

Rationalität, Ästhetik und Gemeinschaft

Ästhetische Rationalität und die Herausforderung des
Postmodernen Poststrukturalismus für die Diskursphilosophie

Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften
der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Amós Nascimento
aus Presidente Venceslau, Brasilien

2002

Tag der mündlichen Prüfung: 09.07.2003

Betreuer: Prof. Dr. Karl-Otto Apel

Erster Gutachter: Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann

Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Thomas Schmidt

Inhalt

Vorwort	5
Vorbemerkung	7
Einleitung	9
I. Einführung in die Problematik	17
1. Eine dreifache Fragestellung	17
<i>Das Problem der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik</i>	18
<i>Das Problem der Notwendigkeit einer kritischen Theorie als Instanz der Vermittlung</i>	19
<i>Das Problem der Rationalitätskritik in der Moderne/Postmoderne-Debatte</i>	21
2. Das systematische Anliegen zur Auflösung der Problematik	22
<i>Das Programm der Diskursphilosophie vor der Herausforderung der Postmoderne</i>	23
<i>Kritik der Moderne als breite Basis der Diskussion</i>	31
<i>Eine neue Vermittlungsästhetik als Ziel</i>	34
II. Traditionelle Modelle von ästhetischer Rationalität:	
Ontologie und Epistemologie im Paradigmenwechsel der Moderne	45
1. Ontologische Rationalitätskonzepte in der Tradition der europäischen Moderne	46
<i>Die metaphysische Tradition des Λόγος und des tempus modernus</i>	47
<i>Metaphysikkritik und Bifurkation der Wissenschaft in der Neuzeit</i>	55
<i>Brüche und Kontinuitäten mit der Tradition</i>	59
2. Epistemische Rationalität, Ästhetik und die Aufklärung	62
<i>Das Verhältnis von Kritik, Rationalität und Sensibilität</i>	64
<i>Die Vielfalt im Begriff des „Common Sense“</i>	72
III. Kritische Modelle von ästhetischer Rationalität:	
Von der Dialektik des Kritizismus zur Dialektik der Aufklärung	79
1. Ästhetische Urteilskraft als Vermittlungsebene in Kants Dialektik des Kritizismus	81
<i>Die Spannung von Rationalität und Ästhetik in der Philosophie Kants</i>	81
<i>Der systematische Vermittlungsanspruch der Urteilskraft</i>	94
<i>Sensus communis als Bedingung für die Deduktion ästhetischer Urteile</i>	119
2. Ästhetische Rationalität in der Kritik der Aufklärung: die Frankfurter Schule	131
<i>Kritik der Moderne in der Dialektik der Aufklärung</i>	132
<i>Der Positivismusstreit als Auseinandersetzung mit dem Erbe der kritischen Tradition</i>	138
<i>Die Verwandlung der Kritischen Theorie in eine Ästhetische Theorie</i>	142
3. Eine doppelte Dialektik als Herausforderung für eine neue kritische Theorie	149
<i>Das Erbe der kritischen Theorie und die Infragestellung der Inkompatibilitätsthese</i>	149
<i>Der Sinn von Kritik und die Wende zum Paradigma der Kommunikation</i>	153

IV. Rationalität und Ästhetik im Paradigma der Kommunikation:	
Die Dialektik von Moderne und Postmoderne	159
1. Zwei Positionen in Widerstreit	163
<i>Diskursphilosophie und das unvollendete Projekt der Moderne</i>	165
<i>Die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus</i>	178
<i>Die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese in der Moderne/Postmoderne-Debatte</i>	188
2. Die Vielfalt und der Konflikt von Diskursen	189
<i>Diskursrationalität und Diskurstypen</i>	190
<i>Zur Ästhetisierung des Diskurses im postmodernen discours</i>	210
<i>Zwischen Konsensus und Dissens</i>	222
3. Universalität und Pluralität in zwei Gemeinschaftskonzeptionen	225
<i>Die Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft</i>	226
<i>Die postmoderne communauté de sentiments als Gefühlsgemeinschaft</i>	240
<i>Kommunikationsgemeinschaft oder communauté des sentiments?</i>	252
4. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne in der Philosophie Kants	255
<i>Die diskursphilosophische Transformation der Transzendentalphilosophie</i>	256
<i>Die postmoderne Rehabilitierung des Erhabenen</i>	268
<i>Zurück zu Kant</i>	279
V. Für eine multidimensionale Konzeption von Gemeinschaft als Basis für die Begründung der sinnkritischen ästhetischen Rationalität	281
1. Die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik als Alternative zur Inkompatibilitätsthese	282
<i>Die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese</i>	283
<i>Neue Kategorien für die Begründung der ästhetischen Rationalität</i>	290
2. Sinnkritik als Begründungsinstanz einer multidimensionalen ästhetischen Rationalität	299
<i>Ein multidimensionales Schema</i>	299
<i>Wege zu einer multidimensionalen ästhetischen Rationalität</i>	303
3. Ein multidimensionaler Gemeinschaftsbegriff als Resultat der Kritik der Moderne	311
<i>Zur Notwendigkeit eines multidimensionalen Gemeinschaftsbegriffes</i>	314
<i>Konklusion</i>	321
VI. Literaturverzeichnis	325

Vorwort

Es ist fast ein Mythos geworden, dass Ästhetik entweder als Endresultat langjähriger philosophischer Arbeit oder als aussichtsloses Projekt gesehen wird. Dieser Annahme zu widersprechen, gilt als Tabu. In der Tat zeigt ein Blick auf wichtige Stationen der Philosophiegeschichte, dass viele Philosophen und Philosophinnen sich erst zum Ende ihres Lebens und Schaffens mit ästhetischen Themen auseinandergesetzt haben und der Nachwelt so häufig nur unvollständige oder bruchstückhafte Werke zur Ästhetik hinterlassen konnten: Kant hat seine ‚dritte‘ *Kritik* diesem Thema gewidmet, Adornos *Ästhetische Theorie* ist erst posthum erschienen und Hannah Arendt gar hinterließ nur einige kurz vor ihrem Tod geschriebene Zeilen zur Ästhetik. Ob die Tatsache, dass viele Autoren sich erst nach langjähriger philosophischer Forschung mit ästhetischen Fragen beschäftigen, einen Hinweis auf eine gewisse Scheu vor der Auseinandersetzung mit Problemen der Ästhetik enthält, der in der Vielfalt und Komplexität dieser Disziplin der Philosophie begründet liegen mag, kann und soll hier nicht entschieden werden. Dennoch sei bemerkt, dass es mir nur durch die Hilfe und die Unterstützung vieler Personen möglich gewesen ist, dieses Thema näher zu untersuchen und am Ende – trotz vieler Hindernisse und Verzögerungen – eine der Ästhetik gewidmete Arbeit vorzulegen.

Die vorliegende Untersuchung enthält die Resultate meiner Forschung zu der Frage nach der Möglichkeit einer Begründung ästhetischer Rationalität im Rahmen einer am Paradigma der Kommunikation orientierten kritischen Theorie, die ich als *Kritik der Moderne* verstehe. Was dies genau bedeutet, werde ich in der Einleitung explizieren. An dieser Stelle möchte ich nur die Gelegenheit wahrnehmen, Personen und Institutionen dankend zu erwähnen, die den Fortgang der vorliegenden Arbeit hilfreich begleitet und gefördert haben.

Danken möchte ich Karl-Otto Apel für die langjährige Begleitung, Unterstützung und anregende Kritik dieser Arbeit. Jürgen Habermas gilt mein Dank insbesondere für das, was ich in

seinen Vorlesungen, Seminaren und besonders in dem von ihm geleiteten Kolloquium gelernt habe. Dank sei auch Matthias Lutz-Bachmann für seine immer freundliche intellektuelle Unterstützung sowie für die Möglichkeit der Organisation von Seminaren im Rahmen seines Lehrstuhls, in denen ich einige der hier vorgestellten Thesen diskutieren konnte. Außerdem war er dafür verantwortlich, dass ich trotz vieler Verzögerungen dieses Projekt nicht aufgegeben habe. Zu danken habe ich auch Roberto Romano und Maria Nazaré Amaral, die beide meine Arbeit von Anfang an unterstützt haben. Den Diskussionen im Rahmen des von Axel Honneth geleiteten Kolloquiums sowie den Gesprächen mit Enrique Dussel, Josué Sathler, Kirsten Witte, Eduardo Mendieta, Santiago Castro-Gómez und Luís Sánchez verdanke ich viele Anregungen. Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Matthias Lutz-Bachmann, Iris Young und Manuel Franzmann haben frühere Versionen oder einzelne Teile der Rohfassung gelesen und wichtige Hinweise gegeben. Ihnen allen bin ich zu Dank verpflichtet. Weiterhin möchte ich Judith Sieverding für ihre Hilfe bei der Korrektur der vorliegenden Arbeit danken.

Die institutionelle Förderung von DAAD, CNPq und UNIMEP gewährte mir den Rahmen, in dem sich meine Arbeit entwickeln konnte und ermöglichte wichtige Forschungsaufenthalte in Brasilien, Deutschland und den USA. Akademische Hinweise, Anregungen und finanzielle Unterstützung habe ich auch von Elmer und Florine Griesse sowie von José und Ilka Nascimento bekommen, wofür ich ebenfalls zu Dank verpflichtet bin. Schließlich möchte ich das Resultat dieser Arbeit Margaret Griesse, Sarah Griesse-Nascimento und Martín Griesse-Nascimento als Ausdruck meines besonderen Dankes widmen.

Amós Nascimento

Piracicaba, Brasilien

Im Mai 2002.

Vorbemerkung

Zunächst sind einige technische Anmerkungen notwendig, die als Leitfaden für die Lektüre des vorliegenden Textes dienen sollen.

Eine Sequenz von römischen Ziffern markiert die Reihe der Kapitel, innerhalb derer es bestimmte Sektionen gibt, die durch fett geschriebene arabische Zahlen gekennzeichnet sind. Diese Sektionen sind manchmal wiederum mit Überschriften unterteilt, die der Organisation spezifischen Materials dienen und durch kursive Schrift oder Buchstaben differenziert werden. Alle diese Einheiten können als Teile des Ganzen verstanden werden und folgen einer bestimmten organisatorischen Logik, die Wert auf die chronologische Entwicklung legt, so dass das historische Material sozusagen verfügbar ist und die Notwendigkeit langwieriger, erklärender Exkurse vermieden wird. Dennoch schließen die Teile, Sektionen oder Kapitel eine selbständige Argumentation ein und können daher auch als eigenständige Einheiten gelesen werden.

Die Argumentation stützt sich nicht nur auf meine spezifische Zugangsweise zu den behandelten Themen und Sachgebieten, sondern nimmt ebenso bezug auf die Untersuchungen anderer Autoren und Autorinnen, wodurch ein umfassender Rahmen für die Analyse und Kritik zentraler Ideen gewährleistet wird. Die verwendeten Quellen der Primärliteratur werden im laufenden Text direkt erwähnt oder zitiert, während die Bezugnahme auf die Sekundärliteratur auf die Fußnoten beschränkt wird, so dass beide Ebenen deutlich differenziert werden können. In den meisten Fällen werden die primären bibliographischen Referenzen mit dem Erscheinungsjahr und den entsprechenden Seiten in Klammern im laufenden Text angegeben. Auf diese Weise werden die Positionen von Kant, Apel, Habermas und Lyotard ständig im Text dokumentiert. In anderen Fällen, insbesondere wenn es sich um Klassiker handelt, wird der Titel (oder eine Abkürzung dafür) angegeben. So werden klassische Werke der europäischen Philosophie nach dem Original zitiert, wie z.B. im Fall von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV* A 715/B 743 – wobei A die

erste Auflage von 1781 und B die zweite von 1787 kennzeichnet) oder auch im Fall von Aristoteles' *Rhetorica* (*Reth.* 1902a). In den Fußnoten wird die Sekundärliteratur zitiert und – wenn notwendig – kommentiert. Weiterhin sind auch Internet-Adressen angegeben – wie z.B. im Fall der Vorlesungsnachschriften Kants (<http://www.uni-marburg.de/kant/>) –, unter denen verfügbare Texte abrufbar sind.

Die Texte wurden weitestgehend in der Originalsprache der Erstveröffentlichung untersucht und werden daher auch in der Originalsprache wiedergegeben; Zitate sind gesperrt gedruckt und durch »unterschiedliche « von den Autoren und Autorinnen „selbst“ angewandte« Anführungszeichen« oder kursiv hervorgehoben, um vom übrigen Text unterschieden werden zu können. Einige editorische Bemerkungen von mir sind [in der folgenden Weise] eingeklammert. Texte innerhalb der Zeichen »...« (oder auch >...<) sind Zitate. Ausdrücke zwischen "...“ weisen auf Titel von Aufsätzen hin. Die Zeichen „...“ markieren die Referenzen auf Konzepte oder Termini der Autoren oder Autorinnen, deren Positionen an der bestimmten Stelle oder Passage zur Diskussion stehen; während Bemerkungen zwischen den einfachen Ausführungszeichen „...“ meine eigene Hervorhebung oder Meinung bedeuten.

Die genaueren editorischen Informationen über die in Anspruch genommenen Ausgaben sind in der Bibliographie angegeben, aber manche Werke werden im laufenden Text nach dem Jahr der Originalausgabe zitiert, so dass der historische Kontext ihrer Erscheinung mitberücksichtigt werden kann. So wird Kant nicht in der in *facsimile* vorhandenen Originalausgabe von 1781, sondern in Ausgaben des 20. Jahrhunderts gelesen. Dasselbe gilt z.B. für Heideggers *Sein und Zeit* – das 1927 erst veröffentlicht, aber hier nach der 17. Auflage von 1993 zitiert wird – und für Adornos *Ästhetische Theorie* – die 1970 posthum erschien, aber anhand der 1997 veröffentlichten Taschenbuchausgabe seiner *Gesammelten Schriften* wiedergegeben ist.

Einleitung

Der philosophische Diskurs scheint insbesondere angesichts zweier wenig beachteter Themen mit immer neuen starken Herausforderungen konfrontiert zu werden, sobald diese beiden Themen im Zusammenhang mit einer Theorie der Rationalität zur Diskussion stehen: es handelt sich hierbei zum einen um die Transzendenz des Religiösen, die unweigerlich auf metaphysische Argumentationsstrukturen rekurriert, und zum anderen um die Partikularität des Ästhetischen, die in engem Zusammenhang mit der Privatheit und Innerlichkeit des Individuums zu stehen scheint. Zweifacher Art sind auch die Probleme, die diese Voreingenommenheit für die philosophische Reflexion mit sich bringt: Da die meisten Definitionen von Rationalität sich auf kognitive Aspekte beschränken, die nach dem *linguistic turn* als *matters of discourse* definiert sind, wird die Religion als *matter of faith* zum Unberührbaren stilisiert, während die Ästhetik als *matter of taste* disqualifiziert wird, so dass diese beiden Dimensionen des Bannkreises der Rationalität verwiesen werden und unberücksichtigt bleiben müssen.

Diese Voreingenommenheit der philosophischen Theoriebildung hat jedoch verhängnisvolle Konsequenzen, die aus der Perspektive einer kritischen Theorie analysiert werden müssen. Schon Adorno und Horkheimer haben an zentralen Stellen der *Dialektik der Aufklärung* festgestellt, dass sowohl die Religion als auch die moderne Kunst ein Potenzial bergen, das Neuperspektivierungen sowohl in Bezug auf Rehabilitierung bzw. Neubegründung eines an vernünftigen Maßstäben orientierten Kritikbegriffs als auch in Bezug auf ein erweitertes Verständnis von Rationalität entlassen könnte. Deshalb sieht sich heute eine neue kritische Philosophie vor die notwendige Aufgabe gestellt, trotz einer theorieimmanenten Tabuisierung sowohl Themen der Religion als auch Themen der Ästhetik für eine Theorie der Rationalität fruchtbar zu machen.

Immerhin bleibt die Frage berechtigt, ob Religion und Ästhetik noch in dem Maße für den zeitgenössischen philosophischen Diskurs relevant sind, wie sie es für die Tradition der abendländischen Philosophie insgesamt oder im speziellen für die Zeit, in der die *Dialektik der Aufklärung* veröffentlicht wurde, gewesen waren. Angesichts der bedeutenden philosophischen Paradigmenwechsel im 20. Jahrhundert, insbesondere im Lichte der postmetaphysischen, postkonventionellen und postsubjektivistischen Transformation der Kritischen Theorie im Rahmen der von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel vertretenen Diskursphilosophie, scheint die Diskussion um Religion und Ästhetik ihre Relevanz zunächst verloren zu haben. Von der privilegierten Perspektive des beginnenden neuen Jahrtausends aus betrachtet, kann jedoch festgestellt werden, dass diese zwei Themen dennoch ihren Platz auf der Tagesordnung des globalen Zeitalters haben und dass sich mit zunehmender Deutlichkeit die Notwendigkeit einer detaillierten Auseinandersetzung mit ihren Implikationen aufdrängt. Darüber hinaus lässt sich zeigen, dass auch die Diskursphilosophie von dieser doppelten Thematik betroffen ist, ohne bisher eine adäquate Systematisierung dieser Themen geleistet zu haben, wenn auch einige bescheidende und verstreute, nichtsdestotrotz aber aufschlußreiche Äußerungen über Religion und Ästhetik sowohl bei Habermas als auch bei Apel zu finden sind.

Was das Thema der Religion betrifft, können einige aneddotische Bemerkungen hilfreich sein, um diese Lage in Ansätzen zu skizzieren. Die Ereignisse des 11. September 2001 – als im Namen Allahs der Gebäudekomplex des World Trade Centers in New York von zwei zivilen Passagierflugzeugen getroffen wurde – brachten die Frage nach der Bedeutung und Wirkmächtigkeit der Religion mit paradigmatischer Gewaltigkeit in ungeahnter Weise zurück in die Diskussion, die im akademischen Diskurs von metaphysischen Reststrukturen doch längst befreit sein sollte. Auch Jürgen Habermas fühlte sich bei der Gelegenheit der Verleihung des ihm gewidmeten Friedenspreises des Deutschen Buchhandels dazu verpflichtet, sich über dieses Geschehen zu äußern. So bemerkt er, dass die Religion – selbst der Fundamentalismus muslimischer, jüdischer oder christlicher Provenienz – als ein Phänomen der Moderne angesehen werden muss, das trotz der Säkularisierung doch ein Thema der aufgeklärten Kritik in der Zeit der Übergänge vom 20. zum 21. Jahrhundert sein kann und muss. Wie kommt ein Verteidiger der Rationalität und des postmetaphysischen Denkens dazu, über Religion zu sprechen? Ein Artikel vom 16. Oktober 2001 in *Die Zeit* interpretierte den Bezug der Rede auf religiöse Themen als neue Perspektive im Habermasschen Denken, weil Habermas „so deutlich die Bedeutung spiritueller Diskurse angesprochen hat“. Für Apel hält die Religion alternative Antworten auf Fragen bezüglich der existentiellen Verzweiflung als menschlicher Grunddisposition bereit, die auch die Moral betreffen. Aber weder bei Apel noch bei Habermas findet sich eine systematisch orientierte Weiterentwicklung dieser vorhandenen verstreuten Impulse. Diese Bemerkungen

reichen jedenfalls aus, um zu zeigen, dass das Thema der Religion nicht nur als *matter of faith* zu betrachten ist, sondern auch politische, moralische, soziale und philosophische Implikationen hat, die für eine diskursphilosophische Rationalitätstheorie von Bedeutung sein können.

Wie steht es aber nun mit dem zweiten Thema, der Ästhetik, das m.E. von der Diskursphilosophie in ebensolcher Weise vernachlässigt wird? Auch in diesem Zusammenhang könnte man auf Ereignisse rekurrieren, die Hilfestellungen in Bezug auf die Thematisierung von Fragen der Ästhetik im Bereich der Diskursphilosophie leisten können. In der Tat könnte dasselbe Geschehen am 11. September als ästhetisches Ereignis angesehen werden, nicht nur weil ähnliche Bilder von Anschlägen mit Flugzeugen in manchen Filmen – als *Fiktion!* – antizipiert wurden, sondern auch und vor allem, weil die Übertragung der *wirklichen* Taten zum ästhetischen Erlebnis stilisiert wurde. Diese These erregte die Öffentlichkeit und führte zu vielen Missverständnissen, wie die – wohl nicht mithilfe wirklich reflektierter Kategorien abgesicherten – Äußerungen Karlheinz Stockhausens kurz nach dem Terroranschlag paradigmatisch zeigten. Die erregten Diskussionen um die Thesen Stockhausens bewiesen, dass es offensichtlich nicht der passende Zeitpunkt war, schon die möglichen theoretischen Implikationen einer Ästhetisierung des Schreckens zu reflektieren. Dagegen mag man bedenken, dass bereits im 18. Jahrhundert durchaus Tendenzen im philosophischen Diskurs sich abzeichnen, die sich mit dem Terror als Spektakel beschäftigen und grausame Ereignisse und Gewaltakte unter Kategorien des ästhetisch Erhabenen zu betrachten versuchen, indem die mittelbare Teilhabe an einem grauenhaften Ereignis – die, wie sich in der Diskussion um die Rolle der Medien zeigt, auch für die Teilhabe an den Ereignissen des 11. September eine wichtige Rolle gespielt hat – aus einer Perspektive heraus betrachtet wird, die die seltsame mittelbare Betroffenheit in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt. Den Zuschauern dieses Terrors als Spektakels wird die unmittelbare Teilhabe an dem gezeigten Leid suggeriert, obschon sie selbst nicht direkt betroffen sind. Trotz dieser reichen Tradition der Ästhetik des Erhabenen fehlt es immer noch eine Reflexion darüber, wie diese ästhetische Kategorie uns dabei helfen könnte, das oben erwähnte Geschehen besser zu verstehen. Diese und andere Kategorien geben uns zugleich Anlass, die übliche Identifizierung der Ästhetik als *matter of taste* zu dementieren, aber es bleibt zu fragen, welche Position die Diskursphilosophie zu diesen Themen einnehmen kann und will.

Durch die vorangegangenen Bemerkungen sollte deutlich geworden sein, dass die zwei hier vorgestellten Themen nicht nur die Schlagzeilen der Medien, sondern vor allem die reflexive Aufmerksamkeit der philosophischen Diskussion verdienen, da sie unseren Alltag in neuer Weise betreffen. Darüber hinaus zeigt sich, dass eine systematische Betrachtung von Kunst bzw. Ästhetik und Religion bzw. Theologie innerhalb einer kritischen Theorie ihre Notwendigkeit und Berechtigung hat, weil die eine als *matter of faith* und die andere als *matter of taste* parallel

zueinander in der Peripherie der Rationalitätstheorie verlaufen und immer noch unberücksichtigt bleiben. Es muss jedoch bemerkt werden, dass trotz der ähnlich gelagerten praktischen Relevanz beider Themenbereiche die theoretische Reaktion auf sie durchaus unterschiedlich zu bewerten ist. Während der Rekurs auf Religion in der Öffentlichkeit heute eher zu Schlagzeilen und Sensationen führt, wird die mögliche Weiterentwicklung der Ästhetik als Witz oder als Provokation angesehen, weil die Ästhetik eher als etwas Privates gilt. Es gibt also Aspekte des Ästhetischen, die intern zu betrachten sind. Da dies nun klar geworden ist, kann ich mich auf die Ästhetik beschränken und das grundlegende Thema dieser Untersuchung bestimmen.

* * *

Beginnen wir mit einem anedoktischen Beispiel: Am 1. April 1995 erschien in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* eine unscheinbare Buchbesprechung, die die philosophische Diskussion im deutschen Sprachraum in hohem Maße beeinflussen sollte. Es handelte sich um die Besprechung eines unveröffentlichten Manuskriptes von Jürgen Habermas, das als ganz neues, vielversprechendes Werk angekündigt wurde und die Erwartungen rechtfertigte, dass es wie die bisher publizierten Hauptwerke von Habermas zu maßgeblichen theoretischen Veränderungen führen werde und als Zeichen einer neuen Ära im Bereich der Philosophie zu werten sei. Das Hauptargument für die Wichtigkeit dieses Buches, so wurde in der Besprechung mitgeteilt, liege darin, dass dies der erste Roman Habermas' sei, der damit sein *début* als Autor eines eher literarischen bzw. ästhetischen Werkes gebe und also nicht mehr in seiner üblichen und von manchen verachteten Rolle als Verteidiger der Moderne und Kritiker der Gesellschaft und der Politik in der Bundesrepublik Deutschlands auf den Plan trete. Trotz aller technischen Trockenheit seiner Schriften, des von manchen als uninteressant wahrgenommenen Stils, des charakteristischen Mangels an Ironie, angesichts des ständigen Vergleichs zwischen den Vertretern der sogenannten ‚ersten‘ und ‚zweiten‘ Generation der Kritischen Theorie in der Tradition der Frankfurter Schule, der oftmals zu dem Argument führte, dass die zweite Generation keinen Sinn für die Ästhetik habe, und vor allem trotz Habermas' früherer Kritik der Ästhetisierung des Diskurses durch Vertreter der Postmoderne wie Jean-François Lyotard, wäre Habermas nun in der Lage, all diese Kritiken und Provokationen als ungerecht zurückzuweisen, weil er – *deep inside* – im Hintergrund seiner langjährigen philosophischen Tätigkeit sein eigenes ästhetisches Programm entwickelt habe, welches er nun der Öffentlichkeit nicht mehr vorenthalten wolle. Aber am nächsten Tag bereits teilte der so überschwängliche Rezensent mit, dass es sich um einen Aprilscherz gehandelt habe.

Das Beispiel zeigt deutlich, dass sich Habermas bezüglich seiner Konzentration auf eine Form der Verfahrensrationalität als Paradigma von Rationalität überhaupt mit Kritik konfrontiert sieht, die auf die scheinbare Unvereinbarkeit des Habermasschen Begriffs von Rationalität mit Themen der Ästhetik pocht. Dasselbe Problem stellt sich auch in bezug auf Karl-Otto Apel ein. Auch gegen Apel wurde in einer Rezension – diesmal in *Information Philosophie* – der Vorwurf erhoben, dass die Überbetonung von Rationalität eine „Anti-Ästhetik“ impliziere. So sei kaum zu erwarten, dass Apel ebenso maßgebende Reflexionen zur Kunst oder zur Ästhetik hervorbrächte wie im Rahmen von Sprachphilosophie, Ethik und Transzendentalphilosophie. Die von Apel und Habermas im Rahmen des Projekts der Diskursphilosophie geleistete sprachpragmatische Transformation bzw. Rekonstruktion der Transzendentalphilosophie Kants und der „Kritischen Theorie“, die eine auf die Rationalitätstheorie konzentrierte Theorie der Moderne impliziert, wird aus den oben erwähnten Gründen als unvereinbar mit einer philosophischen Reflexion über den theoretischen und praktischen Sinn der Ästhetik in der Gegenwart angesehen. Auch hier wird deutlich, wie das Thema der Ästhetik genauso wie das der Religion so tabuisiert wird, dass es Anlass zu Witz und Spiel gibt.

Die zentrale Aufgabe dieser Untersuchung ist es, gleichsam jenen oben erwähnten Aprilscherz ernst zu nehmen und die zentrale Stellung der Ästhetik für eine diskursphilosophisch orientierte Kritik der Moderne zu rechtfertigen. Dieses Unternehmen impliziert die Offenlegung und Kritik der im gegenwärtigen philosophischen Diskurs gängigen These einer scheinbaren Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik. Das in der Zeitungssente geschilderte Szenario dient zur humoristisch gefärbten Kritik an Habermas – als *dem* Verteidiger eines modernen Begriffs der Rationalität, der sich (genauso wie Apel) immer wieder gegen die postmoderne Überbetonung der Ästhetik mit aller Kraft zur Wehr gesetzt hat – und bringt ein ungläubiges Erstaunen darüber zum Ausdruck, das nun gerade Habermas Fragen der Ästhetik oder des Ästhetischen neu verhandeln will.

Die erste Frage die die vorliegende Untersuchung bezeichnet, motiviert sich daher aus der durch die wiedergegebenen Argumente offengelegten These der scheinbaren Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik, die eine Neuperspektivierung eines Begriffs der ästhetischen Rationalität geradezu herauszufordern scheint. Diese von mir sogenannte *Inkompatibilitätsthese* speist sich aus der Annahme, dass rationalitätstheoretische Aspekte wie Objektivität, Referenz, strenges Begründungsverfahren, Konsistenz und Diskursivität grundsätzlich und radikal von subjektivistischen oder nicht-objektivierbaren Aspekten getrennt behandelt werden müssen, welche der Ästhetik zugeschlagen werden. Diese Annahme ist aber nicht selbstverständlich und kann nicht ohne weiteres akzeptiert werden. Es gibt theoretische Positionen zu einem möglichen Verhältnis von Rationalität und Ästhetik, die dieser Annahme paradigmatisch widersprechen.

Wenn man z.B. die Tradition der okzidentalen Philosophie betrachtet und diese mit nicht-okzidentalen Traditionen vergleicht, wird deutlich, dass für letztere nicht nur die Rationalitätstheorie, sondern auch die Ästhetik von höchster theoretischer und praktischer Relevanz sind. In der Tradition der Moderne bleibt diese Relevanz bis zum Beginn der Neuzeit bestehen, deren Einsetzen in methodischer Hinsicht den Grundstein für die Trennung von Rationalität und Ästhetik legt. Von nun an entwickeln sich die Begriffsbestimmungen von Rationalität und Ästhetik auf grundsätzlich unterschiedlichen theoretischen Ebenen, die sich nicht mehr so leicht wieder zu einer Einheit verbinden lassen. Die Tradition der Romantik, der Psychologismus und auch die kritische Reaktion auf objektivistische und positivistische Strömungen im 20. Jahrhundert verschärft die oben geschilderte Inkompatibilitätsthese. Dennoch lassen sich Annäherungen der beiden Bereiche nachvollziehen, insbesondere wenn man sich dem philosophischen Kontext im deutschen Sprachraum zuwendet, in dem die Ästhetik das zentrale Anliegen von Positionen wie der der Hermeneutik, der Phänomenologie, der Semiotik und auch der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule wird, deren Erbe von Habermas und Apel in vielen Aspekten angetreten wird.

Die allgemeine, für diese Studie zentrale *Thematik*, besteht demnach in der Darstellung und Analyse der theoretischen Implikationen der These von der *Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik*, die kritisch in Frage gestellt werden soll. Hauptziel der vorliegenden Untersuchung ist also zu zeigen, dass es möglich und notwendig ist, *Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer (auf dem Prinzip der Kommunikation basierenden) kritischen Theorie zu vermitteln, um dadurch einen neuen Begriff von ästhetischer Rationalität zu begründen*. Dieses Ziel soll über die Kritik der Prämissen der Inkompatibilitätsthese geleistet werden. Die Motivation dieses Vorhabens speist sich aus der Überzeugung, dass eine Neubegründung der ästhetischen Rationalität logische, epistemische, soziale, kulturelle und sogar ethische Relevanz hat und Implikationen entlässt, die von der philosophischen Reflexion nicht länger vernachlässigt werden sollten. Dieses Ziel stellt also eine schwierige Aufgabe dar, die Aufmerksamkeit und zugleich Distanz verlangt, so dass man in der Vielzahl der feinen Unterschiede und der sicherlich steigenden Vielfalt von philosophischen Positionen doch einen roten Faden finden kann, ohne aber dem jeweils Spezifischen von Ästhetik und Rationalität Abbruch zu tun.

Eine zweite wichtige Frage, mit der sich die Untersuchung stellen muss, ist die Frage nach dem Grund der zentralen Bedeutung, die die These von der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik für die Gegenwartsphilosophie innehat und die umstandslos auf die Diskursphilosophie übertragen zu werden scheint. Eine erste Antwort darauf lässt sich angesichts der Prämissen der Moderne/Postmoderne-Debatte formulieren: Philosophische Ansätze, die gemeinhin unter dem Schlagwort der Postmoderne geführt werden, vertreten einen „aesthetic turn“ der zeitgenössischen

Sprachphilosophie und zeigen ein bevorzugtes Interesse an einer ästhetischen Fundierung der Philosophie. Dabei fungiert die Ästhetik als kritische Instanz gegen universalistische Ansätze, die Totalitarismus und Unterdrückung im Geleit zu führen scheinen, und somit wird behauptet, dass die ästhetische Kritik die Betonung des Begriffes der Rationalität ersetzen könnte. Dadurch entsteht eine andere und sehr wichtige *Herausforderung* für die Diskursphilosophie, denn um diesen Vorrang der Ästhetik zu verteidigen, setzt sich die postmoderne Philosophie radikal von der Diskursphilosophie ab, bezieht sich jedoch gleichzeitig auf dasselbe Material, das die Argumentation von Habermas und Apel bezüglich der Notwendigkeit einer auf dem Begriff der Kommunikation basierenden Rationalitätstheorie stützt.

Dies gilt insbesondere für die Schriften Jean-François Lyotards, die auf der Kritik einer universalistisch orientierten Theorie der Moderne – welche sich auf Prinzipien der Aufklärung ebenso wie auf Prinzipien der rationalen und konsensorientierten Diskurstheorie stützt – basieren und sich damit vehement gegen den Ansatz der Diskursphilosophie richten, obwohl sie gleichzeitig – wie Habermas und Apel auch – Elemente der Philosophie Kants, der Kritischen Theorie Frankfurter Provenienz und der zeitgenössischen Sprachphilosophie – insbesondere der Semiotik – in die Reflexion einholen, um eine postmoderne Position zu untermauern. In bezug auf die Tradition der Frankfurter Schule kommt es bei Lyotard allerdings zu einer stärkeren Gewichtung der ästhetischen Theorie; in derselben Weise sollen aus Kants *Kritik der Urteilskraft* bedeutsame ästhetische Kategorien gewonnen werden, die sich insbesondere auf die Kantische Analytik des Erhabenen berufen; und letztendlich wird die Alltagskommunikation auf eine strukturalistische Semiotik eingeschränkt, die durch eine Form poststrukturalistischer Kritik gleichsam aufgehoben wird, um dem Diskursbegriff einen anderen Sinn – als *discours* – verleihen zu können. Dieser Versuch hat Folgen, die nicht zuletzt die Moderne/Postmoderne-Debatte angestoßen und nachhaltig in der Weise geprägt haben, dass insbesondere das Problem der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik ins Zentrum des Interesses gestellt wurde.

Dies bedeutet aber nicht, dass die Inkompatibilität in Frage gestellt wurde. Die Betonung der Frage bezüglich der Rationalität in der Moderne/Postmoderne-Debatte bestärkt vielmehr die Überzeugung, dass die Diskursphilosophie von vornherein in Widerspruch zu wie auch immer gearteten Versuchen der philosophischen Reflexion über Ästhetik geraten müsse, weshalb häufig verkannt wird, dass das Projekt der Diskursphilosophie durchaus Raum für die Ästhetik lässt. Wir sollten nicht vergessen, dass Apel sich schon in seinem Aufsatz "Die beiden Phasen der Phänomenologie und ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart" (1955-1957) – der später in seinem Werk *Transformation der Philosophie* (1973) wiederabgedruckt ist – und auch in seiner ersten Buchveröffentlichung *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963) bestimmten Fragen

der Ästhetik zuwendet und dass die Ästhetik bei Habermas nicht nur in kleinen Schriften seit den 1960er Jahren, sondern auch in der Architektonik der *Theorie des kommunikativen Handelns* und in Betrachtungen in *Der philosophische Diskurs der Moderne* einen festen, wenngleich auch bescheidenden Platz innehat. Was fehlt, ist nicht das grundsätzliche Interesse an oder eine (wenn auch indirekte) Referenz zur Ästhetik, sondern vor allem die systematische Behandlung dieser Thematik im Zusammenhang des Projektes einer neuen kritischen Theorie, die die Wende zum Paradigma der Sprache und der Kommunikation mit guten Gründen vollzogen hat und vollziehen musste. Nur eine systematische Integration der Ästhetik in den Ansatz der Diskursphilosophie wäre geeignet, die scheinbare Unvereinbarkeit von Rationalität und Ästhetik als unhaltbar zu erweisen. Es muss zugestanden werden, dass es ein Defizit in der systematischen Bearbeitung der Ästhetik bei Apel und Habermas gibt, insbesondere weil die Schwierigkeiten der Begründung eines spezifisch ästhetischen Geltungsanspruches sowie bei der Einschränkung bzw. Legitimation einer institutionellen Ebene als Sphäre der Kunsterziehung, -praxis und -kritik und letztendlich die Probleme einer entsprechenden Verknüpfung zwischen diesen beiden Polen für eine kohärente Theorie immer noch bestehen. Doch bedeutet dies keineswegs, dass dieses Defizit mit dem zur Verfügung stehenden Instrumentarium der Diskursphilosophie nicht ausgeglichen werden kann.

Damit ist eine dritte Frage sowie ein zentraler Aspekt unseres leitenden Interesses angesprochen: Die Untersuchung folgt der Annahme, dass eine Auflösung der Moderne/Postmoderne-Debatte zugleich Lösungsansätze für die Beantwortung der Frage nach der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik unter der Prämisse bereithält, dass gemeinsame philosophische Elemente der Diskurstheorie und des Postmodernen Poststrukturalismus herausgearbeitet werden können. Das grundsätzliche verbindende Element zwischen beiden wird dabei in der Philosophie Kants gesucht und aufgefunden: die Philosophie Kants entlässt sowohl ein Modell für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik wie auch Möglichkeiten der Auflösung der Spannung von Moderne und Postmoderne, insofern als sie den traditionellen Rahmen für eine kritische Theorie der Moderne und einer Begründungsmöglichkeit von Ästhetik im Geleit führt. Das Kantische Modell ist für die neueren Diskussionen der Sprach- und Sozialphilosophie noch immer maßgebend, wenn allerdings eine Transformation der Kantischen Philosophie für den zeitgenössischen Diskurs notwendig erscheint.

Mit dieser Hypothese im Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass durch eine auf dem Paradigma der Kommunikation und des Diskurses basierende Transformation der Philosophie Kants bezüglich der Behandlung der hier vorgestellten Problematik Perspektiven für die Begründung eines neu konzipierten Begriffs der ästhetischen Rationalität eröffnet werden können.

I

Einführung in die Problematik

In dieser Untersuchung geht es nicht um *ein* spezifisches Problem der Ästhetik, sondern um eine Reihe von in einander verwobenen Aspekten, die im Ganzen die zentrale Fragestellung umfassen. Ausgangspunkt dieser Arbeit ist deshalb die Feststellung, dass die im Titel genannten Termini einen interessanten Zusammenhang bilden und wichtige Themen der zeitgenössischen Philosophie darstellen, die wiederum andere Probleme mit sich bringen, welche der Klärung bedürfen. Ich beschränke mich auf drei bisher noch nicht ausführlich diskutierte Fragen, die diesem allgemeinen Thema zugrunde liegen: die Diskussion über die Inkompatibilität zwischen Rationalität und Ästhetik – die durch Rekurs auf die historisch gegebenen Modelle der Vermittlung beider Elemente in Frage zu stellen ist –, die Erörterung zum Rahmen einer neuen kritischen Theorie – welche eine gemeinsame Basis für die Begründung einer sinnkritischen ästhetischen Rationalität zu etablieren hat – und letztendlich die Moderne/Postmoderne-Debatte zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus – die eine Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese im Rahmen eines neuen Paradigmas der Kommunikation darstellt und mit Rekurs auf Begriffe wie Diskurs und Gemeinschaft aufzulösen ist. Deshalb geht es hier um eine dreifache Fragestellung.

1. Eine dreifache Fragestellung

Insgesamt müssen drei Themen berücksichtigt werden, die auf einander verweisen und eine nicht immer anerkannte plurale *Thematik* konstituieren, innerhalb dessen wir uns bewegen werden. Deshalb ist zunächst von einer *Problematik* zu sprechen, was im folgenden näher zu erklären ist.

Das Problem der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik

Das erste Thema, das die Fragestellung und das Ziel dieser Untersuchung bestimmen wird, betrifft *das Problem der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik*. Dabei geht es um die Frage, warum Rationalität und Ästhetik als zwei entgegengesetzte Pole angesehen werden und ob eine Vermittlung zwischen beiden möglich ist, die mittels des erneuerten Begriffes einer *ästhetischen Rationalität* geleistet werden kann. Zunächst möchte ich dieses Problem kurz umreißen und eine allgemeine Lösung skizzieren, eine Lösung, die zuerst nur als einleitender Vorschlag zu verstehen ist. Wer sich mit diesem Problem beschäftigen will, der muss von vornherein damit rechnen, dass es keinen einfachen Weg zu einer vorgefertigten Lösung zu geben scheint, weil eine direkte Beantwortung der gestellten Frage auf einige Schwierigkeiten stößt. Einige Barrieren und Umwege sollen hier aufgezeigt werden.

Die Annahme einer Unverträglichkeit von Rationalität und Ästhetik begleitet die philosophische Reflexion von ihren Anfängen bei Platon an. Schon Platon wendet sich gegen die Rhetorik der Sophisten und artikuliert eine radikale Absage an die Erkenntnismöglichkeiten der Kunst, die als bloßer, subjektiver Schein abqualifiziert wird. In veränderter Gestalt wirken ähnliche Thesen noch in Ansätzen zeitgenössischer Philosophie weiter, die der Ästhetik die begriffliche Artikulierbarkeit abzuspitzen versuchen, indem die Kunst als flüchtige Fiktion zum sprachlich Undarstellbaren stilisiert und als mit objektiven Wahrheitsbedingungen unverträglich definiert wird. Die Inkompatibilitätsthese hat ebenso schwerwiegende Konsequenzen im Hinblick auf die Möglichkeit der Kritisierbarkeit ästhetischer Urteile, die sich durch ihre subjektive Partikularität universalistischen Maßstäben zu entziehen scheinen, wie auf die Definition von Kunstwerken, die zwar auf die Darstellung objektivierbarer Sachverhalte zielen, jedoch als nicht rational erfassen sind, weshalb sie Gefahr laufen, in ökonomischen Zusammenhängen instrumentell verwertet zu werden. Der Einsatz ästhetischer Mittel z. B. in Werbestrategien macht deutlich, dass Kunst zu Manipulationszwecken eingesetzt werden kann, um bewußte Täuschungen herbeizuführen. Diese Instrumentalisierbarkeit der Kunst beruht aber gerade auf ihrer Loslösung von rational erfassbaren und kritisierbaren Prozessen, die die Inkompatibilitätsthese im Geleit führt. Trotz der existenten historischen Modelle, die mit mehr oder weniger Erfolg die Begründung einer ästhetischen Rationalität für bestimmte Momente geleistet und dadurch die Unverträglichkeit von Rationalität und Ästhetik in Frage gestellt haben, gibt es immer wieder neue Gründe oder Argumente für die Inkompatibilitätsthese. Deshalb ist eine erneute Betrachtung der Philosophietradition notwendig, um zeigen zu können, in welchen Gestalten sich die

Inkompatibilitätsthese aktualisiert und immer noch eine Herausforderung für die zeitgenössische Philosophie darstellt.

Obwohl ich dieses erste Thema hier nicht ausführlich behandeln, sondern nur skizzenhaft umreißen kann, werde ich die Inkompatibilitätsthese als erstes Element meines Ausgangspunktes voraussetzen, weil die Annahme dieser *Inkompatibilität* ein wichtiges Problem darstellt, das tiefgehende Prämissen hat und das größte Hindernis auf dem Weg zu einer philosophischen Begründung der ästhetischen Rationalität gilt, da ihre radikalste Variante bereits die Idee einer ästhetischen Rationalität als logisch sinnlos und sozial irrelevant erscheinen lässt. Die Infragestellung der Inkompatibilitätsthese mithilfe des Begriffsinstrumentariums einer kritischen Theorie muss sich dieser provokanten Aussage stellen und ist aus mehreren Gründen unabdingbar notwendig. Dieser These ist aber vor allem deshalb zu widersprechen, weil die Ästhetik ein genuines Thema der Rationalitätstheorie ist, das mit positiven oder negativen logischen, wissenschaftlichen, sozialen und moralischen Typen von Rationalität verbunden werden kann.

Das Problem der Notwendigkeit einer kritischen Theorie als Instanz der Vermittlung

Das zweite Thema der Untersuchung betrifft die *Idee einer kritischen Theorie*, die als Ebene der möglichen Vermittlung zwischen den zwei entgegengesetzten Polen der Inkompatibilitätsthese gelten soll. In der Tat ist die kritische Theorie immer noch von großer Relevanz bzw. Aktualität, weil sie sich mit der allgemeinen bzw. dynamischen Kategorie der „Moderne“ beschäftigt. Diese Kategorie ist auch für uns zentral, weil sie eine lange historische Tradition, weitreichende theoretische Voraussetzungen und globale Auswirkungen auf die Gegenwart hat, die auf die intrinsische Relation von Themen der Ästhetik, der Rationalitätstheorie und der Geschichts- bzw. Sozialphilosophie verweisen.

Die Terminologie des *modernus* war schon in Konzeptionen des antiken Mittelmeerraumes zu finden, bevor sie innerhalb der europäischen Philosophie zuerst durch die berühmte ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘ und danach im ästhetischen Programm der Romantik mit Fragen der Kunst verbunden wurde, bis zu dem Punkt, an dem *Moderne* nicht nur als Grund der Avantgarde des 20. Jahrhunderts, sondern auch als Ziel für die Entwicklung der so genannten Schwellenländer – insbesondere im lateinamerikanischen Kontext – gesetzt wurde. In solchen Fällen ging es – allgemein gesagt – um die Frage, ob die ‚alte‘ Kultur des Abendlandes oder der aus einer eurozentrischen Perspektive so definierten armen und primitiven Völker durch das Ideal einer ‚neuen‘ okzidentalen Zivilisation substituiert werden könnte, insbesondere nachdem die

europäische Aufklärung spezifische Bereiche als autonom bestimmt und die Kunst von der Wissenschaft getrennt hatte, um somit das Desiderat des technischen Fortschritts von ästhetischen und moralischen Implikationen zu befreien. Da dieses Desiderat verhängnisvollen Konsequenzen mit sich bringt, bedarf es einer Kritik.

Obwohl ich mich auf die Tradition der Kritik im deutschen Sprachraum konzentrieren werde, möchte ich mit Nachdruck sagen, dass die oben erwähnten polemischen Themen bezüglich der Moderne nicht allein im europäischen Kontext, sondern in einem breiten geographischen und kulturellen Zusammenhang auftauchen und das Material für eine interkulturelle kritische Theorie bilden. Die Modelle kritischer Theorie ändern sich jedoch mit dem sich beständig verändernden Begriff der Moderne, wovon auch die verschiedenen Modelle von Begründungen ästhetischer Rationalität betroffen sind. Das lässt sich insbesondere im deutschen Sprachraum verfolgen: so wird der auf der europäischen Aufklärung basierende Kritizismus der Transzendentalphilosophie Kants mit ihrem Vorschlag einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff der ästhetischen Urteilskraft abgelöst durch Max Webers Unterscheidung zwischen Zweckrationalität und Wertrationalität, die ästhetische Aspekte in die Reflexion aufnimmt. Als eine Weiterentwicklung dieser Theorietradition kann die Kritische Theorie der Frankfurter Schule gelten, die mithilfe ihrer Kritik der Aufklärung das Verhältnis der ästhetischen Rationalität zur technischen bzw. instrumentellen Rationalität neu thematisiert und bestimmt. All diese Modelle bergen jedoch spezifische Probleme, die aus der Perspektive der Diskursphilosophie kritisch hinterfragt werden müssen. So hält der Kritizismus Kants den Solipsismus und den strikten Dualismus der Bewußtseinsphilosophie aufrecht, während die Frankfurter Schule eine ästhetische Dimension privilegiert, um die Subjektivität gegenüber den verhängnisvollen Effekten der Rationalisierung als Alternative zu begünstigen. Da jedes dieser Modelle nur beschränkte Gültigkeit hat – je nach dem Gebiet, auf das sie angewandt werden –, sollte die von uns eingeführte Problematik im Rahmen einer an der Diskursphilosophie orientierten *sinnkritischen Theorie* integriert werden, die durch die Annahme des *linguistic turn* diese spezifischen Probleme zu vermeiden versucht.

Wenn auch nach dem *linguistic turn* die Sprache im Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung steht, fragt sich, ob die Philosophie sich auf diese beschränken muss. Eine erneuerte kritische Theorie kann die Moderne nicht allein anhand sprachlicher Prozesse verständlich machen, sondern muss auch die nichtsprachlichen Prozesse mit einbeziehen, die der Kunst und der Ästhetik innewohnen und trotz ihrer Nichtsprachlichkeit als Formen der Kommunikation angesehen werden können. Deshalb ist eine Aktualisierung der kategorialen Bestimmung von *Kommunikation* notwendig, die die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Ästhetik als Frage nach dem Sinn von Diskursen innerhalb des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs

impliziert. Diese Aktualisierung betrifft die Moderne/Postmoderne-Debatte insofern, als diese sowohl die Diskursphilosophie als auch den Postmodernen Poststrukturalismus als zwei Positionen in die zeitgenössische Diskussion einbezieht, die sich als kritisch bezeichnen und das Erbe der Kritischen Theorie zugleich antreten und über sprachphilosophische, semantische, pragmatische und semiotische Aspekte zu erweitern versuchen. An der Inkompatibilitätsthese wird aber gleichwohl in beiden Theorietraditionen festgehalten, da entweder die Rationalität oder die Ästhetik als bestimmendes Paradigma ausgezeichnet werden, ohne dass eine kritische Vermittlung beider Ebenen geleistet wird. Damit kristallisiert sich ein drittes Problem für das zu untersuchende Thema heraus, das im Folgenden dargestellt werden soll.

Das Problem der Rationalitätskritik in der Moderne/Postmoderne-Debatte

Das dritte Thema dieser Untersuchung stellt also *das Problem der Rationalitätskritik in der Moderne/Postmoderne-Debatte* dar, das zur Lösung bzw. Ergänzung des ersten und des zweiten Themas dient, soweit es dazu beiträgt, das Verständnis ihrer entsprechenden Probleme zu vertiefen. Eigentlich hebt dieses dritte Thema die zwei anderen auf. Aber diese Debatte ist für uns wichtig, nicht unbedingt weil sie präzise Antworten auf die oben erwähnten Fragen bietet, sondern vielmehr, weil die polemischen Diskussionen um den Postmodernismus den systematischen Stellenwert der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik bestätigen, vergegenwärtigen und verdeutlichen. Auch hier zeigt sich die Wichtigkeit der Kategorie der *Moderne*, da sie hilfreich für die Auseinandersetzung mit der Debatte zwischen der *Diskursphilosophie* und dem *Postmodernen Poststrukturalismus* als zweier Positionen ist, die die „linguistische Wende“ vollzogen haben und Begriffe wie *Diskurs*, *Kommunikation* und *Gemeinschaft* entweder in Bezug auf die Universalität von am Konsens orientierten rationalen Prozeduren oder in Bezug auf die Partikularität einer am Dissens orientierten Ästhetik bestimmen.

Diese Debatte kreist einerseits um die postmodernistische Kritik am abendländischen Logosbegriff, am Vernunftbegriff der Aufklärung und darüber hinaus an den Rationalitätstheorien der gegenwärtigen Philosophie – insbesondere an der System- und Diskursrationalität – und andererseits um die diskursphilosophische Reaktion auf die postmodernistische Substitution theoretischer und praktischer Kategorien für ästhetische Diskurse sowie auf die Diffusion historischer Institutionen wie dem Recht, der Wissenschaft und der Politik in die Ästhetik. Auf der einen Seite finden wir vor allem Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel als Vertreter der Diskursphilosophie, während auf der anderen eine Generation von Denkern wie Michel Foucault,

Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Jean-François Lyotard und Julia Kristeva genannt werden muss, die sich innerhalb der Positionen des Postmodernen Poststrukturalismus bewegen. Diese Untersuchung beschränkt sich allerdings im Besonderen auf die Explikation und Analyse der Theorie Lyotards. Die Diskussion zwischen beiden Positionen betrifft in direkter Weise den Begriff der Moderne: Auf der einen Seite behauptet z.B. Jean-François Lyotard, dass angesichts einer „crise des récits“ die Moderne zu verabschieden sei, damit die Postmoderne an ihre Stelle treten kann, während auf der anderen Seite Habermas an der Moderne als einem „unvollendeten Projekt“ festzuhalten bemüht ist. Ich möchte behaupten, dass die Moderne/Postmoderne-Debatte zentrale Bedeutung für die Frage nach der möglichen Kompatibilität von Rationalität und Ästhetik hat und lasse mich daher von der Überzeugung leiten, dass eine Auflösung der Kontroverse zwischen Diskursphilosophie und Poststrukturalismus von einer gelingenden Vermittlung zwischen Rationalität und Ästhetik abhängig ist.

Es muss nun bestimmt werden, mit welchem Instrumentarium und in welchem Rahmen die vorgestellte komplexe Problematik angemessen zu behandeln ist. Die Reduktion auf eine spezifische Untersuchungsebene, die nur eines der so verschiedenartigen zu betrachtenden theoretischen Elemente, nur einen der genannten Aspekte bevorzugte, würde zu einer tendenziösen Antwort führen, die eine grundsätzliche, systematische Lösung des zu analysierenden Problems unmöglich machen würde. Ein umfassend angelegter Untersuchungsrahmen scheint also nötig, innerhalb dessen die dargestellte Thematik und ihre entsprechende Problematik aufzulösen sind. Dieser soll im folgenden detailliert dargestellt werden.

2. Das systematische Anliegen zur Auflösung der Problematik

Die drei oben dargestellten Fragen bzw. Probleme sollten prinzipiell in dreierlei Hinsicht beantwortet werden. Diese drei möglichen Antworten wurden in gewisser Weise bereits angedeutet: (1) Gegen die Inkompatibilität möchte ich für die Möglichkeit einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff einer kritischen und sinnkritischen ästhetischen Rationalität plädieren, was wiederum impliziert, dass diese Vermittlung im Rahmen einer kritischen Theorie geschehen muss. (2) Die Kritik an der beständigen Transformation und des Veraltetseins der kritischen Theorie ist mit dem Argument zu entkräften, dass es eine *neue* Form von kritischer

Theorie der Moderne nach dem Paradigma der Kommunikation gibt – wie man heute in Diskursphilosophie und Postmodernem Poststrukturalismus sehen kann –, die sowohl Kontinuitäten als auch Brüche mit der Tradition zeigt. (3) Was das Verhältnis von Diskursphilosophie und Postmodernem Poststrukturalismus betrifft, soll behauptet werden, dass beide auf die Moderne rekurrieren, wenn sie Diskurs und Gemeinschaft betonen, diese aber unter der Prämisse der Inkompatibilitätsthese auf radikal andere Weise interpretieren.

Ansatzpunkt der Untersuchung ist das Programm der Diskursphilosophie, innerhalb derer die von Habermas und Apel entwickelte Theorie der Rationalitätstypen dargestellt und durch poststrukturalistische Aspekte der postmodernen Ästhetik kontrastiert und ergänzt werden soll. Zudem soll versucht werden, innerhalb des Rahmens einer ‚Kritik der Moderne‘ – als Prozess einer Rekonstruktion, Bewahrung und Aufhebung der Geschichte – die Rationalitätstypen mit entsprechenden Konzeptionen der Ästhetik zu verbinden, wobei zu zeigen ist, wie sie manchmal auch Fragen der Religion betreffen. In diesem Zusammenhang folge ich zunächst der Darstellung von Apels Konzeption der drei aufeinander folgenden Paradigmen der Ersten Philosophie, um die Spannung zwischen Rationalität und Ästhetik in Bezug auf Ontologie, Erkenntnistheorie und Kommunikation zu vergegenwärtigen. Lyotards Idee der Pluralität wird in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen, um die Möglichkeit der konzeptuellen Auflösung der oben erwähnten Probleme durch die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik über eine plurale Gemeinschaftskonzeption postulieren zu können, die verschiedene Formen von Diskursen einschließt; eine Konzeption, die Rekurs auf Kants Begriff des *sensus communis* nimmt und sich mit der von Apel und Habermas vertretenen Konzeption der *Kommunikationsgemeinschaft* und der von Lyotard etablierten Definition der *communauté de sentiments* auseinandersetzt. Die Entwicklung dieses theoretischen Anliegens soll dazu dienen, systematische Argumente bzw. Voraussetzungen für die mögliche Begründung einer *sinnkritischen ästhetischen Rationalität* bereitzustellen.

Das Program der Diskursphilosophie vor der Herausforderung der Postmoderne

In Bezug auf die Bestimmung des Begriffs der Moderne werde ich vor allem Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel folgen, da beide als Vertreter der *Diskursphilosophie* angesehen werden müssen.¹ Unter Diskursphilosophie verstehe ich im weiteren Sinne die unterschiedlichen

1. Ich werde den Terminus *Diskursphilosophie* für Apel und Habermas verwenden, um den laufenden Dialog zwischen den beiden in bestimmten relevanten Kontexten beachten und miteinander vermitteln zu können. Habermas (1968a; 1976a; 1976b; 1983; 1984; 1991a; 1992; 1996; 1999) und Apel (1973; 1974b; 1976a; 1983b; 1987a; 1989a; 1994a; 1998a).

Ausprägungen der Diskurstheorie und der Diskursethik. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen beiden Formen der Diskursphilosophie werden in späterer Stelle zu explizieren sein, einige Aspekte können jedoch schon jetzt angeführt werden.

Apels Architektonik der Diskursphilosophie ruht auf drei Grundpfeilern, auf der Transzendentalhermeneutik, der Transzendentalpragmatik und der Transzendentalsemiotik, wobei an der aristotelischen Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie festgehalten wird, um zwei Ebenen unterscheiden zu können:

on the one hand, that of *transcendental semiotics* as the novel, post-linguistic turn paradigm of first philosophy; and, on the other hand, that of *communicative* or *discourse ethics* as the corresponding paradigm of First Philosophy as practical philosophy (1994a:viii – siehe auch 1998a:7-8).

Die theoretische Philosophie beschäftigt sich vor allem mit Fragen der Wahrheit: »*transcendental semiotics* (which in my opinion comprises *transcendental pragmatics of language* and *transcendental hermeneutics*) may fulfill its function with regard to the traditional problems of metaphysics and epistemology, that is, regarding the problem of truth« (Apel 1994a:viii). Aber der praktischen Philosophie kommt nach Apel (1973 2:358f.; 1980; 1988; 1996f) der Vorrang zu, da selbst die Logik, die Wissenschaft, die Politik und das Recht eine minimale Ethik voraussetzen (1973 2:399). Deshalb wird Apels Position hier spezifischer als *Transzendentalsemiotik* und *Diskursethik* bezeichnet, um die Differenz zu Habermas (vgl. Apel 1998a) zum Ausdruck bringen zu können.

Habermas nimmt die Universal- bzw. Formalpragmatik als Ausgangspunkt zur Lösung der Aufgabe, »universale Bedingungen möglicher Verständigung zu identifizieren und nachzukonstruieren« (1984:353), der wiederum zwei Untersuchungsebenen entlässt: es handelt sich dabei erstens um eine Theorie des kommunikativen Handelns bzw. der kommunikativen Rationalität, die als Basis für eine von der Frankfurter Schule inspirierte, aber neu gestaltete Gesellschaftstheorie fungieren soll, die ihrerseits zur Anwendung in Ethik, Recht und Politik kommt, und zweitens um eine auf die Philosophie der Sprechakte rekurrierende linguistisch-pragmatische Bedeutungstheorie, welche die Extreme der abstraktiven logischen Semantik und der objektivistischen Wissenschaft zu vermeiden versucht. Im Kontext der Diskussion um Wahrheit und Rechtfertigung bezieht sich Habermas auf zwei Grundfragen der theoretischen Philosophie, die in diesem Zusammenhang von primärem Interesse sind:

Zum einen geht es um die ontologische Frage des Naturalismus – wie die aus der Teilnehmerperspektive unhintergehbare Normativität einer sprachlich strukturierten Lebenswelt, in der wir uns als sprach- und handlungsfähige Subjekte »immer schon« vorfinden, mit der Kontingenz einer naturgeschichtlichen Entwicklung soziokultureller

Lebensformen in Einklang gebracht werden kann. Zum anderen geht es um die erkenntnistheoretische Frage des Realismus – wie die Annahme einer von unseren Beschreibungen unabhängigen, für alle Beobachter identischen Welt mit der sprachphilosophischen Einsicht zu vereinbaren ist, dass uns ein direkter, sprachlich unvermittelter Zugriff auf die »nackte« Realität versagt ist (1999:7).

Wie Habermas selbst sagt, ist dieser Komplex als *Diskurstheorie* zu verstehen, die eine andere Strategie als die Apelsche Version impliziert (vgl. Habermas 1983:106f.; 1992:137f.): so müsste genauer von einer Diskurstheorie der Moral (1991b:7), einer Diskurstheorie des Rechts (1992) sowie einer Diskurstheorie der Politik und des demokratischen Rechtsstaates (1996) die Rede sein. Deshalb werden wir Habermas' Programm als *Formal-* bzw. *Universalpragmatik* und *Diskurstheorie* definieren, die in praktischer bzw. sozialphilosophischer Absicht auf unterschiedliche Institutionen der Gesellschaft angewandt wird.

Beide Philosophen erarbeiten eine normative Definition von ‚Kritik‘ durch eine kommunikationstheoretische Transformation der ersten beiden *Kritiken* Kants, der Methodologie Max Webers und der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, um auf diese Weise die Rationalität in ihren verschiedenen Typen analysieren zu können. Ein erklärtes Ziel der Habermasschen Theorie ist die Abgrenzung der *instrumentellen Vernunft* sowie der *Systemrationalität* vom Begriff der (reflexiven bzw. selbstreferentiellen) *Diskursrationalität*, die sich wiederum in Typen der *epistemischen*, *teleologischen* und *kommunikativen Rationalität* einteilen lässt, wobei letzterer in ihrem kommunikativen Gebrauch entweder nach dem Muster der *Verständigung*, dem des *Einverständnisses* oder nach dem des praktischen *Erfolges* spezifiziert werden kann (1999:105-134 – vgl. 1962; 1968a; 1968b; 1981a 1-2; 1970/1982; 1981b; 1984; 1985a; 1996; 1999, 2001b). In dieser Hinsicht folgt Apel demselben Programm, differenziert aber die *Diskursrationalität* vor dem Hintergrund des traditionellen Unterschieds von *Verstand* und *Vernunft* bzw. von *Erklärung* und *Verstehen*, woraus er zwei entsprechende Reihen von neuen Rationalitätstypen herleitet: auf der Seite des Verstandes sieht er die *szientifische Rationalität*, die *technisch-instrumentelle Rationalität* und die *strategische Rationalität* verankert; während er auf der Seite der Vernunft die *kommunikative Rationalität qua hermeneutische Rationalität* und die *kommunikative Rationalität qua diskursethische Rationalität* ansiedelt (1993b:4-5, 25-26, 26f. – siehe auch 1979a; 1979b; 1979c; 1982; 1983b; 1984c; 1984d; 1984e; 1986a; 1987c; 1992a; 1993b; 1993c; 1994c; 1996b, 1998a).

Die allgemeine Bezeichnung *Diskursphilosophie* gilt also für Apel und Habermas gleichermaßen und schließt andere Autoren und Autorinnen ein, die das diskursphilosophische

Programm weiterentwickeln.² Insgesamt ist die Diskursphilosophie als eine Theorie der Moderne zu verstehen, die das Argument zu verteidigen versucht, dass die *Moderne* ein Projekt der Aufklärung sei, das – trotz der Herausforderungen der *Modernisierung*, der *Globalisierung* und der *Postmoderne* – bis jetzt unvollendet geblieben ist und weiter vorangetrieben werden sollte. Die Diskursphilosophie legt großen Wert auf Rationalität, Universalität und Konsens,³ um eine theoretische Alternative zwischen dem die Wissenschaft bestimmenden naturbeherrschenden Charakter der instrumentellen Rationalität und dem ästhetischen Pessimismus der postmodernen Vernunftkritik aufrecht erhalten zu können. Dennoch fehlt in dieser sprachphilosophisch gewendeten Rationalitätstheorie gerade das, was die postmoderne Vernunftkritik in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt: der systematische Bezug auf die Thematik der Ästhetik.⁴ Aus diesem Grund kann die Diskursphilosophie in ihrer herkömmlichen Gestalt weder eine Form der *ästhetischen Rationalität* anerkennen, geschweige denn einen Begriff der *kommunikativen ästhetischen Rationalität* begründen.

Nun müssen wir die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus betrachten.⁵ Erstens ist zu bemerken, dass der Begriff des Postmodernen Poststrukturalismus weder auf den von Hegel geprägten und im Konservatismus aktualisierten Begriff der „Posthistorie“ – d.h. der These, dass keine Innovationen mehr nach dem ‚Ende der Geschichte‘ zu erwarten sind – noch auf die soziologische und für den Neo-Konservatismus wichtigen Deutung einer ‚postindustriellen Gesellschaft‘ zurückzuführen, sondern im dreifachen Sinn zu verstehen ist: *Prima facie* steht dieses *Post* im Verhältnis zum Strukturalismus, der zuerst in der Linguistik bzw. *Semiotologie* von Ferdinand de Saussure ausgearbeitet wird, bevor er von Theoretikern wie Claude Lévi-Strauss (Anthropologie), Maurice Merleau-Ponty (Philosophie), Roland Barthes (Kultur), Roger Bastide (Soziologie), Jacques Lacan (Psychoanalyse) und Louis Althusser (Politik) übernommen und angewandt wird.⁶ Darüber hinaus führt dies zur zweiten Bedeutung der Vorsilbe

2. Unter denen, die die Transzendentalpragmatik und die Diskursethik betonen, siehe Apel & Kettner (1992, 1994, 1996), Kettner & Apel (1996), Böhler (1971, 1985a, 1985b), Böhler & Kuhlmann (1982), Böhler, Nordenstam & Skirbekk (1986), Burkhardt (1991), Cortina (1985), Dallmayr & Benhabib (1990), Dorschel et al. (1993), Fornet-Betancourt (1996b), Gipper (1987), Höhle (1990), Kuhlmann (1975, 1985, 1992a), Niquet (1991), Reese-Schäfer (1990), Skirbekk (1983) und Wartenberg (1971). Für eine Betonung der Formalpragmatik und der Diskurstheorie siehe Alexy (1978), Baynes (1990), Bernstein (1985), Bohman (1985), Dallmayr (1974), Forst (1994), Günther (1988), Honneth & Joas (1986), Honneth et al. (1990), Ingram (1987), Lafont (1993), McCarthy (1978), Thompson & Held (1980), Seel (1985), Wellmer (1986) [und Wingert & Günther \(2001\)](#).

3. Wie schon gesagt, gibt es Differenzen zwischen Habermas und Apel und deshalb unterscheidet ich Apels *Transzendentalpragmatik* bzw. *Diskursethik* und Habermas' *Formalpragmatik* bzw. *Diskurstheorie*. Zur Differenz und zu strittigen Punkten zwischen diesen Ansätzen siehe Habermas (1983:90-119, 144-152; 1991b:184-199; 1992:137f.; 1996:11f.; 1999:60f.) und -Apel (1987a:224-236, 1989a, 1998a:649-837; [-und sowie](#) Apel & Kettner 1994).

4. Obwohl Paetzold (1974, 1982, 1983), Seel (1985, 1986), Früchtl (1996) und andere Philosophen im Kreis der Diskursphilosophie wichtige Versuche in diesem Bereich geleistet haben.

5. Diese Bezeichnung wird auf eine ganze Generation von Denkern wie Michel Foucault (1966a, 1966b, 1969, 1971 und 1977), Jacques Derrida (1967a, 1967b und 1972), Gilles Deleuze (1968), Jean-Luc Nancy (1986, 1988), Jean-François Lyotard (1971, 1979, 1983, 1986b, 1993a), Julia Kristeva (1980, 1984) u.a. [angewandt und anderen](#).

6. Vgl. Kremer-Marietti (1974), Merquior (1985, 1986), Rabinow (1982), Norris (1983, 1987), Honneth (1985), Gasché (1986), Bennington & Young (1987), Carroll (1987), Welsch (1986, 1987a, 1995), Readings (1991), Wood (1992)

Post-, die in bezug auf den ästhetischen Modernismus expliziert werden soll. In diesem Fall geht es um die Avantgarde des 20. Jahrhunderts,⁷ die als eine Ideologie hinter der Kunst verstanden wird, sofern sie die Kunst mit einem utopischen sozialen Auftrag belastet, der jenseits und unabhängig des ästhetischen Materials sowie der ästhetischen Praxis bestimmt wird. Es gibt aber noch einen dritten Sinn der Vorsilbe *Post-* in Anlehnung an den klassischen Diskursbegriff, der später von großer Relevanz für uns sein wird, weil sich trotz des Adjektivs ‚post‘, eine bereits etablierte französische Tradition von *discours* offenbart – von Descartes über Condillac zu Saussure –, die nicht schwer zu erkennen ist und mit neuen Interpretationsstrategien aus der Ästhetik und insbesondere der Literaturwissenschaft – wie Dekonstruktion, Semiotik und Kulturkritik – ergänzt wird.⁸

Zweitens stellt die ästhetische Bedeutung des Postmodernismus eine weitere Herausforderung für die Diskursphilosophie dar, wie vor allem an der spezifischen Position der Ästhetik Jean-François Lyotards zu sehen ist. Er steht im Dialog mit denselben Traditionen im deutschen Sprachraum, die für die Diskursphilosophie von Bedeutung sind, betont aber die explizit ästhetischen Elemente dieser Traditionen.⁹ So bewegt sich Lyotard auch innerhalb der deutschen kritischen Tradition und beerbt die *Vernunftkritik* von Kant, die *Ideologiekritik* von Marx, die *Metaphysikkritik* im Sinne Heideggers und Wittgensteins sowie Freuds *Religionskritik* bzw. *Traumdeutung* und die *Kritische Theorie* der Frankfurter Schule, was wiederum seine Rehabilitierung der transzendentalen Ästhetik und der Ästhetik des Erhabenen bei Kant motiviert. Zweifelsohne bewegt sich also Lyotard innerhalb derselben Tradition der Kritik, aus der die Diskursphilosophie ihre Begriffsbestimmungen schöpft.

Drittens definiert Lyotard die Postmoderne als philosophische Position mit seiner Programmschrift *La condition postmoderne* (1979) in provokativer Weise. Das zentrale Anliegen Lyotards kann als der Versuch bestimmt werden, den ästhetischen Begriff der *Postmoderne* in die Philosophie einzuführen, nicht unbedingt oder nicht allein um bestimmte Diskussionen im Gebiet der Ästhetik zu vertiefen, sondern um seine eigene philosophische Position zu untermauern und sie mit Fragen ethischen und politischen Handelns im Alltag zu verbinden. Zwar erkennt er in *Le postmoderne expliqué aux enfants* die originale und polemische Deutung des Begriffes an (1986b:23-28) und weist auf drei Punkte zu seiner Bestimmung hin: auf den Bruch mit der Moderne in der Architektur zwischen 1910 und 1945; auf die politische Konnotation des Wortes nach 1945 als artikuliertes Bedenken gegen die postulierte Idee des menschlichen Fortschritts

und Jauß (1994:324-338). Siehe auch Nascimento (1995, 1997, 2001).

7. Siehe Bürger (1974).

8. Vgl. Condillac (1947). Über den postmodernen *discours* siehe Bennington (1985) und Frank (1989). Man könnte dies auch in bezug auf die Aufklärung setzen. Dazu Gasché (1986:124f.) und Harvey (1992:196-206).

9. –Lyotard (1954, 1971, 1973a, 1974, 1979, 1983, 1988a, 1989a, 1993a).

angesichts der Barbarei in Auschwitz; und letztendlich auf die Beiträge von neuen Bewegungen auf den Gebieten der Kunst, Philosophie, Literatur und Politik (1986b:107-113). Aber dies bedeutet, dass Lyotard – vermittelt über die Ästhetik – verschiedene Elemente des Alltags und Kategorien der Politik, der Sozialphilosophie, der Wissenschaft u.a. in der Diskussion einzubringen versucht.

Letztendlich kritisiert Lyotard das Anliegen der Diskursphilosophie explizit, wenn er in Bezug auf Habermas bemerkt: «Le consensus obtenu par discussion, comme le pense Habermas? Il violente l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dissentiment» (1979:8). Auch Apel ist von diesen Einwänden direkt betroffen. In seinem Aufsatz "Grundlagenkrise" (1986a) merkt Lyotard an, dass Apel an der Idee einer ‚letzten Grundlage‘ festhalte und bestimmte Probleme der Pragmatik und der Position Husserls in Kauf nehmen müsse, wenn er eine sinnkritische Form der Letztbegründung beansprucht (1986a:6-8). Diese Behauptungen sind klar und provokativ genug, um Anlass zur Kontroverse zu geben – und tatsächlich haben sie die Moderne/Postmoderne-Debatte ausgelöst.

Wie reagiert die Diskursphilosophie auf diese postmoderne Kritik?

Zwar sagt Habermas in der Einleitung zu *Der philosophische Diskurs der Moderne*, dass seine im September 1980 bei der Entgegennahme des Adorno-Preises gehaltene Rede "Die Moderne – ein unvollendetes Projekt" eine Konfrontation mit der Rationalitätskritik der „Postmoderne“ darstelle, die er im Zuge der Rezeption des französischen Neostrukturalismus sowie im Anschluß an J.-F. Lyotard zu rekonstruieren versucht (Habermas 1985a:7). Dennoch gibt er keine direkte Antwort auf die Kritik Lyotards, obwohl er sich mit Derrida, Bataille, Foucault und Castoriadis beschäftigt. 1987 verschärft Apel seinerseits im Anschluß an Habermas die Kritik am Postmodernismus mit dem Argument des performativen Selbstwiderspruches (Apel 1987c:4-7), d.h., dass die Vertreter des Postmodernen Poststrukturalismus gerade das bestreiten oder nicht anerkennen wollen, was als Bedingung ihrer eigenen Argumentation gilt (vgl. Apel 1988:158; 1998b:14). Aber auch hier gibt Apel keine direkte Antwort auf die gegen ihn gerichteten Einwände.

Eine aussichtsreichere Reaktion auf die von Lyotard gestellten Fragen und Provokationen könnte durch eine alternative Begründung der Ästhetik geleistet werden. Dies ist gewiss für die Diskursphilosophie wegweisend. Obwohl die Einwände gegen die Diskursphilosophie immer wieder an das Problem des Ästhetischen bei Apel und Habermas anknüpfen und trotz der noch nicht erreichten Transformation der dritten *Kritik* Kants gibt es doch Bemühungen um dieses Thema aus einer diskursphilosophischen Perspektive:

Im Lichte seiner *Transzendentalhermeneutik* versucht Apel, die Struktur des Verstehens in der Kunst und in der Erkenntnistheorie zu analysieren (wie schon 1950: 210, 212, 215ff. und

später 1955b:193f.; 1957:54-76 [1973 1:79-105]; 1963). Auch in seinem Vorwort zu H. Paetzolds Schrift *Neomarxistische Ästhetik* (1974c) kommt er wieder auf das Thema zurück und an verschiedenen anderen Stellen bezieht er sich indirekt mit scharfsinnigen Kritiken an Heidegger und an den Postmodernisten auf dieses Thema (1962 [in 1973 1:270-272]; 1987:280-300 [in 1988:158ff.]). Im Rahmen der *Transzendentalpragmatik* beschäftigt Apel sich mit der Kritik ästhetischer Motive in den Schriften von Peter Winch sowie in neuen literarischen Interpretationen der Philosophie Wittgensteins (z.B. 1968 in 1973 2:87-89; 1990:73f.). Aber erst im Rahmen seiner *Transzendentalsemiotik* bekommt die Ästhetik einen bestimmten Platz zugewiesen, auch weil Apel sich in seinen Schriften zu Morris (1973) und zu Peirce (Apel 1975/1981:Kap. 6) explizit diesem Thema zuwendet. Letztendlich geht er aber mit Habermas ohne weiteres davon aus, dass es in der Ästhetik um den Wahrhaftigkeits- oder Authentizitätsanspruch geht.¹⁰ Er knüpft an Habermas' Unterscheidung von drei Geltungsansprüchen an, ohne aber eine detaillierte Bearbeitung des Themas zu leisten, obwohl er die Problematik dieses Bereiches durchaus anerkennt (Apel 1998a:689-690).

Habermas differenziert mit Kant und Weber zwischen dem theoretischen, dem praktischen und dem ästhetischen Bereich, um die Spezifität der ästhetischen Sphäre auf zwei Ebenen herausarbeiten zu können. Die erste zu betrachtende Ebene ist die der Argumentation, für die Habermas eine Form *ästhetisch-praktischer Rationalität* neben dem *theoretischen* und dem *praktischen* Bereich des Diskursiven in Anspruch nimmt. So räumt er Platz für *ästhetische* Aussagen ein, die Wahrhaftigkeit, Authentizität oder Angemessenheit beanspruchen und durch Diskurse einlösbar werden können. Sein Verständnis dieses Bereiches hat sich jedoch im Laufe der Theorieentwicklung stark verändert, was wiederum die von Albrecht Wellmer zuerst bemerkten und oben von Apel erwähnten Schwierigkeiten andeutet. Angesichts dieser Schwierigkeiten zieht sich Habermas letztendlich auf die kulturell kontingenten Lernprozesse zurück, die institutionell gesichert sind (1981a 1:44f., 70-71, 328; 1999:326f.), ohne die Ästhetik im Rahmen seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ systematisch zu begründen. Diese zweite Ebene der Institutionen ist eher soziologisch zu betrachten. Aus der Perspektive von Webers Typologie der Rationalität differenziert Habermas die moderne europäische Kultur in die drei isoliert zu betrachtenden Sphären von Wissenschaft, Moral und Kunst. Diese Dreiteilung der Philosophie nach Kantischem Beispiel ist schon in Habermas' frühen Schriften wie *Kultur und Kritik, Theorie und Praxis* (1963), *Philosophisch-politische Profile* (1971) offensichtlich und wird in der *Theorie des kommunikativen Handelns* radikalisiert (1981a 1:41ff., 225-261, 321-331;

10. In seinen Vorlesungen und Seminaren zur Kunstphilosophie folgt er dem Ansatz Heideggers (Siehe auch Apel 1989b). Dies wird auch in einem Interview mit Luis Sáenz Rueda (4.12.1992) expliziert.

1981a 2:478, 557-562, 571ff., 585. Siehe auch 1985b:19ff., 136, 170ff.).¹¹ Das Potential und die Probleme der Ästhetik bei Habermas sind bereits vielfach behandelt worden, weshalb an dieser Stelle von einer detaillierten Darstellung abgesehen werden kann. Ich möchte nur bemerken, dass dieses Thema immer wieder an strukturell bedeutsamen Knotenpunkten der Habermasschen Architektonik des praktischen Diskurses auftaucht.¹² Selbst in den *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991:225-226) und in *Faktizität und Geltung* (1992:11) merkt Habermas an, dass es „ästhetische Gründe“ des Diskurses sowie eine postmoderne „Ästhetisierung des Diskurses“ gibt, die eine Vielfalt von Diskursen in der Kultur des Alltags betreffen (1999:325-330). Dies allein gilt jedoch nicht als hinreichende Antwort auf die postmoderne Kritik des Konsensus und des Universalismus.

Hier könnte man als dritte mögliche Strategie der Antwort am Postmodernismus die Urteilskraft als Rationalitätstyp einführen, die laut Kant die Differenzierungen in Wissenschaft, Ethik, Ästhetik und Theologie erlauben würde. Apel und Habermas setzen die Urteilskraft jedoch mit der $\phi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ und dem *common sense* gleich. Der Bezug auf die ästhetische Urteilskraft (die nicht mit der in der *Kritik der praktischen Vernunft* definierten Urteilskraft zu verwechseln ist) wäre natürlich wegweisend und zugleich problematisch, und führt – trotz Apels und Habermas’ zurückhaltenden ästhetischen Überlegungen – zum ersten Teil von Kants *Kritik der Urteilskraft* zurück. Dem Weg einer Transformation der dritten *Kritik* wurde jedoch nicht gefolgt, obwohl gerade hier m.E. der Schlüssel zur Diskussion um die Einheit des Mannigfaltigen im Sinne einer Typologie der Rationalität, zum Verständnis des Geltungsanspruchs des ästhetischen Urteils, zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Ethik und Ästhetik, zur Betrachtung der Zweckmäßigkeit im Diskurs und zum Problem der Anwendbarkeit der Diskursethik auf historisch gegebene Situationen liegt. Somit ist die Frage bezüglich der Ästhetik noch nicht beantwortet, und solange diese Frage – sei es im Hinblick auf interne diskursphilosophische Kategorien, sei es im Verhältnis zu Kant oder auch in bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Postmodernismus betrachtet – nicht beantwortet oder weiter bearbeitet wird, werden Hinweise zur Lösung dieser Probleme nicht wahrgenommen.

Diese Ausführungen zeigen bereits, dass das Problem nicht darin besteht, dass die Diskursphilosophie keinen Bezug zur Ästhetik herzustellen in der Lage wäre, sondern vielmehr darin, dass die bereits vorhandenen Ansatzpunkte nicht weiterentwickelt wurden. Deshalb bleibt eine systematische Betrachtung der angedeuteten Probleme solch einer Konzeption von Ästhetik als Herausforderung für die Diskursphilosophie bestehen, die nur angenommen werden kann,

11. [Hirzu vgl. Alexy \(1978\). Vgl. Bürger \(1974, 1981\); Jay \(1980\); Wellmer \(1985 und 1991\); Seel \(1985\); Ingram \(1984\).](#)
 12. [Bürger \(1974, 1979, 1982\); Jay \(1980\); Wellmer \(1985; 1991\); Seel \(1985; 1986:53f.\); Ingram \(1984\) und Dazu siehe vor allem Seel \(1986:53f.\) und Welsch \(1995:125f.\).](#)

wenn eine gemeinsame Basis von Diskursphilosophie und Postmodernem Poststrukturalismus zugrunde gelegt wird. Die Differenzen sind klar: der Stellenwert der Ästhetik, die jeweilige Einbettung in die deutsche oder französische philosophische Tradition, der Stil. Dennoch haben Lyotard, Apel und Habermas etwas Gemeinsames, weil sie unterschiedliche Konsequenzen aus demselben historischen Prozess ziehen: aus dem Prozess der Moderne. Außerdem spiegeln diese zwei Positionen die scheinbare Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik wieder, die nun den Status eines philosophischen Dissens zwischen zwei Ansätzen gewinnt. Konstitutiv für die Betrachtung dieser Positionen ist also die Etablierung eines gemeinsamen Rahmens, der von beiden Seiten akzeptiert werden könnte, der Kategorien für die Behandlung der Inkompatibilitätsthese liefert und somit die Basis für einen möglichen Dialog bietet, der es erlaubt, Lösungen für die oben dargestellte Problematik zu finden. Die Frage ist nun, was diese gemeinsame Basis sein könnte.

Da wir diese Debatte als Programm für die Entwicklung unserer Diskussion annehmen werden, sind wir in der Lage, einige historische Elemente unserer Problematik zu diskutieren, ohne die zeitgenössische Perspektive aus den Augen zu verlieren. Somit können wir uns der Frage nach dem Sinn des Begriffs der Moderne zuwenden und annehmen, dass die Kritik der Moderne von zentraler Bedeutung für diese Debatte ist.

Kritik der Moderne als breite Basis der Diskussion

Meine erste methodische Strategie zur Artikulation der Vielfalt der bisher dargestellten Themen besteht darin, die Idee einer *Kritik der Moderne* als breite Basis für unsere Diskussion zugrunde zu legen, die als notwendiger theoretischer Rahmen für die Auseinandersetzung mit Rationalität und Ästhetik anzusehen ist. Im folgenden sollen einige wichtige Aspekte des Begriffs der Moderne dargelegt werden.

Erstens gilt der Begriff der Moderne als vieldeutiges Konzept, das für die christliche Religion eine ebenso bedeutende Rolle spielt wie für die Neuzeit und die zeitgenössische Philosophie.¹³ Die zeitgenössischen Diskussionen über die Notwendigkeit der Begründung einer *neuen kritischen* Theorie unter der Maßgabe des Paradigmas der Kommunikation nehmen gerade dieses fragwürdig gewordene Konzept der Moderne wieder auf, das unter Berücksichtigung seiner

13. So erweist sich als notwendig, die traditionelle sowie die kritische Religionsphilosophie im Lichte des von Lutz-Bachmann (1990:98-116; 1995:33-50; 1997:50f. und 2001) entwickelten Ansatzes – vgl. die Reihe *Religion in der Moderne* – vor Augen zu haben, was wiederum erlaubt, den in der Einleitung erwähnten Kontrapunkt von Rationalität und Religion als Parallel zum Verhältnis von Rationalität und Ästhetik zu berücksichtigen.

unabgeschlossenen Prozesshaftigkeit immer wieder nach neuen theoretischen Bestimmungen verlangt. Angesichts des noch immer unabgeschlossenen Entwicklungsprozesses der Moderne erscheint eine historische Rekonstruktion als unumgänglich notwendig, weil nur diese uns dazu befähigt, uns dem Prozess der Moderne gegenüber weder rein affirmativ zu verhalten, noch ihn in seiner Gesamtheit unreflektiert abzulehnen. Das heißt: innerhalb des Prozesses der Moderne gibt es Elemente zu bewahren und Elemente zu verändern bzw. aufzuheben oder abzulehnen und die *Kritik der Moderne* soll uns dabei helfen, die entsprechende Entscheidung zu treffen. Dies führt zum Kern der Moderne/Postmoderne-Debatte, die zu entscheiden hat, ob der Begriff der Moderne zu verabschieden oder als unvollendet zu bewahren und weiter zu entwickeln ist.

Zweitens müssen wir aber auch in theoretischer Hinsicht Raum für ein Konzept der Pluralität schaffen. Ich werde die Implikationen des Begriffs der Moderne nicht als einheitlichen Block, sondern als eine Reihe von aufeinander folgenden Paradigmen verstehen, die plurale Dimensionen enthält. Diese Betonung der Pluralität könnte schon als eine postmoderne These gesehen werden, aber ich werde eher auf die Diskursphilosophie rekurrieren und die oben erwähnten Momente der Geschichte der Philosophie im Sinne der von Jürgen Habermas vorgeschlagenen Rekonstruktion erneut zu lesen versuchen, um zu zeigen, dass die Inkompatibilitätsthese sich nach den von Karl-Otto Apel definierten drei philosophischen Paradigmen der Moderne – der Ontologie, der Erkenntniskritik und der Sprache bzw. Kommunikation – aktualisiert.¹⁴ Dabei werde ich das zeitgenössische Paradigma nicht unbedingt als *linguistic turn*, sondern als *Paradigma der Kommunikation* definieren, das auch den Bezug auf nicht-sprachliche, semiotische und ästhetische Elemente ermöglicht. Somit können wir historische Elemente berücksichtigen, ohne die zeitgenössische Perspektive aus den Augen zu verlieren.

Drittens werde ich mich auf das doppelte Verhältnis von Rationalität und Ästhetik beschränken, das zum einen die scheinbare Unverträglichkeit beider Ebenen und zum anderen Modelle ihrer möglichen Vermittlung impliziert. Ein Beispiel für diese *Quasi-Dialektik* – im traditionellen Sinne des *Sic et Non* – führt uns zurück zum ersten Strang unserer Problematik. Heute wird der Bereich des Ästhetischen oft ins Fiktive oder Undarstellbare ausgelagert und so als – wie Jean-François Lyotard behauptet – in Widerspruch zur wissenschaftlichen Objektivität stehend diskreditiert. Dennoch lassen sich auf der anderen Seite gute Argumente für die gelingende Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Laufe der Philosophiegeschichte finden. Bleiben wir bei den oben erwähnten Beispielen unterschiedlicher Paradigmen der europäischen Philosophie, so lassen sich die folgenden Einwände formulieren: Schon in der griechischen Philosophie sowie nach der Philosophie der Renaissance sind Unterscheidungen von

14. Hierzu Habermas (1976a; 1988) und Apel (1977a; 1994a).

Rationalitätstypen zu erkennen, die in der Zeit der Aufklärung wieder auftauchen, insbesondere in der Differenzierung von Vernunft, Verstand und ästhetischer Urteilskraft, die Kant in seiner Transzendentalphilosophie vornimmt. Da die Diskursphilosophie die Pluralität von Rationalitätstypen betont, aber die ästhetische Rationalität nicht bearbeitet, besteht der Beitrag dieser Untersuchung zur diskursphilosophischen Theorie der Rationalitätstypen also darin zu zeigen, dass die unterschiedlichen Typologien Konzeptionen ästhetischer Rationalität einschließen. Es geht hier eigentlich um zwei Argumente in einem: erstens, dass es nicht um einen dogmatischen Begriff von Rationalität geht, sondern um viele Typen; zweitens, dass auch die ästhetische Rationalität als einer dieser Typen angenommen werden kann.

Viertens ist jedoch zugleich zuzugestehen, dass es angesichts der Pluralität von Theorien von Rationalitätstypen nicht um einen einheitlichen Begriff ästhetischer Rationalität gehen kann. Das heißt: Selbst wenn wir uns auf die ästhetische Rationalität beschränken, müssen wir anerkennen, dass sie in vielen Formen auftritt, die es zu differenzieren gilt. Um die große Menge zu reduzieren, beschränke ich mich auf paradigmatische bzw. systematische Modelle der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik. Es reicht nicht, die Kritik der Moderne als breitere Basis zu sehen, die im Lichte differenzierter Paradigmen einzuordnen ist, welche die Begriffe von Rationalität und Ästhetik integrieren. Anhand der bis hierhin bereits gemachten Schritte möchte ich zeigen, dass wir von *ontologischer ästhetischer Rationalität* und *epistemischer ästhetischer Rationalität* reden können, bevor wir für die Möglichkeit einer *kritischen ästhetischen Rationalität* argumentieren. Indem ich die Tradition der ‚Kritik der Moderne‘ rekonstruiere, werde ich zugleich versuchen, diese Typen in aller Kürze zu schildern, um damit das Argument zu untermauern, dass es auch heute möglich ist, die Bedingungen für eine *sinnkritische ästhetische Rationalität* zu schildern, um die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese zu kritisieren und zu demontieren.

Diese Bemerkungen mögen ausreichen, um die Idee einer Kritik der Moderne als notwendige Basis für die Darstellung der im Rahmen der vorliegenden Untersuchung interessierende dreifache Problematik auszuweisen. Bei der Entwicklung und Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese spielen also ontologische Probleme bezüglich der Wirklichkeit, erkenntnistheoretische Spannungen zwischen Subjektivismus und Objektivismus und sozial-kulturelle Fragen mit ihren entsprechenden politischen Implikationen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Trotz diesen komplexen und weitverzweigten Themen, die mitberücksichtigt werden müssen, wird es hier hoffentlich gelingen, einen unverstellten Blick auf die zentrale Frage nach der Vermittlungsfähigkeit von Rationalität und Ästhetik zu ermöglichen.

Eine neue Vermittlungsästhetik als Ziel

Es muss nun darum gehen, zeitgenössische Fragen und Perspektiven in die Betrachtung mit einzubeziehen, so dass wir eine aktualisierte Lösung der Problematik anbieten können, die aus der Perspektive des Paradigmas der Kommunikation relevant sein muss. In diesem Fall werde ich für eine *Vermittlungsästhetik* argumentieren, die die bereits erwähnten pluralen Elemente artikulieren kann, um die Bedingungen für die Begründung einer *sinnkritischen ästhetischen Rationalität* vorzubereiten. Auch hier sind unterschiedliche Punkte zu erwähnen.

Erstens muss es um die aktuelle *allgemeine* bzw. *paradigmatische* Vermittlung von Rationalität und Ästhetik gehen. Hier sollte der mögliche Einwand revidiert werden, dass die früher schon erwähnten Modelle ästhetischer Rationalität zwar interessant, aber nicht mehr relevant für die Philosophie seien, sofern die Ästhetik als ein Gebiet gesehen wird, das sehr spezifisch ist und keinen Einfluß auf andere theoretische Bereiche mehr hat. Es soll aber bereits vorweggenommen werden, dass die hier gestellte Aufgabe eine Lösung zu einem Problem anbietet, das nicht nur für die Ästhetik sondern auch für den Bereich der philosophischen Reflexion insgesamt grundlegend ist. So möchte ich behaupten, dass das Thema der ästhetischen Rationalität in höchstem Maße relevant ist, weil es den Kern einer weitgehenden Diskussion über den Status einer philosophischen Theorie der Rationalität trifft.

Dass Rationalität in einer intrinsischen Relation sowohl mit der Philosophie des Abendlandes als auch mit der zeitgenössischen philosophischen Reflexion steht, können wir heute als selbstverständlich erachten – obwohl zugleich zuzugestehen ist, dass eine Theorie der Rationalität selbst als umstrittenes und vieldiskutiertes Thema zunächst offen bleiben muss. In seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt Habermas fest, „daß die Philosophie in ihren nachmetaphysischen, posthegelschen Strömungen auf den Konvergenzpunkt einer Theorie der Rationalität zustrebt“ (1981a 1:16). Dennoch meinen diese verschiedenen Strömungen nicht dasselbe, wenn sie über Rationalität sprechen: Erstens, weil es schon in der Tradition unterschiedliche Begriffe wie *λόγος*, *ratio*, *Vernunft* u.a. gibt, so dass man klar definieren muss, von welchem Konzept überhaupt die Rede ist; zweitens, weil in der zeitgenössischen Philosophie so viele neue Konzepte entstanden sind, dass sich eine „confusion des raisons“ – wie Lyotard meint (1986b:85f.) – ergibt. Vergegenwärtigen wir diese Lage in aller Kürze, um einige wichtige Aspekte dieses Themas ins Blickfeld zu bringen.

Die Debatten über dieses Thema während des 20. Jahrhunderts nehmen ihren Ausgangspunkt mit der Hermeneutik Diltheys sowie mit Max Weber und seiner soziologischen

Ausdifferenzierung von Handlungen und Institutionen anhand Begriffen wie *okzidentaler Rationalismus*, *Rationalisierung*, *Verstehen*, *Wertrationalität* und *Zweckrationalität* sowie *formale* und *materiale Rationalität* (Weber 1920:10, 1922:1-30, insb. § 2).¹⁵ Parallel dazu setzt sich eine analytische Tradition fort, die dergestalt Wert auf mathematische bzw. logische Prinzipien bzw. Verhältnisse sowie auf empirische Feststellungen und deren Beantwortung durch die Naturwissenschaften legt, dass man in dieser Traditionslinie eher von *logischer Rationalität* und *wissenschaftlicher Rationalität* spricht und Begriffe wie *logical inference* oder *Schlüsse*, *Erklärung* bzw. *explanation*, *Teleologie* oder *Kausalität* sowie *Gesetze* bzw. *laws* und *standards* bevorzugt. Das Resultat, wie leicht zu sehen ist, war nicht nur eine Bifurkation im Verständnis der Rationalität anhand des Unterschiedes zwischen den *Geistes-* und *Naturwissenschaften* als zweier inkompatibler Methoden,¹⁶ sondern auch eine erhebliche Multiplikation von Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepten und Rationalitätstheorien.¹⁷

Die wichtigste Frage im Rahmen einer so plural konzipierten Theorie der Rationalität – oder besser: in pluralen *Theorien* der Rationalität – ist letztendlich die Diskussion um die mögliche Einheit oder zumindest die mögliche Artikulation eines verbindenden Elements in dieser Vielfalt. Wenn man die Debatten während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts betrachtet, zeigt sich, dass der Begriff der *Teleologie* einer der stärksten Kandidaten für die Rolle eines übergreifenden Konzeptes von Rationalität ist, da die Teleologie sowohl objektive als auch subjektive Aspekte wie die von Kant definierte „Naturabsicht“ *qua* Zweckmäßigkeit der Natur und das von Weber analysierte interessegeleitete zweckrationale Handeln decken könnte – einschließlich der motivationalen Aspekte moralischen Handelns!¹⁸ Infolge dessen wird der Begriff einer *teleologischen Rationalität* überhaupt – als die basale Bedingung von intentionalen Absichten, Spielregeln, strategischem Handeln, systematischen Zwängen sozialer Systeme und Tendenzen probabilistischer Hypothesen in Wirtschaft und Wissenschaft angesehen. Trotz der erklärenden Kraft dieses Rationalitätstypus wurde diese Reduktion auf die Zweck-Mittel-Relation sowie auf einen positivistischen Szientismus scharf kritisiert: Früher insbesondere durch die Frankfurter Schule, die mit einem Unterschied zwischen traditioneller und kritischer Theorie zu entsprechenden Differenzierungen im modernen Begriff der Rationalität kommt, um auf der einen Seite die verborgenen und verhängnisvollen Konsequenzen der *szientistischen Rationalität*, der *technischen Rationalität* und der *instrumentellen Rationalität* zu enthüllen und auf der anderen Seite die *ästhetische Rationalität* als mögliches Korrektiv dagegen zu setzen (wie z.B. bei Adorno

15. Hierzu Schluchter (1979), Habermas (1981a 1) und neuerdings Adolphi (1996 [in Apel & Kettner 1996]).

16. Dazu Gadamer (1965), von Wright (1971) und Apel (1979a).

17. Vgl. Hempel (1965); Kuhn (1970); von Wright (1971); Popper (1975; 1983), van Fraassen (1980) sowie Lenk (1986:11-27) – für eine Übersicht und [die die](#)-entsprechende Bibliographie).

18. Vgl. Horkheimer (1925); Rohbeck (1993:79f.)

1970:37f.). Die Konfrontation dieser zwei Tendenzen findet sich vor allem im Positivismusstreit zwischen der Kritischen Theorie und dem Kritischen Rationalismus, ein Streit, der später auch die Kritik des von Luhmann vorgeschlagenen Begriffes der *Systemrationalität* einschließt.¹⁹

Diese Sachlage bringt uns insofern zurück zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung, als die diskursphilosophische Theorie der Rationalitätstypen und die postmoderne Rationalitätskritik die Kritische Theorie beerben und sich mit den oben erwähnten Konsequenzen des modernen Rationalitätsbegriffes auseinandersetzen.²⁰ Dennoch ziehen sie unterschiedliche Schlußfolgerungen aus denselben Quellen. Wie ich bereits erwähnt habe, entwickelt Habermas seine Theorie der reflexiven bzw. selbstreferentiellen *Diskursrationalität* (1999:105-134), während Apel die *diskursethische Rationalität* zu begründen versucht (1993b:4-5, 25-26, 26f.). Obwohl Lyotard sich vehement für die Pluralität einsetzt, sieht er in diesem Fall eine „confusion des raisons“, eine Vernunftverwirrung eintreten, die zur Unübersichtlichkeit führt (1986b:95f.). Deshalb kritisiert er die Rationalität überhaupt. Ist dies nicht ein Widerspruch in sich, wenn er die Pluralität behauptet, aber zugleich die Vielfalt von Rationalitätstypen verschmilzt? Gegen diesen Vorwurf wendet er ein, dass nicht die bloße Pluralisierung, sondern eher die Nichtbeachtung der Differenzen im Prozess der Ausdifferenzierung spezialisierter Rationalitätsformen gefährlich sei.²¹ Und laut Lyotard zeigt sich diese Nichtbeachtung vor allem in der Tatsache, dass man überall das Modell der teleologischen bzw. wissenschaftlichen Rationalität gewissermaßen kaschiert auf die sozialen, ökonomischen, politischen und ästhetischen Diskurse anwendet (1979:7, 10). Nach ihm ist dies genau das, was die Aufklärung zu leisten versuchte und die Diskursphilosophie fortsetzt: die Konstitution einer Meta-Erzählung, die alle Differenzen von oben als identisch begreifen will, ohne ihre Partikularitäten zu beachten. Deshalb kritisiert Lyotard die Diskursrationalität.

Die Moderne/Postmoderne-Debatte ist keineswegs der Endpunkt der Diskussion, da neue Positionen in die gegenwärtige Diskussion um den Begriff der Rationalität einbrechen, die ein komplexes Feld von Spannungslinien etablieren.²² Man könnte nach heutigem Maßstab beliebige Klassifikationen der Rationalität entwickeln²³ oder nach dem Modell der „rational choice theory“ oder der „Systemrationalität“ argumentieren, dass Rationalität sowohl die Zweck- und Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse oder die Regeln von „computer programs“ und biologische

19. Darüber Dahms (1994). Vgl. auch Luhmann (1968).

20. Kamper & van Reijen (1987).

21. Dazu Welsch (1995:305f.).

22. Für eine Übersicht siehe die im deutschen Sprachraum ausgelöste Diskussion: Schnädelbach (1984; 1987 und 1992), Seel (1985), Thyen (1989), Gosepath (1992), Apel & Kettner (1992 und 1996), Wüsthube (1995), Welsch (1995) und Vogel (2001). Für die Diskussion auf Englisch vgl. Feyerabend (1975), Radnitzky & Andersson (1978), Elster (1979 und 1982), Newton-Smith (1981), Putnam (1981), Hollis & Lukes (1982), Laudan (1985), Margolis (1987), Rescher (1988) und Brown (1988). Eine detaillierte exegetische Betrachtung dieser Positionen habe ich anderswo entwickelt.

23. Vgl. Neuerdings Gosepath (1992:21-51) und Vogel (2001:51, 63-65, 107, 199).

Systeme als auch die partikularen Gründe für die Orientierung individuellen Handelns oder die Werte bestimmter Kulturen sowie auch die Normen einer universalorientierten Ethik bestimmen kann.²⁴ Ohne auf Details dieser unterschiedlichen Deutungen einzugehen, möchte ich davon ausgehen, dass der Begriff der *Rationalität in eine allgemeine ideale Theorie eingebettet sein muss, die das kohärente Verhältnis zwischen Menschen, Wirklichkeit und Werten bzw. Zeichen bestimmt, um somit die notwendigen sowie hinreichenden Bedingungen für die konsistente Orientierung des Lebens in unterschiedlichen Bereichen und Momenten der sich ändernden Moderne zu gewährleisten*. Vielleicht sagt diese Definition Alles und Nichts zugleich, aber sie scheint mir ein besserer Versuch zu sein, den Menschen im Mittelpunkt der Betrachtung zu behalten und die hier angedeuteten Konzeptionen von Rationalität auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Anhand dieser Definition und im Horizont der schon erwähnten Entfaltung der drei Hauptparadigmen der abendländischen Philosophie möchte ich die dargestellten Rationalitätstypen in der folgenden Weise klassifizieren: in die *ontologische Rationalität* – die unseren Bezug zur Wirklichkeit zu bestimmen versucht –; in die *logische Rationalität* – die die mathematischen, semantischen und ontischen Relationen nach logischen Gesetzen etabliert, ohne direkten Bezug auf die Wirklichkeit zu nehmen –; in die *epistemische Rationalität* – die die Referenz auf die Welt sowie die Selbstreferenz des Menschen thematisiert, und zwar nach dem Muster der naturwissenschaftlichen *Erklärung* und des geisteswissenschaftlichen *Verstehens*, die als zwei komplementäre Methoden anzusehen sind –; die *kritische Rationalität* – die die gesellschaftliche Lage mit ihrer sozialen, ökonomischen, politischen und moralischen Implikationen mit einbezieht –; und in die *sinnkritische Rationalität* – die nicht nur die sprachlichen Kategorien der Semantik, der Hermeneutik, der Pragmatik und der Semiotik integriert, sondern auch die intersubjektiven Verhältnisse im sozialen Zusammenhang berücksichtigt. Wenn man die Vielfalt von Rationalitätstypen aus der Perspektive dieser Klassifikation betrachtet, zeigt sich ein Erweiterungsprozess in dem Sinne, dass die Rationalität von einer gewissen ontologischen Abstraktion ausgeht, um progressiv der ontischen und der sozialen Welt zu begegnen, bevor der Mensch in intersubjektiver Weise mit einbezogen wird. Natürlich gibt es noch mehr Raum für Erweiterung, insbesondere wenn man zugibt, dass der Mensch nicht *in abstracto*, sondern nach persönlichen und kulturellen Differenzen anzuerkennen ist. Was die Stellung der Ästhetik in diesem Zusammenhang betrifft, ist die Lage jedoch – trotz ihrer Teilhabe an derselben philosophischen Tradition und trotz mancher zeitgenössischer

²⁴4. Zur Theorie der Rationalität vgl. die hier angegebene Literatur.

Versuche einer Behandlung dieses Themas als wichtigem Teilgebiet der Philosophie – nicht immer einfach oder klar definiert. So müssen wir uns einer zweiten Frage zuwenden.

Zweitens müssen wir also fragen, wie eine *spezifische* Vermittlung von Rationalität und Ästhetik noch möglich ist, wenn es so verschiedene Rationalitätstypen gibt. Wenn wir das Material für solch eine Vermittlung im Sinne der *Kritik der Moderne* betrachten und dies in den theoretischen Horizont der drei aufeinander folgenden Hauptparadigmen der Philosophie einordnen, dann arbeiten wir mit der Idee einer temporalen Folge. Versuchen wir all dies nach heutigem Maßstab und im Lichte einer aktualisierten *Vermittlungsästhetik* zu artikulieren, dann müssen wir die Simultanität von pluralen Perspektiven anerkennen, die heute zur Diskussion stehen. Genauso wie im Fall der Moderne müssen wir nicht alles akzeptieren, sondern manches kritisieren. Ich halte es z.B. für irreführend, wenn man immer noch an der Idee des *Kunstwerks* als hinreichender Kategorie für die Ästhetik festhält oder sich auf sie allein beschränkt, ohne die Natur oder Menschen zu berücksichtigen. Dafür werde ich in knapper Form einige Gründe geben:

Oftmals – einschließlich in der Diskursphilosophie – wird die von Hegel und Heidegger stark geprägte Idee des „Kunstwerks“ als ästhetischem Objekt affirmativ übernommen, ohne zu bemerken, dass auch die Natur, ein Lebewesen und Menschen Gegenstand von Ästhetik sein können. Ist die Natur ein Kunstwerk? Dieser Gedanke steht implizit hinter den ökologischen Überzeugungen, lässt sich aber oft nur mit starken metaphysischen Annahmen stützen – wie das traditionelle bzw. ontologische Verständnis der Ästhetik als Nachahmung der von Gott geschaffenen Natur. Auch Menschen, Pflanzen und Tiere können als attraktiv oder repulsiv, schön oder dekorierend qualifiziert werden, was wiederum ein guter Grund für die begrenzte Gültigkeit der Idee des Kunstwerks als alleiniger Kategorie der Ästhetik ist. Außerdem ist man mit dieser Idee allein auch nicht in der Lage, die sogenannte moderne Kunst, geschweige denn die postmoderne Haltung – zu verstehen, weil diese neuen theoretischen Tendenzen zwar mit der Idee der Kunst arbeiten, aber die traditionellen Kategorien sprengen. So zeigt sich, dass eine aktualisierte und heute noch relevante Theorie für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff von ästhetischer Rationalität nicht allein als Sache von Kunstwerken zu sehen ist, sondern auch *Zeichen, Objekte, Lebewesen* und *Personen* betrifft. Eine neue Vermittlung von Rationalität und Ästhetik muss in der Lage sein, diese Elemente in den Blick zu nehmen. Da eine detaillierte Betrachtung dieses Themas die Grenzen dieser Studie sprengen würde, beschränke ich mich zunächst auf die Konturen eines systematischen Modells einer Vermittlungsästhetik.

Es gibt bereits manche Versuche einer rationalen Bestimmung von Kunst und Ästhetik, aber diese Versuche sind oft auf Teilaspekte beschränkt, die dem weitgefaßten Bereich der

Ästhetik nicht gerecht werden.²⁵ Um eine allgemeine Basis zugrundelegen zu können, möchte ich mit der folgenden heuristischen Definition anfangen: *Ästhetik ist die philosophische Reflexion über den Sinn von Zeichen, Objekten, Lebewesen und Personen, die in unterschiedlichen Weisen und anhand spezifischer Urteilsformen, Funktionen und künstlicher Prozesse zu betrachten sind, nicht aber unter Berufung auf universale Kategorien, sondern nach singular-exemplarischen Qualifikationen, da diese weder auf empirische Prädikate noch auf moralische Werte zu reduzieren sind.* Einige dieser Qualifikationen wurden im Laufe der Geschichte registriert – schön, häßlich, angenehm, schrecklich, wunderbar, erhaben, unheimlich usw. –, sind aber nicht mehr wie früher maßgeblich. Darüber hinaus wurden diese ästhetischen Prozesse, Urteile, Funktionen und Kategorien nach unterschiedlichen philosophischen Positionen bestimmt, deren detailgenaue Analyse den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Jedenfalls ist diese breit angelegte Definition notwendig, um darauf aufmerksam zu machen, dass die Ästhetik ein Teil des modernen Lebens ist und daher von großer philosophischer Relevanz für die heutige Zeit.

Nun möchte ich zeigen, dass die wichtigsten Versuche zur Bestimmung der Rationalität auf dem Gebiet der philosophischen Ästhetik *ex post factum* anhand der oben erwähnten Kategorien in die *Abstraktion-* bzw. *Formalästhetik*, die *Rezeptionsästhetik*, die *Produktionsästhetik* und die *Vermittlungsästhetik* systematisch differenziert werden können:

Aus einer *ontologischen* Perspektive könnte man zur Pythagoreischen Tradition zurückkehren, die das Verhältnis zwischen Kunst und Mathematik bzw. Astronomie festlegt, das später in den Rahmen des *quadrivium* eingeschlossen war. Das Problem dabei beruht auf dem hohen Grad der *Abstraktion* vom Menschen, der nicht als Subjekt oder als Teil der Ästhetik bzw. des ästhetischen Prozesses konzipiert wird. In gewisser Weise wird dies im Konzept einer *epistemischen Rationalität* aufgehoben, da ein ähnliches wissenschaftliches Modell in der Neuzeit in Descartes' *Compendium Musicae* sowie im Werk Leibniz' anzutreffen ist. Dieses Modell führt später zur Entwicklung der Semiotik (vgl. Moles 1963 und Bense 1967)²⁶ und bezieht sich auf Zeichen, Symbole und sogar auf die Natur – als Objekt für Experimente –, aber das Problem in diesem Fall besteht darin, dass entweder großer Wert auf semantische Relationen oder auf die formale Konstitution eines objektiv zu betrachtenden Kunstwerks gelegt wird, da dies unter dem Begriff der ‚Erfahrung‘ subsumiert werden kann. Das gilt auch für die Systemsoziologie (Luhmann 1995), die Codierungen, Medien, Systeme und Strukturen als zentrale Aspekte auszeichnet, ohne die Menschen miteinzubeziehen.²⁷ Deshalb definiere ich diese Position als *Formalästhetik*, die vor allem mit dem Modell der wissenschaftlichen *Erklärung* arbeitet.

²⁶5. Siehe aber zum Beispiel Früchtel (1996), der von einer integrativen Ästhetik spricht.

²⁶7. Man könnte diese Perspektive *wissenschaftliche Ästhetik* nennen, aber ich werde diese Bezeichnung für die Ästhetik Baumgartens aufsparen. Andere Autoren dieser Richtung sind im Rahmen der Semiotik zu finden.

²⁷. Dieses Problem sehe ich auch bei Vogel (2001), der trotz seiner interessanten Ausführung dieses Themas immer noch

Aus einer *historischen* bzw. *hermeneutischen* Perspektive muss man aber die Ästhetik auf die Kultur sowie auf das *Verstehen* beziehen, um die oben erwähnte Abstraktion zu vermeiden. Gerade deswegen hat sich ein Programm entwickelt, das auf Disziplinen der sogenannten Geisteswissenschaften wie Geschichte, Psychologie, Anthropologie, Literatur u.a. zurückzugreifen versucht, um den Menschen in seinem traditionellen geschichtlichen Vermittlungsprozess als konstitutives Element in die Ästhetik einschließen und somit von einer anderen Form von ‚ästhetischer Erfahrung‘ – oder besser noch: vom einem ästhetischen ‚Erlebnis‘ – reden zu können.²⁸ Obwohl eine neue Basis für die systematische Bearbeitung solch einer Theorie zuerst bei Dilthey und danach in John Deweys *Art as Experience* (1934) und parallel dazu auch in der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers (1927; 1950) zu finden ist, wird diese erst später im ersten Teil von Hans-Georg Gadammers *Wahrheit und Methode* kategorisch bestimmt (vgl. 1965:84f., 115f.) – wo er seinen Ansatz in bezug auf Aristoteles und Vico entwickelt und zu einer wegweisenden Schlußfolgerung kommt: »Die Ästhetik muss in der Hermeneutik aufgehen« (1965:157). Die Hauptargumente und historischen Quellen dieser Position sind dann von Hans-Robert Jauß untersucht und bearbeitet (1982:31f.) worden, um die *Rezeptionsästhetik* zu begründen, die die ästhetische Erfahrung in drei kommunikativen Funktionen des Fiktiven verankert sieht: *poiesis* (construire et connaître), *aisthesis* (voir plus de choses qu'on n'en sait) und *katharsis* (movere et conciliare), die dem ästhetischen Genuß dienen.²⁹

Aus einer eher *soziologischen* bzw. *sozialphilosophischen* Perspektive werden die oben erwähnten Positionen als unzureichend kritisiert, weil sie nicht gesehen haben oder nicht sehen wollten, dass das konkret und objektiv zu betrachtende Kunstwerk sowie der dahinter – oder davor – stehende Mensch weder im wissenschaftlichen Formalismus allein noch durch Rekurs auf die Kultur in ihrer rezeptionsfähigen Geschichtlichkeit, sondern vor allem in einer vorgegebenen sozialen und politischen Realität konstituiert wird, die laut Karl Marx durch die vom Kapitalismus geprägten Produktionsverhältnisse stark beeinflusst ist. Was die Ästhetik betrifft, lässt sich dies

eher die „Medien“ im Mittelpunkt stellt und das Medium „Kunst“ bevorzugt, ohne den Status der anderen hier erwähnten Elemente zu berücksichtigen. Wie Quine und Davidson definiert er das Verstehen eher kausalistisch, obwohl er sich auch im intentionalistischen Rahmen bewegt.

2289. Helmholtz definierte die Ästhetik im Sinne einer Sinnesphysiologie, und Dilthey nahm Rekurs auf die Psychologie. Alternative Versuche gibt es heute in der neuen Bewußtseinstheorie.

29. Dies betrifft nicht nur die Hermeneutik, sondern auch viele philosophische Ansätze, unter anderem eine andere Version von Semiotik und von analytischer Philosophie. Unter diese Kategorien lassen sich die folgenden Autoren u.a. einordnen: Cassirer (1929f.), Langer (1953; 1969), Panofsky (1955), Gombrich (1961), Sibley (1959) und Kivy (1984). Für eine Übersicht dieser Ansätze siehe Paetzold (1982; 1990a). Früchtl (1996) versucht, einen Ansatz vorzuschlagen, indem er die Idee ‚ästhetischer Erfahrung‘ im pragmatischen, hermeneutischen und kritischen Sinne bevorzugt und auf Dewey, Gadamer und Adorno rekurriert. Obwohl Adorno diesen Begriff verwendet, werde ich ihn unter einer anderen Kategorie einordnen. Jedenfalls können wir nicht übersehen, daß der Begriff von ‚ästhetischer Erfahrung‘ problematisch ist. Beardsley hat das Problem in folgender Weise beschrieben: »What does it mean to say that someone is having an aesthetic experience? Strangely enough, in all literature on aesthetic experience, I cannot find a direct and concise answer to this question« (1982:81). Zu anderen Problemen mit dem Begriff von ‚Erfahrung‘

etwa am Realismus Tolstois und Lenins zeigen, der das Kunstwerk als Spiegel gesellschaftlicher Widersprüche betrachtet. Georg Lukács hat diesen Ansatz weiter vorangetrieben, indem er seine Studien zur Ästhetik mit der Theorie Max Webers und seinen Erfahrungen als Leser und Herausgeber der ästhetischen Schriften von Marx und Engels zusammen brachte, um den Widerspiegelungsbegriff in einer systematischen *Ästhetik* zu aktualisieren. So schreibt er: »Jeder neue Stil entsteht mit gesellschaftlich-geschichtlicher Notwendigkeit aus dem Leben, ist das notwendige Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung« (Lukács 1936:43 – zitiert nach Bürger 1979:38). Echos auf diese Behauptung gibt es angefangen von Walter Benjamins Essay "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" bis hin zur *Ästhetischen Theorie* Theodor W. Adornos.³⁰ Die folgende Passage bringt diese Diskussion auf den Punkt: »Die ästhetische Produktivkraft ist die gleiche wie die der nützlichen Arbeit und hat in sich dieselbe Teleologie; und was ästhetisches Produktionsverhältnis heißen darf, alles worin die Produktivkraft sich eingebettet findet und woran sie sich betätigt, sind Sedimente oder Abdrücke der gesellschaftlichen. [...] Das, nicht der Einschub gegenständlicher Momente, definiert das Verhältnis der Kunst zur Gesellschaft« (Adorno 1970:15-16). Deshalb wird diese Position hier als *Produktionsästhetik* definiert.

Mit diesen kurzen Ausführungen sollte das Argument untermauert werden, dass es tatsächlich viele Projekte für die Artikulation von Rationalität und Ästhetik gibt, die sich auf Teilaspekte – wie Zeichen, Natur, Objekte und Menschen – oder bestimmte Disziplinen beschränken, ohne eine breitere Perspektive der Ästhetik als Teil des modernen Lebens wahrzunehmen. Dies erklärt die Annahme, dass Rationalität universal gelte, während ästhetische Problemstellungen nur singular zu bestimmen seien und führt so zu dem problematischen Schluß, dass die oben erwähnten Positionen die rationalen Prozeduren der Logik, Wissenschaft, Geschichte und Soziologie anwenden und, obwohl sie die Ästhetik unter Maßgabe dieser rationalen Prozeduren begründen, trotzdem keine neue Begründung der ästhetischen Rationalität beanspruchen können. Angesichts dieser Sachlage können wir vielleicht mit Fallanalysen anhand einer dieser traditionellen Disziplinen anfangen. Aber nur eine dieser Konzeptionen wäre für unsere Zwecke unzureichend, da selbst eine wissenschaftlich konzipierte Ästhetik z.B. nur ontologisch zu bestimmen sei und daher insofern inkompatibel mit neuen Rationalitätskonzepten bleibe, als die Ästhetik für manche eine Art Nachahmung der Natur sei und weder mit einer modernen Epistemologie noch mit dem Instrumentarium der zeitgenössischen Sprachanalyse zu vereinbaren sei. Das soziologische Argument würde die Ästhetik auf ein spezifisches Fach oder

seit Kant siehe Kambartel (1976).

340. Eine detaillierte Untersuchung über die neomarxistische Ästhetik bietet Paetzold (1974 1-2). Vgl. auch Bürger (1979). Die Ästhetik der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ist hier noch zu betrachten.

auf eine bestimmte Praktik beschränken und als nur für Künstler, Künstlerinnen und *connoisseurs* interessant charakterisieren. Ein anderer Einwand könnte nun sein, dass die bloße Existenz dieses Bereiches in der Geschichte oder der Gesellschaft nur einer bestimmten Funktion entspräche, die keineswegs den Status philosophischer Normativität beanspruchen kann.

So komme ich zu dem folgenden Schluß: Um einen besseren Ausgangspunkt jenseits der Inkompatibilitätsthese sowie jenseits dieser oben erwähnten möglichen Einwände etablieren zu können, müssen wir von einer spezifischeren und zugleich umfangreicheren Perspektive ausgehen, die auf die Bedingung der möglichen und hier als notwendig charakterisierten angestrebten *Vermittlung* hinweist: *Rationalität und Ästhetik betreffen verschiedene Sphären des modernen Lebens, die nach ontologischen, epistemischen, sozialphilosophischen oder auch nach ethischen Kategorien der Philosophie betrachtet werden können.* Es gibt also differenzierte Weisen, auf das Problem der scheinbaren Inkompatibilität zwischen Rationalität und Ästhetik einzugehen. Dementsprechend stellt sich die wichtige Frage, ob und wie man diese unterschiedlichen Kategorien auf derselben Ebene oder Instanz artikulieren bzw. vereinbaren kann und ob der Rahmen für die Artikulation dieser unterschiedlichen Elemente in einer kritischen Theorie der Moderne aufgefunden werden kann. Daher schlage ich vor, zur Lösung unserer Problematik das Modell einer *Vermittlungsästhetik* zugrunde zu legen, die in gewisser Weise in der *Ästhetischen Theorie* Adornos skizziert wird und immer noch offen für weitere Ergänzungen ist: Adorno favorisiert eine immanente materiale Betrachtung der Kunst *qua* Kunstwerk, wobei die Subjektivität im Prozess der Produktion und der Rezeption mitberücksichtigt und nach den gesellschaftlichen Instanzen gefragt wird, die die Form, Rezeption und Produktion von Kunstwerken bedingen.³¹ Solch eine umfassende Perspektive erweist sich als hilfreich – wenn sie unter Maßgabe heutiger Bedingungen aktualisiert wird –, da sie die oben erwähnten Elemente erkennt und sie in Beziehung zueinander setzt, um somit ein besseres Verständnis der Ästhetik zu ermöglichen.

Drittens müssen wir uns also mit einer weiteren Frage beschäftigen, die die Möglichkeit der Einbindung von Rationalität und Ästhetik in breiterem Rahmen betrifft, ohne dass entweder der Begriff der Rationalität oder der Bereich der Ästhetik einander subsumiert werden. Dies bedeutet auch, dass weder Rationalität noch Ästhetik als Form der Erfahrung oder Erkenntnis verabsolutiert werden dürfen. Es ist also erforderlich, Bedingungen für eine systematische Vermittlung einzufügen. Was wäre die adäquate Instanz in diesem Fall? Eine Beschränkung auf die logische Ebene bliebe offensichtlich zu eng, während eine metaphysische Diskussion – selbst mit dem Instrumentarium der heutigen sprachanalytischen Metaphysik – zu breit angelegt wäre.

³¹ Hier folge ich dem Ansatz Bürgers (1979), aber seine Betrachtung der Vermittlungsproblematik wird von mir in einigen Punkten ergänzt.

Meiner Meinung nach muss die Kritik der Inkompatibilitätsthese sowie die Vermittlungsaufgabe und letztendlich auch die Definition von ästhetischer Rationalität auf die sozial-kommunikativen Bedingungen abzielen, die auch den metaphysischen, logischen und epistemologischen Kategorien zugrunde liegen. Gerade weil die Inkompatibilitätsthese sich auf solche Kategorien stützt, sind Konsequenzen der Inkompatibilitätsthese auf jeder dieser Ebenen zu widersprechen, ohne jedoch ihre allgemeine Dimension des Sozialen aus den Augen zu verlieren.

Methodologisch müssen wir also zur breit angelegten sozial-historischen Perspektive der ‚Kritik der Moderne‘ zurückgehen, um die soeben angedeuteten verschiedenen Ebenen auf angemessene Weise in die Untersuchung einbeziehen zu können. Meiner Meinung nach müssen wir einsehen, dass die schon erwähnte Kompartimentierung des Wissens und der entsprechenden Rationalitätstypen sozial-historisch bedingt ist und in der philosophischen Reflexion gewissermaßen aufgehoben werden kann. Angesichts dieses Arguments könnte man hier vielleicht einwenden, dass ich eine Multiplikation von Themen und deren anspruchsvolle Einbettung in einen umfassenden Zusammenhang *präter necessitatem* versuche. Das ist aber nicht unbedingt der Fall. Wenn ich von der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer Vermittlung anhand der Idee der *Moderne* spreche, dann aus dem Grunde, dass diese Elemente immer im Prozess der Veränderung begriffen sind und zumindest registriert werden müssen, insbesondere deshalb, weil wir im Zeitalter von Postmoderne und Globalisierung mit der Beschleunigung von Lebensprozessen und der thematischen Gleichzeitigkeit von Geschehnissen rechnen müssen.

Somit haben wir die Moderne nochmals als Kategorie eingeführt, um Rationalität und Ästhetik auf derselben Ebene behandeln zu können. Dennoch liegt die Gefahr eines weiteren Einwandes nahe, nämlich dass die Moderne eben das historische Moment ist, in dessen Prozess die Ästhetik von der Rationalität radikal getrennt und eine davon verabsolutiert wird, da die Wissenschaft und die Erkenntnistheorie zum Paradigma des Philosophierens werden. Letztendlich ist dies das Hauptargument der Inkompatibilitätsthese. Als Korrektiv dazu ist der auch in der europäischen Moderne entstandene Begriff von ‚Kritik‘ einzuführen, allerdings unter der Voraussetzung, dass die Moderne als ein dynamischer Prozess gesehen werden muss, der zwar unsere individuelle und gesellschaftliche Grundlage ist, die sich in kontinuierlicher Veränderung befindet, aber doch gleichzeitig der ständigen Kritik bedarf. Das lässt die folgende Schlußfolgerung zu: *eine selbstreferentielle Kritik der Moderne durch die sich entwickelnde Reflexion über die Konstitution und Transformation verschiedener Sphären des sozialen Lebens ermöglicht die Erweiterung des Begriffs der Moderne und die Suche nach einem normativen Ziel, welches eine nachvollziehbare soziale Bewahrung oder Veränderung von gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Elementen der Moderne durch bewußtes und logisch konsistentes menschliches Eingreifen nach kritischer Absicht leiten kann, das wiederum den*

Rahmen für die Begründung einer ästhetischen Rationalität liefern soll. Die Idee von *Kritik* wird also zu einer zusätzlichen zentralen Bedingung, die für die Moderne konstitutiv ist und einen methodologischen Rahmen bietet, in den sowohl die Ästhetik als auch die Rationalität eingebettet werden können, sofern diese als sozial-historische Institutionen verständlich gemacht werden können.

Mit einer solchen Definition der Moderne sowie mit einem selbstreferentiellen Rahmen für eine kritische Betrachtung der Inkompatibilitätsthese könnten wir den Eindruck gewinnen, dass wir endlich die hier gestellten allgemeinen Fragen völlig beantworten haben. Es genügt jedoch, die einfache terminologische Frage zu stellen, was ‚*Moderne*‘ eigentlich bedeutet, um eine grundlegende Ambivalenz in dieser Definition deutlich zu machen. Auf diese Frage scheint es heute viele beliebige Antworten zu geben wie etwa: Moderne sei die kritische Überwindung der alten metaphysischen Tradition; Moderne sei das, was in der ‚Zeit danach‘ als das immer Neue in der Zukunft gesehen wird oder die Moderne könnte als überflüssiges Konstrukt charakterisiert werden, das durch die Postmoderne ohne weiteres zu ersetzen sei. Um diesen Relativismus zu vermeiden, wäre es vielleicht sinnvoll, mit einer festen Definition des Begriffes anzufangen, bevor wir von der ‚Kritik der Moderne‘ reden können, aber für unsere Zwecke ist dies nicht ausreichend, weil dadurch nur eine spezifische Deutung einer bestimmten Sphäre in den Blick genommen und die Vielfalt im Begriff der Moderne nicht berücksichtigt wird. Deshalb möchte ich im nächsten Kapitel näher betrachten, wie sich Rationalität und Ästhetik im Paradigmenwechsel der Moderne artikulieren.

Ich fasse noch einmal zusammen. Ich habe vorgeschlagen, zwei zentrale Aspekte als roten Faden im Blick zu behalten: Auf der einen Seite gibt es eine dreifache Problematik, die die *Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik*, die ständige *Transformation der kritischen Theorie* und den *Konflikt zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus* über diese beiden Themen einschließt. Auf der anderen Seite steht eine Reihe von Beispielen des Versuchs einer möglichen *Vermittlung von Rationalität und Ästhetik* – also Fälle, die als Infragestellung der Inkompatibilitätsthese gelten –, wobei ich mich auf *kritische Modelle* beschränke, da nur diese in der Lage sind, Zeichen, Natur, Objekte und Menschen im *Zusammenhang des modernen Lebens* zu betrachten. Um diese zwei Linien zusammen zu halten habe ich ein systematisches Anliegen vorgeschlagen, das das *diskursphilosophische Programm* – unter Berücksichtigung seiner postmodernen Herausforderungen –, die Idee der *Kritik der Moderne* und das Ziel einer *Vermittlungsästhetik* impliziert.

II

Traditionelle Modelle von ästhetischer Rationalität: Ontologie und Epistemologie im Paradigmenwechsel der Moderne

In diesem Kapitel möchte ich eine gemeinsame Basis sowohl für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik als auch für die Auseinandersetzung der Diskursphilosophie mit dem Postmodernen Poststrukturalismus herausarbeiten, die auf einem Kompromiß beider Positionen in Bezug auf den Sinn der Moderne beruht. Ein derartiger Kompromiß impliziert die Überzeugung, dass es eine interne und intrinsische Beziehung von Rationalität und Ästhetik im Kontext der Moderne gibt, die nicht immer anerkannt wird, weil diese Beziehung sich vielfach mit Themen der philosophischen Reflexion überschneidet und durch die Entwicklungen eines veränderten Selbstverständnisses der Philosophie überdeckt wird. Daraus ergibt sich, dass Mißverständnisse über die Rolle der Rationalität und der Ästhetik entstehen, welche die Definition von Moderne präjudizieren und deshalb von vornherein geklärt werden müssen: so wird beispielsweise der Begriff der Rationalität fälschlicherweise mit einem dogmatischen Universalismus ineingesetzt oder die Ästhetik mit dem romantischen Partikularismus verwechselt; oder wird Rationalität auf Wissenschaft reduziert und Ästhetik mit Freiheit gleichgesetzt. Da es ein adäquates *tertium comparationis* fehlt, muss es also zuerst geltend gemacht werden, dass es in dieser Debatte um völlig verschiedene Probleme geht, die eine gemeinsame Basis haben. Deshalb benötigen wir eine Rekonstruktion der Moderne in kritischer Absicht, die sich von der diskursphilosophischen These leiten lässt, dass die Moderne sich nach zu differenzierenden *paradigmata* der Philosophie entfaltet.¹ Zugleich muss aber die konstitutive Rolle der postmodernen Referenz auf die Ästhetik für die zu leistende Rekonstruktion im Blick behalten werden.²

Vor diesem Hintergrund soll die intrinsische Beziehung von Rationalität und Ästhetik enthüllt werden, wobei zugleich deutlich werden wird, wie das Problem der Inkompatibilitätsthese

1. Hier folge ich Apel (1963a und insb. 1977a) und Habermas (1976a und 1988).

2. So folge ich hier einigen Einsichten Lyotards *La condition postmoderne* (1979).

beständige Transformationen erfährt, bevor es in der Debatte zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus auftaucht.

1. Ontologische Rationalitätskonzepte in der Tradition der europäischen Moderne

In diesem Abschnitt werde ich einige Argumentationslinien hinsichtlich der Idee einer ästhetischen Rationalität indirekt in bezug zu drei Hauptparadigmen der europäischen Philosophiegeschichte setzen, die die Spannung zwischen Tradition, Moderne und Kritik der Moderne konstituieren. Diese Linien folgen der dreifachen historischen Perspektive der metaphysischen Ontologie, der epistemologisch zu verstehenden Subjekt-Objekt-Relation in Wissenschaft oder Erkenntnistheorie und der sprachlich vermittelten intersubjektiven Relation im sozial-kommunikativen Rahmen. Ziel dieser Rekonstruktion ist es, meine Kritik der metaphysischen, szientistischen, mentalistischen und partikularistischen Argumente gegen die Idee einer ästhetischen Rationalität theoretisch zu untermauern und die Thematik der Inkompatibilität in bezug zur metaphysisch geprägten Tradition des *λόγος*, zur epistemologischen Kritik der wissenschaftlichen *Rationalität* und zur linguistischen Wende der Philosophie zu setzen. Wie später zu sehen sein wird, bezieht sich diese Rekonstruktion in indirekter Weise auf die zwei anderen Stränge unserer Problematik und dient zum einen auch dazu, die zentralen Themen einer kritischen Theorie einzufügen und zum anderen einige oft vergessene historische Prämissen der Moderne/Postmoderne-Debatte zu präsentieren. Darüber hinaus erlaubt diese Rekonstruktion die Etablierung von Anknüpfungspunkten mit der externen Frage nach der Religion, die in paralleler Weise zur Ästhetik in der Peripherie der Rationalitätstheorie verläuft und manchmal unberücksichtigt bleibt. Die Wichtigkeit einer systematischen geschichtlichen Rekonstruktion zur kritischen Kontextualisierung und zum Verständnis der vielfältigen Dimensionen der Moderne mit dem entsprechenden begrifflichen Verständnis von Rationalität und Ästhetik zeigt sich z.B. darin, dass in vielen Bereichen die Forschung mit einem nachkonstruierenden Verfahren beginnt: die Anamnese in der Medizin und in der Psychologie, die Rekonstitution im Recht, die Retroduktion in der Logik, die Exegese in der Theologie und in der Philologie, die Retroduktion bzw. Kausalität in der Physik usw., nicht zu sprechen von der Archäologie, die als postmoderne Methode gilt. So gelangen wir zu einem *mélange*, die Elemente der Diskursphilosophie und des Postmodernen Poststrukturalismus für die Zwecke der

Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer kritischen Theorie verwertet. Der Grund dafür ist klar: Auch eine kritische Theorie ist dazu verpflichtet, über ihren eigenen Sinn als Kritik der Moderne, d.h. über ihre eigenen Bedingungen zu reflektieren. Letztendlich soll aber diese historische Rekonstruktion vor allem dazu dienen, die Perspektive der Kommunikation als Paradigma für eine neue kritische Theorie vorzubereiten. Im Prozess der Rekonstruktion werde ich deshalb einige zentrale Aspekte vertiefen und zu zeigen versuchen, dass die Philosophiegeschichte eine große Menge an theoretischen Implikationen gleichsam historisch bereithält, welches auf verschiedenste Weise im Kontext der Aufklärung aufrechterhalten wird und für neue Interpretationen unter Maßgabe des Paradigmas der Kommunikation offen bleibt.

Die metaphysische Tradition des Λόγος und des tempus modernus

Betrachten wir zunächst die metaphysische Tradition, zu der die Idee von Moderne implizit in Bezug steht. Ich beginne folglich mit den Begriffen *λόγος* (Apel 1977a) und *modernus* (Lyotard 1977a), die im Zentrum der Debatte zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus stehen und besonders deutlich machen, dass trotz aller Versuche, die Metaphysik zu überwinden, unreflektierte metaphysische Elemente bis in die heutige Theoriebildung hinein weiter wirksam sind.³

Wenn man das Verhältnis verschiedener Konzeptionen von *λόγος* und Moderne zur Metaphysik, Wissenschaft und Kultur betrachtet, so wird deutlich, dass es in diesem Verhältnis um eine Erweiterung von Perspektiven in Zeit und Raum geht. Es zeigt sich gleichfalls, dass trotz der progressiven Aufhebung vieler reduktiver Abstraktionen in der Geschichte der Philosophie eine Reflexion auf unsere Verwendung von Sprache immer notwendig ist, um Regressionen und Ausschließungen zu vermeiden. Diese Spannung spiegelt sich in der kultivierten Sprache und Fachterminologie wieder und zeigt, wie griechische und lateinische Konzepte indirekt in der Moderne-Postmoderne-Debatte auftauchen und wie oft unser Verständnis mancher Begriffe problematisch bleibt. Deshalb werde ich zuerst die Vieldeutigkeit des Begriffs der Rationalität und die Bedeutung der ontologischen und essentialistischen Sprachlehre des *λόγος* bei Platon in bezug auf die Rationalität, Ästhetik und Mystik präsentieren und betonen, dass Echos dieser Lehre von Platon über Augustinus und die Renaissance bis zum säkularisierten Existentialismus und

3. Auch deswegen habe ich Schwierigkeiten mit der Idee der Geschichte der Philosophie als einer evolutiven Linie in der Zeit, die von der griechischen Tradition über die europäische Kultur zu bestimmten Philosophen führt. Da eine Diskussion der ideologischen Prämissen solcher kontextuellen Reduktion den Rahmen dieser Forschung sprengen würde, werde ich durch die interne Rekonstruktion der europäischen philosophischen Tradition die interpersonale und interkulturelle Beziehung durch Kommunikation als Voraussetzungen des Philosophierens betonen.

sprachlichen Intentionalismus immer wieder zu hören sind. Schon hier zeigt sich ein erstes Beispiel des eingangs angedeuteten Zusammenhanges zwischen Ästhetik und Religion, wie im Fall der pythagoreischen Mystik.

Der Begriff des *λόγος* gilt als Ausdruck des *einheitlichen Rationalitätsprinzips* der abendländischen Philosophie überhaupt (Apel 1986a:45), und deswegen wird es von Lyotard kritisiert. Aber dieser Begriff enthält in sich unterschiedliche Anwendungen in der griechischen Philosophie – wie z.B. in der kosmologischen Lehre von Parmenides, in der Ontologie von Heraklit oder in der Rhetorik von Gorgias zu sehen ist, geschweige denn von Aristoteles –,⁴ so dass die zentrale Bedeutung des Logosbegriffs für den Kontext der griechischen Philosophie sich mit der Art und Weise, wie die Griechen im Alltag über die Wichtigkeit der Sprache sprachen, erklären lässt (Apel 1973 1:08-109, 168). Der Pleonasmus ist hier beabsichtigt, weil *λόγος* gewöhnlich als Sprache übersetzt wird. Diese Wichtigkeit gibt Anlass zum Vorwurf des Logozentrismus und zur Kritik eines eingeschränkten Begriffs der Rationalität, wie er im Postmodernen Poststrukturalismus von Derrida und Lyotard erhoben wird. Es muss jedoch gesagt werden, dass bereits die griechische Philosophie verschiedene Weisen des Welt- und Selbstverhältnisses und dessen Artikulation kennt, einschließlich der nicht-sprachlichen indexikalen Formen. Gerade aus der Reflexion über die unterschiedlichen Weisen der Referenz zum Selbst und zur Welt entsteht eine differenzierte Typologie der Rationalität, die insbesondere von Aristoteles herausgearbeitet wird.⁵ In seiner Bestimmung des *λόγος* definiert Aristoteles die Seele in zweifacher Hinsicht als *λόγος επιστεμονικόν* und als *λόγος λογιστικόν*. Darüber hinaus differenziert Aristoteles zwischen intellektuellen oder dianoetischen Tugenden [*διανοητικαι αρεθαι*], unter die er Rationalitätsbegriffe wie *τέχνη*, *επιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* und *νοῦς* einordnet (*Eth. Nic.* 10095a, 1103-1111, 1139b-1147b.28, 1216b). Auf dieser Basis erläutert er das komplementäre und systematische Verhältnis von Konzepten wie *νοῦς*, *επιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*, *γνώσις*, *τέχνη*, *ποίησις* u.ä. als Rationalitätstypen innerhalb seiner Definition des *λόγος* (Vgl. insb. *Eth. Nic.* VI,3:1139ff.),⁶ und entwickelt somit eine interne Differenzierung im Begriff des *λόγος* im Sinne der Rationalität des Menschen überhaupt. Mithilfe dieser analytischen Bestimmungen wird der Mensch auf der Grundlage seiner Fähigkeit zu sozialem Verhalten und zur Kommunikation als *animal rationale* definiert und dadurch von anderen Tieren unterschieden (*De Motu Animalium* 698a-5.20a; *De Sensu* I.437a 11-17; *Polit.* I.253a 10-15; *Met.* A.1 980b25-

4. Vgl. Gomperz (1912) und Dodds (1951) sowie auch Heidegger (1924/1925; 1944:185f., 238f.) und Jäger (1975).

5. Vgl. Cherniss (1977:14-35), Heidegger (1924, 1927, 1943), Boeder (1959:101f.), Verdenius (1966:81-92, 1967:97-117) und Frede (1992).

6. Vgl. Dahl (1984), Broadie (1974:70-80), und Kneale & Kneale (1962:Ch. 1). Meine Interpretation der Typologie Aristoteles' folgt in bestimmten Hinsichten der Lektüre Heideggers, wie er in seiner Vorlesung von Platons *Sophistes* dargelegt hat (vgl. Heidegger 1924:21f.).

981a1).⁷ Gegen die postmoderne Logoskritik könnte also eingewendet werden, dass bereits in den Anfängen der abendländischen Philosophie der Rationalitätsbegriff keineswegs nur eine totalitaristische Einheit darstellt, sondern durchaus eine Vielfalt von Deutungsaspekten mit sich bringt.

Konzentrieren wir uns jedoch auf den ontologischen Hauptbegriff des *λόγος*, um das erste Paradigma besser zu bezeichnen. Unter den verschiedenen Deutungen dieses Rationalitätsbegriffs hatte eine spezifische Auffassung von Rationalität weitreichenden Einfluß, nämlich die mystische und metaphysische Konzeption der sprachlichen Bedeutung und Einheit der Vielfalt im *λόγος*, wie sie vor allem von Platon konzipiert (vgl. *Crat.* 435b6; *Theet.* 202b4; *Soph.* 251a-251c) wird. Der *λόγος* ist nach Platon auch eine Form von Sprache und Kommunikation, die sich allerdings von der rhetorischen Form der Kommunikation insofern unterscheidet, als erstere die über die Ideen vermittelte Übertragung eines privaten Bewußtseinsinhaltes in den Geist eines anderen Menschen meint und sich auf letztere nicht reduzieren läßt. Deshalb definiert Platon den *λόγος* als einen »Dialog der Seele mit sich selbst« (*Theet.* 189-190A; *Eut.* 465a; *Soph.* 263d). Es fragt sich, warum diese Definition die abendländische Philosophietradition so stark beeinflusst hat und die Rolle einer *πρώτη φιλοσοφία* bei Aristoteles einnimmt (*Met.* I, 982a2), wenn diese Lesart nur einer der vielfältigen Definitionen des *λόγος* innerhalb der griechischen Philosophie entspricht. Dies läßt sich dadurch erklären, dass Platons Sprachauffassung die Innerlichkeit der Zeit und der Ideen [*εἶδος*] theoretisch in Anspruch nimmt, so dass die so verstandenen Ideen einen schöpferischen Charakter haben, wodurch die Wirklichkeit gedacht und selbst jenseits der menschlichen Kontingenzen konstituiert wird. Insgesamt entwickelt Platon also eine ontologische Konzeption, die Raum für den Mensch sowie für die Welt schafft. Hier würde den Vorwurf des Logozentrismus gelten!

Die oben dargestellte Diskussion beweist eine doppelte philosophische und wissenschaftliche Bedeutung des Begriffs der Rationalität. Wie läßt sich diese Thematik nun mit der Ästhetik verbinden? Mit seinem provozierenden Stil versucht Lyotard darauf aufmerksam zu machen, dass die Ästhetik ein vernachlässigter Teil der Moderne sei, dessen verstärkte theoretische Beachtung erst die Dimension der Pluralität eröffnen könne. Bedeutet dies, dass die Ästhetik außerhalb eines philosophischen Paradigmas steht? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich jetzt den Stellenwert der Ästhetik als Teil der philosophischen Reflexion in aller Kürze andeuten, um herausstellen zu können, dass diese Disziplin eine aus dem historischen Prozess resultierende Vielfalt an Perspektiven in sich enthält, die gewissermaßen parallel zu der oben skizzierten historischen Entwicklung des Begriffs der Rationalität verläuft. Es gibt eine *liaison*

7. Siehe die Diskussion über Rationalitätstypen bei Apel (1979a) und Habermas (1981a). Vgl. auch Schnädelbach (1992).

zwischen Rationalität und Ästhetik, die bisher weder von der Diskursphilosophie noch vom Postmodernen Poststrukturalismus in ausreichender Weise beachtet wurde. Aus der philosophiehistorischer Perspektive gesehen wird deutlich, dass innerhalb der griechischen Typologie von Rationalität ein Platz für die Ästhetik reserviert wurde. Begriffe wie τέχνη und ποίησις, die im Verhältnis zum Praktischen stehen, weisen darauf hin. Der erste Begriff bezeichnet den Prozess des Herstellens eines bestimmten – und exemplarischen – Werkes, das nicht unbedingt nach Gesetzen, sondern anhand der praktischen Anwendung alltäglichen Wissens zustande gebracht und durch die sinnliche Perzeption wahrgenommen wird (vgl. Lyotard 1993:57f., 87). Dieser Prozess dient also der Schöpfung bzw. Fertigstellung von Kunstwerken und ist immer von einem bestimmten Menschen abhängig, der praktisch zeigen kann, dass er sich in der Sache – z.B. in der Musik, bei Bildern, beim Bauen, beim Malen usw. – gut auskennt und eine bestimmte Technik beherrscht. Es geht hier also nicht um einen bestimmten Gehalt des Kunstwerkes, sondern um das Verhalten von Künstlern und Künstlerinnen *in actu*. Gerade deswegen erhebt Platon im *Gorgias* (232b-236c) gegen die Sophisten den Vorwurf, dass ihnen – wegen ihrer rhetorischen und künstlichen Virtuosität – nur τέχνη, aber nicht λόγος zugesprochen werden konnte,⁸ während Aristoteles die τέχνη eher positiv als Technik bezeichnet, die dem Zweck des Guten unterstellt werden könnte.⁹ Der zweite Begriff, ποίησις, betrifft das praktische Material. Platon versteht diesen Rationalitätstyp als praktisches Wissen, das nicht unbedingt auf das Verhalten von Künstlern, sondern auf die Sache selbst verweist, d.h. auf das angefertigte Kunstwerk, das erfahrbar ist und in seiner Konstitution bestimmbar sein kann (*Sophistes* 234a6f.), während Aristoteles in seinem Traktat zur Poetik die Richtlinien für die Komposition und sogar für die Bewertung des ästhetischen Materials festlegt. Die folgenden Begriffe betreffen also die faktische subjektive bzw. objektive Dimension der Kunst und regeln die praktische Handlung, die der Ästhetik innewohnt:

- τέχνη
- ποίησις

Mit der griechischen Philosophie gelangen wir zu der folgenden Konklusion: *Die Pluralität von Konzepten gilt also auch für die Ästhetik und zeigt, dass es ältere ontologische Modelle von ästhetischer Rationalität gibt.* Dennoch liefern diese Begriffe keine für heute zureichende Begründung des Ästhetischen. Wie war aber das Verhältnis von Rationalität und Ästhetik damals systematisch bestimmt? Wir können von der traditionellen Ästhetik Platons ausgehen, der die

8. Hier folge ich Heidegger (1924:288f.).

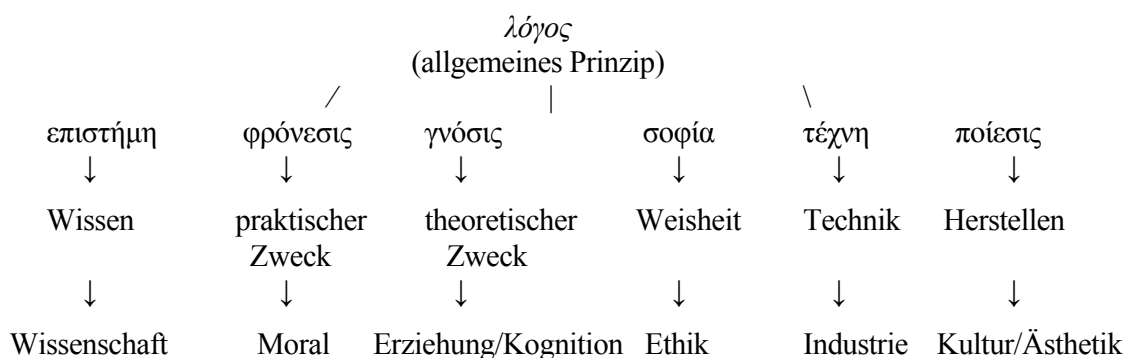
9. Cooper (1932).

Ästhetik als μίμησις begründet, um die Kunst und den kreativen Prozess innerhalb des ontologischen Paradigmas durch das Prinzip der Nachahmung zu bestimmen: Die gemalte Rose sollte genau der wirklich in der Natur vorhandenen Rose entsprechen, so dass der Künstler Wahrheit – eher im Sinne des ἀλήθεια – beanspruchen konnte. Diese Perspektive, die Apel in bezug auf den Wahrheitsbegriff untersucht (1987a; 1998a:81f.), verlangt also die konkrete Referenz auf die Welt. Dieser Referenzbezug kann aber problematisiert werden: Aus einer metaphysischen Perspektive definiert Platon Ideen als etwas Nicht-Empirisches und zugleich Wahres, das unterstellt werden muss, wenn wir über die Wirklichkeit sprechen, aber gleichzeitig verlangt er, dass die Ästhetik als etwas Nicht-Empirisches und zugleich Falsches durch die Referenz auf eine derart definierte Konzeption von Welt gemessen wird. In beiden Fällen handelt es also um eine Form von Fiktion, aber nur eine wird von Platon disqualifiziert! Wie wir sehen werden, wendet sich Lyotard besonders gegen diese Konzeption: »Cependant, depuis Platon, l'art ou la *Dichtung* se conçoit comme un remodelage, un «*plattein*», et il a été le principal mode par lequel le politique a cherché à façonner la communauté selon tel ou quel idéal métaphysique« (1993:87). Aus diesem Grund stellt Lyotard die Idee der *Repräsentation* in Frage, um sie durch die Betonung der *Darstellung* und des Figurativen und insbesondere der ästhetischen Selbstdarstellung zu substituieren (1971:105f., 377f.;1983:111-119; 1986c; 1991:185f.). Für die Zwecke der Darstellung betont Lyotard emphatisch den Begriff des Erhabenen, wie er in der griechischen Tradition entwickelt und später in einem Text des Pseudo-Longinus systematisch registriert wird. Für die griechische Tradition gilt, dass es im Erhabenen um Steigerung und Erweiterung geht, die in zwei Formen vollzogen wird: Die eine betrifft die Steigerung der Geltungskraft des λόγος, während die andere die Erhöhung der im λόγος enthüllten Perspektiven bedeutet. In beiden Fällen geht es um den λόγος – »τω λόγῳ περιτίθησιν ποιόν τι μέγεθος« (Longinus XII, zitiert nach Vilwock 1989:39) –, was später in der Rhetorik und der Theologie als Ausdruck von *grandeur* und Majestät übersetzt wurde. Aus diesem Grund bestimmt Lyotard das Erhabene gleichsam als das Unsichtbare, das Unsagbare, das Undarstellbare oder »das Ungedachte, das zu denken bleibt« und nur durch die Avantgarde zu enthüllen sei (1988b:101f.).

Soweit ist zu bemerken, dass Lyotard sich mit dem Begriff von μίμησις auseinandersetzt, was in der Diskursphilosophie nicht geschieht, da sie sich auf den Logosbegriff beschränkt. Aber obwohl Lyotard interessante Elemente der Ästhetik des ontologischen Paradigmas aufdeckt, können wir kritisch einwenden, dass er die Dimension der Rationalität nicht mit einbezieht, was wiederum zu Problemen führt. Wie sind beide Perspektiven zu vermitteln? Bevor wir diesen Abschnitt abschließen, möchte ich zunächst auf die Wichtigkeit des Gemeinschaftsbegriffes als Vermittlungsinstanz und institutionelle Ebene eingehen, der sehr wichtig sowohl für die Philosophie der Aufklärung als auch für die Moderne/Postmoderne-Debatte sein wird.

Wenn man Aristoteles liest, kann man aus seinen Texten die These gewinnen, dass jeder Rationalitätstyp mit bestimmten Institutionen bzw. Kontexten korrespondiert. Rationalitätskonzepte verweisen auf öffentliche „Gemeinplätze“ bzw. Räume [κοινὸί τόποι], die den unterschiedlichen sozialen Systemen entsprechen. Vereinfacht ausgedrückt gab es zur Zeit der griechischen Aufklärung unterschiedliche *fora* für öffentliche Debatten oder Praktiken über spezifische Themen, wie z.B. die öffentliche Versammlung [ἐκκλησία], den Entschluß im Stadtrat [βουλή] – oder, wie Heidegger es nennt, das Mit-sich-zu-Rate-Gehen [βουλευέσθαι] –, das Gericht [διδασκατηρία], und sogar die Piazza, wo das Geräusch [φωνή] oder das Gerede – im Sinne Heideggers – geschieht, nicht zu sprechen von Theater oder Museen – die die geeigneten institutionellen Plätze für ästhetische Diskurse sind, wie Lyotard zeigt. Hier können wir uns an die soziologische These von Weber halten, die einerseits in Luhmans *Soziale Systeme* und andererseits bei Habermas schon seit der Veröffentlichung von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aktualisiert wird; eine These, wonach es öffentliche Institutionen in der Gesellschaft gibt, die durch den Rationalisierungsprozess entfaltet werden. Nach der diskursphilosophischen Lesart sind diese aber keine autopoietischen oder in sich geschlossenen Systeme, sondern Gemeinschaften, in denen die rationale Diskussion und Auflösung von Problemen und Geltungsansprüchen stattfinden.

Diese oben dargelegte und neu interpretierte Gemeinschaftskonzeption [κοινωνία] ist grundlegend für Aristoteles: Bei jedem oben erwähnten Diskurs [διαωνία] ging es um die Erzeugung der öffentlichen Meinung [κοινή δόξα], die Erinnerung am rhetorischen Gemeinplatz [κοινός τόπος] sowie an die schon bekannte Tradition oder die Referenz zu gemeinsamen Perzeptionen oder Wahrnehmungen [κοινή αἴσθησις]. Es gibt also eine Vielfalt von Hintergrundsphären bzw. Gemeinschaftskonzeptionen, und beim Diskurs geht es darum, das Publikum zu überzeugen, dass man sich innerhalb bestimmter institutioneller Grenzen bewegt. Im Theater präsentiert man einen spezifischen Diskurs, der mit einem spezifischen Rationalitätstyp verbunden ist, womit man einen spezifischen Anspruch erhebt. Im Senat oder in der Kirche passiert dasselbe, aber mit anderen Argumenten, die für diese spezifische Sphäre gelten. So hat Platon mit guten Gründen versucht, den Sophisten zu zeigen, dass sie mit ästhetischen Diskursen nicht berechtigt waren, in der Sphäre der Politik einzutreten. Natürlich sind solche Argumente für die zeitgenössische Situation nicht mehr maßgebend, da heute das Ästhetische mit dem Politischen und dem Ökonomischen u.a. in komplizierter Weise verflochten ist. Jedenfalls können wir die folgende Schlußfolgerung bezüglich unserer Diskussion des ersten Paradigmas ziehen und in einer gleichsam systemtheoretischen Weise die Kontexte für die Anwendung von spezifischen Rationalitätstypen schematisch darstellen:



Dies stellt aber meine eigene und vereinfachte Interpretation aus heutiger Sicht dar. In der Tat wurde die platonische Lehre lange Zeit über die aristotelische Tradition gestellt und durch verschiedene Gruppen der hellenistischen Tradition anderen Kulturen vermittelt, so dass es endlich als Bezeichnung für das Christentum als einer neuen Ära nach der Offenbarung Gottes in Christus galt: die Inkarnation des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als *Verbum Dei*: »Im Anfang war das Wort!« und das Wort ward Fleisch (In der Bibel vgl. *Johan.* 1.1, 14. Dies spiegelt auch die hebräische Tradition wider, vgl. Gen. 1.1. [*Deus dixit...*]). So können wir sehen, dass nicht nur die Ästhetik, sondern das ganze Weltbild im ontologischen Paradigma in bezug auf religiöse bzw. theologische Überzeugungen gesetzt wurde. Von einer philosophischen Perspektive aus finden wir hier einen ontologischen Aspekt des Platonismus, der sich unterschiedlich, aber sich auch komplementär zum ästhetischen Platonismus verhält – d.h. die Betonung der μίμησις und der Repräsentation.

Darüber hinaus gibt es andere Elemente, die uns Lyotard näherbringen, weil das *modernus* andere kulturelle und politische Konsequenzen hatte, die auf Pluralität verweisen. Vergleicht man die Vielfalt der griechischen Zeitbegriffe – χρόνος, ἡμέρα, σημερον, καιρός, αἶον – mit dem einheitlichen *tempus modernus* im Christentum, so wird offensichtlich, wie in diesem Prozess die verschiedenen Konzeptionen der Zeit in vielen Kulturen der sogenannten *pagani* unter dem katholischen Universalismus vereinigt wurden (Lyotard 1977:42f.). Die platonische Definition des Dialogs der Seele ist eng mit einer Auffassung der Innerlichkeit der Zeit verbunden, welche ihrerseits konstitutiv für die Inauguration des *tempus modernus* in der christlichen Theologie ist. Es ist nicht zu vergessen, dass gerade dieser Umstand die Frage des Augustinus motiviert: *quid est tempus?* (*Conf.* 11.28). Augustinus brachte Sprache, Zeit und Individuum in einen Zusammenhang – wobei er die *memoria* und insbesondere die gegenwärtige Dimension der inneren Zeit betonte, die ein *praesens de praeteritis*, ein *praesens de presentibus* und ein *praesens de futuribus* enthält (*Conf.* 10.3.4; 11.20.26).¹⁰ *Modernus* wird daher ein Zeichen der ewigen

10. Dies wird bei Heidegger eingeholt, insb. in seiner Diskussion um den Begriff der Einbildungskraft in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).

Gegenwart, die Zeitform des gegenwärtigen Geschehens (*Conf.* 10.28), das im Prozess der *cogitatio* und der *conscientia* bewußt wird. Solch eine theologische Perspektive betrifft auch die Ästhetik, insbesondere die Musik. Den Arbeiten von Varro, Posidonius und Plotinus folgend, entwickelt Augustinus in *De Ordine* eine neoplatonische Konzeption von *harmonia*, die auf der *ratio* basiert (*De Ord.* I, 2-14). Die Kunst, wenn sie rational konzipiert ist – so Augustinus –, wie im Fall der mathematisch organisierten und als *ars bene modulandi* definierten Musik (*De Musica* VI, 48-56), wäre das geeignete Medium, um die Erkenntnis Gottes zu ermöglichen (*De Ord.* II, 44-47).¹¹ Die Artikulation der Moderne mit der christlichen Religion und der Pluralität der *pagani* stellt ein doppeltes Thema dar, das für unsere spätere Diskussion relevant ist, weil es heute heftig diskutiert wird, ob es hier um eine metaphysische Konzeption von Totalität und Universalität in Zeit und Raum geht, welche die historischen Kontingenzen verdeckt.

Um die Lage kurz umzureissen, genügt es daran zu erinnern, dass man manchmal angesichts des Dualismus der *civitas dei* und *civitas terrena* bei Augustinus von einer historisch-ontologischen These spricht, aber dabei vergißt, dass es eigentlich um historisch-räumliche Kontingenzen geht: Mit diesem Dualismus unterscheidet Augustinus Jerusalem als ‚Staat Gottes‘ und Babylon als ‚irdische Staat‘, wo die sprachliche Konfusion herrscht – genauer: *Ipsa est Hierusalem eodem modo spiritualiter, unde multa iam diximus. Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae confusio interpretatur* (*Civ.* XVII, 16). Es geht um den Gegensatz zwischen Einheit und Vielfalt, der nun Licht in die Frage nach der Zeit bringt. Dieses Thema ist faszinierend, aber hier kann ich nur auf einige Zusammenhänge hinweisen: *modernus*, d.h. die neue Zeitlichkeit, die im *Calendarium Gregorianum* als *anni domini* (A.D.) charakterisiert wurde, war eng mit der Konzeption des *λόγος* als Einheit verbunden, die durch die hellenistische Lehre von *λογοι σπερματικοι* angenommen und im christlichen Universalismus als Doktrin der *semina Verbi* übersetzt wurde, die ihrerseits die *mission evangelisatrice et civilisatrice* orientiert hat. In der katholischen Konzeption einer universalen Kultur könnten die vermutlich der sprachlichen Verwirrung im Turm von Babel resultierenden kulturellen Differenzen mit Hilfe der Rehabilitierung einer *prior omnium linguarum* – durch die Rückführung zu einer *lingua adamica* – vereinigt werden, weil jede Kultur die *semina Verbi* enthalten würde. Hier präsentiert sich also die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt bzw. Universalität und Pluralität in der Dimension der Zeit und des Raumes, die später in der Moderne/Postmoderne-Debatte wieder auftaucht.

Diese Rekonstruktion eines logozentrischen ontologischen Paradigmas mit der entsprechenden Fortsetzung in der christlichen Theologie bestätigt zumindest teilweise den postmodernistischen Vorwurf gegen die Moderne (Lyotard 1993:90f. und Derrida 1967), insofern

11. Siehe Augustinus (1947). Für meine Interpretation folge ich vor allem Svoboda (s.d.) und Orbán (1980).

als es einen Anspruch auf Allgegenwärtigkeit gibt. *Modernus* ist tatsächlich Einheitsdenken, aber nicht nur das, wie Lyotard meint. Es kann auch als das verstanden werden, was ‚in der Gegenwart‘ als einheitlicher Grund gilt, was wiederum nichts mehr als die Idee einer einheitlichen Sprache ist, wodurch die Wirklichkeit zu bestimmen ist. Dennoch gilt das Wort ‚Moderne‘ immer noch und ebenso die Drohung einer dogmatischen Metaphysik, die von einem Gottesstandpunkt aus die Wirklichkeit bestimmen will.¹² Aus diesem Grund konnte Cassiodorus die ihm gegenwärtige Zeit des 6. Jahrhunderts als *modernis saeculis* identifizieren,¹³ obwohl wir seit der Renaissance diese Periode „dunkles Mittelalter“ nennen. Wenn wir sehen, wie einige dieser Motive auch bei Descartes und später bei Heidegger und auch bei Lyotard – trotz der Kritik des Logozentrismus – wiederzufinden sind, dann können wir verstehen, wie der Begriff von Moderne trotz aller Versuche zur Überwindung der Tradition *per seculae seculorum* einschließlich der *postmodernen* Theorien im 20. Jahrhundert bleibt.

Metaphysikkritik und Bifurkation der Wissenschaft in der Neuzeit

Angesichts der langen metaphysischen Tradition des Einheitsdenkens, das Universalität und Totalität beansprucht, stellen wir immer wieder die Frage nach der Moderne. Wie Habermas betont, muss die Moderne sich als nachmetaphysisches Denken verstehen, das das ontologische Paradigma und die mythischen Weltbilder als vormodern entlarvt und aufhebt.¹⁴ Ich habe jedoch bereits gezeigt, dass auch die Philosophie des Mittelalters mit einem Begriff von *modernus* arbeitet, so dass genauere Bestimmungen eingesetzt werden müssen, wenn die Metaphysik von der Moderne getrennt werden soll. Es muss also nach einer neuen Definition von Moderne gefragt werden. Eine erste alternative Antwort dazu weist auf die *Rationalitätskonzeption der wissenschaftlichen Moderne als Metaphysikkritik* hin.

Betrachten wir zunächst die interne historische Charakterisierung des mathematischen und des wissenschaftlichen Diskurses, der als *ratio* definiert wird. Dementsprechend sind *moderni* die Logiker zur Zeit der Wende des zweiten Jahrtausends, die die griechischen Quellen – nach der arabischen Vermittlung – reinterpretierten und den Primat der Mathematik als reines Wissen sowie als Erfahrungswissenschaft gegen die Abstraktion der theologischen Metaphysik der

12. Das ist z.B. der Fall angesichts des theologischen Thomismus im 20. Jahrhundert, der natürlich nicht mit dem originalen Denken und Kontext des Thomas von Aquino zu verwechseln ist. Zur Theologie und Wissenschaft siehe Thomas von Aquino (*Summa Theologica* I,ii) und Pannenberg (1973).

13. Siehe Freund (1957).

14. Hierzu Lutz-Bachmann (1990:106f.; 2002:197-201).

antiqui betonen.¹⁵ Damals wurde die These aufgestellt, dass die Wirklichkeit durch den Menschen selbst bestimmt werden könne. Aus diesem Grund betonen die *moderni* die *logica nova* sowie die *libris naturalis* des Aristoteles, und zwar mit dem Argument, dass der Mensch ein *secundus deus* sei, der die Welt im mathematischen Diskurs neu erschaffen könne.¹⁶ Später mit der „kopernikanischen Revolution“ in der Astronomie wird die Wissenschaft definitiv als unabhängiger Diskurs definiert, wodurch strikte Grenzen zwischen Tradition und *Neuzeit* etabliert werden.

Das gilt auch für die Ästhetik. In der Tat wird die Metaphysikkritik als Kritik der *μίμησις* schon seit der epistemischen Definition der modernen Ästhetik in der Renaissance artikuliert, als der Begriff *Ästhetik* in Verbindung zur neuen Konzeption von *Wissenschaft* gesetzt wird. Im Denken der Renaissance wird der Mensch als kreatives Wesen gesehen, das als *secundus deus* keinen Rekurs auf die Imitation oder Nachahmung zu nehmen braucht. Dies hat Apel (1955b) gezeigt, ohne aber die Ästhetik miteinzubeziehen. Betrachten wir die Entwicklungen nach dieser Periode, so lässt sich zeigen, dass es zwei allgemeine Stellungnahmen zu diesem Thema gibt: Zum einen gibt es die Betonung der Ästhetik nach dem Modell der empirischen Wissenschaft, wonach Kunstwerke aufgrund ihrer *qualias* zu beurteilen sind; es gibt auch eine psychologische Lesart der Ästhetik, die den kreativen Prozess der Einbildungskraft betonte – wie z.B. schon bei Hobbes und später in der Tradition der Romantik im deutschen Sprachraum propagiert wird und in radikaler Weise in den Biographien von Hamann, Hölderlin oder später auch bei Nietzsche zu sehen ist – die wiederum als exemplarische Beispiele der Verkörperung der imaginativen Ästhetik des *Genies* gelten.¹⁷ Wie ich schon erwähnt habe, wurde aber die Wissenschaft nicht auf das mathematische Modell beschränkt, da es eine Bifurkation von wissenschaftlichen Methoden gab, die auch die Definition der ästhetischen Rationalität betreffen, weil die *μίμησις* als Instanz der Begründung in Frage gestellt und die *τέχνη* eher den Naturwissenschaften und die *ποίησις* den

15. Ein Überblick im Lichte der Geschichte der Mathematik bietet Kline (1972). Für Details über die *logica modernorum* siehe De Rijk (1968 1:16f.).

16. Zur Renaissance vgl. Apel (1955a:144f. and 1955b:200f.). Zur deutschen Renaissance und Frühaufklärung, insbesondere in der Bewegung von Böhme bis Leibniz siehe Gardt (1994). Detaillierte Analysen der Sprachphilosophie und Semiotik Leibnizes sind in Dascal (1978) und Pombo (1987) zu finden.

17. Dies ist ein faszinierendes Thema, das bei Burwick sehr gut zusammengefasst ist: »When Robert Schumann felt madness taking over his mind, he began to compose religious music, a mass and a requiem, and tried to communicate with the supernatural world, praising the “wonderful power“ when a spirit called forth in a séance rapped out “the rhythm of the first two bars of the C Minor Symphony.” He spent his final years in an asylum, falling into a rage whenever his spirits accused him of plagiarism. The agony of the mind striving against the dark night of insanity has been told again and again in the biographies of poets, painters, and philosophers: Gogol passing out the pages of his unfinished novel to strangers, Van Gogh painting the starry whirlpools above the cypresses outside the insane asylum at Saint-Rémy, Nietzsche embracing a carthorse in an Italian piazza« (1996:1). Zum Genie-Kult in Deutschland siehe Schneider (1959) und Schmidt (1985). Beispiele des *amabilis insanus* sind keineswegs auf der Romantik beschränkt. Man denkt z.B. an den *topos* des Doktor Faustus, an Georg Hamann, an die Depression und den Selbstmord von Frauen wie Virginia Woolf und Alfonsina Storni, oder auch an die Verbindung zwischen künstlerischer Tätigkeit und körperlichem Zustand, wie im Fall der Tuberculose im 19. Jahrhundert oder AIDS im 20. Jahrhundert. Diese Bilder haben zu dem verbreiteten Vorurteil beigetragen, daß *nullum magnum ingenium sine mixtura demetiae fuit*. Die Kunst eines Genies ist mit persönlichen Pathologien und daher auch mit Irrationalität sowie mit der Marginalexistenz unbedingt gleichzusetzen.

Geisteswissenschaften zugeordnet wurde. Dennoch muss eine Kritik geäußert werden, denn trotz der positiven Entwicklung der Wissenschaften scheint es, dass die Differenz von τέχνη und ποίησις dualistisch aufgehoben wurde, obwohl diese zwei in engem Zusammenhang standen. Dies führte zu zwei entgegengesetzten methodologischen Ansätzen zur Ästhetik.

Zusammen mit der neuen *ratio* findet man Vorschläge für neue Begriffe – Neuzeit, Renaissance, Reformation usw. – als Früh-Moderne, aber der Sinn des Konzeptes *Moderne* bleibt unverändert, zumal die zeitliche Perspektive immer noch vorwiegend betont wird, nun mit der Korrektur, dass Moderne nicht mehr die ‚ewige Gegenwart‘, sondern die im Rahmen des Kausalitätsbegriffes zu verstehende ‚Zeit danach‘ sein soll. René Descartes ist ein gutes Beispiel dafür. Ganz im Einklang mit der neuen Mathematik versuch Descartes 1637 in seinem *Discours de la méthode* die „Analyse der Modernen“ an Stelle der „Algebra der Alten“ in der Mathematik zu setzen. Dabei verteidigt er den *Rationalismus* als Bild für die moderne Philosophie überhaupt, einschließlich der Ästhetik. So schreibt er seine *Compendium musicae*, die eine interessante mathematische Analyse der Musik darstellt, ohne aber die menschliche Dimension der Kunst zu betonen. Aber selbst mit dem Bruch zwischen Tradition und Neuzeit bleiben die Prämissen des Augustinus für den kartesischen Ansatz durchaus gültig, insbesondere in Bezug auf den methodischen Solipsismus.¹⁸ Wichtiger ist aber zu bemerken, dass im Zusammenhang mit diesem neuzeitlichen Primat der Mathematik, dem Postulat einer *reductio scientiae ad mathematicam*,¹⁹ der Setzung des Menschen als *secundus deus* und dem methodischen Solipsismus eine Reihe von modernen Revolutionen in den Wissenschaften initiiert werden, so dass der Ausdruck ‚modern‘ von nun an als Qualifikation für die Mathematisierung der Wissenschaften überhaupt galt.

Freilich gibt es gute Gründe auch für die radikale postmoderne Kritik an Rationalismus und Naturwissenschaft als Enfaltung der τέχνη, denn der Preis dieser Reduktion besteht in der Gefahr, die Natur und der Mensch als bloß quantifizierbare Objekte von ‚Experimenten‘ zu behandeln.²⁰ Es kann allerdings nicht gesagt werden, dass keine Alternative zum Rationalismus, zur progressiven Verabsolutierung des Objektivismus und zur einseitigen Betonung der kausalen Methode der Naturwissenschaft in der Neuzeit bestand. Der Gegensatz zwischen der *logica vetus* und der *logica nova* ist ein Präzedenzfall und Beleg für die später daraus entwickelte Kontroverse

18. Siehe die Einleitung Descartes' zum *Discours de la méthode* in *Oeuvres* (1976 6). Zur Kritik Descartes' an Leibniz' Sprachauffassung vgl. Cassirer (1929 1:75f. und 1929 3:427f.), Pombo (1987:95f., 240).

19. Dazu vgl. Koyré (1957:99f.).

20. Alles hängt davon ab, wie man den Menschen definiert. Dazu zwei Beispiele: a) die Urbewohner Amerikas und Afrikas wurden zunächst nicht als Menschen betrachtet, bevor Las Casas sich für die Ersteren eingesetzt hatte. [Damals hatten also bestimmte Personen hatten](#) kein Recht, Mensch zu sein; b) aufgrund des Leib-Seele-Dualismus könnte man Menschlichkeit vom Körper trennen, um bestimmte Menschen zu manipulieren. Die Entwicklung der Methode der „piece-meal analysis“ ist z.B. eine Erweiterung des Studiums der Anatomie und des Leichenssezierens, in dem Descartes ein Spezialist war (vgl. Hall 1954:148f.). Dadurch kam Descartes zu seiner mechanistischen Erklärung der Funktion des Herzens und zur Widerlegung der metaphysischen These, daß die Blutzirkulation ein Resultat der direkten Einwirkung der Seele oder des Geistes auf den bewegenden Körper sei. Darin besteht der Grund und die Motivation für den Körper-

um zwei wissenschaftliche Methoden und zwei entsprechende Rationalitätstypen, nämlich *Erklären* und *Verstehen* (wie Apel zeigt 1955b; 1995b und 1963a). Auch im Humanismus der Renaissance gab es eine Wiederentdeckung der aristotelischen Texte, insbesondere der sogenannten *logica vetus*, die das Modell für die *studia humanitatis* und die *ratio studiorum* lieferte, die dabei eine Wiederentdeckung der griechischen Konzeptionen der Ästhetik und der Kultur zustande brachte. Auch für Humanisten wie Francis Bacon, Philipp Melanchton und Giambattista Vico war der Mensch ein *secundus deus*, der die geistliche Welt – d.h. die Geschichte, die Kunst und die kulturelle Tradition – im rhetorischen Diskurs konstruieren und daher auch verstehen könne.²¹

Prima facie scheint dies lediglich ein Explizieren eines früher schon vorhandenen Rationalitätstypus – d.h. der ποιησις – zu sein. Es geht aber dennoch um einen neuen Aspekt des Ästhetischen, der nun in Verbindung mit dem Begriff der ‚Kultur‘ gebracht wird, indem die Betonung nicht nur auf das Individuum, sondern auf die imaginäre ‚Repräsentation‘ der kollektiven Totalität des Volkes oder der Nation übertragen wird. Was Apel über „die Idee der Sprache von Dante bis Vico“ sagt, kann genauso auch für die „Idee der Ästhetik“ – sei es in Literatur, Malerei oder Musik – gelten, die nicht nur in bezug auf die Genialität des Renaissancemenschen gesetzt wurde, sondern auch für die Schaffung einer kollektiven nationalen Identität maßgeblich war. Dementsprechend finden wir innerhalb der Ästhetik eine Ansammlung an Werten, die nur relativ zur spezifischen historischen Tradition einer Gemeinschaft zu bestimmen sind. Nehmen wir in diesem Falle zwei traditionelle ästhetische Kategorien wie ‚das Schöne‘ und ‚das Häßliche‘, so ist ein durch das Prädikat ‚schön‘ charakterisiertes Objekt keineswegs ontologisch oder neutral – wie bei Augustinus –, sondern immer relativ zum Wertmaßstab und ästhetischen Empfinden einer bestimmten Kultur zu definieren. Welche auch immer die spezifisch bevorzugte Stellung zur Ästhetik sein mag, lässt sich zumindest schließen, dass es eine historische Vielfalt von Perspektiven gibt, die uns zeigt, dass die Möglichkeit besteht, Ästhetik anhand einer bestimmten Lesart jenseits der traditionellen ontologischen Charakterisierung zu definieren.

Bereits diese Akzentverschiebung offenbart grundlegende Differenzen zwischen der Natur- und der Geisteswissenschaft. Eine Differenz betrifft den Rückgriff auf die Tradition, wie es im Humanismus zum Tragen kommt, und zwar in so hohem Maße, dass Vico letztendlich behauptet, dass die *critica* der *topica* unterworfen sei. Würde dies aber nicht der neuzeitlichen Idee der

⁂Seele-Dualismus.

21. Im *Novum organum* (II, i und viii) behauptet Bacon, daß die Beschreibung der Natur nicht von Gesetzen abhängt, die aus der Natur selbst entstehen, sondern eher aus „the real particles as we discover them to be“ her verstanden werden müssen [meine Hervorhebung!]. Dasselbe wird von Melanchton in seiner *Elementa Rhetorices* postuliert, und zwar im Sinne des protestantischen Verständnisses der hermeneutischen Interpretation der Bibel (vgl. Danneberg 1994:126f.); während Vico

menschlichen Selbstbestimmung widersprechen? Bei Vico lässt sich die Vermutung eines Traditionalismus als Rückfall in die schon bekannten *topica* der kollektiven Tradition bestätigen, denn hier spielt die Idee einer Muttersprache bzw. Natursprache im Gegensatz zu einer neu zu konstruierenden idealen Sprache eine wichtige Rolle, vor allem in der Betonung der „eigentlichen“ Sprache eines Volks gegen die *mathesis universalis*.²² Nicht ohne Grund stimmt die Übersetzung des Begriffs *ratio* in den europäischen Sprachen nicht immer überein: *reason*, *ragione*, *razón*, *raison*, *Vernunft*. So ergibt sich auch im epistemischen Paradigma eine Vieldeutigkeit im Begriff der Rationalität, die oftmals vernachlässigt wird. Die unreflektierte Behauptung der Pluralität führt zu der Annahme, dass die Rationalität des kulturellen Verstehens partikular sei und daher immun gegenüber der Kritik der Methode der Naturwissenschaften bleiben würde – wie Gadamer behauptet. Obwohl dies als ein positives Argument gegen die Reduktion der Ästhetik auf den Rationalismus gelten kann, bleibt das Problem eines fehlenden Beurteilungskriteriums kultureller Werte bestehen. Sogar wenn wir die Differenzen in den zwei wissenschaftlichen Methoden und in deren entsprechenden Sprachauffassungen unterstreichen – müssen wir versuchen, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, so dass eine Kritik beider gleichermaßen auf derselben Basis möglich ist.

Brüche und Kontinuitäten mit der Tradition

Nach dem bisher Gesagten ist festzuhalten, dass man heute jenseits der μύμησις und der *ontologischen ästhetischen Rationalität* neue philosophische Bestimmungen einer *epistemischen ästhetischen Rationalität* wählen kann: Man könnte z.B. die an den Naturwissenschaften orientierte Philosophie der Kunst betonen, die sich auf die Bestimmung von Kunstwerken als ästhetische Objekte beschränkt, und somit eine kausalistische *Ästhetik der Produktion*

es im Prinzip des *verum et factum convertuntur* formuliert (hierzu Apel 1963a:321f.).

22. Schon hier finden wir einen „Jargon der Eigentlichkeit“, der später bei Heidegger wieder auftaucht(=) und von Adorno scharf kritisiert wird(wurde). Für den deutschen Kontext der Renaissance vgl. die detaillierte Analyse von Autoren wie Böhme, Schotelius, Zesen, Hasdörffer u.a. bei Gardt: »In zahlreichen, insbesondere barocken Texten wird der deutschen Sprache die Qualität der *Eigentlichkeit*, d.h. eine besondere Nähe zur Wirklichkeit zugesprochen. Dies geschieht vergleichsweise selten durch Verwendung des Substantivs „Eigentlichkeit“, oft dagegen durch das Adjektiv „eigentlich“ oder andere Bildungen auf der Basis von „eigen“ – meist „eigen“ und „Eigenschaft“ –, zum Teil auch durch Bindung an Wörter und Syntagmen, die keine formale Parallele zur Wortfamilie um „eigen-“ aufweisen. Beispiele für die Verwendung von „eigentlich“ bzw. „Eigentlichkeit“ sind: im Deutschen sind die „Kunststuecke“ der Lautmalerei „auf das allereigentlichste und lieblichste wol zumerken“; das Deutsch der Gegenwart ist ist „eigentlicher / unterschiedlicher und ausgearbeiteter / ja daher vollkomner [...] als die erste Adamische oder Ebreische“ Sprache; anstelle erfundener, „fast laecherliche[r] nahmen“, gibt es in der Alltagssprache oft „bessere und eigendlichere“; einen Text als Autor „recht / eigentlich / gut und zierlich Teutsch [aufsetzen]“; der Dichter „bildet [...] auf das eigentliche die innerliche Bewantniß eines Dings“ und benötigt dazu „eigentliche und den Sachen gemaesse Wort“« (Gardt 1994:132-133). Dasselbe gilt für Wörter wie Grund, Ursprung u.a., die die Ideologie des *Wesens der Sprache* im deutschen Sprachraum implizieren (vgl.

begünstigen; man könnte auch an die psychologisch zu verstehende Philosophie des Geistes erinnern, die mittels einer *Ästhetik der Rezeption* die Individualität der Person betont und sich mit dem schöpferischen Prozess bei Künstlern oder mit den Formen der Perzeption, Rezeption und Genuß beim Publikum beschäftigt. Es gibt andere Perspektiven zum Verständnis der Ästhetik in der Moderne: die formale Betrachtung der strukturellen Verhältnisse bzw. der logischen Beziehungen im Bereich der Kunst, die eine bestimmte Form oder Bedeutung konstituieren, wie es in einer formalen *Abstraktionsästhetik* zu sehen ist.

Mich interessiert vor allem die Frage nach der normativen Begründung der Ästhetik. Am Anfang wurde festgestellt, dass wir eine breitere Perspektive benötigen, um der normativen Frage in der Ästhetik gerecht zu werden. Für eine normative Begründung der Ästhetik ist eine enge Perspektive, die der Betrachtung eines spezifischen Problems der Ästhetik adäquat wäre, begrenzt. So ist m.E. die sogenannte Philosophie der Kunst ein Teil der Ästhetik, weil sie sich auf einen Aspekt beschränkt – d.h., die Konstitution ästhetischer Objekte als Kunstwerke – und den Menschen sowie die soziale Dimension aus diesem Prozess ausschließt. Dasselbe gilt für die Theorie der (ästhetischen) Perzeption – die als Teil der Phänomenologie angesehen werden kann. Die kulturelle Vielfaltigkeit des ästhetischen Bereichs zeigt nicht nur, dass partikulare Kontingenzen des modernen Lebens die Ästhetik in unterschiedlichen Hinsichten betreffen und mit differenzierten Mitteln zu studieren sind, sondern auch, dass eine umfassende Betrachtungsweise notwendig ist, um die ästhetische Reflexion für neue Perspektiven zu sensibilisieren. Darauf gründet sich meine Überzeugung, dass wir von Ästhetik im allgemeinen als Bestandteil der philosophischen Reflexion sprechen und bestimmte Disziplinen bzw. Formen der Anwendung der Ästhetik differenzieren müssen. Da es ein Defizit in der Betrachtung solcher Themen gibt, stellt sich die Frage bezüglich der Definition und Begründung des Ästhetischen sowie seiner Verbindung mit dem Begriff der Rationalität im Rahmen der philosophischen Reflexion als ein Problem der Moderne überhaupt, das unsere Aufmerksamkeit verdient.

Wenn es um eine Theorie der Interpretation der wechselseitigen Verhältnisse zwischen diesen Formen oder um die Erforschung sozial-kultureller Werte einer spezifischen Situation oder in unterschiedlichen Gesellschaften geht, so muss man an eine *Vermittlungsästhetik* denken, die die Betrachtung von Formen und Symbolen, Objekten und Methoden, Kanons und Institutionen, kulturelle Regeln und Werte, aber auch die Personen in ihrer Subjektivität sowie die konkreten Ausdrucksformen und Materialien von Kunst einschließt. Aber die wichtigste Aufgabe solch einer Ästhetik soll vor allem die normative Begründung solcher Regeln der Ästhetik nach Prinzipien leisten, die allgemein über die Grenzen der spezifischen Disziplinen hinaus gelten. Gerade an

diesem Punkt lässt sich zeigen, dass diese ersten Modelle von ästhetischer Rationalität auf die Möglichkeit der Kritik der Inkompatibilitätsthese verweisen, aber immer noch für uns unzureichend scheinen, weil sie nach heutigen Maßstäben unhaltbar sind und diese Zwecke nicht erfüllen können, insofern als sie auf veralteten Paradigmen basieren.

Dennoch reichen alle diese epistemologischen Überlegungen schon aus, um die These zu entkräften, dass der Bereich der Ästhetik und die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik nur ein Scheinproblem für die philosophische Reflexion darstelle, die keine theoretische, praktische und kulturelle Relevanz habe. Auch während der Neuzeit gibt es alternative Modelle der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik in der Moderne, die wir *epistemische ästhetische Rationalität* nennen können, nur dass diese Modelle sich auf veraltete Paradigmen beschränken, die als Begründungs- und Vermittlungsinstanz nicht mehr gelten. Weiterhin deuten diese Überlegungen darauf hin, dass die Ästhetik als Form der philosophischen Reflexion über einen gesamten Bereich, der sich durch Teilaspekte konstituiert, sich weder ontologisch auf ein bestimmtes Objekt richtet noch psychologisch auf eine bestimmte Person oder ein Volk reduziert –, noch sich im Rahmen von Syntaktik oder der exakten Wissenschaften auf die logischen Zeichenrelationen beschränken sollte. Dies wäre ein reduktives Verständnis von Ästhetik.

Die Frage, ob und wie Ästhetik mit Rationalität kompatibel sein kann, wenn die epistemischen Bedingungen der modernen Wissenschaft nicht im Ganzen akzeptiert werden, bleibt immer noch offen. Trotz der Vereinbarkeit der philosophischen Disziplinen und Methoden mit Teilbereichen der Ästhetik wird im Rahmen des epistemischen Paradigmas immer angenommen, dass die letzte Instanz in der Ästhetik nur als irrational verstanden werden könne, weil die Ästhetik letztendlich nur das Leben oder das Gefühl eines Individuums betreffe und daher nur als private Angelegenheit gelte, die für keine rationale Begründung herhalte. Selbst wenn man zugesteht, dass ein Kunstwerk auch ein empirisches Objekt ist, das mit der Methode und der Rationalität der Wissenschaft betrachtet werden kann, wird behauptet, dass das Urteil über dieses Objekt bloß subjektiv sei. Wenn es so wäre, gäbe es dann irgendeine Möglichkeit, heute Ästhetik mit Rationalität zu vermitteln? Die Annahme der Subjekt-Objekt-Relation führt uns also zur Inkompatibilitätsthese zurück, weil wir mit zwei verschiedenen Methoden zu tun haben, die solipsistisch bleiben.

Nun können wir die Ausgangsfrage nochmals stellen: Wie ist es möglich, Rationalität und Ästhetik ohne Reduktionismus sowie ohne Rekurs auf metaphysische Prämissen zu vermitteln, um dadurch der Inkompatibilitätsthese zu widersprechen und den scheinbaren Widerspruch aufzulösen? Ich habe gezeigt, in welcher Hinsicht der Begriff der Moderne in diesem Zusammenhang problematisch und zweideutig ist, weil mittels desselben Begriffs sowohl die metaphysische Tradition als auch die Subjekt-Objekt-Relation charakterisiert werden. Zwar wurde

der Einheitsgedanke einer religiös-metaphysischen Tradition der Rationalität durch eine neue Konzeption von Rationalität radikal kritisiert; es blieb aber doch ein unreflektierter Bezug zur Tradition und dadurch auch ein Dualismus bestehen, und zwar in der Bifurkation von zwei strikten Methoden der Wissenschaft, die eine kausale Relation entweder durch die Subjektivität oder durch die Objektivität betonen und zu einer neuer Form von Inkompatibilität führen. Es besteht natürlich eine Differenz zwischen beiden, aber dieser Dualismus offenbart den Einfluß metaphysischer Annahmen, die das Selbstverständnis von Moderne und die Auffassungen von Rationalität und Ästhetik kontaminiert haben. Dadurch blieben die Prämissen der Inkompatibilität durchaus gültig, nun im Sinne einer wissenschaftlichen Methodologie: Rationalität wird als das Objektive und als Universales überhaupt verstanden, während Ästhetik mit dem Subjektiven sowie mit der Partikularität von Kultur gleichgesetzt wurde.

Nachdem wir die Grenzen dieser epistemischen Methodologien betrachtet haben, können wir zeigen, wie zuerst im Kontext der europäischen Aufklärung neue Auffassungen von Rationalität zu finden sind, die die epistemischen, sozialen und kulturellen Dimensionen des Lebens anerkennen und auf Erweiterungsmöglichkeiten sowie auf eine selbstreferentielle Kritik der Moderne verweisen. Das historische Modell der europäischen Aufklärung und insbesondere die Philosophie Kants scheinen näher an dem hier angestrebten Ziel der Suche nach einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik zu sein, weil in diesem Zusammenhang die Konstitutionsbedingungen einer kritischen Theorie zu finden sind. Die Spannung zwischen Universalität und Pluralität in der Aufklärung verdient daher eine nähere Betrachtung. Im folgenden werde ich den Übergang von der Neuzeit zur Aufklärungsphilosophie nachvollziehen, um diese Tradition der Kritik, die Betonung der Sensibilität und des Gefühls sowie den Begriff des *Common Sense* herauszuarbeiten und meine Interpretation von Kants *Kritizismus* vorzubereiten, da Kant ein paradigmatisches Modell der kritischen Vermittlung von Rationalität und Ästhetik liefert.

2. Epistemische Rationalität, Ästhetik und die Aufklärung

Was ist Aufklärung? Diese Frage wird immer wieder gestellt, aber neuerdings in einem eher provokativen Ton beantwortet. Solch ein Ton impliziert die Ablehnung der normativen Präention dieses Terminus und das Verständnis dieser historischen Periode als einer antiquierten Phase, die kritisiert werden muss. Deshalb bevorzugt man heute einen deskriptiven Begriff der Aufklärung mit begrenzter Anwendbarkeit. Ich möchte daher die Aufklärung allgemein als eine plurale

„Tradition der Kritik“ im europäischen Kontext des 17. und 18. Jahrhunderts definieren – wobei ich nicht nur *Aufklärung*, sondern auch *Illuminismo*, *Lumière* und *Enlightenment* einschlieÙe. Darüber hinaus ist aber hier zu behaupten, dass diese Tradition einige Impulse der neuzeitlichen Metaphysikkritik fortsetzt und weitere Prozesse ausdifferenzierter Formen von *Kritik* entwickelt, die wiederum auch als Bedingung für die *Selbstkritik* der Aufklärung im 20. Jahrhundert gelten. Die Diskussion über die Aufklärung bietet also den Rahmen, innerhalb dessen wir einen gemeinsamen Nenner für die Betrachtung der hier aufgezeigten Differenzen finden können. Deshalb ist eine Reflexion über die Aufklärung notwendig.

Betrachten wir zuerst die vielfältige Bedeutung dieses Begriffs der *Kritik* in der Tradition. Dieser Begriff kann schon in Bacons *Instauratio magna* gefunden werden, wo er von *critical knowledge* spricht. Auch bei Vico findet man den Begriff der *critica*,²³ der der historischen Disziplin der *topica* unterworfen war und Materialien für seine radikale Ablehnung des Cartesianismus lieferte. Eine andere Referenz findet sich bei Hobbes.²⁴ Shaftesbury hat eine ästhetische und anthropologische Definition von *critick*, die Hamann und Herder stark beeinflusst hat,²⁵ und in indirekter Weise auch die Philosophie Kants betrifft, insbesondere wegen Shaftesburys kontroverser Definition des *sensus communis*. Jenseits dieser anekdotischen Erwähnungen ist es jedoch wichtig, die Idee von Kritik in Verbindung mit dem Verständnis der Moderne als Aufklärung genauer zu betrachten, indem Kritik anhand der epistemischen Rationalität und im Horizont von wissenschaftlich-sozial-politischen Transformationsprozessen verstanden wird.

Die Philosophie der Aufklärung, die zuerst als Fortsetzung des Humanismus in Spanien und Italien auftaucht, bevor ihre Wirkungen in verschiedenen Kontexte wie Schottland, Frankreich und Deutschland u.a. im 18. Jahrhundert zu spüren sind, entwickelt ein Verständnis vom sozialen Lernprozess, der Rationalität und Ästhetik einschließt. Das heißt: *Die europäische Aufklärung enthält in sich eine gewisse kulturelle Pluralität, innerhalb derer Rationalität und Ästhetik gleichzeitig akzeptiert werden.* Davon ausgehend können wir einen entscheidenden Schritt in Richtung der Vermittlung beider im Rahmen einer kritischen Theorie machen.

Ein Beleg für den Zusammenhang zwischen Rationalität, Ästhetik und Kritik finden wir in der neuen Deutung von *criticism* im britischen und im schottischen Kontext schon Anfang des 18. Jahrhunderts, wie z.B. im *art criticism* von Joseph Addison, Alexander Pope und Henry Home (Lord Kames). In einer Reihe zwischen 1711 und 1714 für *The Spectator* geschriebener und unter dem Titel „The Pleasures of Imagination“ gesammelter Essays popularisiert Addison den Begriff

23. Vgl. Gadamer (1965), Apel (1963a, 1963b und 1996b), Kosellek (1977) und Schaeffer (1990).

24. Den Hinweis fand ich bei Peirce (1938:2.205).

25. Vgl. Schneider (1959:19f.).

und die Idee des *Criticism*. Die elf Essays handeln von Themen wie „the production of pleasure by external objects“ (I-V), die Erfahrung der Außenwelt (IV-V), eine Theorie von Deskriptionen und Urteilen anhand der Philosophien von Locke and Hobbes (VI-IX),²⁶ eine Betrachtung von Descartes' Erklärung über das Funktionieren des Gehirns (VII), und die Anwendung dieser Theorien zur Analyse von Literatur (IX-XI). Addison akzeptiert Bacons Dreiteilung der Wissenschaften des *animal rationalis* in *memory, imagination and reason*, aber zuletzt definiert er die Einbildungskraft als das vermittelnde Vermögen zwischen *sense* and *understanding*. Außerdem behandelt er die Differenz zwischen dem Erhabenen und dem Schönen, die kausalistische Erklärung des Wohlgefallens [*pleasure*], die Verknüpfung von Moral und Kunst und das *ingenium* bzw. die Genialität des kreativen und originalen Künstlers – ein Thema, das später mit Edward Youngs *Conjectures on Original Composition* (1759) berühmt geworden ist.²⁷ Was ich diesem Zusammenhang entnehmen möchte, ist die Verbindung zwischen Rationalität und Gefühl bzw. Sensibilität als Bedingung eines epistemischen Begriffes von ästhetischer Rationalität, der maßgeblich für das 17. und das 18. Jahrhundert war.

Das Verhältnis von Kritik, Rationalität und Sensibilität

Obwohl das Verständnis von *art criticism* in der britischen Philosophie eine wichtige anwendungsorientierte Kunsttheorie darstellt, ist es im Rahmen des schottischen *Enlightenments* und der *Philosophy of Common Sense*, dass sich ein breiteres Programm für die Artikulation von Ästhetik und Rationalität in Verbindung mit moralischen und sozialen Themen entwickelt. Zusammen mit der Einbildungskraft wird auch das Gefühl als vermittelnde Instanz eingeführt, was wiederum den Rekurs auf den Begriff des *Common Sense* erklärt. Dieser Begriff wird manchmal mit der *φρόνησις* und dem *sensus communis* gleichgesetzt und vorwiegend mit der Geschichts- und Kulturphilosophie Vicos und Shaftesburys verbunden, die ihrerseits auf eine Anthropologie verweisen, aber dies ist hier nicht der Fall. Zwar wurde die Thematik und die Terminologie des *criticism* im 18. Jahrhundert mit einer bestimmten Version von *Common Sense* in Verbindung gebracht, aber dies wird von der Diskursphilosophie mit dem Vorwurf des Neoaristotelismus scharf kritisiert (vgl. Apel 1988:103-110, 154f., 270f.; Habermas 1991b). Ich werde an einer anderen Stelle Spezifischeres über die Vielfalt innerhalb der Bedeutung von

26. Für Addisons Texte, sowie für eine Diskussion und Bibliographie über diese Thematik, siehe Elledge (1961:498f.). Es verwundert also nicht, daß in *The Spectator* 412 Addison in Anspielung an Locke von „primary imagination“ und „secondary imagination“ spricht. Dies ist auch ein Schlüssel für das Verständnis der Ästhetik Kants.

Common Sense bzw. *sensus communis* sagen. Doch schon an dieser Stelle möchte ich klären, dass hier eine Philosophie des moralischen und des ästhetischen Gefühls gemeint ist, die von Francis Hutcheson als Alternative zur Betonung des Selbstinteresses bei Hobbes und Mandeville entwickelt worden war²⁸ und bei David Hume und Adam Smith vorausgesetzt und weiterentwickelt wurde. Um dies historisch zu untermauern, ist es notwendig, zunächst einige Details über die schottische Philosophie anzuführen. Beginnen wir mit Hume, der sein erkenntnistheoretisches Programm in der Einleitung zum *Treatise of Human Nature* folgendermaßen definiert:

The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas; morals and criticism regard our tastes and sentiments; and politics consider men as united in society, and dependent on each other. In these four sciences of *Logic*, *Morals*, *Criticism* and *Politics*, is comprehended almost everything which it can anyway import us to be acquainted with, or which can tend either to the improvement or ornament of the human mind (*T*, intr.).

Obwohl Hume den Begriff von *Criticism* eher in Verbindung mit Geschmack und Gefühl benutzt, können wir diesen Begriff für die Charakterisierung seiner ganzen Philosophie anwenden, da es bei ihm um eine *Erkenntniskritik* geht, die manche Grenzen der naturalistischen Wissenschaft aufdeckt. Obwohl er vom Empirismus ausgeht – wonach Erfahrung und Handlung nach dem Prinzip der kausalen Verhältnisse von Objekten in Raum und Zeit zu erklären seien – und die logische Konsistenz des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung feststellt, kritisiert er zugleich die Logik als »uncertain process of reasoning and argumentation« und vertritt eine skeptische Methode, die die Spannung zwischen *reason* und *passion* konstituiert (Vgl. *T* 415; siehe auch III.i),²⁹ indem personelle Wünsche als Grund für rationale Handlungen gesehen werden. So sagt er:

'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. 'Tis not contrary to reason for me to chuse my total ruin, to prevent the least uneasiness of an Indian or person unknown to me. 'Tis as little contrary to reason to prefer even my own acknowledg'd lesser good to my greater, and have a more ardent affection for the former than the latter (*T* 416).

Diese Behauptungen zeigen eine sehr polemische Einstellung zur Rationalität, die einen anderen Teil seines Projektes sowie andere Facetten der Aufklärung zeigt, die oftmals übersehen

27. Vgl. Steinke (1917).

28. Zur Ästhetik Hutchesons siehe Kivy (1976).

29. In *Inquiry into the Principles of Morals* ergänzt Hume diese Konzeption, **als wenn** er an „active feeling“ gegenüber „reason and understanding“ betont und sagt: »After every circumstance, every relation is known, the understanding has no further room to operate, nor any object on which it could employ itself. The approbation or blame which then ensues, cannot be the work of the judgement, but of the heart: and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment« (Appendix I, Sp. 240).

werden, nämlich die Ironie und Satire als Formen einer *Kritik der Konventionen*.³⁰ Gewiss richtet Hume diese Waffen auch gegen die Religion, und zwar auf sehr polemische Weise, denn er verteidigt den Polytheismus und den Paganismus, die seiner Meinung nach »preferable to theism« und zum Monotheismus sind. Aber außer dieser *Religionskritik*³¹ verteidigt er auch eine andere Form von *Kritik*, die die Ästhetik betrifft. In seinem Essay *On the Standard of Taste* (1757) charakterisiert er die Ästhetik als ein notwendiges Unternehmen, soweit man die Ästhetik als Theorie der Geschmacksurteile als Teil einer durch die Tradition vermittelten Kultur betrachtet, wodurch man die Sinne bestimmen kann.³² In diesem Zusammenhang ist hier hervorzuheben, dass Hume *belief*, *passion* und *taste* mit Rationalität kontrastiert.

Dies kann aber nicht *eo ipso* als die Grundposition der schottischen Aufklärung gelten. Im Zusammenhang mit Humes Konzeption von *criticism* und Betonung der *passion* soll hier Adam Smith als Moralphilosoph und Begründer der politischen Ökonomie erwähnt werden, auch weil seine Ideen über *moral sentiments* später bei Kant wiederzufinden sind. Es ist wichtig zu betonen, dass Smith den Auffassungen von Hobbes und Mandeville über den Primat des Selbstinteresses als dem eigentlichen Grund sozialen Handelns zu widersprechen sucht, wenn er in Anlehnung an Hutchesons *Common Sense* von einem moralischen und ästhetischen Gefühl spricht, um damit die Möglichkeit einer Anerkennung und Übernahme der Rolle von anderen zu rechtfertigen. Adam Smith geht ein Stück weiter als Hume, insofern er die von Hutcheson entwickelte Konzeption des Gefühls auf soziale Verhältnisse einschließlich der Ökonomie anwendet. Wie John Millar und Dugald Stewart berichten, definiert Smith sein philosophisches Projekt als eine Jurisprudenz, die in vier Disziplinen einzuteilen ist: „natural theology, ethics, justice and political expediency“ (Stewart 1859 1:18-20). In diesem Rahmen spricht er von der Notwendigkeit eines Gesetzgebers [*legislator*]:

A society cannot subsist unless the laws of justice are tolerably observed, as no social intercourse can take place among men who do not generally abstain from injuring one another (*TMS* II.ii.3.6)

Das Problem nun besteht darin, dass es schwierig ist, die Intentionalität des Anderen im gesellschaftlichen Zusammenhang einfach zu kalkulieren. Außerdem sollte es nicht darum gehen, das Urteil eines Individuums ohne weiteres auf andere zu projizieren. Zur Lösung dieses Problems schlägt Smith eine andere Konzeption von Gericht bzw. Gesetzgebung vor, die die Intentionalität einer Person anerkennt und begrenzt sowie auch eine Form von Rollenübernahme betont, die eine quasi ästhetische Sensibilität verlangt: »When I endeavor to examine my own conduct [...] I

30. Vgl. dazu Romano (1996:17f., 173f.)

31. Vgl. Lutz-Bachmann (2002:4-5), der sich hier eher auf Locke konzentriert.

divide myself into two persons [...] The first is the judge, the second the person to be judged of« (TMS III.i.6; III.iii.1-3). Zusätzlich schließt er die Interaktion mit anderen innerhalb einer Gesellschaft als notwendige Bedingung ein. Gefühl bedeutet also diese Offenheit gegenüber dem Anderen und der Befähigung zur Selbstkritik, die durch einen Prozess der Rollenübernahme gestärkt wird.³³

Im Kontext der französischen Aufklärung können wir die Betonung der Sensibilität in der Verknüpfung von Rationalität und Ästhetik bei Condillac, D'Alembert oder Diderot finden,³⁴ aber mein Interesse liegt vielmehr bei Rousseau, Montesquieu und Helvétius, weil Echos auf ihre politischen und gesellschaftlichen Positionen gegen die Objektivierung des Menschen später nicht nur bei Kant, sondern auch im Postmodernismus zu hören sind. In der Tat bildet sich über diese Autoren eine direkte Linie zwischen der französischen Aufklärung und der Philosophie Lyotards. Diese Linie erlaubt das Argument, dass die Philosophie Lyotards trotz seiner Kritik der *Aufklärung* doch eine Frucht der *Lumière* ist. Deshalb werde ich mehr Details über die *Lumière* geben.

Auch für die *Lumière* ist der Begriff von Kritik fundamental. In der Gesellschaftstheorie des *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Rousseaus wird eine Perspektive aufgenommen, die den Entwicklungsprozess von Erkenntnis zwar anerkennt, aber die Akzentuierung auf die Nebenwirkungen dieser Entwicklung im Bereich der Moral und der Politik legt (1969 3:125-147). Die Theorie Rousseaus ist zu komplex, um hier adäquat gewürdigt und kritisiert zu werden, aber einige Punkte sollen doch erwähnt werden. Erstens macht er gegen Hobbes geltend, dass die Ursache sozialer Probleme in den negativen Einschränkungen und Entfremdungstendenzen begründet liegt, von denen das Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft unterworfen ist. Dennoch erkennt Rousseau nicht, dass mit der Betonung eines *homme isolé* keine zureichende Alternative gegen das *laissez faire* des individuellen Selbstinteresses zu leisten ist, weil beide jedenfalls auf dem Solipsismus basieren, den er nicht direkt hinterfragt. Zweitens ist Rousseau trotz der unmittelbaren Nähe zum Common Sense nicht in der Lage, die Konkurrenz, Ungleichheit und ihre ökonomischen Faktoren zu analysieren und zu kritisieren, wie Adam Smith es mit dem von ihm entwickelten Instrumentarium macht. Zwar setzt Rousseau ein Modell sozialer Gerechtigkeit und solidarischer Moral gegen das Selbstinteresse (1969 3:141f.), doch wird dies in der Form einer individuellen Rolleübernahme mittels der *sympathie*, der *pitié* und des *sentiment* gegründet. So kommt er genauso wie Hume zum Primat

32. Für eine Übersicht siehe Gay (1967 1:306-310). Eine detaillierte Betrachtung der Ästhetik Humes bietet Luehe (1996)

33. Über den „impartial spectator“ vgl. Macfie (1967:65f., 82f.) und Haakonssen (1981). Nachwirkungen dieser Ideen sind später in G.H. Meads Unterscheidung von „I“ und „Me“ zu bemerken (Mead 1934:173-177; 259, 281-283, 289-303; 1938b:519). Habermas (1981a 2:61f.), Joas (1980) und Honneth (1992:114f.) folgen dem Ansatz Meads, aber nur Hans Joas (1980:51) referiert *en passant* auf Meads Vorlesungen über Adam Smith [Box VII, Folder 7-12].

des Sentiments gegenüber der Rationalität: *le sentiment est plus que la raison*. Da die originale Gleichheit des Naturzustandes nicht mehr unmittelbar in den entwickelten Gesellschaften zu erfahren ist, erweist es sich als notwendig – so Rousseau –, solch einen Zustand mittels der Einbildungskraft und des Sentiments vorzustellen, und daher gesteht Rousseau den fiktionalen Kunstwerken die wichtige Aufgabe zu, dem Publikum ein Modell der *perfectibilité* zu geben. Er selbst versuchte dies in seinen Artikeln über Ästhetik für die *Encyclopédie*, in *Lettre à d’Alembert*, im Roman *La Nouvelle Héloïse* und auch im *L’Émile* zu verwirklichen, indem er die konstitutive Rolle der Sinne für die Erkenntnis betont. (vgl. z.B. 1969 3:164f.; 1969 5:73f., 114f.).³⁵ Es gibt aber auch Probleme in Rousseaus Rationalitätsbegriff. Zunächst müssen wir anerkennen, dass er die Konsequenzen der später so genannten „instrumentellen Rationalität“ scharfsinnig gesehen und gegen diese Nebenwirkungen der *raison* seine *Gesellschaftskritik* entwickelt hat, die eine Basis für seine Kritik der Rationalität [*raison*] liefert.

C’est la raison qui engendre l’amour propre, et c’est la réflexion qui le fortifie; c’est elle qui replie l’homme sur lui-même; c’est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l’afflige. C’est la Philosophie qui l’isole (1969 3:156).

Aber trotz seiner *Rationalitätskritik* gibt es auch das – vielleicht nicht durchaus reflektierte – Bekenntnis Rousseaus zu einem Rationalitätskriterium als Bedingung der Kritik. Dies zeigt sich auch im Verfahren der Kritik, weil Rousseau in der Tat einen internen Widerspruch im Verständnis von Recht, Politik und Moral zeigen möchte, wie die folgende programmatische Stelle – die Zusammenfassung des zweiten *Discours* – belegt:

J’ai tâché d’exposer l’origine et le progrès de l’inégalité, l’établissement et l’abus des Sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la Nature de l’homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des Dogmes sacrés qui donnent à l’autorité Souveraine la Sanction du Droit Divin. Il suit de cet exposé que l’inégalité étant presque nulle dans l’État de Nature, tire sa force et son accroissement du développement de nous facultés et des progrès de l’Esprit humain, et devient enfin stable et légitime par l’établissement de la propriété et des Loix. Il suit encore que l’inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au Droit Naturel (1969 3:193).

Mithilfe der Rationalität versucht also Rousseau, die Rationalität zu kritisieren, wobei aber wiederum Widersprüche auftreten, die in einer mangelnden Konsistenz der Begründung gründen. Diese Inkonsistenz ist dafür verantwortlich, dass er den Boden unter den Füßen verliert. So ist er am Ende gezwungen, die *religion civile* an einer bestimmten Stelle als notwendiges Dogma zur

34. Siehe dazu Roberto Romano (1996).

35. Hierzu vgl. Starobinski (1957) und Jauß (1982:589f.). Madame ~~me~~–Graffiny hat das Modell Rousseaus mit Erfolg angewandt. Vgl. die Sammlung ihrer Schriften, *Lettres Portugaises, Lettres d’une Péruvienne, et autres romans d’amour* (1983). Dazu siehe auch O’Neal (1996:125-146) und Coleman (1971).

Garantie der gesellschaftlichen Ordnung einzuführen, aber dadurch entsteht ein neues Problem, weil die *Metaphysikkritik* der Religion diese Rolle versagt hat. In der Tat versucht Rousseau, trotz der Nähe zur Lehre Calvins, eine Alternative zur etablierten klerikalen und institutionalisierten Religion vorzuschlagen, wenn er auch selbst die problematischen Implikationen der *religion civile* erkennt.

Les dogmes de la Religion civile doivent être simples en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du Contrat social, et des Loix, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus (1969 3:458 [vgl. IV.8]).³⁶

Dieses Postulat bedeutet aber nicht unbedingt einen Rückfall in Prämissen der religiös orientierten Metaphysik, die vorher kritisiert wurde, weil die Religion hier nicht mehr unter ontologischen, sondern eher unter sozial-politischen Bedingungen eingeführt wird. Es besteht also kein Zweifel daran, dass Rousseaus Philosophie eine kritische Einstellung gegenüber früheren und überholten Verständnissen der Tradition zeigt und insofern mit der *Lumière* und mit der Idee der Moderne verknüpft ist. Dennoch zeigt sich zugleich, dass die Religion nochmals in problematischer Weise auftaucht: So können wir annehmen, dass nicht nur die Ästhetik, sondern auch die Religion sich in paralleler Weise aktualisiert, da die zivile Religion gegen die klerikale Religion gesetzt wird.

Eine andere Perspektive in dieser Hinsicht bietet Montesquieu, indem er im Rahmen der Sensibilität die Dimension der Pluralität betont und eine alternative Lesart der Religion einschließt. Ich werde seine Position kurz darstellen, um zu zeigen, dass einige als postmodern geltende Themen schon zur Zeit der französischen *Lumière* behandelt wurden. Wenn Lyotard also von *diversité* und *paganisme* spricht, spiegelt er wieder diese Tradition der *Lumière* wieder, der er aber in inkonsistenter Weise zu widersprechen scheint. Montesquieu ist einer der ersten, der den Begriff *diversité* benutzt. In *Lettres persanes* (1721) diskutiert er die verschiedenen Formen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, um damit die kulturelle und politische Tradition jenseits des europäischen Raumes zu qualifizieren. Im *Discours sur le système des idées* (1717) und in *De l'esprit des lois* (1748) betont er den Vorrang der *raison*, entwickelt eine Typologie von institutionellen Strukturen auf der Basis seiner anthropologischen Definition von Gemeinschaft und erklärt seine anthropologische Methode. Nach dieser Methode entfaltet sich seine Typologie von Gemeinschaften je nach Lebensbedingungen, Sitten, Institutionen und konventionellen Gesetzen [*loix de la religion, loix de la morale, loix politiques et civiles*], die ihrerseits im

36. Für eine detaillierte Diskussion dieser Stelle vgl. Fetscher (1975:184-195 [§ 14]).

Gegensatz zum *lex objectiva* des Naturzustands stehen – *la loix de la nature*. Montesquieu spricht immer wieder von einer *infinite diversité*, was auf einen Multikulturalismus hinzudeuten scheint, der die kulturellen Differenzen positiv betrachtet. In der Tat bildet die anthropologische Perspektive auch die Mittel für eine *Religionskritik*, die Montesquieu als *paganisme* definiert, wie es in *Les Prêtres dans le Paganisme* (1711) zu sehen ist. So begegnen wir hier einer anderen Form von Kritik, die sowohl vom Postmodernismus als auch von der Diskurstheorie beerbt werden.

Es ist allerdings Claude Helvétius, der die Kritik der Religion und die Idee des Paganismus als eine Form aufgeklärter Toleranz des Fremden im Gegensatz zum Klerikalismus der katholischen Kirche auf den Punkt bringt, als er die tiefgreifende Frage nach dem Grund bzw. dem Ursprung der kulturellen Differenz stellt. Genauso wie Montesquieu interessiert sich Helvétius nicht unbedingt für die Charakterisierung der ‚Differenz‘ an sich, da es vielmehr und darüber hinaus um die der Differenz zugrundeliegende Frage nach der universal zu begründenden Gleichheit geht. Bei Helvétius geht es also darum, ob und wie ein kritisches Modell von gesellschaftlicher Gleichheit inmitten der kulturellen Verschiedenheit zu etablieren ist. Genauso wie Rousseau zeichnet er eine Form von Gefühl aus: »la sensibilité est donc l’unique moteur de l’homme« (1989 1:102). Da er dies jedoch aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive betrachtet, lehnt er von vornherein die metaphysische Perspektive eines moralischen Universalismus ab, insbesondere weil dieser Universalismus im Namen der Kirche vertreten wurde. In der folgenden Frage zeigt sich seine Ungeduld:

Pourquoi la plupart des hommes éclairés regardent ils la religion comme incompatible avec une bone morale? C’est que les prêtres de toute religion se donnent pour les seules juges de la bonté ou de la méchanceté des actions humaines? (1989 1:70).

Mit dieser Frage deutet er die Loslösung der Moral von der Religion an, *l’infâme*. Um die Rolle der klerikalen Religion abzulehnen und die Spannung zwischen der Universalität und den partikularen Instanzen abzubauen, vertritt Helvétius der Paganismus, der als eine Form der Toleranz und Anerkennung von anderen Personen und Kulturen gesehen wird und entscheidend für die Beantwortung der Ausgangsfrage nach der „différence des esprits“ ist. Da Helvétius die Sensibilität nicht nur als eine Form objektiver, universaler Wahrnehmung, sondern auch als die Basis der Moral und der positiven Betrachtung kultureller Differenzen definiert, die partikular sind, postuliert er die Ergänzung der Moral durch die Erziehung [*education*] und das Voneinander-Lernen als Transmission kultureller Werte nach dem Modell der kausalen Relation. So ergibt sich, dass die Moral, die kulturelle Differenz, Religion und Erziehung einen Zusammenhang bilden, der nach einem veränderten Modell von Ursache und Wirkung zu betrachten ist.

Ein erster wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang ist, dass die epistemische Rationalität insofern als Ausgangspunkt genommen wird, als die Logik, die Wissenschaft und die Kausal-Relation privilegiert sind, weil die erkenntnistheoretischen Kategorien als Mittel für eine Kritik der traditionellen Moral bzw. Religion angewandt werden. Die erwähnten Autoren bleiben aber nicht bei der Betonung der Metaphysikkritik und der Gesellschaftskritik, sondern entwickeln eine dazu komplementäre Religionskritik. Dabei zeigt sich auch, dass der Paganismus ein wichtiges Erbe der Aufklärung ist – wie Peter Gay in *The Enlightenment. An Interpretation* (1967 1:8f., 64-76, 256f., 401-419) zeigt –, das später im Postmodernismus auftauchen wird. Es kann also nicht gesagt werden, dass die Postmoderne nichts mit der Aufklärung zu tun hat, weil die postmoderne Philosophie auf der *Lumière* basiert. Aber eine bloße Kritik ohne Anerkennung der differenzierten Formen von Rationalität, würde zur Inkonsistenz bzw. Irrelevanz bzw. Selbstwiderlegung der Kritik führen – wie wir gesehen haben.

Ein zweiter wichtiger Punkt ist, dass bei den verschiedenen Autoren trotz ihrer kulturellen Differenzen komplementäre Elemente zu finden sind. Insgesamt sind in den Zitaten von Hume, Smith, Rousseau, Montesquieu und Helvétius verschiedene Programme der Aufklärung und unterschiedliche Rationalitätsbegriffe zu erkennen, welche die Idee der Kritik aus der Ästhetik und der Kultur entnehmen, um eine ausdifferenzierte *Kritik der Moderne* zu liefern. Bei Hume finden wir *in nuce* das Programm für eine *Erkenntniskritik*, die ‚beliefs‘ und ‚passions‘ betont und sich in ihrer praktischen Version als Theorie der Moral der utilitaristischen Konzeption annähert; während wir bei Smith die Grundlegung einer Handlungstheorie im weitesten Sinne finden, die ‚moralische Gefühle‘ und ökonomisches Handeln einschließt, die aber keine ausreichende Explikation einer ethischen Basis zur Beurteilung ökonomischer Handlung abgeben kann;³⁷ bei Rousseau sind die Grundlagen einer *Gesellschaftskritik* und einer *Rationalitätskritik* aus der Perspektive einer nicht ganz klar ausbuchstabierten Moral der Solidarität und des Mitleid durch das ‚Sentiment‘ vorgelegt worden; während sich bei Montesquieu die Idee von pluralen Kulturen sowie Ansätze eines Kosmopolitismus wiederfindet; und schließlich findet sich bei Helvétius einerseits die *Religionskritik* mittels einer mechanistischen Auffassung der ‚Sensibilität‘ und andererseits das Projekt einer Theorie des Lernprozesses, die eine Kritik der traditionellen Erziehungsmethode darstellt.

Ein dritter Punkt betrifft das Verständnis von Gefühl bzw. Sensibilität – das auch als etwas postmodernes gesehen wird. Es wurde jedoch gezeigt, dass Helvétius eine quasi szientistische Konzeption von Erziehung hat, während Hume trotz seiner naturalistischen Methode sowohl

37. Deswegen hat Mead viel Wert auf die [Philosophie Theorie der Rationalität bei Adam Smith](#) gelegt und [einige](#) Aspekte seiner Philosophie aktualisiert. ~~Dieser Einfluß auf Meads theoretische Einsichten zur sozialen Interaktion sind ist nicht zu übersehen.~~

psychologische als auch anthropologische Perspektiven kombiniert. Darüber hinaus verbindet Montesquieu das Sentiment mit einer konventionellen Konzeption von Politik, während Rousseau und Smith eine moralische Perspektive bevorzugen. Zwar erlauben diese verschiedenen Auffassungen, die Metaphysik eines als universal projizierten religiösen oder metaphysischen Weltbildes zu kritisieren und konkrete soziale Aspekte zu thematisieren, doch sind diese Elemente für eine nach heutiger Perspektive ausgesehene kritische Theorie unzureichend, weil sie keinen ausreichenden Maßstab der Selbstkritik liefern. Dennoch schließen diese Positionen mit der Betonung des Sentiments bzw. der Sensibilität die graue Zone der Ästhetik ein und tragen auf unterschiedliche Weise zur Philosophie der Aufklärung bei.

Diese Differenzen sind grundlegend für ein Verständnis des Begriffs des *Common Sense*, das als mögliche Einheit der unterschiedlichen Formen von Sensibilität postuliert wird.

Die Vielfalt im Begriff von „Common Sense“

Es wurde schon angedeutet, wie der Begriff von *Kritik* aus der Ästhetik entsteht und wie die Ästhetik zur Betonung der Sensibilität führt. Außerdem wurde bemerkt, dass es viele Formen von Sensibilität, Gefühl und Sentiment gibt. Nur indirekt wurde jedoch erwähnt, wie diese Begriffe in Verbindung mit dem *Common Sense* stehen. Da die erwähnten Philosophen diese Formen von Sensibilität, Gefühl und Sentiment in differenzierter Weise auf Wissenschaft, Politik, Moral, Religion und Ästhetik anwenden, fragt sich, ob es einen einheitlichen Begriff geben kann, wenn man von Sensibilität spricht. Das ist die Frage, die die Diskussion um den *Common Sense* leitet.

Ich habe schon bemerkt, dass die Diskursphilosophie Probleme mit diesem Konzept hat. Obwohl ich dieses Thema an dieser Stelle nicht im Detail verfolgen kann, möchte ich versuchen, das Verhältnis verschiedener Definitionen dieses Begriffes zur Ästhetik verständlich zu machen. Zunächst liegt es auf der Hand, dass es auch hier um Bedeutungsnuancen von *Sensibilität*, *Leidenschaft* oder *Gefühl* geht, die in verschiedenen Weisen als *Sense* bzw. *Sinn* verstanden werden können: Addison spricht von Wahrnehmung, Hume diskutiert über die Leidenschaft und den Geschmack, Adam Smith arbeitet mit einer Konzeption von moralischem Gefühl, Rousseau spricht von Sentiment und Helvétius definiert die Sensibilität als eine Kombination von physischen und moralischen Gefühlen. Dies können wir vorübergehend als Weisen der Ästhetik definieren, aber diese Weisen – soweit sie mit Ideen des Gefühls bzw. der Sensibilität verknüpft sind – bleiben im allgemeinen unbestimmt. Eine Definition und Differenzierung dieser Formen von Sensibilität fehlt immer noch und erschwert das Verständnis dieses Themas.

Die Bedeutung von *Common Sense* ist vielseitig. Man tendiert dazu, *Common Sense* in seiner anthropologischen Deutung zu bestimmen, um damit auf die Tradition kulturell vermittelter Konventionen hinzuweisen, die wiederum nur für partikuläre Lebensweisen gelten (Gadamer 1965; dazu kritisch Apel 1988:370f.). Der Begriff des *kultur-anthropologischen Common Sense*, den wir bei Shaftesbury und Burke oder – als *sensus communis* – bei Vico finden, wird mit der Geschichtsphilosophie sowie mit dem politischen Konservatismus verbunden. Shaftesbury sagt: »As for us Britons, thank Heaven, we have a better sense of government delivered to us from our ancestors. We have a notion of a public, and a constitution« (1963:73, vgl. 68f.). Dies erinnert an einige Behauptungen Rortys, die Apel (1988:402f.) wiedergegeben und mit Recht scharf kritisiert hat. Das Problem besteht jedoch darin, dass diese spezifische Deutung auf andere Bestimmungen und Interpretationsweisen von *Common Sense* verallgemeinert wird, ohne zu beachten, dass Hutcheson, Reid und Kant diesen Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen füllen.

In der Tat sollte man bei der Rekonstruktion dieses Begriffes genauso wie im Fall der Rationalitätskonzepte verfahren und zur aristotelischen Philosophie zurückzukehren, um Mißverständnisse zu klären. Dies erweist sich nicht nur aufgrund des klassisch gewordenen aristotelischen Satzes „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“ als wichtig, sondern auch wegen der Bedeutungslinie von *sensus communis*, die von Aristoteles über Cicero und Thomas Aquino verläuft und die Aufklärung auf unterschiedliche Weisen beeinflusst.³⁸ Obwohl Aristoteles zwischen κοινή δόξα, διδακὴ κοινή, κοινή αισθησις und κοινόν αισθητηρίον u.a. differenziert (*Eth. Nich.* 1145b 2-7; *De Anima* 418-425), und trotz der Übersetzung dieser Begriffe als *communio opinio*, *sensus communis* u.a. in der lateinischen Tradition, wurden die aristotelischen Nuancen später bei Cicero und Aquino umgedeutet: Κοινή δόξα wurde als *consensus omium* oder *consensus sapientium* verstanden, während κοινὸι τοποῖ – eigentlich *loci communis* – als *sensus communis* in der Rhetorik angewandt wurde.³⁹ Bei Thomas Aquino findet man eine andere Bedeutung von *sensus communis*, weil er diesen mit dem *consensus gentium* bzw. *consensus credentium* dogmatisch gleichgesetzt hat – und zu dem Schluß gekommen ist, dass, wenn die Mehrheit glaubt, *x* sei wahr, so soll *x* tatsächlich wahr sein, wenn es keine Evidenz dagegen gibt. Ein ähnliches Verfahren *via negationes* charakterisiert den ontologischen Beweis der Existenz Gottes bei Anselm.⁴⁰ Dasselbe Problem gilt für die Gleichsetzung von κοινή αισθησις und *sensus communis*. Welsch bemerkt dazu:

38. Hier können wir auf Welsch (1977:282f., 307-308; vgl. auch 1995:795f.) rekurren, der in seiner Forschung das Ergebnis zeigt, daß es ein Problem in der Übersetzung und Interpretation des *sensus communis* von Aristoteles bei Thomas Aquino gab. Apel (1973 2:334f.) findet den Ursprung des Common-Sense-Begriffs in Heraklits Rede von *κοινος λογος*, aber er beschränkt sich auf die Auffassung von Common-Sense als sprachliche Konvention.

39. Siehe Kleger (1990:27) und Gadamer (1965:21f.). Über Gadamers Rezeption dieses Begriffes siehe Schaeffer 1990:100f.) und Apel (1963b).

40. Vgl. Welsch (1977:363f.). Dieses Argument war früher im *Proslogion* von Anselm zu finden.

Somit ergibt sich insgesamt, daß der Terminus ‚koiné aisthesis‘, auf den sich die Übersetzungswörter ‚sensus communis‘ und ‚common sense‘ berufen, bei Aristoteles in Wahrheit gar nicht existiert. Man hat hier eine Auffassung in die Texte hineingelesen, die in ihnen absolut nicht niedergelegt ist und deren Beweggründe nicht von Aristoteles her genommen sind (Welsch 1977:358).

Dementsprechend wurde der Unterschied zwischen der spezifischen aristotelischen Frage nach einem ästhetischen Sinn – κοινή αισθησις – und der Frage nach einem gemeinschaftlichen Sinn – κοινόν αισθητηρίον, das *sensorium communis*, was wir heute vielleicht Gehirn nennen würden, d.h., das Zentralsystem der Wahrnehmungen aller fünf Sinne und zugleich das Urteilsvermögen – eingegebenet und auf die κοινή δόξα – d.h., *communis opinio* – reduziert. Trotzdem müssen wir auch daran erinnern, dass es eine Bifurkation der methodischen Rationalität in der neuzeitlichen Philosophie und in der europäischen Renaissance gab, anhand derer die aristotelischen Texte neu interpretiert wurden. Dies erklärt, wie einerseits die klassische pädagogische Idee der διδακὴ κοινή und der politischen Rhetorik des *sensus communis als* Konsens – *consensus omnium* – im Humanismus der Renaissance bei Vico wiederentdeckt wurde; und wie andererseits die Idee von *Common Sense* im Naturalismus eine andere Rezeptionsgeschichte gehabt hatte.⁴¹

Diese doppelte Rezeption des *sensus communis* in der Neuzeit spiegelt sich auch in der Philosophie der Aufklärung wieder.⁴² Betrachtet man die unterschiedlichen Anwendungen dieses Begriffs in der britischen und der schottischen Philosophie, so sieht man wie Hutcheson, Hume – der eigentlich von *common life* spricht –, Beattie, Burke, Reid⁴³ u.a. unterschiedliche Definitionen von *Common Sense* anwenden.⁴⁴ Auch im französischen Kontext gibt es Unterschiede. In der Tat gelten sogar die Begriffe des *bon sens* bei Descartes, *sens comun* in Voltaires *Dictionnaire* und der Begriff von *volonté générale* bei Rousseau als andere Versionen von *sensus communis*.⁴⁵ Rousseau versucht, zum einem die Entäußerung individueller Rechte [*aliénation totale*] zu verlangen und zum anderen den politischen Zwang [*pouvoir absolu sur tous*] zu legitimieren, ohne die personale Freiheit [*liberté*] aufzugeben. Gewiss fügt er die Idee von Gemeinschaft in *Le Contrat social* als Lösung zu diesem Problem hinzu, indem die *volonté générale* betont wird

41. Siehe Schaeffer (1990:16).

42. Vgl. Kuehn (1987).

43. In *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* verteidigt Thomas Reid seine Deutung von „Sense“ folgenderweise: »There are ways by which the evidence of first principles may be more apparent when they are brought into dispute; but they require to be handled in a -way particular to themselves. Their evidence is not demonstrative, but intuitive« (Reid 1967:231). Weiterhin sagt er: »Sense, in its most common and therefore most proper meaning, signifies judgement, though philosophers often use it in another meaning« (1967:423). Vgl. auch Pappas (1986:292-303) und Weinsheimer (1993:135-165).

44. Vgl. Weinsheimer (1993), der die eher naturalistische Rede von „common sense“ bei Locke, Hume, Reid als eine Art Hermeneutik versteht, die von geschichtlich orientierten Autoren wie Toland, Bolingbroke, Blackstone und Burke ergänzt wird. Siehe auch die kommentierte Bibliographie von Kleger (1990).

45. Siehe Kleger (1990:27ff.).

(1969 3:368). Gerade in diesem Zusammenhang taucht die moralische Idee von *Gemeinschaft* auf, die die Menschheit als etwas Universales betrachtet. Dies könnte als impliziter Grund der Aufklärung gesehen werden, und Beattie bietet eine Definition, die dies belegt:

The Term Common Sense hath, in modern times, been used by philosophers, both French and British, to signify the power of mind which perceives truth, or commands belief, not by progressive argumentation, but by an instantaneous, instinctive, and irresistible impulse; derived neither from education nor habit but from nature; acting independently on our will, whenever its object is presented, according to an established law, and therefore properly called Sense; and acting in a similar manner upon all, or at least a great *majority* of mankind, and therefore properly called Common Sense (zitiert nach Kleger 1990:29).

Diese Definition lässt sich natürlich leicht problematisieren, wenn man z.B. hinterfragt, ob die Wahrheit ohne Argumentation erreicht oder die Menschheit auf diese Weise definiert werden kann. Außerdem könnte man fragen, wie sich Evidenz und Überzeugung von bloßer Meinung unterscheiden. Es ist nicht meine Absicht, all dies hier zu diskutieren, sondern nur zu bemerken, dass trotz der erwähnten Differenzen das ‚gemeinschaftliche Gefühl‘ überall in der Philosophie der Aufklärung eine Rolle spielt. Dies ist ein wichtiger Hinweis, der Licht in die hier diskutierten Varianten des Verständnisses von *Gefühl* und *Common Sense* bringt und – wie später zu sehen ist – uns dabei helfen wird, die praktische Philosophie und die Ästhetik Kants besser zu verstehen, insbesondere weil er die Urteilskraft in Verbindung mit dem Begriff von *sensus communis* nach dem Modell der Aufklärung bestimmt.⁴⁶

Die oben erwähnten Punkten sollten zeigen, dass nicht nur Rationalität, sondern auch Sensibilität und Ästhetik wichtige Themen einer kritischen Reflexion im Kontext der Aufklärung geworden sind und gewissermaßen im Verhältnis zum Begriff des *Common Sense* stehen. Genauso wie im Fall der griechischen Philosophie wird ein Begriff von Gemeinschaft eingeführt, der dazu dient, eine gemeinsame Basis für die nicht reduktive Artikulation von Differenzen zu etablieren, die die Pluralität gewährleisten kann, ohne in einer totalisierenden Auffassung assimiliert zu werden. So finden wir auch hier Brüche und Kontinuitäten, da es eine Linie zwischen *κοινωνία*, *sensus communis* und *common sense* gibt, obwohl diese Begriffe nicht dasselbe bedeuten. Diese Themen bringen Herausforderungen für eine kritische Theorie mit sich und werden von der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus so unterschiedlich interpretiert, dass ihre genauere Betrachtung für eine Kritik der Moderne unerlässlich ist. Sie betreffen auch die Transzendentalphilosophie Kants, aber bevor wir uns dieser zuwenden, möchte ich die bisher entwickelte Diskussion zusammenfassen.

46. Vgl. Wellek (1931:25f.), Kuehn (1987:17f.) und Di Giovanni (1998:44-58).

Ich habe die europäische Moderne sozusagen in allgemeinen Konturen geschildert, so dass die Moderne als ein weitgehender Versuch der kritischen Abgrenzung gegenüber der dogmatischen Tradition und der wissenschaftlichen Methode verstanden werden konnte. Innerhalb der Moderne gibt es allerdings unterschiedliche Perspektiven, die auf partikulare und pluralistische Dimensionen verweisen und immer neu zu interpretieren sind – einschließlich der unterschiedlichen räumlichen Elemente, die zusammen mit der Betonung der Zeit auf den Plan treten. Mit der Betrachtung dieser Perspektiven gewinnen wir neue Ansichten zur Behandlung der hier präsentierten Problematik, weil dadurch gezeigt wird, wie Konzepte wie Rationalität, Universalität und Objektivität bestimmt sind. Außerdem habe ich erwähnt, wie diese Themen die Frage der Religion betrafen.

Als Ergebnis der bisher entwickelten Diskussion und im Lichte der schon angedeuteten Pluralität von Konzeptionen lässt sich feststellen, dass wir zumindest in den oben erwähnten philosophischen Richtungen eigentlich nur von ‚modern hinsichtlich etwas Spezifischem‘ reden dürfen, um bestimmte ontologische und epistemologische Prämissen, die als ‚modern‘ charakterisiert werden, zu unterscheiden. Dies gilt auch für die Aufklärung, da es Varianten der Aufklärung in bestimmten Kontexten gibt. Wie ich zu zeigen versucht habe, gibt es auch Verflechtungen zwischen diesen Varianten, die uns erlauben, von einem breiteren Zusammenhang zu sprechen. Im Lichte dieses breiteren historischen Zusammenhanges könnte jedoch das Verständnis des Begriffs der Moderne schwieriger werden, auch weil in der Philosophie der Aufklärung sogar die Selbstverständnisse der Moderne in Frage gestellt worden sind. Deswegen ist die leitenden Idee dieser Untersuchung das historische Material im Lichte einer Sukzession von komplementären und selbstkorrigierenden philosophischen *paradigmata* zu betrachten: Soweit haben wir den Übergang von der metaphysischen Ontologie zur Epistemologie durchgeführt.

Ich habe während der Diskussion darauf hingewiesen, dass wir eigentlich von einer Typologie von Rationalität sprechen sollten, die die vielfältigen Dimensionen der Moderne anerkennt, welche historisch bedingt sind. Die Typen enthalten auch interne Ausdifferenzierungen und beziehen sich auf die ontologische Metaphysik, epistemische Objektivität bzw. Subjektivität sowie auch auf die Kultur:

- λόγος,

- *ratio*

- *Erklärung*

- *Verstehen*

- Rationalität nach verschiedenen Kulturen: *reason, raison, raggione, razón, Vernunft*

Ein anderes Resultat ist, dass die Ästhetik durchaus in bezug auf diese unterschiedlichen Rationalitätskonzepte gesetzt worden ist, obwohl dies in der Tradition der Aufklärung nur indirekt entwickelt wurde, weil Ästhetik eher mit Sensibilität verbunden wird. Deshalb haben wir unterschiedliche Weisen der Sensibilität als Formen von Gefühl gefunden, die in Verbindung mit der Ästhetik sowie mit einer bestimmten Auffassung von *Common Sense* stehen können:

- *passion*
- *taste*
- *sentiments*
- *sensibilité*
- *common sense*

Außerdem finden wir die Idee von Kritik, die zuerst in engem Zusammenhang mit dem Übergang von der Theologie als „Königin der Wissenschaften“ zur Naturalisierung der Mathematik in der *philosophia naturalis* bzw. der Physik steht, aber danach praktisch als Synonym für die verschiedenen Teilprojekte der Philosophie der Aufklärung gilt:

- Metaphysikkritik
- Erkenntniskritik
- Religionskritik
- Kritik der Konventionen
- Gesellschaftskritik

Angesichts dieser Aufspaltung in verschiedene *paradigmata* und aufgrund der Vielfalt von Konzeptionen der Moderne kann auch gesagt werden, dass es in jedem Paradigma eine Perspektive zur Ästhetik gibt, die Modelle für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik bietet, die im Gegensatz zu einer bestimmten *Tradition* bzw. einem bestimmten Paradigma sowie zu einer postulierten allwissenden Einheit steht:

- *ontologische ästhetische Rationalität*
- *epistemische ästhetische Rationalität*

Diese sind zwei paradigmatische Fälle, die innerhalb der oben erwähnten internen Ausdifferenzierungen zu finden sind und zwei traditionelle Modelle von ästhetischer Rationalität darstellen. Mit dieser Klassifikation auf zwei Ebenen können wir die unterschiedlichen Argumentationslinien für und gegen die ästhetische Rationalität besser demarkieren. Wie wir in den verschiedenen Projekten innerhalb dieses Paradigmenwechsels gesehen haben, gibt es einen konstanten Versuch, Differenzen zu bestimmen: Der Bereich des Rationalen wird von der

Ästhetik und der Religion klar unterschieden und darüber hinaus werden nicht nur Rationalitätstypen, sondern auch bestimmte Konzeptionen der möglichen Vermittlung von Rationalität und Ästhetik eingeführt. Trotz des Arguments, dass es frühere Modelle von ästhetischer Rationalität gibt, scheint es, dass die hier entwickelten Argumente die Inkompatibilitätsthese eher untermauern als in Frage stellen, in dem sie auch den Schluß erlauben, erstens dass frühere Rationalitätstypen einschließlich der ästhetischen Rationalität obsolet werden; und zweitens dass die Inkompatibilität sich entsprechend des Paradigmenwechsels ständig aktualisiert. Man könnte z.B. sagen, nicht nur dass die *ontologische ästhetische Rationalität* inkompatibel mit der *epistemischen ästhetischen Rationalität* ist, sondern auch dass die – innerhalb des epistemischen Paradigmas geleistete – Betrachtung der Ästhetik im *Verstehen* inkompatibel mit der *Erklärung* der Ästhetik zu sein scheint.

Da wir mit der Perspektive von vielfältigen Dimensionen der Moderne arbeiten, sind wir auch in der Lage zu sehen, wie die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus sich mit den oben erwähnten Themen auseinandersetzen und einige Elemente aus der Geschichte entnehmen, um ihre entsprechenden Positionen zu untermauern. Dabei entstehen nicht nur Probleme, sondern auch Lösungen, die für unsere Argumentation wichtig sind. Ich möchte in dieser Hinsicht die These hervorheben, dass die postmoderne Position Rekurs auf die *Lumière* nimmt, genauso wie die Diskursphilosophie auf die *Aufklärung* rekurriert, was *prima facie* auch als eine neue Inkompatibilität erscheint, die in Frage gestellt werden muss.

Jedenfalls ging es soweit nur um traditionelle Modelle von ästhetischer Rationalität. Im folgenden werden wir sehen, dass es eine vermittelnde Relation zwischen den Rationalitätstypen und den unterschiedlichen Weisen der Sensibilität im Sinne einer *kritischen ästhetischen Rationalität* geben kann, wie wir in der Philosophie Kants sehen können. Kant setzt die kritische Tradition fort, die über die Frankfurter Schule bis in die zeitgenössische Diskussion reicht und die Moderne/Postmoderne-Debatte beeinflusst.

III

Kritische Modelle von ästhetischer Rationalität: Von der Dialektik des Kritizismus zur Dialektik der Aufklärung

Jenseits der traditionellen ontologischen bzw. epistemischen Modelle einer möglichen Vermittlung von Rationalität und Ästhetik stellen sich auch andere Modelle dar, die im Rahmen einer *Kritik der Moderne* entwickelt wurden. Diese Modelle folgen bestimmten Impulse der Aufklärung, ohne dabei beschränkt zu werden, da sie auch eine Aufklärungskritik leisten und manche der schon erwähnten Probleme zu vermeiden versuchen. Nachdem wir die plurale ‚Tradition der Kritik‘ in *Enlightenment, Illuminismo, Aufklärung* und *Lumière* berücksichtigt haben, können wir uns auf den deutschen Sprachraum konzentrieren, in dem eine Konzeption von kritischer Theorie vor allem bei Kant zu sehen ist.¹ Kant ist keineswegs der Endpunkt der kritischen Tradition, da diese Perspektive in der Kritik der Ökonomie von Karl Marx weiter verfolgt werden kann. Darüber hinaus setzt sich diese Linie im 20. Jahrhundert fort und erreicht die ‚Kritische Theorie‘ der Frankfurter Schule.² Nicht ohne Grund wurde das *Projekt einer kritischen Theorie* mit der Kritik der Aufklärung im deutschen Sprachraum gleichgesetzt. Eine kritische Theorie ist also die Fortsetzung der schon erwähnten ‚Kritik der Moderne‘, die neues Licht auf die Frage nach der ästhetischen Rationalität werfen kann.

Das erste hier zu betrachtende Beispiel ist also die Philosophie Immanuel Kants, da er die ästhetische Rationalität im Begriff des *sensus communis* innerhalb der Dialektik der ‚ästhetischen Urteilskraft‘ begründet und somit ein starkes Argument gegen die Inkompatibilitätsthese vorbringt, indem gezeigt wird, dass die Urteilskraft sowohl die Partikularität des Besonderen als auch die Universalität des Allgemeinen zusammen bringen kann, sofern die Einbildungskraft entweder mit dem Verstand oder mit der Vernunft vermittelt

-
1. Für den Kontext der Aufklärung und seinen Einfluß auf die Ästhetik Kants, siehe Lehmann (1939), Tonelli (1954, 1955), Hinske (1970), Gulyga (1985), Makkreel hat viel Wert darauf gelegt (1990). Siehe auch Beiser (1992:26-61), Zamitto (1992) und Lebrun (1993).
 2. Dazu siehe Jay (1973), Schmidt (1974), Habermas (1981a 2), Marcus & Tar (1984), Honneth (1988) und Wiggershaus

wird. Das zweite Beispiel findet sich in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Viele Anhänger der Frankfurter Schule haben sich direkt der Ästhetik und der dritten *Kritik* Kants zugewandt, aber dies allein ist nicht ausreichend, um diese Position zu charakterisieren. Die Ästhetik der Kritischen Theorie hat sich auch anhand der Dialektik Hegels, des Materialismus von Karl Marx und der Soziologie Max Webers (1922) entwickelt, die eine neue Perspektive zur Betrachtung der Ästhetik ermöglicht haben. In diesem Zusammenhang muss man auch die Beiträge der neomarxistischen Ästhetik von Georg Lukács und Ernst Bloch anerkennen, welche wichtige Impulse für die sozialphilosophische Bestimmung von ästhetischer Rationalität im Rahmen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entlassen.³ All dies zeigt eine an Marx und Weber orientierte *Produktionsästhetik*, die Wert auf die Kultur- bzw. Ideologiekritik sowie auf die Ästhetik legt,⁴ weil diese als Korrektive gegen die instrumentelle Rationalität ins Feld geführt werden können.

Obwohl angenommen wird, dass Rationalität und Ästhetik trotz dem Versuch Kants immer noch als inkompatibel zu sehen sind, wurden diese zwei Dimensionen auf eine radikalere Weise im Projekt der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule erneut artikuliert, was paradoxerweise mittels einer selbstreferentiellen, aber nicht immer durchreflektierten Kritik der Aufklärung geschah. Jedenfalls hat die „Kritische Theorie“ einen Beitrag zur Frage nach der Reflexion über die Bedingungen der Moderne geleistet, obwohl die Fragestellung und auch die daraus entwickelten Antworten kontingent sind. Und kontingent heißt auch, dass nicht nur historische, sondern auch bestimmte soziologische, politische und ökonomische Fragen Thema der philosophischen Reflexion geworden sind. Das Projekt einer kritischen Theorie bietet uns jedenfalls die Möglichkeit, auf das Thema der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik zurückzukommen, aber jetzt mit einigen sehr kritischen Bedenken gegen die Moderne. Auch hier werden in indirekter Weise einige Aspekte der Verflechtung der Ästhetik mit Fragen der Religion zu berücksichtigen sein. Aus all diesen Gründen verdienen also der Kritizismus Kants und die kritische Theorie der Frankfurter Schule eine nähere Betrachtung.

(1989).

3. Hierzu Paetzold (1974).

4. Jameson (1971), Jay (1973) und Wiggershaus (1989) zeigen die Artikulierung dieser Gruppe. Hannah Arendts Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* als politische Philosophie (1982) könnte auch darunter gerechnet werden. Für die Entwicklung von Kant bis Adorno siehe Braun (1983) und Bernstein (1992).

1. Ästhetische Urteilskraft als Vermittlungsebene in Kants Dialektik des Kritizismus

Immanuel Kant gilt als einer der wichtigsten Vertreter der europäischen Aufklärung, der das Denken von Philosophen wie Hume, Adam Smith, Montesquieu und Rousseau mit Interesse interpretierte und das Erbe des Kritizismus so ernst nahm, dass er seine Hauptwerke als *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *Kritik der Urteilskraft* (1790) betitelt. Außerdem aktualisiert er den Begriff des *Common Sense*, indem er die früheren Auffassungen dieses Terminus in der Deduktion der ästhetischen Urteile im *sensus communis* ausdifferenziert. Darüber hinaus nimmt Kant die unterschiedlichen Konzeptionen von Gefühl, Sensibilität und Sinn in Anspruch, um das ästhetische *Gefühl von Lust und Unlust* zu definieren. All dies führt zu seiner Begründung einer kritischen ästhetischen Rationalität. Seine Ästhetik ist also nichts Isoliertes, sondern steht in engem Zusammenhang mit Fragen der wissenschaftlichen Revolution, der politischen-revolutionären demokratischen Republik und der kulturellen Aufklärung. Somit ist sie auch ein Zeugnis einer Zeit, in der eine Ausdifferenzierung zwischen den prä-modernen und modernen sowie den prä-kritischen und kritischen Erwägungen der Metaphysik, der Erkenntnistheorie, der Moral und der Ästhetik auf den Plan tritt. Die Philosophie des Kritizismus bei Kant gibt wichtige Impulse sowohl für die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als auch für die Diskursphilosophie⁵ und für den Postmodernen Poststrukturalismus.⁶ An dieser Stelle wird wir werden uns aber ausschließlich der Thematik der Verbindung von Rationalität und Ästhetik bei Kant und seiner Wende zum Kritizismus und zur Tradition des *Common Sense* widmen.⁷

Die Spannung von Rationalität und Ästhetik in der Philosophie Kants

-
5. Vgl. Habermas 1983; 1991b:21f.; 1992:138f.; [2001b](#)) und Apel (1950; 1973 2; 1988; 1996a). Siehe auch Forum für Philosophie Bad Homburg (1987; 1988).
6. Lyotard hat im Detail über die Geschichtsphilosophie und die Ästhetik Kants (1983; 1986a und 1986c; 1991; 1993) geschrieben und ist in *Le différend* sogar zur Behauptung gekommen, daß er ein Kantianer der dritten und der vierten *Kritik* (d.h. die geschichtsphilosophischen Schriften) sei (1983:11). Später werden wir seine Stellungnahme zu Kant in bezug auf den Postmodernen Poststrukturalismus besser sehen.
7. Wir ~~wirden~~ [werdengehen direkt zur dritten Kritik, ohne](#) die früheren Werke Kants und seine Stellungnahmen zur Ästhetik in verschiedenen Schriften ~~zu~~ [erwähnen, bevor wir zur dritten Kritik diskutiergehen](#). Zur Ästhetik Kants vgl. Meredith (1911), Bäumler (1923), Souriau (1926), Guyer (1979 [1997], 1993), Schaper (1979), Kemal (1986, 1992) und Scheer (1997).

Vernunft ist der oberste Wert der Philosophie Kants und deshalb ist sein philosophisches Projekt als Fortsetzung des Rationalismus anzusehen. Dennoch ist hier zu bemerken, dass Kant nicht mit einer einzelnen dogmatischen Konzeption von Rationalität arbeitet, sondern mit vielen Rationalitätstypen, die auch die Ästhetik betreffen. Aber auch die Ästhetik ist plural zu verstehen, da sie mit den verschiedenen Formen von Sensibilität und Gefühl verbunden ist, die durch die Tradition der Aufklärung aufgedeckt wurden. Darüber hinaus berührt Kants Diskussion dieser Themen wichtige Fragen betreffend der Wissenschaft und der Religion. Bei ihm geht es also um das Verhältnis sowie um die kritische Vermittlung zwischen diesen Polen, so dass dadurch die Inkompatibilitätsthese in Frage gestellt werden kann. Zunächst werde ich (a) die vorkritische Typologie der Rationalität und die frühere Konzeption von Ästhetik sowie (b) die Spannung zwischen diesen beiden Dimensionen innerhalb des Kritizismus betrachten, bevor wir (c) die „kritische Wende“ mit Kant nachvollziehen.

(a) Ausgangspunkt der Philosophie Kants ist die traditionelle religiöse Metaphysik, welche die Schulphilosophie und der Pietismus während des 18. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum beeinflusst. Gemeint ist nicht nur der durch die Leibniz-Wolff-Schule bestimmte Rationalismus, sondern auch die Reaktion gegen diesen Rationalismus, wie sie teilweise in der Philosophie von Christian August Crusius vorgetragen wurde.⁸ Schon in seinen ersten Schriften bewegt sich Kant inmitten dieser Tradition, aber arbeitet nicht mit dem Begriff der *ratio* allein (1755a:408-409; vgl. auch *Logik*, 1800:70f.). Kant nimmt ebenso die Philosophie von Leibniz in Anspruch, um einige Rationalitätstypen zu erörtern, die er im Prozess seiner Argumentation einführt. In *Nova dilucidatio* (1755a) erkennt Kant nicht nur die von Leibniz hervorgehobene ‚logische Rationalität‘ [*ratiocinatio*] an, sondern hebt die von ihm selbst definierte ‚Rationalität überhaupt‘ [*ratio*] hervor,⁹ weil die ‚logische Rationalität‘ nur eine Form ‚konzeptueller Relation‘ zwischen Subjekt und Prädikat einer Proposition sei, während die dazu entgegengesetzte ‚Rationalität‘ als eine Instanz gelte, welche die Relation zwischen Subjekt und Prädikat in ontologischer Weise *bestimmen* würde,¹⁰ sofern dieser Rationalitätstyp mit der ‚konzeptuellen Existenz‘ des Subjekts zu tun hat (1755a:439, 447). Der Argumentationsgang der ersten Schriften Kants ist sehr problematisch. Trotzdem kann zumindest gesagt werden, dass die Möglichkeit besteht, eine Typologie von Rationalitätstypen aus diesen vorkritischen Schriften zu entnehmen und neu zu interpretieren, da *ratio* als *Vernunft* und *intellectus* später als *Verstand* übersetzt worden sind, während die *intelligentia* dem Begriff des *Verstehens*

8. Siehe Beck (1965) sowie Cassirer (1947), Vorländer (1977) und Gulyga (1985).

9. Diese Unterscheidung von logischer Wahrheit und ontologischer Existenz entspricht der Argumentation gegen Leibniz in Crusius' *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747). Dazu vgl. Beck (1969:396f.).

10. Das Verb „bestimmen“ und die Forderung nach einer Form von ‚bestimmender Rationalität‘ [*Nihil est verum sine ratione determinante* (1755a:428)], die später in der *Kritik der Urteilskraft* bis ins Detail artikuliert wird, tritt schon hier

entspricht.¹¹ Später, in seiner *Logik*, redet er von Intelligenz, und übersetzt das Wort *intelligere* als „etwas verstehen“, als *Geistes* und als *Verstehen* (1800:98; siehe auch *Reflexion [R]* 405).¹²

Über solche Texte hinaus entwickelt Kant in seiner Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755b) und in der *Monadologia Physica* (1756) seine Position weiter, indem er die Mechanik Newtons und die Idealität von Raum und Zeit als paradigmatisches Beispiel für die Gesetzmäßigkeit der Natur betont.¹³ Somit bereitet er den Schritt von der Metaphysik zur Wissenschaft vor, und deshalb spricht er über „das Systemische“ in der Natur, den „gemeinschaftlichen Ursprung“ des Universums (1755b:xxii), die Unendlichkeit der Schöpfung (1755b:101f.), die Methode der „Herleitung“ und die kausale Kette, die die *Übereinstimmung* zwischen logischem Gesetz und objektiver Wirklichkeit etabliert (1755b:xiv).¹⁴ Dabei wird die Rolle der Naturwissenschaften als normative Instanz ausgezeichnet (1755b:li), weil sie nach seiner Meinung eine sichere Orientierung auf dem Weg zur Wahrheit liefere (1756:516).¹⁵ Die Naturwissenschaft ist für ihn nicht so abstrakt wie die Logik und deshalb erlaubt diese Wissenschaft, eine Korrespondenz sowie eine „wechselseitige Beziehung“ in der ontischen Welt kenntlich zu machen.¹⁶ Dadurch wird ein anderer Rationalitätstyp beigebracht, nämlich die *explicatio* (1755b:273; 1756:549), die später als *Erklärung* übersetzt wird.¹⁷ Kant blieb aber nicht dabei. In der Tat erwähnt er in der *Theorie des Himmels* andere Rationalitätstypen, die nicht weiter entwickelt werden, aber trotzdem zwei Extreme des Versuches einer Abgrenzung der Einbildungskraft darstellen: die normative Dimension der *Weisheit* und die abwertende Definition von *Unvernunft* (1755b:198).

Diese Beispiele reichen aus, um zu zeigen, dass der Begriff der Rationalität unterschiedliche Anwendungen haben kann. Zwar besteht das Hauptproblem der ersten Schriften Kants darin, dass er die Infragestellung des Dogmatismus eines einheitlich bestimmbareren Begriffs der Rationalität in der Metaphysik der Leibniz-Schule beabsichtigte, aber eine Reihe von Rationalitätstypen aus einem *dogma* herleiten wollte. Aus heutiger Sicht ist dies freilich inakzeptabel, aber trotzdem können wir als wichtiges Resultat seiner ersten

an einer wichtigen Stelle auf.

11. Dies lässt sich auch in der philosophischen Tradition der Leibniz-Wolff-Schule feststellen. Wie Cataldi Madonna in Bezug auf Wolff sagt, »bei Wolff hat das Wort „intelligere“ eben diese technische Bedeutung: einen Text verstehen heißt den vom Autor gedachten Sinn verstehen, mit anderen Worten: dasselbe denken wie der Autor« (Cataldi Madonna 1994:30, siehe auch 34-39).
12. In diesem Kontext ist es wichtig zu bemerken, daß diese Vorlesungen zur Logik ungefähr im Jahre 1755 entstehen, obwohl sie um 1800 veröffentlicht worden sind.
13. Ohne Zweifel erinnern diese Prinzipien an Kants Diskussion von Zeit und Raum in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft*.
14. Der Unterschied zwischen „Bestimmung“ und „Übereinstimmung“ wird später grundlegend für Kants Diskussion der Ästhetik, obgleich diese Unterscheidung sehr subtil bleibt.
15. In diesem Zusammenhang zeigt sich das rationalistische Erbe und der Gedanke, daß der Mensch ein *secundus deus* sei, der in einer Paraphrase von Descartes zum Ausdruck kommt: »Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll« (1755b:xxii, xxxif.).
16. Dies ist eine andere Idee, die wieder in der *Kritik der Urteilskraft* auftauchen wird.

Schriften feststellen, dass es eine Einteilung von Rationalitätstypen in Kants vorkritischen Schriften gibt:

- ratio (Vernunft)
- ultima ratio (rationis determinantis)
- ratiocinatio (Verstand)
- explicatio (Erklären)
- intelligentia (Verstehen)
- Weisheit (sapientia?)
- Unvernunft

Auch die Ästhetik wird in den vorkritischen Texten in indirekter Weise behandelt, vor allem wenn Kant sich der Frage der Einbildungskraft zuwendet. In der *Theorie des Himmels* spricht er von der Schönheit als einem Ideal, durch das die Unendlichkeit der Schöpfung in einer zukünftigen Perspektive projiziert oder gedacht werden kann.¹⁸ Dieses Überspringen des strikten kausalistischen Rahmens sei möglich, so Kant, weil der Mensch frei ist, um mittels der Extrapolationen der Einbildungskraft Vermutungen als Hypothesen zu projizieren, ohne eine konkrete Referenz in der Welt zu haben. Für Kant ist die Einbildungskraft *prima facie* ein Bildungsvermögen – *facultas formatrix* –, das mittels der Abstraktion nicht-reale bzw. nicht-empirisch-erfahrbare Elemente konzipieren kann. Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Begriff des *Bildes*, d.h. der Projektion von etwas als Symbol. Aus diesem Begriff entsteht eine Reihe von Konzepten, die in komplexer Weise in Verbindung mit dem Begriff der Einbildungskraft stehen: Konzepte der *Bildung*, *Einbildung*, *Abbildung*, *Nachbildung*, *Vorbildung*, *Gegenbildung*, *Ausbildung* und *Urbildung* (R 123-125, 312-370, insb. 326-337). Schon dies ist ein Hinweis darauf, dass Kant vielleicht zu viel mit dem Begriff der Einbildungskraft verbindet, was es wiederum schwierig macht, diesen Begriff als Vermögen präziser zu bestimmen. Deshalb spricht er im Allgemeinen von Freiheit, wenn er sich der Einbildung zuwendet.¹⁹ Dabei zeigt sich zugleich, dass die Rolle der Einbildungskraft plural und diffus ist, weil auch hier unterschiedliche Aspekte und Konzepte zu nennen sind, die auch der Ästhetik angehören:

- Bildung
- Einbildung
- Abbildung

17. Für mehr Details siehe Böhme & Böhme (1983:107f.) und Shell (1996:31f.).

18. Dies war für Hobbes schon klar, als er das klassische Beispiel im *Leviathan* (Li.ii) erwähnt, daß man mittels der Einbildung das Bild eines menschlichen Oberkörpers mit dem Bild eines Pferdeleibes vereinigen kann, um einen Zentaur zu schöpfen. Dies bezeichnet er als *compounded imagination*. Wolff sah in der Einbildung die Möglichkeit zu „erdichten“, d.h. ein Gedicht oder neue Erfindungen zu schaffen. Vgl. Makkreel (1990:10) und Bäumler (1923:146).

19. Für eine interessante Betrachtung dieser Typologie und ihre Entwicklung siehe Makkreel (1990:ch. 1, insb. 10-15). Er zeigt im Detail, wie diese Begriffe zum *sensus communis* führen.

- Nachbildung
- Vorbildung
- Gegenbildung
- Ausbildung
- Urbildung

Über die Charakterisierung der Einbildung als ästhetischer Freiheit hinaus merkt Kant auch an, dass dieses Vermögen eine gewisse *Kraft* besitzt bzw. eine konkrete Anwendung haben sowie auch empirisch stimuliert sein kann: ein von ihm erwähntes Beispiel dafür ist die physische Ursache des Opiums als Stimulus für die Einbildung (R 337); er spricht auch von dem Verhältnis zwischen Einbildung und Moral in Fällen der „obcaenen Bildern“ (R 312); außerdem charakterisiert er die Rolle der Einbildung in der Erfahrung von Zeit – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (R 319-321);²⁰ und verbindet die Einbildungskraft mit dem Schematismus und mit der mathematischen Konstruktion;²¹ er definiert letztendlich die „Experimente“ mit der Phantasie, mit dem Träumen und mit der Anschauung als *Einbildungskraft*, und legt die Resultate seiner eigenen „Erfahrung“ mit der Einbildung offen. Kant sieht in diesen Definitionen ein Problem, das ihn beunruhigt: die Einbildungskraft sei so frei, dass sie im wissenschaftlichen Modell der Relation von *causa efficiens* und *causa finalis* sowie nach den Prinzipien von Zurückstoßung [*repulsionis*] und Anziehungskraft [*attractionis*] nicht mehr kontrolliert und somit auf die normative Instanz der Wissenschaft nicht reduziert werden könne, obgleich sie als Mittel für die Projektion von Hypothesen diene. Ohne Restriktionen können wir mittels der Einbildungskraft auch Vorurteile projizieren, vor allem gegenüber anderen Menschen – d.h. Vorurteile, die aus moralischen Gründen inakzeptabel sind. Da Kant die Ästhetik mit der Einbildungskraft identifiziert, entsteht hier eine Inkompatibilität zwischen Rationalität und Ästhetik, die er später nach der „kritischen Wende“ aufzulösen hat.

Die beiden oben erwähnten Typologien geben erste wichtige Hinweise für das Verständnis der Philosophie Kants. Gewiss wurden diese ersten, vorkritischen Schriften von Kant später selbst abgelehnt, so dass man den Übergang zur „kritischen Wende“ seiner Philosophie mitmachen muss, um das Problem der Infragestellung der Inkompatibilitätsthese und die konsequente Auflösung dessen durch die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff der ästhetischen Rationalität besser begreifen zu können. Bevor wir die „kritische Wende“ nachvollziehen, möchte ich einige vorbereitende Bemerkungen machen.

20. Dazu Heidegger (1929), Mörchen (1930) und neuerdings Palumbo (1981) und Zollna (1990).

21. Palumbo (1981:51-80).

(b) Gemäß unserer oben eingeführten Vorgehensweise, müssen wir zuerst einsehen, dass Kant andere Themen vor Augen hat, als er sich mit Fragen der Ästhetik beschäftigt. Diese Bedingung gilt insbesondere für seine Auseinandersetzung mit zwei entgegengesetzten Positionen: der rationalistischen Perspektive der Ästhetik Baumgartens und Meiers, und der religiösen bzw. anthropologischen Interpretation der Ästhetik bei Hamann und Herder. Auch hier offenbaren sich zwei Gegenpole, die konstitutiv für den Kritizismus Kants sind: der rationalistische Dogmatismus und der (anti-rationale) empiristische Skeptizismus. Auf der einen Seite ist zunächst einmal daran zu erinnern, dass Baumgarten und Meier Vertreter der Leibniz-Wolff-Schule waren, was wiederum bedeutet, dass sie dem Bannkreis des Dogmatismus zuzurechnen sind; auf der anderen Seite dürfen wir nicht vergessen, dass Hamann und Herder sich gewiss an Hume orientierten – insbesondere Hamann, obwohl er sich das Denken des schottischen Philosophen in einer sehr merkwürdigen Weise angeeignet hat, um es mit einer bestimmten Interpretation des religiösen Enthusiasmus zu verbinden, was wiederum der Intention Humes selbst widersprach.²² Aus diesem Grund ergibt sich hier offensichtlich ein Streit, angesichts dessen Kant bemüht ist, sich mit beiden Positionen auseinanderzusetzen, um einen dritten Weg zwischen diesen Positionen einzuschlagen.

Dieselbe Bedingung gilt auch für die Antwort, die Kant als dialektische Lösung dieses Streits zwischen den oben genannten Positionen vorschlägt, weil er auf den Begriff der Kritik bzw. des Kritizismus rekurriert, der im Kontext der Philosophie der Aufklärung entwickelt wurde. Dies bedeutet also, dass er auch mit den Vertretern der Philosophie der Aufklärung kommuniziert – selbst wenn dies nur indirekt geschah. Schon früher, in seinen Vorlesungen zur Logik, weist Kant darauf hin, dass er sich mit dieser Spannung in der Ästhetik auseinandersetzen müsste, um den Begriff der ästhetischen Rationalität begründen zu können, aber letztendlich hatte er sich der Philosophie der Aufklärung im schottischen Kontext zuwenden müssen, um den Streit zu lösen. Die Struktur dieses dialektischen Streites sowie seine Lösung zeigt sich ganz klar in folgendem Zitat:

Manche, besonders Redner und Dichter haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urteil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Ästhetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Hume die Ästhetik Kritik genannt, da sie keine Regeln a priori gibt, die das Urteil bestimmen, wie die Logik (*Logik* [Jäsche] 8).

Dieses Zitat kann entsprechend dreier Phasen der Auseinandersetzung Kants mit der Ästhetik in dreifacher Weise interpretiert werden. In der ersten Phrase dieses Zitats meint er

22. Hamann war der Übersetzer Humes und hat Humes Argumente bezüglich des Glaubens in seiner Polemik gegen

Hamann und Herder, die indirekt als Sophisten betrachtet werden. In der zweiten Phrase ist die Referenz an Baumgarten offensichtlich und bedarf keiner Erklärung. Die dritte Phrase ist auch wichtig, da hier Kant einen Schlüssel zu seiner künftigen Ästhetik anbietet: Ästhetik muss also in die Kritik eingehen. Dass „Kritik“ hier als dritter Weg auftaucht ist schon bezeichnend! Allein aus diesen einleitenden Bemerkungen zum Hintergrund von Kants langjähriger Beschäftigung mit der Ästhetik lässt sich unmittelbar schließen, dass Kant trotz der Grenzen seiner Philosophie – wie sich heute aus der historischen Distanz heraus zeigen lässt – die dialektische Methode seiner kritischen Theorie konsequent durchgeführt und sie auch in der Ästhetik angewandt hat. In der Tat können wir diese doppelte Auseinandersetzung Kants mit dem Thema ‚Ästhetik‘ von 1755 bis 1790 erkennen,²³ bevor er zur *Kritik der Urteilskraft* kommt. Deswegen möchte ich diesen Punkt unter der Perspektive der schon angedeuteten internen dialektischen Spannung innerhalb seiner Konzeption von „Kritik“ bzw. „Kritizismus“ erläutern.

Auf der einen Seite beginnt Kants Betrachtung der Ästhetik anhand der Position Baumgartens und Meiers. Im Mittelpunkt von Kants Kritik an Leibniz, Wolff, Baumgarten und Meier steht vor allem eine Konzeption von empirischer Wissenschaft, die auch die Ästhetik betrifft. Schon in § 504 der *Metaphysica* definiert Baumgarten die Rationalität des Menschen. Er beginnt mit der Sinnlichkeit und ergänzt, dass der Mensch im Unterschied zu den Tieren auch mit »*facultatem cognoscitivam*« operieren (§519; siehe auch §§520, 524). Inwiefern betrifft dies die Ästhetik? Diese dualistische Teilung führt zur Bestimmung der Ästhetik als *cognitio minor*. Baumgarten folgt so sehr dem Rationalismus, dass er dem dualistischen Prinzip entsprechend Unterscheidungen zwischen „klar“ und „dunkel“, „deutlich“ und „undeutlich“ sowie *superior* und *inferior* für die Definition der Ästhetik vornimmt.²⁴ Er sieht z.B. Leidenschaft und Affekt als negativ und niedrig an und versucht, diese Fähigkeiten des Menschen hierarchisch nach der Zweiteilung zwischen *facultae cognoscitiva superior* und *facultae cognoscitiva inferior* zu bestimmen. Deshalb definiert er die sinnliche Erkenntnis – wie er in seiner *Aesthetica* sagt: „die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ (1750: § 1) –, um die Sinnlichkeit sowie die Kunst unter der Disziplin der Rationalität zusammenzubringen, so dass die negativen Aspekte eines von Natur aus dunklen und verworrenen Vermögens eine „sichere Führung“ (§ 12) erhalten konnten.

Insofern kann wohl gesagt werden, dass Baumgarten mit dem Begriff einer epistemischen ästhetischen Rationalität arbeitet. Dies erklärt, warum er die Ästhetik die

Kant angewandt.

23. Für den historischen Hintergrund siehe Beiser (1987), Makkreel (1990, 1996) und Zammito (1992), insbesondere ihre Diskussion über Hamann und Herder in Bezug auf die *Kritik der Urteilskraft*.

24. Vgl. Scheer (1997:53-72) sowie Juchem (1970:90f.) und Bäumler (1923).

„jüngere Schwester der Logik“ nennt (*Prol.* § 13) und warum er versucht, diese Disziplin anhand der Erkenntnistheorie der Leibniz-Wolff-Schule zu entwickeln.²⁵ Es ist also nicht verwunderlich, dass Kants erste Erwägungen über die Ästhetik aus dem Bereich der Logik und der Metaphysik sowie aus seiner Auseinandersetzung mit der empirischen Psychologie Wolffs, Baumgartens und Meiers entstehen, mit denen er sich in seinen Vorlesungen beschäftigt hatte. Außer in den *Reflexionen* zur Psychologie bzw. Anthropologie im Anschluß an Baumgarten (AA XIV-XV, R 613-996), in den *Reflexionen* in seinem Handexemplar von Meiers *Auszug* (AA XVI, R 1747-1935) und in den Passagen der *Logik* Philippi, wurde diese Thematik auch im Wintersemester 1772-1773 erwähnt, in Präzedenzfällen, die die kritische Wende antizipieren, als Kant das Projekt der rationalistischen Ästhetik ablehnt, und zwar aus dem Grund, dass es zugleich zu spekulativ und zu empirisch sei (vgl. *KrV* A 550, 841-842, 848). So formuliert er in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781):

Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlt Hoffung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Kriterien, sind ihren Quellen nach bloß empirisch, und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten musste (*KrV* A 21).

In der *Kritik der Urteilskraft* wird dieses Problem programmatisch schon am Anfang gelöst, indem Kant ein solches hierarchisches Modell – zumindest in der Form, wie es von Baumgarten vertreten wurde – in Frage stellt und Weisen der objektiven sowie subjektiven Zweckmäßigkeit definiert, um somit die rationalistische Perspektive ablehnen zu können:

Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d.i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht; das Urteil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurteil sein. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön sein soll, ein Unding (*KdU* 176 [§ 44]).

Auf der anderen Seite möchte ich daran erinnern, dass Kant trotz seiner Kritik der rationalistischen Ästhetik bzw. Sprachtheorie die ihr entgegengesetzte Alternative nicht akzeptieren konnte, nämlich die Verbindung von Anthropologie, Religion und Sprache bei Hamann und Herder, die eine große Herausforderung für die Ästhetik und die Philosophie

25. Vgl. die Vorlesungen in der *Logik Philippi*, May 1772..

Kants darstellt und seine vehemente Reaktion provoziert. Hamann hat nicht nur die Originalität des Individuums, sondern auch die „enthusiastische Poetik“ betont, da er – anhand der Tradition der *Logosmystik* – die Sprache als Offenbarungsmittel sah (Hamann 1957 3:227f.). Er war der erste, der die Ideen der britischen, schottischen und französischen Philosophie rezipiert und übersetzt hat. Trotz der „mystischen Wende“ kann gesagt werden, dass die Ästhetik Hamanns auch an der menschlichen Geschichte orientiert ist, da er eine Kombination theologischer und anthropologischer Elemente mit sich bringt, die Kant später sehr problematisch fand. Betrachten wir die kryptischen und ironischen Wörter Kants in Texten wie *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764b) und *Träume eines Geistersehers* (1766a), so zeigt sich, wie er sich mit der Herausforderung Hamanns auseinandersetzt und sie sogar als Formen der Irrationalität charakterisiert. Jetzt spricht er nicht mehr von *Unvernunft*, sondern vom *Mangel an Urteilskraft* oder Dummheit. In diesem Kontext ist anzumerken, dass Kant gegen die Betonung der Offenbarung durch religiöse Inspiration und gegen die unzugängliche Einzigartigkeit des Genies im religiösen Fanatismus bzw. Enthusiasmus der „Schwärmer“ kämpft (1766a:36).²⁶ Ich möchte nun mittels eines längeren Zitats das Argument und den Stil Hamanns wiedergeben.

[...] Der Herr Magister selbst scheint [seinem] Lehrsatz einigermaßen dadurch untreu geworden zu sein, weil er durchgehends das Schöne und Erhabene beynahe als ein *Prädicament* behandelt [...] Statt gar zu scharfsinniger Worterklärungen an einigen Stellen, wünschte man das eigentliche Ziel seiner Beobachtungen sorgfältiger bestimmt zu sehen, wenn alle ihre Feinheit nicht auf ein flüchtiges und müßiges Vergnügen hinauslaufen soll, alles nach einem leicht fertigen Geschmack zu entscheiden. Daher fehlt das Gefühl bald eine gewisse Dunkelheit, bald eine gewisse Klarheit der Begriffe vor, bald einen sympathetischen Instinkt der Seele, bald eine idiosynkratische Modification eines neuen Organi, die freilich in der Beschaffenheit und Verbindung der äußeren Dinge gegründet ist, und nach Maßgebung leidender Eindrücke eine thätige Gegenwirksamkeit ausüben lernt [...] Wir wollen aber lieber den Mangel unserer Erinnerungen aus einen englischen Schriftsteller ergänzen, der das *Gefühl des Erhabenen* aus den *Trieben der Selbsterhaltung* und durch eine *Anstrengung der Fibern* erklärt, die mit jedem Schmerz verbunden ist. Daher sind dem Gefühl des Erhabenen unabsehbar große, unregelmäßige, rauhe, nachlässige, massive, dunkle, gerade fortschießende oder stark abstechende Gegenstände angemessen. Nach eben dieser Theorie hat das *Gefühl des Schönen* eine genaue Verwandtschaft mit den *Trieben der Geselligkeit*, und der Britte glaubt bey dem Genuß jeder Lust eine *Erschlaffung der Fibern* und vermehrte Ausdünstung wahrgenommen zu haben [...] Nachdem endlich das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art von Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, und in unsern Tagen der richtige Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als Sitten aufgeblüht ist: so krönt der Herr Mag. diese und alle seine Beobachtungen über das Genie und den Geschmack mit dem Wunsch, daß der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edeln Einfalt entferne (1957 4:289-292).

26. Dies wird nochmals in der dritten *Kritik* auftauchen (*KdU* § 46-50, 91).

In diesem Zitat finden wir *in nuce* die Hauptthemen der Streitigkeiten zwischen Kant und Hamann: die Rolle der logischen bzw. rationalen Kategorien, die anthropologische Methode und die Originalität des Genies.²⁷ Natürlich muss man hier fragen: wie kann Hamann beides – d.h. eine Art Kausalismus der Natur und die Freiheit eines genialen Individuums im theologischen Sinne – gleichzeitig behaupten? In seiner Betrachtung des menschlichen Ursprungs der Sprache bei Aristoteles und Platon – die zwar gegen Herder gerichtet ist, aber auch Spitzen in Bezug auf Kant enthält – versucht Hamann, dies zu vereinbaren und zu explizieren:

Das Bewußtsein, die Aufmerksamkeit, die Abstraction und selbst das moralische Gewissen scheinen grössentheils Energien unserer Freyheit zu seyn. Zur Freyheit gehören aber nicht nur an bestimmte Kräfte sondern auch das republikanische Vorrecht zu ihrer Bestimmung mitwirken zu können. Diese Bedingungen waren zur Natur des Menschen unumgänglich. Die Sphäre der Thiere bestimmt daher, wie man sagt, die Richtung aller ihrer Kräfte und Triebe durch den Instinct eben so individuell und eingeschloßen, als sich im Gegentheile der Gesichtspunkt des Menschen auf das Allgemeine ausdehnt und gleichsam ins Unendliche verliert ([Weinmonate 1772] 1957 3:38-39).²⁸

Dies sind einige Elemente der Sprachphilosophie Hamanns.²⁹ Seine Kontroverse mit Kant geht also um die Frage nach dem basalen Impuls, der das menschliche Leben orientiert, insbesondere ob und wie der Mensch sich von Tieren und natürlichen ‚Sachen‘ unterscheidet. Um diese Differenz zu markieren betont Hamann die Originalität des Genies – was auch eine religiöse Dimension enthält.³⁰ Offensichtlich reagiert Kant auf diese Auffassung. Seine

27. Ich folge Clark (1955) und Norton (1991).

28. Hier muss man den Kontext der Argumentation Hamanns vor Augen haben: da Herder den historischen Ursprung der Sprache verteidigt (aber dieses Argument für die ersten Menschen nicht gelten würden, so Hamann, weil sie die ersten sind) und die theologische Lesart des Genesis ablehnt, macht Hamann gegen ihn *ad absurdum* geltend, daß der einzige Weg, der für Herder in diesen Fall übrig bleibt, wäre die Annahme, daß die Menschen die Sprache von Tieren gelernt haben.

29. Für mehr Details siehe Beiser (1987), Zammito (1992) und Clark (1955:156-171).

30. Es ist einfach zu sehen, wo das Problem liegt, weil in der Konklusion der Sektion "On Miracles" in seiner *Treatise* (1748) sagt Hume zwar: »Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason« (Hume, *T* X.ii.100f.). Natürlich lässt sich Humes Rede über „faith“ und „belief“ in einer ganz anderer Weise lesen (vgl. die detaillierte Untersuchungen Gaskins 1988:115f.; 1996:313-344). Hamann zieht anderen Konsequenzen. Dies ist auch der Fall bei Friedrich Jacobi, ein Schuler Hamanns, der Hume in der selben Weise interpretiert, um den „Glauben Platz zu geben“ (Vgl. Berlin 1980:162f.; Beiser 1987:47f.; Zammito 1992:228f.). Für eine detaillierte Diskussion des Verhältnisses zwischen Hamann und Jacobi siehe Knoll (1963:33f.). Es ist auch wichtig, Hamann und Jacobi im Kontext der pantheistischen Kontroverse zu betrachten und das Verhältnis zwischen ihnen und Kant zu sehen (Dazu siehe die detaillierte Rekonstruktion der Kontroverse bei Zammito 1992:228-247). In einem Brief von 7. April 1786 an Marcus Herz reagiert Kant auf Jacobi, aber gleichzeitig sagt, daß er keine Zeit verschwenden würde, um Jacobis „Gaukelwerk“ zu widerlegen (*AA* X:419). Nichtsdestoweniger findet sich ein Echo der Kontroverse zum Pantheismus in Kants Schrift "Was heißt: sich im Denken orientieren", als er sich kritisch gegen die Betonung des Glaubens allein an Stelle der Vernunft wendet und die Idee der *Vernunftglaube* weiter bearbeitet (vgl. auch *KrV* A 820-830/B 848-858). In der Zwischenzeit erschien Jacobis *David Hume über den Glauben* (1787), wo er Kants Konzeption von „Ding an sich“ kritisiert. Im Lichte dieses Kontextes versteht sich also, warum Kant kurz danach in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* durch indirekte bzw. kryptische Referenzen Hamann und Jacobi erwähnt: z.B. »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das

Schwierigkeiten mit diesem Thema lassen sich in seinem Briefwechsel mit Ludwig Ernst Borowski um den 6. und 22. März 1790 (vgl. *AA* XI:138-140) sowie in manchen seiner Reflexionen leicht erkennen (*R* 313, 771, 775, 914, 921a). In einer seiner Reflexionen verbindet er sogar die Betonung der Sprache und die Schwärmerei im Adjektiv ‚schriftoll‘: »Schwärmer und Mucker sind beyde schriftoll. Herrenhuter und Pietist Böhm. Guyon« (*R* 504). Die hier zitierten kursorischen Texte und Äußerungen offenbaren die Seiten einer heftigen Debatte und zeigen, dass Religion (Schwärmerei), Anthropologie und Sprache klar im Mittelpunkt der Streitigkeiten Kants mit Hamann und Herder stehen und bei Hamann – und später auch bei Herder – als Waffen gegen die Transzendentalphilosophie Kants benutzt werden. Natürlich ist diese ganze Kritik bei Hamann in seiner *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* in radikaler und prägnanter Weise zu sehen, aber ich werde dies nicht diskutieren, sondern nur bemerken, dass seine Position eine neue und sehr provokative Artikulation von Ästhetik und Religion machte, die eine große Herausforderung für Kant darstellte.

Die Betrachtung dieser zwei Seiten erlaubt die folgende Schlußfolgerung: Kant musste ein dritter Weg zwischen Baumgarten-Meier und Hamann-Herder sowie zwischen der Wissenschaft und der religiösen Einbildungskraft aussuchen und dies hat eine Wende zur europäischen Aufklärung motiviert – eine Wende zur Tradition der Kritik –, die seine Begründung der Ästhetik betrifft, wie zunächst zu sehen ist.

(c) Soweit ging es um einige Gründe für die „kritische Wende“ als drittem Weg zwischen zwei Konzeptionen der Ästhetik, die Wert entweder auf die Wissenschaft oder auf die Religion legen. Wenn man diese kritische Wende macht, die Transzendentalphilosophie betrachtet und die verschiedenen Begriffe der Rationalität bei Kant bloß deskriptiv auf der Oberfläche behandelt, könnte man von vornherein sagen, dass die Titel seiner Hauptwerke der kritischen Periode schon eine Typologie der Rationalität darstellen, die uns wichtige Hinweise geben: zuerst eine *Kritik der reinen Vernunft* (1781), dann die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und zum Schluß die *Kritik der Urteilskraft* (1790). Diese Begriffe entsprechen drei Wendungen innerhalb der kritischen Philosophie Kants: der „epistemischen Wende“, der „ethischen Wende“ und der „ästhetischen Wende“ der Rationalitätstheorie. Die Beschränkung auf den oben erwähnten drei Typen von Rationalität wäre jedoch nicht genügend, um seine Philosophie zu interpretieren. Wenn man sozusagen von unten nachschaut, findet man in den Texten eine Menge von anderen Prädikaten und Substantiven. Selbst wenn wir nur die *Vernunft* betrachten, da sind Ausdrücke wie *göttliche Vernunft*, *Vernunftglaube*, *spekulative Vernunft*, *faule*

Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle aller der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist« (*KrV* B xxx), oder wenn er über »den Modeton einer geniessbaren Freiheit im Denken« spricht (*KrV* B xliii).

Vernunft, theoretische Vernunft, praktische Vernunft, reine praktische Vernunft, Vernunftgebrauch, Vernunftinteresse, Vernunftschlüsse, regulative Vernunft, moralisch-praktische Vernunft, rechtlich-gesetzgebende Vernunft, technisch-praktische Vernunft usw. zu finden. Außerdem spricht Kant nicht nur vom *gemeinen Verstand* bzw. *gesunden Verstand*, sondern auch von *Verstandeswesen* sowie *Verstandeswelt*, *Verstandeserkenntnis* und *Verstandesbegriffen*, bevor er mit Genauigkeit den *reinen Verstand* definierte. Darüber hinaus finden sich in Kants Texten andere Termini wie *gereifte Urteilskraft*, *bestimmende Urteilskraft*, *reine Urteilskraft*, *reflektierende Urteilskraft*, *ästhetische Urteilskraft*, *teleologische Urteilskraft*, *Urteilskraft überhaupt* usw., die eine Vielfalt von Rationalitätskonzepten darstellen.

Es ist nicht schwierig, sich inmitten dieser Begriffe zu verlieren, und deshalb müssen wir eine sichere Orientierung finden. Auf der Suche nach der Bestimmung einer Theorie der Rationalität werden wir Begriffen mehr Aufmerksamkeit schenken, die nicht ein bloß deskriptiver Zustand, sondern präskriptive Normen zu sein beanspruchen. Arbeitet man mit der kritischen Typologie, die sich aus der *Kritik der reinen Vernunft* ergibt, so wird schon klar, dass es eine interne Ausdifferenzierung der Vernunft gibt, welche auf die Zentralität einer reflexiven Typologie der Rationalität im System der Transzendentalphilosophie verweist. Vorwegnehmend können wir diese neue Typologie schon hier angeben:

- Sinnlichkeit
- Verstand
- Intelligenz
- Urteilskraft
- Vernunft
- Systemrationalität [Disziplin, Kanon, Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft]

Woher stammen aber diese Rationalitätstypen und warum sollten wir diese Typen nach dieser bestimmten Ordnung verstehen? Diese Typologie wird von Kant selbst nicht nur im Lauf der ersten *Kritik* erklärt, sondern auch in einer *Stufenleiter* am Anfang der transzendentalen Dialektik interpretiert (*KrV* A 320/B377), wo er – genauso wie im Fall der in den vorkritischen Texten gefundenen Typologie – auf die Tradition rekurriert, um dieser eine Reihe von Konzepten zu entnehmen, die er in neuere Sprache übersetzt. Daraus resultiert die folgende Hierarchie – von den niedrigeren zu den oberen Vorstellungsarten –, die gewissermaßen Ordnung in die oben erwähnten Rationalitätstypen bringt:

- Vorstellung überhaupt [repraesentatio]
- Vorstellung mit Bewußtsein [perceptio]

- Empfindung [sensatio] (subjektive Perzeption)
- Erkenntnis [cognitio] (objektive Perzeption)
- Anschauung oder Begriff [intuitus vel conceptus]
- Verstandbegriff [notio]
- Vernunftbegriff [Idee]

Dies bedeutet, dass es eine bestimmte Hierarchie der Rationalitäten gibt, die einer Struktur in der *Logik* (97 [Jäsche]) entspricht, wonach das Wissen in sieben differenzierten Graden und in Komplementarität zur Stufenleiter bestimmt ist:

1. *sich etwas vorstellen*
2. *sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (percipere)*
3. *etwas kennen (noscere)*
4. *mit Bewußtsein etwas kennen, d.h. erkennen (cognoscere)*
5. *etwas verstehen (intelligere), d.h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder konzipieren*
6. *etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (perspicere)*
7. *etwas begreifen (comprehendere), d.h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen*

Es besteht also kein Zweifel daran, dass Kant in seiner kritischen Philosophie nicht mit *einem* dogmatischen Begriff – wie die postmoderne Kritik der Vernunft manchmal behauptet –, sondern mit einer Typologie von unterschiedlichen Rationalitätskonzepten arbeitet – genauso wie die Typologie, die wir bei der abendländischen Philosophie und in der Neuzeit gefunden haben. Diese traditionellen Typen sind in sehr intuitiver Weise in seinen vorkritischen Texten wiedergegeben, aber erst mit seiner neuen, kritischen Typologie ist er in der Lage, eine solide Basis für die Erörterung der drei Hauptbegriffe der Rationalität, die den Titeln seiner drei wichtigsten Bücher entsprechen, zu finden:

- reine Vernunft
- praktische Vernunft
- Urteilskraft

Auch hier können wir eine Verbindung mit der Ästhetik etablieren, weil die Urteilskraft als eine Form von kritischer ästhetischer Rationalität gilt, die wir zunächst betrachten müssen.

Um eine detaillierte Diskussion der Ästhetik der kritischen Periode vorzubereiten, ist zu bemerken, dass Kant im Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft bestimmte Formen von Grenzenüberschreitung bzw. der Abgrenzung der Einbildungskraft etabliert, die dabei helfen, ein ständiges Problem in seiner Betrachtung der Ästhetik zu bewältigen. So wird definiert, wie soziale Handlungen und Urteile zusammengebracht werden müssen, so dass partikuläre Elemente der Einbildungskraft nicht willkürlich gelten, sondern als universale Ideale artikuliert werden. Nachdem dies klar geworden ist, können wir den entscheidenden Punkt betonen: Erst nach der „epistemischen Wende“ und der „ethischen Wende“ innerhalb der *kritischen Theorie* sowie mit dem Verständnis der Wichtigkeit dieser Wendungen für die Betrachtung der Ästhetik konnte Kant eine „ästhetische Wende“ in der *Kritik der Urteilskraft* durchführen.

Wegen der immanenten Problematik der Interpretation eines solchen Zusammenhanges, unterscheidet sich das Schicksal seines dritten Hauptwerkes von dem der beiden anderen *Kritiken*. Der Text der *Kritik der Urteilskraft* wird als *Patchwork* verschiedener Notizen, unsystematisch, unverständlich, als terminologisch inkonsistent und als verwirrendes Werk eines alten Mannes – *Greisenschrulle* –³¹ usw. charakterisiert und somit marginalisiert. Nach dieser kurzen Rekonstruktion der Typologie von Rationalität und der unterschiedlichen Strategien zur Abgrenzung der Einbildungskraft als Vermögen der Ästhetik, sind wir aber in der Lage, uns unmittelbar der Frage nach der Begründung der ästhetischen Rationalität bei Kant zuzuwenden.

Der systematische Vermittlungsanspruch der Urteilskraft

Um die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik bei Kant besser zu verstehen, müssen wir auf die *Kritik der Urteilskraft* Bezug nehmen, weil in diesem Buch die kritische Aufgabe der Transzendentalphilosophie fertiggestellt und die ästhetischen Elemente im Zusammenhang der bereits erwähnten Typologie der Rationalität organisiert wurden. Tatsächlich äußert sich Kant über dieses Thema nicht immer eindeutig. 1770, zwanzig Jahre vor der Veröffentlichung der dritten *Kritik*, sagt er, dass es keine Wissenschaft des Schönen gäbe. In einem Brief an Markus Herz (von Februar 1772) bringt er zum Ausdruck, dass er ein Buch mit dem Titel *Die Grenzen des Sinnes und Vernunft* schreiben wollte, was aber als *Kritik der reinen Vernunft* (1781)

31. Wie Bäumler sagt (1923:15).

veröffentlicht wurde. In einem Brief an Karl Leonhard Reinhold sagt Kant, dass er endlich eine Begründung *a priori* für seine *Kritik des Geschmacks* in Zusammenhang mit der Teleologie gefunden habe. Auch in diesen Fällen gibt es viele Evidenzen des indirekten Kontaktes von Kant mit Texten der *Common Sense Philosophie* (insbesondere von Burke und Shaftesbury, die die Verknüpfung von Kunst und Gesellschaft für sehr wichtig hielten). Schließlich setzt Kant sich mit Hamann sowie mit Baumgarten und seiner *Aesthetica* auseinander und kritisiert die metaphysische Tradition.

Alle dies sind Motivationen, die Kant im Projekt einer *Kritik des Geschmacks* zu bearbeiten versuchte. Das originale Projekt war also eine *Kritik des Geschmacks*, aber nach vielen Jahren von Besprechungen und Erwartungen hatte Kant ein erweitertes Manuskript: die *Kritik der Urteilskraft* fertiggestellt. Mit dem Titel *Kritik der Urteilskraft* argumentiert Kant gegen die Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik und bietet eine direkte Antwort auf die Frage bezüglich des Rationalitätstyps, der mit der Ästhetik zu vereinbaren ist, sofern die „Urteilskraft“ als legitimer Rationalitätstyp schon zuvor definiert wurde. Aber die Interpretation der *Kritik der Urteilskraft* im allgemeinen Zusammenhang der Transzendentalphilosophie wird zu einer Herausforderung in der Tradition der Kantforschung.³² Für Kant hat die Urteilskraft einen systematischen Stellenwert als *Mittelglied* zwischen Verstand und Vernunft sowie auch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, weshalb sie in der Lage sein kann, eine Vermittlung des ganzen Systems der Transzendentalphilosophie zu leisten und den „Gefühlen der Lust und Unlust“ transzendentalen Status zuzuschreiben.

Die Diskursphilosophie hat Schwierigkeiten mit dem Begriff der „Urteilskraft“, der mit „Common Sense“ gleichgesetzt wird. So tauchen auch hier dieselben Probleme auf, die wir bei der Betrachtung der Vieldeutigkeit im Verständnis von *Common Sense* aufgezeigt haben. Deshalb ist es notwendig zu sehen, dass der Begriff der „Urteilskraft“ unterschiedliche Rollen und Definitionen im System der Transzendentalphilosophie hat und keineswegs nur mit einem anthropologischen Sinn von *common sense* zu verwechseln ist. Tatsächlich äußert Kant sich über dieses Thema sowie über diesen Begriff nicht immer eindeutig und in seinen Texten finden sich Ausdrücke wie *gereifte Urteilskraft*, *bestimmende Urteilskraft*, *reine Urteilskraft*, *reflektierende Urteilskraft*, *ästhetische Urteilskraft*, *teleologische Urteilskraft*, *Urteilskraft*

32. Betreffend der Transzendentalphilosophie insgesamt, siehe z.B. die Interpretationslinie, die von H. Vaihinger, durch Adickes und dann in einer eher konstruktivistischen Betrachtung zu Kemp-Smith (1923) und Patton (1936 1:38f.) gekommen ist. Neuerdings ist diese Perspektive durch Strawson (1966:40f.), Buchdahl (1992:135f., 159f.) und Pippin (1982:224f.) aktualisiert. Bezüglich der *Kritik der Urteilskraft* findet sich eine genealogische Betrachtung bei Meredith (1911), Souriau (1926), Lehmann (1939) und Tonelli (1955). Eine andere Linie hat Lehmann als Herausgeber der *Akademie Ausgabe* gewählt, aber die letzte Interpretationen der dritten *Kritik* bringen starke Einwände gegen Lehmanns Lektüre und Kriterien, insbesondere wegen des Einflusses des Nationalsozialismus auf seine Arbeit mit Kants Werken. Dazu vgl. Stark 1994, der eine Rückkehr zu Adickes

überhaupt usw., die diese Vieldeutigkeit darstellen. Außerdem hebt Kant die *Common Sense Philosophy* auf, indem er diese Bedeutung als *sensus communis*, *sensus communis aestheticus* und *sensus communis logicus* differenziert und den Vorschlag eines fast kommunikativen Verstehens der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik macht. Zunächst werde ich drei Aspekte schildern: (a) die vermittelnde Rolle der Urteilskraft überhaupt, (b) die Vermittlung von Einbildungskraft und Verstand in der Analytik des Schönen und (c) die Vermittlung von Einbildungskraft und Vernunft in der Analytik des Erhabenen.

(a) Historisch gesehen taucht der Begriff des *Urteils* anstelle des Verstehens auf. In seiner *Metaphysica* teilt Baumgarten die Fähigkeit zum Beurteilen – *iudicium* – in praktisches und theoretisches Urteilen ein und setzt beides in Bezug zur *critica* (§§ 451-453). Kant wiederholt diese Auffassung in der *Anthropologie* (§ 39, 41). Trotzdem bleibt die Bedeutung des Wortes vor allem vom juristischen Bereich abhängig.³³ Darüber hinaus ist allerdings anzumerken, dass die traditionelle Bedeutung des Wortes *iudicium* nicht nur auf den Prozess der Bildung und der Meinung im juristischen Verfahren, sondern auch auf die Differenz zwischen Menschen und Tieren hinweist. Außer diesem traditionellen Sinn des Begriffes, von dem wir ausgehen müssen, benutzt Kant in seinen ersten Schriften das Wort „Urteil“ vor allem im logischen Sinne. Was die logische Bedeutung von „Urteil“ betrifft, wird diese als eine Fähigkeit der *Urteilskraft* gesehen, wie schon in *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762) zu lesen ist, wo Kant von „Urteilen“ als dem Prozess des Vergleichens bzw. der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat mittels der logischen Rationalität spricht. Diese Definition taucht in den Vorlesungen zur Logik wieder auf, die Jäsche herausgegeben hat, aber in seinen Seminaren wird die oben erwähnte Explikation mit einer Unterteilung der Logik in Analytik und Dialektik ergänzt (1800:11f.), die grundlegend für die transzendente Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* ist. Betrachten wir andere basale interne Bifurkationen in Formen des Urteilens innerhalb der Transzendentalphilosophie, wie analytisch/synthetisch, regressiv/progressiv u.a. (vgl. *Prolegomena* [1783]:21, § 2, 5, 10),³⁴ so offenbart sich die grundlegende Prozedur: Kant fängt mit Dichotomien an und versucht danach, diese Dichotomien mittels der kritischen Methode aufzulösen. Das Urteil erfüllt gerade diese vermittelnde ‚Funktion‘. Dies zeigt sich auch an derjenigen Stelle der ersten *Kritik*, wo Kant die Urteilskraft als Synthesis definiert. Da das Verfahren des Urteilens nicht bloß analytisch,

vorschlägt. Aus der sprachanalytischen Perspektive siehe Ameriks (1983), Buchdahl (1967, 1992), Guyer (1979 [1997], 1993), Schaper (1979, 1992) und Kemal (1986, 1992).

33. Gadamer (1965).

34. Eine detaillierte Diskussion dazu bietet Longuenese (1998). Vgl. auch Niquet (1991:131-151).

sondern synthetisch und selbstreferentiell ist, erweist sich die Kombination von Kritik und Urteilskraft als basal für die Etablierung einer reflexiven Form der Rationalität.³⁵

Mit viel Emphase wird die Vorrede der zweiten Auflage (1787) und das Schematismuskapitel der ersten *Kritik* gelesen, so dass die sozial-politische Deutung der Urteilskraft und die Motivationen Kants in der ersten Vorrede (1781) nicht berücksichtigt werden. Hier kann man das Problem der Gesetzgebung und der *gereiften Urteilskraft* betonen, wie Kant es in der Vorrede-A der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt. Im Text der Vorrede der ersten Auflage (1781) wird klar, dass Kant seine Bemühungen gegen die Despoten theologischer Redeweise und die Skeptiker richtet. In der Mitte zwischen beiden stellt er die Frage nach der *Gesetzgebung* oder Nomothetik. Da es eigentlich um die Selbstgesetzgebung geht, ist offensichtlich, dass die Frage nach der Freiheit im Hintergrund seines Vorhabens steht. Mit dem von Kant ausgedrückten juristischen Charakter der Frage nach der „Gleichgültigkeit“ im Hinterkopf,³⁶ können wir uns selbst fragen: Wer diktiert die Regeln und aus welchem Grund? Er gab im voraus einen Blick auf seine Lösung: »Sie [die Gleichgültigkeit] ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften *Urteilskraft* des Zeitalters« (*KrV* A xi). Tatsächlich wurde dies erst später in der dritten *Kritik*, im Kontext von ästhetischen und teleologischen Konzepten erklärt.

Jenseits der traditionellen juristischen, logischen und historischen Anwendungen gibt es auch eine praktische Deutung von „Urteil“ bzw. „Urteilskraft“, die mit moralischen Motivationen verbunden wird. Dies entspricht dem klassischen Begriff von *φρόνησις*, wonach eine partikuläre Handlung unter allgemeine Gesetze „subsumiert“ wird. *Prima facie* würde dies die Schwierigkeiten der Diskursphilosophie mit diesem Begriff bestätigen! Dabei gibt es allerdings zumindest zwei Seiten zu betrachten:

Zum einen ist die Urteilskraft die praktische Fähigkeit eines bestimmten Individuums, die Kant zuerst als „Talent“ (*KrV* A 134/B 173) und danach als eingeübte „Klugheit“ definiert (vgl. *Grundlegung*, 1785:40f., *KpV* 64f., 200). Weil diese Fähigkeit bei verschiedenen Menschen unterschiedlich ist – insofern sie von „Mutterwitz“ oder vom Lernprozess abhängig ist – und in einer jeweils spezifisch praktischen Situation intuitiv angewandt wird, gäbe es kein allgemeines Prinzip zur Beurteilung der Richtigkeit der Anwendung und daher keine Verbindlichkeit, sondern nur die Möglichkeit, die Handlung *in casu* zu betrachten.³⁷ Im Beispiel Kants, könnte ein Arzt oder ein Richter vieles wissen, aber nicht in der Lage sein, dieses Wissen in einer konkreten Situation anzuwenden; oder auch umgekehrt: eine Person

35. Riedel (1989:11f.).

36. Diese Frage hat eine aktuelle Relevanz und ist nicht so weit vom Thema der Kommunitarismus: Universalismus-Debatte entfernt.

37. Bäumler (1923:148).

könnte vieles ohne Wissen machen, aber nicht erklären können, wie oder warum etwas mit Erfolg gemacht wird (*KrV* A 133f./B 172f.). Um zu vermeiden, dass man sich in Bezug auf Kontingenzen als inkompetent und daher auch als unverantwortlich definiert (vgl. *KpV* 64), muss es also Unterscheidungen geben und nicht nur bei dem persönlichen Talent bleiben.

Zum anderen müssen wir einsehen, dass Kant eine Typologie der Urteilskraft in der zweiten *Kritik* einführt, wo er die Urteilskraft in ihrer praktischen, faktischen und moralischen Absicht differenziert. Daraus ergibt sich eine grundsätzliche Differenz zwischen der Anwendung von Regeln auf Gegenstände, Handlungen und Personen, wobei man im letztgenannten Fall die Handlung rechtfertigen muss, ohne die Freiheit Anderer einzuschränken, so dass die „Achtung“ vor Personen der Handlungsrechtfertigung immanent sein muss (*KpV* 133, 194f.). Wenn es also um die moralisch-praktische Situation geht, greift die traditionelle Auffassung von *φρόνησις* oder Klugheit zu kurz. Deshalb musste Kant verlangen, dass alle Menschen hinsichtlich der Moral gleich sind und unter demselben Gesetz stehen müssen.³⁸ So wäre es irreführend, *φρόνησις* und Urteilskraft ohne weiteres gleichzusetzen, wie Apel und Habermas manchmal machen (vgl. Apel 1988:142-150; Habermas 1991b:40-46), obwohl sie eine berechtigte Kritik des Neoaristotelismus liefern.

Es liegt also auf der Hand, dass das anthropologische Verständnis von *Common Sense* (bei Shaftesbury und Burke) und *sensus communis* (bei Vico) als Kennzeichen einer partikularistischen Kultur sowie das psychologische Verständnis von Talent oder Klugheit als persönliche Fähigkeit zur Anwendung von Regeln zu kurz kommen, wenn es darum geht, die ästhetische Urteilskraft zu definieren,³⁹ weil die Universalität des moralischen Gesetzes nicht beachtet wird, obwohl Kant gerade in diesem praktischen Zusammenhang die moralische Idee der reziproken Beziehung und der *Gemeinschaft autonomer Wesen* (Menschheit) thematisiert. Um Mißverständnisse zu vermeiden, müssen wir die soeben angedeuteten Termini auf die Unterscheidung von Individualität, Partikularität und Universalität innerhalb der praktischen Philosophie Kants verweisen und sie in eine provisorische Typologie der bisher aufgefundenen Begriffen von Urteilskraft einordnen:

- Urteil oder Urteilskraft als Verstehen [*iudicium*]
- logisches Urteil bzw. logische Urteilskraft
- historische Urteilskraft als *gereifte Urteilskraft des Zeitalters*
- praktisch eingeübte Urteilskraft [*φρόνησις*, Klugheit]
- faktisch angewandte Urteilskraft [Talent]

38. Vgl. *KpV* 125-126 und das Beispiel in Kants Schrift "Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen".

39. Vgl. Gadamer (1965:16f.), Kleger (1990:27f.). Siehe auch Arendt (1982:40f.), Schaeffer (1990:100f.), und Welsch (1977:363f.).

- moralisch-praktische Urteilskraft

Nach dieser einleitenden Erläuterung und Ausdifferenzierung der Bedeutung und des Zusammenhanges von Urteilskraft und *common sense* bei Kant können wir sehen, dass die Urteilskraft vieldeutig ist, weil es innerhalb der Transzendentalphilosophie unterschiedliche Begriffe von Rationalität gibt und die durch die Urteilskraft geleistete Vermittlung sich auf die differenzierten Rationalitätstypen richten muss. Nun können wir uns direkt der spezifischen Frage zuwenden, wie sich die hier entwickelte Konzeption der Urteilskraft zu der angestrebten Vermittlungsaufgabe verhält. Der Vermittlungsanspruch der Urteilskraft ist besser in den beiden von Kant geschriebenen Einleitungen zu erkennen, in denen er die Transzendentalphilosophie als „System“ schon gleich zu Anfang wieder anerkennt.⁴⁰ In der Vorrede beginnt er denn seine Erläuterung:

Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori die reine Vernunft, und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen: ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werk unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft, nach ihren besonderen Prinzipien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann bloß auf unser Vermögen, Dinge a priori zu erkennen; und beschäftigt sich also nur mit dem Erkenntnisvermögen, mit Ausschließung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehungsvermögens; und unter den Erkenntnisvermögen mit dem Verstande nach seinen Prinzipien a priori, mit Ausschließung der Urteilskraft und der Vernunft (als zum theoretischen Erkenntnis gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnisvermögen, als der Verstand, konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori an die Hand geben kann (*KdU* B III).

Die Vernunft, der Verstand und die Urteilskraft sind drei Hauptbegriffe für Vermögen, die ihre eigenen Bereiche im Prozess der Erkenntnis zugewiesen bekommen. Als *Mittelglied* zwischen den beiden ersten Vermögen postuliert Kant die Urteilskraft, aber er muss zuerst die Fragen beantworten, ob die als *a priori bestimmten Prinzipien der Urteilskraft* konstitutiv oder regulativ seien und ob diese Prinzipien den „Gefühlen der Lust und Unlust“ einen solchen Status zuschreiben können. Weil nur die Vernunft allgemeine Prinzipien entlassen kann, soll die Urteilskraft – so Kant – der Boden dieser Architektur sein, so dass das ganze Unternehmen keine bloße Abstraktion sei; und weil die Begriffe zum Verstand gehören, ist es Aufgabe der Urteilskraft, Begriffe anzuwenden. So schlägt Kant vor, die Besonderheit der Urteilskraft darin zu sehen, dass sie als subjektives bzw. objektives Prinzip in Beziehung zu den

40. Bartuschat (1972) hebt diese These hervor: erst in der *Kritik der Urteilskraft* ist die Urteilskraft und die Einheit ihrer vielfältigen Funktionen definiert. Siehe die detaillierte Untersuchung von Kuypers (1972) und Mertens (1975).

beiden anderen steht. Nun müssen wir sehen, wie Kant die Ästhetik einführt und sein ganzes kritisches Geschäft zum Abschluß bringt, wie er es am Ende der Vorrede ankündigt. Am Schluß der ersten Fassung in Abschnitt XI wird ein System aller Gemütskräfte skizziert, welches in einem Schema – das Kant "Enzyklopädische Introduction der Kritik der Urteilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft" nennt (H 58; siehe 52ff.) – dargestellt wird:

Vermögen des Gemüts	Obere Erkenntnisvermögen	Prinzipien a priori	Produkte
Erkenntnisvermögen	Verstand	Gesetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urteilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit)	Sitten

Aufgrund der in Abschnitt II der ersten Einleitung zuerst entwickelten und in Abschnitt XI zusammengefaßten Überlegungen zur Zweckmäßigkeit als Prinzip *a priori* trifft Kant wichtige Unterscheidungen, die in knapper Form in § 10 nochmals erklärt werden. In der Einleitung werden die Begriffe des Zwecks und der Zweckmäßigkeit im Detail eingeführt.⁴¹ Nach Kants Auffassung liegt die Urteilskraft genau in der Mitte, denn in der Kunst braucht man sozusagen die Kreativität eines Genies (*ingenium*, Vgl. § 46ff.), um ein „Kunstprodukt“ zustande zu bringen; während man in der Wissenschaft die Invention (Erfindung) eines Werkzeuges braucht, um ein „Naturprodukt“ in der Wirklichkeit beurteilen zu können (§ 63). Problematisch in diesem Zusammenhang ist die enthusiastische bzw. religiöse Genialität, die von Hamann bevorzugt wird, aber dies wird Kant erst am Ende der *Kritik der Urteilskraft* behandeln, bevor er sich in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* mit diesem Thema auseinandersetzt. Konzentrieren wir uns aber auf die Kunst. Wie Adickes erklärt, hat der Begriff der „Kunst“ in den wissenschaftlichen Schriften und in der dritten *Kritik* unterschiedliche Bedeutungen.⁴² Aber tatsächlich versteht Kant letztendlich die Natur selbst als Kunst, was es ihm erlaubt, Ästhetik und Natur systematisch verbinden zu können.⁴³ Dies gelingt nur, weil er mit theologischen Prämissen arbeitet, aber diesen Zusammenhang erläutert er nur im komplizierten Zusammenhang des zweiten Teils der *Kritik der Urteilskraft*, wo er diese Gedanken in der Analytik der teleologischen Urteilskraft mit seiner neuen Interpretation

41. Meredith hat deshalb argumentiert, daß diese Stelle den Kern der dritten *Kritik* konstituiert (1911:xxxvii-l). Siehe auch Marc-Wogau (1938:Teil II), Tonelli (1957:154-166) und MacLaughlin (1989:37f.).

42. Adickes (1924).

43. Lebrun (1993:364).

des „Prinzips der Kausalität“ verbindet. Natürlich taucht die Theologie am Ende auf, und zwar mit der Intention, Gott als Urheber der zweckmäßig eingerichteten Natur zu rechtfertigen – nicht unbedingt als bloße Analogie zum schöpferischen Charakter des Menschen in Kunst und Wissenschaft, sondern als Vorstellung einer subjektiven Notwendigkeit (§ 75. Vgl. § 64, A 280, 289).⁴⁴

Folgt man diesem Hinweis und bemerkt man den Hauptunterschied zwischen Mensch und Tier bzw. Natur, so erklärt sich das von Kant hier genannte Problem der „unübersehbare[n] Kluft zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen“. Es lässt sich also schließen: Durch einen Analogieschluß differenziert Kant die „Familie der Erkenntnisvermögen“ in drei Glieder, nämlich das Erkenntnisvermögen (*Verstand*), das Gefühl der Lust und Unlust (*Urteilkraft*) und das Begehungsvermögen (*Vernunft*) und vermutet, dass auch die Urteilkraft ein Prinzip *a priori* haben sollte. Daraus folgt, dass sein System eine Kritik der Urteilkraft benötigt, die ihrerseits in zwei Aspekte geteilt sein soll:

- *bestimmende Urteilkraft* (Subsumption der Erscheinungen unter Gesetze)
- *reflektierende Urteilkraft* (Suche nach dem Allgemeinen)

Diese Zweiteilung könnte jedoch als unzureichend für den Zweck der Vermittlung angesehen werden, weil immer noch zwei Aspekte bleiben, die schon zuvor als Rationalitätstypen galten und vereinigt werden müssen. An dieser Stelle ist zu bemerken, dass dies nur einen Schritt in Richtung der gesuchten Vermittlung darstellt. Dennoch scheint es, dass man in dieser Weise die Einheit des Systems *ad infinitum* suchen würde, ohne einen Schluß zu finden. Die Vermittlung sollte also nicht unbedingt mittels eines anderen Prinzips geschehen, das als Ergänzung zu den beiden oben zitierten zu bestimmen ist, sondern durch ein *vermittelndes* Prinzip zwischen Verstand und Vernunft begründet werden, wie Kant in Abschnitt IX ("Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilkraft") der publizierten Einleitung erklärt. Da diese Verknüpfung bzw. Vermittlung nicht auf die bestimmende oder auf die reflektierende Urteilkraft reduziert werden soll, versucht Kant die Partikularität des wissenschaftlichen Diskurses sowie die Kontingenz von ethischen Fragen nach der Freiheit als autonom zu behandeln, obwohl beide indirekt auf dem *Prinzip der Urteilkraft überhaupt* basieren.⁴⁵ Aus dem Text Kants entspringt also ein

44. Zu dieser Thematik vgl. Lebrun (1993), Kaehler (1980), Krämling (1983:34f.), Peter (1992), Wettstein (1981), Buchdahl (1992) und McLaughlin (1989).

45. Vgl. die Argumentation von Krämling (1983:30f.). Er sieht die Gefahr einer *ästhetizistischen Ersatzbildung*, wenn die Verbindung von Natur und Freiheit durch die Ästhetik allein geleistet ist, und richtet seine Kritik an Marquard

anderer, dritter Begriff der Urteilskraft, der die zentrale Stellung als Vermögen der doppelten Vermittlung einnimmt:

- Urteilskraft überhaupt

Dass Kant selbst mit diesen Bestimmungen einen Vermittlungsanspruch erhebt, ist durch die oben entwickelte Diskussion klar geworden. Es bleibt nun die Frage nach dem Erfolg des Versuchs, die Einbildungskraft abzugrenzen und die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff der ästhetischen Rationalität zu leisten. Zunächst müssen wir diese Spannung innerhalb seiner Ästhetik näher bestimmen, indem wir das Spiel der Einbildungskraft mit der Rationalität anhand der Analytik des Schönen sowie der Analytik des Erhabenen betrachten, bevor wir zur Frage nach der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik zurückkehren.

(b) Nun soll es um *die quasi-logische Struktur ästhetischer Urteile in der Analytik des Schönen* gehen. Erst nach der Etablierung eines allgemeinen Rahmens in der Einleitung zur dritten *Kritik*, ist Kant in der Lage, sich der Frage der Ästhetik zuzuwenden und die Notwendigkeit der Vermittlungsaufgabe zu bestätigen. Diese Strategie ist sehr wichtig, weil Kunst traditionellerweise in der europäischen Philosophiegeschichte als τέχνη oder als *ars* definiert und die künstliche Tätigkeit als eine Handlung gesehen wurde, die Technik und Zweckmäßigkeit impliziert. Die Annahme dieser Dimension allein könnte aber zu Mißverständnissen führen, die der Kunst oder der Ästhetik den Raum für Subjektivität absprächen. Gleichfalls problematisch wäre der Schluß, dass Kunst nur der Subjektivität entspreche und sich auf objektive Bedingungen nicht zurückführen ließe. Für die Differenzierung zwischen den bloß mechanischen Handlungen, die zu praktischen Zwecken im Allgemeinen dienen sollen, und den fiktionalen und repräsentativen Vorstellungen, die an ästhetischen Werten oder Symbolen orientiert sind, benutzte die lateinische Philosophie den Begriff *artis liberalis*, um auszudrücken, dass die konkrete technische Handlung bzw. die intrinsische Zweckmäßigkeit im Bereich der Kunst auch die Dimension der subjektiven „Freiheit“ enthält. Auch bei Kant findet sich solch ein ergänzendes Element, welches diese traditionelle Lösung widerspiegelt, was zunächst darzustellen ist.

Kant beginnt die Analytik des Schönen der *Kritik der Urteilskraft* nicht unbedingt mit einer Diskussion oder Definition von Kunst – die er nur nach der Deduktion der Geschmacksurteile und in unzulänglicher Weise leistet –, sondern mit einer

und seine These der Ästhetik als Kompensation für die Ohnmacht der Ethik. So behauptet Krämling, daß das „transzendente Prinzip der Urteilskraft“ die *Ausdifferenzierung*, den *Übergang* und die *Einheit* der unterschiedlichen Teilen bzw. Vermögen zu leisten hat (1983:46). Siehe auch Bartuschat (1972:67f.).

erkenntnistheoretischen Behandlung der traditionellen Frage, die die vorliegende Untersuchung leitet: ist Ästhetik mit Rationalität kompatibel? Im aktuellen Sprachgebrauch kann diese Frage folgendermaßen umformuliert werden: Ist es möglich, einen Begriff von ästhetischer Rationalität zu definieren, der den Begriff der Technik impliziert, aber nicht bloß als strategische oder instrumentelle Handlung oder auch allein als Sache der privaten Subjektivität zu sehen ist? Die folgende Interpretation der in der dritten *Kritik* entwickelten Argumentation dient zur Beantwortung dieser Frage.⁴⁶ Kant diskutiert das Geschmacksurteil in der Analytik der Schönen nach vier Momenten, die den vier grundlegenden Momenten der in der ersten *Kritik* definierten Kategorientafel sehr ähnlich scheinen und hinsichtlich der Qualität, Quantität, Relation und Modalität behandelt werden, was wiederum den Eindruck erweckt, dass es sich bei der Definition der ästhetischen Rationalität tatsächlich und entgegen Kants eigener Meinung eher um erkenntnistheoretische Begriffe handelt.⁴⁷

Das erste Moment der Analytik wird in einem Postulat zusammengefaßt:

Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Mißfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön (*KdU* 16).

Was heißt ‚Interesse‘? Ist diese Interesselosigkeit eine Art von Unparteilichkeit im Geschmack, welche der engagierten Subjektivität widerspricht? (vgl. *KdU* § 8). Schon in der ersten *Kritik* wurde das Interesse nicht nur mit Kausalität in Verbindung gebracht, sondern in seinen unterschiedlichen Weisen als praktisches, spekulatives und reines Interesse betrachtet (*KrV* A 462/B 490f.). In diesem Zusammenhang sagt Kant ausdrücklich, dass wir ein empirisches Interesse ausdrücken, wenn wir ein Objekt als mit einem extrinsischen Zweck verbunden darstellen. In der zweiten *Kritik* spezifiziert Kant dieses Argument, indem er sagt, dass wir die Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst betrachten müssen, weil der Mensch als Person – im Unterschied zu Sachen oder Dingen – Achtung verdient bzw. erweckt (*KpV* 135), die wiederum auf dem moralischen Gesetz basiert. Diese auf der Moral basierende und am Menschen orientierte Motivation der Handlung nennt Kant ein moralisches Interesse (*KpV*, 144), und zwar ein Interesse „ohne alles Interesse“, das ‚rein‘ und praktisch ist. Diese früheren Formen und Definitionen des Interesses sind von Habermas aus der Perspektive der Diskursphilosophie untersucht, aber nun müssen wir sehen, was es bedeutet, so einen Zustand in der dritten *Kritik* hinzuzufügen.⁴⁸ Anhand der oben entwickelten Diskussion lässt

46. Im folgenden setze ich mich auseinander mit den Argumenten von Guyer (1979/1997), Keam (1990) Otto (1993) und Kuhlenkamp (1974).

47. Für Details dazu vgl. Guyer (1979) und Bittner & Pfaff (1977).

48. In seiner Betrachtung der Typen des Interesses in der Philosophie Kants geht Habermas (1968a) nicht auf diese Frage ein.

sich die Antwort ohne weiteres herleiten: Interessellosigkeit bedeutet, dass wir bei der Erfahrung eines durch eine Rose hervorgerufenen Gefühls kein unbedingt empirisches Interesse an der Rose als Medium für etwas Objektives, sondern nur ein subjektives Interesse an den Roseneffekten haben dürfen, soweit sie etwas in uns motiviert – oder genauer gesagt: wenn eine bestimmte Rose ein personal bezogenes Gefühl erweckt, das dem moralischen Gesetz nicht widerspricht. Im Lichte der in der dritten *Kritik* eingeführten Bedingungen können wir sagen, dass eine Blume schön ist, nicht weil die Blume benutzt werden kann, um unser Zimmer zu dekorieren, oder weil sie uns hilft, etwas Anderes zu beschreiben – so wird die Kritik von Lyotard an der Repräsentation bestätigt! Dementsprechend verhält es sich so, dass, wenn wir sagen, dass eine bestimmte Rose in uns das Gefühl des Schönen hervorruft, diese Beurteilung sich auf keine andere Eventualität bezieht, sondern nur auf „diese“ Rose an sich selbst, nicht auf irgendeine andere Sache.⁴⁹ Hier könnten viele andere Beispiele angeführt werden, aber das Wichtigste ist, die Anwendung dieser Bedingung auf den Menschen als möglichen Gegenstand ästhetischer Urteile zu betrachten. Mit der Bedingung der Interessellosigkeit fügt Kant also von Anfang an ein moralisches Kriterium ein, das als Garantie des Beitrags des Subjekts im ästhetischen Prozess sowie als Gegenmittel zur Objektivierung des betreffenden Subjekts gilt. Nur unter der Beachtung dieses Umstandes erfüllen wir die Bedingungen, die Kant im ersten Moment einführt.

Das zweite Moment ergänzt das erste: »Schön ist das, was ohne einen Begriff, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird« (*KdU*, 32). Nach der Betonung der Gefühle und der Subjektivität fügt Kant die Universalität als Bedingung hinzu, um somit die Allgemeinheit ästhetischer Urteile zu behaupten. Bevor wir dies akzeptieren, müssen wir sehen, wie ein solches allgemeines Gefühl verständlich gemacht werden kann. Während Kant auf der einen Seite die Subjektivität mit der Interessellosigkeit verbindet, d.h. mit der moralischen Bedingung, dass das ästhetische Urteil nichts Empirischem entsprechen kann, fügt er auf der objektiven Seite die Universalität als zweite Kategorie hinzu, so dass wir von einer ‚Begriffslosigkeit‘ sprechen können, die leicht zu erklären ist: ‚Begriffslosigkeit‘ ist eine zusätzliche Form der Korrektur der möglichen Subjektivierung des erstens Moments, insoweit das subjektiv ausgedrückte Urteil eine Universalität beanspruchen soll, die jedoch nicht mit der logischen Universalität zu verwechseln ist. Interessellosigkeit muss subjektiv sein – d.h. in diesem Sinne abstrakt –, weil sie nicht auf die empirische Existenz eines Gegenstandes bezogen ist: wie Kant es ausdrückt, »es geht gar nicht auf das Objekt«. Dementsprechend lautet die Konklusion des zweitens Moments in § 8: »Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in

49. Vgl. Arendt (1982:13) und Kemal (1992:50).

einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt« (*KdU* 21). Eine Frage bleibt jedoch offen: Wenn das Urteil subjektiv ist, wie kann es dann gleichzeitig Universalität beanspruchen? Eine Antwort darauf wird von Kant selbst angeboten:

Nach Kant bleibt das Urteil über etwas Ästhetisches nicht *in foro interno* oder *in statu solitario* (*R* 686) und deshalb nicht bei der „Privatempfindung“ oder „Privatgültigkeit“ (*KdU* 26-28), sondern es wird vom beurteilenden Subjekt durch das Prädikat ‚schön‘ ausgedrückt, das Anderen mitgeteilt wird, die darauf reagieren müssen (was Kant hier ‚Beitritt‘ nennt). Das Urteil ‚schön‘ könne also *prinzipiell* universale Gültigkeit erheben – man beachte die vorsichtige Formulierung im Konjunktiv –, weil dieses Urteil den Beitrag des Subjekts im ästhetischen Prozess anerkennt, eine moralische als intersubjektive Basis für die Vermeidung von empirischen Interessen voraussetzt und im Prozess der Beurteilung eine *Zustimmung* von anderen Personen veranlasst. Wenn ich „Diese Rose ist schön“ sage, drücke ich etwas aus mit dem Anspruch, dass dieser Satz von Anderen anerkannt wird – wenn ich diesen Anspruch nicht hätte, würde es keinen Sinn machen, diesen Satz zu äußern. So kann ein anderer Mensch zustimmend antworten: „Ja, die Rose ist schön“. Selbst wenn man sagen würde, „Nein, diese Rose ist hässlich und die andere Blume da gefällt mir besser“, wäre dies auch als Zustimmung zu verstehen, sofern diese Antwort immer noch ein ästhetisches Urteil darstellt. Wer aber „Die Rose ist rot“ als Antwort sagt, der hat die oben erwähnte Behauptung weder verstanden noch ihr zugestimmt. Die von Kant verlangte Zustimmung ist keine empirische Bestätigung über die Konstitution eines Objekts, sondern nur die moralisch-praktische Anerkennung, dass es sich bei einem ästhetischen Urteil um eine Behauptung handelt, die von einer Person erhoben wird, die von der „ganzen Sphäre der Urteilenden“ gehört wird.⁵⁰ Da dies nicht empirisch bestätigt werden kann, muss es zwar als subjektiv, aber nicht unbedingt als privat werden.

Im dritten Moment steht die Relation der Zwecke im Mittelpunkt, und hier erweitert Kant seine frühere Definition von *Zweckmäßigkeit*, indem er die Kausal-Relation und Wechselwirkung im Rahmen der Ästhetik betrachtet. Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, während Zweckmäßigkeit der »Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts« entspricht. Das Problem liegt nun aber darin, dass Zwecke intrinsisch mit (empirischen) Interessen verbunden sind, und dies würde der früheren Pointe bezüglich der Interesselosigkeit widersprechen. Um dies zu vermeiden – so argumentiert Kant im § 11 –, muss das ästhetische Urteil begrenzt sein, indem es nur das Verhältnis der Vorstellungskräfte betrifft (was zum Thema des „freien Spiels der Einbildungskraft mit dem Verstand“ führt), aber nichts über die Beschaffenheit oder Möglichkeit des Gegenstandes der Ästhetik sagen kann (*KdU* 35). Dies

50. Hier schlage ich also eine andere Interpretation als die von Früchtl (1996:431f.) vor.

besagt nicht nur, dass unter dieser Bedingung ein Geschmacksurteil unabhängig von Reiz, Rührung, Nützlichkeit und irgendwelchen anderen empirischen Determinationen sein muss und auf einem Grund *a priori* beruht, sondern auch, dass das Geschmacksurteil unabhängig von der Idee der Vollkommenheit als ‚formaler Zweckmäßigkeit‘ ist, sofern diese Vollkommenheit eine formale und umfassende begriffliche Bestimmung impliziert. Nur unter diesen zwei Unabhängigkeitsbedingungen kann es ein *reines Geschmacksurteil* geben (*KdU* 38, 48f.). Dies ist natürlich kohärent mit Kants systematischen Position zu Ethik und Wissenschaft und wird von ihm selbst durch Beispiele in § 14 bezüglich der Ästhetik erläutert. Deshalb schließt er:

Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird (*KdU* 62).

An dieser Stelle wird also von einer „Form“ der Zweckmäßigkeit ohne Zwecke gesprochen, die den hier entwickelten Argumentationsgang ergänzt. Bisher haben wir nur gesehen, wie Kant zwei Prozesse zu unterscheiden versucht: die Phänomenologie der Begegnung mit einem Gegenstand und die menschliche Kapazität der Reflexion und Mitteilung darüber (*KdU* 34). Welche Art von Standards benutzen wir, um diese zwei zu betrachten? Interessellosigkeit und Begriffslosigkeit sind notwendig aber zugleich ungenügend für die Begründung einer ästhetischen Rationalität, weil bisher lediglich die subjektive Seite des ästhetischen Urteiles betont wird, ohne die Fragen nach der Form und dem Status des ästhetischen Objektes direkt mit einzubeziehen. Aus diesem Grund fügt Kant die Zweckmäßigkeit als Ergänzung hinzu: er spricht wohlgerne von der Form einer *Zweckmäßigkeit*. Was wäre ein Beispiel dafür? Im Fall der oben schon erwähnten Blume könnte man von der Farbe abstrahieren, um die Form zu bevorzugen. Dabei ist zu bemerken, dass Form nicht unbedingt mit Gestalt zu verwechseln, sondern als die Art und Weise zu betrachten ist, wie die Artikulation zwischen den differenzierten Teilen des Ganzen geschieht. Deshalb zeichnet Kant die *Zusammensetzung*, nicht die *Vollkommenheit* aus. Es ist also eine »subjektive Zweckmäßigkeit ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck« (*KdU*, 35). Mit dieser Erklärung machen wir einen weiteren Schritt im Argumentationsgang der Analytik mit und sehen die Ergänzung der Interessellosigkeit oder Uneigennützigkeit mit der universalen Begriffslosigkeit und der formalen Zweckmäßigkeit, so dass argumentiert werden kann, dass in ästhetischen Urteilen eine differenzierte Form von Interessen, Totalität und Zwecken *a priori* vorausgesetzt wird, um die Basis für eine Begründung und Beurteilung von Geschmack zu ermöglichen.

All dies führt zum vierten Moment, in dem der Eindruck erweckt wird, dass wir zum ersten Moment zurückgeführt werden. In diesem Moment wird gesagt:

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird (*KdU* 69).

Hier wird die ‚ästhetische Notwendigkeit‘ eingeführt! Damit versucht Kant zu sagen, dass ästhetische Urteile ohne Absichten, Interessen und sogar klassifikatorische Vorstellungen nicht gefällt werden können. Etwas muss ‚erkannt‘ werden. Was bedeutet aber Notwendigkeit in diesem Kontext? Es darf nicht einfach gesagt werden, dass man einem bestimmten Verfahren folgen sollte, das notwendigerweise zur Richtigkeit einer ästhetischen Beurteilung führt. Eigentlich wird Kant bei der Vorbereitung zur Deduktion der Geschmacksurteile mit Recht sagen, dass sein Ziel nur die Verteidigung der ‚Möglichkeit‘ der Rechtfertigung ästhetischer Urteile mit Rekurs auf die Idee eines Gemeinsinnes sein sollte, da es keine Kriterien für den notwendigen Erfolg im ästhetischen Urteilen geben könne (*KdU*, § 18). Wie ist diese Notwendigkeit, über die er spricht, zu rechtfertigen? Die ästhetische Notwendigkeit ist von einer anderen Ordnung als die logische Notwendigkeit, weil es in der Ästhetik nicht unbedingt um eine Regel, sondern um das vorbildliche Beispiel geht, das immer noch konditional ist: »Sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur *exemplarisch* genannt werden« (*KdU*, 63. Vgl. 63-68). Mit diesem Schluß macht Kant klar, dass Schönheit nicht allein nach kognitiven oder moralischen Maßstäben gemessen werden kann, obwohl das ästhetische Urteil Allgemeinheit beansprucht.

Wie ist es möglich, diese eigenartige Exemplarität mit der Allgemeinheit zu kombinieren? Wenn die ästhetische Notwendigkeit exemplarisch und daher partikular ist, wie könnte man sie dann mit der Universalität kompatibel machen? Kants Antwort lautet: Diese merkwürdige Kombination ist nur mittels der Annahme eines *Gemeinsinnes* möglich (§ 20-22), der durch das Gefühl beurteilt. Der Gemeinsinn muss deutlich von einer intellektuellen Kapazität unterschieden werden, d.h. vom *gemeinen Verstande*, der durch konzeptuelle Vorstellungen beurteilt. Der Sinn als Gefühl soll hier nicht streng als externer Sinn interpretiert werden, sondern als etwas Neues, das durch das freie Spiel der Einbildungskraft mit den kognitiven Fähigkeiten des Menschen entsteht. Außerdem ist dieser Sinn nicht privat, sondern muss mitteilbar sein. Damit gelangen wir zu dem Schluß, dass die Notwendigkeit, welche Kant nun definiert, eine kommunikative Notwendigkeit ist, die die Perzeption und Mitteilbarkeit der freien Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft (§ 22) als Bedingung der ästhetischen Erfahrung verlangt. Diese Bedingung ist aber die Anerkennung der ‚Einbildungskraft in ihrer Freiheit‘, soweit sie im ‚freien Spiel‘ mit dem Verstand steht (*KdU*, 68-69). Wir können also schließen, dass die ästhetische Notwendigkeit folgendes verlangt:

- freies Spiel und die Harmonie zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand

Fassen wir das Ganze zusammen. Am Anfang dieser Sektion haben wir gesehen, dass Kant die Möglichkeit der Artikulation der Einbildungskraft mit dem Verstand in einer gleichsam logischen Weise behauptet (*KdU* 3). Hier findet sich endlich die Erklärung dafür, wie dies mittels eines freien Spiels zwischen den Vermögen geschehen kann. Von welchem Standpunkt aus kann man dies qualifizieren? Aus der Perspektive der Psychologie könnte dies ganz einfach als Experiment – als *stimuli* und Reaktionen darauf – gesehen werden, wie Kant selbst es in seinen vorkritischen Schriften einmal angedacht hatte. Um diesen bloßen Mechanismus der Einbildungskraft aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie zu vermeiden, führte Kant im Laufe der vier Momente moralische Elemente in die Argumentation ein, welche die Betonung der ‚Freiheit‘ erlauben. Das besagt, dass dieses Spiel ohne externe Zwänge in Gang gesetzt werden muss (vgl. § 12).⁵¹ Dieser Ausdruck ist eigentlich Kants Übersetzung für Adam Smiths „fair play“! In der Sprache von Kants allgemeiner Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik bedeutet dies also, dass die Einbildungskraft eine „Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz“ hat (*KdU*, 69), die wir als eine menschliche Absicht im Spiel der Einbildungskraft interpretieren können, die frei ist, soweit das Gesetz dieses Spiels unbestimmt bleibt, und daher nicht als Vorurteil gesehen wird (*KdU*, siehe § 6, 8-9, 15-16, 17, 30f., 43f., 143).⁵² Als Ergebnis unserer Diskussion dieser vier Momente gelangen wir also zur folgenden Zusammenfassung der Bedingungen, die Kant für die Ästhetik einführt:

- Interesse ohne alles Interesse
- Allgemeinheit ohne Begriff
- Zweckmäßigkeit ohne Zweck
- Notwendigkeit ohne Regel
- Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz

Der Schlüssel zum Verständnis des Modells von ästhetischer Rationalität anhand der Analytik des Schönen wird indirekt oder negativ mittels der Präposition *ohne* eingeführt, und definitiv mittels der Anforderung, dass wir unsere subjektiven Zustände gewöhnlich erkennen, öffentlich kommunizieren und unter ethische Maßstäbe setzen.⁵³ Weder kann die ästhetische Rationalität als ästhetische Urteilskraft auf eine Form von Technik des Verstandes reduziert werden, noch können ästhetische Urteile allein die Macht der Einbildungskraft andeuten, weil

51. Guyer (1979 [1997]: Ch. 2, 60-105).

52. Zur Gesetzmäßigkeit auch in diesem Sinne siehe McLaughlin (1989), Buchdahl (1992) und Lebrun (1993).

53. Hier nochmals Guyer (1979 [1997]: 106f., 123f.).

jenes oder dieses allein zu einem privaten Interesse mit präeterminierten Zwecken führen würde, das von bestimmten Regeln geführt und wiederum von einer Person in heteronomer Weise kontrolliert werden könnte: ästhetische Urteile wären in solchen Fällen immer extern manipulierbar. Deshalb wird durch das ‚ohne‘ eine moralische „Norm“ eingeführt (vgl. *KdU* § 17), die von Anfang an vorauszusetzen ist. Somit haben wir eine andere Bedingung, die die Subsumierung der Ästhetik unter die technische Rationalität begrenzt. Dieses moralische Element fügt negative als korrektive Zustände hinzu, nämlich, dass unser Wohlgefallen *nicht* durch ein empirisches Interesse ans Objekt gebunden, sondern mit einem Gefühl von Lust oder Unlust verknüpft ist, das als universal postuliert wird, durch eine Absicht geleitet ist, die aber von einer moralischen Bedingung kontrolliert wird. Ästhetik ist deshalb objektiv, aber die Objektivität in der Ästhetik ist *nicht*-empirisch, *nicht*-begrifflich, *ohne* objektive Zwecke oder Regeln und *in actu* mitteilbar. Nach diesen vier durch den kritischen Weg geleiteten Momenten können wir schließen, dass eine *kritisch-ästhetische Rationalität* in der Spannung zwischen technischer Rationalität und ethischer Rationalität aufgefunden werden muss.

(c) Nun müssen wir die *ethische Dimension ästhetischer Urteile in der Analytik des Erhabenen* zwischen den Paragraphen 23 und 29 der dritten *Kritik* betrachten. In den vorkritischen Schriften Kants wurde das Gefühl des Erhabenen in einer wissenschaftlichen und in einer anthropologischen Weise festgelegt, insbesondere in den *Beobachtungen über das Gefühl vom Schönen und Erhabenen*, wo dieses Gefühl im Anschluß an Burke und im Zusammenhang mit dem Gefühl des Schönen erfaßt wurde. Wird diese Auffassung in der dritten *Kritik* wiederholt? Keineswegs. Nun ist Kant der Meinung, dass das Erhabene weder lediglich unter der Analytik des Schönen noch im Rahmen einer Anthropologie dargestellt werden sollte, sondern eine separate Darstellung in Verbindung mit dem *Geistesgefühl* und eine Behandlung als unabhängige ästhetische Kategorie verdient, welche durch die epistemische, ethische und ästhetische Wenden um 1781, 1788 und 1789 (d.h. zur Zeit der Publikationen der drei *Kritiken*) transformiert wird.⁵⁴ In der Tat werden später in der um 1800 zusammengestellten Anthropologie viele Materialien den vorkritischen Schriften genommen, und es wird zwar vom Geschmack, aber nicht so viel vom Erhabenen geredet, was ein Beleg dafür ist, dass Kant in der *Kritik der Urteilskraft* Änderungen in seiner Konzeption des Erhabenen ausgeführt und ältere mit neueren, das Thema betreffende Materialien vermischt hat. Die hier zu behandelnde Auffassung des Erhabenen ist also weder in den *Beobachtungen* noch in der *Anthropologie* zu finden, da sie einer reifen Konzeption des Erhabenen entspricht, wie sie an zentralen Stellen der *Kritik* zu lesen ist. So

54. Dazu [Zammito \(1992:151f. und 253f.\)](#), Guyer (1993:30f.) [und](#) ~~und~~ Homann (1994).

nimmt Kant schon in der um 1789 geschriebenen Einleitung zur dritten *Kritik* – am Ende seiner Diskussion zur Zweckmäßigkeit der Natur – das Schöne und das Erhabene als zwei systematische Teile der Kritik der ästhetischen Urteilskraft auf:

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe, am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es: daß ästhetische Urteil, nicht bloß als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäß Hauptteile zerfallen muss (*KdU* xlviiii)

Dass das Erhabene schon am Anfang – obgleich in subtiler Weise – so definiert wurde, zeigt bereits die Strategie Kants, spätere Passagen dieses Werks vorzubereiten und den älteren Materialien neue Deutungen zu geben. Anhand der oben zitierten Stelle, die vieles zusammenbringt, offenbart sich, dass das Erhabene an systematischem Gewicht gewinnt und im Zusammenhang mit wichtigen Begriffen wie Reflexion, Zweckmäßigkeit, Freiheit und ästhetische Urteilskraft steht. Diese Strategie wird innerhalb der Analytik des Schönen (§ 14) ergänzt – klar ersichtlich durch die Einarbeitung neuer Erkenntnisse in Texten älteren Entstehungsdatums –, indem Kant ein spezifisches Gebiet seiner Ästhetik als ‚Analytik‘ des Erhabenen definiert: »Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen anderen Maßstab der Beurteilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt« (*KdU*, 43). Was bedeutet hier ‚Analytik des Erhabenen‘, wenn es sich nicht mehr um *quasi* logische Urteile handelt? Es geht um die Analyse von Urteilen, die unter die Klasse des Prädikatsausdrucks ‚erhaben‘ fallen, und nicht einfach um erhabene Sachen oder Dinge. So beginnt die Betrachtung des Erhabenen in § 23 mit der folgenden Definition, die basale Differenzen dem Schönen gegenüber etabliert:

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern *Unbegrenztheit* an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird: so daß das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der Qualität, hier aber der Quantität verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden: indem dieses (das Schöne) directe ein Gefühl der Beförderung der Lebens bei sich führt, und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, daß sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto

stärker Ergießung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und, indem das Gemüt von dem Gegenstande nicht bloß angezogen, sondern wechselweise auch immer wieder abgestoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Acht enthält, d.i. negative Lust genannt zu werden verdient (*KdU* 75).

Bei so zahlreichen Aspekten, wie sie in diesem Zitat des § 23 erwähnt sind, erweist es sich als nützlich, bestimmte Qualifikationen zu bezeichnen, die uns dabei helfen, auf bestimmte Gemeinsamkeiten und Differenzen aufmerksam zu machen. Ein erstes Detail des Ganzen ist für uns zentral: »das Schöne [scheint] für die Darstellung eines unbestimmten *Verstandes*begriffs, das Erhabene aber eines dergleichen *Vernunft*begriffs genommen zu werden«. Mit dieser Anmerkung offenbart sich nun in klarer Weise, dass das Erhabene in der dritten *Kritik* nicht bloß eine Wiederholung von etwas Vorkritischem darstellt, sondern einer Auffassung entspricht, die nur nach der kritischen Wende möglich sein konnte. Ein anderes Detail betrifft den Begriff des ‚Lebens‘, der hier in Ausdrücken wie „Beförderung des Lebens“ und „Hemmung der Lebenskräfte“ auftaucht. In *Träume eines Geistersehers* sowie in seinen *Reflexionen* (R 4237-4239) unterschied Kant das Leben im Allgemeinen von dem geistlichen Leben, aber in der dritten *Kritik* erinnert diese Anspielung auf den Begriff des Lebens eher an eine frühere Stelle der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der Kant das Leben als »das Vermögen eines Wesens nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln« definiert (*KpV*, 17 – siehe auch *KpV* 42 und *Grundlegung*, 4-5, 7-10). Dies ist eine Vorbereitung zur Einführung des Begriffes „Lebensgefühl“ in der *Kritik der Urteilskraft*, der schon in § 1 und in § 14 – vgl. die Rede von der „Ergießung der Lebenskräfte“ – vorweggenommen wird, bevor er an einer späteren Stelle innerhalb des zweitens Teils der dritten *Kritik* (§ 72) als zentrales Thema der teleologischen Urteilskraft behandelt wird.⁵⁵ All diesen Stellen gemeinsam ist die Auffassung, dass das Leben nicht die bloße Existenz von etwas, sondern die absichtliche Führung der Existenz nach bewußten Handlungen ist, welche unter dem Gesetz der Vernunft stehen müssen. Vernunft und Leben sind also zwei grundlegende Begriffe, die auf die praktische Philosophie sowie auf die biologischen Wissenschaften verweisen und im Zusammenhang mit dem Erhabenen stehen, aber gleichsam nur die erste von vielen Differenzierungen darstellen, die Kant zwischen dem Schönen und dem Erhabenen im obigen Zitat vornimmt. Schon dies ist ein hinreichendes Indiz dafür, dass das Erhabene nicht allein mit der kritischen Wende der theoretischen Philosophie um 1781, sondern darüber hinaus und vor allem mit der um 1875 innerhalb der Transzendentalphilosophie durchgeführten ethischen

55. Eine hermeneutische Lesart dieser Begriffe findet sich bei Makreel (1991:88-107). Kommentare dazu Guyer (1993:60f.)

Wende zur praktischen Vernunft verbunden ist, was wiederum den Untertitel dieser Sektion rechtfertigt.

Eine andere Unterscheidung betrifft die Art und Weise, wie das Wohlgefallen am Schönen und das Gefühl von Lust am Erhabenen sich voneinander auch dadurch differenzieren, dass das Schöne unmittelbar gefällt, während die Lust am Erhabenen indirekt entsteht und sogar als „negative Lust“ gesehen wird. Beide differenzieren sich auch bezüglich ihrer alternativen Betrachtungsweise hinsichtlich der objektiven Form der Natur, denn das Schöne bezieht sich in diesem Fall – als Naturschönes – auf die eingeschränkte, begrenzbare bzw. begrenzte und zweckmäßige Form von Gegenständen der Natur – Naturobjekte –, das Erhabene hingegen auf solche Gegenstände nicht in ihrer eigenen Zweckmäßigkeit, sondern in Bezug auf das Gefühl einer „ganz unabhängige[n] Zweckmäßigkeit in uns“, und zwar dergestalt, dass diese Gegenstände als formlos, unbegrenzt, regellos, unangemessen und gleichsam gewalttätig für die Einbildungskraft scheinen. Wie ich in der Einleitung erwähnt habe, betrifft dies sogar den Terror, wie Lyotard zeigt. Auch dies erinnert an die praktische Philosophie, da die Vernunft laut der *Grundlegung* in ihrer praktischen Absicht ihre zuvor markierten Grenzen überschreiten muss (*Grundl.* [1785], 133-128). So wird entsprechend dieser Auffassung in der *Kritik der Urteilskraft* ergänzt: dieses Gefühl des Erhabenen ist nicht in einer sinnlichen Form enthalten und soll niemals auf eine empirische Perzeption reduziert werden, denn solch ein Gefühl sei nur mit Ideen der Vernunft – wie die Vorstellungen von Gott oder von der Freiheit – vereinbar. Daraus resultiert seine Undarstellbarkeit – die von Lyotard (1989b) aufgegriffen wird –: laut Kant ist keine vollständige Darstellung der Erhabenheit möglich (*KdU*, 77), weil das Unbedingte in diesem Fall unbegreiflich ist. Allgemeiner ausgedrückt, betrifft das Schöne nicht nur die Objektivität des Ästhetischen, sondern auch die Geselligkeit und somit auch die sozialen und moralischen Konventionen, während das Erhabene gerade dazu dienen sollte, solche konventionellen Beschränkungen und Grenzen zu transzendieren, unter der Voraussetzung, dass diese Grenzüberschreitung vereinbar mit ethischen Prinzipien und Gesetzen ist. Das ist doch ein weiterer Grund, um das Erhabene in Beziehung zur Vernunft zu setzen und den hier vorgeschlagenen Titel dieses Abschnitts zu rechtfertigen.

Inwiefern ist aber das Erhabene eine ästhetische Kategorie? Angesichts der oben etablierten Differenzen bzw. Argumentationen könnte mit Recht gedacht werden, dass ein so konzipiertes Erhabenes nur ein Hilfsmittel der Ethik sei.⁵⁶ Betrachten wir zunächst das Schöne und das Erhabene als ästhetische Urteile. Trotz aller Unterschiede findet sich eine Gemeinsamkeit zwischen dem Schönen und dem Erhabenen in der in § 24 dargestellten

56. Pries (1989:6f.).

Tatsache, dass beide als *Urteile* der ästhetischen Urteilskraft zu kennzeichnen sind, was auch besagt, dass beide der Quantität nach als allgemeingültig, der Qualität nach als ‚ohne Interesse‘, bezüglich der Relation als subjektiv und zweckmäßig und der Modalität nach als notwendig vorgestellt werden müssen. So wird die Analytik des Schönen in der Analytik des Erhabenen gewissermaßen vorausgesetzt. Dennoch ist diese kategorische Division im Fall des Erhabenen durch eine wichtige weitere dichotomische Bestimmung zu ergänzen, die auf die Analytik und vor allem auf die transzendente Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* zurückbezogen werden muss, nämlich durch die Unterscheidung zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen. Beim ersteren bezieht sich die Einbildungskraft auf das Erkenntnisvermögen und auf den Begriff der *Größe*, beim letzteren auf das Begehungsvermögen sowie auf die Begriffe von *Macht* und *Gewalt*. Denkt man an die erste *Kritik*, so ist hier zu erwarten, dass es *prima facie* um die Differenz zwischen Welt und Natur gehen sollte, denn in der *Kritik der reinen Vernunft* gibt es diese subtile und gleichsam grundlegende Differenz sowie diejenige zwischen Totalität und Autonomie, die auch durch das Paar mathematisch/dynamisch charakterisiert und im Widerstreit-Argument als zentral angesehen wird. Diese Differenz ist auch für die *Kritik der Urteilskraft* entscheidend, wie in § 26 zu sehen ist:

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der bloßen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, gibt allenfalls einen Maßstab für einen Berg; und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen; der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem; dieses für das der Milchstraße, und der *unermesslichen* Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermutlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lassen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene, bei der ästhetischen Beurteilung eines so unermesslichen Ganzen, nicht sowohl in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortschritte immer auf desto größere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abteilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die *Ideen* der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt. (*KdU*, 95-96).

Es geht in der oben zitierten Stelle – die an Passagen von Augustinus’ *De Ordine* erinnern – um den Vergleich zwischen dem gemessenen Gegenstand und dem Maßstab des Ermessens, um zu zeigen, wie man immer von Fall zu Fall weitergehen und in einer unbegrenzten Weiterführung von Naturdingen bzw. -gegenständen die Grenze des Meßbaren finden kann. Im Fall der Mathematik bezeichnet dies einen Infinitismus, wenn man zu einer gegebenen Zahl immer noch eine größere hinzufügt, um die Totalität einer Menge zu

relativieren. Im Fall der Ästhetik geschieht dies, wenn man z.B. eine große Kathedrale oder eine Pyramide sieht und nicht in der Lage ist, diese auf einmal in ihrer Gesamtheit, sondern nur in ihren Teilen zu erfassen. Kant benutzt in diesem Zusammenhang drei Begriffe, die aus der Tradition des Rationalismus stammen und zur Idee der Harmonie zurückführen: Auffassung oder *apprehensio*, Zusammenfassung oder *comprehensio* und die absolute Größe. Die Auffassung nähert sich der früheren Konzeption des wissenschaftlich Erhabenen an, da sie sich auf die Vielheit der Zahlen oder auf die Einheit des Maßes bezieht und dafür den Verstand gewissermaßen voraussetzen muss, sofern es um das Begreifen von Etwas in seiner Totalität geht; während die Zusammenfassung eher an die hermeneutische Deutung von *comprehendere* erinnert, weil sie den Prozess der Komposition – d.h. das Zusammenbringen der Teile, um das Ganze zu konstruieren – bezeichnet. In beiden Fällen führt den Prozess zum Unendlichen. Die absolute Größe soll nicht unbedingt als ein genauer Maßstab oder als ein endlicher Punkt zur Einschätzung von Zahlen, Maßstäben oder irgendwelcher anderer *quanta* dienen, sondern als etwas zu Großes gesehen werden, das durch andere Prozesse – d.h. durch Rekurs auf Verstandes- oder Vernunfturteile – nicht begrenzt werden kann und daher mit dem ästhetischen Prädikat ‚erhaben‘ zu qualifizieren ist: »*Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist*« (KdU, 84 [§ 25]). Deshalb erweckt das Erhabene in solchen Situationen eine Idee des Ganzen, die niemals einzuholen ist. Daher ist das Erhabene ein Gefühl der Unlust, sofern es die Unendlichkeit und die Unangemessenheit unserer Maßstäbe zur Einschätzung oder zur Realisierung dieser (Vernunft-)Idee darstellt. Obwohl Lyotard diese Idee mit dem Begriff einer am Dissens orientierten *communauté de sentiments* verbindet, lässt sie sich auch als eine Form der von Apel als Antizipation eines möglichen Konsensus konzipierten *idealen Kommunikationsgemeinschaft* verstehen, weil diese Gemeinschaft etwas darstellt, das prinzipiell insofern nicht empirisch zu realisieren ist, als es einer regulativen Idee entspricht. Es ist jedenfalls ein Verdienst Lyotards, die Aufmerksamkeit auf die ästhetische Dimension des Erhabenen gelenkt zu haben.

Dies betrifft aber nur das Mathematisch-Erhabene, das durch das Dynamisch-Erhabene ergänzt wird. Beim letzteren handelt es sich um das Gefühl der Ohnmacht gegenüber großen Hindernissen, die in unserem Weg stehen und schwer zu überwinden sind. Wir müssen uns mit diesen Hindernissen aber nicht unbedingt konfrontieren, wenn wir sie aus sicherem Abstand als ästhetische ansehen. Ein klassisches Beispiel ist die ästhetische Betrachtung eines Vulkans oder auch anderer Naturereignisse, die genossen werden können, sofern wir nicht als Opfer von ihnen betroffen sind. Deshalb redet Kant von Macht, Gewalt und Furcht und führt das klassische Beispiel ein, das seit Longinus ein *topos* in der Literatur zum Erhabenen ist, nämlich den Blick auf ein langsam sinkendes Schiff im Ozean, das wir aus sicherer Perspektive von der

Küste aus betrachten können. Auch hier gibt es unterschiedliche, relative zum Ereignis zu betrachtende Standpunkte, weil die Person an der Küste diese Situation mit einem Gefühl von Wohlgefallen oder Lust verbinden kann, während es für die Opfer keineswegs um eine ästhetische Erfahrung, sondern um ihr Leben geht. Kant zeigt, dass der Mensch sowohl als Subjekt als auch als Objekt bezüglich der Natur betrachtet werden kann und wie alle Lebewesen seine Stelle inmitten möglicher Vernichtung und notwendigen Überlebens hat, aber darüber hinaus durch seine reflexive Fähigkeit eine Distanz zum instinktiven Selbsterhaltungstrieb gewinnen kann, um angesichts solcher Situationen ein Erlebnis als ästhetisch definieren zu können. Kant illustriert die Differenz zwischen Welt und Natur mit Beispielen möglicher Bedrohungen durch Naturgewalten, wie im Fall des Sturms, der Vulkane und des Ozeans, und schließt zugleich die Perspektive des Menschen – als maßgeblich für die Beurteilung des Erlebnisses ein:

So gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere *physische* Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste. Auf solche Weise wird die Natur in unsern ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben), als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unser Persönlichkeit dem ungeachtet doch für keine solche Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchste Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann ([§ 28] 105).

Vergleicht man diese Konklusionen und blickt man zurück zur Analytik des Schönen, so kann man schließen, dass das Schöne sich auf die Form von Gegenständen richtet, während das Erhabene auf die Weise der Vorstellung von Gegenständen zielt. Diese Unterscheidungen gelten nicht allein als Abgrenzung zwischen zwei Urteilsformen innerhalb der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, sondern geben uns weiterhin die Materialien für die ausführliche Diskussion über die Technik der Natur in der Kritik der teleologischen Urteilskraft an die Hand, in dessen Rahmen die Natur als System und in Bezug auf die Gesetze des Verstandes betrachtet wird. Könnte also gesagt werden, dass die Analytik des Erhabenen die Materialien zur Diskussion von Teleologie und Theologie in der Kritik der teleologischen Urteilskraft antizipiert? Um diese Frage bejahend zu beantworten, lässt sich die folgende Argumentation

entwickeln: insofern als die Gesetze der Natur analog in der Kunst angewandt werden können, lässt sich auch eine Erweiterung unserer Kognition mittels der Kunst leisten (*KdU*, 78), insbesondere durch Rekurs auf das Gefühl des Erhabenen, welches zur Amplifikation unseres Wissensbereiches beitragen kann. Das Beispiel Kants in diesem Fall ist die Skala bzw. die proportionale Erweiterung in der Betrachtung der Natur, die durch die Benutzung von Mikroskopen und Teleskopen geschieht, was wiederum die Eröffnung neuer (Welt)Perspektiven bzw. Weltbilder ermöglicht. In der Sprache Heideggers wäre dies „Welterschließung“ zu nennen. Hier geht es nicht um die Auffindung von etwas in der Natur mithilfe der wissenschaftlichen Technologie. Im Gegensatz zu einer der neuzeitlichen Wissenschaft innewohnenden Technik der Natur sucht das Gefühl des Erhabenen etwas Zweckmäßiges nicht in der Natur, sondern in uns auf – genauer: es geht um die Reflexion über ein in uns durch unsere Begegnung mit der Natur entstandenes Gefühl.

Darauf basierend argumentiert Kant, »daß das Erhabene also nicht in Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen sei« (*KdU*, 84). Daher gelten die Kategorien von Qualität und Modalität auch im Zusammenhang der Analyse des Erhabenen, wobei es zum einen um die Relativität ‚unserer‘ Maßstäbe in Ansehung der *Macht* der Idee von Totalität und zum anderen um ‚unsere‘ eigene Relativität im Sinne unserer Ohnmacht als Menschen in Bezug auf bestimmte Gegenstände bzw. Situationen, die *Furcht* erwecken, geht. Demnach lässt sich schließen, dass sich das Erhabene nach der kritischen Wende, obwohl in der Überschrift der Analytik des Erhabenen von Natur und Naturdingen die Rede ist – was der vorkritischen Perspektive entsprechen würde –, eigentlich auf das bezieht, was Kant als Welt definiert. Es geht also um die Einbildungskraft, die aus der Referenz der Natur auf unsere Vorstellung von Welt gelingen muss (*KdU*, 84).⁵⁷ Diese Diskussion lässt einige Schlussfolgerungen zu.

Zuerst können wir zumindest vier wichtige Punkte bezüglich der Rolle ästhetischer Urteile festhalten, die sich für eine kritische Behandlung des Inkompatibilitätsproblems als wichtig erweisen. Erstens ist festzustellen, dass es im Erhabenen um die Reflexion unserer Situation als Menschen inmitten der Natur geht – wobei der Präposition ‚inmitten‘ große Bedeutung zugestanden werden muss. Zweitens wird meine frühere These bezüglich der Kompatibilität von Ästhetik und logischen Kategorien bestätigt – nur mit der Differenz, dass Kant die Anwendung der Logik vor allem im Fall des Schönen durchführt (sofern das Geschmacksurteil sich indirekt auf ein Objekt richtet), wohingegen das Erhabene als etwas „Undefiniertes“ gesehen, d.h. als projektive oder hypothetische Urteilsform charakterisiert wird, die kein bestimmtes Wissen oder keine Erkenntnis über die objektive Beschaffenheit von

⁵⁷ Vgl. die Diskussion dieser Themen bei Heidegger in *Sein und Zeit* (1927).

Gegenständen der Welt leistet, obwohl sie zur Erweiterung des Wissensbereiches beitragen kann. Drittens kann gesagt werden, dass das Erhabene nicht unbedingt mit einem Objekt oder Gegenstand, sondern mit undarstellbaren Vernunftideen bezüglich des Lebens bzw. des Subjekts verbunden ist. Und viertens erinnert Kant uns daran, wie das Erhabene – trotz des Unterschiedes zwischen der *Theorie des Himmels* und den früheren *Beobachtungen über das Gefühl von Schönen und Erhabenen* und der *Kritik der Urteilskraft* sowie ungeachtet der separaten Darstellung des Schönen und des Erhabenen in der dritten *Kritik* – immer noch in einem Komplementaritätsverhältnis mit dem Schönen steht.

Darüber hinaus ist zu sehen, wie die sich nur indirekt und am Rande der Analytik des Schönen offenbarende ethische Dimension der Freiheit, die implizit im Begriff des Lebensgefühls in der Analytik des Erhabenen ausgedrückt wird, nun ganz klar im Mittelpunkt steht. Erst nach der ‚ethischen Wende‘ in der *Kritik der praktischen Vernunft* war Kant in der Lage, seine Schwierigkeiten mit der Einbildungskraft im Rahmen der Ästhetik zu lösen, zuerst mit einer in der Einleitung zur dritten *Kritik* eingeführten Definition unterschiedlicher Gebiete des Verstandes, der Einbildungskraft und der Vernunft; danach mit der Einführung von als Korrektiv zu verstehenden ethischen Elementen in jedem kategorischen Moment der Analytik des Schönen; und endlich mit seiner Erläuterung der Analytik des Erhabenen.

Zum Schluß ist anzumerken, dass das Erhabene eine neue Dimension für die Ästhetik eröffnet, die zur Lösung der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik dient. Nachdem wir das Problem der Einbildungskraft als der Ästhetik innewohnend und eine Reihe von Rationalitätstypen als intrinsisch zur Transzendentalphilosophie bestimmt haben, stellt sich die Frage nach dem Rationalitätstyp, mit dem die Einbildungskraft vereinbart werden könnte oder ob es ausreicht, die Einbildungskraft mit dem Verstand in Zusammenhang zu bringen. Zur Beantwortung dieser Frage schlägt Kant die folgende Lösung vor:

- freies Spiel und Harmonie zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft

Es ist also nicht verwunderlich, dass auch hier – in § 26 – ein freies und dynamisches Spiel der Einbildungskraft vorgeschlagen wird:

Also, gleichwie die ästhetische Urteilskraft in Beurteilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den *Verstand* bezieht, um mit dessen *Begriffen* überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen: so bezieht sich dasselbe Vermögen in Beurteilung eines Dinges als erhaben auf die *Vernunft*, um zu deren *Ideen* (unbestimmt welchen) subjektiv übereinzustimmen, d.i. eine Gemütsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich ist, die der Einfluß bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde (*KdU* 94).

Das freie Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand sowie das zwischen Einbildungskraft und Vernunft führt also zur Übereinstimmung bzw. Harmonie zwischen den kognitiven Kräften. Dies ist wichtig für die *Dialektik von Moderne und Postmoderne*: In der Tat könnte die Spannung zwischen der Einbildungskraft und den Rationalitätstypen – d.h. Verstand und Vernunft – als unaufhebbarer *Dissens* angesehen werden, genauso nahe liegt aber die Vermutung, diese Übereinstimmung als eine Form von *Konsens* gelten zu lassen, die ein wechselseitiges Spiel der Vermögen erlaubt. Was bedeutet hier „Spiel“? Vielleicht ist dieser Schluß eine bloße Analogie zur Konklusion der Analytik des Schönen. Man könnte einwenden, dass Kant die Rolle der Vernunft besser bestimmen sollte und nicht einfach ein bloßes Spiel wie im Fall des Verstandes, sondern als etwas Ernstes vorschlagen müsste. Wenn wir aber bedenken, dass „freies Spiel“ die damalige deutsche Übersetzung von dem vor allem durch Adam Smith geprägten Begriff von „*fair play*“ ist – was heute im Sinne Rawls' als „Fairness“ zu verstehen wäre –, offenbart sich die tiefgehende ethische Bedeutung, die mit diesem Ausdruck verbunden ist.

* * *

Nun können wir zur Frage nach der vermittelnden Rolle der ästhetischen Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft zurückkehren. Ich habe am Anfang dafür argumentiert, die ‚ethische Wende‘ als Bedingung für die ‚ästhetische Wende‘ anzusehen, so dass die Ethik im Hintergrund der "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" stehen muss. Nur so ist Kant in der Lage zu begründen, dass die *artis liberalis* nicht als etwas Mechanisches, sondern als eine subjektiv zu verstehende *freie* Kommunikation, Handlung oder Tätigkeit gesehen werden muss, welche durch die Reflexion geleitet ist.

Was ist daraus zu schließen? Soweit haben wir gesehen, dass die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik in der *Kritik der Urteilskraft* nicht nur durch die Artikulation der Analytik des Schönen mit den Begriffen und Kategorien der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch mit der Anwendung von Konzepten der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Analytik des Erhabenen durchgeführt wird. Blicken wir zurück auf die Struktur des Vermittlungsvorschlages, so lässt sich schließen, dass hier die reflektierende Urteilskraft als *tertium datur* zugrundegelegt wird:

- Verstand = Erkenntnis nach Regeln, die auch als Technik der Natur gelten können
- Urteilskraft = reflexive Harmonie der Einbildungskraft mit Verstand und Vernunft
- Vernunft = Freiheit und Autonomie als unvereinbar mit heteronomen Zwecken

All die oben erwähnten Argumente reichen also aus, um zu zeigen, wie die Ästhetik nicht nur mit der logischen Rationalität bzw. epistemischen Rationalität, sondern auch mit der ethischen Rationalität zusammen spielen kann. Die Ästhetik ist nicht irrational und entspricht keiner einzelnen und spezifischen Form von Rationalität, sondern steht als *ästhetische Rationalität* mit verschiedenen Rationalitätstypen in Zusammenhang. Dies ist ein starkes Argument gegen die Inkompatibilitätsthese. Da die Ethik als Bedingung einer durch die Transzendentalphilosophie geleisteten *Gesellschaftskritik* gilt, die die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im allgemeinen Rahmen einer kritischen Theorie erlaubt, ergibt sich weiterhin, dass der von Kant definierte Rationalitätstyp eine höhere Bedeutung als die früheren Modelle der *ontologisch-ästhetischen Rationalität* Aristoteles' oder der *epistemisch-ästhetischen Rationalität* Baumgartens gewinnt. Deswegen nenne ich die ästhetische Urteilskraft *kritisch-ästhetische Rationalität*. Somit können wir gegen Apel und Habermas geltend machen, dass die Vernachlässigung der ästhetischen Rationalität bei der Rekonstruktion bzw. Transformation der Philosophie Kants eine große Lücke darstellt. Außerdem lässt sich auch – gegen Lyotard – zeigen, dass Kant doch eine Vermittlung von Rationalität, Ästhetik und Kritik in dem Sinne durchzuführen versucht, dass die Ästhetik nicht allein als Gefühl und total unabhängig von rationalen Kriterien gesehen werden darf.

Diese Konklusion ist also sehr wichtig für die Lösung des Inkompatibilitätsproblems sowie für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer kritischen Theorie, aber sie ist nicht genügend. Im folgenden werde ich deshalb dafür argumentieren, dass die Artikulation der „ästhetischen Wende“ der *Kritik der Urteilskraft* mit der „epistemischen Wende“ der *Kritik der reinen Vernunft* und der „ethischen Wende“ der *Kritik der praktischen Vernunft* – die sich in der Analytik des Schönen und in der Analytik des Erhabenen widerspiegeln –, nicht ausreichend für die Begründung der *kritisch-ästhetischen Rationalität* sind, da Kant noch eine „kommunikative Wende“ durchführen musste, um die Deduktion der ästhetischen Urteile im Rahmen der Transzendentalphilosophie leisten zu können.

Sensus communis als Bedingung für die Deduktion ästhetischer Urteile

Bis jetzt haben wir lediglich eine interne Rekonstruktion der "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" geleistet, um damit zu zeigen, dass es Elemente zur Lösung der hier diskutierten Probleme der Spannung zwischen Rationalität und Ästhetik als Einbildungskraft gibt, die eine Begründung der ästhetischen Rationalität erlauben. Da dies nicht ausreichend für

die Begründung der *kritisch-ästhetischen Rationalität* ist, müssen wir mit Kant eine „kommunikative Wende“ nachvollziehen und Begriffe wie *Übereinstimmung*, *Mitteilung*, *Stimme* und *Empfänglichkeit* verständlich machen, die er für die Deduktion der ästhetischen Urteile im Rahmen seiner kritischen Theorie anwendet.

Letztendlich geschieht die kritische Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff des *sensus communis*, der die oben erwähnten Begriffe einschließt und sich auf drei Argumentationslinien stützt, die die kommunikative Fähigkeit des Menschen bestimmen. Nachdem wir die Momente der Analytik gewürdigt haben, genügt es jetzt, nur einige spezifische Punkte bezüglich der Thematik der Kommunikation zu unterstreichen bevor wir zur Deduktion des *sensus communis* kommen. In der Tat möchte ich nur erwähnen, dass Kant eigentlich drei Deduktionen oder zumindest drei Schritte in der gesamten Argumentation zur Deduktion im Rahmen der Ästhetik vollzieht.⁵⁸

- Die Diskussion zur Bedingung der Notwendigkeit einer ästhetischen *Mitteilung* sowie der allgemeinen *Beistimmung* dieser Mitteilung, die auf der Idee eines Gemeinsinnes basiert (§§ 20-22);
- Die Argumentation über die *Empfänglichkeit* als Form der Deduktion bezüglich des Erhabenen (§ 30);
- Die Argumentation zur Deduktion im *sensus communis* als *a priori Übereinstimmung* einer subjektiven Vorstellung mit einem ästhetischen Urteil (§§ 36-40)

Da wir diese drei Linien nicht im Detail diskutieren können, möchte ich lediglich daran erinnern, dass Ausdrücke wie *allgemeine Stimme*, *ansinnen*, *Einstimmung*, *subjektiv-allgemeine Mitteilbarkeit* u.a. bestimmte Aspekte des Prozesses des Kommunizierens darstellen, welche wiederum als zusätzliche Bedingungen für die Deduktion gelten. Es sind diese Bedingungen, die das freie Spiel der Einbildungskraft ermöglichen (*KdU*, 28f.), weil sie die *Zusammenstimmung* unserer subjektiven Kräfte mittels zweier unterschiedlicher Rationalitätstypen veranlassen. Warum muss Kant diese Aspekte zu seiner Argumentation hinzufügen? Das ästhetische Urteil ist subjektiv und soll daher immer im Einzelnen als Ausdruck des Gefühls einer bestimmten Person betrachtet werden; aber obwohl ein ästhetisches Urteil nicht begrifflich oder objektiv, sondern bloß subjektiv ist, besteht die Möglichkeit, jedesmal, wenn eine Person ‚A ist x‘ als Ausdruck eines subjektiven Gefühls x sagt, diese Aussage so zu interpretieren, dass durch das Prädikat x etwas kommuniziert werden soll, was wiederum die

58. Obwohl De Vleschauer ein großes Werk zum Problem der Deduktion in der ganzen Philosophie Kants gewidmet hat, spricht er zu wenig über die Deduktion der dritten *Kritik* ((1937:338f.). Für neue Interpretationen der Deduktion siehe Crawford (1974:61f.), Guyer (1979:122f.), Rogerson (1986:80f.) und Kemal (1992:80f.). Hier folge ich einige Aspekte der Argumentation Guyers, aber zugleich distanzieren mich von seiner Interpretation, um neue hermeneutische Elemente vorzuschlagen.

Voraussetzung impliziert, dass andere Personen die Äußerung solch eines Prädikats verstehen können. Dies stellt einen weiteren Schritt für die Begründung einer kritischen Ästhetik dar, ist aber noch nicht hinreichend, weil die Referenz über das Objekt *A* in einem gegebenen Kontext noch fehlt. Deshalb rekurriert Kant in §§ 20, 22 und 36-40 auf die Idee des *sensus communis* als *Gemeinsinn*, wobei dieser Begriff in unterschiedlicher Weise zu interpretieren ist. Kant bemüht sich, die folgenden Elemente im Begriff des *sensus communis* in Einklang zu bringen:

- (i) einen Gegenstand bzw. einen Menschen in seinen Merkmalen objektiv zu betrachten;
- (ii) einen subjektiven Ausdruck des ästhetischen Gefühls mitzuteilen, das als menschliche Reaktion auf die Vorstellung eines Gegenstandes auftaucht;
- (iii) dieses menschliche Gefühl als mitteilbares Urteil zu fassen, so dass es auch anderen Menschen verständlich gemacht werden kann;
- (iv) herauszustellen, unter welche formale Bedingungen dieses Urteil fallen würde – d.h., ob es kategorisch als schön, häßlich, erhaben usw. zu definieren ist;
- (v) eine Bereitschaft zur Rezeption und zum Verständnis von ästhetischen Urteilen – Empfänglichkeit – zu haben, was wiederum voraussetzt, dass man die Andersheit im ethischen Sinne anerkennt und respektiert.
- (vi) um endlich der Behauptung solch eines Ausdruckes zuzustimmen, falls man berechtigt ist, dasselbe Gefühl bei anderen Menschen – mittels der Kommunikation – zu finden.

Mit diesen Schritten etabliert Kant eine Basis für die Kommunikation über ästhetische Prozesse, welche von der *Mitteilung* zur *Empfänglichkeit* ästhetischer Ausdrücke reicht. Dies bedeutet, dass die notwendige Vermittlung zwischen Zweckrationalität und ethischer Rationalität die folgenden Aspekte vor Augen haben muss: Die Ästhetik enthält verschiedene Elemente, die bloß individuell, kontingent, mechanisch und strategisch zu sein scheinen, die aber von einer ethisch bestimmten Idee der Kommunikation zwischen den Menschen geleitet werden können. In diesem Sinne würde die postulierte Harmonie auf das Gleichgewicht zwischen zwei Dimensionen bzw. Rationalitätstypen verweisen, die universal beim Mensch gegeben sind und nun vermittelt werden müssen.

Mit den oben dargestellten zwei Schritten wird auch die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile vorbereitet. Damit wird noch nicht so viel über die Rolle der Einbildungskraft gesagt, obwohl wir anhand der schon entwickelten Diskussion darüber informiert sind, dass die Einbildungskraft im „Spiel“ mit zwei Rationalitätstypen stehen kann. Wenn wir jetzt eine interne Spannung zwischen der Zweckrationalität beim Schönen und der ethischen Rationalität beim Erhabenen feststellen, dann ist die Frage naheliegend, welche Rolle die Einbildungskraft dabei spielt und ob sie als Garant der Freiheit oder nur als willkürliche Form der Subjektivität angesehen werden muss. Man könnte den Eindruck haben, dass mit der

Betonung der zwei oben erwähnten Rationalitätstypen die Freiheit verloren gehen würde. Um einige Punkte dieser Problematik zu vergegenwärtigen und sie in bezug zur Deduktion setzen zu können, kommen wir zurück zum Ausgangspunkt der *Kritik der Urteilskraft* und die Argumentation der unterschiedlichen Momente der Kritik der ästhetischen Urteilskraft zusammenfassen, um besser zeigen zu können, was Kant in der Deduktion (§§ 36-40) macht.

So hat die Diskussion der vorausgehenden Momente uns viele Schlüssel an die Hand gegeben, mit Hilfe derer wir die eigentliche Deduktion besser interpretieren können. Zum einen etabliert Kant Bedingungen wie ein *Interesse ohne alles Interesse*, eine *Allgemeinheit ohne Begriff*, die *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* und die *Notwendigkeit ohne Regel*, die zwar viel für die Begründung einer ästhetischen Rationalität im Rahmen einer kritischen Theorie leisten (Vgl. *KdU*, § 35-36), aber nur notwendige Bedingungen sind, die nicht in ausreichender Weise die Privatheit oder den Partikularismus meines eigenen Urteils verhindern können. Zum anderen führt Kant die Unterscheidung zwischen *Mittelbarkeit* und *Empfänglichkeit* als zusätzliche kommunikative Bedingungen ein, auf deren Basis man über die Ästhetik diskutieren kann. Damit bleibt aber die Spannung zwischen Universalität und Partikularität bzw. Pluralität immer noch bestehen. Um über Allgemeinheit bzw. Universalität reden zu können, reduziert Kant den Umfang noch einmal und fügt andere Bedingungen hinzu, die auf die Analytik des Erhabenen verweisen: Wir interessieren uns nicht für die Frage, ob wir einen Gegenstand wahrnehmen und ein Vergnügen an ihm haben, das uns das Gefühl x entlockt, oder ob die anderen ein Vergnügen an demselben Objekt A haben. Kant sagt, dass wir berechtigt sind, eine universale Zustimmung von anderen zu unseren ästhetischen Urteile zu erwarten. Wir erwarten also die Bestätigung bzw. Legitimation unseres Anspruches durch andere. So stellt sich hier die Frage: Warum sollte ich um die Bestätigung von anderen bitten, wenn ich etwas schön oder erhaben finde, und wie könnte sie gewährleistet werden? Das Ziel der Deduktion ist es, diese Frage zu beantworten. Kants Antwort ist kurz und wird in § 38, in einer Fußnote zu diesem Absatz und in einer Anmerkung danach gegeben. Ich werde diese Antwort voll zitieren, weil es gerade hier um die Deduktion geht:

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geschmacksurteil das Wohlgefallen an dem Gegenstände mit der bloßen Beurteilung seiner Form verbunden sei: so ist es nichts anders, als die subjektive Zweckmäßigkeit derselben für die Urteilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüte verbunden empfinden. Da nun die Urteilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurteilung ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjektiven Bedingungen des Gebrauchs der Urteilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingerichtet ist) gerichtet sein kann; folglich dasjenige Subjektive, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muss die Übereinstimmung einer Vorstellung mit

diesen Bedingungen der Urteilskraft als für jedermann gültig *a priori* angenommen werden können. D.i. die Lust, oder subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurteilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angeschlossen werden können (§ 38).

Diese Behauptung ist nichts anderes als die Wiederholung und Zusammenfassung dessen, was Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft vorbereitet und aufgebaut hat. Aber jetzt erklärt er dies als eine intersubjektive Bedingung, die nur zwei Annahmen legitimiert: erstens, dass die subjektive Fähigkeit dieselbe für alle ist, und zweitens, dass dies nur eine *formale Bedingung der Urteilskraft* sei. Er kann nicht sagen, dass wir alle gleich sind und die gleiche Geschicklichkeit besitzen, um genau dasselbe zu machen. Und er kann weder meinen, dass es eine *ready made* Antwort für alle Fälle in der Ästhetik gibt, die diese individuellen Differenzen ausgleichen würde. Deshalb bleibt er bei der Behauptung, dass wir in einem ästhetischen Urteil auf der Suche nach der Zustimmung von anderen sind, nur weil wir die formale Regel voraussetzen, dass andere uns verstehen können, weil wir prinzipiell als Menschen gleich konstituiert sind und ein Vermögen für die Betrachtung ästhetischer Urteile besitzen. Ob wir dieses Vermögen richtig anwenden oder nicht, das ist ein kontingentes Problem, nicht ein Problem des formalen Prinzips als solchem. So reichen diese möglichen Einwände nicht aus, um die Deduktion als ungültig abzulehnen, und es ist deshalb gerechtfertigt, die Zustimmung von anderen zu suchen. Deshalb ist dieses so leicht, wie Kant in eine Anmerkung hinzufügt: »Diese Deduktion ist darum damit leicht, weil sie keine objektive Realität eines Begriffes zu rechtfertigen nötig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil« (*KdU* 152). Wenn wir an die vorausgehenden Schritte erinnern, können wir dies verstehen. So erklärt er: »wir [sind] berechtigt, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, daß wir unter diese Bedingungen das gegebene Objekt richtig subsumiert haben« (*KdU* 152). Muss dies als Projektion des ‚Bewußtseins überhaupt‘ auf andere verstanden werden? Nicht unbedingt, weil Kant nicht sagt, dass wir berechtigt sind, das, was wir in uns antreffen, auf andere zu verallgemeinern, sondern nur dass wir auf dasselbe referieren müssen. Trotz dieser Anmerkungen können wir immer noch fragen, ob Kant klar genug verfährt, um subjektivistische Annahmen oder die objektive Projektion einer bestimmten persönlichen Eigenschaft auf andere zu vermeiden.

Da Kant nur bei allgemeinen und formalen Konturen bleibt, geschieht dies tatsächlich nicht, und dadurch entstehen nicht nur Mißverständnisse, sondern auch interne Probleme. Daher sollen noch einige Punkte angesprochen und geklärt werden:

Erstens scheint es hier einen offensichtlichen Widerspruch zu geben, weil Kant behauptet hatte, dass die Deduktion einen kognitiven Anspruch erhebt, und jetzt sagt er, dass das Geschmacksurteil kein epistemisches Urteil sei. Nachdem wir die Vielfalt der Formen von Erkenntnis innerhalb der Transzendentalphilosophie gesehen haben, können wir annehmen, dass Kant an seiner früheren und von Baumgarten übernommenen Differenzierung und Akzentuierung einer ästhetischen Form von *cognitio sensitivae* festhält. Ansonsten hätte es keinen Sinn, den ganzen Versuch einer Bestimmung des ästhetischen Urteils anhand der Kategorien (Qualität, Quantität, Relation und Modalität) zu leisten, um dadurch die Deduktion vorzubereiten.

Zweitens könnte gesagt werden, dass Kant die Deduktion deshalb als leicht angesehen hat, weil man insofern frei ist, als man die rationale Idee der allgemeinen Stimme voraussetzt, die uns veranlasst, die Zustimmung der anderen einzufordern. Dies kann durch das Spiel der Einbildungskraft mit dem Verstand und der Vernunft geleistet werden, unter der Bedingung, dass dieses Spiel kommunizierbar ist. Aber in der Deduktion spricht Kant nicht über die Einbildungskraft.

Drittens geht Kant von der allgemeinen Stimme als Zustimmung der anderen aus, die menschliche Bestimmung (§ 83) sein soll, die als teleologisches Element sowohl Subjektivität und Objektivität als auch Partikularität und Universalität – als eine Einheit vieler Stimmen – verbinden soll. So spielt er mit Begriffen, um die Idee der Kommunikation anzudeuten, die er als Bedingung aufrechterhält.

Viertens wird hier ein Prozess der Rollenübernahme vorgeschlagen, der der Philosophie der Aufklärung innewohnt. Diese Fähigkeit zur Rollenübernahme besagt, dass wir mit einem gewissen *principle of charity* ausgestattet und in der Lage sind, uns in andere hineinzusetzen, ohne sie zu instrumentalisieren. Wie er an einer Stelle der *Logik Philippi* erwähnt: »Wir haben nicht allein eine teilnehmende Empfindung (Sympathie) sondern auch eine mitteilende Neigung, und mißtrauen unseren Erkenntnissen. Daher Gelehrte ihre Gedanken stets allgemein bekannt machen. Andere Menschen sind gleichsam Kontrolleure unserer Urteile« (AA 24). Insgesamt kann gesagt werden, dass die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik eine Vermittlung von Universalismus und Partikularismus innerhalb der Rationalitätstypen (§ 36-40) darstellt und Kants Vorschlag mit der Diskurstheorie kompatibel ist, wenn man diesen Vorschlag annimmt und aktualisiert.

Die Aufgabe der Deduktion wird durch die oben wiedergegebenen Schritte vollzogen. Auch hier wiederholt Kant das, was er zuvor schon gesagt hat, und faßt es zusammen. Wichtiger ist noch der folgende Punkt: er hatte schon in § 20 die Idee des *sensus communis* in einem doppelten Sinn eingeführt, aber jetzt bringt er noch einen dritten Sinn hinzu, indem er

absichtlich mit der Zweideutigkeit der Rede von „Sinn“ spielt (*KdU* 156, 157). So kommt er letztlich zu drei entsprechenden Definitionen des *sensus communis*.

Im bisher diskutierten Prozess offenbart sich eine Vielfalt von Bedeutungen im Begriff des *sensus communis*, der auch als Gemeinsinn, gemeinschaftlicher Sinn, *Common Sense* usw. auftaucht. Außerdem erkennt Kant – wie früher schon gesagt wurde – die Zweideutigkeit und die Vielfalt des Begriffes zur Aufklärungszeit; und obwohl er die *Common Sense Philosophy* in Anspruch nimmt, lehnt er die anthropologische Auffassung des *Common Sense* ab. Die Lösung seiner Aufgabe besteht auch darin, die *Mittelbarkeit* und die *Empfänglichkeit* im *sensus communis* zusammenzubringen (vgl. *KdU* §§ 10, 17, 21, 30-40, 60). Kants Forderung in der Deduktion der Geschmacksurteile, dass die Übereinstimmung einer Vorstellung mit den Bedingungen der Urteilskraft »für jedermann gültig a priori angenommen werden könnte« (*KdU*, B 151-152), richtet sich auf diese zwei Problemzusammenhänge, die nun zu vereinigen sind. Die Strategie für die Auflösung dieser doppelten Aufgabe bezeichnet die Verkopplung partikularer und allgemeiner Aspekte und wird in der folgenden Weise vorbereitet:

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.« (*KdU* A 155/B 157)

Sensus communis sei also eine öffentliche Gemeinschaft, die auf der regulativen Idee der „allgemeinen Stimme“ beruhe (*KdU* AB 25-26; *Refl.* 4329) und daher gehöre er zur Ebene der Mittelbarkeit. Kant erkennt an, dass ein Urteil eine universale Voraussetzung *a priori* hat, aber gleichzeitig bemerkt er, dass solch ein Urteil einen universalen Anspruch erhebt, wenn es von Fall zu Fall *a posteriori* mitgeteilt wird, gerade weil wir diese gewisse Universalität implizit schon anerkennen und immer „in Rücksicht“ nehmen. Dies wird am Schluß der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft wiederholt (§ 60), wo Kant die *Humaniora* als die Fülle der menschlichen Kultur überhaupt ins Verhältnis zum moralischen Gefühl – also nicht als etwas Privates – setzt (siehe § 83, wo er kollektive Freiheit und Kultur in Verbindung setzt). All dies betrifft zunächst eine spezifische Lesart des Geschmacksurteils, die wir oben schon diskutiert haben. Wie er selbst bemerkt, soll dies dazu dienen, einige Illusionen zu entkräften, die auf zwei Pole verweisen: entweder die bloß private Subjektivität oder die kausal definierte Objektivität. Es muss aber auch darum gehen, dass die Individualität und „Musterhaftigkeit“ einer freien Handlung *jeder* Person nicht verloren geht. Die Hauptaufgabe besteht also darin,

dieser Individualität eine universale Gültigkeit zu verleihen. Kant versucht, im Begriff des *sensus communis* all dies zu vereinigen, ohne aber die Spezifität der hier ausdifferenzierten Linien zu verlieren. Deshalb schlägt er letztendlich eine allgemeine Konzeption von *sensus communis* vor, die zu einer dreifachen Definition führt, die die bisher entwickelte Argumentation bestätigt und zusammenfaßt:

Der erste Sinn von *sensus communis* wird in § 40 präsentiert und mit dem Verstand in Verbindung gebracht: »Der gemeine Menschenverstand, den man, als bloß gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich vor dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden«. Hier geht es um eine intellektuelle Fähigkeit (§ 20, 26) und deshalb wird dieser Gemeinsinn von Kant *sensus communis logicus* genannt.

Der zweite Sinn von *sensus communis* ist eher anthropologisch und zeigt die Möglichkeit der Kultivierung der gesunden intellektuellen Fähigkeit, die alle Menschen besitzen und die notwendigerweise mit dem Verfahren der Reflexion und mit der Vernunft verbunden werden muss: »Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten«. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die Verwendung von Begriffen wie Reflexion, Ideen und Vernunft. Außerdem bemerkt Kant, dass man trotz der Komplexität des Prozesses der Rollenübernahme berechtigt ist, diese als *sensus communis* zu betrachten, da die Reflexion eine natürliche Fähigkeit des Menschen ist. Deshalb nenne ich diese *sensus communis moralis* (§ 26, § 87).

Der dritte Sinn von *sensus communis* betrifft die Frage nach der Legitimierung der Ästhetik. Bei Kant heißt es: »Die ästhetische Urteilskraft [könne] eher als die intellektuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes führen, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion auf das Gemüt brauchen will: denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs *allgemein mitteilbar* macht, definieren«. Diese Definition erinnert an die Rede vom Spiel der Einbildungskraft mit dem Verstande, wie es in § 20 und § 26 dargestellt wurde, aber jetzt radikalisiert Kant das selbstreferentielle Element, das vor allem in der Ästhetik ins Spiel kommt. Deshalb wird dies von Kant selbst als *sensus communis aestheticus* definiert.

Wenn wir uns an die Rationalitätstypen der Transzendentalphilosophie erinnern, die oben gegebenen Definitionen von *sensus communis* mit dem Ausgangspunkt der *Kritik der*

Urteilkraft vergleichen, uns die Differenz zwischen *Sinnen-Geschmack*, *Reflexionsgeschmack* und *Gemeingültigkeit* vergegenwärtigen und die in der Einleitung eingeführte Tafel berücksichtigen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis:

Vermögen	Anwendung	Vermittlung
Verstand	Natur	<i>sensus communis logicus</i>
Urteilkraft	Kunst	<i>sensus communis aestheticus</i>
Vernunft	Freiheit	<i>sensus communis moralis</i>

Mit dieser Vielfalt der Bedeutung des *sensus communis* wird die Deduktion ergänzt. Erst hier ergibt sich der Rahmen, innerhalb dessen die Einbildungskraft mit der Rationalität tatsächlich „spielen“ kann, weil der *sensus communis* eine dreifache Dimension enthält, die dieses Spiel erlaubt. Wenn der *sensus communis* keinen Raum für die Pluralität bereitstellen würde, dann würde es als eine Assimilation der Einbildung innerhalb der Rationalität erscheinen, was offensichtlich im Widerspruch zur individuellen Freiheit steht.

* * *

Dies bringt uns zur Dialektik des Kritizismus zurück. Das erste Problem, wovon wir in diesem Zusammenhang ausgegangen sind, betrifft eben die Assimilation der Freiheit und der Subjektivität im Rahmen einer epistemischen ästhetischen Rationalität bei Baumgarten und Meier. Mit der oben erwähnten Lösung bietet Kant also eine weitere Antwort auf die Herausforderung der rationalistischen Ästhetik. Das zweite Problem, mit dem Kant sich bei der Entwicklung seiner Ästhetik immer wieder konfrontiert sieht, betrifft gerade die grenzenlose Anwendung der Einbildungskraft in der Genie-Ästhetik von Hamann und Herder. Nun tritt die ethische Rationalität auf den Plan, um Grenzen zu etablieren. Selbst wenn sie die Einbildung nicht assimilieren kann, ist die ethische Rationalität bzw. praktische Vernunft in der Lage, die Einbildungskraft nach ethischen Maßstäben zu leiten. Dieses ist also die Strategie, die Kant anwendet, um die Extrapolationen der auf der Einbildungskraft basierenden Genie-Ästhetik zu vermeiden. Somit haben wir die zwei Stränge des Kritizismus wiedergefunden und analytisch getrennt, obwohl sie in der Argumentation der Dialektik manchmal zusammen kommen. Lassen sich aber diese beiden Positionen vereinigen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir über die Deduktion hinausgehen und uns der Dialektik der Urteilkraft zuwenden, innerhalb derer durch kurze Ausführungen gezeigt werden kann, dass Kant eine endgültige

Antwort auf die beiden entgegengesetzten Pole der Genie-Ästhetik Hamanns und Herders sowie der wissenschaftlichen Ästhetik Baumgartens und Meiers gibt. Somit werden wir unsere Betrachtung der Ästhetik Kants abschließen.

Mit der Deduktion des *sensus communis* und der Dialektik des Kritizismus kommt Kant zu der von ihm vorgeschlagenen Vermittlung zweier Elemente, und dadurch bietet er die Begründung einer *kritisch-ästhetischen Rationalität*. Dies stellt jedoch nur einen Teil der ganzen Aufgabe dar, die die *Kritik der Urteilskraft* aufzulösen hat. Kant muss auch begründen, welchen Geltungsanspruch wir im Rahmen der Ästhetik erheben. Es bleibt noch zu klären, wie das Instrumentarium der ästhetischen Urteilskraft im ästhetischen Prozess anzuwenden ist, ein Prozess, der nicht allein in Bezug auf unterschiedliche menschliche Vermögen, sondern auch in Bezug auf Praktiken, Objekte und Zeichen zu setzen ist. So müsste Kant sich z.B. mit Kunst, Museen, Künstler, Händlern und weiteren konstitutiven Aspekten eines ästhetischen Prozesses beschäftigen. Dies geschieht aber nicht. Kants Forderung, das ästhetische Urteil «für jederman gültig a priori» anzunehmen (*KdU* B 151-152), wird eher in Bezug auf Probleme der Kunst, der Autorschaft, der Wahrnehmung u.a. gesetzt. Hier zeigen sich einige Grenzen seiner Auffassung der Ästhetik, aber selbst dies wird von mir unter der Prämisse des *principle of charity* gelesen, da es mir vor allem um die Interpretation bzw. Rekonstruktion *seiner* Ästhetik geht, und zwar als Bedingung dafür, dass wir uns mit einer Kritik und Transformation dieser Ästhetik *a posteriori* beschäftigen können. Uns geht es also um die Interpretation der Auflösung der von Kant selbst gestellten Aufgabe der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik, um zu sehen, wie dies als Modell für eine ähnliche Aufgabe angesichts der Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese angewandt werden kann. Um Kants Auflösung dieser Aufgabe besser betrachten zu können, können wir es mit unserer ganzen Diskussion verbinden und sein Vorgehen nach dem bisher definierten Grundvokabular interpretieren.

Man könnte meinen, dass die Rede von Mitteilung und Empfänglichkeit im Sinne einer *Rezeptionsästhetik* übersetzt werden kann, so dass eine Vermittlungsästhetik lediglich die Verbindung dieser beiden im Prozess der Kommunikation sei. Dies ist aber bei Kant nicht der Fall. Eine andere Interpretation könnte von der *originalen* bzw. *neuen* Produktion eines Kunstwerkes ausgehen und die Vermittlung dieses Werkes durch unterschiedliche Medien zusammendenken, die letztlich durch das Moment der Rezeption durch das Publikum zu ergänzen wäre. Aus seiner Diskussion zur Frage nach der Originalität des Künstlers und der Kunst entnimmt Kant zwei Kategorien, *Kunstprodukt* und *Naturprodukt*, die seine Definition von „schöner Kunst“ und „Kunst überhaupt“ leiten werden, die ihrerseits weder mit der bloßen „Wirkung“ der Natur noch mit einem „Handwerke“ zu verwechseln sind, weil Kunst mit der Entstehung des Neuen zu tun hat. An dieser Stelle könnte man zwar von einer

Produktionsästhetik reden, aber dies allein wäre eher einseitig. Erstens, weil seine Diskussion der Kunstproduktion erst nach der Deduktion kommt. Zwar hatte Kant zuvor – unter der Kategorie der Relation – das Problem der Kunst in § 17 eingeführt, als er vom Ideal der Schönheit sprach, das in § 59 wieder auftauchen wird, aber die systematische Behandlung dieses Problems geschieht erst, nachdem er die Frage bezüglich der Rolle des Genies und die bezüglich des Anspruches auf Originalität einführt (*KdU*, § 46-50. Zweitens steht dieses Thema im Zusammenhang der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, im Rahmen derer es darum geht, die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft erneut zu thematisieren. Kant versucht, Kunst und Autorschaft, Individuum und Gesellschaft, Genie und das Publikum u.a. im Rahmen des *sensus communis* zu vermitteln.

Letztendlich behaupte ich also, dass die Dialektik des Kritizismus die Begründung der *kritisch-ästhetischen Rationalität* im Sinne einer *Vermittlungsästhetik* erlaubt, wenn wir die Ästhetik der *Kritik der Urteilskraft* nach den folgenden Schritten interpretieren:

- i) Kant bestätigt die Freiheit und die Autonomie des Subjekts gleich am Anfang – in einer quasi solipsistischen Ausgangssituation –, weil dies ihm später erlaubt, sowohl den Künstler bzw. die Künstlerin als auch das Publikum sowie den Menschen – der auch als ästhetischer Gegenstand gesehen werden kann, wie im Fall der klassischen Skulptur – in den Rahmen der Ästhetik zu integrieren, ohne das das Subjekt instrumentalisiert wird.
- ii) In der Analytik des Schönen präsentiert er das Spiel zwischen der Einbildungskraft und dem Verstand als eine Bedingung für die ästhetische Rationalität und führt weitere kommunikative Bedingungen im Postulat einer allgemeinen Stimme ein, die die strategische Rationalität begrenzen, weil damit eingeräumt wird, dass es sowohl Kreativität als auch Regel bei der Schöpfung von etwas Ästhetischem – wie z.B. Kunst – geben kann.
- iii) In der Analytik des Erhabenen wendet er sich direkt den moralischen Fragen zu und schlägt vor, dass eine ästhetische Reflexion auf das menschliche Leben – das Geistesgefühl – das Spiel zwischen Einbildungskraft und Vernunft orientieren soll, weil der Mensch im Mittelpunkt des ganzen Prozesses stehen muss, obwohl andere Elemente wie die Natur, die Kunst und die Gesellschaft dabei im Spiel sind.
- iv) In der Deduktion geht es um den Vorschlag eines *sensus communis*, der den gemeinsamen Grund der intersubjektiven bzw. gesellschaftlichen Verhältnisse offenbart, der als *a priori* Bedingung für die ästhetischen Urteile gilt. Der *sensus communis* ist die gemeinschaftliche Basis, die alles begleitet, da er den kommunikativen Rahmen für die Mitteilung, Empfänglichkeit, Zustimmung, Beurteilung und Zusammenstimmung des ästhetischen Urteils bestimmt. Dieser Begriff gilt als Synthesis der unterschiedlichen Elemente und erlaubt Übergänge zwischen differenzierten Gebiete, da er nicht nur als *sensus communis aestheticus*, sondern auch als *sensus communis logicus* und *sensus communis moralis* gesehen und ausdifferenziert werden kann.

- v) Nach der Deduktion fügt Kant das Genie als ein natürliches Talent, Kunst aus einer natürlichen bzw. ursprünglichen *naïveté* zu produzieren, hinzu, aber zugleich begrenzt er dieses Talent dadurch, dass er es mit dem wissenschaftlichen *ingenium* koordiniert, wobei beide als Formen des bekannten Paradigmas gesehen werden können, wonach der Mensch ein *secundus deus* sei, der seine Handlung nach dem Prinzip der *Originalität* leitet.
- vi) Danach definiert er die schöne Kunst als eine konkrete menschliche Produktion, durch die Künstler und Gesellschaft verbunden sind, zumal eine Seite auf die andere implizit referiert. Deshalb ist Kunst nicht als etwas *per se*, sondern als autonomes *Medium* für die Kommunikation zwischen dem Künstler und jedem anzusehen, der vor einem bestimmten Kunstwerk ein ästhetisches Urteil ausdrückt, das anderen mitgeteilt und von anderen nach gemeinsamen Regeln beurteilt wird. Außerdem räumt er ein, dass es auch Naturschönheit gibt.
- vii) Die moralische Dimension der Reflexion, die am Anfang nur postuliert ist, wird mehr und mehr als Kontrollinstanz der möglichen Instrumentalisierung des Menschen und der Kunst sowie als Element aufrechterhalten, das die Spannung zwischen der Freiheit der Einbildungskraft und der Regelmäßigkeit der Rationalität erlaubt, sofern er als *sensus communis* alle Momente der Ästhetik begleiten soll.

Am Ende lässt sich also die These bestätigen, dass die Begründung der *kritischen ästhetischen Rationalität* im Rahmen von Kants kritischer Theorie sowie die Beantwortung der Frage nach der *Originalität* als Geltungsanspruches der Ästhetik vor allem mit der Begründung einer *Vermittlungsästhetik* in Verbindung gebracht wird, die Kommunikation und Gemeinschaft zusammen bringt. Ein Beispiel dafür ist, dass das Spiel von Einbildungskraft und Rationalität letztendlich aus der Spannung zwischen der *epistemischen Rationalität* und der *ethischen Rationalität* entsteht und im Rahmen des *sensus communis* integriert wird. Ein anderes Beispiel zeigt sich dort, wo Kant die ästhetische *Produktion* und *Rezeption* auf derselben Ebene versteht, ohne vom konkreten Kunstwerk sowie vom konkreten Menschen und von der konkreten Natur zu *abstrahieren*. Obwohl Kant nicht so viel über die Kunst sagen konnte – wie Hegel es macht –, ist es schon eine große Leistung seiner Philosophie, diese unterschiedliche Elemente im Zusammenhang eines gemeinschaftlichen Kontexts artikuliert zu haben.

In der Tat ist hervorzuheben, dass die Artikulation des Prinzips der Kommunikation mit dem Begriff von Gemeinschaft konstitutiv für die dritte *Kritik* ist und als Modell für die Infragestellung der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik durch die Vermittlung eines kommunikativen Gemeinschaftsbegriffs gesehen werden kann. Dies werden wir also als positive Errungenschaft der Ästhetik Kants behalten, obwohl manche Aspekte seiner Ästhetik durch die Kritik der Aufklärung in Frage gestellt sind.

2. Ästhetische Rationalität in der Dialektik der Aufklärung: die Frankfurter Schule

Die „Kritische Theorie“ der Frankfurter Schule soll nun als ‚Kritik der Moderne‘ eingeführt werden, die das Erbe der Philosophie Kants antritt und die internen Paradoxien der „Dialektik der Aufklärung“ aufzeigt. Diese Kritische Theorie ist in zwei Hinsichten für uns sehr wichtig: Sie übernimmt die Rationalitätskritik der Aufklärung, um die Moderne als *Modernisierung* zu kritisieren; darüber hinaus bestimmt sie die Frage nach der Kompatibilität von Rationalität und Ästhetik auf eine neue Weise, die der Moderne gerecht wird, insofern als die *Modernität* der Kunst an erster Stelle tritt. Es gibt aber dabei nicht nur Brüche mit der Tradition, sondern auch Fortsetzungen früherer Perspektiven. Dies erklärt, warum viele Anhänger der Frankfurter Schule sich der Ästhetik und der dritten *Kritik* Kants zugewandt haben: Horkheimer hat seine Dissertation und Habilitation über die *Kritik der Urteilkraft* geschrieben (1996 2:75f.), auf der sein Begriff der „instrumentellen Vernunft“ basiert; Adorno musste sich mit Kant mehrmals auseinandersetzen, bevor er seine *Ästhetische Theorie* (1970:22f., 139f.) schreiben konnte; bekanntlich hat Benjamin seine Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1989 1:7-22) und andere Schriften – wie z.B. der Aufsatz "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit" (1989 1[2]:431-508) – Themen der Ästhetik gewidmet; während Herbert Marcuse mit der Schrift *Der deutsche Künstlerroman* (1989) promoviert, bevor er manche Texte zur Theorie der Kunst schreibt, wie "Über den affirmativen Charakter der Kultur" und *Kunst und Befreiung* (2000). All dies bildet ein interessantes Thema, das wir jedoch nicht verfolgen werden.

In diesem Abschnitt soll die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als Modell einer *Gesellschafts-* bzw. *Ideologie-* bzw. *Kulturkritik* präsentiert werden, die die Idee von Kritik erweitert und die schon diskutierte Vielfalt innerhalb der Moderne sowie innerhalb der Aufklärung betrachtet und kritisiert, insbesondere wenn es um die Herrschaft eines objektivistischen Begriffs von instrumenteller Rationalität geht, welche durch die vom Positivismus propagierte Ideologie des Fortschritts geprägt wurde. Die Kritische Theorie der Frankfurter Schule charakterisiert die historische und technische Evolution nach dem Prinzip der kausalen ‚Zeit danach‘ als eine Form von Regression, als eine „Geschichte der Introversion des Opfers“, durch die die Aufklärung in den Mythos zurückschlägt.

Kritik der Moderne in der Dialektik der Aufklärung

In der Sozialphilosophie der Frankfurter Schule spricht man nicht von *Moderne* im allgemeinen, sondern von einem Prozess der *Modernisierung*.⁵⁹ Mit diesem Begriff versucht man – jenseits des Primats der Vernunft bei Kant, aber mit Hilfe der Kategorien von Karl Marx und Max Weber –, Fragen der Politik, der Gesellschaft sowie die Kategorien bzw. die Probleme der politischen Ökonomie zu thematisieren. Dies betrifft einerseits die Thematik der Rationalität, insbesondere weil Wissenschaft und Kultur durch ökonomische Interessen geleitet sind, die wiederum auf *strategischer Rationalität* bzw. *instrumenteller Vernunft* basieren. Obwohl Habermas und Apel sich der Weiterführung dieser Thematik verpflichtet fühlen, fehlt andererseits die Thematik der Ästhetik, die nach der Auffassung mancher Vertreter der Frankfurter Schule eine *promesse de bonheur* und die Möglichkeit der Emanzipation jenseits der Struktur der modernen Gesellschaft signalisiert. Gerade dieses Versprechen wird dann von Lyotard im Rahmen seiner Aneignung der Kritischen Theorie angenommen, obwohl er die Kunst von diesem utopischen Gehalt entleert.

In diesem Zusammenhang ist es nicht nur interessant, sondern auch wichtig, die Position Webers zu erwähnen, weil Weber – ganz im Einklang mit der Tradition der Vernunftkritik – Definitionen von „Rationalisierung“ und „Rationalität“ anbietet, die die Arbeit der Frankfurter Schule und der Philosophie Habermas’ stark beeinflussen. Unter „Rationalisierung“ versteht Weber den wissenschaftlichen, künstlerischen, staatlichen, wirtschaftlichen und sogar religiösen Entwicklungsprozess der europäischen Zivilisation, der unter der Leitung des okzidentalen Rationalismus zur Entwicklung vieler neuer Institutionen innerhalb der Gesellschaft führt (1920:10). Dieser Prozess betrifft also die Modernisierung der Gesellschaft. Aber darüber hinaus gibt es auch die rationale Lebensführung, die Weber begrifflich zu explizieren versuchte. Bekanntlich unterschied er in diesem Zusammenhang einige Typen praktischer Rationalität, die als Idealtypen der sozialen Handlung im Bereich des sozialen Lebens auftauchen. Er definiert:

1. *zweckrational*: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen‘ oder als ‚Mittel‘ für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigene *Zwecke*, – 2. *Wertrational*, durch bewußten Glauben an den – ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, – 3. *Affektiv*, insbesondere *emotional*: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, – 4. *Traditionell*: durch eingelebte Gewohnheit (1922:18).

59. Schon bei Weber (1922:551-579). Dazu Habermas (1981a 1:240f.).

Hier können wir auf eine Analyse dieser Typologie verzichten, da diese Diskussion im Detail in anderen Publikationen zu finden ist, einschließlich bei Habermas (1981a 1:239ff.) und Apel (1994e).⁶⁰ Das Wichtigste ist zu sehen, dass es nicht um *eine* Vernunft, sondern um Rationalitätstypen geht,⁶¹ die nicht *rein*, sondern manchmal in Mischformen konkret angewandt werden: zweckrationales und wertrationales Handeln können also zusammentreffen, wenn man z.B. ein Ziel rein wertrational bestimmt – wenn man einer Überzeugung oder ethischen bzw. ästhetischen Geboten folgt –, aber die Mittel für die entsprechende Handlung zweckrational definiert. Darüber hinaus bedarf es einer gewissen Technik, um die Wahl der besseren Mittel für eine bestimmte Situation zu garantieren. Sobald wir diese wichtige Unterscheidung Webers gewürdigt haben, können wir diese Diskussion beiseite lassen, um nun zu sehen, wie diese Typen bei den Mitgliedern der Frankfurter Schule auftauchen. Es wäre auch interessant, die ‚Ästhetik der Frankfurter Schule‘ im Zusammenhang der Weimarer Zeit – und im Verhältnis zum Weberkreis in Heidelberg – zu studieren, weil Lukács, Bloch und Benjamin ihre Schriften zur Ästhetik anhand der Position Webers entwickelt und manche Mitglieder des engeren Kreises der Frankfurter Schule wie Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm u.a. über Ästhetik geschrieben haben.⁶² Leider muss ich die Details außer Acht lassen. Was mich an der kritischen Theorie der Frankfurter Schule interessiert, ist die Thematisierung der Rationalität und der Ästhetik in Verbindung mit den Fragen, die wir bisher in den verschiedenen Versionen des Verständnisses von Moderne und der Idee der Kritik gesehen haben.

Wichtige Hinweise für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik sind im Programm der Kritischen Theorie zu finden. Unter diesem Gesichtspunkt ist zunächst zu bemerken, wie dieser Vorschlag in Verhältnis zur Tradition der Kritik steht. In seinem berühmten Essay „Kritische und traditionelle Theorie“ charakterisiert Max Horkheimer 1937 die wissenschaftlichen Theorien der Neuzeit als ‚traditionell‘, denen er die Idee einer kritischen Theorie entgegensetzt.

Die traditionelle Vorstellung der Theorie ist aus dem wissenschaftlichen Betrieb abstrahiert, wie er sich innerhalb der Arbeitsteilung auf einer gegebenen Stufe vollzieht. Sie entspricht der Tätigkeit des Gelehrten, wie sie neben allen übrigen Tätigkeiten in der Gesellschaft verrichtet wird, ohne daß der Zusammenhang zwischen den einzelnen Tätigkeiten unmittelbar durchsichtig wird. In dieser Vorstellung erscheint daher nicht die reale gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft, nicht was Theorie in der menschlichen Existenz, sondern bloß was sie in der abgelösten Sphäre bedeutet, wo sie unter den historischen Bedingungen erzeugt wird (1937:253, zitiert nach Habermas 1981a 2:590).

60. Hierzu Schluchter (1979), Thyen (1989:51f.), Habermas (1981a 1:15f. und 225f.) und Adolphi (in Apel & Kettner 1996:91-138).

61. Dazu siehe Apel & Kettner [Hrsg.] (1994 e 1996 – insb. die Texte von R. Adolphi).

62. Paetzold (1974 1-2) hat die Ästhetik dieser Autoren analysiert.

Zwei Aspekte können hier hervorgehoben werden:

Erstens betont Horkheimer, dass der Unterschied zwischen der traditionellen und der kritischen Theorie in ihren differenzierten Auffassungen von Rationalität und Totalität zu finden sei. Die bei der Wissenschaft bevorzugte Form der Rationalität hat ihren Grund im Rationalismus sowie in der wissenschaftlichen Technik, welche die Einheit von Mittel und Zweck im Sinne einer *instrumentellen Rationalität* propagiert. Somit setzt Horkheimer Zweckrationalität mit instrumenteller Vernunft gleich. Dies wird von Habermas konstatiert (1981a 1:462f.).⁶³ In einer kritischen Theorie jedoch bietet die auch in der Neuzeit begründete subjektive Vernunft eine Alternative zur objektiven Vernunft der Wissenschaft an, weil diese subjektive Vernunft im Dienste des individuellen Selbsterhaltungszwecks stehen kann. Doch ist solch eine Subjektivierung auch dafür verantwortlich, dass Privatinteressen einem historischen Prozess unterstehen, und daher ist diese individualistische Dimension des bürgerlichen Privatinteresses bzw. Zweckes auf der gesellschaftlichen Ebene aufzulösen. Horkheimer will beide Extreme vermeiden. So bedeutet ‚Totalität‘ im Rahmen der kritischen Theorie die Anerkennung des sozialen Zusammenhangs, ohne dass dies mit der Idee einer geschlossenen Ganzheit oder totalitäre Allgemeinheit gleichgesetzt wird:

Allgemeine Kriterien für die kritische Theorie als Ganzes gibt es nicht; denn sie beruhen immer auf der Wiederholung von Ereignissen und somit auf einer sich selbst reproduzierenden Totalität (1972:56).

Diese negative Formulierung thematisiert eine zentrale Charakteristik der Moderne, die in der Wissenschaftsmethodologie oftmals vernachlässigt wird: d.h. die *Selbstreferenz*. Obwohl Horkheimer die Reduzierung der subjektiven Vernunft auf das Selbstinteresse vermeiden wollte, bot die Verabsolutierung der instrumentellen Vernunft durch die Herrschaft der Wissenschaft eine noch schwierigere Problemlage, die ihn dazu führte, sich gegen jegliche Auffassung von Totalität zu wenden (hier vgl. Lyotard 1973a:19f.; 1973b:116). Die Betrachtung der Selbstreferenz als *conditio sine qua non* der Moderne – was schon bei Augustinus und danach auch bei Descartes zu sehen ist – bietet eine andere Perspektive als die der bloßen historischen Perspektive der ‚Zeit danach‘, die alles Vergangene in sich aufheben könnte, oder der allumfassenden extensionalen Objektivität. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Horkheimer als Folge seiner Ablehnung einer temporalen Ontologie und des Objektivismus eine scharfe Kritik gegen die positivistische Formel von „Ordnung und Fortschritt“ richtet.⁶⁴ Prinzipiell geht es hier um die Selbstreferenz, mittels derer wir die Kluft

63. Siehe Welsch (1995:74-115).

64. Zur Kritik des Positivismus in der Frankfurter Schule siehe Dahms (1994).

zwischen Theorie und Praxis vermeiden und den Neutralitäts- bzw. Totalitätsanspruch der exakten Wissenschaften kritisieren können, wie Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967) nochmals denunziert.

Zweitens liegt es klar auf der Hand, dass an dieser Stelle einige Kategorien auftreten, die auf räumliche und zeitliche Dimensionen verweisen: Es geht um die Kritik der Einordnung der Zeitgeschichte nach bestimmten geopolitischen totalitären Auffassungen sowie um die Kritik der Auffassung einer immer positiven geschichtlichen Progression in die Zukunft, unter Maßgabe der Ansprüche der Technologie. Gerade in diesem Kontext führt Horkheimer eine moralische Dimension ein:

Die kritische Theorie hat bei aller Einsichtigkeit der einzelnen Schritte und der Übereinstimmung ihrer Elemente mit den fortgeschrittensten traditionellen Theorien keine spezifische Instanz für sich als das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts (1972:56).

Die moralische Herausforderung für die kritische Theorie ist das Interesse an der Aufdeckung der ideologischen Prämissen der modernen Wissenschaften, die vom Menschen abstrahieren und Unrecht tun, obwohl diese Wissenschaften gleichzeitig beanspruchen, die normative Rolle der Moral zu übernehmen, um damit die Totalität des Lebens zu bestimmen, was wiederum zum Totalitarismus führt. Diese Forderung Horkheimers entspricht einer Erweiterung im Konzept von „Kritik“, insofern es um die *Ideologiekritik* geht, wie Habermas in seiner Antrittsvorlesung bemerkt (1968b:49f.). Aber Horkheimer betont die Negativität der Selbstreferenz als Selbstdestruktion und lehnt den Begriff der Rationalität ab. Da der Begriff von Rationalität bei Horkheimer unterbestimmt bleibt und weil er ein moralisches bzw. politisches Ziel für die kritische Theorie setzt, ohne auf die notwendige Determination von Zwecksetzung auf der Ebene der Wertrationalität zu setzen, führt seine *Ideologiekritik* zu einer Kritik der Rationalität im allgemeinen, die interne Differenzierungen nicht mehr zulässt. Deshalb hat Habermas geltend gemacht, dass Adorno und Horkheimer die Moderne verkennen und darüber hinaus eine „totalisierende Kritik“ der Moderne beanspruchen, die unhaltbar sei (Habermas 1985a:418f. und Apel 1987c). Anders ausgedrückt: Horkheimer erhebt einen Totalitätsanspruch, der seiner Betonung der Selbstreferenz sowie seiner Kritik der Totalität bzw. des Totalitarismus widerspricht. Erinnern wir uns daran, wie die verschiedenen Formen von Kritik im Verhältnis zu Webers allgemeiner Typologie von Rationalitätstypen stehen und fügen wir die von Horkheimer selbst etablierte Bedingung hinzu, wonach es allgemeine Kriterien jenseits der selbstreferentiellen Reflexion nicht gibt, so können wir sehen, wie Horkheimer bestimmten Prämissen seiner eigenen Kritik der Moderne widerspricht, weil er den

Begriff der Rationalität *in toto* zu widerlegen versucht. Nach Habermas und Apel trifft diese Kritik auch den Postmodernismus.

Dies lässt sich beweisen. In der *Dialektik der Aufklärung* (1947) diagnostizieren Horkheimer und Adorno das Problem der Naturbeherrschung als einen Totalitätsanspruch, welcher mittels der instrumentellen Vernunft zur Selbstbeherrschung sowie zur Beherrschung anderer führt (1947:16f., 49, 74f., 103). Aus diesem Grund vertreten Adorno und Horkheimer die Notwendigkeit einer radikalen *Vernunftkritik* der Moderne und der Modernisierung, um den Fortschritt als einen unumkehrbaren Prozess der Entwicklung der Gesellschaften zu bezeichnen, der auch die Herrschaft der Menschen über die Natur und über andere Menschen erlaubt. So zeigen die Autoren, dass eine formalistische Konzeption von Rationalität im »Zusammenhang mit der Moral als mit der Unmoral« stehen kann (1947:141).⁶⁵ Es zeigt sich, wie die Frankfurter Schule die tiefgehenden, aber auch oft vernachlässigten ideologischen Dimensionen der Moderne enthüllt und kritisiert, einschließlich der Annahme, dass die Moderne die ‚Zeit danach‘ sei. Weil die *Modernisierung* zur *Rationalisierung* führt und damit viele Probleme mit sich bringt, sollten wir – so Adorno und Horkheimer – diese Probleme mit ihren Wurzeln ausreißen, d.h. die Grenze und Tragweite der mit dem Epos des Odysseus eng verbundenen Idee der *Aufklärung* demarkieren (1947:74f.).⁶⁶ In der Dialektik zwischen Tradition und kultureller Moderne, so nochmals Horkheimer und Adorno, ist die Aufklärung eigentlich insofern nicht modern genug, als die Rationalisierung nur eine „Säkularisierung des Opfers“ bzw. ein Rückfall in Mystisches durch die positivistische Ideologie von „Ordnung und Fortschritt“ darstellt (1947:46f., 62f.). In derselben Weise wird die Subjektivität der Objektivität der Naturwissenschaft und der Ökonomie unterworfen. Jenseits der Aufklärung soll die Subjektivität bzw. die Dimension der Menschheit noch einmal zurückgewonnen werden. Es lohnt sich, an dieser Stelle an Adornos Charakterisierung der Moderne in bezug auf die Idee des Fortschritts zu erinnern, weil er die hier bisher entwickelte Linie praktisch zusammenfaßt:

Historisch war die Konzeption von Menschheit bereits impliziert im Theorem der mittleren Stoa vom Universalstaat, das zumindest objektiv auf Fortschritt hinauslief, wie fremd auch dessen Idee der vorchristlichen Antike sonst mag gewesen sei. Daß jenes stoische Theorem sogleich zur Begründung der imperialen Ansprüche Roms sich schickte, verrät etwas davon, was dem Fortschrittsbegriff durch seine Identifikation mit den anwachsenden »Fertigkeiten und Kenntnissen« widerfuhr. Die existente Menschheit wird anstelle der noch ungeborenen unterschoben, Geschichte zur Heilsgeschichte unmittelbar. Das war der Prototyp der Vorstellung von Fortschritt bis zu Hegel und

65. Siehe Habermas (1985a:136f).

66. Das Motiv ist schon bei Max Weber zu finden, als er in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922:308f.) und in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920:10-11) ein Entzauberungsprozess der Modernisierung diagnostizierte.

Marx. In der Augustinischen civitas dei ist sie gebunden an die Erlösung durch Christus, als an die geschichtlich gelungene; nur eine bereits erlöste Menschheit kann betrachtet werden, als bewege sie sich, nachdem die Entscheidung fiel, vermöge der Gnade, die ihr zuteil wurde, im Kontinuum der Zeit auf das himmlische Reich zu (Adorno 1969:98).

Trotz der Schwierigkeit dieser Formulierungen faßt dieses Zitat praktisch die Struktur, die wir in der Kritik der Moderne bei Lyotard entdeckt haben. Hier findet man nicht nur die Kontinuität, sondern auch eine Diskontinuität im Verständnis der Moderne, obwohl Adorno gleichzeitig auch davor warnt, dass die Gefahr einer Regression immer noch als Bedrohung bestehen bleibt. In der Aufdeckung dieser Bedrohung besteht die Aufgabe der Ideologiekritik. Die *Dialektik der Aufklärung* zeigt, wie dieses Problem auch die kulturelle bzw. ästhetische Moderne betrifft, weil auch die Kunst, die Kultur und die Ästhetik der formalistischen Rationalität subsumiert werden, wie Adorno sehr früh erkannt hat, als er eine „Regression des Hörens“ feststellte. Diese These wurde im Anhang zur Kulturindustrie vertieft (1947:141f.). Die Konsequenzen der Artikulation zwischen Naturwissenschaft und Ökonomie in Verbindung mit den Ideen von Ordnung und Fortschritt – sogar in solch einer als subjektiv betrachteten Sphäre wie der der Musik oder der Kultur – sowie die grenzenlose Anwendung der Technologie vor einer ohnmächtigen Reflexion in den Geisteswissenschaften (1947:183f.) würden die soziologische und kulturelle Diagnose der „Dialektik der Aufklärung“ bestätigen. In der Tat weist diese Diagnose auf eine andere Form von Kritik, die in der Frankfurter Schule entwickelt worden ist: die *Kulturkritik*. Diese Form von Kritik richtet sich vor allem gegen die ideologische Manipulation durch Massenmedien und Kunst im Getriebe der ‚Kulturindustrie‘. Adorno und Horkheimer definieren dies im Sinne einer „Aufklärung als Massenbetrug“ (1947:141f.). Aber dies bedeutet nicht, dass damit angemessene Beschreibungen oder Lösungen gefunden seien. Ein Problem z.B. betrifft die Antwort der Frage: Was heißt ‚kritisch‘ überhaupt? Ein anderes Problem hat mit dem Widerspruch zwischen der Kritik der Totalität bzw. des Totalitarismus und dem totalisierenden Anspruch dieser Kritik zu tun. Schließlich gibt es auch das Problem der Selbstreferenz – laut der Kritik von Habermas (1985a:144, 153f.) und Apel (1987) an der *Dialektik der Aufklärung*. Trotzdem müssen wir bestimmte Punkte der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule anhand anderer Texte als positiv betrachten, insbesondere jener Texte, die das Problem der Inkompatibilität und der möglichen Vermittlung von Rationalität und Ästhetik betreffen. Wir müssen also über die *Dialektik der Aufklärung* hinausgehen.

Der Positivismusstreit als Auseinandersetzung um das Erbe der kritischen Tradition

In dem Begriff der Kritik im Rahmen der Frankfurter Schule kommt eine sehr radikale Ablehnung des Modells von *wissenschaftlicher Rationalität* zum Ausdruck. Soweit haben wir gesehen, wie die Rekonstruktion der Moderne qua Dialektik der Aufklärung radikale Bedenken gegen den Positivismus mit sich bringt, weil er die Verbindung zwischen der Instrumentalisierung der Natur durch die Technologie und der Beherrschung bzw. Manipulation der Menschen ermöglicht, was zu verhängnisvollen Konsequenzen im 20. Jahrhundert geführt hat. Zentrale Elemente des Alltagslebens werden dadurch verschleiert, und deswegen benötigen wir die *Gesellschafts-, Ideologie- und Kulturkritik*. Zu sehen war ebenfalls, dass es einen ethischen Grund für solch eine vehemente Reaktion gegen die Konzeption von Wissenschaft im Rahmen des Positivismus gibt, einen Grund, der im Rahmen der Frankfurter Schule nicht mittels einer formalen Ethik, sondern im Sinne eines politisch engagierten Programms gerechtfertigt wurde. Man könnte sich fragen, ob dies ein guter Grund ist. Lyotard bekennt sich zu diesem Programm (1979; 1983). Apel (1973 2:130f.) und Habermas (1963; 1968a; 1968b) erkennen die Absicht dieser Kritik an, akzeptieren sie aber nur zum Teil, weil die Rechtfertigung dieser Absicht von der Kontingenz eines bestimmten politischen Programms abhängig sein kann. Eben diese Kontingenz zeigt die Grenzen der Kritik des Positivismus innerhalb des theoretischen Rahmens der Frankfurter Schule. Ein besseres Argument wäre zu sagen, dass der Positivismus die moralische und politische Dimension der Aufklärung ausklammert um damit die Modernisierung durch den wissenschaftlichen Fortschritt und die technische Rationalität hervorzubringen. Adorno und Horkheimer wählen einen anderen Weg, nämlich die Aneignung der Perspektive der Utopie, die von Ernst Bloch im Rahmen der Ästhetik im Sinne einer negativen Metaphysik gedacht worden ist.

Der kritische Angriff gegen die scientistische Auffassung von Rationalität war in bestimmten Hinsichten sehr erfolgreich, ist aber nicht ohne Reaktion geblieben, weil der *kritische Rationalismus* von Karl Popper sich gegen die Rationalitätskonzeption der kritischen Theorie stellte. Popper hat sich nicht mit dem Positivismus identifiziert, aber er wollte doch die wissenschaftliche Rationalität und den Fortschritt als Bestandteil der Kritik charakterisieren. Dabei schließt er einige politische und moralische Fragen ein, die das Erbe der Aufklärung widerspiegeln, insofern er die Notwendigkeit eines moralischen Standpunkts als Korrektur zum *Irrationalismus* in Wissenschaft und Gesellschaft unterstellt. Es ist wichtig zu bemerken, dass

es hier um eine Gesellschaftstheorie geht, die z.B. in seinem Begriff der ‚offenen Gesellschaft‘ ausgedrückt, aber nicht systematisch ausgeführt wird.⁶⁷

Die Kritische Theorie und der Kritische Rationalismus beziehen sich auf die Tradition von ‚Kritik‘, die wir bei Kant herausgearbeitet haben. Der Unterschied zwischen der Kritischen Theorie und dem Kritischen Rationalismus liegt jedenfalls in ihrer differenzierten Auffassung von wissenschaftlicher Rationalität und deren Einfluß auf die Gesellschaft. Die Konfrontation zwischen diesen beiden Positionen wurde unter dem Stichwort ‚Positivismusstreit‘ berühmt.⁶⁸ Der Positivismusstreit ist eine Debatte zwischen Popper und Adorno, in der diese Differenzierungen kritisch diskutiert – oder besser ausgedrückt: auf den Tisch gelegt wurden, weil Adorno und Popper eigentlich beide nie bereit waren, Kompromisse oder gar Zugeständnisse zu machen.⁶⁹ Jedenfalls etablierte dieser Streit Grenzlinien auf dem Feld der Gesellschaftstheorie und der sozialen Forschung, vor allem weil Probleme aufgezeigt wurden, die verhängnisvolle Konsequenzen mit sich bringen, insbesondere weil Popper seine Logik der Forschung ohne Vermittlung in eine Logik der Gesellschaft umgewandelt hat. Dies erklärt die scharfe Reaktion Adornos. Dementsprechend können wir im Zusammenhang des Positivismusstreits zwei entgegengesetzte Verständnisformen von ‚Rationalität‘ und ‚Kritik‘ finden, die im folgenden kurz zu betrachten sind.

In *The Logic of Scientific Discovery* drückt Popper seine Ausgangsposition ganz klar aus: »I equate the rational attitude and the critical attitude« (1935:13), aber später, im 24. Kapitel des Buches *The Open Society and Its Enemies* (1962 2) differenziert er verschiedene Arten und Weisen, rational zu sein. Zuerst unterscheidet er zwischen Irrationalismus und Rationalismus, um den Vorrang der wissenschaftlichen Argumentation gegenüber dem Emotivismus zu betonen. Poppers Definition der kritischen Rationalität und ihrer Anwendung auf soziale Fragen ist nicht so klar von der strategischen und instrumentellen Rationalität abgegrenzt, weil er in seiner Idee von *social engineering* immer noch mit der Struktur von *trial and error* arbeitet, ohne zu bemerken, dass dadurch z.B. Experimente mit Menschen gerechtfertigt werden können. Da nach Popper die Wissenschaft wertneutral, objektiv und rational sei, betrifft das Problem der Kritik nicht unbedingt die gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern eher die Frage nach der Umgangsweise mit der Wissenschaft, und deshalb schlägt er die weitere Unterscheidung zwischen unkritischem und kritischem Rationalismus vor. Kritisch überhaupt wäre der Versuch, die Metaphysik und die Immunisierungsstrategien dadurch zu überwinden,

67. Vgl. Frisby (1972, 1974), How (1980), Jansohn (1975) sowie Steinworth (1978) und Ray (1979).

68. Hierzu die detaillierte Diskussion bei Dahms (1994:70f.).

69. Für die spätere Reaktion Poppers sowie für eine andere Version des Streites vgl. sein *Conjectures and Refutations* und die Essays "Reason or Revolution" und "The Frankfurt School: An Autobiographical Note" (in Marcus & Tar 1984:155-170).

dass man gegen den Holismus den Fallibilismus setzte und offen für bessere Argumente und Theorien „*in the long run*“ bliebe. Hier rekurriert Popper auf Charles S. Peirce, um diese These zu untermauern.

Wir haben schon gesehen, dass eine Selbstreferenz in bezug auf die problematische Frage der Totalität konstitutiv für die kritische Theorie der Frankfurter Schule ist. Das heißt: Die Wissenschaft kann nicht total und neutral sein und die Präntention erheben, ihren eigenen Maßstab zu legitimieren und diesen ohne weiteres für alle anderen Bereiche geltend zu machen, weil die Wissenschaft ein Teil der Gesellschaft ist und gesellschaftliche Verhältnisse widerspiegelt. Wie verhält sich denn der kritische Rationalismus im Hinblick auf diese Frage? Im Prinzip akzeptiert Popper diese Einsicht, weil es für ihn nicht möglich ist, eine kritische Position mit totalitärem Anspruch logisch und rational zu begründen. Mit Fries behauptet er, dass dies zu einem Trilemma führt: dem *circulus vitiosus*, dem *regressus ad infinitum* oder dem *dogma*. In der Tat ist Horkheimer derselben Meinung, weil er sagt, die Moral sei keiner Letztbegründung fähig. Der Unterschied jedoch besteht darin, dass Adorno und Horkheimer diese Schwierigkeit auf der politischen Ebene lösen wollen, während Popper die Möglichkeit einer rationalen Begründung oder sozialen Legitimation dieser ethischen Perspektive überhaupt verneint, obwohl er gleichzeitig zu der Einsicht kommt, dass eine moralische Entscheidung zwischen besseren und schlimmeren Alternativen in Wissenschaft und Gesellschaft doch notwendig ist. Sein Ausweg lautet, dass eine ethische Entscheidung nur Sache des Individuums sein kann, und deswegen suggeriert er einen methodologischen Individualismus, nun mit dem Argument, dass vor dem Dilemma zwischen dem (schlechten) metaphysischen Obskurantismus und der (besseren) aufgeklärten neutralen und objektiven Rationalität der Wissenschaft nur eine innere moralische und in diesem Sinne irrationale Entscheidung des Individuums für die letztere – anstatt der Beantwortung dieser Frage durch die Teilnahme an sozialen Prozessen – möglich sei.

Betrachten wir diese Spannung zwischen Tradition und Moderne und vergleichen Poppers Ideen mit anderen historischen Positionen, dann finden wir einige seiner Prämissen in früheren Modellen. In seinem Vorschlag einer Fallibilismustheorie für die Wissenschaft schlägt er bestimmte ontologische Ideen vor, wie z.B. den Glauben an den Meliorismus durch die Annahme, dass die ‚Zeit danach‘ unbedingt besser ist oder sein wird, d.h. gerade die Ideen, die Adorno als Hintergrund der Ideologie des Fortschritts denunziert hat. Wir können die radikale Reaktion der Frankfurter Schule gegen Popper als einen Schlag sehen, der Poppers entsprechende Frustration in Bezug auf die Diskussion erklärt. Natürlich gibt es auch andere Akteure, die auf der einen oder der anderen Seite der Diskussion stehen, und sie sollen nicht unter den Tisch fallen. So müssen wir daran erinnern, dass dieser Streit durch eine Debatte

zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann sowie zwischen Karl-Otto Apel und Hans Albert fortgesetzt wurde.⁷⁰

Es ergibt sich darüber hinaus, dass Popper nicht in der Lage ist, ein ‚soziales‘ Ziel für eine existierende Gesellschaft zu definieren, d.h. ein Ziel, das ein Engagement anderer Personen – außer des dezisionistisch zu verstehenden Individuums – impliziert oder voraussetzt. Zweitens ist der Vorschlag eines individuellen Dezisionismus als Ausweg für das Problem der Begründung der Rationalität sehr problematisch,⁷¹ insbesondere weil dieser Vorschlag den Individualismus der modernen Wirtschaftskonzeption widerspiegelt. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Popper und Friedrich von Hayek zu nahe kommen.⁷² An dieser Stelle zeigt sich eine unerwünschte Konsequenz der unvermittelten Umwandlung der Logik der Forschung in eine Logik der Gesellschaft: die Wissenschaft bleibt frei von der Kontrollinstanz der Gesellschaft und wird somit zum *social engineering*, die keine Kriterien für die Kritik der sozialen Anwendung des Wissens liefert. So bleibt die Möglichkeit offen, dass Menschen als Objekte einer Instrumentalisierung betrachtet werden können. Ohne auf Details einzugehen, kann ich nur bemerken, dass beide Probleme – der Meliorismus und der Dezisionismus als schwache Kontrollinstanzen der wissenschaftlichen Rationalität – eine gemeinsame Wurzel haben.

Prima facie scheint es, dass Popper mit dem Dezisionismus die Autonomie des Individuums garantieren wollte. Aber letztendlich zeigt sich, dass nach seiner Auffassung ein Individuum keinen Beitrag zur Wissenschaft oder Gesellschaft leisten kann, weil individuelle Entscheidungen auf der sozialen Ebene gleichgültig und irrelevant zu sein scheinen. Weiterhin geht Popper aufgrund des Mangels an Reflexion über die Selbstreferenz von einer widersprüchlichen metaphysischen Prämisse aus, weil er nur die Wissenschaft als rational aber nicht die Individuen als Wissenschaftler sieht. In seinem Selbstverständnis wollte der kritische Rationalismus ein alternatives Modell einer kritischen Theorie bereitstellen, die das rationalistische Erbe zu aktualisieren versuchte, aber am Ende kommt er zur Ausgrenzung des menschlichen Charakters als irrational überhaupt, weil nur das als rational gelte, was einem empiristischen Modell einer Sozialtechnik – unabhängig von rationalen Entscheidungen durch die betroffenen Menschen – subsumiert werden könnte. Da wir unter diesem »frame« mit rationalen Gründen gegen irrationale Entscheidungen nicht argumentieren können, ergibt sich, dass dieser Vorschlag mehr zur Immunsierung als zum kritischen Fallibilismus beiträgt.

70. Auch hier vgl. Dahms (1994). Dies ist sicherlich das herausragende Buch zum Thema, das sowohl die Quellen der Debatte in Ernst Mach als auch die Fortsetzung der ganzen Diskussion in der Debatte zwischen Jürgen Habermas und Hans Albert gut dokumentiert. Dennoch fehlt in der Analyse Dahms eine Berücksichtigung des Beitrages K.-O. Apels zu dieser Kontroverse, insbesondere seine Auseinandersetzung mit Albert (vgl. Dahms 1994:370f.).

71. Dieses Thema ist von Habermas (1963/1982) und vor allem von Apel (1973 2:128f., 322f.; 1976b) behandelt worden.

Deshalb wurde diese Position scharf kritisiert. Es genügt, eine Passage der Einleitung Adornos zu *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* zu zitieren, um die Differenz beider Positionen – zumindest in der Formulierung Adornos – deutlich zu machen:

Darin differiert zuinnerst eine kritische Theorie der Gesellschaft von dem, was im allgemeinen Sprachgebrauch Soziologie heißt: kritische Theorie orientiert sich trotz aller Erfahrung von der Verdinglichung, und gerade indem sie diese Erfahrung ausspricht, an der Idee der Gesellschaft als Subjekt« (1972:317).

Adorno mag einschließen, was Popper außer Acht gelassen hat. Aber es ist wichtig zu bemerken, dass Adorno von einer „Idee“ der Gesellschaft und vom *einem* „Subjekt“ überhaupt spricht. Bedeutet dies eine Rückkehr zum Platonismus trotz der radikalen Kritik des Rationalismus? Ist die Gesellschaft ein Gesamtsubjekt? Wir müssen einräumen, dass der Versuch, die Grenzen einer objektivierenden empirischen Erfahrung durch Rekurs auf die Positionalität des Menschen zu transzendieren, zentral für eine kritische Theorie ist; aber wir werden auch sehen, wie Horkheimer und Adorno dieser Bedingung widersprechen, wenn die kritische Theorie sich in eine ästhetische Theorie umwandelt, die nach subjektivistischen und theologischen Kategorien gedacht worden ist, wie Habermas (1985a) mit Recht zeigt.

Die Verwandlung der kritischen Theorie in eine Ästhetische Theorie

Nach dem Positivismusstreit finden wir zwei Formulierungen zum Verständnis kritischer Theorie bei Horkheimer und Adorno, die einen Übergang zur negativen Metaphysik und zur Ästhetik zeigen und die Idee der Utopie einschließen. Dadurch radikalisiert sich die Rationalitätskritik der Frankfurter Schule, während die Idee der *Kritischen Theorie* sich in *ästhetische Theorie* verwandelt, wie es vor allem im Titel des letzten Werkes bei Adorno zu sehen ist. Zwei Stellen können zitiert werden, die dies belegen: die erste bei Horkheimer und die zweite bei Adorno.

Kurz vor Adornos Tod ergänzt Horkheimer seine frühere Definition von ‚kritischer Theorie‘ (1970) und insistiert immer noch auf einer moralischen Dimension, nur dass er dies mit anderen Kategorien tut, die den Bezug zur Ästhetik und zur Kommunikation implizieren:

72. Für die Artikulation beider Positionen im Neoliberalismus vgl. Gomez (1995).

Die Kritische Theorie hat die Aufgabe, auszudrücken, was im allgemeinen so nicht ausgedrückt wird (1981:171).

Was Horkheimer meint, ist das ‚Bilderverbot‘ der kritischen Theorie, das aus der jüdischen Tradition stammt:⁷³ „Du sollst dir kein Bild machen von Gott“ (vgl. Adorno 1970:106) –, wie er erläutert:

Wir können die Übel bezeichnen, aber nicht das absolut Richtige. Menschen, die in diesem Bewußtsein leben, sind mit der Kritischen Theorie verwandt (1972:168).

Bei Adorno findet sich eine ähnliche Absicht, aber er übersetzt diese Gedanken in die Sprache der Ästhetik, wie der Titel von Adornos letztem, posthum erschienenen Buch klar zeigt. Hier wird ‚kritische Theorie‘ durch *Ästhetische Theorie* substituiert (vgl. 1970:193-198), die nun die Moderne im szientistischen Sinne ablehnt und gleichzeitig die *Modernität* im ästhetischen Sinne vertritt. Adorno kritisiert eine Theorie der wissenschaftlichen Rationalität, aber gleichzeitig räumt er ein, dass eine Theorie der Ästhetik rational sei. Können wir diese zwei Linien kompatibel machen? Die hier entwickelte Diskussion kann nun eingeholt werden, weil eine doppelte Spannung zwischen Tradition und Moderne sowie zwischen Rationalität und Ästhetik in der Philosophie Adornos zu finden ist. In diesem Kontext beginnt er mit dem Übergang von der metaphysischen Tradition zur Moderne, um somit zu zeigen, dass die Ästhetik sich von der Metaphysik ablöst:

Durch ihre unvermeidliche Lossage von der Theologie, vom ungeschmälernten Anspruch auf die Wahrheit der Erlösung, eine Säkularisierung, ohne welche Kunst nie sich entfaltet hätte, verdammt sie sich dazu, dem Seienden und Bestehenden einen Zuspruch zu spenden, der bar der Hoffnung auf ein Anderes, den Bann dessen verstärkt, wovon die Autonomie der Kunst sich befreien möchte (1970:10).⁷⁴

Was die Spannung von Tradition und Moderne betrifft, geht es jedoch nicht unbedingt um eine Überwindung, weil Kunst die Gesellschaft und einen *status quo ante* widerspiegelt und zugleich transzendiert, insofern Kunst *fait social* und eine *promesse de bonheur* ist. Deshalb spricht Adorno von einem „Doppelcharakter“ des Kunstwerks, der ähnlich der Charakterisierung einer „doppelten Struktur der Rede“ bei Habermas zu sein scheint. Indem er diese doppelte Struktur in der Spannung von Rationalität und Ästhetik analysiert, spricht

73. Vgl. Habermas (1988; 1991a:127f.). Dazu Lutz-Bachmann (1990:98-116; 1995:33-50; 1997:49-56, insb. 53-56). Über Horkheimer vgl. Lutz-Bachmann & Schmid-Noerr (1993).

74. Eine komplementäre Stellungnahme zur Metaphysik findet sich im letzten Kapitel der *Negativen Dialektik*, "Meditationen zur Metaphysik" (1966:393f.). Zur Aporetik dieses Begriffs bei Adorno siehe Wellmer über die "Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" (1993:204-223).

Adorno von *ästhetischer Rationalität*, was wir sowohl auf der soziologischen als auch auf der philosophischen Ebene detaillierter betrachten müssen.

In der Soziologie Adornos gibt es eine negative Charakterisierung der Moderne und der Rationalität als Rückfall in die religiös-metaphysische Tradition, d.h. als einer Regression, die mittels der Ideologie der Technik und des Fortschritts verdeckt wird. In seinem strengen methodischen Negativismus scheint Adorno sogar zu rationalistisch zu sein, indem er irgendeinen Spur der Regression in der Gesellschaft ohne weiteres und fast automatisch ablehnt, als ob die negative Dialektik präeterminiert wäre. Deshalb charakterisiert er die Technologie der Moderne in der Kunst schlechthin als eine Form von Fetischismus oder primitivem Ritual, obwohl man argumentieren könnte, erstens dass diese Technologie auch die Entwicklung eines Stradivarius oder eines Steinways ermöglicht hat, und zweitens dass ‚primitive Rituale‘ nicht unbedingt als negativ zu charakterisieren sind. Die Benutzung dieser Bilder ist zwar eurozentrisch und problematisch, aber es gibt tatsächlich eine nicht weniger problematische Identifizierung von Massenkunst und Kulturindustrie, die kritisiert werden muss, wie Adorno im Essay "Über den Fetischcharakter der Musik und die Regression des Hörens" (1938) und in der *Dialektik der Aufklärung* (1947) zu Recht herausstellt. So müssen wir einige Aspekte der Ästhetik Adornos ausdifferenzieren. Wichtig hier ist jedenfalls die Tatsache, dass er in der *Ästhetischen Theorie* diese Artikulation von Kunst und Technik insbesondere in seiner Charakterisierung der „empirischen Ästhetik“ einer *Formalästhetik* qualifiziert (1970:498), was der von mir definierten Abstraktionsästhetik entspricht.

In seiner soziologischen Analyse der empirischen Ästhetik denunziert Adorno die kulturellen Implikationen der technischen Rationalität, die auch im Bereich der Kunst zu finden sind. So gelangt er zur Definition eines Rationalitätstyps, den ich mit dem Begriff der *technisch-ästhetischen Rationalität* charakterisieren möchte, ein Begriff, der auf die hier angestrebte Vermittlung von Rationalität und Ästhetik zu verweisen scheint. Letztendlich wird jedoch diese Form der ästhetischen Rationalität bei Adorno als Operationalisierung und technische Beherrschung des ästhetischen Materials verstanden: Technik ist »die heute einzig mögliche Gestalt des rationalen Moments im Kunstwerk« (1970:90). So lässt sich schlußfolgern, dass Ästhetik nach Adorno doch objektiv und rational sein kann, nur dass diese Objektivierung mittels der technischen Rationalität geschieht und gerade deswegen zu bestimmten Zwecken manipulativ mißbraucht werden kann. Das einzige Problem wäre, dass dadurch die Kunst ihre *Authentizität* verliert. Was heißt „Authentizität“? Obwohl Adorno diesen Ausdruck ständig verwendet, wird er nicht näher bestimmmt. Adorno sagt nur: »Authentische Kunst kennt den Ausdruck des Ausdruckslosen« (1970:179).

Dies stellt aber einen wichtigen Punkt für unsere Problematik dar, denn Adorno zeigt zunächst ganz klar, dass Rationalität kompatibel mit Ästhetik sein kann. Die Rationalisierung und die Modernisierung geschehen auch im Bereich der Ästhetik, und somit können wir schlußfolgern, dass Adorno im Rahmen einer kritischen Theorie die Möglichkeit einer ästhetischen Rationalität und somit der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik gefunden hat. Dies wäre aber nur im Sinne der *Formal-* und *Inhaltsästhetik* zu verstehen. Wenn es unsere Aufgabe ist, die Idee einer ästhetischen Rationalität mit weiteren Qualifikationen zu etablieren, dann müssen wir die Perspektiven der *Rezeptionsästhetik* und der *Produktionsästhetik* mit einbeziehen, und zwar als Bedingung für eine noch zu begründende *Vermittlungsästhetik*. An diesem Punkt scheint Adorno sich jedoch damit zu begnügen, die Schöpfung eines als ästhetisch charakterisierten Objektes durch instrumentelle Rationalität oder technische Produktionsprozesse als einziges Beispiel für ästhetische Rationalität zu akzeptieren, obwohl er den Genuß und die spontane Rezeption auch in Betracht zieht (1970:26-30, 287-296) und die bloße Psychoanalyse von Künstlern im Lichte der Genie-Ästhetik kritisiert (1970:19-25). Sein Argument besagt, dass Ästhetik qua Kunstproduktion objektiv ist, weil es die technische Manipulation des Materials und des Publikums im Prozess der Kunstproduktion bzw. -reproduktion voraussetzt (1970:33f., 86f.). So kommt er zu einer Definition von ästhetischer Rationalität:

Ästhetische Rationalität erheischt, daß jedes künstlerische Mittel in sich und seiner Funktion nach so bestimmt sein muss wie möglich, um von sich aus zu leisten, wovon kein traditionales es mehr entlastet (1970:58-59 – vgl. 86-90).

Um dies zu bestätigen, bräuchten wir nur eine Beschreibung des Kunstwerkes im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit. Dies ist aber nur eine Weise des Ästhetischen, und deshalb erweist es sich als notwendig, diesen Rationalitätstyp als *technisch-ästhetische Rationalität* zu begrenzen und die Kritik Adornos in diesem Falle zu bestätigen, aber darüber hinaus ein anderes Modell zu suchen. So sind wir berechtigt, einen neuen Typ von Rationalität aus der Philosophie Adornos zu entnehmen, der auf die Anwendung der technischen Rationalität auf Ästhetik verweist:

- technisch(-ästhetische) Rationalität

Prima facie könnte man denken, dass die abwertende Charakterisierung der *Moderne* als Dialektik der Aufklärung und die Kritik der Fortschrittsidee eine Ablehnung jeder Form von Progression und von Rationalität impliziert, was wiederum zur Konsequenz hat, dass es keine

andere Möglichkeit gäbe, eine ethisch motivierte ästhetische Rationalität im Rahmen der kritischen Theorie zu definieren. Darin besteht die Kritik von Habermas an Adorno. Aber in der Tat vertritt Adorno seine negative Dialektik auch in einer anderen Hinsicht, die zwar zweideutig, aber auch aufschlußreich ist, insofern sie uns erlaubt, einen Begriff von ästhetischer Rationalität jenseits der technischen Rationalität und der bloßen Objektivität zu gewinnen. Am Beispiel der Musik betont Adorno die zukünftige Dimension des „Neuen“ – im Sinne der *Originalität* bei Kant – und des möglichen emanzipatorischen Charakters der Rationalität, die durch *authentische* Kunst und ästhetische Reflexion eröffnet wird. Diese ist der technisch-ästhetischen Rationalität entgegengesetzt.

Selbst wo Moderne traditionelle Errungenschaften, als technische, festhält, werden sie aufgehoben von dem Schock, der kein Ererbtes unangefochten lässt. Wie die Kategorie des Neuen aus dem historischen Prozess resultierte, der die spezifische Tradition zuerst und dann eine jegliche auflöste, so ist Moderne keine Aberration, die sich berichtigen ließe, indem man auch einen Boden zurückkehrt, der nicht mehr existiert und nicht mehr existieren soll; das ist, paradox, der Grund von Moderne und verleiht ihr normativen Charakter (1970:41-42).

Diese Dimension des „Neuen“ in der Kunst, der experimentelle Gestus von Künstlern und Künstlerinnen, den Adorno im Begriff der *Modernität* definiert, ist nicht mit der Logik der *Modernisierung* gleichzusetzen. So sagt er doch in bezug auf die Musik : »Heute rebelliert Musik gegen die konventionelle Zeitordnung« (1970:42) und »Der Vergeistigungsprozess von Kunst ist kein linearer Fortschritt« (1970:143). Somit meint er, dass Kunst nicht nur Technik, sondern auch eine der avanciertesten Formen von sozialem und politischem Protest sei, eine *promesse de bonheur*, die nicht so einfach instrumentalisiert werden könne. Zunächst lässt sich hier die utopische und originale Dimension der Kunst herausstellen.⁷⁵

Wodurch die Kunstwerke, indem sie Erscheinung werden, mehr sind als sie sind, das ist ihr Geist [...] Was in den Kunstwerken erscheint, nicht abzuheben von der Erscheinung, aber auch nicht mit ihr identisch, das Nichtfaktische an ihrer Faktizität, ist ihr Geist. Er macht die Kunstwerke, Dinge unter Dingen, zu einem Anderen als Dinglichen, während sie doch nur als Dinge dazu zu werden vermögen (1970:134).

Dies bedeutet, dass Kunst nicht nur ein Objekt der formalen und empirischen Ästhetik, sondern auch Objekt der philosophischen Reflexion ist; ein Objekt, das vielleicht wegen seines erleuchtenden Glanzes über die empirischen Kontingenzen hinausgeht. Adorno bezieht sich hier auf eine Definition von Ästhetik, die auf eine andere Dimension der Rationalität verweist. Beide stehen in einem ständigen und ambivalenten Verhältnis zur Moderne, weshalb Adorno

75. Dies wird von Seel sowohl im Begriff der „Entzugsästhetik“ sowie in der Parole Kritik der ästhetischen Utopie“ kritisiert (vgl. Seel 1985:325f.). Dazu vgl. auch Bürger (1974) und Wellmer (1985).

auf der einen Seite behauptet: »Gemäßigte Moderne ist in sich kontradiktorisch, weil sie die ästhetische Rationalität bremst« (1970:59), aber auf der anderen Seite ergänzt: »Das Kunstwerk bedarf, um ganz erfahren werden zu können, des Gedankens und damit der Philosophie, die nichts anderes ist als der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt« (1970:391). Dadurch gelangt man zu einer anderen Art von Erkenntnis und Wahrheit, so Adorno, „aber nicht die von Objekten“, sondern zu einer „Komplexion von Wahrheit“, aus der sich der „Wahrheitsgehalt“ der Kunst (1970:193f.) interpretieren lässt. Auch hier ist ein Zitat das beste Zeugnis:

Der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke ist die objektive Auflösung des Rätsels eines jeden einzelnen. Indem es die Lösung verlangt, verweist es auf den Wahrheitsgehalt. Der ist allein durch philosophische Reflexion zu gewinnen. Das, nichts anders rechtfertigt die Ästhetik (1970:193).⁷⁶

Das richtet sich auch gegen Heidegger: »Der Anteil des empirischen ist nicht, wie der Topos der Echtheit es möchte, der Ort von Authentizität« (1970:249) – obwohl zu bemerken ist, dass trotz dieser Differenz beide Autoren sich Kierkegaard zuwenden und den „Jargon der Authentizität“ übenehmen, statt dessen, die Originalität zu betonen. Jedenfalls zeigt Adorno deutlich, dass die formale und empirische Betrachtung der Ästhetik durch die positive Wissenschaft oder durch die Hermeneutik nicht so weit gehen kann, den Rätselcharakter der Kunst zu entziffern. Dies betrifft jedoch nur einen Teil der Argumentation Adornos. Hinzu kommt, dass »der Wahrheitsgehalt der Kunstwerke kein unmittelbar zu Identifizierendes [ist]« (1970:195). Was meint er damit? Die Pointe dieser Behauptung ist, dass die Philosophie im Prozess der Reflexion über die Ästhetik das Faktische transzendieren muss. In dieser Hinsicht kommt Adorno zu einer neuen Definition von ästhetischer Rationalität, die die frühere Deutung der Ästhetik im Sinne der instrumentellen Rationalität ergänzt:

An der Irrationalität des Ausdrucksmoments hat Kunst den Zweck jeglicher ästhetischen Rationalität. Ihr obliegt es, wider alle verfügte Ordnung, der ausweglosen Naturnotwendigkeit ebenso sich zu entäußern wie der chaotischen Zufälligkeit. Dem Zufall, an dem ihre Notwendigkeit ihres fiktiven Moments innewird, gibt sie nicht das Seine, indem sie absichtsvoll Zufälliges fiktiv sich einverleibt, um dadurch ihre subjektiven Vermittlungen zu depotenzieren. Eher lässt sie dem Zufall Gerechtigkeit widerfahren durch jenes Tasten im Dunkeln der Bahn ihrer Notwendigkeit. Je treuer sie ihr folgt, desto weniger ist sie durchsichtig. Sie verdunkelt sich (1970:175).

Es gibt also in der ästhetischen Theorie Adornos einen zweiten Rationalitätstyp, der die soziale Reflexion über die Ästhetik – jenseits der bloßen Objektivität – betrifft:

76. Wellmer (1985:41f.).

- sozialkritische ästhetische Rationalität

Dieser zweite Typ geht über die technisch-ästhetische Rationalität hinaus. Das heißt, dass der Rationalität der empirischen Wissenschaft noch die Utopie zur Seite gestellt werden muss, wie es sich in Gedanken lesen lässt, die Adorno an einer anderen zentralen Stelle erwähnt. Dies möchte ich wiedergeben, insbesondere weil man immer Gefahr läuft, viel zu riskieren, wenn man die steinig und bewußt schwierigen Satzkonstruktionen Adornos zu übersetzen oder zu resümieren versucht:

Weil aber der Kunst ihre Utopie, das noch nicht Seiende, schwarz verhängt ist, bleibt sie durch all ihre Vermittlung hindurch Erinnerung, die an das Mögliche gegen das Wirkliche, das jenes verdrängte, etwas wie die imaginäre Wiedergutmachung der Katastrophe Weltgeschichte, Freiheit, die im Bann der Necessität nicht geworden, und von der ungewiss ist, ob sie wird (1970:204).⁷⁷

Soviel zur Utopie als „Versprechen des Glücks“ durch die Kunst – wie Adorno Stendhals Ausdruck *promesse de bonheur* übersetzt. Diese utopische Dimension hängt mit Adornos Definition von Kritischer Theorie sowie mit der Bestimmung der *Vermittlungsästhetik* zusammen.⁷⁸ Maßgeblich ist die Orientierung an der ‚Idee‘ von Gesellschaft als Subjekt trotz „aller Erfahrung von der Verdinglichung“ durch eine szientistische Wissenschaft, die die Objektivität des Empirischen betont. Die Vermittlung muss also weder auf der Ebene der Rezeption noch auf der der Produktion bzw. Reproduktion, sondern im utopischen Denken gesucht werden. So zeigt sich, dass das Tabu des Bilderverbots auch für Adorno eine Ausmalung der Utopie ist und dass er sich somit Horkheimer annähert.⁷⁹ Diese Gemeinsamkeiten zwischen beiden sollten nicht unbedingt dazu führen, zum Ausgangspunkt dieses Abschnitts zurückzukommen und die Dimension der Utopie apothetisch zu verteidigen. Zu fragen ist, wie ein zu postulierendes Ideal als gültiger kritischer Maßstab gegen die Objektivierung oder die Betonung des Empirischen gelten kann, vorausgesetzt, daß die Probleme der alten Metaphysik und des Subjekt:Objekt-Dualismus vermieden werden. So ist es wichtig, Adornos Konzeption der ästhetischen Rationalität im Sinne der Modernität des „Neuen“ und des „Authentischen“ als Postulat eines ästhetischen Ideals im Kontext der gesamten Diskussion dieses Kapitels nochmals einzuholen.

77. Manche dieser Formulierungen stammen offensichtlich aus Blochs Diskussion zur Utopie und Ästhetik in *Geist der Utopie* (1918) und *Das Prinzip Hoffnung* (1955). [Ich werde später darauf zurückkommen.](#)

78. Bürger (1979:79f.).

79. Auch hier vgl. Lutz-Bachmann (1997).

3. Eine doppelte Dialektik als Herausforderung für eine neue kritische Theorie

Auf der Suche nach einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik haben wir den Übergang von einem metaphysischen zum epistemischen Paradigma in der Philosophie nachgezeichnet und die Kritik der Metaphysik des *tempus modernus* mittels der wissenschaftlichen Rationalität der *Neuzeit* charakterisiert, bevor wir zur Philosophie der Aufklärung und deren Kritik in der „Dialektik der Aufklärung“ gekommen sind. In diesem breiteren Rahmen ist eine plural zu verstehende kritische Stellung gegenüber der Moderne und eine gewisse Annäherung an die Ästhetik zu sehen. Nun müssen wir sehen, wie all dies sich zu unserer Diskussion verhält.

Das Erbe der kritischen Theorie und die Infragestellung der Inkompatibilitätsthese

In dem hier verfolgten bzw. rekonstruierten historischen Prozess zeigt sich nicht nur die Entfaltung der Moderne, sondern auch die Entwicklung der Idee von Kritik: Zuerst wurde zur Zeit der Aufklärung die Metaphysikkritik, Erkenntniskritik, Gesellschaftskritik und Religionskritik definiert; und später hat die Kritik der Aufklärung auch eine Ideologiekritik und Kulturkritik erarbeitet, wie wir zuletzt bei Adorno sehen konnten. Eines wird klar: Kritisch sein heißt zuerst, einen modernen Standpunkt jenseits des *modernus* einzunehmen, weil die Ontologie des *modernus* die Welt mittels der religiös-metaphysischen Annahme eines Gottesstandpunktes zu bestimmen versucht, um eine universalistische Konzeption von Rationalität jenseits einer partikularistischen Gesellschaft zu haben. Danach hat sich die Neuzeit und die Moderne einerseits auf die Perspektive der Wissenschaft und andererseits auf die Philosophie der Subjektivität gestützt, um sich dabei auf die Autorität eines Individuums zu berufen, das mit Rekurs auf die Rollenübernahme die Situation anderer Personen zu repräsentieren versucht. In der Aufklärung wurden erkenntnistheoretische, moralische, kulturelle und ästhetische Elemente zusammengebracht, um die Grenzen dieser Konzeptionen zu zeigen, wie man nicht nur bei Hume, Smith, Montesquieu, Rousseau und Helvétius, sondern auch in Diderots *Supplément au Voyage de Bouganville* lesen kann – wo er nicht nur seine eigene Kultur, sondern auch das Fremde untersucht, um das *sentiment de liberté* zu charakterisieren. Letztendlich haben wir die kritische Perspektive der Aufklärung bei Kant und die Aufklärungskritik der Frankfurter Schule mit einbezogen, um zu zeigen, dass die Kritik der

Moderne weitere Bedingungen erfüllen kann und muss, um sozial relevant zu sein. Die Betrachtung dieses historischen Prozesses anhand der hier diskutierten Literatur war für uns aufschlußreich, weil sich dadurch wichtige analytische Differenzierungen offenbaren:

Erstens finden sich Varianten bezüglich des Verständnisses des Begriffs der Moderne. Diese Kategorien können im Lichte eines bestimmten Verständnisses von Moderne und je nach metaphysisch-ontologischen und epistemischen Kategorien verstanden werden. Deshalb habe ich auch einige wichtige begriffliche Differenzierungen eingeführt.

- modernus
- Moderne
- Neuzeit
- Aufklärung
- Modernisierung
- Modernität

Zweitens erarbeiteten wir eine Typologie von Rationalitätstypen, die ich zunächst als ‚Oberbegriffe der Rationalität‘ charakterisieren möchte:

- λόγος
- *ratio*
- Erklärung
- Verstehen
- Vernunft (sowie reason, raison usw.)
- Zweckrationalität
- Wertrationalität
- Rationalisierung
- instrumentelle Rationalität
- technische Rationalität

Durch diese Typologie gewinnen wir einen wichtigen Ansatzpunkt für die Betrachtung der Diskursphilosophie, die das Erbe der Aufklärung durch die Betonung der Rationalität fortsetzt. In diesem Sinne wird die Philosophie Kants als modernes Modell der Typologie der Rationalität aktualisiert, weil dieses Programm dadurch charakterisiert ist, dass Kant – auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der *Freiheit* – eine *Typologie der Rationalität* innerhalb des oben erwähnten Oberbegriffes von *Vernunft* entwickelt, innerhalb dessen Sinnlichkeit, Verstand, theoretische bzw. praktische Vernunft, bestimmende bzw. reflektierende Urteilskraft ausdifferenziert wurden. Da dies für unser Projekt relevant ist, werden wir Kants Typologie und deren Aktualisierung bei Weber, in der Frankfurter Schule und letztendlich in der Diskursphilosophie annehmen und ins Verhältnis zum Versuch der Lösung des Vermittlungsproblems im Rahmen der Ästhetik setzen.

Drittens müssen wir aber gleich hinzufügen, dass auch die ästhetische Dimension der Sensibilität ein Erbe der Aufklärung – insbesondere der *Lumière* – ist, das große Relevanz für unsere Diskussion hat, sofern die verschiedenen Typen des Gefühls im Zusammenhang mit Kants Konzeption des *sensus communis* stehen und auch zur Idee einer *communauté des sentiments* bei Lyotard führen. Gerade in dieser Hinsicht habe ich die These vertreten, dass die Ästhetik in bezug auf die unterschiedlichen Formen des Gefühls gestellt werden kann, was aber in der Tradition der Aufklärung nicht so klar entwickelt wurde. Deshalb haben wir unterschiedliche Weisen der Sensibilität als Formen des Gefühls bestimmt, die in Verbindung mit der Ästhetik sowie mit einer bestimmten Auffassung von *Common Sense* stehen können:

- *passion*
- *taste*
- *sentiments*
- *sensibilité*
- *sensus communis*

All dies genügt, um die erste These zu untermauern, dass das Erbe der Moderne und der Kritik nicht nur in der Diskursphilosophie, sondern auch im Postmodernen Poststrukturalismus gegenwärtig ist, denn in der Geschichte von Wissenschaft und Philosophie im Frankreich des 18. Jahrhunderts haben andere Positionen schon die Beziehung zwischen *raison* und *sentiment* erwiesen, die im 20. Jahrhundert bei Lyotard erforscht wird. Deshalb ist hier hervorzuheben, dass es die Betonung der Ästhetik und der *sentiments*, die als rein postmodern gesehen werden, schon zur Zeit der Aufklärung gab, und zwar in Verbindung mit einer anthropologischen Relativität, dem philosophischen Paganismus, der Betonung des Gefühls und der Wende zur Ästhetik. An dieser Stelle dürfen wir nicht vergessen, dass Montesquieu einer der ersten modernen Europäer war, der Rekurs auf die *sensibilité* nahm, um ein anthropologisches bzw. politisches Interesse an der *diversité* von Kulturen jenseits Europas systematisch zu zeigen, während Helvétius eher im wissenschaftlichen Sinne behauptet hatte, dass »la sensibilité est donc l'unique moteur de l'homme«, um dasselbe Ziel zu postulieren.

Dies betrifft eine ästhetische Lesart der Ethik und der Politik, wie Rousseau sie in seinem pädagogischen Projekt *L'Émile* vorzeigt (vgl. 1969 4:370).⁸⁰ Eine ästhetische Deutung davon ist in den Essays für die *Encyclopédie*, in seiner Polemik gegen Rameaus Musiktheorie, in seinem Roman *La Nouvelle Héloïse*⁸¹ sowie in *Lettre à d'Alembert*, wo er die von Kant später

80. Wenn man dies mit Hobbes kontrastiert, zeigt sich eine grundlegende Differenz, nämlich daß Hobbes im Unterschied zu Rousseau die Rationalität und die Repräsentation des Objekts in diesen Zusammenhang einfügt (1962). Dazu Habermas (1992:120f.).

81. Für Details über das literarische Paradigma des Helden und die Benutzung der Sprache der Sentimentalität und Empfindsamkeit bei Rousseau vgl. Jauß (1982:589f.): »Der literarische und gesellschaftliche Horizont der neuen

angewandte Idee einer *uneigennütigen Teilnahme* im dramatischen Schauspiel antizipiert. Dieses Bild wird dann zur Ästhetik des *sensus communis* führen, insofern Kant die Dimension der Empfänglichkeit damit verbindet. So scheint es, dass Rationalität und *sensibilité* keineswegs auf das Individuum beschränkt sind. Individualität, Subjektivität und Autonomie werden sowohl mit Rationalität als auch mit ästhetischer Sensibilität in Verbindung gebracht, um moralische, gesellschaftliche und politische Aspekte zu rechtfertigen.⁸²

Viertens möchte ich daran erinnern, dass ich schon zu Anfang ein systematisches Vorgehen vorgeschlagen habe, nach dem wir viele Beispiele und Projekte einer Ästhetik in der Geschichte der Philosophie einordnen können. So habe ich versucht, während der Diskussion vier Auffassungen von Ästhetik hervorzuheben, die von systematischem Wert sind:

- *Rezeptionsästhetik*
- *Produktionsästhetik*
- *Abstraktionsästhetik*
- *Vermittlungsästhetik*

Ein fünfter Punkt ist hier im Anschluß an den oben angeführten Kommentar aufzuzeigen, nämlich dass die Bestimmung der Moderne als *conditio* der Kritik und der Auflösung der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik auch auf allgemeine philosophische Kategorien stößt, die den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität einerseits und die Spannung zwischen Universalität und Pluralität im Lichte sozial-politischer Fragen andererseits einordnet. Diese Kategorien bilden den Hintergrund der hier betrachteten Diskussionen und können folgendermaßen resümiert werden:

- Individualität
- Kollektivität (Gemeinschaft/Gesellschaft)
- Pluralität (Kulturen und Nationen)
- Universalität

Erfahrung des *homme sensible*, den Rousseau mit der *Nouvelle Héloïse* für das zeitgenössische französische Publikum eröffnen wollte, lässt sich nun abschließend aus den paradoxen Thesen der Vorworte gleichsam ex negativo, wie aus einem verkehrenden Spiegel, bestimmen. Die Umkehrung der moralischen Einstellung wird ästhetisch durch eine Umkehrung des traditionellen Verhältnisses von Fiktion und Realität in Gang gebracht« (Jauß 1982:600).

Ein ähnliches Beispiel für die literarische Anwendung des Sensationalismus im Zusammenhang mit der Idee eines ursprünglichen Tugend des *homme sensible* ist in Françoise de Graffignys *Lettres d'une Péruvienne* (1747/1752) zu finden, ein Roman über eine Prinzessin aus Peru, die von spanischen *conquistadores* festgenommen und nach Paris zu einem Mann gesandt wurde. Für eine detaillierte Analyse dieses Romans im Lichte des Sensationalismus siehe O'Neal (1996:125-146). Vgl. auch Graffignys *Lettres Portugaises, Lettres d'une Péruvienne, et autres romans d'amour par lettres* (1747/1752). Eine komparative Studie des Einflusses dieses Modells wäre eine interessante Aufgabe: In Deutschland ist es in Werken Karl Mays zu finden, in den USA finden sich ähnliche Argumente in Geschichten wie die von *Pocahontas*, während in Brasilien dieser Rekurs auf ein *bon sauvage* als Modell in der Trilogie von José de Alencar – *Iracema, Ubirajara* und *O Guarani* – registriert ist.

82. Dies bestätigt, mindestens teilweise, was Habermas über Subjektivität in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985a:27f.) sagt. Er merkt, daß »[Hegel] 'Subjektivität' durch 'Freiheit' und 'Reflexion' [erläutert]« und unterscheidet vier Konnotationen dieses Terminus: *Individualismus, Recht der Kritik, Autonomie des Handelns* und *idealistische Philosophie*. Diese Elemente sind für die Romantik maßgebend (1985a:26-30) und gewinnen eine rechtstheoretische sowie eine politische Dimension bei Rousseau (vgl. Habermas 1992:130-133).

Schließlich finden wir die Idee von Kritik, die zuerst in engem Zusammenhang mit dem Übergang von der Theologie als „Königin der Wissenschaften“ zur Naturalisierung der Mathematik in der *philosophia naturalis* bzw. der Physik steht, aber danach praktisch als Synonym für die Philosophie der Aufklärung gilt, bevor sie in der „Kritik der Aufklärung“ in Frage gestellt wurde:

- Metaphysikkritik
- Erkenntniskritik
- Religionskritik
- Gesellschaftskritik
- Kritik der Aufklärung
- Ideologiekritik
- Kulturkritik

Dies sind einige der wichtigsten internen Kategorien, die wir bisher erarbeitet haben. Das Wichtigste jedoch liegt darin, dass wir aus dieser pluralen Basis zwei Vorschläge für die kritische Vermittlung von Rationalität und Ästhetik entnommen haben, die einige Probleme des ontologischen und des erkenntnistheoretischen Paradigmas aufheben:

- kritisch-ästhetische Rationalität im Sinne der ästhetischen Urteilskraft (Kant)
- sozialkritisch-ästhetische Rationalität (Frankfurter Schule)

Hier sind also zwei Typen, die im Lichte einer breit gelegten *Kritik der Moderne* verstanden werden müssen, obwohl diese Typen keineswegs eine endgültige Antwort auf unsere Problematik anbieten, da sie keinen Endpunkt darstellen. Es muss einen gerechtfertigten Standpunkt geben, der die Kritik überhaupt erlaubt und diese Typen prüft. Für lange Zeit galt, dass Konzeptionen der ‚ewigen Gegenwart‘, der ‚Zeit danach‘ und der ‚kausalen Verbindung‘ oder der ‚uneingeschränkten Freiheit‘ unbedingt dem Maßstab der Moderne und der Kritik entsprächen, aber heute sind weitere Qualifikationen notwendig, wenn man über ‚kritische Theorie‘ und *kritische Rationalitätstypen* spricht. Um dies zu machen, müssen wir uns nun dem Paradigma der Kommunikation zuwenden, das Kant nur *en passant* antizipieren konnte.

Der Sinn von Kritik und die Wende zum Paradigma der Kommunikation

Die hier enthüllte plurale ‚Tradition der Kritik‘ wird sowohl bei Kant als auch bei der Frankfurter Schule positiv aufgehoben. Diese zwei kritischen Modelle reflektieren die Tradition

der Kritik, aber die Frankfurter Schule macht es in so einer Weise, dass die Aufklärung so radikal kritisiert wird, dass der Sinn von Kritik verloren gehen kann. So müssen wir letztendlich nach dem *Sinn von Kritik* fragen, wobei Elemente aufgefunden werden können, die uns bei dem Versuch einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik helfen.

Eine wichtige Konklusion in dieser Hinsicht ist, dass wir mit den zwei oben dargestellten kritischen Modellen neue Rationalitätstypen bezüglich der Ästhetik gefunden haben, die manche bisher verdeckten Aspekte der Moderne enthüllen und geheime Strategien der Inkompatibilität offenbaren. Ein Beispiel dafür: Zum einen ging es z.B. um die instrumentell-ästhetische Rationalität bzw. technisch-ästhetische Rationalität, die aus der Vermittlung zwischen der szientistischen Konzeption von objektiver Rationalität und der metaphysischen Auffassung der Ästhetik entsteht. Zum anderen hat Adorno gezeigt, dass dieses Modell nicht ausreichend für eine kritische Perspektive sei, und daher musste er einen Schritt weitergehen, um eine Vermittlung durch die philosophische Reflexion und in bezug auf eine auf Kierkegaard zurückgehende subjektivistische und unterbestimmte Konzeption von „Authentizität“ ein utopisches Ideal zu suchen. Darüber hinaus benutzt er dasselbe Konzept von „ästhetischer Rationalität“, um beide zu charakterisieren. Deswegen habe ich vorgeschlagen, dass wir diese zwei problematischen Annahmen – von subjektiver Authentizität und metaphysisch-religiöser Utopie – als Problem und zugleich als Potential ansehen, die den Sinn einer *sozialkritisch-ästhetischen Rationalität* betreffen.

In diesem Zusammenhang müssen wir auch einige Bemerkungen zum Thema Religionskritik einführen, bevor wir das Ende dieses Kapitels erreichen. Trotz der Wichtigkeit einer utopischen Dimension für die Kritische Theorie kann nicht verleugnet werden, dass hier außer der problematischen Konzeption der Gesellschaft als Subjekt einige metaphysische Elemente auftreten, nämlich ein gewisser Messianismus in der Idee des *καρπός* und die Annahme von dessen Nichtkonzeptualisierbarkeit durch die technische Rationalität. So hat der Postmoderne Poststrukturalismus recht, wenn einige seiner Vertreter dies als eine Meta-Erzählung qualifizieren. Dennoch nimmt der Postmodernismus die Kritische Theorie an, wie Lyotard es ausdrücklich macht: »Quand on lit *maintenant* Adorno, surtout des textes comme *Théorie esthétique*, *Dialectique négative*, *Minima moralia*, avec ces noms propres en tête, on est sensible à ce qu'il y a d'anticipation du postmoderne dans sa pensée, encore qu'elle reste le plus souvent réticente, ou refusée« (1984:85). Da das ästhetische Neue, positiv betrachtet, ein teleologisches Element enthält (Lyotard 1988a:82f.), das aber nicht bestimmt wird, befinden wir uns in einem Dilemma: Entweder nähert sich dieser Begriff der Konzeption der Wissenschaft und des Fortschritts an, die Adorno kritisieren wollte; oder dieser Begriff wird metaphysisch eingeführt. Es fehlt eine Rechtfertigung einer gewissen Teleologie, die der

kritischen Theorie innewohnt, insbesondere weil sie historisch bedingt ist. Dies bestätigt jedenfalls die Behauptung, dass die Religion als *matter of faith* manchmal im Zusammenhang mit der Ästhetik als *matter of taste* steht, so dass beide im Rahmen einer kritischen Rationalitätstheorie anerkannt, ausdifferenziert, und adäquat gerechtfertigt werden müssen.

Nach meiner Rekonstruktion der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule im Lichte der Vieldeutigkeit in den Konzeptionen der Moderne hoffe ich gezeigt zu haben, dass, obwohl bestimmte historische Kontinuitäten – wie z.B. zwischen der metaphysischen Tradition sowie der Sprachauffassung des Platonismus und der Betonung der Temporalität als Kennzeichen der Moderne oder zwischen dem klassischen und dem kritischen Rationalismus – sowie auch Diskontinuitäten zu finden sind – wie z.B. in der Rekonstruktion der Dialektik der Aufklärung und angesichts der postmodernen Kritik der Moderne –, es eine konstante Spannung sowie auch Umwandlung zwischen Rationalität und Ästhetik gibt, die das Thema der Religion berührt. Dabei interessiert mich besonders, wie die Artikulation zwischen Ästhetik und Religion als Gegensatz zu den Nebenwirkungen der szientistisch konzipierten Vermittlung von instrumenteller Rationalität und Ästhetik – insbesondere durch die *mass media* – geschieht. Unabhängig von dem Thema der Religion läuft aber der Argumentationsgang zur Definition eines ästhetischen Ideals bei Adorno folgendermaßen:

Zum einen wird die geheime Kompatibilität von technischer bzw. instrumenteller Rationalität und Ästhetik durch Tatsachen und Analysen gezeigt, aber die Ästhetik wird nicht darauf reduziert, weil sie mit der Betonung des Neuen als positiv hervorgehoben wird, so dass sie nicht mehr allein als eine Form der technischen Rationalität in der modernen Welt gesehen werden kann. Zum anderen wird eine andere Dimension von *ästhetischer Rationalität* eingeführt: »An der Irrationalität des Ausdrucksmoments hat Kunst den Zweck jeglicher ästhetischer Rationalität« (1970:175) oder auch »Die Rationalität der Kunstwerke wird zu Geist einzig, wofern sie untergeht in dem ihr polar Entgegengesetzten« (1970:180). Adorno sagt zwar, dass diese Dimension »im Horizont ungeschmälerter und darum nicht länger gewalttätiger Rationalität« zu verstehen sei (1970:308), aber dies wird leider nicht witerentwickelt.⁸³ Wie lässt sich dann solch eine Form von nicht gewalttätiger Rationalität verstehen, die – laut Habermas – mit dem emanzipatorischen Potential der Ästhetik in Verbindung gebracht werden muss? Adorno erwähnt nur die Möglichkeit, die Kontingenzen des Empirischen durch das Utopische und das Religiöse zu transzendieren,⁸⁴ ohne dies zu begründen.

83. Vgl. Brunkhorst (1990:91f.).

84. Vgl. [hierzu](#) die Kritik von Seel (1985:46f., 300f.). Seel möchte die Ästhetik Adornos mittels des kommunikationstheoretischen Ansatzes Habermas' überwinden, aber es ist zu bemerken, daß er die diskursphilosophische Dimension der Gemeinschaft qua *Kommunikationsgemeinschaft* aus den Augen verliert.

Der wichtige Punkt ist die Frage, wie wir zu einem Prinzip kommen können, das es uns ermöglicht, diesen Prozess der Transzendenz zu postulieren, ohne dass wir einen privilegierten Blick in Jenseits beanspruchen. Meiner Meinung nach hat Adorno mit seiner Suggestion einer ästhetischen Rationalität im Jenseits kein annehmbares Prinzip geliefert, weil er immer noch mit einem Rest von problematischen metaphysischen bzw. religiösen Konzepten sowie mit Kategorien des modernen Subjekt:Objekt-Dualismus arbeitet – trotz seiner Kritik der Moderne. Deshalb ist es notwendig, auch diese Frage mit anderen Mitteln weiter zu bearbeiten. Jedenfalls können wir am diesem Punkt ein positives Resümee ziehen, um das Material für die Diskussion unserer Thematik bzw. Problematik im Lichte des Paradigmas der Kommunikation zu sammeln und die bis hierher geleistete Argumentation abzuschließen:

Erstens haben wir die Grenzen der Ästhetik der Griechen aufgezeigt, weil bei Platon und Aristoteles τέχνη und ποίησις als Rationalitätstypen gelten, die zwar eine mögliche Lösung des Problems der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik andeuten, aber für unsere Zwecke nicht ausreichend sind, weil diese Typen in der ontologischen Konzeption der μίμησις begründet sind, wonach wir einem der Natur immanenten Perfektionsideal folgen müssen.

Zweitens haben wir über die Idee der Kritik der Moderne reflektiert, um damit die Problematik der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft behandeln zu können. Die metaphysikkritische Rationalität, die Vielfalt im Verständnis des Begriffs des *Common Sense* und die Tradition der Kritik bildeten den Zusammenhang, auf dem die Idee einer *epistemischen ästhetischen Rationalität* basiert. Als ein anderes Resultat ist zu betonen, dass auch dies nicht genügend ist, weil es nicht ausreicht, eine Vermittlung zu postulieren, wenn einige kritische Elemente der Gesellschaft, der Kultur, der Politik, der Ökonomie und andere Sphären des modernen Lebens nicht thematisiert werden.

Drittens ergibt sich ein positives Ergebnis unserer Diskussion des Versuchs einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik bei Kant und Adorno in der Feststellung, dass die bloße Definition einer ästhetischen Rationalität für eine kritische Theorie noch nicht ausreichend ist, weil damit noch nichts über den spezifischen Rationalitätstyp gesagt wurde, der mit der Ästhetik in einem bestimmten Fall zusammenhängt. Es könnte sich um den *Verstand* allein, um die *Zweckrationalität* oder um eine *instrumentell-ästhetische Rationalität* handeln, die mittels des szientistischen Objektivismus aktualisiert wird und aus bestimmten – vor allem ethischen – Gründen manchmal als ‚unauthentisch‘ gesehen werden muss; oder es könnte um eine *ethische Rationalität* mit kritischer Absicht gehen, die aus eben diesen Gründen zu bewahren ist. Deshalb benötigen wir darüber hinaus in einer progressiven Bewegung noch zwei Schritte, durch die wir die Differenzen von *paradigmata* anerkennen können und aus diesem Grund in der Lage sind, die ästhetische Rationalität besser zu qualifizieren. Wir müssen eine

kritisch-ästhetische Rationalität definieren, die mit der ergänzenden Thematisierung von neuen sozial-politischen Fragen und die Kritik des Objektivismus die Begründung einer *sozialkritisch-ästhetischen Rationalität* erlaubt, welche wiederum zur Definition einer *sinnkritisch-ästhetischen Rationalität* im Sinne der kommunikativen Rationalität führt. Aber so weit können wir nicht mit Adorno gehen, ohne dem Problem des Subjektivismus und der Utopie zu verfallen, weil er die von Kant erwähnte Artikulation zwischen Ästhetik und Kommunikation nicht weiter entwickelt.

Schließlich müssen wir wegen den oben erwähnten Problemen über diese Auffassungen von kritischer Theorie hinausgehen und den Wechsel zum neuen Paradigma der Kommunikation vollziehen, innerhalb dessen die am Anfang angedeutete Problematik besser gelöst werden kann, und zwar mittels einer stärkeren Begründung, die Rekurs auf Kategorien der Kommunikation nimmt und bessere Kriterien für eine kritische Theorie nach heutigem Maßstab liefert.

IV

**Rationalität und Ästhetik im Paradigma der Kommunikation:
Die Dialektik von Moderne und Postmoderne**

Ziel dieses Kapitels ist es, das dritte Problem unserer Untersuchung im Zusammenhang mit der bisher geleisteten Diskussion einzuführen. Es handelt sich nun um die Moderne/Postmoderne-Debatte, die ich als paradigmatische Aktualisierung der *Inkompatibilitätsthese* und als Fortsetzung der *Kritik der Moderne* verstehe. Bis jetzt haben wir lediglich den Übergang vom ontologischen zum epistemologischen Paradigma der Philosophie nachvollzogen, um die Hinwendung von traditionellen zu kritischen Modellen ästhetischer Rationalität aufzuzeigen. Dabei wurde deutlich, dass eine kritische Theorie in einem ständigen Prozess der historischen sowie sozialen und geopolitischen Transformation unterwerfen muss, um die unterschiedlichen Facetten des Inkompatibilitätsproblems begreifen zu können. Dennoch besteht das zweite Problem darin, dass weder die traditionellen noch die kritischen Modelle ästhetischer Rationalität alle Aspekte abdecken konnten, die wir zu Anfang als wichtig erachtet haben: Sie halten an obsoleten Kategorien fest, ohne zu sehen, dass ästhetische Prozesse nicht nur Objekte als Kunstwerke und Subjekte als geniale Autoren, sondern auch Zeichen, natürliche Lebewesen [*natural kinds*] und Menschen in verschiedenen Rollen betreffen. Es wird nun zu fragen sein, wie die Lage sich aus der Sicht des Paradigmas der Kommunikation darstellt, einem Paradigma, das sowohl von der Diskursphilosophie als auch vom Postmodernen Poststrukturalismus anerkannt wird.

Eine der weniger beachteten Implikationen dieses zeitgenössischen Paradigmas ist m.E. die Tatsache, dass dieses Paradigma die hier aufgezeigten vielfältigen Traditionslinien der europäischen Aufklärung mit neuen Mitteln weiter entwickelt. Die zeitgenössische analytische Sprachphilosophie z.B. rekurriert auf Elemente des angelsächsischen *Enlightenment*, erneuert aber diese Tradition, indem die Frage nach Sinn, Bedeutung und Referenz von Wörtern, Aussagen, Sätzen und Diskurse zentrale Bedeutung erhält. Die Tradition der deutschen

Aufklärung – bzw. der Anti-Aufklärung, wie im Fall Hamanns – wird nicht nur bei Herder und Humboldt, sondern auch in der Hermeneutik von Heidegger und Gadamer fortgesetzt, die gleichzeitig eine Wende zur Sprache gemacht haben, aber eher die Frage nach dem Sinn vom Menschen im historischen Zusammenhang gestellt haben. Schließlich können wir auch die Tradition der *Lumière* als Teil dieser sprachlichen Wende charakterisieren, zumal die von Condillac inaugurierte Analyse von *discours* zur strukturalistischen *Semiologie* de Saussures geführt hat, die wiederum die Diskursanalyse des Poststrukturalismus stark beeinflusste. Wie können wir diese Diskussion mit unserer Thematik verbinden? Dieser Diskurs kann als Fortsetzung der europäischen Aufklärung angesehen werden, nur dass die Sprachkritik prinzipiell zu zeigen bemüht ist, wie syntaktische, semantische, pragmatische, hermeneutische und semiotische Aspekte der Sprache und der Kommunikation die Wirklichkeit – Ereignisse, natürliche Dinge, Personen, Zeichen usw. – betreffen und bestimmen. Eine detaillierte Analyse dieser Theorieströmungen muss an dieser Stelle unterbleiben; hier soll nur die Notwendigkeit des Paradigmenwechsels gerechtfertigt werden.

Ein erstes Argument für die Annahme dieses neuen Paradigmas betrifft die notwendige Selbstreferenz der Kritik. Gerade weil die Moderne sich in einem ständigen Prozess der Veränderung befindet und weil wir Teil dieses beständigen Transformationsvorganges sind, ist solch ein Prozess mit bloß ontologischen und epistemologischen Kategorien schwierig zu begreifen. Wenn wir die Kritik der Moderne durch Rekurs auf einen metaphysischen Standpunkt außerhalb der menschlichen Geschichte oder nur mit Bezug auf ein kausalistisches bzw. deterministisches Modell zu begründen versuchen, verliert diese Kritik den Bezug zum Menschen und ist aus heutiger Sicht unhaltbar, weil sie nicht (selbst-)reflexiv ist. Selbst wenn wir uns immer noch im wissenschaftlichen Sinne, aber in selbstbezüglicher Weise nur auf die Kontingenz eines psychologisch konzipierten Geistes beschränken, könnte dies zum Problem der Immunisierung der Kritik führen; und auch wenn wir durch andere (soziale, ökonomische oder politische) Formen von Kritik und Analyse des menschlichen Handelns diese Probleme vermeiden, sollten wir nicht ohne weiteres annehmen, dass durch die theoretische Entlarvung ungerechter oder problematischer Strukturen die Gesellschaft, die Geschichte, die Wissenschaft oder die Kultur sich unbedingt ändern werden. Manchmal müssen Änderungen innerhalb sozialer Systeme geschehen. Außerdem könnte es Gründe für die Bewahrung bestimmter Ergebnisse der Moderne geben, wie z.B. im Fall der wissenschaftlichen Entdeckungen in der Medizin, der Gewährleistung subjektiver Rechte durch demokratische Institutionen oder der Anerkennung bestimmter Kulturen, die Zeugnisse eines positiven Besitzstandes der Menschheit sind. Darüber hinaus müssen wir die Menschen als Teil einer Gemeinschaft betrachten, die

dazu beiträgt, der Geschichte sowie dem persönlichen und gemeinschaftlichen Leben einen Sinn zu vermitteln. Aus all diesen Gründen scheint mir die Wende zum Paradigma der intersubjektiv und interkulturell bestimmten Kommunikation notwendig.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit dem Wechsel zum Paradigma der Kommunikation und der Aufhebung der früheren Modelle nicht viel von dem verloren geht, was durch die ‚Tradition der Kritik‘ der Aufklärung gewonnen wurde. In meiner Interpretation stellt sich die Moderne als ein sich beständig transformierender Prozess dar, dessen vielfältige Dimensionen uns zwar als Basis dienen, aber dennoch auch unter Rekurs auf Prinzipien der Aufklärung kritisiert werden können. Der Standpunkt einer neuen Kritik der Moderne sollte sich jedoch am Begriff einer ‚Aufklärung durch Kommunikation‘ ausrichten, der an der Frage nach dem Sinn unterschiedlicher Diskurse im Rahmen eines intersubjektiven und interkulturellen Dialogs orientiert ist.

Dies führt zum dritten Argument. Es wurde schon gezeigt, dass sowohl die Diskursphilosophie als auch der Postmoderne Poststrukturalismus nicht nur auf die *Aufklärung* bzw. *Lumière* rekurren, sondern auch die Wende zum Paradigma der Kommunikation vollziehen. Nun muss es darum gehen, die Moderne bzw. Aufklärung aus dem Blickwinkel dieser zeitgenössischen Perspektive in Betracht zu ziehen, die gerade aufgrund der heutigen Transformationen dazu gekommen ist, die Kategorien der Kommunikation zu betonen: Die *Kritik der Moderne* muss als ein sich verändernder philosophischer *Diskurs* verständlich gemacht werden, den man jederzeit und in unterschiedlichen Situationen mit einbeziehen und durch konsistent mitteilbare *Ausdrücke* und *Argumente* rekonstruieren kann. Solch ein Diskurs ist nicht neutral, sondern kann auf vielfältige *Kontexte* und *Gemeinschaften* bezogen werden, wenn er ohne Verlust seiner originalen Kraft einen *Sinn* behalten soll und dadurch eine möglichst allgemeine Akzeptanz zu zeigen vermag. Auf dieser Basis lassen sich bessere Mittel gewinnen, um das Inkompatibilitätsproblem aufzulösen.

Nach den vorangegangenen Bemerkungen können wir die spezifische Thematik dieses Kapitels folgendermaßen formulieren: Obwohl wir schon gezeigt haben, dass Rationalität, Ästhetik und Kritik der Moderne zusammenhängen, und dass sich differenzierte Formen von Kritik und Aufklärungsprozessen innerhalb der geschichtlichen Tradition der europäischen Moderne aufzeigen lassen, fehlt es immer noch an der Beantwortung einer zentralen Frage bezüglich der Möglichkeit der Transformation der kritischen Theorie im Lichte des Paradigmas der Sprache und der Kommunikation, die einen adäquaten Rahmen für die Betrachtung des dritten Problems dieser Untersuchung – d.h. der Moderne/Postmoderne-Debatte – bereitstellen könnte.

Wenn wir dieses neue Paradigma als gemeinsame Basis für die symmetrische Behandlung der Diskursphilosophie und des Postmodernen Poststrukturalismus annehmen und postulieren, dass diese Basis auch eine neue Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Sinne eines neu zu verstehenden philosophischen Diskurses leisten kann, dann tritt eben die *Sinnkritik* an vorderste Stelle. So möchte ich zeigen, dass sich am Leitfaden der zeitgenössischen *Sprach- bzw. Kommunikationsphilosophie* eine andere Version von kritischer Theorie mit anderen Kategorien entwickelt, im Rahmen derer neue Lösungsvorschläge für unsere Problematik angeboten werden, indem wir das Modell einer *Sinnkritik* in die Diskussion einführen, innerhalb derer Begriffe wie *Sinn*, *Diskurs* und *Gemeinschaft* als ‚Oberbegriffe‘ bzw. Grundkategorien anzunehmen sind. Dementsprechend müssen wir unsere Diskussion auf einen neuen Stand bringen, so dass aus der bereits angedeuteten Konzeption der *kritisch-ästhetischen Rationalität* und der *sozialkritisch-ästhetischen Rationalität* die Idee einer *sinnkritisch-ästhetischen Rationalität* zumindest als Perspektive gewonnen werden kann.

Im Folgenden sollen zunächst die Grundbegriffe definiert werden, die m.E. zum Kern der Moderne/Postmoderne-Debatte gehören und die gemeinsame Basis für die vergleichende Betrachtung von Diskursphilosophie und Postmodernem Poststrukturalismus bereitstellen. Auf dieser Grundlage kann die Diskursphilosophie als eine Fortsetzung des Programms einer kritischen Theorie vorgestellt werden, welche die Moderne mittels einer Theorie von Rationalitäts- bzw. Diskurs- bzw. Gemeinschaftstypen rekonstruiert und transformiert. Die Darstellung und Analyse dieses Programms der Diskursphilosophie begleitend wird die postmoderne Reaktion auf diese Konzeption darzustellen sein. Dabei steht insbesondere die Herausforderung im Vordergrund, die durch eine postmodern konzipierte ästhetische Theorie sowie durch eine Beschreibung und Analyse widerstreitender Diskursarten und Gemeinschaften als Alternative zum Rationalisierungsprozess der Moderne an die Diskursphilosophie herangetragen wird. Eben daraus entsteht ein Konflikt, eine Spannung, ein Widerstreit bzw. ein Dissens zwischen beiden Positionen, sofern sie zwei Konzeptionen von *Diskurs* bzw. *discours* vertreten und zwei diesen jeweils entsprechende Gemeinschaftsbegriffe, nämlich den Begriff der *Kommunikationsgemeinschaft* und den Begriff der *communauté des sentiments* entwickeln. Da ich jedoch davon ausgehe, dass die Kritik der Moderne als eine gemeinsame Basis gilt, zu der beide Konzeptionen in Bezug gesetzt werden können, und weil beide Positionen sich direkt auf Kant beziehen, hoffe ich zeigen zu können, dass diese angedeutete Spannung als immanente Dialektik von Moderne und Postmoderne gelten kann, die innerhalb der Philosophie Kants zu finden ist. So ist am Ende die These zu vertreten, dass

wir zurück zu Kant gehen müssen, um das dritte Problem unserer dreifachen Fragestellung aufzulösen.

1. Zwei Positionen im Widerstreit

Die Moderne/Postmoderne-Debatte betrifft in erster Linie das Verständnis des Begriffs der Moderne, der in indirekter Weise eine Bestimmung des Komplementärbegriffs der Postmoderne impliziert. Die Bestimmung dieser beiden Begriffe wurzelt in einer weitverzweigten Diskussion, die hier nicht im Detail verfolgt werden soll.¹ Sowohl die Diskursphilosophie als auch der Postmoderne Poststrukturalismus legen eine Neubestimmung dieser Begriffe vor, von der hier ausgegangen werden kann. So bestimmt Jürgen Habermas die Moderne als „ein unvollendetes Projekt“ (Habermas 1981b:444), während Jean-François Lyotard die Postmoderne als „une crise des récits“ definiert (Lyotard 1979:7). In diesen Begriffsbestimmungen wird bereits die Dialektik von Moderne und Postmoderne sichtbar², die sich ebenso in Wolfgang Welschs Begriff der „postmodernen Moderne“ ausdrückt (Welsch 1987). Unabhängig von diesen Definitionen möchte ich behaupten, dass die „Kritik der Moderne“ das grundlegende Thema sowohl für die Diskursphilosophie als auch für den Postmodernen Poststrukturalismus ist, obwohl beide sich dadurch unterscheiden, dass der Postmoderne Poststrukturalismus mit seinem Rekurs auf die Ästhetik zu einer radikalen Kritik der Moderne bzw. der Aufklärung kommt, während die Diskursphilosophie durch eine kritische Rekonstruktion der Moderne für die Notwendigkeit einer transformierten Rationalitätstheorie argumentiert. So behaupte ich, dass der *Dissens* bzw. *Widerstreit* zwischen beiden Positionen ein Resultat der Inkompatibilitätsthese ist, die großen Einfluß auf philosophische, künstlerische, intellektuelle und politische Diskussionen hat.

Die Diskussion setzt mit dem geschichtlichen Verständnis des Begriffs der Moderne ein. Innerhalb der Moderne/Postmoderne-Debatte neigt man dazu, die historische Dimension als Instanz zu vernachlässigen und eher die Differenzen als die Konvergenzen zu betrachten. Hier werden wir die Gemeinsamkeiten suchen. Zunächst ist zu bemerken, dass beide Positionen

¹ Zu dieser Debatte siehe Köhler (1977), Hassan (1982), Kamper & van Reijen (1987), Bürger (1974, 1988), Frank (1988), Paetzold (1990) und Bertens (1995).

² Siehe z.B. Rorty (1984), Watson (1984), Frank (1988) und Rub (1989).

zwei Extreme zu vermeiden versuchen, nämlich den Totalitarismus und den mit der ökonomischen Globalisierung eng verknüpften Neo-Liberalismus, ohne die Probleme des Marxismus und anderer Bewegungen und Ideologien des 19. bzw. 20. Jahrhunderts in Kauf zu nehmen. Dabei gibt es innerhalb der Diskursphilosophie eine Kritik der Tradition und eine abwertende Verwendung der Vorsilbe *Neo-* und der Nachsilbe *-ismus* – Neokonservatismus, Neoliberalismus, Neoaristotelismus – sowie eine nicht so vorsichtige Applikation der Vorsilbe *Post-* – postkantisch, postkonventionell, postmetaphysisch usw. –, die die Differenzen mit dem Postmodernismus *prima facie* aufdeckt. So lässt sich bemerken, dass Habermas (1988) und Apel (1988) von einer *postkonventionellen* Moral sprechen und die Notwendigkeit eines *nachmetaphysischen* Denkens betonen. Apel zugibt, dass seine Philosophie etwas Postmodernes beinhalte, nämlich den Versuch der Überwindung des Cartesischen Solipsismus. Hier deutet sich eine erste theoretische Gemeinsamkeit an.

In einem ersten Schritt der Diskussion soll erstens gezeigt werden, dass man weder von einer *ontologischen Metaphysik* des *tempus modernus* allein noch von einer bloßen *wissenschaftlichen Modernisierung* noch von *ästhetischer Postmoderne* mit einem intrinsischen Heilscharakter sprechen dürfte, weil Fragen der Rationalität, der Ästhetik und auch der Religion sich immer parallel entwickelt haben und es frühere Modelle der Artikulation zwischen diesen Elementen gibt; und zweitens, dass auch im Paradigma der Kommunikation diese unterschiedlichen Dimensionen auftauchen können. Diese Feststellung erlaubt die Schlußfolgerung, dass die bisher enthüllte Vielfalt von Konzeptionen von Rationalität, Ästhetik und Religion auch heute unter den Anspruch einer kritischen Reflexion gestellt werden können.

Mit dieser Einbeziehung einer historischen Dimension führen wir eine andere Perspektive zur Betrachtung der Moderne/Postmoderne-Debate ein, die mehr Distanz zu spezifischen begrenzten und kontingenten Kategorien *à la mode* erlaubt. In der Tat berufen die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus sich auf die abendländische Philosophie (Apel 1973 1:106f.; Habermas ; Lyotard 1983:38f.), auf die Tradition kritischer Philosophie – die von Kant (Apel 1950; 1973 2:155ff., 1986a, 1988:69ff.; Habermas 1968a, 1991b:21f., Lyotard 1983:96f., 174f., 189f. und 232f.; 1986, 1991) bis zur Frankfurter Schule (Habermas 1981a 2:9; Apel 1973 2:130f; siehe z.B. Lyotard 1984:85) reicht –, sowie auf Kommunikationstheorien – die Syntaktik, Semantik, Pragmatik, Hermeneutik und Semiotik einschließen (Apel 1973 2, 1975, 1994a; Habermas 1976b, 1981a 1-2, 1984, 1999; Lyotard 1971 und 1983) –, kommen aber zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen. Im folgenden soll durch Zitate belegt werden, auf welche Weise sich die beiden Positionen auf die philosophische Tradition beziehen.

Diskursphilosophie und das unvollendete Projekt der Moderne

Die Diskursphilosophie muss als eine Theorie der Moderne verstanden werden, die durch eine Rekonstruktion der Geschichte das Argument zu verteidigen versucht, dass die *Moderne* ein sich aktualisierendes Projekt der Aufklärung sei, das noch immer unvollendet ist und in seinem normativen Gehalt weiter artikuliert werden sollte. Ich fange (a) mit dem diskursphilosophischen Ansatz zur *Rekonstruktion* bzw. *Transformation der Moderne* an, bevor wir uns dem (b) Verhältnis zwischen der Moderne und den Begriffen der *Modernisierung*, der *Globalisierung* und der *Postmoderne* zuwenden.

(a) Die Diskursphilosophie kann als Form der Geschichtsphilosophie angesehen werden, die die okzidentale Philosophie als Entfaltung dreier aufeinanderfolgender Paradigmen konzipiert und aus der Perspektive des letzten Paradigmas eine zukunftsorientierte Perspektive prospektiert, welche auch die Vergangenheit neu zu bestimmen versucht. Auf diesem historisch-entwicklungsgeschichtlichen Modell basiert die Kritik der Metaphysik und der konventionellen Moral, welche Impulse für die theoretische und die praktische Philosophie geben. Obwohl dies sowohl für Apel als auch für Habermas gilt, sind Differenzierungen notwendig.

Eine erste Perspektive zur Rekonstruktion der Geschichte bietet Apel mit den Kategorien der Hermeneutik, der Pragmatik und der Semiotik, die später zum Selbsteinholungsprinzip führen (1988:53f., 470f.). Schon in seiner Studie zur Sprachphilosophie der Neuzeit und zur Geschichtskonzeption Giambattista Vicos (1963a) stellt Apel fest, dass man für die Zwecke des geschichtlichen Verstehens zwar von der faktischen und kontingenten Tatsache ausgehen muss, dass wir bei der Betrachtung der Welt und der Geschichte unsere eigene Situation und unsere je spezifischen Bedingungen mitbringen.³ Gleichzeitig bemerkt er aber auch, dass man bei der einseitigen Betonung der eigenen partikularen Perspektive Gefahr läuft, bestimmte Vorurteile festzuschreiben, wie es im Fall des Historismus oder des Totalitätsanspruches der Hermeneutik zu sehen ist (1973 1:35f.; 1979a:35f.. Dazu Habermas 1970/1982). So bedarf das historische bzw. phänomenologische Verstehen einer ethischen Rechtfertigung, die über partikulare Voraussetzungen bestimmter Kulturen dergestalt hinaus gehen muss, dass der Standpunkt, von dem aus man die Geschichte rekonstruiert und kritisiert, in seiner universalen Gültigkeit begründet wird.

³². Siehe Heidegger (1927) und Gadamer (1965).

Offensichtlich gibt es hier viele mögliche Fragen und Einwände, die aus der Perspektive der Pragmatik und der Wissenschaftshistorie angebracht werden können: Wie kann eine Person aus ihrer eigenen Kultur heraus ein ethisches Prinzip begründen, das universal gelten soll, wenn sie sich innerhalb von begrenzten Sprachspielen bewegt? Dies wäre eine unhaltbare Übertragung partikularer Werte auf andere Personen, Kulturen und sogar auf die Wissenschaftsmethodologie. So hat Peter Winch im Anschluß an Wittgenstein dieses Argument vorgebracht, das später auch in bezug auf Rationalitätstheorien, auf das Problem des Relativismus in der Kultur sowie auf den Multikulturalismus klarer behandelt wird.⁴ Aber am Anfang haben Apel und Habermas dieses Problem eher in Bezug zu Wissenschaft und Philosophie gebracht (vgl. Apel 1979a und die Aufsätze in Habermas 1982), und zwar durch eine Einsicht, die durch die Karl Popper-Schule vertreten wurde. Popper verweist auf die Wichtigkeit des Kontextes in der Theorie und Praxis von Wissenschaft, insbesondere indem er den Zusammenhang des „Kontexts der Entdeckung“ und des „Kontexts der Rechtfertigung“ aufzeigt (Popper 1935). Apel übernimmt die Unterscheidung zwischen dem „Kontext der Entdeckung“ und dem „Kontext der Rechtfertigung“, um Heidegger und Gadamer zu kritisieren, insofern diese mehr Wert auf die Entdeckung bzw. phänomenologische *Sinn-Konstitution* von historischen Prozessen legen als auf die notwendige *Rechtfertigung* ihres Vorgehens (Apel 1973 1:35f.). Gerade dieses Argument führt dazu, dass Apel die traditionelle Hermeneutik Heideggers zuerst durch eine *Transzendentalhermeneutik* und danach durch eine über Wittgenstein hinausgehende *Transzendentalpragmatik* ergänzt.

Dennoch geht es bei Apel noch um die Ablehnung eines anderen Verständnisses der Geschichte der Wissenschaften, das sich aus einer Debatte der Popper-Schule entwickelt: Thomas Kuhn – und nach ihm Paul Feyerabend in *Against Method* – radikalisiert in *The Structure of Scientific Revolutions* (1970) über die Feststellung Poppers hinaus die These, dass die Gebundenheit an einen partikulären Kontext so unauslöschlich sei, dass selbst die Geschichte der Wissenschaften nicht unbedingt als notwendiger linearer Fortschrittsprozess zu verstehen, sondern als Übergang von einem bestimmten Paradigma von Wissenschaft zu einem anderen zu betrachten sei (1970:24f.).⁵ Damit zeigt er, dass eingelebte Praktiken dem Situationskontext der Wissenschaft zugrunde liegen, sofern es in jedem Paradigma um partikuläre Fragen geht, die auf kontingente Weise zu beantworten sind. Das heißt, so Kuhn, dass Paradigmen relativ und inkommensurabel seien und nur intern beschrieben werden könnten (1970:14f.). Dazu Apel 1973 2:67).

⁴³. Vgl. Winch (1958) und Wilson (1970). Dazu Apel (1967; 1979d und 1994c) und Habermas (1970/1982, und 1981a). Zum Kommunitarismus siehe Forst (1994), Apel (1993a) und Habermas (1996a).

⁵⁴. Zu dieser Debatte siehe Lakatos & Musgrave (1970).

Für Apel dagegen gibt es die Möglichkeit des „besser Verstehens“ (Apel 1973 2:97). So übernimmt er die Rede von den „Paradigmen“, nimmt aber Bezug auf Peirce, um zu zeigen, dass wir eine Evolution und Konvergenz des Wissens „in the long run“ unterstellen können, genauso wie Kant zuvor von „regulativen Ideen“ gesprochen hat (Apel 1973 2:167f.; 1975/1981), sofern wir jenseits des epistemischen Dualismus die triadische Zeichenstruktur als normative Begründung dieser Rekonstruktion annehmen (1975/1981; 1987a; 1994a:207-230 und 1998a:107-120). Mit dieser Deutung der Evolution der Geschichte aus der Perspektive einer *Transzendentalsemiotik* und mit einer an Hegel anknüpfenden Theorie der geschichtlichen Entwicklung – wie Apel es sagt: »it implies some sort of a Hegelian idea of possible progress in the history of human thought« (1994a:120) – kann er dann die These der Existenz unterschiedlicher *paradigmata* annehmen und modifizieren. Unterschiedliche *paradigmata* können linear in der Weise angeordnet werden, dass sie der triadischen Zeichenvermittlung und einer Entwicklung der Geschichte der Philosophie entsprechen: vom Monismus der antiken Ontologie über die dualistische Subjekt-Objekt-Relation der Epistemologie (Erkenntnistheorie) zur triadischen Sprach- und Kommunikationsphilosophie, die letztendlich zur Semiotik führt (1977a; 1994a:118-130; 1996c; Habermas 1988). Obwohl Apel in den *Cassirer Lectures* eine detaillierte Untersuchung dieses Themas vorgenommen und sieben Paradigmen in der Geschichte der Philosophie aufgefunden hat (1977a), beschränkt er sich auf drei Paradigmen der „ersten Philosophie“, um ein Modell der wechselseitigen Beziehung von philosophischen Weltbildern zu liefern:

the suggested sequence of *three paradigms of First Philosophy*, viz. *Ontological Metaphysics*, *(Transcendental) Philosophy of Consciousness*, and *Transcendental Semiotics*, is not just a contingent succession of – perhaps incommensurable – paradigms, as THOMAS KUHN (1962) suggested with regard to the paradigms emerging in the history of science. Rather, the sequence of the three paradigms of First Philosophy can be accounted for in a systematical way, I suggest, at least *ex post factum* of our occidental history of philosophy; and the systematic account I have in mind can be derived from a schema that in my opinion constitutes the core or center of the third paradigm, namely the *triadic relation* of the *sign function* or *semiosis* (Apel 1996c:2).

Somit ist Apel in der Lage, das Argument zu untermauern, dass die historische Rekonstruktion der Geschichte gemäß der Transzendentalhermeneutik, -pragmatik und -semiotik von heutigem Standpunkt aus gesehen als ein „besseres Verstehen“ gelten kann, wenn die entsprechende Rekonstruktion der Geschichte unter der Voraussetzung des „Selbsteinholungsprinzips“ normativ begründet ist (1996e:27-31). Er gibt zu, dass es sowohl Fortschritte als auch Rückschritte in der Geschichte gibt, behauptet aber zugleich, dass dieser

Prozess nur mit einer normativen Begründung eines rationalen Standpunktes – als ein „*quasi Telos* der Geistesgeschichte“ – bewertet werden kann. So zeigt sich auch hier ein historisches Verständnis, nämlich dass dieser Prozess zum Wachstum des Wissens führen kann, was auch besagt, dass man bei der Rekonstruktion der Geschichte mit einem teleologischen und zukunftsorientierten Argument qua „regulativer Idee“ arbeiten muss, was wiederum zum Paradigma der Kommunikation führt (1994b). Wie schon im ersten Kapitel angekündigt wurde, folge ich dieser heuristischen These, um der Moderne einen historischen *Sinn* zu geben. Aber Apel selbst gibt zu, dass diese allgemeinen Linien eher die Konturen eines Entwicklungsprozesses bilden, der durch Sub-Paradigmen und interne Details ergänzt werden muss.

Ein anderer Ansatz wird von Habermas angeboten, indem er die Idee „rationaler Rekonstruktion“ auf soziale Prozesse anwendet und sich mit zwei Positionen auseinandersetzt, die eine Spannung zwischen verstehenden und rekonstruktiven Sozialwissenschaften darstellen: mit der Hermeneutik Gadammers und dem Kritischen Rationalismus (Habermas 1986:29f.). Ebenso wie Apel kritisiert er Gadammers Indifferenz gegenüber der Dimension der Wahrheit im hermeneutischen Verstehen (1968a:33f.; 1970/1982:363-366); aber darüber hinaus deutet er in den 4. und 5. Thesen des Aufsatzes "Erkenntnis und Interesse" (1968b:164, 167) die schon früher bei Rudolf Carnap und Imre Lakatos zu findende Idee der „rationalen Rekonstruktion“ im Sinne einer „historischen Rekonstruktion“, um Elemente der empirischen Wissenschaften für die Sozialtheorie fruchtbar zu machen. Dies geschieht im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem marxistischen Historismus und dem darwinistischen Evolutionismus, die mit Rekurs auf Webers Analyse des okzidentalen Rationalismus, sowie auf die *epistemologie génétique* von Piaget und die Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins von Kohlberg aufgehoben werden (1976a:63f.). Die berühmte These von Karl Marx, wonach die Gesellschaft nicht nur interpretiert, sondern auch transformiert werden müsste, steht hier im Hintergrund, aber Habermas ist vor allem daran interessiert, diese Transformation in der Logik der Sozialwissenschaften (1967/1982:109-143), in sozialen Prozessen (1971b:275f.), in der Politik (1971a:336f.) sowie im Kapitalismus (1973) zu verfolgen, „um einige der wichtigsten Annahmen des Historischen Materialismus neu zu formulieren“.

Somit gelangt Habermas zur Idee der ‚historischen Rekonstruktion‘, die weder als ‚Restauration‘ im Sinne der Rückkehr zu einem Ausgangszustand noch als ‚Renaissance‘ im Sinne der Erneuerung einer Tradition, sondern als Auseinandersetzung mit bestimmten theoretischen Traditionen anhand der heutigen Bedürfnisse und Maßnahmen sowie in Hinsicht

auf ideale Maßstäbe der Kritik verstanden werden muss (Habermas 1976a:9; 1981b). Dieser evolutionären Annahme folgend charakterisiert er in der *Theorie des kommunikativen Handelns* das mystische bzw. religiöse Denken anhand der anthropologischen Literatur und behauptet, dass es im Fall des Mythos eine Konfusion zwischen Natur und Kultur gebe (1981a 1:79); während die Moderne eine rationale Unterscheidung zwischen den Einstellungen zu objektiven, sozialen und subjektiven Welt(en) entwickle, die im Prozess der Reflexion zusammenkämen (1981a 1:85). Einige Fragen sind hier naheliegend: Gibt es nicht andere Formen von Wissen im mythischen Denken, die rehabilitiert werden könnten? Hat sich die Moderne in manchen Hinsichten nicht als regressiv erwiesen? Diesen Einwänden zufolge könnte das mystische bzw. religiöse Denken einige Elemente vorbringen, die heute nicht mehr erkannt werden, aber immer noch relevant sind.

Erst in seiner Rede "Glauben und Wissen" (2001a) konzediert Habermas in klarer Weise, dass auch die Religion mit der säkularisierten Moderne kompatibel sein kann. Wenn dies akzeptiert wird, dann muss Habermas noch einem Einwand entgegen, nämlich dass er diese Entwicklung nur in der okzidentalen Kultur gesehen habe, so dass er keinen Anspruch auf Universalität erheben könnte. Es gäbe also keine universale bzw. lineare Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten des Menschen. Diese These wird insbesondere in den Debatten um die Grundlagen der historischen Geisteswissenschaften erhoben; sie wird aber durch Peter Winch radikalisiert, der behauptet, dass man weder von Evolution noch vom besseren Verstehen, sondern von „Anders-Verstehen“ sprechen dürfte. Um diese These zu widerlegen, rekurriert Habermas auf zwei sozial-theoretische Positionen: auf die Soziologie Webers und die genetische Epistemologie Piagets. Von Weber übernimmt Habermas die Einsicht, dass es eine Entwicklung der Gesellschaft im Sinne einer Institutionalisierung verschiedener Wertsphären gebe (1981a 1:225f.); die Theorie Piagets demgegenüber enthülle entsprechende Stufen der personalen kognitiven Entwicklung und erkläre ihre universalen Voraussetzungen (1981a 1:102f.). Beides zusammennehmend, gelangt Habermas zu einer Sozialisationstheorie, die die Struktur der kognitiven und der sozial-moralischen Entwicklung zu erforschen hat (1981a 2:571), um somit den historischen Übergang von mythischen bzw. metaphysischen Strukturen zum postmetaphysischen Denken zu erklären.

Es ist aber vor allem im Anschluß an Lawrence Kohlberg,⁶ dass Habermas den Zusammenhang zwischen der personalen, sozialen und universalen – d.h. moralischen – Entwicklung sieht. Genauso wie Weber die Entstehung von Wissenschaft, Moral, Recht und Politik aus der Sphäre der Religion analysiert und zeigt, wie autonome Bereiche in den

⁶⁶ Vgl. Kohlberg (1981 und 1984).

modernen Institutionen sich herauskristallisieren, so sieht Kohlberg eine ähnliche Entfaltung des sozialen Verhaltens in einem Prozess, der neue Bewußtseinsstrukturen konstituiert, ein Prozess, der anhand einer Typologie von entwicklungstheoretischen Ebenen charakterisiert werden könnte (1981a 2:259-261). Habermas – und nach ihm Apel – übernimmt die Theorie Kohlbergs aus zwei Gründen: erstens weil diese Theorie ein Beispiel der erfolgreichen Zusammenarbeit zwischen empirischer Analyse und rationaler Rekonstruktion sei; und zweitens weil diese Theorie die Betrachtung des Übergangs von *prä-konventioneller* und *konventioneller* Moral zum *postkonventionellen* moralischen Bewußtsein erlaube, die wiederum als empirische bzw. soziale Anwendung – z.B. als Erziehungsprogramm – angewandt werden könnte (1976a:Kap. II). Im Anschluß an diese Theorien konnten Habermas und Apel der vom logischen Positivismus erhobenen These erwidern, dass das hermeneutische Verstehen nur ein subjektives Gefühl sei, das keinen kognitiven Gehalt habe. Darüber hinaus hat die Diskursphilosophie neue Einsichten über die Wissenschaftsgeschichte im allgemeinen gewonnen, weil Kohlberg eine Hierarchie von Stufen der personellen bzw. psychologischen Entwicklung herausgearbeitet und eine genetische Tendenz im Menschen zum Fortschreiten zu einer höheren Ebene festgestellt hat, die als erklärende Hypothese einer Evolution der Geschichte der Menschheit verallgemeinert werden könnte (Habermas 1986:41f.; Apel 1988:306f.).

Mit der Theorie Kohlbergs kommen wir dann zur Frage nach der Begründung einer kritischen Theorie der Moderne. Anders ausgedrückt, eröffnet sich mit diesem Thema eine andere Diskussion über die Geschichte der praktischen Philosophie in kritischer Absicht, weil Apel und Habermas mit der Annahme der Möglichkeit einer universalistischen und postkonventionellen Ebene der Moral auch daran interessiert sind, zu bewerten, inwiefern der „*postkantische* Standpunkt“ der Philosophie Hegels bezüglich der praktischen Philosophie und seine Rede von einer „substantiellen Sittlichkeit“ eine Aufhebung des Universalismus der Moraltheorie und des Kritizismus Kants darstellt (Habermas 1991b:9f.; Apel 1988:69f.). Die diskursphilosophische Bestimmung der Moderne führt also zur Frage nach der geschichtlichen Rekonstruktion und *Transformation* der Philosophie Kants in theoretischer und praktischer Absicht. Letztendlich behauptet Apel, dass die Philosophie Kants mit ihrer entsprechenden Transformation ein Modell von postkonventioneller Theorie darbieten könnte.⁷

Soweit habe ich gezeigt, dass eine entwicklungslogische Konzeption von Geschichte den Hintergrund einer diskursphilosophischen Betrachtung der theoretischen und der praktischen Philosophie bildet. Apel und Habermas halten es also für möglich, aus der Perspektive des

⁷ Dazu Schönrich (1994:19f.).

Paradigmas der Kommunikation dem Verlauf der Philosophiegeschichte einen neuen Sinn zu geben, um damit nicht nur die wissenschaftliche Evolution und das *postmetaphysische* Denken, sondern auch die moralische Entwicklung des Menschen zu betrachten und die Notwendigkeit einer *postkonventionellen* bzw. *postkantischen* universalen Moral zu begründen (Apel 1988:306ff.). Natürlich lässt sich aus unserem Argumentationsgang auch schließen, dass solch ein stark evolutionärer diskursphilosophischer Ansatz Schwierigkeiten damit hat, Ästhetik und Religion mit einzubeziehen. Deshalb habe ich in meiner in den vorherigen Kapiteln entwickelten Rekonstruktion der Moderne diese vernachlässigten Dimensionen zu integrieren versucht.

Wie sind diese Elemente mit der Frage nach einer diskursphilosophischen Kritik der Moderne zu vereinbaren? Um die Moderne zu charakterisieren bezieht sich die Diskursphilosophie auf das historische Material der Ontologie, der Epistemologie und der Kommunikation, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, aber sie legt den Wert auf die Rationalität. Sie nimmt Rekurs auf die abendländliche Philosophie, um den Logos theoretisch einzuhohlen, der im Gegensatz zum Mythos steht. Beispiele aus dem Mittelalter werden auch miteinbezogen, wenn Apel sich z.B. der Geschichte der Sprachphilosophie zuwendet und einige Probleme im Wahrheitsverständnis des ontologischen Paradigmas aufzeigt (1973 1:108f.), aber Apel und Habermas beziehen sich auf das erste Paradigma vor allem, um die Metaphysik aus der Perspektive der Metaphysikkritik von Heidegger und Wittgenstein zu definieren (Apel 1973 1:225f.; Habermas 1988:36f.).⁸ Diese negative Deutung gewinnt an Komplexität vor allem im Rahmen der Diskursethik, die die Metaphysik nicht mehr als eine durch die Wissenschaft zu überwindende Stufe der europäischen Kultur versteht, sondern sie anhand der Theorie Kohlbergs als Vorstufe im Prozess der moralischen Entwicklung integriert. Aber weil die Diskurstheorie mit einer rigiden evolutionären Linie arbeitet, die es nicht so einfach erlaubt, Elemente der Metaphysik oder der Religion als Aspekte der Gegenwart zu betrachten, hat sie Schwierigkeiten einzuräumen, dass es einen Übergang von der religiösen bzw. metaphysischen Weltanschauung zum modernen Verständnis der Moral geben kann, die zu einer von Kohlbergs vorgeschlagenen höheren religiös-metaphysischen Stufe 7 führt. Es fragt sich also, wie diese zwei Verständnisse von Metaphysik bzw. Religion in der theoretischen und der praktischen Philosophie kompatibel zu machen sind (Vgl. Apel 1988:345-349). Dasselbe gälte auch für die Ästhetik.

Unsere kritische Rekonstruktion der Moderne hat weiterhin gezeigt, dass Moderne auch in Bezug auf den Primat der Mathematik im neuzeitlichen Rationalismus gesetzt worden ist und

8. Über das diskursphilosophische Verständnis von Metaphysik vgl. Lutz-Bachmann (2002:210-213).

zu der Anwendung von Termini wie *logica nova*, Neuzeit, Renaissance, Reformation usw. geführt hat, die Kennzeichen für die Ausdifferenzierung der Gebiete von Wissenschaft, Politik, Religion u.a. sind, welche seit dem 13. Jahrhundert entstanden und institutionalisiert wurden. Diesen Prozess zieht Apel in *Die Idee der Sprache von Dante bis Vico* in Betracht, wo er sich den Fragen nach der Rolle der Sprache und nach der Geschichte der Wissenschaft zuwendet. Was den Primat der Wissenschaft betrifft, wird der oben erwähnte Prozess nach der Neuzeit von Karl-Otto Apel lapidar als Hauptprogrammpunkt der Moderne in der folgenden Weise zusammengefaßt:

Einer der Hauptprogrammpunkte der spezifisch neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft – nach der *Wiedergeburt* (*rinascita, renaissance*) der Antike in den *artes* und *studia humanitatis* und nach der Entdeckung der *neuen Welt* (des *novus orbis*) seit 1492 – war die *instauratio* (Francis Bacon) einer *neuen Wissenschaft*. Dieser Programmpunkt findet sich sowohl bei den führenden Wissenschaftsphilosophen – wie z.B. Bacon und Descartes – als auch bei den Wissenschaftlern, die das Paradigma der *neuen Wissenschaft* praktisch durchsetzten, – so bei dem Mathematiker Niccolo Tartaglia, der die von ihm begründete Ballistik unter dem Titel *Nova scientia* (1553) veröffentlichte, so später bei Galilei in dem Buchtitel *Discorsi e demonstrationi matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica ed i movimenti locali* (Leyden 1638). In all diesen Fällen geht es um die, für die Moderne bis heute maßgebende, mathematische und experimentelle Naturwissenschaft (1996b:1).

Diese Referenzen zeigen die Wichtigkeit der modernen Wissenschaft, aber könnten durch andere spezifische historische Daten ergänzt werden. *Modern* war auch die berühmte *Querelle des anciens et des modernes* und die Diskussion über Ästhetik und Kultur in der Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert, was nicht nur an der Entstehung der *Encyclopédie*, sondern auch an einzelnen Beiträgen von Autoren wie Joseph Addison, David Hume, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant zu sehen ist. Darüber hinaus könnte die Französische Revolution als ein politisches Merkmal der Moderne angesehen werden, wie Habermas später expliziert (Habermas 1988). Auch die Modernität der Kunst des 20. Jahrhunderts als Teil der Moderne ist zu erwähnen (Habermas 1985a), was wiederum zeigt, dass fast alles *modern* sein kann, da nicht nur die Metaphysik und die Wissenschaft, sondern auch die Ästhetik, die Politik sowie andere unterschiedlichen Programme als Merkmal der Moderne gesehen dürften. Dennoch wird die Wissenschaft privilegiert und – vor allem nach der *Dialektik der Aufklärung* – mit einem ausschließlichen negativen Wert belastet, die als Kehrseite der Moderne charakterisiert wird, ohne dass gesehen wird, wie die anderen Systeme und Formen von Wissen – einschließlich der Ästhetik – sowohl positiv als auch negativ betrachtet werden können. Was in der diskursphilosophischen Rekonstruktion der Moderne

fehlt und ich zu leisten versuche, ist die Entwicklung der Ästhetik und Thematisierung der Religion als vernachlässigte Teile der Moderne in die Diskussion einzuholen.

(b) Zunächst möchte ich prüfen, ob und wie solch ein allgemeiner Rahmen zur positiven und linearen Entwicklung der Moderne die problematischen Details der *Modernisierung*, der *Globalisierung* und der *Postmoderne* integrieren kann.

Beginnen wir mit der *Modernisierung*, die im Verhältnis zur wissenschaftlichen *Rationalisierung* steht. Das 20. Jahrhundert hat viele Argumente gegen die negativen Effekte der wissenschaftlichen Moderne gesehen. Um dem negativen Verständnis der Moderne als Verabsolutierung der wissenschaftlichen Rationalität zu entgegnen und der Pluralität von Prozessen innerhalb einer breit verstandenen Moderne gerecht zu werden, arbeitet Habermas mit einer Konzeption von Modernisierung (1998:206), die er in der folgenden Weise zusammenfaßt:

Das Wort »Modernisierung« ist erst in den 50ern als Terminus eingeführt worden; dieser kennzeichnet seitdem einen theoretischen Ansatz, der Max Webers Fragestellung aufnimmt, aber mit den Mitteln des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus bearbeitet. Der Begriff Modernisierung bezieht sich auf ein Bündel kumulativer und sich wechselseitig verstärkender Prozesse: auf Kapitalbildung und Ressourcen-Mobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen usw. Die Modernisierungstheorie nimmt an Webers Begriff der »Moderne« eine folgenreiche Abstraktion vor. Sie löst die moderne von ihren neuzeitlich-europäischen Ursprüngen ab und stilisiert sie zu einem raumzeitlich neutralisierten Muster für soziale Entwicklung (1985a:10).

Es ist ein Resultat dieser Situation, dass Habermas und Apel die Rationalität in ihren verschiedenen Typen zu verstehen versuchen, um damit die „instrumentelle Vernunft“, die „wissenschaftliche Rationalität“, die „Systemrationalität“ und die „strategische Rationalität“, welche zur Modernisierung bzw. Rationalisierung der Lebenswelt geführt haben, von einer „kommunikativen Rationalität“ zu trennen (Habermas 1981a 1:225ff. und 489f.; 1981a 2:267f., 470f.) und so »eine Theorie des kommunikativen Handelns [einzuführen], die die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie« aufzuklären hat (Habermas 1981a 2:583). Dadurch wird das Problem der Notwendigkeit von Ethik im Zeitalter der expandierenden technischen Wissenschaft thematisiert, die die Einführung einer „ethischen Rationalität“ motiviert (Apel 1979a:22-28; 1988:55-62, 146f.), die bei Apel in der folgenden Weise charakterisiert wird:

Wer über das Verhältnis von Wissenschaft und Ethik in der modernen, erdumspannenden Industriegesellschaft nachdenkt, der sieht sich m.E. vor eine paradoxe Situation gestellt. Einerseits nämlich war das Bedürfnis nach einer universalen, d.h. für die menschliche Gesellschaft insgesamt verbindlichen Ethik noch nie so dringend wie in unserem Zeitalter einer durch die technologischen Konsequenzen der Wissenschaften hergestellten planetaren Einheitszivilisation. Andererseits scheint die philosophische Aufgabe einer rationalen Begründung allgemeiner Ethik noch nie so schwierig, ja aussichtslos gewesen zu sein wie im Zeitalter der Wissenschaft, und zwar deshalb, weil die Idee intersubjektiver Geltung in diesem Zeitalter ebenfalls durch die Wissenschaft präjudiziert ist: nämlich durch die szientistische Idee der normativ neutralen oder wertfreien »Objektivität« (1973 2: 359).

Diese oben erwähnten Fakten zeigen eine bestimmte und ‚auf Europa zentrierte‘ Interpretation der Geschichte, die nicht beachtet, dass man von Modernisierung auch im geopolitischen Sinne reden sollte, d.h. nicht nur aus der Perspektive der temporalen Entwicklung, sondern auch aus der Perspektive der Eroberung und Beherrschung des Raumes – manchmal durch einen kriegerischen Prozess –, welcher das Resultat mit sich bringt, dass die Mehrheit der Menschen von einer Minderheit jenseits der Grenzen der Moderne ‚ausgeschlossen‘ bleibt. Die Französische Revolution hat die ‚Frau‘ von der Definition des *citoyen* ausgeschlossen, während die liberale bzw. neoliberale Wirtschaft die Menschen der sogenannten Schwellenländer für lange Zeit außer Acht gelassen hat. So werden ‚Ausschließung‘ und ‚Exklusion‘ zu Hauptthemen der Modernisierung.

Somit gelangen wir zum Begriff der *Globalisierung*. Wie das oben Zitat zeigt, ist Apel sich der problematischen Konsequenzen der Industriegesellschaft bewusst. Kritisch erinnert er an die Notwendigkeit einer ethischen Dimension, die einer neuen Rechtfertigung bedarf, um adäquate Antworten auf Fragen der modernen *globalen* Industriegesellschaft zu geben. So antizipiert er frühzeitig das Problem der Globalisierung, das als Korollar der Modernisierung zu sehen ist, obwohl zu bemerken ist, dass die globale Gesellschaft nicht mehr allein mit den Kategorien der ‚industriellen Revolution‘ zu beschreiben ist – wie Lyotard zu Recht zeigt. Dennoch müssen wir die Pointe Apels annehmen, dass es einen Mangel an Aufmerksamkeit bezüglich der ethischen Begründung gibt, die hinter der Kritik oder Annahme der Moderne, der Vernunft und der Globalisierung stehen. Dies wird von Apel auch im Rahmen seiner späteren Diskussion zur Globalisierung nochmals betont, wenn er sowohl auf die positiven als auch auf die negativen Aspekte der Globalisierung hinweist:

It seems to me that globalization, i.e. planetary intertwinement of Human Relations on the levels of technology, economy, and politics in our day is an indisputable fact. And, in my opinion, it is a historically irreversible fact as well. This does not mean that those people are wrong who point to very problematical aspects of the recent development of globalization, especially with regard to the global order of market economy, which –

notwithstanding its efficiency – seems to result in a growing polarization between the rich and the poor. However, as it seems to me, there is no reasonable option towards a turn or roll back of the technological, economical and political development of globalization. There is only the serious problem of how to deal with, i.e. to respond to, the challenge of globalization by a secondary globalization, so to speak, – a globalization on the level of culture, morality and a morally inspired reorganization of law (Apel 1997b:1; siehe auch Apel 2000:29ff.).

Habermas beschäftigt sich ebenfalls mit der Globalisierung. In der Tat stellt er sich früh gegen den Vorrang von Ökonomie und Zweckrationalität, wenn er in einer Rezension von Dahrendorf den Begriff der „verzögerte[n] Moderne“ anwendet (1971c:234f.), um darauf aufmerksam zu machen, dass eine damals schon vorauszusehende Globalisierung außer der technologischen und ökonomischen Dimension auch eine politische und kulturelle Konnotation habe, die auf eine veränderte Konzeption von Kultur verweise. Schon damals sieht er eine Verbindung zwischen diesen Themen und der Ästhetik des Neokonservatismus, was er in *Die neue Unübersichtlichkeit* (1985b:45f.) und in *Die postnationale Konstellation* (1998:91-169) kritisiert.

Was hat all dies mit unserer Betrachtung der Moderne zu tun? Auch hier ist zu behaupten, dass wir mit Progressionen und Regressionen rechnen müssen. Es könnte gesagt werden, dass trotz der positiven Aspekte der Globalisierung wie z.B. der Ausbreitung der demokratischen Kultur, der Herausbildung einer Weltpolitik und der Positivierung der Menschenrechte – auf deren Grundlage auch Habermas' Vorschlag beruht, am Projekt der Moderne festzuhalten –, nicht vergessen werden darf, dass die oben dargestellten Probleme der Modernisierung nicht auf Europa beschränkt sind, sondern ein Bestandteil einer globalisierten Moderne sind. Die Diskursphilosophie ist nicht blind gegenüber dieser Realität: Apel ist sich dieser Probleme bewußt, was seine Behandlung des Nord-Süd-Konflikts (1988) und später seine Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Philosophie Enrique Dussels zeigt (Apel 1990a; 1992c:16-54; 1993d; 1996h:13-44), während Habermas dies aus einer soziologischen Perspektive früh erkennt und gewissermaßen mit dem Konzept der „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (1981a 2:470f.) in Begriffe faßt. Beide haben zugleich bemerkt, dass man immer noch an der Aufklärung festhalten muss, um diesen Prozess umzukehren (Habermas 1981a 2:482; 1981b:444f; 1998:217-221), anstatt die Moderne *in toto* zu verabschieden. Dennoch fehlt in der Diskurstheorie eine klare Reflexion darüber, wie man die Pluralität und Heterogenität von Perspektiven miteinbeziehen kann, so dass die bereits charakterisierte „Ausschließung“ bzw. „Exklusion“ in globalen Modernisierungsprozessen kritisiert und vermieden werden könnte.

Gerade hier tritt der Begriff von *Postmoderne* und somit die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus auf den Plan, weil Pluralität und Heterogenität zwei

Schlüsselbegriffe der Postmoderne sind.⁹ Dadurch entsteht ein weiteres Problem für die Diskursphilosophie, das die Stelle der Ästhetik in der Moderne betrifft; weil die postmoderne Position behauptet – in mancher Hinsicht genauso wie die Frankfurter Schule und die avantgardistischen Bewegungen –, dass die negativen Nebenwirkungen der Moderne, der Modernisierung und der Globalisierung schon in der Aufklärung im Keim zu finden sind und nicht mittels der Rationalität, sondern eher durch die Betonung einer ästhetischen Dimension überwunden werden könnten. So findet sich die Diskursphilosophie in der Situation, zwei entgegengesetzte Alternativen vermeiden zu müssen, nämlich entweder die Ästhetik in ihrer postmodernistischen *façon* allein begünstigen (Habermas 1985a; Apel 1988:154f.) oder die regressive neokonservative bzw. neoaristotelische bzw. neohistorische Kulturkritik in Anspruch nehmen zu müssen (Habermas 1985b:26f.; Apel 1988:417-437). Da diese zwei Ansätze, so Habermas, die Moderne zu verabschieden versuchen, setzt er Postmoderne und Neokonservatismus gleich (1985b:49) und lehnt beide ab. Aber *prima facie* würde dasselbe Argument nicht für beide gelten. In der Nachfolge von Habermas ergänzt Apel diese Position, indem er sagt, dass der Postmodernismus zwar eine vom Neoaristotelismus sehr verschiedene politische Position vertritt, aber mit diesem letzteren die gemeinsame Absicht verfolge, sich gegen den auf die Aufklärung zurückgehenden ethischen Universalismus sowie gegen die Rationalität zu wenden (1987c:4f.; 1988:154-157). Genau dies bildet die Basis, von der Habermas in seiner Betrachtung der ästhetischen Moderne ausgeht:

Diese Gesinnung der ästhetischen Moderne nimmt mit Baudelaire, auch mit seiner von E.A. Poe beeinflussten Kunsttheorie, deutliche Konturen an. Sie entfaltet sich in den avantgardistischen Strömungen und exaltiert schließlich im Café Voltaire der Dadaisten und im Surrealismus. Kennzeichnen lässt sie sich durch Einstellungen, die sich um den Fokus eines veränderten Zeitbewußtseins bilden. Dieses spricht sich aus in der räumlichen Metapher der Vorhut, einer Avantgarde also, die als Kundschafter in unbekanntes Gebiet vorstößt, die sich den Risiken plötzlicher, schockierender Begegnungen aussetzt, die eine noch nicht besetzte Zukunft erobert, die sich orientieren, also eine Richtung finden muss in einem noch nicht vermessenen Gelände (1985c:446).

Habermas erkennt, dass die wissenschaftliche bzw. philosophische Moderne sich vielfach mit der ästhetischen Moderne berührt und überschneidet (1985a:7), will aber die Verabsolutierung der letzteren in der postmodernen Ästhetik vermeiden. So ergänzt er, kritisch gegenüber ästhetischen Überbietungen: »Aber die Orientierung nach vorne, die Antizipation einer unbestimmten, kontingenten Zukunft, der Kult des Neuen bedeuten in Wahrheit die Verherrlichung einer Aktualität, die immer von neuem subjektiv gesetzte Vergangenheit gebiert« (1981b:446). In der Tat tendiert man dazu, diese ästhetische *Modernität* gegen die

| 9. –Vgl. Welsch (1987b, 1987c).

wissenschaftliche *Modernisierung* auszuspielen oder die sozialen Bedingungen der Ästhetik zu übersehen. Aber die oben geäußerte Kritik durch Rekurs auf die subjektive Seite der Ästhetik wäre irrelevant und erstens übertrieben, weil Argumente gegen die wissenschaftliche Moderne nicht nur in der Kunst, sondern auch anderswo gefunden werden könnte – so dass man keinen Rekurs auf die Subjektivität benötigte, um die Moderne zu kritisieren –; und zweitens, weil Wissenschaft und Ästhetik zusammen kommen können – wie schon im vorherigen Kapitel gezeigt wurde. Dies ist ein Indiz dafür, dass die Ästhetik im Rahmen der Diskursphilosophie erst noch bearbeitet werden müsste, da sowohl bei Habermas als auch bei Apel zwei unvermittelte Extreme bestehen bleiben, die die Inkompatibilitätsthese widerspiegeln: auf der einen Seite steht die Ästhetik, auf der anderen stehen die vielen möglichen Typen von Rationalität. So gilt immer noch die Herausforderung der Postmoderne, weil die Diskursphilosophie im Rahmen der Theorie der Rationalitätstypen keine „ästhetische Rationalität“ begründet und die Ästhetik – trotz der Behandlung der Modernisierung, der Globalisierung und der Postmoderne – als Teil des rationalen Projektes der Moderne nicht eingeschlossen hat.

Nun können wir diesen Abschnitt mit einigen kritischen Bemerkungen über die Diskursphilosophie beenden. Ein erstes Problem betrifft, wie schon gesagt, den Mangel einer systematischen Diskussion über die Ästhetik, um die oben erwähnten Bemerkungen zur ästhetischen Moderne präzisieren und der Inkompatibilitätsthese widersprechen zu können. Zweitens wendet die Diskursphilosophie eine inflationäre Verwendung der Vorsilbe *Neo-* und *Post-* sowie der Nachsilbe *-ismus* an, ohne dass eine interne Bestimmung dieser damit charakterisierten Positionen gegeben wird. Dies gilt vor allem für den Postmodernismus und den Neostrukturalismus, die theoretisch unterbestimmt bleiben, sowie für die Konfusion zwischen Postmodernismus und Neokonservatismus. Dies führt zum dritten Punkt: Die Diskursphilosophie erkennt Probleme der Moderne und sieht mögliche Antworten auf diese Probleme in einem geschichtsphilosophischen Ansatz, der die Kritik der Moderne im doppelten Sinne versteht: In der theoretischen Philosophie geht es um den Prozess des Übergangs von der ontologischen Metaphysik und der Erkenntnistheorie zum Paradigma der Sprache und der Kommunikation, wodurch bestimmte Elemente der Geschichte im Lichte einer *post-* oder *nachmetaphysischen* Perspektive aufgehoben werden können, während es sich in der praktischen Philosophie um den Übergang von der *präkonventionellen* und der *konventionellen* zur *postkonventionellen* Moral handelt, im Lichte derer das Problem der historischen und situationsbezogenen Anwendung von moralischen Normen aufzulösen ist. Hier finden wir also eine gewisse Annäherung an den *Postmodernismus*!

Jedenfalls ergibt sich gleichfalls, dass es eine lange Geschichte des Begriffs der Moderne gibt, die Verflechtungen mit vielen Ebenen und Themen zeigt und erklärt, wie die diskursphilosophische Theorie von Rationalitätstypen als Resultat historischer Kontingenzen der Modernisierung, der Globalisierung und der Postmoderne entsteht. Es zeigt sich zugleich, dass der Übergang von der Tradition zur Moderne durch eine Ausdifferenzierung von Sphären geschieht, durch die Wissenschaft, Kunst, Kultur als autonome gesellschaftlichen Institutionen entstehen, die bestimmte Probleme mit sich bringen und anhand differenzierter Rationalitätstypen zu kennzeichnen sind, um kritisiert werden zu können. Von welchem Standpunkt aus wird aber die Moderne kritisiert und bewertet? An dieser Stelle behauptet Habermas, dass das Projekt der Moderne unvollendet bleibt, weil es immer noch notwendig ist, eine Rechtfertigung der kritischen Intention durch die *kommunikative Rationalität* bzw. *Diskursrationalität* zu leisten (1999); während Apel auf dem Standpunkt steht, dass die Kritik der Moderne eigentlich einer stärkeren Begründung bedarf, die nur durch eine auf der Aufklärung basierende *ethische Rationalität* geleistet werden kann (1993b). Die Frage nach der *Moderne* ist deshalb nicht von der Debatte um die *Rationalität* zu trennen, wobei sowohl positive als auch negative Aspekte und Anwendungen der Rationalität analysiert werden müssen.

Die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus

Im Folgenden werde ich versuchen, spezifische Aspekte des Postmodernen Poststrukturalismus in der Philosophie Lyotards analytisch herauszuarbeiten und in bezug zur Diskursphilosophie zu setzen. Bei der Behandlung von Begriffen der ästhetischen Postmoderne müssen wir – jenseits der üblichen festgefahrenen Definitionen – den Aspekt der Pluralität und der Heterogenität betonen. In der Tat charakterisiert Wolfgang Iser im Anschluß an Lyotard die Pluralität als Schlüsselbegriff der Postmoderne,¹⁰ und dies ist schon ein Indiz dafür, dass die Postmoderne einen Beitrag zu einer kritischen Theorie leisten kann, einen Beitrag, der auch auf die Ethik verweist.¹¹ Indem ich diese Thematik behandle, werde ich die Diskussion in zwei Richtungen entwickeln: auf der einen Seite werde ich zeigen, dass Lyotard ästhetische Kategorien benutzt, um eine direkte Kritik an der Diskursphilosophie vorzubringen; auf der

10. Iser (1987:xvii).

11. Vgl. Carroll (1987), Ingram (1987), Bennington (1988), Benjamin (1991), Giehle (1994), Readings (1991). Siehe auch Turim (1984a und 1984b).

anderen geht es darum, zu offenbaren, wie Ästhetik und Geschichtsphilosophie in seiner Konzeption von Postmoderne verknüpft sind.

(a) Lyotard definiert den Postmodernen Poststrukturalismus als philosophische Position mit seiner Programmschrift *La condition postmoderne* (1979) in provokativer Weise. Das zentrale Anliegen Lyotards ist es, den ästhetischen Begriff der *Postmoderne* in die Philosophie einzuführen. Zunächst ist zu bemerken, dass er dies nicht tut, um bestimmte Diskussionen im Gebiet der Ästhetik zu vertiefen, sondern um seine philosophische Position zu untermauern und sie mit Fragen der ethischen und politischen Haltungen im Alltag zu verbinden. So erkennt er in *Le postmoderne expliqué aux enfants* die originale und polemische Deutung des Begriffes an (1986b:23-28) und weist auf drei Punkte zu seiner Bestimmung hin: auf den Bruch mit der Moderne in der Architektur zwischen 1910 und 1945, auf die politische Konnotation des Wortes nach 1945 als artikuliertes Bedenken gegen die postulierte Idee des menschlichen Fortschritts angesichts der Barbarei in Auschwitz und letztendlich auf die Beiträge von neuen Bewegungen auf den Gebieten der Kunst, Philosophie, Literatur und Politik (1986b:107-113). Aber in *La condition postmoderne* setzt er gleich zu Anfang des Buches einen Schwerpunkt:

Cette étude a pour objet la condition du savoir dans les sociétés les plus développées. On a décidé de la nommer «postmoderne». Le mot est en usage sur le continent américain, sous la plume de sociologues et de critiques. Il désigne l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXe siècle. Ici, on situera ces transformations par rapport à la crise des récits (Lyotard 1979:7).

Zwar erinnert das Wort Erzählung [*récit*] an die Literatur und Ästhetik, aber mit diesem Wort möchte Lyotard sich nicht unbedingt auf die Ästhetik beschränken, sondern auf die Wissenschaft verweisen: »La science est d'origine en conflit avec les récits. A l'aune de ses propres critères, la plupart de ceux-ci se révèlent des fables« (1979:7). Darüber hinaus ist dies ein Mittel, um die Postmoderne mit Fragen der Philosophie zu verknüpfen: »Mais, pour autant qu'elle ne se réduit pas à énoncer des régularités utiles et qu'elle cherche le vrai, elle se doit de légitimer ses règles de jeu. C'est alors qu'elle tient sur son propre statut un discours de légitimation, qui s'est appelé philosophie« (1979:7). Es ist offensichtlich, dass Lyotard sich in diesen ersten Sätzen von *La condition postmoderne* direkt gegen das Anliegen der Diskursphilosophie wendet. In der Tat sagt er: «Le consensus obtenu par discussion, comme le pense Habermas? Il viole l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dissentment« (1979:8). Diese Behauptung ist klar genug, um Anlass zur Kontroverse zu geben – und tatsächlich hat es eine bewirkt.

Zunächst ist zu sehen, dass der Begriff des „Diskurses“ auf die Position Habermas' rekurriert. Dieser Begriff wird aber auch in bezug zu literarischen Kategorien gesetzt und als *métadiscours* definiert, wenn er mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit den anderen diskursiven Formen totalitär aufgezwungen wird, um die Vormachtsstellung der Rationalität vor allem Anderen zu legitimieren. Dieses Verfahren wird mit der Aufklärung sowie mit der Moderne verbunden und als für diese Bewegungen charakteristisch insofern identifiziert, als die universellen Ideale der Menschheit, Gerechtigkeit und Wahrheit als drei große Projekte des 18. Jahrhunderts bestimmt, aber die Gültigkeit dieser Projekte sowie der damit verbundenen Institutionen von Lyotard in Frage gestellt werden, weil sie heute keine Legitimation mehr haben, da man an sie nicht mehr glaubt. Dies impliziert schon die Annahme, dass die Ideale der Menschheit, Gerechtigkeit und Wahrheit keiner Begründung fähig sind, da diese oben erwähnten Instanzen der Moderne sich allein nicht mehr legitimieren können, sondern sich auf etwas Anderes und Höheres beziehen müssen, um daraus ihre Gültigkeit herzuleiten. So greift Lyotard auf den oben erwähnten Argumentationsgang zurück: ein solcher aufgeklärter Diskurs wie der von Habermas postulierte sei nicht so verschieden von ästhetischen und mythischen Erzählungen, die der deutsche Philosoph mit Religion und Metaphysik in negativer Weise verknüpft, sondern ist er selbst ein *récit*, so Lyotard, weil die Differenz nur darin bestünde, dass wissenschaftliche und philosophische Diskurse eine ausgezeichnete Rationalität privilegieren und beanspruchen, *métarécits* zu sein. Somit definiert er seine Aufgabe als den Versuch, den Vorrang totalitaristischer Konzeptionen von Wissenschaft und Politik in Frage zu stellen, indem er eine Theorie des ‚Dissens‘ anstrebt.

Der Begriff der Postmoderne dient eben diesem Zweck: »En simplifiant à l'extrême, on tient pour «postmoderne» l'incrédulité à l'égard des métarécits« (1979:7) – d.h. die Zweifel gegen jede Form von Begründung und Legitimation. Seine Kritik an Habermas ist aber nicht auf das 1979 erschienene Buch beschränkt, sondern wird auch an anderen Stellen wiederholt und erweitert:

J'ai lu un penseur de réputation qui prend la défense de la modernité contre ceux qu'il appelle les néo-conservateurs. Sous la bannière du postmodernisme, ceux-ci veulent, croit-il, se débarrasser du projet moderne resté inachevé, celui des Lumières. Même les derniers partisans de l'*Aufklärung*, comme Popper ou Adorno, n'ont pu, à l'en croire, en défendre le projet que dans des sphères particulières de la vie, celle de la politique pour l'auteur de *The Open Society*, celle de l'art pour celui de *Aesthetische Theorie*. Jürgen Habermas (tu l'avais reconnu) pense que si la modernité a échoué, c'est en laissant la totalité de la vie se briser en spécialités indépendantes abandonnés à la compétence étroite des experts, cependant que l'individu concret vit le «sens désublimé» et «la forme déstructurée» non pas comme une libération, mais sur le mode de cet immense ennui que Baudelaire écrivait il y a plus d'un siècle (1986b:10-11).

Ich werde mich noch nicht auf eine direkte Konfrontation bzw. Auseinandersetzung mit dieser Position einlassen, und deshalb können wir hier von Details absehen, zumal klar geworden ist, dass Lyotard sich mit der Einführung des Begriffs der Postmoderne in den philosophischen Diskurs gegen Habermas richtet. Ich möchte allerdings noch weiter gehen und behaupten dass auch Apel von diesen Einwänden direkt betroffen ist. Im Aufsatz "Grundlagenkrise" (1986a) verarbeitet Lyotard einige Impulse aus Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* und der transzendentalen Phänomenologie sowie aus der Kontroverse um die Grundlagen der Geometrie, um eine Grundlagenkrise zu beschreiben, die über das Gebiet der Mathematik und der Wissenschaft hinaus die moderne Kultur, Politik und Gesellschaft so tief getroffen hat, dass sie letztendlich zur Krise der Vernunft selbst führen musste. Es handelt sich um die Unmöglichkeit der letztgültigen Begründung von Axiomen, allgemeinen Prinzipien oder ersten Sätzen. Auch hier setzt Lyotard seine Auseinandersetzung mit Habermas fort, indem er sagt, dass Habermas einen referentiellen und pragmatischen Gehalt des kognitiven Diskurses begünstige, der von der Vorherrschaft des „wissenschaftlichen-technischen“ Verfahrens abhängig ist, nämlich den Bezug zur objektiven Welt (1986a:1-4). Darüber hinaus merkt er an, dass dieses Problem auch den Ansatz Apels betrifft, insofern als Apel an der Idee einer ‚letzten Grundlage‘ festhält. Zwar bemerkt Lyotard, dass Apel eine präzise Argumentation gegen den kritischen Rationalismus entwickelt habe, deren Verdienst darin bestünde, „an die offene Wunde der Grundlagenfrage wieder gerührt zu haben“ und „einen Rückfall in die Cartesianisch-Husserlsche Philosophie der Subjektivität zu verhindern“ (1986a:5, 6). Doch ergänzt er zugleich, dass Apel bestimmte Probleme der Pragmatik und der Position Husserls in Kauf nehmen müsse, insbesondere wenn er eine sinnkritische Form der Letztbegründung beansprucht, die ihre eigenen und unbestritten Evidenzen in Formen der Argumentation freilegt (1986a:6-8.). So entwickelt Lyotard seine Kritik an Apel in drei Schritten: »Die Frage nach dem Zeit-Raum ist in K.-O. Apels Arbeit gleichsam abwesend«; Apel behauptet, »daß die Vernunft als letzte Grundlage in den Regeln dieses Spiels „Letztbegründung“ besteht, daß diese Regeln die eines jeden Spiels sind und daß sie somit universelle kommunikative Geltung besitzen«; und endlich, »daß das letzte Wort Apels zur vernünftigen Letztbegründung die Reflexivität sein sollte« (1986a:8-11). Dagegen versucht Lyotard eine andere Form von Reflexivität im Anschluß an Kants Ästhetik zu gewinnen (1986c:62f.; 1988b:119f.; 1990:78f.), und so kommt er zu dem Schluß, dass die Konzeption einer „idealen Gefühlsgemeinschaft“ – im Sinne des *sensus communis* – an Stelle der von Apel konzipierten „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ treten müsste. Dieses Argument wird von ihm auch an anderen Stellen wiedergegeben und erweitert.

Es ist klar, dass Lyotard seine Kritik gegen Habermas und Apel richtet, weil beide die Moderne sowie die universale Dimension einer pragmatisch zu verstehenden Rationalität verteidigen. Diese oft nur indirekte Kritik – wie z.B. im Satz: »le terreur rationaliste (consensuelle) des philosophes d'origine parfois américaine mais surtout allemande« (1984:81) –, betrifft also die Diskursphilosophie insgesamt und wird auch in anderen Texten in direktem Bezug auf Apel und Habermas weiterentwickelt:

L'humanisme «nous» (?) administre leçons. De mille façons, souvent incompatibles entre elles. Bien fondées (Apel) et non fondées (Rorty), contrafactuelles (Habermas, Rawls) et pragmatistes (Searle), psychologiques ou éthico-politiques (les néo-humanistes français). Mais toujours comme si l'homme du moins était une valeur sûre, qui n'a pas besoin d'être interrogée. Qui a même autorité pour suspendre, interdire l'interrogation, la suspicion, la pensée qui ronge tout (Lyotard 1988b:9).

Eine andere Passage bestätigt und ergänzt dies:

Considérez à présent certaines pensées contemporaines relatives à la communication: l'idée d'une unanimité raisonnable, que Habermas nomme le *Diskurs*; la fondation ultime de la raison elle-même, que Apel croit trouver dans l'argumentation méta-pragmatique intersubjective; même l'accord librement consenti grâce à la discussion ou à la «conversation» libre, qui serait, selon Rorty, ce qui nous reste de vraiment raisonnable, passé les vains espoirs de «fonder» –, tous ces modèles sont, à un titre ou à un autre, «pragmatistes», tous ignorent le partage du goût, et l'antinomie dont il souffre (Lyotard 1990:77).

Somit hat sich eine philosophische Diskussion zwischen diesen beiden Positionen entwickelt, die von anderen Autoren und Autorinnen aufgegriffen, aber von Apel und Habermas selbst nicht direkt beantwortet wurde.¹² Wie Manfred Frank bemerkt, ist es zu bedauern, dass ein Gespräch zwischen beiden Seiten – trotz der häufigen Gelegenheiten des Zusammentreffens und der direkten Konfrontation zwischen deutschen und französischen Philosophen – nicht stattgefunden hat, »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« (Frank 1988:10). Dass Lyotard in *La condition postmoderne* sich nicht nur mit Habermas, sondern auch mit Niklas Luhmann auseinandersetzt und dass er später die Position Apels mit einbezieht, ist ein Beleg dafür. Jedenfalls haben wir die Position Lyotards dargestellt

¹² Dazu Baynes et al. (1987), Benhabib (1984), Bernstein (1985), Frank (1989), Fraser (1984), Honneth (1984, 1985, 1994), Ingram (1986), Rorty (1984), Watson (1984), van Reijen & Kamper (1987), Wellmer (1985), Welsch (1987a, 1995).

und sie als Ästhetik des *Postmodernen Poststrukturalismus* charakterisiert, die eine entsprechende Kritik der Moderne leistet.

Außerdem habe ich die direkte Kritik Lyotards an der Diskursphilosophie dargestellt und jetzt möchte ich meine Überlegungen über dieses Thema abschließen. Erstens wurde oben gezeigt, dass der *Postmoderne Poststrukturalismus* den Strukturalismus und den ästhetischen Modernismus zu verabschieden versucht, weil die ästhetische Moderne von einem intrinsischen Heils- bzw. Versöhnungscharakter zu entlasten ist, aber letztendlich gewinnt die Ästhetik eine sehr wichtige Rolle in der Postmoderne, wie die Verwendung der literarischen Kategorie *Erzählung* bei Lyotard belegt. Zweitens scheint es, zumindest im Fall Lyotards, dass die postmodern-poststrukturalistische Kritik der Moderne diesen Rekurs auf die Ästhetik verallgemeinert – genauso wie die Avantgarde, wenn sie die Kunst mit einem utopischen Ideal belastet –, insofern, als dass ihre Konklusionen sich nicht auf das Feld der Ästhetik beschränken, sondern auf andere Gebiete wie Philosophie, Wissenschaft, Anthropologie, Psychologie, Linguistik, Geschichte, Recht und Theorien von Geschlechterverhältnissen ohne weiteres angewandt werden. So macht er dasselbe, was er zu kritisieren versucht. Dies geschieht zwar in einer Weise, in der einige bis jetzt von den Wissenschaften ausgeschlossene Elemente des Alltags (Leib, Liebe, Leben und Leid) zur Sprache gebracht werden, aber dadurch entstehen auch Probleme, die bis jetzt offen geblieben sind. Außerdem, drittens, wird in diesen Versuchen der – auch gegen die Diskursphilosophie gerichtete – Vorschlag gemacht, die Moderne durch die Postmoderne zu überwinden, als ob es mit der Betonung der Ästhetik die Möglichkeit eines Nullpunktes der Geschichte gäbe, so dass eine immer noch präsenste Drohung des Dogmatismus oder des Totalitarismus in Wissenschaft, Politik und Ökonomie dadurch aufgelöst würde. Insgesamt ergibt sich, dass die Annahme der Ästhetik keineswegs nur ein *charm* darstellt, sondern ein wichtiges systematisches Element in der Philosophie Lyotards offenbart, das seine Lektüre der Geschichte als Kritik der Diskursphilosophie orientiert. So sieht er den Ausweg aus der *Modernisierung* des Lebens und der *Globalisierung* der Politik und Wirtschaft durch die Inanspruchnahme ästhetischer Kategorien der *Postmoderne*. Betrachten wir zunächst, wie dies durchgeführt wird.

(b) Auch für Lyotard gilt, dass die Betrachtung der Moderne eine bestimmte Auffassung der Geschichte bzw. der Temporalität impliziert, die in Frage gestellt werden sollte.¹³ In seinem ersten Buch stellt er dies klar heraus: »Comprendre l'histoire, il n'y a pas de tâche plus vraie pour le philosophe«. Zugleich ergänzt er: »la philosophie doit être non pas seulement saisie comme événement et <du dehors>, mais reprise comme pensée, c'est-à-dire comme problème,

¹³ –Vgl. Bennigton & Young (1987), Kemper (1988), Ingram (1995:321-342)

genèse, va-et-vient« (1954:3). Wir werden sehen, wie diese Behauptungen mit seinen späteren Schriften kompatibel sind. In seiner Behandlung dieses Themas verweist er auf die Geschichte als ein Feld von Möglichkeiten, auf dem wir uns frei bewegen, und dennoch bemerkt er, dass wir nicht in der Lage sind, einen Standpunkt außerhalb der Geschichte einzunehmen. Vergleichen wir diese Behauptung mit dem von Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* vorgebrachten Argument, dass sowohl die neokonservativen als auch die postmodernen Theorien vom Horizont der Moderne Abstand nehmen und beanspruchen, „aus diesem Horizont herausgetreten zu sein“ (1985a:12-13), so scheint dies – zumindest anhand der oben zitierten Stelle – Lyotard gegenüber eine ungerechtfertigte Kritik zu sein.

So stellt sich unmittelbar die Frage, von welchem Standpunkt aus man die Geschichte entlarven oder die Postmoderne als Alternative zur Moderne setzen kann, wenn man sich innerhalb der Moderne bewegt. Die Behauptung Lyotards ist sicherlich kontrovers und problematisch, weil gerade das, was er behauptet, einen Anspruch auf Totalität zu erheben scheint, die eine Positionalität außerhalb der historischen Grenzen darstellt. Dies bringt ein Problem zum Ausdruck, das wir ständig bei Lyotard finden: Seine Behauptungen sind nicht immer klar und konsistent zu seiner Kritik, weil er manchmal gerade das unterstellt, was er zu kritisieren sucht, und somit sieht er sich immer wieder in den von Apel definierten „performativen Selbstwiderspruch“ (1987c) verstrickt. So müssen wir zugeben, dass die von Habermas geäußerte Kritik tatsächlich zutrifft, weil Lyotard zwar *behauptet*, dass man aus dem historischen Kontext nicht heraustreten kann; doch *macht* er genau das Gegenteil, wenn er keine klare Definition darüber anbietet, wie ein Übergang von der Moderne zur Postmoderne möglich ist. Da er aber eine gewisse Sensibilität für die Heterogenität von Diskursen, Lebensformen, Kulturen und Weisen der Kunst offenbart, was als positiv zu bewerten ist, schlage ich vor, dass wir seine Behauptungen als Deskriptionen von bestimmten Zuständen werten und sie im Sinne des *principle of charity* interpretieren.

Erstens ist zu bemerken, dass Lyotard sich auf dasselbe historische Material bezieht, das Apel und Habermas im Sinne einer Evolution von Paradigmen einordnen, nur dass die postmoderne Interpretation dieser Geschichte dabei betont, dass Paradigmen eigentlich plurale Erzählungen sind, die verschiedene Geschichten – radikaler noch: Märchen – zur Sprache bringen und in bezug zu anderen *genres* stehen. Nicht unbedingt der Übergang von Paradigmen, sondern der Bruch und die Inkommensurabilität zwischen ihnen wird von Lyotard herausgestellt.¹⁴ Dies bedeutet, dass Paradigmen nicht überholt werden können, sondern als ein Haufen von gelagertem und fragmentiertem Material bestehen bleiben, das jederzeit wieder

¹⁴ Welsch (1987:174; 1995:306f.), Reese-Schäfer (1997:466f.), Frank (1988:7-22).

aufgenommen werden kann. Sie geben Zeugnis davon, was unterdrückt oder vergessen wurde. Deshalb hat Lyotard kein Problem mit dem Mythos oder mit der Religion, die zu jeder Zeit auftauchen können.

Um dies zu zeigen, weist Lyotard auf den Paganismus hin, der trotz seines mythischen Kerns heute noch zu rehabilitieren wäre, genauso wie es während der *Lumière* gemacht wurde (1977a; 1977b). Während die Diskursphilosophie den notwendigen Übergang von Mythos und Metaphysik zur Aufklärung postuliert, versteht Lyotard den Paganismus als eine Haltung, die sich im Gegensatz zum kirchlich-metaphysischen Universalismus durchsetzt und ohne einheitliche Kriterien bestimmte Narrative bildet (1977b:19f.). Wie es in *Instructions païennes* definiert wird: »*Pagus* se disait de la région des bornes aux confins des bourgs. *Pagus* a fait *pays*. Ce n'est pas le *Heim* ou le *home*, l'habitat, l'abri, mais des parages, des contrées, qui ne sont les horizons de ces ballades au cours desquelles on voit du pays« (1977a:42-43). Diese Definition bringt eine klare hermeneutische Dimension zum Ausdruck, die an die Diskursphilosophie erinnert, aber über diese hinausgeht, weil die räumliche Dimension als Zusatz hinzukommt, die den Einbezug der Pluralität erlaubt. Der Paganismus könnte also als ein Haufen von ‚kleinen Erzählungen‘ [*petits récits*] verstanden werden, die unterschiedliche Traditionen bilden, welche letztendlich in einem Netzwerk zusammenkommen können, ohne aber Totalität zu beanspruchen. Sie sind immer lokal und begrenzt. Während Habermas auf die Anthropologie zurückgreift, um das mystische Denken zu diskreditieren, versucht Lyotard genau das Gegenteil, nämlich den mythischen Erzählungen einen positiven Gehalt zu entnehmen (1988a:27-28). Ein Beispiel, das dies zeigt, ist die Erzählung der Cashinawa im Urwald Brasiliens (Lyotard 1979:39).

Zweitens müssen wir hinzufügen, dass Lyotard gleichzeitig behauptet, dass die Moderne eine geheime theologische Auffassung impliziert, die die zukünftige Zeit privilegiert und im Gegensatz zum Paganismus steht. Die Differenz würde also in den unterschiedlichen Auffassungen von Temporalität liegen. Die Temporalität der Moderne unterscheidet sich von der des Paganismus dadurch, dass die moderne Erzählung sich als Meta-Erzählung versteht und eine Priorität gegenüber den kleinen Erzählungen beansprucht, soweit die Moderne die Hoffnung, die Versöhnung und die Vollendung der Geschichte zu versprechen vermag. Die Moderne wird zwar durch Säkularisierung charakterisiert, aber laut Lyotard sucht die moderne Meta-Erzählung eine Einheit, die Ähnlichkeiten zur theologischen Annahme eines gemeinsamen Ursprunges – theologisch ausgedrückt: eines gemeinsamen Vaters – aufweist. Natürlich spielt hier Lyotard mit der theologischen Sprache, um die These auszudrücken, dass

für die *Dialektik der Aufklärung* von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer maßgebend ist, dass die Moderne trotz allem in theologische Mythologie zurückfällt.

Für Lyotard wird die Eschatologie in unautorisierter Weise als Legitimation des Fortschrittes gesetzt und leitet das moderne Bild von Geschichte. So ergänzt er gleich danach: »Il est essentiel à l’imaginaire moderne de projeter sa légitimité en avant, tout en la fondant dans une origine perdue« (1993:91). Aber auch hier sind Widersprüche zu sehen. Die These selbst, dass die Postmoderne die Moderne ersetze, enthält schon eine gewisse Deutung von historischen Prozessen, die genau das voraussetzt, was Lyotard an der Moderne kritisiert. Wie könnte dann die Postmoderne verstanden werden? Hier ist zu bemerken, dass Lyotard keineswegs eine lineare Deutung der Geschichte liefern will, weil dies seiner Meinung nach eine gewalttätige Form von Totalität und Einheit wäre. Die Alternative ist der Einbezug paralleler Geschichten, die seiner Meinung nach inkommensurabel sind.

Drittens behauptet Lyotard, dass die Legitimationsformen der Moderne nicht mehr akzeptabel sind. Das Hauptargument in *La condition postmoderne* richtet sich vor allem gegen den Rekurs auf Meta-Erzählungen, Fortschritt, Aufklärung, Emanzipation, universelle Geschichte usw. als Formen von Legitimation der Moderne, wie es in der Literatur zur Moderne/Postmoderne-Debatte immer wiederholt wurde.¹⁵ Lyotard beschränkt sich auf die Meta-Erzählungen, die ihre emanzipatorische Funktion verloren haben (1979:49f.), die zum Zusammenbruch des Marxismus führten (1973b), die eine Kritik des Kapitalismus nicht mehr leisten (1973b:17), die eine irreführende historische Vision der Geschichte haben (1973b:176f.; 1983:137f., 218f.) oder sich auf die problematische Annahme einer Universalgeschichte stützen (1985:559, sowie 1986b:39-40). Angesichts der gegenwärtigen Lage leisten diese Ideale gar nichts mehr. Ein Grund dafür liegt in den Erfahrungen der Ereignisse in Auschwitz (1945), Budapest (1956), Prag (1968), Polen (1980), Paris (1980) und – wie er später ergänzt – Berlin (1989) sowie der wirtschaftlichen Krisen von 1911, 1929 und 1979, die das Problem des Machtanspruches bzw. Totalitarismus der Moderne an die Öffentlichkeit gebracht haben. Auf der anderen Seite gibt es jedoch Modelle, die auf die Pluralität von Akteuren bzw. Kulturen – wie z.B. Kinder, Frauen, Asylanten oder fremde Gruppen – verweisen (1986b:49).

Es ist bemerkenswert, dass der Postmoderne Poststrukturalismus Lyotards genauso wie die Diskursphilosophie einen hermeneutischen Standpunkt als Ausgangssituation – ein Szenario, wie Lyotard in Anspielung an die Ästhetik sagt (1979:17) – einnimmt, die die historische Betrachtung des Wissens bedingt. Er spricht von einer „neuen“ *condition*, d.h. einem neuen sozialen Zustand, den wir nicht mehr verleugnen können, weil wir von ihm schon

¹⁵ Siehe z.B. Watson (1984), Honneth (1984), Eagleton (1987), Frank (1988). Vgl. auch Nascimento (1989).

geprägt sind. Es handelt sich heute um eine globale Gesellschaft, so Lyotard, die auf Kommunikation und Information basiere und eine *condition postmoderne* etabliere, die wesentlich im Gegensatz zur Definition der modernen industriellen Gesellschaft stehe. In der Tat offenbart er eine soziale Sensibilität, wenn er bestimmte Tendenzen aufdeckt, die zukünftige Prozesse antizipieren, welche heute tatsächlich geschehen und nicht mehr bestritten werden.

Le «redéploiement» économique dans la phase actuelle du capitalisme, aidé par la mutation des techniques et des technologies, va de pair, on l'a dit, avec un changement de fonction des Etats: à partir de ce syndrome se forme une image de la société qui oblige à réviser sérieusement les approches présentées en alternative. Disons pour faire bref que les fonctions de régulation et donc de reproduction sont et seront de plus en plus retirées à des administrateurs et confiées à des automates. La grande affaire devient et deviendra de disposer des informations que ceux-ci devront avoir en mémoire afin que les bonnes décisions soient prises. La disposition des informations ets et sera du ressort d'experts en tous genres. La classe dirigeante est et sera celle des décideurs. Elle n'est déjà plus constituée par la classe politique traditionnelle, mais par une couche composite formée de chefs d'entreprises, de hauts fonctionnaires, de dirigeants des grands organismes professionnels, syndicaux, politiques, confessionnels.

La nouveauté est que dans ce contexte les anciens pôles d'attraction formés par les Etats-nation, les partis, les professions, les institutions et les traditions historiques perdent leur attrait. Et ils ne semblent pas devoir être remplacés, du moins à l'échelle qui est la leur. La Commission tricontinentale n'est pas un pôle d'attraction populaire. Les «identifications» à des grands noms, à des héros de l'histoire présente, se font plus difficiles (1979:29-30).

Es lässt sich an dieser Stelle anhand des oben Zitats schlußfolgern, dass wir uns schon auf einer neuen Ebene der Globalisierung bewegen, die der Moderne nicht mehr genau zu entsprechen scheint. Aber trotz dieser berechtigten Konklusion bleibt ein Problem bestehen, da auch hier Lyotard nochmals einige Ausdrücke benutzt, die seiner kritischen Intention widersprechen: Wenn er z.B. sagt, dass es differenzierte Geschichten gäbe, aber trotzdem behauptet, dass diese neue Lage *alle* entwickelten Gesellschaften betreffe (1979:19, 38, 63), benutzt er eben die umfassenden Kategorien, die seiner Kritik unterzogen werden. Auch hier zeigt sich also, dass ein performativer Selbstwiderspruch einer postmodernen Position sozusagen inhärent zu sein scheint. So ergibt sich, dass Lyotard durch seine ästhetisch inspirierte Kritik der Moderne und der Diskursphilosophie manche verdeckten Elemente des Alltags enthüllt, aber dies immer um den Preis von performativen Selbstwidersprüchen, die den Sinn und die Akzeptabilität seiner Behauptungen kompromittieren.

Die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese in der Moderne/Postmoderne-Debatte

Soweit ging es um eine kritische Betrachtung der Moderne aus der Sicht der Geschichtsphilosophie. Auf der einen Seite hat die Diskursphilosophie die Moderne als die Entfaltung von drei aufeinanderfolgenden Paradigmen geschildert, die eine Evolution der Moderne darstellt, so dass das Projekt der Moderne aus heutiger Perspektive als ein „besseres Verstehen“ begriffen werden kann. Auf der anderen Seite sieht der Postmoderne Poststrukturalismus die Moderne als große Erzählung, die von bestimmten Autoren geschrieben oder erzählt wird, die eine Allwissenheit postulieren und eine historische Einheit in die Zukunft hinein projizieren, die letztendlich – so Lyotard – zu totalitaristischen politischen Systemen geführt haben, ohne zu sehen, dass es eine Pluralität von bestehenden Geschichten als Erzählungen gibt. Nach der Diskursphilosophie können diese Probleme durch Rekurs auf unterschiedliche Rationalitätstypen vermieden werden, vor allem wenn man die technischen, instrumentellen und strategischen Formen der Rationalität von der kommunikativen bzw. ethischen Rationalität trennt. Aber nach dem Postmodernen Poststrukturalismus passen diese Typen nicht mehr zum heutigen Zustand, weil nach Lyotard diese Strategie der Entfaltung der Rationalität die Vielfalt eines wiederkehrenden Paganismus zu assimilieren versucht. Was wäre dann die Alternative, die die Postmoderne anzubieten hat? Obwohl Lyotard eine „Alternative“ in dieser Richtung in *La condition postmoderne* nur andeutet, lässt sich durch Rekurs auf seine Texte ganz klar zeigen, dass er eine ästhetische Haltung als konstitutives Prinzip der Postmoderne bevorzugt:

Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu'il y a de l'imprésentable. Un artiste, un écrivain postmoderne est dans la situation d'un philosophe: le texte qu'il écrit, l'oeuvre qu'il accomplit ne sont pas en principe gouvernés par des règles déjà établies, et ils ne peuvent pas être jugés au moyen d'un jugement déterminant, par l'application à ce texte, à cette oeuvre de catégories communes ces règles et ces catégories sont ce que l'oeuvre et le texte aient les propriétés de l'événement, de là aussi qu'ils arrivent trop tard pour leur auteur, ou, ce qui revient au même, que leur mise en oeuvre commence toujours trop tôt. *Postmoderne* serait à comprendre selon le paradoxe du futur (*post*) antérieur (*modo*) (1986b:26-27).

Bei Lyotard geht es also nicht um einen radikalen Bruch mit der Moderne im Sinne einer temporalen Ära, sondern um die Anerkennung der vielfältigen Dimensionen, die in wechselseitigen Beziehungen zur Moderne stehen, aber durch die Moderne unterdrückt werden. Die Ästhetik soll dann dazu dienen, diese Dimensionen zum Ausdruck zu bringen – aber

wohlbemerkt: nicht als Repräsentation! Gegen diese moderne Einheit setzt Lyotard die gegenwärtig schon existierende Inkommensurabilität, Heterogenität und Pluralität, und somit entlarvt er auch das diskursphilosophische Postulat einer möglichen linearen Entwicklung in der Richtung eines übergreifenden Konsensus durch Rekurs auf Rationalität, die seiner Meinung nach durch das Anstreben nach Dissens mittels der Ästhetik substituiert werden sollte.

Somit können wir diesen ersten Diskussionsschritt abschließen. Wir haben unsere Diskussion mit der Frage nach dem Problem der scheinbaren Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik angefangen und gezeigt, dass dieses Problem sich auch im Kontext der Moderne/Postmoderne-Debatte spiegelt, da sowohl die Diskursphilosophie als auch der Postmoderne Poststrukturalismus die Inkompatibilitätsthese aufrechterhalten, aber nun als Inkompatibilität bzw. *Dissens* zweier philosophischer Programme, die entweder die Rationalität oder die Ästhetik systematisch bevorzugen, um die Moderne als historische Kategorie zu begreifen. Eben dieses Verhalten und nicht die Differenz zwischen den Kategorien *Moderne* und *Postmoderne* führt zum Konflikt zwischen diesen beiden Ansätzen. Deshalb habe ich im Untertitel angedeutet, dass es hier um zwei Positionen im Widerstreit geht, sofern sie die Inkompatibilitätsthese aufrecht erhalten. Wenn wir die systematische Rolle der *Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik* anhand des Paradigmas der Kommunikation betrachten, müssen wir anerkennen, dass dieses Problem sich also in die Frage über den möglichen *Konsens* oder *Dissens* im philosophischen Diskurs über die Moderne umwandelt.

2. Die Vielfalt und der Konflikt von Diskursen

In einem zweiten Schritt der Argumentation soll davon ausgegangen werden, dass die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus ein neues Paradigma der Philosophie betreten, nicht nur weil sie eine Kritik der Moderne aus dem Paradigma der Kommunikation legitimieren, sondern auch weil sie eine wichtige interne Kategorie der Kommunikation radikal anwenden: die Begriffe von *Sinn* bzw. *sens* und *Diskurs* bzw. *discours*. Dieser Passus hängt mit der vorherigen Diskussion zusammen, da beide gleichzeitig annehmen, dass frühere philosophischen Modelle wie die Metaphysik oder der Subjektivismus durch neue Kategorien zu ersetzen oder zu interpretieren sind. Aber auch hier werden die Differenzen klar: Während die Diskursphilosophie eine Reihe von Diskurstypen darlegt, die mit einer

entsprechenden Typologie von Rationalitätskonzepten zusammenhängt, versucht der Postmoderne Poststrukturalismus von einer Vielfalt von Diskursarten zu sprechen, die nicht unbedingt die Rationalität, sondern eher die unterschiedlichen Formen der alltäglichen Kommunikation betreffen. Eine Konsequenz dieser Diskussion ist, dass während die eine Position einen Konsensus im Diskurs postuliert, die andere nach dem Dissens strebt, um zu vermeiden, dass heterogene Diskurse mit ihren unterschiedlichen Praktiken auf einen gemeinsamen Nenner reduziert werden. Hier zeigt sich also, dass trotz aller Gemeinsamkeiten ein Widerstreit entsteht, der die anfängliche Inkompatibilität nun auf der Ebene der Kommunikationstheorie widerspiegelt.

Diskursrationalität und Diskurstypen

Entsprechend der diskursphilosophischen Rekonstruktion der Moderne könnte die diskursphilosophische Konzeption von *Diskursrationalität* als Aktualisierung bzw. Synthese der traditionellen Auffassung von *λόγος* und der in der Aufklärung konzipierten *Vernunft* gesehen werden. Auch ein anderes Erbe der Zeit der deutschen *Aufklärung* – die Sprachphilosophie von Hamann, Herder und Humboldt – wird im Übergang zum Paradigma der Kommunikation integriert und transformiert. Apel und Habermas gehen davon aus, dass Diskurs, Rationalität und Reflexion in engem Zusammenhang stehen und nicht solipsistisch oder monologisch, sondern intersubjektiv auf der Ebene einer Kommunikationsgemeinschaft begründet werden können. Zunächst werde ich mich auf die Diskurstypologie beschränken, die Habermas im Dialog mit Apel entwickelt hat, welche aber mit unterschiedlicher Akzentuierung in den spezifischen Projekten von beiden auftaucht. Dabei werde ich versuchen, den ständigen Dialog sowie die Dissenspunkte zwischen beiden anzudeuten.

Die Artikulation von Diskurs und Rationalität ist also ein gemeinsames Anliegen der Transzendentalsemiotik bzw. Diskursethik und der Formalpragmatik bzw. Diskurstheorie. Dies betrifft aber nur den allgemeinen Rahmen der *Diskursphilosophie*. Geht man nun von diesen allgemeinen Konturen auf spezifische Details dieser Theorie über, so zeigt sich, dass der *Diskurs* als ein Verfahren verstanden wird, durch das man individuelle bzw. kollektive Fragen und Probleme thematisiert, über die Gültigkeit von Argumenten in reflexiver Weise diskutiert, die Legitimation praktischer Handlungen betrachtet und die Suche nach einem idealen Konsens als Basis für eine mögliche Lösung der zuvor eingeführten Probleme bzw. Fragen unterstellt.

Dieses sind, allgemein gesagt, die Bedingungen, die den Diskurs als Prozess der Argumentation konstituieren; ein Prozess, der auf zweierlei Weise angewandt werden kann: Erstens, um die konkrete Interaktion von Menschen auf der Ebene der Lebenswelt zu orientieren, wo man nicht nur nach den abstrakten Regeln idealer Argumentation handeln sollte, sondern auch konkurrierende Interessen der menschlichen Handlung berücksichtigen müsste – ohne dass diese Interessen zur funktionalistischen Rationalität der sozialen Systeme oder zur strategischen bzw. instrumentellen bzw. Mittel-Zweck-Rationalität reduziert oder verabsolutiert werden –; und zweitens, um eine ideale Situation im Sinne der idealen Kommunikationsgemeinschaft als Maßstab für die Bewertung der menschlichen Interaktion und Kooperation zu bilden, und zwar als Bedingung dafür, dass die Menschen sich auf eine diskursive Argumentation über ihre Ansprüche bzw. Probleme einlassen und jenseits spezifischer Interessen die Bedürfnisse aller möglichen Betroffenen berücksichtigen können, um damit Verständigung bzw. einen *Konsens* als erreichbar zu postulieren. Diese zweite Dimension gilt eigentlich und schon zuvor als *conditio sine qua non* für die erste und ist jedesmal kontrafaktisch antizipiert, wenn man in den Diskurs eintritt, und kann deshalb als ein basales Prinzip des Diskurses verstanden werden.

Aus diesem Diskursprinzip liefert die Diskursphilosophie weitere Elemente, die ein rationales kommunikatives Verfahren mitkonstituieren: drei Geltungsansprüche und Diskurstypen, die entsprechende Weltperspektiven und Handlungsformen bilden, welche durch die Hermeneutik, die Pragmatik und die Semiotik zu erklären sind, die wiederum die Ausdifferenzierung von Rationalitätstypen – Verstehen, Erklären, Verständigung, strategische Rationalität, Systemrationalität, kommunikative Rationalität und *Diskursrationalität* u.a. – ermöglichen. Darüber hinaus zeichnet sich eine entsprechende Reihe von Gemeinschaftskonzepten, die auf den institutionellen Rahmen von Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft sowie auf andere funktionale Subsysteme verweisen, wo Diskurse *in concreto* angewandt werden.

Soweit habe ich nur die allgemeinen Konturen des Diskursbegriffes wiedergegeben und unterstellt, dass die Konzeptionen von Habermas, Apel und andere Vertreter der Diskursphilosophie sich in diesen Aspekten miteinander vereinbaren lassen. Doch gibt es auch *Dissenspunkte* innerhalb der Diskursphilosophie, und daher erweist sich als notwendig, eine weitere Ebene der Spezifikation, um über Differenzen reden zu können. So werde ich analytisch vorgehen und zwei Seiten betrachten, die als unterschiedlich und zugleich komplementär aufzuzeigen sind. Auf der einen Seite zeigt sich, wie Habermas von Anfang an ein Interesse an spezifischen Typen von Diskursen zeigt, die ins Verhältnis zu sozialen Handlungen und politischen Haltungen gesetzt werden. Der Begriff des *Diskurses* wird von

ihm zuerst in seinen Debatten mit Niklas Luhmann und in der Konzeption einer als zwanglos und herrschaftsfrei definierten „idealen Sprechsituation“ eingeführt, im Lichte derer er eine Alternative zu Luhmanns kybernetischem Konzept von *Sinn* als Antidot zur instrumentellen Rationalität vorschlägt. Diese Einsicht wird von Apel gewissermaßen angenommen. Auf der anderen Seite setzt Apel die Rolle von λόγος und Diskurs gleich, um damit die menschliche Fähigkeit der Reflexion und der Argumentation zu kennzeichnen, die durch logische, syntaktische und semantische Abstraktionen ‚vergessen‘ wurden (1986a). Maßgebend für Apel ist gerade die Annahme, dass der Diskurs einen transzendentalen Status als *a priori* bzw. *primordiales* Prinzip haben muss, das wie der „archimedische Punkt“ einer Letztbegründung der Philosophie funktionieren soll. Schon hier entstehen strittige Punkte zwischen der Diskursethik und der Diskurstheorie. Um das Feld dieser Diskussion abzustecken, beginne ich mit den Grundlagen der Theorie Apels, bevor ich mich Habermas zuwende.

(a) Das philosophische Projekt Apels ist sehr komplex und vielseitig. Es wurde schrittweise und architektonisch aufgebaut, nicht unbedingt durch Systeme, sondern durch Aufsätze, die später in Büchern wie *Transformation der Philosophie* (1973), *Diskurs und Verantwortung* (1988) und *Auseinandersetzungen* (1998a) gesammelt wurden. Dies führt zum umfassenden Projekt einer ‚Transformation‘ der praktischen und theoretischen Philosophie, das die Transzendentalsemiotik (die eine Transzendentalhermeneutik und -pragmatik integriert) und die Diskursethik zusammenfaßt und auf einem starken Diskursbegriff basiert.¹⁶

Um Apels *theoretische Philosophie* zu verstehen, seien zunächst zwei Aspekte betont: Mit der linguistischen Wende, die auf Heidegger, Wittgenstein, Strawson und Peirce beruht, lehnt Apel ausdrücklich den Solipsismus der klassischen Bewußtseinsphilosophie ab. Auf dieser Grundlage versucht er vor allem eine neue Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer Letztbegründung der theoretischen und praktischen Philosophie zu geben, was aber verlangt, dass er sich von problematischen Aspekten des kritischen Rationalismus, des Kulturrelativismus und des Postmodernismus distanziert. Die linguistische Wende ist hier maßgebend, sofern sie eine *Sinnkritik* veranlasst (1973 1:228), die hermeneutisch, pragmatisch und semiotisch durchgeführt wird. Dies lässt sich gut nachvollziehen, wenn wir bemerken, dass manche philosophischen Projekte die ‚Frage nach dem Sinn‘ in unterschiedlichen Weisen gestellt haben: Bei Heidegger geht es um die Frage *nach dem Sinn von Sein*, bei Wittgenstein um den *Sinn philosophischer Sätze*,¹⁷ während es bei Strawson um die *Grenzen von Sinn* – d.h. *bounds of sense* – im Anschluß an Kant geht und es sich bei Peirce um den Vorschlag eines

16. Siehe die Einleitung von Mendieta zu Apel (1994), sowie die Aufsätze in Böhler & Kuhmann (1982). Eine Übersicht bietet auch Adela Cortina (1995).

17. Vgl. Böhler (1985a, 1985b), Böhler, Nordenstam & Skirbekk (1986), Skirbekk (1983) und Zimmermann (1975).

Critical Common Sense handelt, der sich als Transformation der Philosophie Kants versteht. Wichtig in diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Apel die Pragmatik Wittgensteins mit der Sprechakttheorie von J. Austin, J. Searle sowie mit der Sinnkritik Strawsons ergänzt (Apel 1976b, 1986) und den Begriff der von Habermas definierten *Doppelstruktur der Rede* annimmt, um das Verhältnis zwischen den propositionalen und performativen Teilen von Sprechakten im Sinne einer *Transzendentalpragmatik* zu interpretieren. Somit gelangt er zum Kern seines Ansatzes: die Frage nach dem Sinn des Diskurses, der durch den Test des zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruches zu überprüfen und zu kritisieren ist.

Ein erstes basales Argument für die Definition des Diskurses ist die Annahme des hermeneutischen Zirkels im Verstehen, wonach man den Kontext der Sprache als Vorstruktur voraussetzen muss, wenn man sich sprachlich äußert. In diesem Moment ergibt sich jedoch, dass ein bloß auf die Konventionen einer bestimmten Sprachgemeinschaft basierendes *a priori* nicht genug ist, um Abstraktionen und Vorurteile zu vermeiden. Deshalb wendet sich Apel der Pragmatik zu, und zwar zu einer *Transzendentalpragmatik*, die propositionale und performative Aspekte zusammenbringt, um das transzendente Sprachspiel der Reflexion auf die immer schon vorausgesetzten, aber selten anerkannten Bedingungen der Sprache als Metainstitution zu bezeichnen. Die Ergänzung der Transzendentalhermeneutik durch die Transzendentalpragmatik reicht aber nicht, um eine kritische Philosophie zu garantieren, weil die Pragmatik die Abstraktionen der Semantik zwar korrigiert, aber viele andere nichtkonventionelle Elemente und Zeichen nicht anerkennt, die der Kommunikation innewohnen, wie Paul Grice zeigt.¹⁸ So sieht Apel die Notwendigkeit einer *Transzendentalsemiotik*, die nicht nur das Verhältnis zwischen Sprechern (Ko-Subjekte) und dem Medium der Kommunikation, sondern auch den Bezug auf Zeichen als Objekte für eine zukunftsorientierte Konsentstheorie thematisiert. Anhand von Peirces Definition einer „indefinite community of investigators“ (1973 2:157-177, 208f., 223-224; 1981:35f.) fundiert Apel seine theoretische Philosophie im Postulat des *Apriori der idealen Kommunikations- bzw. Interpretationsgemeinschaft*, das die bisher erwähnten Elemente zusammenfaßt.

Gerade aus der Perspektive Peirces, der einen Fallibilismus und zugleich die Möglichkeit vom universalen Konsensus „in the long run“ unterstellt, ergibt sich für Apel die Begründung eines *idealen Diskurses* (1998a:278), den er später als „primordiales Diskursprinzip“ definiert (1998a:772f.). Um dieses Diskursprinzip zu bestimmen, kommt Apel zur *Transzendentalpragmatik* zurück, um die Argumentation zur *Letztbegründung* zu liefern (1998a: 146f.), die folgendes besagt: »Als letztbegründet können diejenigen (Existential- und

18. Grice (1957).

Regel-) Präsuppositionen der Argumentation gelten, die ohne *performativen Selbstwiderspruch* nicht bestritten und (eben deshalb) ohne *petitio principii* nicht deduktiv begründet werden können« (1993b:3). Der performative Selbstwiderspruch unterscheidet sich von anderen Formen der Widersprüchlichkeit wie Antinomien, Paradoxien und Widerstreit dadurch, dass diese Formen semantische Probleme darstellen, während der performative Selbstwiderspruch aus einer *contradictio* zwischen dem performativen und dem propositionalen Teil der Rede entsteht, wenn man einen Satz als selbstreferentiell betrachtet und die entsprechende Handlung mit einbezieht. Kurz: der performative Selbstwiderspruch ist ein Widerspruch zwischen der Äußerung eines Satzes und dem entsprechenden Handeln, das im Satz ausgedrückt wird – wobei eine ständige Reflexion auf den Diskurs notwendig ist, um diesen Widerspruch zu vermeiden. Ein Beispiel dafür ist der Satz „Ich existiere nicht“, der die Existenz des Sprechers voraussetzt. Indem Apel darauf aufmerksam macht, liefert er eine Regel, um den Sinn des Diskurses zu betrachten und die als Waffe gegen die postmoderne Kritik der Moderne und der Rationalität angewandt wird. In dieser Weise stellt er gegen den Postmodernismus – wie schon früher gegen den Kritischen Rationalismus – einen Mangel an Reflexion über den Sinn des Partikels *alles* fest: Wenn man alles bezweifelt oder kritisiert, dann müsste man auch seine Zweifel bezweifeln oder seine Kritik kritisieren – was offensichtlich zur Selbstwiderlegung führt. So zeigt er den performativen Selbstwiderspruch der Behauptungen Lyotards auf und sagt, dass „man weder für noch gegen die Regeln des transzendentalen Sprachspiels argumentieren oder sich praktisch entscheiden kann, ohne diese Regeln schon vorauszusetzen“ (1976b:76; 1998a:79).¹⁹ Darauf basiert auch die Formel der Letztbegründung, die nun als Argument für die Nichthintergebarkeit vom bzw. im Diskurs gilt, sofern man die notwendigen Präsuppositionen des Diskursprinzips immer voraussetzen muss, wenn man spricht oder argumentiert. Genauso wie Kant alle möglichen Fragen innerhalb der Vernunft auflösen wollte, behaupt also Apel, dass Probleme und Themen der Philosophie im argumentativen Diskurs zu kritisieren und zu revidieren sind. Deshalb gilt der Diskurs als oberstes Prinzip seiner Theorie.

Die Diskussion um die Letztbegründung und die Definition des Diskurses werden aber noch verschärft, wenn sie mit dem Thema *praktische Philosophie* verbunden sind. In seinem Aufsatz "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" (1973) und später in *Diskurs und Verantwortung* (1988) zeigt Apel, dass eine auf der Letztbegründung basierende Ethik notwendigerweise als Ideal sogar im Vordergrund der Logik, der Wissenschaft und anderen sozialen Institutionen steht, trotz der Annahme einer Unmöglichkeit der Begründung einer

19. Zur Letztbegründung siehe Kuhlmann (1985; 1992a, 1992b und 1993) und Forum für Philosophie Bad Homburg (1987). Diesbezüglich siehe auch Höhle (1990) und Rohrhirsch (1993). Zur Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus – die eine Fortsetzung des Positivismusstreits zwischen Adorno und Popper zu sehen ist vgl.

Ethik im Zeitalter der Wissenschaft und der Globalisierung (1988:32f.). Dies charakterisiert seine starke Version der *Diskursethik*, die im Gegensatz zu Habermas steht.

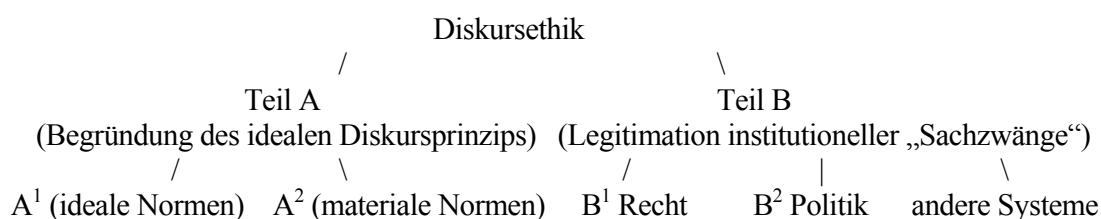
In seiner Kritik an Habermas stellt Apel auf der einen Seite einen Mangel an ethischer Begründung der diskurstheoretischen Anwendung des Diskursprinzips im institutionellen Rahmen fest, weshalb er versucht, die „moralfundierende Dignität des *Diskursprinzips*“ zurückzugewinnen (1999b:4). Auf der anderen Seite gibt Apel zu, dass es notwendig ist, ein mit vielen Aufforderungen belastetes Moralprinzip bzw. Diskursprinzip durch einen institutionellen Rahmen zu ergänzen, da sonst die Anwendung der Ethik auf konkrete Situationen nicht legitim wäre. So ist er mit Habermas einverstanden, wenn es um die Notwendigkeit einer *Entlastung* des praktischen Diskurses und um die Ergänzung dessen durch den institutionellen Rahmen geht. Doch meint er zugleich, dass dies keineswegs unmittelbar zu leisten ist, sondern der Vermittlung bzw. Begründung bedarf, erstens, weil eine Ethik ohne die Letztbegründung nicht in der Lage wäre, kollektive und mitverantwortliche Handlungen zu leiten – und deshalb thematisiert er schon früh (1973 2:171 sowie 1988:123-130, 144; vgl. auch 1998a:789-793) das Problem der *Zumutbarkeit* und *Zurechenbarkeit* –, wenn diese nicht „befolgungsgültig“ sind; und zweitens, weil die Anwendungsbedingungen von Prinzipien manchmal in der sozialen Situation nicht in dem Sinne vorhanden sind, dass man dazu verpflichtet ist, zuerst an der *Herstellung der Anwendungsbedingungen der Kommunikationsethik* zu arbeiten, bevor eine Ethik der Mit-Verantwortung konkretisiert werden könnte (1988:9-11; 1998a:736f., 798).

Doch gibt er zu, dass ein ideales Diskursprinzip nicht reicht, um diesen Übergang zu leisten, da es eher als *abstraktes Normenprüfungsprinzip* gelte (Apel 1999a:14). Es wäre also notwendig, ein *Handlungsprinzip* (Uh) einzuführen (1988:123f.), denn in manchen Situationen wäre es sogar ‚unverantwortlich‘, nach (U) zu handeln, wie z.B. in einem Kontext, in dem alle Menschen strategisch handeln.²⁰ Hier entsteht also die Spannung zwischen einer *Gesinnungsethik* und einer *Verantwortungsethik* – im Sinne Max Webers (Apel 1988:141f., 178f.) –,²¹ die auf die Notwendigkeit der Begründung eines *Ergänzungsprinzips* verweist (1988:142; 1998a:813-815). Dies besagt, dass diejenigen, die am Diskurs teilnehmen, *gleich mitverantwortlich* für die Anwendung der Diskursethik sind, insofern es eine zumutbare Situation dafür gibt. Aber selbst dies wäre nicht genug, weshalb Apel noch andere Elemente einfügt: einen *Teil A* für die Begründung der idealen Normen und einen *Teil B* für die Begründung der Anwendung der Ethik auf kontingente Situationen. Darüber hinaus postuliert

Radnitzki (1968), Albert (1969, 1975, 1982), Yamawaki (1983), Dahms (1994) und Keuth (1979, 1993).

20. Dazu Schönrich (1994:84f.). Vgl. auch Apels Behandlung von Kohlbergs Version des "Captain's Dilemma" (Apel 1988:337f., 344, 352-353).

er ein *Ergänzungsprinzip* (E), das wiederum andere Prinzipien – *Bewahrungsprinzip*, *Veränderungs-* bzw. *Emanzipationsprinzip* (1988:145-150) – einschließt. Dadurch reintegriert Apel das *Faktizitätsapriori* der realen Kommunikationsgemeinschaft, auf dem seine Architektonik beruht (1988:45-55, 453f.; 1993a:150-152, 167-170). Sodann kommt Apel auf die Ebene der Institutionen und der entsprechenden „Sachzwänge“ von Recht, Politik, Wissenschaft und Wirtschaft (1988:453f.; 1992a:57-61) zu sprechen. Jedenfalls gibt all dies seiner Architektonik eine neue Gestalt, die wie folgt dargestellt werden kann:



Zunächst ist anzumerken, dass einige Elemente der Universalpragmatik in die Transzendentalpragmatik integriert sind. Ein Beleg dafür ist die Veränderung im Vokabular, da sich Apel einige Begriffe wie *Diskursgemeinschaft* und *Diskursrationalität* mehr und mehr für seinen Ansatz kritisch aneignet. Jedenfalls werden Probleme der diskurstheoretischen Typologie von Diskursen in Kauf genommen, insbesondere wenn es um die Ästhetik geht. Trotz seiner Kritik an Habermas, bietet Apel keine entsprechende Sortierung von Diskursen, und obwohl er die Existenz eines bestimmten Bereiches für expressive bzw. ästhetische Diskurse im Geltungsanspruch der *Authentizität* bzw. *Wahrhaftigkeit* anerkennt, wird keine weitere Konsequenz daraus gezogen. Deshalb ist es meine Absicht, die Auseinandersetzung Apels mit der diskurstheoretischen *Formalpragmatik* in Beziehung zu dieser Thematik zu setzen, indem ich nicht nur die schwache Begründung des Diskursprinzips und die komplementäre Ausdifferenzierung von praktischen Diskursen bei Habermas betrachte, sondern auch auf einige Probleme der Ästhetik eingehe.

(b) Auch bei Habermas findet man die drei Elemente der Hermeneutik, der Pragmatik und der Semiotik. Die Titel einiger seiner wichtigsten Bücher – *Erkenntnis und Interesse* (18a), *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) und *Faktizität und Geltung* (1992) – helfen uns schon dabei, die Hauptpunkte seiner Philosophie gemäß dieser dreifachen Linie zu verstehen.²² Wir werden also einzelne Aufsätze und Bücher anhand dieser Konstellation lesen und einordnen, um seine Typologie der Diskurse vorzustellen.

21. Vgl. auch Brunkhorst (1993:348f.).

22. Vgl. McCarthy (1978 und 1984) und Rasmussen (1982).

Ausgangspunkt seiner Diskurstypologie ist die Debatte über den Positivismus. Am Anfang wendet er sich gegen einen „positivistisch halbierten Rationalismus“ und danach setzt er diese Diskussion mit Luhmann fort, weil Luhmann nicht unbedingt die intersubjektive Kommunikation, sondern die Information zwischen Sender und Empfänger innerhalb eines komplexen Systems als zentrales Paradigma auszeichnet, und aufgrund dieses Informationsbegriffs die folgende Definition von Sinn vorschlägt: »Sinn ist kein subjektives Ereignis, sondern eine selektive Beziehung zwischen System und Welt« (Luhmann 1971:34). Darüber hinaus definiert er Rationalität als „Reduktion von Komplexität“ (Luhmann 1968:14).²³ Als Antwort auf diese handlungstheoretische Engführung der Systemrationalität bietet Habermas eine erste Definition des Diskurses, die seine späteren Bemühungen um die Begründung der Diskursrationalität leiten wird: »Der Diskurs ist umgangssprachliche Kommunikation in einer von Zwängen der Interaktion freigesetzten Form« (Habermas 1971/1982:418). Was hier im Vordergrund steht, ist die Betonung einer Ebene der intersubjektiven Kommunikation, auf der wir Sprache und Handlung anwenden, um uns über etwas in der Welt zu verständigen. Letztlich geht es bei Habermas um die Geltung des im Diskurs erhobenen Argumentes:

Der Diskurs dient dazu, Begründungen zu geben, aber Begründungen enthalten keine zusätzlichen Informationen. *Im Diskurs sind die Beteiligten ausschließlich auf die Explikation von Geltungszusammenhängen gerichtet.* Informationen, die nur in Systemen der Erfahrung und des Handelns fungieren, gehen in den Diskurs gleichsam nur von Äußern ein (Habermas 1971/1982:419).

Somit gelangt Habermas zu einer Trennung von zwei Dimensionen, die in der Kommunikation auftauchen, nämlich objektive und subjektive Welt(en), die intersubjektiv und rational im Sinne eines Verständigungsprozesses konstituiert werden. So sagt er: »Die *doppelte* Konstitution von Gegenständen der Erfahrung hängt offensichtlich damit zusammen, dass wir umgangssprachlich kommunizieren können. Denn kommunikative Erfahrungen mit Personen und Äußerungen machen wir nur auf der Ebene der Intersubjektivität sprachlicher Verständigung« (1971/1982:430). Methodisch stellt sich aber die Frage, wie dieser Prozess zu bestimmen ist. Anhand der in *Erkenntnis und Interesse* ausgearbeiteten Unterscheidung zwischen reflexiven Bedingungen einerseits und objektiver Erfahrung andererseits, die letztendlich im Lichte ihrer spezifischen Interessen – entweder an „handlungsorientierter Verständigung“ oder an der technischen „Verfügung über vergegenständlichte Prozesse“ – kritisch betrachtet und zwei Rationalitätstypen – Verstehen oder Erklären – zugeordnet sind

²³⁴. Dahms (1994).

(Habermas 1968a:157f.), hat Habermas eine radikale Trennung zwischen zwei Ansätzen durchgezogen und die kritische Theorie im Lichte des Interesses an der Emanzipation als eine Alternative zwischen beiden vorgeschlagen.²⁴ Mit weiteren detaillierten Diskussionen über Sprachtheorien, insbesondere der Sprechakttheorie, definiert er die *Universalpragmatik*, im Rahmen derer er vier Klassen von Geltungsansprüchen – *Verständlichkeit*, *Wahrheit*, *Wahrhaftigkeit* und *Richtigkeit* – unterscheidet und zwischen *hermeneutischem Diskurs*, *theoretisch-empirischem Diskurs* und *praktischem Diskurs* differenziert (1971/1984:11f., 115f.).²⁵ Wir können also zunächst drei Ebenen des Diskurses festhalten:

- hermeneutischer Diskurs
- empirischer Diskurs
- praktischer Diskurs

In "Wahrheitstheorien" (1972/1984) und in "Was heißt Universalpragmatik?" (1976b) nimmt Habermas diese Bedeutung von *Diskurs* zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen einer Konsens Theorie der Wahrheit. In "Wahrheitstheorien" kommt er zu dem Schluß, dass »die Idee der Wahrheit sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten [lässt]« (1972/1984:136; 1981 1:48f.), was nicht nur für die Wahrheitssuche, sondern auch für die Moral und den subjektiven Ausdruck gilt, die aber unterschiedliche Geltungsbereiche bzw. -ansprüche darstellen. So reinigt er seine frühere Definition von Diskurs, die jetzt frei von moralischer und politischer Belastung zu sein scheint: »Unter dem Stichwort »Diskurs« führte ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden« (1972/1984:130).²⁶ Obwohl der Diskurs mit einem Handeln zusammen hängt, muss man die Handlungszwänge suspendieren, um die Betonung auf der Geltung bzw. Legitimation der in den folgenden drei *Diskurstypen* erhobenen Ansprüche zu legen:

- theoretischer Diskurs
- praktischer Diskurs
- therapeutischer Diskurs

²⁴⁵. Vgl. Dallmayr (1974) sowie Bar-Hillel (1973).

²⁵⁶. Siehe Alexy (1978), Lafont (1993) und Cooke (1994).

²⁶⁷. Alexy (1978) hat diesen Aufsatz rekonstruiert und weiterentwickelt, um den Ansatz Habermas' für eine Theorie der juristischen Argumentation fruchtbar zu machen.

Dies ist aber nur ein erster Schritt. Nach diesem Passus teilt Habermas seine theoretische Arbeit mehr und mehr in zwei Linien auf. Die erste führt zur Definition von Diskurs nach der Sprechakttheorie von John Searle, und kann in "Was heißt Universalpragmatik?" (1976b) besser nachgelesen werden, wo Habermas Themen wie die *Doppelstruktur der Rede* und die pluralen *Kommunikationsmodi* – kognitiv, interaktiv, expressiv – untersucht, die in unterschiedliche Sprechakte – wie z.B. konstativ, regulativ, repräsentativ – und Geltungsansprüchen – Wahrheit, Richtigkeit, Angemessenheit und Wahrhaftigkeit – unterteilt sind, die wiederum mit drei Weltbereichen korrespondieren, zu denen wir in derselben trichotomischen Weise auch drei Weltbezüge haben können (1976b:246). Diese parallelisierende Aufteilung setzt aber eine Konzeption von Sprache als etwas Transzendentelem voraus, die über spezifische bzw. kontingente *Erfahrungsmodi*, empirische *Erfahrungen* und subjektive *Erlebnisse* hinausgeht. Die zweite Linie kann in "Aspekte der Handlungsrationalität" (1977/1984:464) gefunden werden, wo Habermas nach der oben eingeführten Trichotomie und in Anschluß an Max Weber drei korrespondierende Formen von Wissen anhand sozialer Diskurse und Institutionen definiert (1977/1984:469-471). Dadurch gelangt er zu drei Rationalitätstypen bzw. –aspekten, die in einem Bezug zu sozialer Handlung stehen: die *instrumentelle Rationalität* für die rationale Lösung technischer Aufgaben; die *strategische Rationalität*, die sich an der konsistenten Wahl bzw. Entscheidung unter Berücksichtigung der Entscheidungen rationaler Gegenspieler orientiert,²⁷ und die *normative Rationalität* der rationalen Lösung praktischer Aufgaben im Rahmen einer prinzipiengeleiteten Moral (1977/1984:450-451).²⁸ Rationalität und Diskurs stehen also in engem Zusammenhang!

An dieser Stelle lässt sich eine positive Zusammenfassung der hier vorgestellten Schritte leisten: Habermas vollzieht den Übergang von der Syntaktik bzw. Semantik zur Pragmatik und liefert zugleich eine diskursphilosophische Systematisierung der Sprechakte, Handlungsformen, Weltbezüge, Geltungsansprüche, Diskurse, Institutionen und Rationalitätstypen, die immer in eine trichotomische Struktur seiner Formalpragmatik eingeordnet werden. Bevor wir eine neue subtile Umdeutung im Verständnis des Diskurses betrachten, möchte ich zeigen, wie die Typologie von Sprechakten, Handlungsformen, Weltbezügen und Geltungsansprüchen in diesem Zusammenhang integriert wird.

Von der Semiotik Karl Bühlers übernimmt Habermas das Schema der Sprachfunktionen – Ausdruck, Darstellung und Appell –, weil dieses Schema der Zeichenverwendung nicht nur nützlich, sondern auch grundlegend ist, soweit Habermas dadurch die Sprache in Bezug zum Sprecher, zur Welt und zum Hörer setzen kann (1989:33). Somit entwickelt er eine allgemeine

²⁷28. Siehe Keuth (1979).

Theorie, die Elemente spezifischer Bedeutungstheorien zusammenfaßt, die sich jeweils auf einen dieser Bezüge konzentrieren. Was die Ebene des Sprechers betrifft, lässt sie sich mit der Sprechakttheorie nachvollziehen. So übernimmt Habermas von Austin die Unterscheidung zwischen illokutionären, lokutionären und perlokutionären Akten, die geeignet sind, um die Semiotik Bühlers mit bedeutungstheoretischen Elementen zu ergänzen, die eine Betrachtung des *Gemeinten*, des *Gesagten* und des als sprachliche Handlungen praktisch *Gemachten* oder *Verwendeten* erlauben (1984; 1989:43f.; 1999:111f.). Was die Ebene der Sachverhalte betrifft, fügt er drei Weltbezüge bzw. –dimensionen hinzu, nämlich die objektive Welt, die soziale Welt der Interaktion und die innerliche subjektive Welt (1981a 1:111). Um die Vermittlung zwischen diesen Ebenen zu etablieren, thematisiert er das Problem der Gültigkeit der kommunikativen Handlungen, was wiederum verlangt, dass der sprachliche Bezug zur Welt – im oben erwähnten dreifachen Sinne – nachvollziehbar und verständlich gemacht werden kann. Dies sei möglich, so Habermas, wenn wir das traditionelle Verständnis von „illokutionärer Kraft“ umdeuten und dies im Sinne der ‚Doppelstruktur der Rede‘ verstehen, so dass Platz für die Einführung von Geltungsansprüchen geschaffen wird. Gemäß seiner früheren Unterscheidung schlägt Habermas auf diese Weise vor, dass man einen *Wahrheitsanspruch* erhebt, wenn man sich auf die objektive Welt bezieht, während ein *Richtigkeitsanspruch* erhoben wird, wenn man sich durch Direktiven an Adressaten richtet, und schließlich auch einen *Wahrhaftigkeitsanspruch* bzw. Anspruch auf *Authentizität* erhebt, der die ästhetische oder expressive Selbstdarstellung eines Sprechers betrifft (1981a 1; 1984:452; 1996a; 1999:102f.). Das Problem besteht jedoch darin, dass die Ästhetik auf eine subjektiv zu verstehende *Authentizität* beschränkt ist – ein Begriff, den Habermas von Adorno übernimmt. Dieser Begriff, der auch für Heidegger sehr wichtig ist, wird aus der (subjektivistischen) Philosophie Kierkegaards entnommen.

Trotz dieser erfolgreichen synthetischen Systematisierung unterschiedlicher Elemente in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*,²⁹ müssen wir bemerken, dass es eine wichtige Änderung gibt, insofern als *Diskurs* nicht mehr allein als eine ideale Struktur der sprachlichen Verständigung oder der Thematisierung von Geltungsansprüchen gilt, die sich am Ideal des Konsensus orientiert, sondern auch als konkretes soziales System zu fassen ist. Die von Weber definierten sozialen Sphären können auch als Diskurs aufgefaßt werden. Als Ergebnis beginnt Habermas einen Detranszendentalisierungsprozess, der schon in "Was heißt

²⁸⁹ Schnädelbach (1984; 1987:47f. und 1992:13-182).

²⁹⁰ Die Veröffentlichung der *Theorie des kommunikativen Handelns* hat manche Reaktionen und Debatten ausgelöst. Um einige der wichtigsten Aufsätze und Bücher zu erwähnen: Bohman (1985), Bubner (1982), Honneth & Joas (1986), Honneth *et alii* (1989), McCarthy (1984), Rasmussen (1982) und Schnädelbach (1987). Siehe die entsprechende Bibliographie am Ende dieser Untersuchung.

Universalpragmatik?" zu einer Distanzierung von der Position Apels führt ([1976] 1984:379-385). So sagt er: »Der Ausdruck ›transzendental‹, mit dem wir einen Gegensatz zu empirischer Wissenschaft assoziieren, ist daher nicht geeignet, eine Forschungsrichtung wie die Universalpragmatik unmißverständlich zu charakterisieren« (Habermas 1984:385).³⁰ Die *Theorie des kommunikativen Handelns* faßt all dies zusammen und bietet eine neue Typologie von Diskursen, die wiederum eine Erweiterung der Rationalitätstypen ermöglicht. Die *Idee der diskursiven Einlösung der Geltungsansprüche* (1981 1:48f.) gilt immer noch als fundamental, aber nun mit der folgenden Korrektur:

Von ‚Diskursen‘ will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei „grundsätzlich“, den idealisierenden Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte (1981a 1:71).

Somit gewinnt die Diskursphilosophie eine wichtige Ausweitung: Der argumentative Diskurs kann nicht auf empirische Interessen reduziert werden, aber gilt als Instanz der umgangssprachlichen Kommunikation, in der unterschiedliche Gründe für jeweils differenzierte Sphären bzw. Bereiche angewandt werden können. Daraus entsteht eine Differenzierung zwischen *theoretischem Diskurs* und *praktischem Diskurs*, was durch die Bereiche der *ästhetischen Kritik*, der *therapeutischen Kritik* und des *explikativen Diskurses* ergänzt wird (1981:43-45). Diesmal taucht die Frage nach der Ästhetik auf,³¹ und sie wird neben den anderen Diskurstypen der Architektonik der Theorie des kommunikativen Handelns zugeordnet:

- theoretischer Diskurs	argumentativ
- praktischer Diskurs	dialogisch
- ästhetische Kritik	
- therapeutische Kritik	
- explikativer Diskurs	reflexiv

Es fällt hier auf, dass genau dort, wo wir früher den „hermeneutischen Diskurs“ hatten, jetzt ein explikativer Diskurs, eine ästhetische Kritik und eine therapeutische Kritik stehen. Diese unscharfe Bestimmung reicht schon aus, um nochmals zu zeigen, wie problematisch der

³⁰ Dazu Leist (1977) und Schneider (1982).

³¹ Die Rolle der Ästhetik in der *Theorie des kommunikativen Handelns* wurde von Jay (1980), Ingram (1984), Wellmer (1986) und Seel (1986) untersucht.

Status der Ästhetik in der *Diskursphilosophie* ist. Letztendlich sind all diese Typen auf Formen eines expressiven Ausdrucks reduziert, der einen institutionellen Rahmen hat, aber weder dem idealen bzw. theoretischen noch dem praktischen Diskurs zugeordnet ist. Das Problem besteht in der Art und Weise, wie Habermas Diskurs und soziale Institution zusammenbringt, nachdem er den Funktionalismus Luhmanns kritisiert hat. Deshalb wendet sich Apel gegen Habermas, um einige Probleme bezüglich dieser Typologie aufzuzeigen. So bemerkt er:

Ich zweifle nicht daran, dass diese und andere Befunde einer *universalpragmatischen* Interpretation der Sprechakttheorie, wie sie J. Habermas entwickelt hat, Bedingungen der Möglichkeit gültiger argumentativer Diskurse sind und insofern *transzendentalpragmatischen* Status haben. Vor allem gilt dies von dem von Habermas formulierten Prinzip der »notwendigen Unterstellung« und »kontrafaktischen Antizipation« einer »idealen Sprechsituation« im Sinne der Realisierung aller Normen der »kommunikativen Kompetenz« im Sinne einer idealen Kommunikationsgemeinschaft. Ich möchte sogleich hinzufügen, dass das Prinzip der »kontrafaktischen Antizipation«, das im Sinne der *universalpragmatischen Theorie* für alle Kommunikationen mündiger Sprecher/Hörer mit der »kommunikativen Kompetenz« zugleich implizit vorausgesetzt wird, als *notwendige Unterstellung* nur auf dem Wege *transzendentalpragmatischer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit gültiger Diskurse* zwingend ausgewiesen werden kann (Apel 1998a:394-395).

In der Tat könnte man diesen Wert, der den transzendentalen „Bedingungen“ von Diskursen zugeschrieben wird, mit Rekurs auf die Hermeneutik, auf die Sprechakttheorie, sowie auf die Pragmatik und die Semiotik begründen. Habermas möchte jedoch eher behaupten, dass die Sprache weitere Präsuppositionen in sozialen Bedingungen hat, die intern aufgedeckt werden können, wie z.B. der geschichtliche Horizont, die sprachlichen Konventionen oder die sozialen Institutionen. Die Frage in diesem Fall wäre: transzendental in bezug auf was? Habermas vermeidet das Wort, sieht aber gleichzeitig, dass man sich immer über bestimmte Grenzen hinaus bewegen kann, allerdings mit der Voraussetzung, dass dies durch eine immanente und sozial bedingte Rekonstruktion des jeweiligen Kontexts geschieht. So spricht er von *Erfahrungsmodi* (1967/1982a:208), von hermeneutischer *Vorstruktur* und phänomenologischer *Lebenswelt*, bevor er zur Betonung des in der Sprechakttheorie postulierten *Hintergrundwissens* kommt (1972/1984:404f.; 1981a 1:442f.). Es ist leicht zu schließen, dass all diese Fälle eine Referenz zum gemeinsamen kontextuellen Hintergrund voraussetzen, den Habermas in dreifacher Weise definiert, nach der *objektiven, sozialen und subjektiven Welt*, die wiederum mit drei Geltungsansprüchen in Bezug stehen. Diese Definitionen führen zu architektonischen Konsequenzen (1981a 2:137, 141-147; 1983; 1991b), die die Bearbeitung einer Ethik nicht als ideale, sondern als praktische Sphäre notwendig

machen. So gelangt er zur *praktischen Philosophie* im Sinne einer Diskursethik, die zu Recht und Politik in Bezug gesetzt werden kann. Das wichtige dabei ist, dass der „Diskurs“ auch als Programm der praktischen Philosophie als *Diskursethik* definiert wird:

Dies markiert eine Wende in der Diskursphilosophie. Ich will auf einige Passagen hinweisen, um diese Rehabilitierung – oder besser gesagt: Rekonstruktion – der praktischen Philosophie besser zeigen zu können. 1976 nimmt Habermas in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* die ersten Schriften Apels zur kommunikativen Ethik, um – mit Marx, Piaget und Kohlberg – die kognitive Lesart der Ethik auf eine soziale Situation „anzuwenden“, die mittels einer rekonstruktiven Sozialwissenschaft zu bestimmen ist.³² In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, insbesondere im Aufsatz "Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm" (1983:53-126), macht er einen weiteren Schritt, indem er die Arbeitsteilung zwischen Philosophie und empirischer Forschung bevorzugt, den Kontextualismus ablehnt, aber zugleich sagt, dass eine Diskursethik von der Idee einer *Letztbegründung* – wie Apel meint – abzulösen sei (Habermas 1983:93f.), um an ihre Stelle die Frage nach der rationalen Motivation der individuellen Teilnahme am Diskurs zu setzen. Es geht also um die Frage nach dem Motivationsgrund für eine moralische Handlung. In seiner Antwort auf diese Frage geht Habermas mit Apel davon aus, dass eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft“ immer noch als *Voraussetzung* gelte (Habermas 1983:99), die auf dem Universalisierungsprinzip (U) beruhen soll, nach dem eine moralische Norm als gültig akzeptiert werden kann, wenn sie die folgende Bedingung erfüllt:

[eine Norm ist genau dann gültig,]

wenn die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können (1983:103).

Es ist leicht zu sehen, dass es keine „ideale Sprechsituation“ mehr gibt, aber eine implizite ethische Präsupposition ist zu vermerken, da der moralische Verpflichtungscharakter einer Norm immer eine idealisierende Dimension voraussetzt. Diese Präsuppositionen sind selbst in die Formulierung des universalen Diskursprinzips (*D*) eingebaut, ein Prinzip, das als Regel für praktische Diskurse und soziale Institutionen gilt:

nur die Normen [dürfen] Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (1983:103).

³² Vgl. Baynes (1990), Benhabib & Dallmayr (1990), Wellmer (1986) sowie Apel (1988).

Man könnte vielleicht einwenden, dass die Einschließung der Betroffenen als Teilnehmer keine Garantie gegen Exklusion ist, denn laut dieser Formulierung würden die Mitglieder anderer Gemeinschaften, die zukünftiger Generationen, sowie diejenigen, die aus verschiedenen Gründen am Diskurs nicht ‚teilnehmen‘ können, vom Diskurs ausgeschlossen bleiben. Wenn wir zurückblicken auf die oben etablierte architektonische Ausdifferenzierung zwischen Theorie und Praxis bzw. Diskurstheorie und Diskursethik, lässt sich aber eine Definition von *praktischem Diskurs* zurückgewinnen, die zwar in einem Verhältnis zum *argumentativen Diskurs* über die Richtigkeit moralischer Handlung steht, aber davon abgesondert werden könnte, sofern sie von manchen theoretischen Forderungen entlastet und auf bestimmte Institutionen verwiesen wird. In einem gewissen Sinne insistiert Habermas darauf, dass es unerlässlich ist, die Grenzen eines praktischen Diskurses zu bestimmen, bevor er in einem praktischen Rahmen angewandt wird (1983:102, 115). Das Resultat dieses Schritts ist eine weitere Abweichung vom ersten definierten Sinn von *praktischem Diskurs*: Es ist eine diskursive Form, die keineswegs von dem Problem der sprachlichen Konflikte entlastet oder frei von strategischer Rationalität ist.³³ Das Problem dieses Schrittes besteht darin, dass Habermas genau dort, wo er die Faktizität der sozialen Institutionen anerkennt, bestimmte Elemente hinzufügt, die er in seiner Kritik des Funktionalismus bei Luhmann abgelehnt hat. Sein wichtigstes Argument besteht jedoch in der Zurückweisung der Letztbegründung mit dem Verweis, dass Apel mit diesem Versuch keine rationale Motivation beim Skeptiker erwecken könnte, und sich letztendlich der Sittlichkeit zuwenden müsste: „Er [der Skeptiker] kann, mit einem Wort, Moralität verleugnen, aber nicht [...] Sittlichkeit“ (Habermas 1983:54f. und 96-108, 110). Durch diese Züge entwickelt sich eine Kluft zwischen der *Formal-* und der *Transzendentalpragmatik*. So stellt Apel in der *Festschrift* für Habermas die folgende Sachlage fest und fragt:

Unklar und umstritten zwischen Habermas und mir dürfte jedoch wohl schon die Antwort auf die folgende Frage sein: Genügt es für einen philosophischen Diskurs (oder ist es für ihn jedenfalls notwendig), sich auf dieselben Hintergrundsressourcen der Verständigung zu verlassen, die schon in jeder lebensweltlichen Verständigung in Anspruch genommen werden: sc. *Faktisch* nicht bezweifelbare (ja nicht einmal vollständig objektivierbare) und insofern *lebenspraktisch* nicht hintergehbare Gewissheiten, die – als solche einer »Lebensform« im Sinne Wittgensteins – konkrete Zweifel an dieser oder jener Überzeugung ebenso wie konkrete, theoretisch oder praktisch tragfähige Übereinstimmungen (Konsense, Agreements) über strittige Fragen letztlich ermöglichen? (Apel 1998a:652).

³³ Hier sind die Argumente von Ottfried Höffe (1987; 1990) ernst zu nehmen. Vgl. auch Schönrich (1994:79f.).

Ohne darauf zu antworten entwickelt Habermas seinen Ansatz in *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991b) weiter, wo er eine interne Differenzierung von praktischen Diskursen etabliert, nachdem er die Diskursethik in bezug auf die Positionen Kants und Hegels bestimmt hat. So kommt er zum folgenden Schluß: »Der Name Diskursethik [mag] ein Mißverständnis nahegelegt haben. Die Diskurstheorie bezieht sich in je anderer Weise auf moralische, ethische und pragmatische Fragen« (1991b:101): der „pragmatische Diskurs“ rechtfertigt technische und strategische Empfehlungen; im „ethisch-existentiellen Diskurs“ bestimmen sich Vernunft und Willen gegenseitig; und in „moralisch-praktischen Diskursen“ gehen wir über die konkreten sozialen Konventionen hinaus, indem wir unsere Kommunikationsgemeinschaft aus einer Innenperspektive erweitern, so dass die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt werden können (1991b:111-113). Nun können wir fragen: Inwieweit bezieht sich diese Strategie auf die architektonischen Elemente, die wir bisher enthüllt haben? Die trichotomische Teilung wird aufrechterhalten, aber jetzt fügt Habermas ein anderes Schema ein, das nicht mehr hierarchisch bestimmt, sondern horizontal zu betrachten ist, so dass man sich entsprechend der Problemlage bestimmten Bereichen der praktischen Vernunft zuwenden und Rekurs auf spezifische Rationalitätstypen nehmen kann, die auf der folgenden Struktur basieren (vgl. 1999:102f.):

pragmatischer Diskurs ↔ ethisch-existentieller Diskurs ↔ moralisch-praktischer Diskurs

Diese Unterscheidung ist zunächst als positiv zu betrachten, weil sie an interne Differenzierungen der praktischen Philosophie Kants erinnert und weitere Differenzierungen von Perspektiven innerhalb der praktischen Diskurse ermöglicht. Dennoch geht er nun davon aus, dass es keinen Metadiskurs oberhalb dieser Diskurse gibt: »Es gibt nämlich keinen Metadiskurs, auf den wir uns zurückziehen könnten, um die Wahl zwischen verschiedenen Formen der Argumentation zu begründen« (vgl. 1991b:117-118, 119-126). Zumindest in der Form, wie dieser Satz behauptet wird, scheint dieser Satz ein Metadiskurs zu sein! Vielleicht könnte es aber darum gehen, die Idee einer Metasprache – im Sinne Tarkis – abzulehnen, um damit zu sagen, dass es genauso wie in dem Nebeneinander von Rationalitätstypen eine entsprechende Pluralität im Diskurs gebe: Ein Diskurs bezieht sich auf die Zweckmäßigkeit, ein anderer auf das – für mich oder für uns – Gute, und im moralischen Diskurs geht es um die Universalisierbarkeit des Gerechten.³⁴

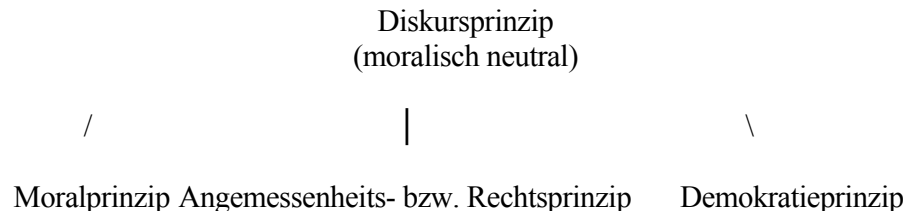
34. Diese Einsichten werden von Forst (1994) weiterentwickelt und als „Kontexte der Gerechtigkeit“ definiert.

Prima facie könnte diese Teilung den drei Wurzeln der Diskursrationalität – epistemische, teleologische und kommunikative Rationalität – entsprechen (Habermas 1981a 1:25f., 125f.; 1989; 1996b; 1999:102-1370). Im ersten Fall geht es vor allem um das *Wissen*, im zweiten um die Handlung zur Realisierung eines *Zieles*, und im dritten um den *Gebrauch sprachlicher Ausdrücke*, ein Sprachgebrauch, der sich an zweierlei, entweder *Einverständnis* oder *Verständigung* orientieren könnte (1999:122). Weiterhin werden diese drei Perspektiven der praktischen Diskurse auf die Institutionen des Rechts, der Politik und der Moral erweitert, die als soziale Institutionen zu verstehen sind, welche für die Entlastung der Diskurse sorgen. Es scheint, dass Habermas eine schwache Version des Diskursprinzips vorschlägt und praktische Diskussionen den konkreten Diskursen innerhalb legitimierter Institutionen überlässt, weil die Prinzipien (U) und (D) zu abstrakt sind, um etwas in der sozialen Welt zu verwirklichen. In *Faktizität und Geltung* werden deshalb komplementäre – und von Habermas als ‚gleichursprünglich‘ zu verstehende – Prinzipien eingeführt. Die Gründe dafür werden von Habermas im folgenden Zitat angegeben:

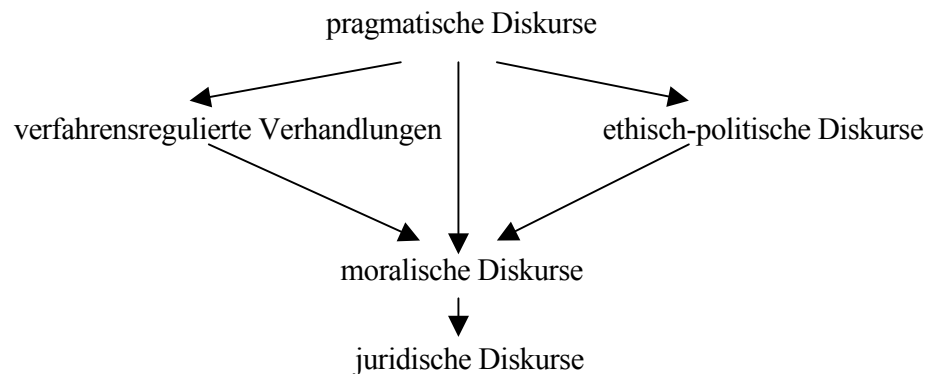
In meiner bisher veröffentlichten Untersuchungen zur Diskursethik habe ich zwischen Diskurs- und Moralprinzip nicht hinreichend differenziert. Das Diskursprinzip erklärt nur den Gesichtspunkt, unter dem Handlungsnormen überhaupt *unparteiisch* begründet werden können, wobei ich davon ausgehe, daß das Prinzip selber in den symmetrischen Anerkennungsverhältnissen kommunikativ strukturierter Lebensformen fundiert ist. Die Einführung eines Diskursprinzips setzt bereits voraus, daß praktische Fragen überhaupt unparteiisch beurteilt und rational entschieden werden können. Diese Voraussetzung ist nicht trivial; ihre Begründung bleibt einer argumentationstheoretischen Untersuchung vorbehalten [...] Sie führt, je nach der Logik der Fragestellung und der entsprechenden Sorte von Gründen, zur Unterscheidung zwischen verschiedenen Diskurstypen (und verfahrensregulierten Verhandlungen). Und zwar muss für jeder Typ gezeigt werden, nach welchem Regeln pragmatische, ethische und moralische Fragen beantwortet werden können. Diese Argumentationsregeln operationalisieren sozusagen das Diskursprinzip. (1992:140).

Weiter sagt er, dass in moralischen Begründungsdiskursen das Diskursprinzip die Form eines *Universalisierungsgrundsatzes* annimmt, wobei das Moralprinzip als Argumentationsregel gilt, während es in juristischen Fällen um den *Grundsatz der Angemessenheit* geht, der sich vom *Demokratieprinzip* im Rahmen der Politik unterscheidet (1992:140). In allen Fällen dienen diese intern rekonstruierten Prinzipien der Institutionalisierung von praktischen Diskursen, was auch bedeutet, dass sie kaum mit dem zuvor definierten *universalen Diskurs* (1981a 2:147) verbunden sind. Das geschieht sogar im Verhältnis zum *Diskursprinzip*, das nun nur noch eine schwache Funktion hat, nämlich die Orientierungsregeln für die ‚Selbstorganisation einer Gemeinschaft‘ an die Hand zu geben,

statt eine Befolgungsgültigkeit zu beanspruchen. Als Ergebnis wird Apels Konzept einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ detranszendentalisiert (Habermas 1992:34-35). Ich werde versuchen, die Ergebnisse dieser internen Entwicklung und Transformationen der formalpragmatischen Diskurstheorie in der folgenden graphischen Darstellung wiederzugeben:



Auch hier fällt auf, dass Habermas eine horizontale Struktur bevorzugt, um über ein Netzwerk von interaktiven und pluralen Diskursen sprechen zu können, während Apel mit einer senkrecht zu lesenden Struktur arbeitet. Darauf basierend liefert er ein „Prozessmodell der vernünftigen politischen Willensbildung“ (Habermas 1992:207), der das Zusammenspiel der differenzierten Diskursformen ermöglicht:



Es ist nicht überraschend, dass diese neue Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung* von Apel gewürdigt und kritisiert wird (1998a:759f.; 1999b:28). Nun können wir diese Diskussion mit dem Thema der ästhetischen Rationalität verbinden, da einer der von Apel vorgebrachten Punkte gerade die Schwierigkeiten mit dem ästhetischen Geltungsanspruch betrifft:

Schwierigkeiten bestehen – wie Habermas weiß – noch beim expressiven Wahrhaftigkeitsanspruch als Basis für den Anspruch authentischen künstlerischen Ausdrucks, dem ein Rationalisierungsprozess zugeordnet werden könnte. Auch dürfte m.E. der fundamentale *Sinngeltungsanspruch*, der den drei nach Weltbezügen differenzierten Geltungsansprüchen noch vorausgehen muss, nicht auf den Anspruch der *grammatischen Wohlgeformtheit* reduziert werden; denn m.E. liegt eine der größten Errungenschaften der post-peirceschen und post-wittgensteinischen *Sinnkritik* in dem

Nachweis, dass nicht nur syntaktische wohlgeformte, sondern sogar scheinbar semantisch unverdächtige Sätze als Träger von Wahrheitsansprüchen a priori ausscheiden, weil sie ihren eigenen Sinn aufheben (wie z.B. der Satz »Am Ende ist *alles*, was als real gilt, *bloß mein Traum*«). Schließlich müsste der *Sinngeltungsanspruch* von vornherein zur lebensweltlich und damit geschichtlich bedingten *Welt-Sinnkonstitution* (z.B. sprachlicher Sinnerschließung) in Beziehung gesetzt werden, ohne wiederum auch hier die eigenständige Dimension der *Geltungsrechtfertigung* lebensweltlich reduzieren zu wollen (Apel 1998a:689-690).

Außer der radikalen Differenz zwischen der starken und der schwachen Begründung des Diskursprinzips bei Apel und Habermas, bestätigt dieses Zitat meine frühere Behauptung, wonach das für uns relevante Hauptproblem der Diskursphilosophie darin liegt, dass es keine Begründung des ästhetischen Diskurses gibt, weil keine Konsequenz aus dem entsprechenden Geltungsanspruch gezogen wird. Ein Grund dafür ist, dass der in bezug auf die Ästhetik erhobene Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* bzw. *Authentizität* problematisch ist, sofern er eine subjektive und intentionalistische Dimension privilegiert, obwohl ästhetische Ausdrücke nicht nur Meinungen und Absichten, sondern auch empirische sowie soziale Aspekte enthalten – sonst könnte man keineswegs von *Kunstwerken* oder schöner *Natur* reden. Eigentlich wird dieses Problem nur teilweise bei Habermas und Apel erkannt, denn beide haben auf der Ebene der Handlungstheorie unterstellt, dass die Ästhetik perlokutionäre Akte und dramaturgische Handlungen enthält, die bloß auf strategischen – oder folgenorientierten – Elementen basieren, obwohl sie letztlich einer kommunikativen Absicht untergeordnet werden können (vgl. Habermas 1981a 1:385-439). Habermas z.B. sieht, dass es ästhetische Manipulationen gibt, gelangt deshalb zu dem Schluß, dass die Ästhetik kritisiert werden muss (1981a 1:444-449). Genau an diesem Punkt vollzieht er den Übergang zur Ebene der Gesellschaftstheorie und zeigt, dass dieser bestimmte Handlungstyp in den Bereich einer institutionalisierten Kunst einfließt (1981a 1:449). So werden die vermutlich subjektiven Aspekte der Ästhetik mit dramaturgischen Handlungen verbunden und im Sinne einer Theorie der Handlungs- und Rationalitätstypen auf folgende Weise zusammengefaßt:

Dramaturgische Handlungen verkörpern ein Wissen von der jeweils eigenen Subjektivität des Handelnden. Diese Äußerungen können als unwahrhaftig kritisiert, d.h. als Täuschungen oder Selbsttäuschungen zurückgewiesen werden. Selbsttäuschungen können in therapeutischen Gesprächen mit argumentativen Mitteln aufgelöst werden. Expressives Wissen lässt sich in Form derjenigen Werte explizieren, die der Bedürfnisinterpretation, der Deutung von Wünschen und Gefühlseinstellungen zugrundeliegen. Wertstandards sind ihrerseits abhängig von Innovationen im Bereich der evaluativen Ausdrücke. Diese spiegeln sich exemplarisch in Werken der Kunst (1981a 1:448-449).

Es ist leicht zu sehen, wie hier neue Probleme auftauchen. Wäre es nicht eine Funktion der Kunst, einschließlich der Dramaturgie, Fiktionen zu bilden? Wie können wir Fiktionen in negativer Weise als Täuschung kritisieren, wenn Fiktionen *per definitionem* der Wirklichkeit nicht korrespondieren sollten? Der Status von Täuschung bedarf der Explikation! Im Vergleich zu Apel gibt Habermas uns mehr Elemente zur Analyse der Ästhetik an die Hand. Es ist auch zuzugeben, dass seine analytische Isolierung der Ästhetik nach Handlungs- und Rationalitätstypen sowie nach Formen der Argumentation und der Institutionalisierung ein wichtiger Beitrag zur Auflösung der auf der Inkompatibilitätsthese basierenden Problematik darstellt. Aber hier entstehen Probleme, weil Habermas die früher eingeführte Dimension des Expressiven verliert: Zum einen ändert er ständig den Geltungsanspruch des Ästhetischen, der am Ende wegzufallen scheint und nicht mehr in der Diskurstypologie auftaucht. Für Wellmer und für Seel ist dies ein Indiz dafür, dass die drei Geltungsansprüche nicht so scharf getrennt werden sollten, weil die Ästhetik eine Mischform darstellt. Anders als Seel sehe ich die Auflösung der Probleme nicht in einer Mischform, sondern in einer besseren und strikten Definition des Geltungsanspruches im Bereich der Ästhetik, damit dieser Geltungsanspruch nicht so intentionalistisch gesehen wird. Es muss also darum gehen, die Ideen von *Wahrhaftigkeit* und *Authentizität* – sowie *Angemessenheit* – als inadäquat und unzureichend aufzugeben, und zu sehen, wie diese Elemente im Kontext unserer Argumentation umformuliert werden können. Zum anderen vollzieht Habermas den Übergang von der Argumentationstheorie zu seiner soziologischen Betrachtung von Kunst, im Rahmen derer gewiss andere Probleme zu beheben sind – worauf Martin Seel mit Recht aufmerksam gemacht hat.³⁵ Im Anschluß an Weber sieht Habermas die Sphäre der Ästhetik als Institution der Kunstkritik, aber weder die interne Bestimmung dieser Institution noch ein eintsprechendes Prinzip dafür – das z.B. parallel zu Rechtsprinzip, Demokratieprinzip und Moralprinzip u.a. gelten würde – werden freigelegt.

Die Fragen der Ästhetik bleiben also als Problem auf zwei Ebenen offen. Jedenfalls gelten die hier im Detail betrachteten Bestimmungen als positive Errungenschaften der Diskursphilosophie, die angenommen werden könnten, wenn wir den Prozess der Verständigung sowie der *diskursiven* Einlösung von Geltungsansprüchen für die Ästhetik fruchtbar machen.³⁶ Dieses Desiderat verlangt jedoch, dass ein doppelter Konflikt anerkannt wird: erstens, dass es Dissenspunkte zwischen Apel und Habermas bezüglich der Begründung des Diskursprinzips und der entsprechenden Ableitung von praktischen Diskurstypen gibt;

³⁵ Seel (1985:321-324; 1986:53f.).

³⁶ Auch hier vgl. den Kommentar von McCarthy (1978) sowie die Debatten um diese Themen in Dallmayr (1974), Thompson & Held (1980) und Bernstein (1985).

zweitens, dass eine Spannung im Verhältnis zwischen dem argumentativen Diskurs und dem ästhetischen Diskurs entsteht. Diese doppelte Thematik etabliert den Kontext, innerhalb dessen wir den Postmodernen Poststrukturalismus Lyotards einführen können.

Zur Ästhetisierung des Diskurses im postmodernen discours

Um das entscheidendste Argument dieses Abschnitts vorwegzunehmen, kann ich an dieser Stelle schon sagen, dass der für uns zentrale Punkt des Postmodernen Poststrukturalismus gerade das Verständnis von *discours* betrifft – wobei zu bemerken ist, dass *discours* und Diskurs nicht dasselbe bedeuten. Davon ausgehend werde ich im folgenden die Argumentation entwickeln, dass es anhand des Paradigmas der Kommunikation zumindest zwei Linien gibt, die uns erlauben, den Ansatz der Diskursphilosophie zur postmodernen Position in Beziehung zu setzen, um die Auseinandersetzung zwischen beiden systematisch betrachten zu können. Erstens geht es um die Bestimmung des *Sinns* des Diskurses als Sensibilität, und zweitens um die Definition des *ästhetischen Diskurses*.

(a) Erstens müssen wir anerkennen, dass Lyotard den Zusammenhang von Rationalität und Diskurs anerkennt. Dennoch sieht er in dieser Verknüpfung ein Problem, die seine Rationalitätskritik motiviert. Im Aufsatz "Dépeche à propos de la confusion des raisons" (1986b) definiert Lyotard die Rationalität – im Sinne der *raison* – in der folgenden Weise: »on peut appeler raison l'ensemble des règles qu'un discours doit respecter s'il vise à connaître et faire connaître un objet (son référent)« (1986b:85). Weiterhin redet er von einer Vernunftverwirrung, da infolge der methodischen Vielfalt der Wissenschaften die Rolle der Rationalität zu unübersichtlich geworden sei.³⁷ Aufgrund dieser Konfusion versucht die wissenschaftliche Rationalität die anderen zu beherrschen. Dagegen führt Lyotard ins Feld, dass der einzige Ausweg in der Radikalisierung dieser Pluralität zu finden sei, indem man Rationalität nicht mehr nach Kategorien wie Wahrheit oder Falschheit, sondern im performativen Sinne versteht.

La confusion des raisons n'a pas d'excuse raisonnable. Elle repose sur le projet très «moderne» d'une langue universelle, c'est-à-dire d'un métalangage capable de recueillir sans reste toutes les significations établies dans les langages particuliers (1986b:92).

37. Darüber Welsch (1995:306).

Es scheint also, dass Rationalität und Diskurs wie in der Diskursphilosophie auch im Postmodernen Poststrukturalismus zusammenkommen, nur dass diese Artikulation von Lyotard scharf kritisiert wird. Dies erklärt sich dadurch, dass der Begriff von *Diskurs* zuerst als logische, wissenschaftliche und strukturalistische Rationalität *per se* verstanden wird, und zwar im Lichte einer Tradition, die vom *discours de la méthode* von Descartes über den *discours* in der Sprachphilosophie Condillacs im 18. Jahrhundert bis zu der Konzeption von *discours* bei Saussure reicht, die Lyotard übernimmt und zugleich in Frage stellt. Er akzeptiert die Ambivalenz von *Sinn* in Termini wie *sens*, *sentiment*, *sensible* und *sensation*, die ihm erlauben, eine ästhetische Dimension zu gewinnen, die er auf seine Definition von *discours* anwendet. Was er kritisiert, ist die Verknüpfung von *sens* und *discours* als basale Referenz für die poststrukturalistische linguistische Theorie, die er als *Logozentrismus* ablehnt (vgl. auch Derrida 1976). Jedenfalls sieht Lyotard im sensiblen Diskurs – ähnlich wie Condillac – eine Alternative zur rationalistischen Lesart. Darüber hinaus vollzieht er eine Wende zur Theorie der Kommunikation, um eine neue Konzeption des *ästhetischen Diskurses* vorzuschlagen,³⁸ die Rekurs auf Figuren, sinnliche Erfahrungen und andere Formen von Sensibilität für das Heterogene nimmt, die aber nun sprachphilosophisch umformuliert sind.³⁹ Dadurch gelangt er zu einer Differenz bzw. Kritik bezüglich der Diskursphilosophie:

Considérez à présent certaines pensées contemporaines relatives à la communication: l'idée d'une unanimité raisonnable, que Habermas nomme le *Diskurs*; la fondation ultime de la raison elle-même, que Apel croit trouver dans l'argumentation méta-pragmatique intersubjective; même l'accord librement consenti grâce à la discussion ou à la «conversation» libre, qui serait, selon Rorty, ce qui nous reste de vraiment raisonnable, passé les vains espoirs de «fonder» –, tous ces modèles sont, à un titre ou à un autre, «pragmatistes», tous ignorent le partage du goût, et l'antinomie dont il souffre (1990a:77).

Soweit zeigt sich, wie Lyotard auf Habermas und Apel reagiert. Nun muss es darum gehen, seine philosophische Konzeption des ästhetischen Diskurses verständlich zu machen, ohne seine Ästhetik im Detail wiedergeben zu wollen. Die Schrift *Discours, figure* (1971; vgl. 1990a:29-31) ist in dieser Hinsicht sehr wichtig, denn dort entwickelt sich ein Modell von Ästhetik anhand der strukturalistischen bzw. poststrukturalistischen Semiotik bzw. *semiologie*, die die Begriffe von Sinn und Diskurs als Alternative zu einer engen Konzeption von Sprache anwendet, und zwar mit der Absicht, die Reduktion der Ästhetik auf die Sprache zu

38. Wie Lyotard den Diskurs in *Discours, figure* definiert: »en tant que référence externe constante du discours de ce livre, il apparaît à chaque page; en tant que terme doté en principe d'une signification, il se présuppose dans l'acte même de signifier, et se voile ainsi à chaque page; donc non indexable« (Lyotard 1971:420).

kritisieren.⁴⁰ Diese Initiative ist m.E. positiv und impliziert unterschiedliche Züge. Im Kapitel "Dialectique, index, forme", wendet sich Lyotard Hegels *Phänomenologie des Geistes* zu, um die Begriffe *Sinn* und *Entzweiung* in der Hegelschen Dialektik zu kritisieren, weil es ihm eher um das *Aufzeigen* von Tatsachen mittels einer sinnlichen Gewissheit [*certitude sensible*] geht. Diese Annahme einer Gewissheit sei problematisch, so Lyotard, weil sie genauso wie die *certitudo* Descartes' auf einer radikalen Trennung von interner und externer Sensibilität basiert (Lyotard 1971:36f.). Es gibt also ein Problem der Entzweiung, das auch die Ästhetik betrifft und zu einer radikalen Differenz zwischen *discours* und *figure* führt (1971:48),⁴¹ wobei das Figurative im Verhältnis zum Symbolischen bzw. Imaginären, das Diskursive in bezug auf die Sprache und die Rationalität verstanden wird. Daher lehnt Lyotard diese Modelle ab und kehrt zur Ästhetik Kants zurück, die seiner Meinung nach einen besseren Ansatzpunkt – in seiner Betonung der Einbildungskraft in der Analytik des Erhabenen der *Kritik der Urteilskraft* – anbietet, womit man die Dialektik als Dualismus von Interiorität und Exteriorität in Frage stellen kann. Weiterhin fügt Lyotard hinzu: *Cette «intériorité» de l'espace figural au discours n'est pas dialectique* (1971:52), sondern sollte in bezug auf die Undurchsichtigkeit, die Wahrheit und das Ereignis analysiert werden.⁴²

Wieso? Hier entstehen Interpretationsprobleme, die aufgezeigt werden müssen. Bei Lyotard steht das Figurative immer im Schatten des Diskursiven, aber nicht als eine untergeordnete Dimension, sondern als Ergänzung und Korrektur der diskursiven Versuchung einer Repräsentation der Wirklichkeit. So verstanden, sind Figuren die Bedingungen der phänomenologischen *Sinnkonstitution*, sollten aber nicht mit Hegels Definition von *Sinnlichkeit* verwechselt werden, da Hegel genauso wie Kant, die Sinnlichkeit vom Verstand abtrennt, um sie später ins Verhältnis zu einer *Vermittlungsästhetik* zu setzen. Lyotard sieht da keine Differenzierung, sofern sein Ausweg aus dem Dualismus von Descartes und Hegel soll in einer nicht-dialektischen Vermittlung liegen, die seiner Meinung nach dem ästhetischen Diskurs innewohnt. Hier bewegt sich Lyotard eher im Bannkreis der Phänomenologie Husserls und vor allem der Phänomenologie der Perzeption bei Merleau-Ponty, der die Leiblichkeit als Instanz der konkreten Vermittlung zurückgewinnt, indem er unmittelbar von der *res cogitans* zur *res extensa* übergehen zu können meint, ohne präzise Trennungen zu vollziehen.⁴³ Es fragt sich, ob

39. Dews (1987:109-143, 200-219).

40. Siehe Bennington (1985:19-27; 1988) und Carrol (1987:173f.).

41. Über *Versöhnung* und *Entzweiung* bei Hegel, vgl. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985a:30f., 34-58). Dazu siehe auch Seel (1985:30f.).

42. Readings faßt es zusammen: »Lyotard's claim is that the discursive is always necessarily interwoven with the figural and vice versa, despite the fact that the discursive claim to accurate representation or full understanding rests upon the repression of figurality« (1991:4-5).

43. Für eine Interpretation der Phänomenologie des Leibes von Husserl über Heidegger bis Merleau-Ponty siehe Jay (1995:263-328).

diese Interpretation der Theorie Merleau-Pontys gerecht wird, aber zumindest lässt sich sagen, dass diese Interpretation zu den bisher erläuterten Aspekten der Ästhetik Lyotards passt, weil er sich gegen Differenzierungen und Zäsuren wendet.⁴⁴

Dies kann auch dort gezeigt werden, wo Lyotard ohne weiteres vom diesen oben definierten körperlichen *Sinn* zum sprachlichen *Sinn* übergeht. Lyotard selbst macht hier keine Unterscheidungen, mir geht es aber darum, unterschiedliche Bedeutungen vom *Sinn* auszudifferenzieren. Neben seiner Kritik der ‚sinnlichen Gewissheit‘ und der phänomenologischen ‚Sinnkonstitution‘ wendet sich Lyotard also auch der Sprachphilosophie zu, um damit den ‚Sinn‘ innerhalb des Diskurses zu definieren. Hier ist die Semantik Freges und die Pragmatik Wittgensteins von großer Bedeutung.⁴⁵ Frege befreit die Frage nach dem Sinn vom Intentionalismus des phänomenologischen bzw. solipsistischen Verständnisses der Sinnkonstitution, indem er die Differenz zwischen *Sinn und Bedeutung* innerhalb der Sprache selbst verankert und ein Prinzip vorschlägt, das besagt: »Nur im Zusammenhange eines Satzes bedeutet ein Wort etwas« (Frege 1884:§ 60, 62). Dennoch erklärt Lyotard in einem Frege gewidmeten Kapitel (1971:105-116), dass die Trennung von objektiver Referenz und subjektiver Bedeutung problematisch ist. Frege wird kritisiert, weil er an einer traditionellen Dichotomie festhält. Betrachten wir die zwei Stränge dieser Kritik.

Auf der einen Seite wendet sich Lyotard mit dem Argument kritisch gegen Frege, dass er immer noch den Psychologismus der *Kritik der reinen Vernunft* aufrecht erhält, weil er in seiner semantischen Analyse von einer kognitiven Vorstellung der Wirklichkeit ausgeht, die abgesondert von expressiven Aspekten des Diskurses sowie von pragmatischen Elementen eines Kommunikationskontextes zu sein scheint (Lyotard 1971:109, 111). Hier ist zu bemerken, dass Lyotard weder das Kontextprinzip noch die zur Rhetorik bzw. Ästhetik gehörenden Dimensionen der *Kraft* und der *Färbung* auf der Ebene der Bedeutung von Sinn beachtet – die bei Frege zu finden sind –,⁴⁶ aber trotzdem die berechtigte Kritik anführt, dass Frege mit einer scharfen Trennung zwischen dem sprachlogischen Bereich der *Gedanken* und den zur Wirklichkeit gehörenden *Tatsachen* arbeitet, die letztendlich dem Dualismus von subjektiver Innerlichkeit und objektiver Exteriorität der Außenwelt ähneln – im Sinne von Kants ‚innerem und äußerem Sinn‘. Wie Lyotard sagt: »une intériorité sans communication, opposée à une extériorité objective et universellement constatable qui serait celle de la science« (1971:109). Beispiele für die Unterscheidung zwischen Sätzen wie „Es regnet“ oder „Ich denke, dass es regnet“, wie sie Lyotard in seiner Kritik an Frege benutzt, sind bei Apel in seiner

44. Vgl. Readings (1991:100).

45. Zu Frege vgl. die Interpretation von Dummett (1973 und 1978).

46. Für Details vgl. Dummett (1973:2, 83-84).

Kritik an Habermas' Wahrheitstheorie (Apel 1987a:153 sowie 1998a:122f.) sowie in den Diskussionen über die ‚new theory of reference‘ bei Donellan, Putnam und Kripke zu finden, und zeigen, dass es unterschiedliche *Gebräuche* von Wahrnehmungsausdrücken, -urteilen und -sätzen gibt, die den Bereich der Phänomene betreffen.⁴⁷ *Prima facie* wäre also die Kritik Lyotards an Frege berechtigt. Zwar ist Frege Platonist, wie Dummett insbesondere im Fall seiner Philosophie der Mathematik zeigt (1978:202-214), weil Frege von einer notwendigen Korrespondenz zwischen Sätzen und Wirklichkeit ausgeht, die heute theoretisch nicht mehr zu akzeptieren ist. Dagegen plädiert Lyotard für die Anerkennung „vom doppelten Sinne von Sinn“ [*le thème moderne des deux sens du sens*] (1971:110) und artikuliert damit einen zentralen Punkt seiner Interpretation und die Kritik des Dualismus, die von Descartes über Kant bis zu Frege und Husserl reicht.

Auf der anderen Seite, die der Referenz – die Frege *Bedeutung* nennt –, wird die realistische Auffassung von Wahrheit kritisiert, die in Urteilen des Typs $a=a$ und $a=b$ immer konditional bestimmt ist. Es ist wichtig, auf diesen Punkt einzugehen, der andere Aspekte der Philosophie Lyotards erhellen kann (vgl. 1983:§ 54f.), insbesondere seine Kritik des Repräsentationalismus. Angesichts des Problems des Subjektiven sieht sich Frege gezwungen, eine Artikulation zwischen den zuvor getrennten Teilen zu postulieren. Genauso wie Russell hätte er also eine Verkettung zwischen a und b annehmen müssen, wenn ein Satz a einen Gegenstand b bezeichnen können soll. Russell arbeitet mit einer Funktion R als Vermittlung zwischen a und b , vermeidet das Subjekt, konstruiert eine formalisierte Sprache und verbietet die Selbstrückbezüglichkeit im Diskurs, um den Subjektivismus zu entkräften. Lyotard behält einige dieser Elemente als Teile eines Verkettungsprozesses bei: »Frege à admettre qu'une proposition y exprime plus du fait qu'elle est en connexion avec d'autres, qu'elle ne ferait isolément«. Lyotard artikuliert damit gerade die notwendige doppelte Präsupposition von Sinn, so dass der Sinn von Diskurs mit dem Sinn der Leiblichkeit zusammengebracht wird und daher nicht der Struktur einer wahrheitskonditionalen Theorie bedarf. So geht es hier nicht um eine bivalent zu bestimmende Wahrheit, sondern nur um die „Unbestimmtheit“.⁴⁸ Beispiele für diese Möglichkeit gibt es seiner Meinung nach in der Psychoanalyse (1971:187), in der Malerei Paul Klees und auch in der Geschichte der Logik, die in ihrer nicht-klassischen *façon* die Konstitution eines *tertium datur* erlaubt.

Aus seiner Beschäftigung mit der Philosophie Freges zieht Lyotard zwei Schlüsse. Zum einen muss Frege aufgrund der Prämissen seines Formalismus und seines Realismus nicht nur den Einbezug der alltäglichen Sprache, sondern auch den Rekurs auf die menschliche

47. Dies wird gegen Habermas von Lyotard (1993:227f.) vorgebracht.

Selbstreferenz ablehnen, ohne der Tatsache Rechnung tragen zu können, dass die kommunikative Praxis notwendig ist, um die von ihm herausgestellte Referenz sinnvoll zu machen. Zum anderen muss Frege aufgrund der Bedeutung, die der Referenz und der wahrheitskonditionalen Semantik zugemessen wird, bestimmte für die Ästhetik relevante Sätze mit fiktionalem, literarischem oder unbestimmten Charakter aus der Analyse ausschließen.

Soweit haben wir gesehen, wie Lyotard den Begriff der Rationalität mit dem *discours* – im Sinne Decartes' – gleichsetzt und kritisiert, um danach eine schon in der *Lumière* stattgefundene ‚linguistische Wende‘ der französischen Philosophie einzuleiten, die den *discours* nicht nur wie die Diskursphilosophie mit den Implikationen der Sprache, sondern vor allem mit der Sensibilität verbindet. Dies erlaubt ihm, den Begriff von *discours* beizubehalten, doch mit einem anderen Sinn – wobei die Ambivalenz der Rede vom *Sinn* ganz bewußt gewollt ist. Das Buch *Discours, Figure* arbeitet mit einem semiotischen Sinn vom Diskurs, der die Ästhetik betrifft.

(b) Zweitens können wir das Verständnis von pluralen Diskursen bei Lyotard aufdecken, das als Resultat der bisherigen Erläuterungen entsteht. Ich habe gezeigt, wie Lyotard den Übergang vom Begriff des *rationalitätstheoretischen discours* über den des *sprachphilosophischen discours* zu dem des *ästhetischen discours* vollzieht, und damit die beiden ersteren in eins zusammenzieht und *in toto* ablehnt, weil er keine Differenzierung erlaubt, obwohl er wichtige Einwände gegen den dialektischen Prozess der forcierten Zergliederung und Assimilation vorbringt. Und doch hält Lyotard an derselben Kategorie des *discours* fest, der allerdings ein neuer Sinn gegeben wird. Nun können wir sehen, wie er einer konsequenten Strategie folgt, indem er ein „patchwork“ von kleinen Erzählungen als diskursive Formen enthüllt, die im Gegensatz zu den großen rational orientierten Metadiskursen bzw. *métarecits* stehen. Letztendlich kehrt er also zum Begriff des *discours* zurück, um nochmals die Heterogenität zu charakterisieren, aber nun im Lichte einer Pluralität von „Diskursarten“. Eine Passage aus *La condition postmoderne* registriert dieses Moment:

Cette disposition générale de la modernité à définir les conditions d'un discours dans un discours sur ces conditions se combine avec le rétablissement de la dignité des cultures narratives (populaires), déjà dans l'Humanisme renaissant, et diversement dans les Lumières, le *Sturm und Drang*, la philosophie idéaliste allemande, l'école historique en France. La narration cesse d'être un lapsus de la légitimation (Lyotard 1979:52).

Eine andere kommt zu einem Schluß, der gegen Habermas gerichtet ist:

Pour cette raison, il ne paraît pas possible, ni même prudent, d'orienter, comme le fait Habermas, l'élaboration du problème de la légitimation dans le sens de la recherche d'un

consensus universel au moyen de ce qu' il appelle le *Diskurs*, c'est-à-dire le dialogue des argumentations (Lyotard 1979:105).

Die allgemeine Pointe dieser Passagen ist folgende: Die Idee eines universellen Diskurses als Konsensus stellt ein altes *modus operandi* dar, das nach bestimmten Entwicklungsschritten der Moderne, der Aufklärung und der bürgerlichen Kultur fragwürdig geworden ist. Deshalb scheint es problematisch, zu dieser Idee zurückzukehren. Hinter dieser Behauptung stehen aber andere Gründe: Erstens zeigt Lyotard, dass diese neue Lage im Diskurs selbst zu finden ist, denn man kann heute viele Erzählungen aufdecken, die als Sprachspiele verstanden werden. Zweitens stehen diese unterschiedlichen Spiele bzw. Spielarten oft in Konflikt miteinander, und es gibt immer den Versuch, einem Diskurs den anderen gewaltsam überzuordnen. Deshalb soll drittens das Telos der Postmoderne nicht Konsens sondern Dissens und Paralogie sein, da es auch im Diskurs eine Pluralität bzw. Heterogenität geben muss, um Gerechtigkeit zu garantieren. Eine entsprechende Theorie von Satz-Regelsystemen [régimes de phrases] und Diskursarten [genres de discours] wird von Lyotard in *Le Différend* (1983) entwickelt, wo er weitere Unterscheidungen anbietet:

- phrase [Satz]
- régimes de phrases [Satzregelsystem]
- genre de discours [Diskursart]
- différend [diskursiver Konflikt, Widerstreit]

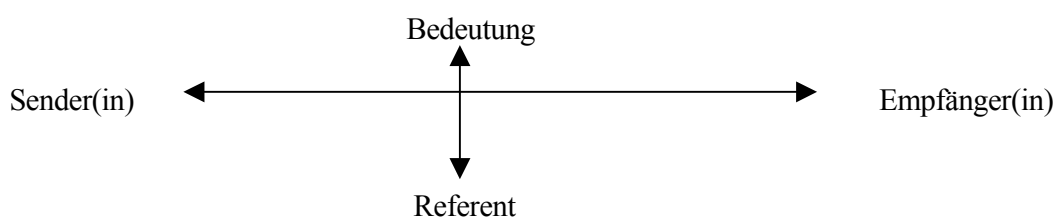
Es gibt eine gewisse Konsistenz in seinem Ansatz, wenn man sich darauf beschränkt, dass immer wieder die Pluralität bzw. Heterogenität betont wird. Aber dabei entsteht auch eine Inkonsistenz, weil diese oben eingeführten Differenzierungen sowie die Annahme, dass es *immer* einen Konflikt bzw. Widerstreit zwischen diesen Diskursen und Systemen gibt, seinen früheren Thesen widerspricht. Wie kann Lyotard diese Differenzen aufzeigen, wenn er früher die analytische Zergliederung von Diskursen zu verbieten schien? Um diese Änderung zu verstehen, werden wir im folgenden die allgemeinen Konturen dieser Theorie von pluralen Diskursen betrachten.

Schon am Anfang von *Le différend* stellt Lyotard einen Leitfaden zur Lektüre [Fiche de lecture] vor, der uns Orientierung bietet. Er beginnt mit der Erklärung des Titels: »A la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute une règle de jugement applicable aux deux argumentations« (1983:9). Auf das Schlußkapitel von *La condition postmoderne* im Rückblick Bezug nehmend, macht er den Dissens und den Konflikt zum Ausgangspunkt der interpersonalen Kommunikation, nur, dass er diesen nun innerhalb der Sprache selbst als

diskursivem Widerstreit [différend] definiert. Das Ende der Idee universal gültiger Diskurse ist für Lyotard zentral. Der universale Metadiskurs soll ersetzt werden durch Pluralität von Satzregelsystemen und Diskursarten, die folgendermaßen bestimmt werden: Sätze werden nach bestimmten Regeln wie der des Argumentierens, des Erkennens, des Erzählens, des Fragens, des Zeigens, des Befehlens usw. gebildet, so dass dadurch Regelsysteme [régime de phrases] entstehen. Wenn diese Systeme zur Erreichung spezifischer Ziele angewandt werden, dann spricht Lyotard von Diskursarten, die plural zu verstehen sind, da sie Regeln für das Wissen, das Verführen, das Rechtfertigen, das Kontrollieren usw. liefern. Deshalb kann man von einer Pluralität von heterogenen Diskursen sprechen, die nach Lyotard prinzipiell auf der gleichen (horizontalen) Ebene stehen und gleichermaßen gültig sind.⁴⁹

wissenschaftliche Diskursart – ökonomische Diskursart – ästhetische Diskursart – usw.

Dies erinnert an die Architektonik von praktischen Diskursen bei Habermas, aber Lyotard fügt noch einen Punkt ein. Nachdem diese Pluralität sichergestellt wird, richtet er seine Einwände gegen die ökonomischen, wissenschaftlichen und akademischen Diskursarten, weil diese sich höhere Gültigkeit als die anderen zuschreiben. Wolfgang Welsch stellt fest, dass Lyotard, „in diesen anscheinend unverfänglichen Verhältnissen eminente Probleme“ aufdeckt (Welsch 1987:231), die es ihm erlauben, Rückschlüsse von der Grammatik auf die Politik und darüber hinaus auf die Ethik zu ziehen. Es ist für ihn unmöglich, in diesen Konflikt zu geraten, ohne dass Anderen irgendein Unrecht angetan wird. Daraus ergibt sich ein klares ethisches Problem, denn man kann und muss davon ausgehen, dass es bei einem Konflikt (immer) ein Opfer gibt. So nimmt er nun das Wort *différend*, um den Fall zu nennen, in dem ein Kläger oder Argumentierender zum Opfer wird: »Il est d'une victime de ne pas pouvoir prouver qu'elle a subi un tort« (1983:22). Dieser Effekt tritt dadurch ein, dass die Bestandteile einer semiotisch zu verstehenden kommunikativen Situation – mit den Elementen von Sender, Empfänger, Bedeutung und Referenz – aufgrund bestimmter Strategien neutralisiert werden. Für Lyotard ist es möglich, diese Strategien im Diskurs selbst aufzudecken, weil der Diskurs die Struktur einer Ermittlung hat, die in der folgenden Weise dargestellt werden könnte:



49. Für Details siehe Welsch (1995:312-328).

Sodann wird behauptet, dass es möglich ist, nach dem Muster dieser internen Struktur der Kommunikation ein Unrecht zu identifizieren und nachzuweisen. Und in diesem Zusammenhang macht Lyotard tatsächlich einen interessanten Vorschlag. Gemäß seiner früheren Betrachtung des analytischen Verfahrens bzw. Apparates der Zergliederung von Teilen eines Ganzen, um dazwischen totalitäre Elemente aufzuerlegen, baut Lyotard seine spezifische sprachphilosophische Suggestion in verschiedenen Momenten auf (1983:§§ 1, 9, 12, 20, 22, 25, 28 – insbes. im Exkurs zu Platon und in §§ 50-88), um zu zeigen, dass die analytische Zergliederung des Diskurses das Kontinuum zwischen den vier oben erwähnten Elementen aufbricht und deshalb als grundlegende Strategie der Manipulation eines Diskurses gesehen werden müsse: Man bricht den Diskurs in Teile, die durch eine *ad hoc* Verkettung [*enchaînement*] zu sammeln sind (1983:§ 137). Kurz gesagt behauptet er, dass ein Unrecht – und ein Opfer [*victime, otage*] – dort entsteht, wo eine dieser Dimensionen der kommunikativen Struktur des Alltages abstrahiert, vernachlässigt oder vom Anderen – als Repräsentant – übernommen wird. Ein Unrecht wird nach dieser Struktur also *immer* dann entstehen, wenn der Sender eines Satzes oder der Akteur einer Handlung unbestimmt bleibt, wenn niemand den Satz hört und somit der Empfänger oder die Empfängerin fehlt, wenn ein Satz bedeutungslos ist oder, wenn der Referent nicht nachgewiesen werden kann (1983:§§ 47-93).

Man könnte diese Struktur sowohl mit der Systemtheorie Luhmanns als auch mit der Diskursphilosophie vergleichen. Zum einen zeigt sich, dass Lyotard die Intersubjektivität im Diskurs – im pluralen Sinne, mit „sujet de l'énonciation“, „sujet de l'énoncé“, „destinateur“ sowie „destinataire“ und „lecteur“ (1983:§ 50-54), der Referenz zur Wirklichkeit (1983:§ 50, 65) und der Pragmatik bzw. Semiotik der Kommunikation (1983:§ 50-51) – betrachtet. Aber gemäß seiner Kritik des Subjektivismus bietet er keinen Raum für das Subjektive. So scheint er eher der Systemtheorie nahe zu stehen. Zum anderen bringt Lyotard in seiner Analyse der Struktur der alltäglichen Kommunikation all das zusammen, was in der Systemtheorie vernachlässigt und in der Diskursphilosophie nur separat dargestellt wird. Fehlt ein Teil des von ihm gezeichneten Schemas, so zeigt sich nach Lyotard das Unrecht an, und in diesem Sinne hält er die einseitige Betonung der Argumentation bereits für ungerecht. In der folgenden Frage spielt er auf die Situation einer Zeugenaussage im Kontext einer Ermittlung an, um sein Unbehagen an der diskurstheoretischen Taxonomie von Geltungsansprüchen auszudrücken:

Mas celui qui se porte témoin, le destinateur de la phrase: *Il y a ceci*, l'accusateur enfin, celui-là du moins n'est-il pas soumis à des critères de compétence, de moralité (*éthos* chez Aristote), de sincérité ou de véridicité qui permettent de décider si son témoignage est ou non recevable?« (1983:§ 35).

Die von ihm vorgeschlagene Struktur soll mit der einfachen Struktur einer Handlung verglichen werden, die in unterschiedlichen Weisen zu interpretieren ist, wie im folgenden Beispiel: Eine Person A tut einer Person B Unrecht an und diese Situation muss vor Gericht rekonstruiert werden. Welcher Anspruch wird hier erhoben? Das Referenzobjekt im Fall dieser Ermittlung wäre die Tat, die ein Subjekt A B angetan hat. Mit einer Äußerung beklagt B, dass diese Tat ein Unrecht (Verletzung des Rechtes) darstellt. B ist der Sender, aber tatsächlich wurde diese Rolle von A gespielt. So kommt man zum Ergebnis, dass B verschiedene Rollen in der kommunikativen Struktur spielen kann: erst als Empfänger der Handlung von A, dann als Sender einer Klage vor Gericht und sogar als Referent. In derselben Weise könnte man den oben erwähnten Fall unterschiedlichen Bereichen zuordnen, und deshalb wäre – nach Lyotard – die Reduzierung dieses Komplexes auf nur einen Geltungsbereich unzulässig! Wenn wir diese Argumentation im Fall der Ästhetik anwenden, sehen wir, dass sie deshalb aufschlußreich ist, weil die Produktion, Rezeption und objektive Abstraktion des ästhetischen Objekts in diese vermittelnde Struktur übersetzt werden kann: Ein Subjekt könnte den Künstler und zugleich das Publikum oder das Objekt der Kunst darstellen! Welches hätte hier den Vorzug? Für Lyotard ist es unmöglich zu entscheiden, so dass auch hier ein *différend* auftaucht.

Des phrases appartenant à des familles hétérogènes peuvent affecter le référent d'un même nom propre, elles peuvent le situer sur les instances différentes dans les univers qu'elles présentent. Un couple va se séparer. Un tiers (juge, témoin) décrit la circonstance en disant: *x et y vont se séparer*. La phrase de *x* est une déclaration d'évaluation: *Je crois qu'il vaut mieux que nous nous séparions*. La phrase de *y* est une question pathétique: *Qu'est-ce que nous avons donc fait ensemble pendant dix ans?* Admettons que les phrases attachés au nom de *x* dans cette circonstance sont en tout les trois citées. S'il faut définir *x* dans la circonstance, l'une des trois est-elle une meilleure définition que les autres? *x* «est» -il plutôt le destinataire d'une déclaration, le destinataire d'une interrogation, ou le référent d'une description? On peut dire seulement: son nom occupe tour à tour chacune des trois instances dans trois phrases indépendantes. Et c'est cela Qui le décrit convenablement dans cette circonstance (1983:81).

Im Kontext des oben erwähnten juristischen Beispiels könnte der *différend* den Fall benennen, in dem der Kläger seines Beweismittels beraubt ist. Aber Lyotard gibt ein anderes Beispiel: Wenn man die Sätze *a, b, c, d* mittels eines *Verkettungsprozesses* in eine Reihe einordnet, gibt es immer die Möglichkeit, sie mit *e, f, g* fortzusetzen (1983:§ 40-41, 102-109); aber bei jedem Punkt wird man entscheiden müssen, welcher Satz oder welche Diskursart zu nehmen ist. In seiner Diskussion der Andersheit hat Lyotard sich gefragt: Wer sagt was? Jetzt stellt sich eine andere Frage, die dies ergänzt: Wer sagt was zu einem bestimmten Zeitpunkt? Wer das letzte Wort hat, gewinnt die Argumentation, weil die Äußerung eines Satzes voraussetzt, dass andere mögliche Sätze und Sprecher ausgeschlossen bleiben, womit ebenfalls

Unrecht entstünde. Auch hier findet sich eine Kritik der diskursphilosophischen Überbetonung der Argumentation. Lyotard will nichts darüber sagen, *was* der nächste Satz sein sollte, sondern beschränkt sich auf die Behauptung, dass im Diskurs immer *etwas* geschehen muss. Die Frage in diesem Fall ist also: „Geschicht es?“ [*arrive-t-il?*] (1983:§ 110).⁵⁰ Eine andere Möglichkeit wäre, nach einer universalen Norm zu suchen, die alle möglichen Äußerungen einschließen würde, wie es z.B. in der Diskursphilosophie durch (U) oder (D) versucht wird; aber für Lyotard ist ein solches Vorgehen im Prinzip totalitär und gewalttätig. Daher zieht er den Schluß, dass auch das diskursphilosophische Streben nach Konsens eine Form von Gewalt sei, die die Heterogenität nicht anerkennt: »Cette hétérogénéité rend impossible un consensus, faute d'un idiome commun« (1983:90). Hat diese Behauptung aber nicht den Schein einer universalen Regel? Außerdem ist anzumerken, dass ein Unrecht besser qualifiziert werden sollte, sonst wären alle möglichen Sätze ein Unrecht, einschließlich der Behauptungen Lyotards. Alles wäre einfach Unsinn, weil es die Möglichkeit der *gültigen* Behauptung und der Kritik selbst nicht mehr geben könnte.

Gültigkeit oder *Begründung* sind für Lyotard irrelevant! Nun könnte man meinen, dass ein diskursiver Konflikt demontiert werden könnte, wenn man diese Strategien vermeidet. Für Lyotard ist dies aber auch unmöglich, da sich ein Fall des *différend* ergibt, indem es – im Unterschied zu Konflikt, Dissens oder Rechtsstreit [*litige*] – keine Regel für die Ausgleicheung von Differenzen gibt! Ihn interessieren also Grenzfälle, in denen die oben genannten Strategien zu entdecken sind. Maximal lässt sich nur zeigen, was schon geschieht. So findet er eine Strategie bei Protagoras, der seinen Studenten Euathlus quasi rhetorisch manipuliert, als er erstens die Bezahlung seines Unterrichts unter der Bedingung verlangt, dass sein Student mittels seines eigenen Arguments zumindest einmal erfolgreich gegen einen Gegner ist; und zweitens beweist, dass Euathlus trotz der erfolglosen Versuche zumindest einmal gewonnen hat – genau in dem Moment, in dem er sich mit dem Argument gegen Protagoras wendet, dass er niemals gewonnen hat (1983:19-22). Eine andere Strategie sieht Lyotard im kontroversen Fall der sogenannten Auschwitz-Lüge, weil die Opfer selbst nicht beweisen können, dass es tatsächlich Dokumente über die Vernichtung des jüdischen Volks in Gaskammern von NS-Konzentrationslagern gibt, denn als Beweis würde nur die Aussagen eines Zeugen akzeptiert werden, der als eine der in den Gaskammern ungekommenen Personen die vernichtende Wirkung von Gaskammern mit eigenen Augen gesehen oder erfahren hat. Diese Bedingung wäre strukturell unmöglich, weil die Opfer als Überlebende nicht argumentieren könnten, dass sie Opfer waren (1983:§§ 2, 26-28, 33-36). Dieses sind Umstände, die seine Theorie der

50. Dazu Reese-Schäfer (1997:478).

widerstreitenden Diskursarten motivieren, aber nicht begründen. Die Motivation ist klar und offenbart sich vor allem dort, wo Lyotard das Problem des Totalitarismus anspricht (siehe 1983:§ 218f.). Aber seine Darstellung dieses Problems bleibt unbefriedigend. Außerdem betrachtet er viele Diskurse, wie z.B. das NS-Regime, den Stalinismus, die Französische Revolution, den Kapitalismus, den Marxismus und die Selbstbehauptung der Cashinauas auf derselben Ebene als ‚gleich-gültig‘ (1983:§§ 198f.), ohne sie zu differenzieren.

Lyotards Beschreibung und Kritik des Totalitarismus ist *prima facie* zutreffend, wenn er z.B. den Totalitarismus einer prä-modernen Kultur ohne irgendwelche Begriffe der politischen Repräsentation aufzeigt und dieses Motiv bis in die zeitgenössische Politik verfolgt (1983:§ 199-200). Dies erklärt, warum er die Suche nach Konsens oder universalen Normen im ethischen Sinne als totalitär charakterisiert: »L'universalisation des instances narratives ne peut pas se faire sans conflit. Les traditions sont opaques les unes aux autres. Le contact entre deux communautés est immédiatement en conflit, puisque les noms et les récits de l'une sont exclusifs de ceux de l'autre« (1983:226). Dies erlaubt auch, Institutionen und Verhältnisse von verschiedenen Stämmen realistisch und nicht-romantisch zu betrachten: So könnten wir schließen, dass Azteken oder Israeliten totalitär gegenüber ihren Nachbarn waren, obwohl sie später selbst Opfer von Gewalt und Totalitarismus der Spanier oder der Römer wurden. Dennoch neigt Lyotard dazu, *alles* als totalitär zu bezeichnen, wodurch seine Kritik Gefahr läuft, sinnlos zu werden. Natürlich könnte man hier in zwei Richtungen argumentieren. Zum einen müssen wir anerkennen, dass die Situation aus der – freilich schwer zu begreifenden und nur durch eine fiktionale Rollenübernahme zu konzipierenden – Perspektive der Opfer als etwas Absolutes zu sehen ist, weil man nicht ohne weiteres sagen könnte, dass es z.B. eine Graduierung im Schmerzempfinden gäbe, die kultur- oder *zeitrelativ* sei: Unabhängig davon, ob ein Volk durch Gaskammern oder Beraubung der notwendigen Mittel zum Überleben getötet wurde, stellt dies ein klares Unrecht dar – selbst in Situationen der sogenannten ‚gerechten Kriegen‘. Zum anderen könnten wir behaupten, dass der Totalitarismus der Cashinauas ein ‚begrenzter‘ ist (1983:219-223, Notice Cashinaua), wenn man ihn mit den totalitären Systemen in Europa, Asien und Südamerika während des 20. Jahrhunderts vergleicht, denn die Cashinauas haben – im Vergleich z.B. zum Stalinismus – begrenzte Mittel zur Ausübung ihrer Machtansprüche, was auch zu begrenzten Konsequenzen geführt hat. Da Lyotard den Totalitarismus nur als „große Erzählung“ definiert, ist er nicht in der Lage, diese Differenzen theoretisch einzuholen. Er beschränkt er sich darauf, ständig dem Widerstreit nachzuspüren.

Somit können wir diesen Abschnitt abschließen. Lyotard enthüllt eine Reihe von heterogenen Diskursen und denunziert viele Formen von Unrecht, die im Diskurs selbst aufzudecken sind, aber am Ende verfährt er inkonsequent bzw. widersprüchlich, wenn er die Heterogenität theoretisch auszeichnet, aber gleichzeitig keine Unterscheidungen erlaubt – so dass z.B. sogar die Individualität des Subjektiven und die kulturelle Spezifität eines Volkes verloren gehen und der Alterität subsumiert zu werden scheinen. So sieht er alle als gleich und alle Diskursarten als gleichermaßen gültig an. Außerdem versucht er später – trotz dieses Vorgehens, das keine Differenzierung erlaubt –, Unterscheidungen im Diskurs aufzuzeigen, die seiner Meinung nach *immer* im Konflikt stehen. So sieht er sich in der widersprüchlichen Lage, dass er die ästhetische Sensibilität als Block annimmt, der zu bevorzugen ist, während die Rationalität dagegen als Block gilt, der in *toto* abzulehnen ist, sofern die Rationalität aus seiner Sicht keine Pluralität anerkennt. Diese Behauptungen führen letztendlich zu einem immer wieder auftauchenden *performativen Selbstwiderspruch*, weil er gerade das bestreitet, was als *condition sine qua non* für seinen eigenen Diskurs gelten soll. Zum Schluß ist anzumerken, dass Lyotard trotz seiner Beharrlichkeit bei der Betonung des Pluralen und des Heterogenen einen Ausweg aus dieser widersprüchlichen Lage findet, der aber unzulänglich ist. Erstaunlicherweise fundiert er sein Vorgehen in metaphysischen Annahmen, die aus dem Nichts zu stammen scheinen. Dies zeigt sich insbesondere dort, wo er mit Rekurs auf Lévinas die Andersheit als Quelle der Autorität und der ästhetischen Sensibilität einsetzt (1983:163-169).

Zusammenfassend können wir mit Welsch sagen, dass Lyotard die Pluralität und die Heterogenität so intensiv wie kein anderer exponiert, was sicherlich positiv gewertet werden muss. Dennoch müssen wir mit Apel und Habermas davon ausgehen, dass er dies in einer Form macht, die äußerst problematisch ist, da er nicht versucht, performative Selbstwidersprüche zu vermeiden. Jedenfalls zeigt sich das problematische Verfahren, das sein Streben nach der Auszeichnung des Dissens begründet und in radikaler Weise im Gegensatz zum diskursphilosophischen Konsensus steht.

Zwischen Konsensus und Dissens

Es wird immer behauptet, dass der *Dissens* als Hauptbegriff der Postmoderne gilt, aber dies habe ich hier zum Teil zurückgewiesen, da ich beide philosophischen Programme nach unterschiedlichen Ansätzen verglichen und kritisiert habe und danach zur Konklusion gekommen bin, dass es einen gewissen *Konsens* zwischen beiden geben kann, genauso wie

Dissenspunkte zwischen Apel und Habermas zu finden sind. Dies ist keine ausreichende Lösung der Spannung zwischen beiden, aber gilt zumindest als eine Form, die dabei hilft, Probleme besser zu zeigen. Wenn von Konsensus oder Dissens gesprochen wird, muss deshalb gefragt werden: Dissens oder Konsens bezüglich was?

Ein klarer Dissens zwischen beiden Positionen betrifft z.B. die entsprechenden Bewertungen der Moderne, da die Diskursphilosophie das Projekt der Moderne verteidigt, das vom Postmodernen Poststrukturalismus kritisiert ist. Dennoch gibt es hier zugleich einen möglichen Konsens. Um den relevanten Punkt dieses Kapitels zu resümieren, kann ich sagen, dass das Erbe der Bewußtseinsphilosophie und des Subjektivismus von beiden kritisiert und zum Teil über die Wende zum Paradigma der Kommunikation transformiert wird, um neue Impulse für das Verständnis von Diskurs bzw. *discours* geben zu können, obwohl sie nicht dasselbe damit meinen. Innerhalb dieser Wende gibt es mindestens fünf Linien, die uns erlauben, den Ansatz der Diskursphilosophie zu dem der postmodernen Position in direkte Beziehung zu setzen, um die Auseinandersetzung zwischen beiden systematisch betrachten zu können: Erstens können die beiden Ansätze in Beziehung zur Moderne gesetzt werden; zweitens beerben beide die Tradition der Aufklärung, obwohl sie entweder die deutsche Aufklärung oder die französische Lumière betonen; drittens entwickeln sie ein philosophisches Verständnis von kritischer Theorie, das von denselben Quellen inspiriert wird; viertens haben beide die Wende zum Paradigma der Kommunikation vollzogen, wobei zu bemerken ist, dass sie sich immer noch innerhalb ihrer entsprechenden Traditionen bewegen, weil eine Linie zwischen Condillac und Saussure sowie zwischen Hamann und Heidegger gefunden werden kann; fünftens ergibt sich daraus eine Definition von Diskurs, die aber natürlich Differenzen enthält.

Wenn es so viele gemeinsamen Punkte zwischen diesen beiden Positionen gibt, fragt sich, warum sie im Dissens bleiben. Die Antwort darauf liegt nicht unbedingt in den unterschiedlichen Konzeptionen des Diskursbegriffes, sondern vor allem, weil den beiden Positionen im Grundsatz verschiedene Konzeptionen von Rationalität und Ästhetik zugrunde liegen, die auf den Diskursbegriff projiziert werden. Trotz der oben erwähnten Gemeinsamkeiten stellt die Inkompatibilitätsthese immer noch eine Blockade dar, weil beide Positionen an der These der Unverträglichkeit von Rationalität und Ästhetik festhalten, was dazu führt, dass sie dieselbe philosophische Tradition aus unterschiedlichen Perspektiven sehen.

Jedenfalls ist anzumerken, dass neue Aspekte aus beiden Perspektiven gewonnen werden können. Im Lichte der postmodernen Philosophie Lyotards sind wir von dem Begriff der

Andersheit zur Vorstellung einer Heterogenität im Diskurs gekommen, die ein Streben nach Dissens darstellt. Dies ist zu übernehmen, wenn damit gemeint ist, dass ein Dissens ein wichtiger Moment einer Auseinandersetzung ist. Apel selbst gibt Anlass zu diesem Schluß, wenn er im Vorwort seines Buches *Auseinandersetzungen* behauptet, dass man sich gleichzeitig mit dem Versuch einer *Verständigung mit einem anderen* immer auch mit der Position des anderen konfrontieren muss. Laut Lyotard bedeutet dies, dass wir im Prozess der Verkettung immer wieder ein neues Element einbringen können und müssen. Das Problem dabei betrifft die Frage nach der Gültigkeit bzw. Legitimation dieses neuen Satzes oder Diskurses. Könnte man irgendwelche anderen Sätze in den Diskurs einführen, nur um den Dissens aufrecht zu erhalten? Lyotard bietet keine befriedigende Antwort, sondern bemerkt nur, dass wir in Totalitarismus verfallen, wenn wir nur eine Diskursart bevorzugen, die blind für die Pluralität ist. Wenn wir aber nach dem Pluralismus verfahren, ändert sich die Sache nicht unbedingt, weil die verschiedenen Möglichkeiten der Verkettung gleichermaßen gültig sind, und sofern wir einen beliebigen Satz an Stelle vieler anderen gewählt haben, schließen wir die anderen aus, so dass *immer* ein Unrecht entsteht. Das würde sogar für Sätze und Diskurse gelten, die bei Lyotard eingeführt werden. So lässt sich schließen, dass auch die Perspektive Lyotards einseitig am Dissens ausgerichtet ist.

In all den oben erwähnten Beispiele ergibt sich die paradoxe Situation, die im Diskurs selbst nachzuweisen ist, weil Lyotard tatsächlich eine kritische Intention hat, aber dies durch seine Behauptungen annulliert, sofern er sich immer wieder dem Problem des performativen Selbstwiderspruches ausgesetzt sieht. Trotz der oben angeführten Probleme lässt sich auch zeigen, dass durch solche Beispiele der Postmoderne Poststrukturalismus andere Themen einführt, die in der Diskursphilosophie offen geblieben sind, insbesondere wenn Lyotard zeigt, dass Unrecht, Totalitarismus, Schaden, Herrschaft und Opferung *in der internen Struktur des Diskurses* aufgedeckt werden können, ohne dass wir uns auf externalistische und metaphysische Gründe berufen. Außerdem hebt er dabei die Elemente eines ästhetischen Diskurses hervor, die nicht nur dort auftauchen, wo er die Metadiskurse als „große Erzählungen“ definiert, sondern auch wenn er für eine Sensibilität für das Andere plädiert. Somit eröffnet er zugleich neue Wege zur Behandlung der hier gestellten Fragestellung, wenn es spezifisch um die Ästhetik geht. Aus den oben präsentierten Argumenten ist also zu schließen, dass die *kritische* Ästhetik von Lyotard zwar eine direkte Herausforderung an die Diskursphilosophie mit sich bringt. Ungeachtet dieser Leistung ist es aber auch notwendig zu bemerken, dass es Lyotard letztendlich nicht gelingen kann, das Ziel einer Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer kritischen Theorie zu erreichen.

Aus der Perspektive des diskursphilosophischen Ansatzes lässt sich andererseits sagen, dass es also darum gehen sollte, eine kritische Theorie der Moderne im Sinne einer *Sinnkritik* umzudeuten, die in der Lage sein muss, die vielfältigen Konnotationen der Moderne, die unterschiedlichen Weisen der Inkompatibilität, die Heterogenität von Diskursen und die Pluralität von Kulturen mit einer universalen und kohärenten Konzeption des Diskurses kompatibel zu machen, der auch die Ästhetik einschließt und die Begründung der ästhetischen Rationalität ermöglicht. Beides zusammen kann aber nur erreicht werden, wenn wir eine Vermittlung von Rationalität und Ästhetik nach dem Paradigma der Kommunikation leisten. In der Tat arbeiten beide Positionen mit einem entsprechenden Begriff von *Gemeinschaft*, der diesem Zweck der Vermittlung dienen könnte. Es muss nun aber untersucht werden, ob der Begriff der Gemeinschaft Elemente für die mögliche Vermittlung der immer noch bestehenden Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik enthält.

3. Universalität und Pluralität in zwei Gemeinschaftskonzeptionen

Der nächste Argumentationsschritt vertieft die Diskussion auf einer anderen Ebene, aber nun unter dem Gesichtspunkt des Gemeinschaftsbegriffs, der beiden Positionen gemeinsam ist. Die Diskursphilosophie arbeitet mit einer dialektischen Konzeption der realen bzw. idealen Kommunikationsgemeinschaft, die weitere Typen wie Diskursgemeinschaft, Rechtsgemeinschaft usw. einschließt. Der Postmoderne Poststrukturalismus dagegen legt viel Wert auf eine anthropologische Lesart, um somit eine Vielfalt von Gemeinschaften einbeziehen zu können, die sich von der tribalen über die nationale bis hin zur interkulturellen Ebene erstreckt. Der Zweck dieser Unterscheidung ist, der Ästhetik eine Sonderstellung einzuräumen, um damit die Heterogenität von Kulturen zu sichern. Als Ergebnis taucht eine weitere Spannung auf, die im Sinne der Differenz zwischen der diskursphilosophischen *Kommunikationsgemeinschaft* und der postmodernen *Gefühlsgemeinschaft* zusammengefasst werden kann.

Ich möchte zuallererst zeigen, dass auch im Rahmen der Diskussion um den philosophischen Status der Gemeinschaft innerhalb des Paradigmas der Kommunikation eine gemeinsame Wurzel zu finden ist, die in den entsprechenden Gemeinschaftskonzeptionen der Diskursphilosophie und des Postmodernen Poststrukturalismus aufgespürt werden kann. So gilt

dieser Begriff als eine andere, dritte Ebene, die auf den Gemeinschaftsbegriff der Aufklärung zurückführt, wodurch beide zeitgenössischen Positionen artikuliert werden können. Dennoch ergibt sich auch hier ein Konflikt, nun mittels der Differenz zwischen *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de sentiments*. Auch hier müssen wir die Struktur einer noch nicht vermittelten Dialektik von Moderne und Postmoderne mitbeachten. Im Prozess dieser Rekonstruktion dieses Themas werde ich die internen Transformationen im Gemeinschaftsbegriff aufzeigen und mit den zuvor diskutierten Themen und Probleme indirekt in Zusammenhang stellen.

Die Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft

Die diskursphilosophische Reflexion über die Priorität des Diskurses im Paradigma der Kommunikation setzt eine plurale Auffassung von *Gemeinschaft* voraus, welche eine entsprechende Reihe von spezifischen Gemeinschaftskonzeptionen – *linguistische Gemeinschaft*, *Rechtsgemeinschaft*, *politische Gemeinschaft* – impliziert, die auf die institutionellen Rahmen von Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft und andere Systeme verweisen, wo Diskurse *in concreto* angewandt werden. Diese konkreten Formen der Interaktion von Menschen auf der Ebene der Lebenswelt können insgesamt im von Apel definierten Begriff der *realen Kommunikationsgemeinschaft* zusammengefaßt werden, dessen Faktizität im Kontrast zu einer immer schon idealen Situation des Sprechens steht, die als eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft* – welche als Maßstab für die Bewertung und Kritik der intersubjektiven Verhältnisse gilt – konzipiert wird. Aus der gleichzeitigen Annahme dieser beiden Stränge entsteht *das dialektische Apriori der realen und der idealen Kommunikationsgemeinschaft*, das im Zusammenhang mit den Diskurstypen steht.

Genauso wie im Fall der Diskurstypen fällt uns auch hier auf, dass es einen Mangel an Reflexion über die Ästhetik in diesem Zusammenhang gibt, weil die bisher im Rahmen der Diskursphilosophie entwickelten Reflexionen noch nicht zu einer Konzeption von *ästhetischer Gemeinschaft* als funktionales System geführt haben. Ein solches System könnte innertheoretisch als konsequente Weiterführung der früheren Überlegungen zu Kunst und Kunstkritik verstanden werden und die Demarkierung einer sozialen Institution veranlassen, innerhalb derer es um eine bestimmte Geltungsdimension geht. Aus einer externen Perspektive könnten wir für die Notwendigkeit dieser Thematik anhand der Diskussion um den Status der

sozialen Systeme in der Diskursphilosophie argumentieren. Als Habermas am Anfang von *Faktizität und Geltung* den Einwand zu entkräften versucht, dass die Theorie des kommunikativen Handelns blind gegenüber der Realität der sozialen Institutionen sei, erläutert er das System des Rechts im Sinne der Struktur einer *Rechtsgemeinschaft* (1992:135-143), erwähnt aber zugleich zwei zeitgenössische Herausforderungen, die die Diskursphilosophie zu widerlegen hat: die szientistische Reduktion des Selbstverständnisses eines Systems aus der Beobachtungsperspektive einerseits (vgl. 1992:67f.) und die ästhetische Assimilationen von Systemen in anarchistischen Praktiken des Alltags außerhalb des institutionellen Rahmens andererseits. Auch Apel beschäftigt sich mit diesem Thema, wenn er die „Sachzwänge“ der Marktwirtschaft, der Politik, der Wissenschaft und des Rechts als funktionale Systeme betrachtet; aber er zieht daraus keine Konsequenzen, die prinzipiell auch für die Ästhetik gelten würden. Dennoch lässt sich sagen, dass seine folgende Unterscheidung von zwei Ebenen einen wichtiger Beitrag auch in Sachen Ästhetik leisten kann: auf der einen Seite charakterisiert er die Regeln, die allgemein *innerhalb der sozialen Institutionen* funktionieren, welche aber in Konflikt-Situationen transzendiert werden müssen; auf der anderen Seite argumentiert er so, dass diese Regeln keine Geltung *oberhalb der Institutionen* beanspruchen können, so dass ethische Normen einer idealen *Diskursgemeinschaft* notwendig sind, die die Kritik, Kontrolle und Legitimation der Institutionen erlauben.

Ich denke, dass diese doppelte Charakterisierung von funktionalen Systemen als Institutionen aus der Sicht der Diskursphilosophie auch das Selbstverständnis eines Systems der Ästhetik im Sinne einer *ästhetischen Gemeinschaft* einschließen könnte, da der Gedanke eines möglichen Systems für die Ästhetik von zwei ähnlichen Herausforderungen betroffen ist:⁵¹ Auf der einen Seite eröffnet Niklas Luhmann in seiner Schrift *Die Kunst der Gesellschaft* (1995) ernst zu nehmende Herausforderungen für die Diskursphilosophie, indem er z.B. zu zeigen versucht, dass empirische Kunstwerke eine spezifische kommunikative Funktion erfüllen, wenn sie durch die erfolgreiche Mitteilung von bestimmtem Sinn bzw. spezifischer Information erstmals als Kunstwerke „gelingen“. Das Wichtigste ist dabei für ihn nicht die „Kommunikation über Kunst“ durch Akteure, die Kunstkritik üben, sondern die „Kommunikation durch die Kunst selbst“ als *Medium* (1995:33, 36, 62-63, 70, 89-90), das sich als autopoietisches System sozial objektiviert. Auf der anderen Seite behauptet Lyotard schon in *La condition postmoderne*, dass Institutionen so totalitär sind, dass sie die in den alltäglichen Kommunikationsnetze entstandenen Diskurse entkräften und unterbrechen. So kommt er in *Le différend* (1983:240-243) zu dem Schluß, dass diese ausgeschlossenen Diskurse bzw. Personen

51. Vgl. Vögel (2001).

und Perspektiven eine nicht-institutionelle Gemeinschaft bilden, die erst durch ästhetische Sensibilität konstituiert werden kann, so dass der Austausch, die Kreativität und das unmittelbare Erlebnis des menschlichen Gefühls ermöglicht wird. Obwohl die Auseinandersetzung mit diesen zwei Extremen ein notwendiges Desiderat darstellt, beschränke ich mich auf die Art und Weise, wie Lyotard vom ästhetischen Diskurs zur *ästhetischen Gefühlsgemeinschaft* übergeht.

Im folgenden möchte ich mich aber zuerst den *Gemeinschaftsbegriffen* zuwenden, die Apel und Habermas gemeinsam entwickeln und mit unterschiedlicher Akzentuierung in ihren spezifischen Projekten anwenden. Dabei werde ich genauso wie bisher den Dialog zwischen beiden andeuten.

(a) Die bereits beschriebene Architektonik der Philosophie Apels – die einerseits die Transzendentalsemiotik und auf der anderen die Diskursethik einschließt – ist auf dem dialektischen „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ aufgebaut. Dieses Prinzip wurde vor allem mit Hilfe des Begriffes der ‚Gemeinschaft‘ von C.S. Peirce entwickelt und im Kontext der Auseinandersetzung Apels mit anderen Positionen ausgearbeitet und angewandt (Apel 1973 1:122; 1973 2:114f., 157f., 215-219).⁵² Vom Anfang an bemüht sich Apel ständig um die Präzisierung des Status der *linguistischen Gemeinschaft* im Prozess des Philosophierens, eine Bemühung, die schon in seinen früheren hermeneutischen Schriften auftaucht. Schon in seiner Dissertation wird dies zuerst als „die Idee eines leibhaften, geschichtlichen In-der-Welt-Seins einer Sprachgemeinschaft“ ausgedrückt (1950:59-64; 1973 1:122-137), was freilich von Heideggers Hermeneutik der Faktizität inspiriert ist. Apel bleibt jedoch nicht dabei stehen, da er später diese Auffassung kritisiert (Apel 1963b; 1973 1:34f.), weil Heidegger und Gadamer die transzendente Frage nach der Gültigkeit von Erkenntnis sowie die normative Begründung der Ethik durch die Faktizität der jeweils für uns in der geschichtlichen Situation gegebene sprachlichen Gemeinschaft ersetzen.

In seinen früheren Auseinandersetzungen mit Gadamer weist Apel darauf hin, dass das Verstehen mehr als die bloße Zugehörigkeit zu einer kontingenten Gemeinschaft mit der entsprechenden Aneignung ihrer Tradition impliziert, weil es auch ein praktisches Engagement zusammen mit einer reflexiven Distanzierung voraussetzt. Solch ein Prozess sollte aber nicht mit der Annahme eines neutralen Punkts außerhalb der Geschichte verwechselt, sondern eher im Sinne eines Überganges von einer zu anderer Gemeinschaft bzw. Lebensform bzw. Sprachspiel konzipiert werden. Nun ist zu bemerken, dass die Annahme dieser Kategorien Wittgensteins die Pluralität mit sich bringt – sofern er sich nicht mehr innerhalb einer

52. Dazu Kliebisch (1981).

bestimmten Gemeinschaft bewegt, sondern die steigende Vielfalt von Kulturen anerkennt, ohne aber die notwendige Dimension der Universalität zu berücksichtigen, was zum Relativismus führen kann. Um die inhärente Universalität im Prozess dieses Überganges von einer Kultur zur anderen postulieren zu können, kritisiert Apel das *Common Sense*-Modell der Sprache und verlangt gleichzeitig eine Reflexion darüber, wie man beim Prozess des Verstehens alle oben erwähnten Elemente vermittelt, indem man am transzendentalen Sprachspiel der Philosophie *teilnimmt* (1973 2:347). Mit der Sprachkritik Wittgensteins wird also die Vermittlung zwischen Reflexion und alltäglicher Praxis geleistet:

Kurz: der Philosoph als *Sprachkritiker* muss sich darüber im Klaren sein, daß er bei dem Geschäft der Sprachspiel-Beschreibung selber ein *spezifisches Sprachspiel* in Anspruch nimmt, das auf alle nur möglichen Sprachspiele *reflexiv* und *kritisch* bezogen ist. Demnach setzt nun aber der Philosoph immer schon voraus, daß er prinzipiell an allen Sprachspielen *teilnehmen* bzw. zu den entsprechenden Sprachgemeinschaften in *Kommunikation* treten kann (1973 2:347).

Soweit zeigt sich, wie die von Wittgenstein zuerst geleistete und von Austin, Strawson und Searle weiter entwickelte Analyse des praktischen bzw. pragmatischen Sprachgebrauches in pluralen Kontexten die transzendente Hermeneutik ergänzen kann. In diesem Moment zeigt sich jedoch, dass ein bloß auf den Konventionen einer bestimmten Sprachgemeinschaft basierendes *a priori* der Pragmatik nicht genug ist, um eine *kritische* Philosophie zu garantieren, weil die Pragmatik Wittgensteins niemals kritisch darüber reflektiert, dass sie selbst ein transzendentales Sprachspiel voraussetzt, das als Maßstab für die Postulierung eines möglichen Verstehens bzw. einer möglichen Verständigung zwischen allen Sprachspielen *als* Gemeinschaften gilt (Apel 1973 1:370f.; 1976b:61f.; 1998a:485f.). Dies zeigt zugleich, dass der Bedeutungshorizont einer *linguistischen Gemeinschaft* zu begrenzt ist, um all dies umzufassen. Deshalb entwickelt Apel die *Transzendentalpragmatik* als komplementäre „Philosophie des transzendentalen Sprachspiels der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft“ (1976a:14).

Diese neue Konzeption von Gemeinschaft impliziert schon eine Interpretation der Philosophie C. S. Peirces und führt zum Programm einer *Transformation der Philosophie Kants* in der theoretischen Philosophie. Anhand von Peirces Definition einer „indefinite community of investigators“ und der Ergänzung derer um Royces Begriff einer „community of interpretation“ sowie mit Meads „community of universal discourse“ wird der Gemeinschaftsbegriff nochmals erweitert (1973 2:157-177, 208f., 223-224; 1981:35f.) und im diskursphilosophischen Postulat des *Apriori der idealen Kommunikations- bzw. Interpretationsgemeinschaft* zusammengefaßt. So findet sich hier ein neuer Übergang, der

durch das Programm einer *Transzendentalsemiotik* charakterisiert ist, im Rahmen derer eine unbegrenzte Gemeinschaft postuliert wird, die diese Möglichkeit von Erweiterung unserer Erkenntnis „in the long run“ unterstellt.

Aber erst in dem Aufsatz „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften“ integriert Apel diese früheren theoretischen Punkte in den Begriff des *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (1973 2:220–223), bevor er diesen Vorschlag in dem Aufsatz "Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik" radikalisiert und mit Peirce zu dem Schluß kommt, dass der „höchste Punkt“ der theoretischen Philosophie Kants nicht mehr in einer „transzendentalen Synthesis der Apperzeption“, sondern in einer „unbegrenzten *Experimentier-Gemeinschaft*, die zugleich unbegrenzte *Interpretationsgemeinschaft* ist“, zu postulieren sei (1973 2:173). Deshalb faßt Apel zum Schluß diese Pointe in einer Formel zusammen, die Kant mit Rekurs auf J. Royce und Peirce umdeutet: Der Mensch muss nicht nur „perzipieren,“ und „konzipieren“, sondern auch gemeinsam „mit den Mitgliedern einer geschichtlichen »Community« Ideen interpretieren“ (1973 2:114),⁵³ wobei eine ideale Kommunikationsgemeinschaft immer schon vorausgesetzt ist (1973 2:376f.). Rückblickend stellt sich die Entwicklung des Begriffs der Gemeinschaft als Fortschreiten von einer faktischen Konzeption zu einer idealen Auffassung dieses Begriffes dar, das sich wie folgt darstellen lässt:

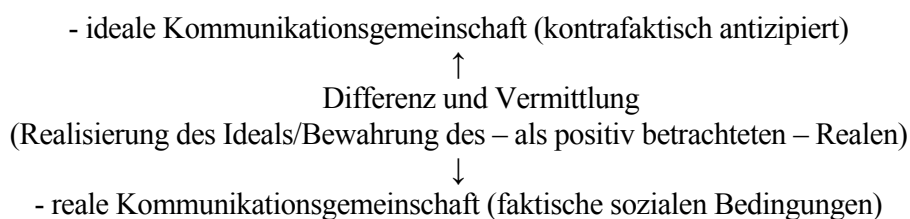
- Sprachgemeinschaft
- Kommunikationsgemeinschaft
- community of investigation
- community of interpretation
- community of discourse [*Diskursgemeinschaft*]
- unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft
- ideale Kommunikationsgemeinschaft

Die Antwort auf der Frage, wie angesichts der vielfältigen Dimensionen des Gemeinschaftsbegriffes eine Vermittlung der unterschiedlichen Ebenen innerhalb der transzendentalen bzw. universalen Dimension zustande kommen kann, gibt Apel selbst, als er in seinem Programm versucht, „die von Ch. S. Peirce (im Zuge seiner semiotischen Transformation der »transzendentalen Logik« Kants) als Subjekt des möglichen Wahrheitskonsensus postulierte »indefinite Community of Investigators«, die bei J. Royce als »Community of Interpretation«, bei G.H. Mead als »Community of Universal Discourse«“ zu extrapolieren bzw. zu verallgemeinern (Apel 1973 2:223-224). Auch auf den Einwand, dass

⁵³. Eine detaillierte Bearbeitung des Ansatzes von Mead aus einer diskursphilosophischen Perspektive bietet Honneth (1992:114f.).

somit die partikulare Dimension verloren gehen würde, bietet Apel eine Antwort, indem er seine früheren, durch die traditionelle Hermeneutik der Faktizität inspirierten Gemeinschaftsbegriffe ins *dialektische Apriori realer und idealer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* innerhalb der praktischen Philosophie integriert. Dieses Apriori der Kommunikationsgemeinschaft folgt dem Grundprinzip der Kommunikation, das „von der immer zugleich bestehenden Voraussetzung der kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft (1), der geschichtlich gewordenen realen Kommunikationsgemeinschaft (2) und dem Kontrast zwischen Idealität und Realität [ausgeht]“, wodurch die Aufgabe einer *geschichtsbezogenen Anwendung* der Ethik geleistet werden muss (Apel 1988:297; 1973 2:429f.). Nachdem also der Begriff der idealen Kommunikationsgemeinschaft als zentraler Aspekt der Architektonik Apels eingeführt wurde, muss nun die Faktizität der alltäglichen Verhältnissen theoretisch in den Blick genommen werden, um die der Kommunikationsgemeinschaft immanente Dialektik nicht aufgeben zu müssen.

Nun geht es um die praktische Philosophie und diese Dialektik leitet das Projekt der schon zuvor präsentierten Diskursethik, das in dem Aufsatz "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft" (1973 2) zuerst dargestellt und in dem Thema der *Ethik* gewidmeten Schrift *Diskurs und Verantwortung* (1988) expliziert wird.⁵⁴ Erwähnt werden muss noch, auf welche Weise das *dialektische Apriori der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft* eng mit der Diskussion um die Ethik verknüpft ist, da dieses *a priori* das Prinzip der *Differenz (D)* begründet (1988:141-147), das folgendermaßen dargestellt werden könnte:



Somit argumentiert Apel, dass er nicht nur das ideale Prinzip als kontrafaktische Antizipation der Anwendungsbedingungen der Ethik, sondern auch die konkrete Situation im Lichte des *Faktizitäts-Apriori* mitberücksichtigt. In diesem Sinne erkennt er die konkreten Lebensformen an, hält aber gleichzeitig an der Notwendigkeit von niemals empirisch zu reduzierenden regulativen Ideen fest, die eine Verwechslung oder Ineinssetzung des Idealen mit

54. Dazu Brunkhorst in Dorschel *at alli* (1993:342f.).

dem Realen vermeiden. So muss immer, laut Apel, eine Differenz bestehen. Um dies zu verdeutlichen, vergleicht er diese dialektische Konzeption sowohl mit dem Anliegen des anglo-amerikanischen Kommunitarismus als auch mit der Position der lateinamerikanischen Befreiungsethik, da beide andere Auffassungen von Gemeinschaft vorschlagen, die als Alternative zu idealisierenden Ansätzen vorgetragen werden.

Der Kommunitarismus hat bekanntlich eine Kritik am Liberalismus vorgebracht, die in engem Zusammenhang mit der Hermeneutik der Faktizität stehen kann, sofern die Vertreter des Kommunitarismus die Priorität des Guten vor dem ideal bzw. neutral konzipierten Gerechten propagieren und zu diesem Zweck Rekurs auf eine partikulare Gemeinschaftssittlichkeit nehmen (vgl. Apel 1993a:149f.).⁵⁵ Wir können dies als eine *kulturelle Gemeinschaft* verstehen. Apel akzeptiert die Pointe des Kommunitarismus, sofern es um die Frage nach der persönlichen Identität geht, welche durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft konstituiert wird. Aber gleichzeitig wendet er sich dagegen, weil er nicht daran glaubt, dass eine radikale Disjunktion zwischen dieser partikularen Dimension und dem universalen und postkonventionellen Ansatz einer idealen Kommunikationsgemeinschaft möglich ist, da diese als Bedingung der ersten gilt, und beide sich ergänzen müssen (1993:165-166. Siehe auch 1995a; 1995b; 1997a). Zwar könnte man gegen den Kommunitarismus geltend machen, dass die Konstitution der Individualität und der Kollektivität stark auf die Einflüsse einer Gemeinschaft angewiesen sind, aber nicht darauf allein beschränkt werden können, weil es manchmal Fälle gibt, in denen die konkrete Gemeinschaft nicht unbedingt als Garant individueller Freiheit, gleicher oder sogar spezieller Rechte, bürgerlicher Partizipation oder kultureller Lebensformen, sondern im Gegenteil als Beschränkung solcher Werte und Rechte auftritt. Dieser Einwand wird auch von Lyotard erhoben, verbleibt aber in der agonalen Situation der Erfindung von Konflikten und kann daher keine Alternative anbieten. Apel dagegen unternimmt den Versuch einer dialektischen Vermittlung, der die Notwendigkeit der Anerkennung der eigenen Person und Kultur sowie die Möglichkeit, die eigene Gemeinschaft durch Rekurs auf universale Normen zu kritisieren und zu transzendieren gleichermaßen in den Blick nimmt. Ob diese dialektische Vermittlung problemlos gelingen kann, soll hier nicht entschieden werden.

Eine andere Position, die die materiale Dimension des Lebens hervorhebt, ist die Befreiungsethik Enrique Dussels. Der Berührungspunkt zwischen beiden Ansätzen besteht darin, dass Dussel den Begriff einer *Lebensgemeinschaft* entwickelt, der seiner Meinung nach Priorität gegenüber der Kommunikationsgemeinschaft haben sollte, weil das Leben eine

55. — Hierzu Forst (1994) für eine detaillierte Betrachtung der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus.

Bedingung der Kommunikation ist und nicht umgekehrt (Dussel 1993; 1994; 1996).⁵⁶ Der Befreiungstheologie verpflichtet stützt Dussel seine These unter anderem mit dem Aufweis, dass die europäische Moderne eine systematische „Negation des Anderen“ impliziert, die über das Prinzip der Exklusion die Mehrheit der Weltbevölkerung, insbesondere die Menschen der sogenannten dritten Welt zu Armut und Tod verdammt und aus der Kommunikationsgemeinschaft ausschließt. Dussel dagegen bezieht alle Menschen gleichermaßen in den Zusammenhang einer „Lebensgemeinschaft“ ein, wodurch gegen das Prinzip der Exklusion bestimmter Bevölkerungsschichten aus den Bereichen der Politik, Wirtschaft und Kultur die Inklusion aller Menschen als Menschen in den argumentativen Diskurs geltend gemacht wird. In seinen Versuchen, eine Antwort auf Dussel zu geben (1992c; 1993d),⁵⁷ versucht Apel *prima facie* auf zweifache Weise zu argumentieren: er behauptet erstens, dass beide Ansätze sich wechselseitig ergänzen lassen, weil die Interpellation der Armen eine berechtigte ethische Frage ist, die eine universale bzw. globale Relevanz hat und zweitens, dass die Ansprüche der Befreiungsethik nicht unbedingt auf der transzendentalen Ebene – d.h. in den Teil A der Diskursethik –, sondern im Anwendungsbereich – d.h. in den Teil B der Diskursethik – zu integrieren sind, da sie die sozialen Systeme betreffen und daher eine Frage bezüglich der empirischen Funktion der Wirtschaft und der Politik im globalen Maßstab darstellen. Es ist eben diese Konklusion, die der folgende von Apel vorgeschlagene Vergleich der Befreiungsethik mit dem Kommunitarismus erlaubt:

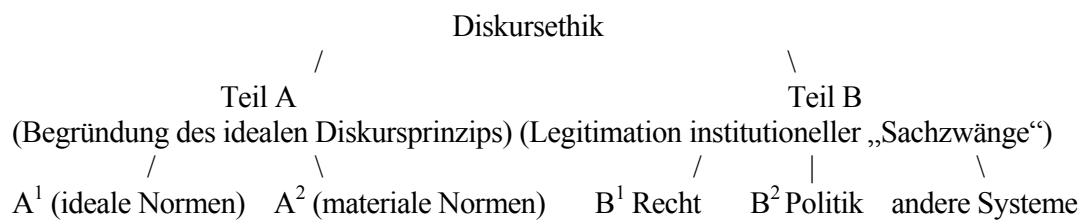
Nach meiner Einschätzung leidet z.B. die gesamte „Liberalismus vs. Kommunitarismus“-Debatte, die zur Zeit in der anglo-amerikanischen Welt ausgetragen wird, an dem soeben angedeuteten abstraktionsbedingten Globalisierungsdefizit (1993d:24).

Es ist offensichtlich, dass diese Dialektik im Begriff der Gemeinschaft den Stellenwert der Philosophie Apels gegenüber anderen zeitgenössischen Konzeptionen von Gemeinschaft markiert. Aber oben wurde noch ein anderer Aspekt erwähnt, der den Unterschied zwischen dem *Begründungsteil A* und dem *Begründungsteil B* der Diskursethik betrifft. Ich habe an anderer Stelle dieses Thema eingeführt und erklärt, wie Apel im Teil B eine Reihe von Prinzipien einführt – *Bewahrungsprinzip*, *Veränderungs-* bzw. *Emanzipationsprinzip* (1988:145-150) –, um die Themen bzw. Probleme der Institutionen bzw. Subsysteme der Gesellschaft zu behandeln. Nun muss ich hier an meiner frühere Diskussion anknüpfen und die

56. — Für die Debatten zwischen Apel und Dussel vgl. Fernet-Betancourt (1990; 1992; 1993; 1994 und 1996a), sowie Schelkshorn (1992 und 1994).

57. — Auch hier vgl. die Aufsätze in Fernet-Betancourt (1990; 1992; 1993 und 1994).

bisherige Betrachtung von Gemeinschaften als Institutionen ergänzen. So möchte ich daran erinnern, dass Apels Erläuterung der Funktion von Institutionen und der entsprechenden „Sachzwänge“ von Recht, Politik, Wissenschaft und Wirtschaft (1988:453f.; 1992a:57-61; 1998:793-815) eine Konsequenz des dialektischen Apriori realer und idealer Kommunikations- bzw. Diskursgemeinschaft ist, das eine neue Gestalt der Architektonik der Diskursethik entlässt:



Es bleibt zu sehen, wie die Ästhetik und andere Systeme in diese Architektonik zu integrieren sind! Diese Diskussion abschließend, können drei Punkte festgehalten werden: Apel geht unter Ablehnung der Prämissen des Subjektivismus und des Partikularismus zum Begriff einer Sprachgemeinschaft, genauer, einer Kommunikationsgemeinschaft über, der als Ideal in die Zukunft projiziert wird. Außerdem liegt es auf die Hand, dass die Hermeneutik, die Pragmatik, und die Semiotik als konstitutive Teile eines Ganzen etabliert werden, da sie ‚komplementäre‘ Aspekte des Gemeinschaftslebens thematisieren, sich gegenseitig korrigieren können und zur Transformation der Transzendentalphilosophie führen. In diesem Prozess entsteht die Dialektik der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft, die einige Schwierigkeiten bezüglich des Problems der geschichtsbezogenen Anwendung der Ethik hat, sofern sie das Faktizitäts-Apriori zwar mitberücksichtigt, aber nicht ausreichend analysiert, weil die konkreten Dimensionen eher formal als Aspekte des Teils B der Diskursethik angenommen werden, ohne notwendigerweise die interne Konstitution von Gemeinschaften im Detail zu rekonstruieren. Zunächst ist dieses Vorhaben mit der von Habermas entwickelten architektonischen Strategie zu vergleichen und zu ergänzen.

(b) Auch die Philosophie Habermas' kann im Lichte einer impliziten Dialektik verstanden werden. Auf der einen Seite habe ich schon gezeigt, wie er im Zusammenhang seiner Typologie von Diskursen und Geltungsansprüchen verlangt, dass wir beim Prozess der Kommunikation auf einen gemeinsamen Hintergrund rekurrieren müssen, um uns über etwas in der Welt verständigen zu können. Auf der anderen Seite liefert Habermas eine auf Weber basierende Dreiteilung der gesellschaftlichen Institutionen als Formen der Gemeinschaft, die als

faktische Basis der alltäglichen Kommunikation fungieren. Apel wirft Habermas vor, dass dieses zweite – *soziologische* – Element die erste – *philosophische* – Pointe der Theorie des kommunikativen Handelns kontaminiere, sofern Habermas mit seiner Betonung der lebenspraktischen Dimension Gefahr laufe, von geschichtlich-kontingenten Umständen beschränkt zu werden, die seiner kritischen Intention widersprechen. Betrachten wir dieses Thema nach zwei unterschiedlichen Aspekten, um diese Kritik bewerten zu können.

Erstens müssen wir anerkennen, dass es bei Habermas eine Reihe von Gemeinschaftskonzepten gibt, die eher als Deskriptionen der gesellschaftlichen und politischen Lage zu verstehen sind. Der Gemeinschaftsbegriff taucht also in diffuser Weise im Rahmen seiner *Gesellschaftskritik* auf. Das gilt schon für die Rede vom „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“ in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), weil Habermas dort die grundlegende Differenzierung zwischen privaten und „öffentlichen Sphären“ entwickelt, die zuerst als soziale Nischen des alltäglichen Lebens identifiziert werden, aber später – mit Weber – im Zusammenhang der Definition von funktionalen Institutionen stehen. Um die öffentliche Sphäre zu charakterisieren, bemüht sich Habermas um eine Beschreibung der Kategorien, die Gemeinsamkeit konstituieren. So zeigt er, wie ähnliche Ideen in den europäischen politischen Traditionen auftauchen, bis zu dem Punkt, in dem Wright Mills von einer „community of publics“ sprechen konnte (1962:293), die Habermas im Sinne der Publizität bzw. Öffentlichkeit versteht (1962:269, 287-294). Im Lichte dieses sozial-politischen Verständnisses erläutert er schon in seiner *Antrittsvorlesung* in Marburg unterschiedliche Begriffe, die im Denken von Thomas Aquino (*civitas, societas, dominium*) über Thomas Morus (Utopia), Machiavelli und Hobbes (commonwealth) bis zu Vico (*sensus communis*) aufgefunden werden können (vgl. 1971a:48f., 72), lenkt seine Aufmerksamkeit aber vor allem auf den Begriff der *Volksgemeinschaft*, der im Rahmen der konservativen Interpretationen der Philosophie Hegels nur als die jeweilige Gemeinschaft nach dem *status quo ante* gedacht wird (1971a:140, 150). Soweit zeigt sich also, dass Habermas nicht an Idealisierungen, sondern an einer politischen Lesart interessiert ist.

Diese Lesart zeigt sich auch in *Erkenntnis und Interesse* (1968a), wo Habermas seine Kritik des Positivismus anhand der Argumente von Peirce, Mead und Apel entwickelt, um den Primat einer universalen Gemeinschaft herausstellen zu können. Diesen Primat der universalen Gemeinschaft begründet er mit dem Bezug auf Meads „community of all beings“ (1968a:139, 192)⁵⁸ und auf Diltheys Konzeption der *Gemeinsamkeit*, die im Gegensatz zur konservativen Begriff einer partikularen Gemeinschaft und einer reduktionistischen wissenschaftlichen

58. Vgl. Joas (1992).

Forschungsgemeinschaft stehen soll. Letztendlich aber definiert er die Notwendigkeit einer idealen Sphäre der Kommunikation, die negative Elemente des Alltags – wie Gewalt, Manipulationen, Machtausübung usw. – auszuschließen in der Lage wäre. Ziel dieser idealen Sphäre wäre die Sicherung politischer Emanzipation mit diskursiven Mitteln (1971b). Die Implikationen dieser These für eine kritische Theorie sind zuerst in "Wahrheitstheorien" (1972/1984:127f.) skizziert, bevor sie in *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973a:192f.) weiter ausgearbeitet werden.

Soweit konnten wir nur die Genealogie des Gemeinschaftsbegriffes in Habermas frühen Schriften verfolgen, aber schon hier offenbart sich eine zentrale, grundlegende Struktur der Habermaschen Argumentation: Er sieht das Problem der konservativen Idee einer *Volksgemeinschaft* und nimmt dagegen Rekurs auf eine pragmatistische Konzeption der Gemeinschaft, die aber auch begrenzt ist, sofern sie die Dimension der hermeneutischen Gemeinsamkeit und die Notwendigkeit eines regulativen Ideals für die zwischenmenschlichen Kommunikation außer Acht lässt. Diese hermeneutische Dimension erhält sich in einer Spannung, die in der folgenden Weise dargestellt werden kann:

- politische *Volksgemeinschaft*
- kulturelle *Gemeinsamkeit*
- wissenschaftliche *Forschungsgemeinschaft*

Die Argumentation Habermas' ist eingebettet in die eingangs thematisierte Frage nach der Legitimation bzw. Legitimität moderner Gesellschaften und richtet sich gegen Positivismus bzw. Funktionalismus einerseits und Konservatismus andererseits. So bringt er gegen Luhmann vor (1971b), dass dieser mit seiner Auszeichnung des systemischen Verfahrens von der *für die Lebenswelt konstitutiven Gemeinsamkeit* abstrahiert; während er gegen einen auf Max Weber und Émile Durkheim basierten Konservatismus geltend macht, dass diese konservative Lesart die Legitimierung der gesellschaftlichen Zustände durch die Affirmation einer traditionellen bzw. sakralen Autorität zu liefern versucht. Hier ist zu bemerken, wie Konservatismus und Religion zusammenkommen, was wiederum die Religionskritik von Habermas motiviert. Progressiv erhebt er auch gegen den Universalitätsanspruch der Hermeneutik dieselben Einwände eines Traditionalismus (1970/1982:331f.). Vergleicht man diese Behauptungen mit der in *Faktizität und Geltung* vorgebrachten Kritik gegen den soziologischen Funktionalismus und den postmodernen Ästhetizismus, so stellt sich heraus, warum Habermas eine Ähnlichkeit zwischen Konservatismus, Hermeneutik und Postmodernismus findet und gegen diese

Strömungen die Aufklärung verteidigt. Dies erklärt aber nur die sozial-politische Motivation seines Unternehmens.

Die bisher entfaltete sozial-philosophische Deskription wird aber ergänzt, wenn Habermas im Anschluß an Max Weber drei Formen von Institutionen definiert (1977/1984:469-471). Genauso wie Weber drei große Wertsphären beschreibt, die durch den Rationalisierungsprozess der Moderne auseinandertreten – Wissenschaft, Moral/Recht, Kultur/Kunst –,⁵⁹ erläutert Habermas diese Sphären als drei *Sinnzusammenhänge*, die die Systematisierung unserer Handlungen bzw. unserer Referenz zur äußeren Natur, zur sozialen Welt und zur inneren Natur (Subjektivität) darstellen (Habermas 1977/1984:445-447). Diese Typologie der sozialen Systeme scheint sich nicht nahtlos der trichotomischen Struktur des Habermasschen Denkens einzupassen, weil die Sphäre der Moral plötzlich zu eng wird, um auch die Politik, das Recht und andere Systeme wie die Wirtschaft und die Erziehung zusammen zu halten. Außerdem ist zu bemerken, dass Kultur und Ästhetik nicht ausführlich betrachtet werden, was sich daran zeigt, dass die ästhetische Dimension manchmal als expressive Sphäre oder als institutionalisierte Ebene der Kunstkritik bezeichnet wird. Es fragt sich auch, an welcher Stelle genau das System der Religion zu verorten wäre, wenn es von der Moral getrennt wird. Wenn auch Habermas durchaus eine Nische für die Ästhetik offenlässt, verortet er die großen gesellschaftlichen Prozesse im Verhältnis von Religion und Wissenschaft, im Recht und in der Bürokratisierung von wirtschaftlichen und politischen Prozessen (1977/1984:452), ohne den Stellenwert der Ästhetik als soziale Institution zu bedenken, was wiederum der *Kritik* bedarf.

Eigentlich wird dieses Problem von Habermas teilweise in der *Theorie des kommunikativen Handelns* erkannt (1981a 1:385-439), wenn er von ästhetischen Manipulationen spricht und zu dem Schluß kommt, dass die Ästhetik – oder genauer: die Kunst – kritisiert werden muss (1981a 1:444-449). Genau an diesem Punkt vollzieht er den Übergang zur Gesellschaftstheorie und zeigt, dass die Ästhetik als bestimmter Handlungstyp in den Bereich einer institutionalisierten Kunst einfließt (1981a 1:449).⁶⁰ Um sehen zu können, wie er die Dimension der teilnehmenden Kommunikation innerhalb der Institutionen einführt, müssen wir uns der Argumentationstheorie zuwenden, wo er zunächst von der „idealen Sprechsituation“ und der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ ausgeht, dann aber sozial-politische Elemente in seine Theorie des kommunikativen Handelns integriert, um diese formalen Idealisierungen zu detranszendentalisieren.

⁵⁹ Vgl. Weber (1922). Kommentare zu Habermas, vgl. Ingram (1984), Schnädelbach (1987; 1992), Thyen (1989).

⁶⁰ –Vgl. Bohman (1985), Bubner (1982), Honneth & Joas (1986), Honneth *et alii* (1989), McCarthy (1984), Rasmussen (1982) und Schnädelbach (1987). Was die Ästhetik betrifft siehe Ingram (1984).

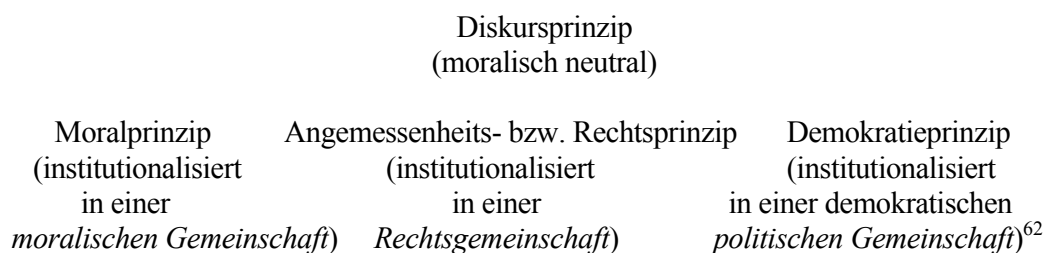
Zweitens, d.h. auf der Ebene der *Formalpragmatik*, ist zu bemerken, dass Habermas aus der philosophischen Perspektive seiner Argumentationstheorie den Begriff der „Lebenswelt“ (Husserl) als Gegenbegriff bzw. als Ergänzung zum „Systembegriff“ (Parsons/Luhmann) anwendet, um deutlich zu machen, dass der Diskurs vom intersubjektiv geteilten und sprachlich vermittelten „Kontext“ (Wittgenstein) nicht zu trennen ist. Er benutzt auch die Kategorie *Welt* in dieser Hinsicht, wenn er vom Begriff der *Lebenswelt* über Begriffe wie *Innenwelt* und *Aussenwelt* zu der für ihn wichtigen Trichotomie von *sozialer Welt*, *objektiver Welt* und *subjektiver Welt* übergeht (1981 2:182-217), die im Verhältnis zu drei entsprechenden Geltungsansprüchen und Sphären stehen. Diese Unterscheidung ist wichtig, weil sie den drei allgemeinen Formen von praktischen Diskursen entspricht, die Habermas zuvor in "Wahrheitstheorien" definiert hat (1972/1984:159f.).⁶¹ Darüber hinaus umfaßt diese Unterscheidung die Eigenschaften einer „idealen Sprechsituation“. Wie er selbst erklärt:

Ideal nenne ich eine Sprechsituation, in der Kommunikationen nicht nur nicht durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben. Die ideale Sprechsituation schließt systematische Verzerrungen der Kommunikation aus (1972/1984:177).

Im Zusammenhang mit dieser Definition führt Habermas bereits hier einige Regeln für die Anwendung von Diskursen ein, die seine spätere Definition des Diskursprinzips antizipieren, lehnt aber später diese Lesart vehement ab (1996a:354). Was uns deshalb am meisten interessiert, ist die Art und Weise, wie diese ersten Unterscheidungen zum Begriff der *Kommunikationsgemeinschaft* führen, der von Apel übernommen und in der *Theorie des kommunikativen Handelns* konsequent angewandt wird (1981a 2:42,77-88). Hier greift Habermas auf seine früheren sozial-politischen Überlegungen zurück, indem er diesen Begriff zwischen der von Durkheim inspirierten Idee einer *Glaubensgemeinschaft* (1981a 2:126, 139) und dem von Mead charakterisierten „*appeal to a larger community*“ (1981a 2:119, 141ff.) verortet, was wiederum in seine Begründung der Diskursethik integriert wird (1983:45; 1991a:25, 142). Wenn man dies auch vor dem Hintergrund des Apelschen Verständnisses der Kommunikationsgemeinschaft als Höhepunkt der Habermasschen Architektonik ansehen könnte, beginnt Habermas hier eigentlich einen Detranszendentalisierungsprozess, der zu einer Distanzierung von der Position Apels führt ([1976] 1984:379-385), da er seine früheren Überlegungen zur Gesellschaftskritik sowie die von Weber definierten sozialen Sphären im Rahmen der praktischen Philosophie einführt.

61. -Hierzu Alexy (1978:77f.).

In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, insbesondere im Aufsatz "Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm" (1983:53-126), geht Habermas mit Apel davon aus, dass eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft“ immer noch als *Voraussetzung* gelte (Habermas 1983a:99). In den *Erläuterungen zur Diskursethik* geht er aber einen Schritt weiter und argumentiert, dass die Diskurstheorie sich in je anderer Weise auf moralische, ethische und pragmatische Fragen beziehe (1991b:101), und nicht allein auf die Ethik beruhe. Dieser Dreiteilung folgend behauptet er in *Faktizität und Geltung*, dass das Diskursprinzip durch andere Strukturen zu ergänzen sei – durch eine Diskurstheorie der Moral, durch die Diskurstheorie des Rechts und durch eine Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates –, deren Prinzipien – das Moralprinzip, das Rechtsprinzip und das Demokratieprinzip – in konkreten sozialen Institutionen verankert sind. Somit wird die Diskurstheorie zu einer Theorie der sozialen Institutionen erweitert, obgleich Apels Konzept einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ letztendlich detranszendentalisiert wird (Habermas 1992:34-35). Obwohl die Idee einer *Sprachgemeinschaft* durchaus gültig bleibt (1992:26), wird sie nun eher im Sinne von Royces *Interpretationsgemeinschaft* verstanden (1992:29-35). Außerdem eröffnet Habermas drei rechtsphilosophische Perspektiven auf den Begriff der Gemeinschaft und zwar mithilfe von Ronald Dworkins Begriff der „*liberal community*“ (1992:87), mithilfe von Webers Begriff des *Gemeinschaftshandeln* (1992:94, 97) und mithilfe von Parsons’ Konzept einer „*societal community*“ (1992:99-101). Anhand dieser Unterscheidungen können wir nun versuchen, die Ergebnisse dieser internen Entwicklung und Transformationen der formalpragmatischen Diskurstheorie in der folgenden Darstellung graphisch wiederzugeben:



Diese neuen Typen werden an zahlreichen Stellen erläutert, auf die ich aber nicht im Detail eingehen kann. Jedenfalls ist eine Passage in *Die Einbeziehung des Anderen* hilfreich, um die Rolle der moralischen Gemeinschaft in diesem Zusammenhang zu verdeutlichen. Wie Habermas ausführt, antwortet das Diskursprinzip in diesem Fall »auf eine Verlegenheit, in die Mitglieder *beliebiger* moralischer Gemeinschaften geraten, wenn sie beim Übergang zu

62. Dazu Forst (1994:138-141, 350f. und 413f.).

modernen, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften des Dilemmas innewerden, dass sie sich über moralische Urteile und Stellungnahmen nach wie vor mit Gründen streiten, obgleich ihr substantieller Hintergrundkonsens über die zugrundeliegenden moralischen Normen zerbrochen ist« (1996a:56). Somit markiert er nicht nur die Grenzen der Moral, sondern auch die Notwendigkeit eines Übergangs zur Rechtsgemeinschaft, wenn es um juristische Diskurse geht, oder zur politischen Gemeinschaft – im Sinne der Teilnahme an der liberalen Demokratie –, wenn es um Fragen der politischen Gesetzgebung geht (1996a:63-64).⁶³

Es ist also klar, dass diese Aktualisierung im Begriff der Gemeinschaft der Struktur der Taxonomie praktischer Diskurse entspricht. Aber selbst wenn wir diese neue Architektur Habermas' akzeptieren und uns vergegenwärtigen, dass er anhand der Soziologie Webers mit der Dreiteilung von Wissenschaft, Moral/Recht, Kultur/Kunst arbeitet, fehlt hier ganz deutlich die Dimension einer „ästhetischen Gemeinschaft“, die die oben präsentierten Herausforderungen der funktionalistischen Soziologie und der postmodernen Ästhetik zu entkräften hätte. Obwohl die Soziologie Luhmanns hier außer Acht bleiben soll, ist im folgenden klarzustellen, wie eine plurale Konzeptionen von Gemeinschaft als *ästhetische Gefühlsgemeinschaft* im Postmodernen Poststrukturalismus von Jean-François Lyotards entwickelt wird, welche einige Verflechtungen mit den oben dargestellten Themen aufweist.

Die postmoderne communauté de sentiments als Gefühlsgemeinschaft

Nachdem ich die Parallele zwischen dem diskursphilosophischen und dem postmodernen Verständnis von Diskurs und *discours* geschildert und die plurale Konzeption von Gemeinschaft in der Diskursphilosophie verfolgt habe, möchte ich nun zeigen, wie all dies die Bedeutung des Begriffs der *communauté* betrifft. Dabei ist zu bemerken, dass mit der Rede von Gemeinschaft und *communauté* nicht unbedingt dasselbe gemeint ist. Davon ausgehend werde ich im folgenden die Argumentation entwickeln, dass Lyotard anhand des Paradigmas der Kommunikation ein Verständnis von Gemeinschaft vorschlägt, das letztendlich in die Idee einer *Gefühlsgemeinschaft* umgewandelt wird, die in Beziehung zu der von Apel entfalteten Bedeutung des Begriffs der Kommunikationsgemeinschaft steht und einige Themen der Philosophie Habermas betrifft.⁶⁴

63. Auch hier siehe Forst (1994:143ff.).

64. Für eine Übersicht der postmodernen Position zum Thema „Gemeinschaft“, siehe das von Joseph Vogl

Lyotard entwickelt einen anthropologischen Begriff von Gemeinschaft, der aus dem Paganismus entnommen und im Lichte der Heterogenität von Diskursarten progressiv erweitert wird. Der Rekurs auf den Paganismus zeigt eine andere Weise, wie man Religion jenseits der traditionellen Religionskritik verstehen kann. Das postmoderne Interesse an der Gemeinschaft ist schon innerhalb der französischen *Lumière* zu sehen,⁶⁵ in der eine anthropologische Vielfalt von heterogenen Gemeinschaften im Sinne der Ästhetik der Sensibilität entwickelt worden ist, um somit die grundlegenden kulturellen Differenzen auf unterschiedliche sinnliche Erfahrungen zurückzuführen. Schon hier zeigt sich nochmals die Wichtigkeit der Alterität für den postmodernen Ansatz. Mit dieser Pointe kommen wir dann zu *La condition postmoderne* (1979), zur *Le différend* (1983) und zur Sammlung *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986b), wo Lyotard nochmals seine Herausforderung an die Diskursphilosophie vorbringt (vgl. Lyotard 1979:7; 1986b:11, 32f., 74). Genauso wie zur Zeit der Aufklärung benutzt er das Argument der Heterogenität, um den partikulären Kontingenzen Vorrang gegenüber der Universalität einzuräumen. So gilt die Paganismus-Verteidigung von Kontingenz als eine Strategie, die uns erlaubt, universale Ideale als Meta-Erzählungen zu kritisieren, während die Gemeinschaft einen begrenzten Ort dieser unwiderruflichen Kontingenz darstellt. Wenn wir von Gemeinschaft reden, müssen wir also die grundsätzliche Frage beantworten, auf welche Gemeinschaft wir uns beziehen.

Der philosophische Hintergrund der Phänomenologie, des Marxismus, und des Existentialismus hilft uns dabei, diese Frage zu beantworten. In der Tat bezieht sich Lyotard auf eine bestimmte Idee, die er der personalistischen Bewegung entnimmt, nämlich auf die Idee einer „Gemeinschaft von Personen“ [*communauté de personnes*] (vgl. Lyotard 1954:32-34), die später in *Le Différend* auftauchen wird. Darüber hinaus entwickelt er seine Arbeit durch die Militanz in der Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, die von Cornelius Castoriadis und Claude Lefort geleitet wurde, was wiederum dazu führen muss, dass er diesem Gemeinschaftsbegriff eine gewisse politische Deutung verleiht. Die besten Belege dafür sind seine Texte für die Zeitschrift *Pouvoir Ouvrier* und die Aufsätze, die er während seines Engagements im Kampf für die Unabhängigkeit von Algerien zwischen 1954 und 1963 geschrieben hat (vgl. auch 1983:§ 254). So gelangt er zu einer politischen und anthropologischen Vorstellung von Gemeinschaft, wie im folgenden zu zeigen ist.

Obwohl er in dem 1956 veröffentlichten Aufsatz "La Situation en Afrique du Nord" den Begriff „Kommune“ benutzt, um die traditionellen Formen gesellschaftlichen Lebens in diesem

herausgegebene Buch, *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Siehe auch Nancy (1986, 1988). Sowie Nancy & Lacoue-Labarthe (1980).

Kontext zu beschreiben, der vom bürgerlichen Terrorismus der Metropole aufgenommen wird, (Lyotard 1989:42, 48), dürfen wir nicht vergessen, dass er in Texten, die nach 1957 geschrieben worden sind – wie "La Bourgeoisie nord-africaine" und "Le contenu social de la lutte algérienne" –, Ausdrücke wie *communauté tribale*, *communauté religieuse*, *communauté effectivement algérienne* und andere benutzt (1989:56, 143-147, 150-158, 215-223, 256-260, 281), die nicht nur einen anthropologischen Hintergrund offenbaren, sondern auch die verschiedenen Formen kollektiver politischer Organisation andeuten, die beim Kampf für die Unabhängigkeit Algeriens tätig waren. So arbeitet er konsistent mit der Idee von Gemeinschaften, die innerhalb eines bestimmten nationalen Rahmens immer wieder auftauchen könnten. Zwar unterstreicht er später die Bedeutung der nationalen Identifikation für Algerien und Frankreich an (1989:108, 117, 228), erweitert dann aber diese Auffassung, um über Gemeinschaften zu reden, die oberhalb bzw. außerhalb dieser nationalen Grenzen liegen, wie es sich z.B. in der Idee einer *communauté européenne* (1989:181) und schließlich in der anthropologischen Charakterisierung der *communauté religieuse* und der *communautés de langue et de culture* (1989:215-217, 221-223, 245-247) ausdrückt. Der Hinweis auf die betreffenden Seiten genügt um zu zeigen, wie die Benutzung dieser Begriffe eindringlich und zunehmend verstärkt wird, ohne dass sie ihre politische Deutung verlieren.

In *Économie libidinale* wird dieser Begriff auch ins Verhältnis zur Ökonomie und zum Erotizismus gesetzt, aber in einer merkwürdigen Interpretation, die Wert auf die Rolle des Körpers [*corps*] als Vermittler eines *symbolischen Austausches* als materiellem Austausch- bzw. Tauschprozess legt (1974:106), der auch der *Produktionsästhetik* zugrunde liegt. So definiert er im Rahmen der Ökonomie eine *communauté privée ou privative* (1974:166), bevor er zu Marx und zum Kommunismus kommt (1974:165f.). In jedem dieser Momente enthüllt er eine bestimmte Form von Gemeinschaft, ausgehend von Aristoteles' Auffassung von drei Formen ökonomischer Verhältnisse im Begriff der *koinonia* – welcher sich in der folgenden Weise entwickelt: die familiale [*oikonomikè; communauté familiale*], die für sich selbst produziert; die naturelle [*communauté naturelle*], die für andere Gemeinschaften produziert und *valeurs d'usage* durch einen *valeur d'échange* vermittelt; und der Markt [*kapélikon*], der durch Geld vermittelt wird (1974:258f.) – bis zu den Deutungen von Gemeinschaft, die bei Marx zu finden sind, welche von seiner Analyse von Kommunen durch die Idee einer Gemeinschaft von Produzenten bis zum Begriff eines idealen *Reiches der Freiheit* hinreicht.⁶⁶

65. Zum Paganismus vgl. Gay (1967). Für eine andere Definition von Paganismus, die mehr Details über Lyotard gibt, aber über dieses Erbe der Aufklärung nicht reflektiert, siehe Readings (1991:xxxiii, und 64f.).

66. Siehe Kymlicka (1989) und Dussel (2000).

Hier findet sich ein interessanter Kontrapunkt zur Diskursphilosophie: Apel schließt das Buch *Transformation der Philosophie* mit dem programmatischen Aufsatz "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik" ab. Freilich verweisen sowohl der Titel des Buches als auch der des Aufsatzes auf das Thema *Utopie*, und zwar als Echo auf die Diskussion um Karl Marx und den Marxismus am Ende der 1960er Jahre. Im ersten Fall wird Karl Marx' berühmte Forderung zur „Aufhebung der Philosophie durch ihre Verwirklichung“ im Titel *Transformation der Philosophie* so umgedeutet, dass es als Alternative zu dogmatischen, kontradiktorischen und reaktionären Parolen wie „Negation der Philosophie“, „Absterben der Philosophie“ oder „Ende der Philosophie“ gelten muss. Im zweiten Fall gibt das Wortspiel mit zwei scheinbar inkompatiblen Themen wie *Apriori* und *Ethik* schon zu verstehen, dass die praktisch und emanzipatorisch orientierte Transformation der Philosophie eine Begründung der Ethik durch Rekurs auf Reflexion voraussetzt, die Apel – trotz aller Schwierigkeit dieses Unternehmens – für notwendig und möglich hält. Gerade auf dieser Grundlage wird sein philosophisches Projekt und vor allem sein Begriff von Gemeinschaft von vielen Interpreten als *utopisch* bezeichnet.

Dagegen behauptet Lyotard im Kapitel "Le désir nommé Marx", dass Marx ein subversives *désir de révolution* hat, das in den *Manuskripten*, in *Die Deutsche Ideologie*, *Grundrisse* und *Das Kapital* durch Kategorien der Leiblichkeit ausgedrückt wird (1974:155-165, insb. 121-126). Das Wichtigste an dieser Stelle ist jedoch der *quasi* physiokratische Begriff von Gemeinschaft, der daraus entsteht. Genauso wie im Fall des sexuellen Verkehrs sieht Lyotard die Gemeinschaft nicht unbedingt als Mittel der Produktion und Reproduktion, sondern vor allem als Mittel des Wunsches und des Vergnügens, und so gilt die libinöse Ökonomie als *moyen terme* – nach dem Schema A-M-A von Lacan –, das die Menschen durch leibliche Interaktionen zusammen bringt. Es ist nicht meine Absicht, diese sicherlich kontroversen Behauptungen mit Details zu diskutieren, sondern nur bemerken, dass dies uns einen Präzedenzfall für das Verständnis der Idee von *Gefühlsgemeinschaft* liefert, die er später entwickelt, um den Universalismus zu kritisieren. Zusammenfassend lässt sich hier eine andere Typologie von heterogenen und an Sensibilität orientierten Gemeinschaftsbegriffen enthüllen, die mit derjenigen der Diskursphilosophie verglichen werden kann:

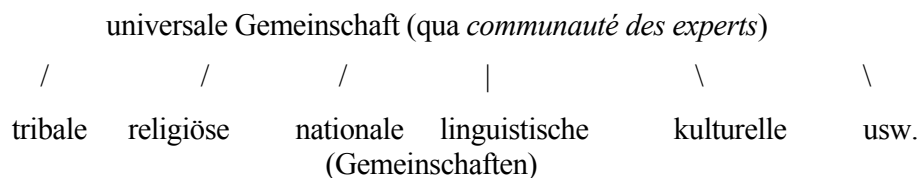
- Koinonia
- Kommune, Kommunismus
- familiale bzw. tribale Gemeinschaft
- leibliche Gemeinschaft
- naturelle Gemeinschaft
- religiöse Gemeinschaft
- nationale Gemeinschaft
- sprachliche und kulturelle Gemeinschaften

Inmitten dieser Definitionen kommt Lyotard dann zu einer indirekten Vorstellung der universalen Gemeinschaft [*communauté universelle*], die das Erbe des Rationalismus und der Aufklärung darstellt, eine Vorstellung, die natürlich von ihm im Lichte einer radikalen politischen Position abgelehnt wird. Das Problem der Idee einer universalistisch begründeten Gemeinschaft liegt darin, so Lyotard, dass mit einem solchen Konzept lediglich der politische oder der wissenschaftliche Diskurs gegenüber einem „patchwork“ von diskursiven Formen – z.B. den ästhetischen, marginalen, ethnischen usw. –, eine Sonderstellung bekommt, aus der heraus er sich selbst in zirkulärer Weise legitimiert, weil die Kriterien für die Definition von etwas Gutem oder Wahrem von einer *communauté des experts* abhängig ist, die nur für einen internen Meliorismus, aber keineswegs für eine externe Kritik offen bleibt (1979:40, 72, 98). Um diesen Punkt theoretisch zu untermauern, nimmt Lyotard einige Beispiele aus der Grundlagenkrise des 20. Jahrhunderts, insbesondere der Ablehnung von Hilberts Formalismus und eine „informale“ Interpretation von Gödels Beweis der Unvollständigkeit axiomatischer Systeme, um damit den wissenschaftlichen Konsensus als *homologia* in Frage zu stellen und den Dissens als *paralogia* zu verteidigen. Genau an dieser Stelle kritisiert er nochmals Habermas' Konzepte des universalen Diskurses und Konsensus. An dieser Stelle kommt eine grundlegende Differenz zwischen der diskursphilosophischen und der postmodernen Auffassung von Gemeinschaft bzw. *communauté* zum Vorschein. Für Lyotard gerät Habermas in einen Widerspruch, wenn er das Ideal einer wissenschaftlichen Gemeinschaft [*communauté scientifique*] ohne Anerkennung von Differenz und Heterogenität (1979:104-106) auf andere Sphären projiziert.

Que le discours «cognitif» ait conquis l'hégémonie sur les autres genres, que dans le langage ordinaire, l'aspect pragmatique et interrelationnel passe au premier plan, tandis que «le poétique» paraît mériter de moins en moins d'attention, – tous ces traits de la condition langagière contemporaine ne sauraient être compris comme les effets d'une simple modalité de l'échange, celle que la science économique et historique appelle «capitalisme». Ils sont les signes de ce qu'un nouvel usage du langage prend place dont l'enjeu est de connaître les objets aussi exactement que possible et de réaliser à leur sujet, entre les locuteurs ordinaires, un consensus aussi large qu'il est censé régner dans la communauté scientifique (1988b:81).

So nimmt Lyotard Rekurs auf Wittgenstein, um mit ihm zum Schluss zu kommen, dass eine solche wissenschaftliche Gemeinschaft von Experten nur eine unter anderen Lebens-

Formen sein könne,⁶⁷ dergestalt dass den folgenden Versuch, die wissenschaftliche Gemeinschaft gegenüber die anderen zu hypostasieren, zu kritisieren sei:



Die Kritik dieser Idee einer als universell durch die Wissenschaft hypostasierten Gemeinschaft wird in *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986b) weiter geführt. Das Hauptargument ist nun politisch und liegt darin, dass es unmöglich sei, eine Hierarchie von Gemeinschaften zu begründen und zu legitimieren, weil dies immer voraussetzt, dass man eine bestimmte Gemeinschaft gegenüber anderen privilegiert. Dieses Verfahren definiert er in "Mémorandum sur la légitimité" mit Rekurs auf Kants politische Schriften, die unterschiedliche Formen von politischer Legitimation kennzeichnen: *forma imperii* und *forma regiminis*, *Beherrschung* and *Regierung*, Aristokratie und Demokratie, Despotismus und Republikanismus (1986b:60). Was den Anspruch auf Legitimation legitimiert, so Lyotard, ist die Anwendung von normativen Phrasen, die im Gegensatz zu präskriptiven Sätzen stehen. Dabei geht man immer von der eigenen Kontingenz aus, um letztendlich zur Selbstbehauptung zu kommen: Beispiele dafür sind die Cashinauas – die nur ihre Gemeinschaft anerkennen –, die Französische Revolution – die eine Gemeinschaft von *le peuple* als „Wir“ institutionalisiert –, oder der National-Sozialismus – der die Überlegenheit des deutschen Volkes als *Volksgemeinschaft* behauptet – (1986b:49f., 64f.), und zwar mit dem folgenden Argument: »*Le nom du peuple recouvre à la fois la singularité d'une communauté contingent et l'incarnation d'une souveraineté universelle*« (1986b:76). Die universale Gemeinschaft, so Lyotard, sei nicht mehr als die Projektion der Legitimationsgrundlage einer bestimmten und kontingenten Gemeinschaft über ihre Grenzen hinaus – *le «dépassement» de l'identité culturelle particulière vers une identité civique universelle* –, was mit allen Mitteln zu vermeiden sei. An anderer Stelle ergänzt er: Die universale Gemeinschaft wäre die arbiträre Verknüpfung zweier entgegengesetzter Elemente.

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, seine Debatte mit Richard Rorty – siehe "Missive sur l'histoire universelle" (zuerst in *Critique* und danach in *Le postmoderne expliqué*

67. Es ist wichtig, daran zu erinnern, daß Wittgensteins Idee von Sprachspielen eine anthropologische Basis seiner Diskussion in den Werken Frazers hat. Diese anthropologische Lesart wird von Peter Winch hervorgehoben, wenn er die kulturellen Partikularitäten betont (1958), was die Reaktion Apels (1967; 1994c) provoziert. Es gibt also ein Parallelen zwischen Winch and Lyotard, wenn es um die Interpretation der heterogenen Partikularitäten im Sinne Wittgensteins geht.

aux enfants erschienen) und Apels Kommentar dazu (Apel 1988:395-399) – zu erwähnen, denn hier geht Lyotard in dieselbe Richtung weiter, wenn er mit der folgenden Frage beginnt: »pouvon-nos aujourd'hui continuer à organiser la foule des événements qui nous viennent du monde humain et non humain, en les plaçant sous l'Idée d'une histoire universelle de l'humanité?« (1986b:39-40). Dies erinnert an Adornos Frage nach der Möglichkeit von Philosophie „nach Auschwitz“ und seiner Kritik der Fortschrittsidee.⁶⁸ Bei der oben erwähnten Frage lässt sich das Verb „Können“ [*pouvoir*] in unterschiedlicher Weise interpretieren – als Fähigkeit, politische Macht, Möglichkeit, Verantwortung usw.. Dennoch sind all die grandiosen Projekte gescheitert, die diese Parole angewandt haben, einschließlich des Projekts der Moderne, das auf die in der Aufklärung wurzelnde Idee von Emanzipation zurückgeht. Außerdem münden alle Versuche einer Begründung des moralischen Gesetzes in einem Trilemma – *reductio ad absurdum*, *circulus vitiosus*, *dogma*. So schließt Lyotard, dass dasselbe mit der Idee der Menschheit geschehen muss. Daraus resultiert, dass wir alle Konzeptionen von Gemeinschaften auf dem selben Niveau haben müssen:

kulturelle ↔ politische ↔ wissenschaftliche ↔ menschliche ↔ ästhetische ...
(plurale Gemeinschaften auf derselben Ebene)

Dadurch gelangen wir zu einer Vielfalt von Gemeinschaften, die im Unterschied zur Konzeption einer universalen Gemeinschaft – wie es in der transzendentalpragmatischen Dialektik der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft zu sehen ist – nicht in einer hierarchischen Weise untergeordnet, sondern nur einander beigeordnet sein können: (Lyotard 1986b:54). Anders als Apel und Habermas sieht Lyotard keine lineare historische Entwicklung in der Moderne und daher schließt er, dass die Idee einer universalen Gemeinschaft nur eine Strategie des Rekurses auf eine theologische Mythologie sein kann, welche die politische Macht einer Gruppe gegenüber anderen zu behaupten vermag. Allerdings müssen wir anerkennen, dass Habermas in seinen Schriften zu einer ähnlichen Konklusion kommt, die ihn in die Nähe Lyotards rückt, insbesondere wenn er das Argument vorbringt, dass die ideale Kommunikationsgemeinschaft etwas quasi Fundamentalistisches darstellt.

68. Siehe die *Dialektik der Aufklärung*, aber insbesondere das Essay "Fortschritt" in *Stichworte*, in dem Adorno die Kritik der Verkoppelung von Fortschritt und Menschheit aus Benjamins "Über den Begriff der Geschichte" annimmt, um zu sagen, daß die Idee von Universalität und Fortschritt zur *Fetischisierung des Fortschrittes* geführt hat (1977:638). Andererseits ergänzt er jedoch an einer anderen Stelle, daß es Fortschritt – als das Neue – in der Kunst geben kann, die gewissermaßen der Konzeption des Aprioris der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft ähnelt: »Wenn anders die Musik die Spur zukünftiger Gemeinschaft in sich enthält, deren Gesetze in ihren eigenen vorweg erscheinen, dann ist die Gemeinschaft, so wie sie heute ist, nicht die Instanz, über sie zu entscheiden« (1968:49).

Soweit haben wir einige Beispiele von Lyotard detailliert verfolgt und eine kontinuierliche Argumentationslinie gefunden, welche die Heterogenität von Gemeinschaften behauptet und sich radikal gegen die Verabsolutierung eines bestimmten Diskurses setzt. Es geht also immer um die Verteidigung der Pluralität, und zwar mit dem Vorwurf, dass die Idee einer universalen Gemeinschaft nur eine Mythologie – große Erzählung – sein kann. Hier nimmt Lyotard Rekurs auf die *Dialektik der Aufklärung*, aber natürlich lässt sich dieses Verdikt auch gegen ihn selbst anwenden: Wie kann er sagen, dass er einen besseren Standpunkt, eine bessere Kritik der heutigen Lage und darüber hinaus einen besseren Vorschlag als Alternative zu dieser Situation anzubieten hat? Da er keine Differenzierung zwischen den vielen Gemeinschaften und Diskursen macht, und weil er nicht darüber reflektiert, dass seine eigene Behauptung einer Meta-Erzählung entspricht, ist er nicht in der Lage, seine Meta-Erzählung von dem zu unterscheiden, was er zu kritisieren versucht. Obwohl seine Kritik des Totalitarismus wichtig ist, wird seine Form der Widerlegung der Universalität selbstwidersprüchlich, so dass seine Kritik an Plausibilität bzw. Akzeptabilität verliert. Darüber hinaus ist auch zu sehen, dass Lyotard doch einen bestimmten Diskurstyp sowie eine Gemeinschaft bevorzugt und sogar verabsolutiert, weil er letztendlich die Bedeutung der „ästhetischen Gemeinschaft“ als „Gefühlsgemeinschaft“ zur Voraussetzung jeder Gemeinschaft macht:

On ne peut dire en effet d'un sentiment qu'il doit recueillir l'assentiment de tous sans médiation, im-médiatement, sans présupposer une sorte de *communauté de sentiment* qui fait que chacun des autres individus, placé devant la même situation, la même oeuvre, peut au moins disposer d'un même jugement sans élaborer conceptuellement. Dans l'analyse du sentiment esthétique se trouve en jeu ainsi l'analyse de ce qu'il en est d'une communauté en général (1988b:121).

Es gibt letztendlich ein bestimmtes ästhetisches Verständnis von *Sinn*, das im Verhältnis zu den Konzepten von Sensibilität, Gemeinschaft und Diskurs steht. In der Philosophie der Aufklärung insgesamt – die die *Lumière* bzw. *Enlightenment* bzw. *Iluminismo* einschließt – haben wir eine gewisse Annäherung zwischen Gefühl [*sense, sentiment*] und Gemeinschaft [*community, communauté*] insbesondere im Begriff von *Common Sense* festgestellt und gesehen, wie dies die Konzeption von *sensus communis* bei Kant erreicht. Lyotard nimmt die wissenschaftliche Lesart von Sinn als empirische Empfindung an, verknüpft dies aber mit anderen Definitionen von Sinn – Gefühl, Sensibilität, Rezeptivität bezüglich dem Anderen [*l'autrui*] usw. –, um dadurch zu einem Begriff von Gefühlsgemeinschaft bzw. *communauté de sentiments* zu kommen, der Kants Begriff des *sensus communis* gewissermaßen rehabilitiert

und der von Apel definierten idealen Kommunikationsgemeinschaft gegenübergestellt wird – und zwar mit der Absicht, eine *Vermittlungsästhetik* zu liefern.

Wenn wir im Gegensatz dazu mit Apel und Habermas davon ausgehen, dass ein allgemeines Kriterium notwendig ist, um Kritik an anderen Gemeinschaftskonzeptionen zu üben – aufgrund der Tatsache z.B. dass sie ethnozentrisch oder kriegerisch orientiert und daher noch weiter von einem Ideal der Demokratie und der Gerechtigkeit entfernt sein können als andere –, dann lässt sich auch behaupten, dass einige Gemeinschaften besser als andere in bezug auf einen basal und konsensual postulierten bzw. akzeptierten aber doch fallibeln Wert sein können, nach dem sie zu beurteilen sind.

Die Auffassung einer *ästhetischen Gemeinschaft* bei Lyotard dient zu einer Kritik des Partikularismus, ohne in den Universalismus zu verfallen: Gegen die Verallgemeinerung lokalisierter Interessen über die anderen Gruppen plädiert er für die Heterogenität des Kollektiven! Aber dieses Ziel kann Lyotard nicht erreichen, weil seine Kritik der Universalität selbstwidersprüchlich ist. Lyotard erliegt dem *performativen Selbstwiderspruch*, denn er lehnt genau das ab, was er ausdrücklich behauptet und tut: Er versucht, eine legitime Norm über das Postulat der Unmöglichkeit von legitimierten Normen zu erzeugen! So kommen wir zu dem Schluß, dass Lyotard mittels eines von der französischen *Lumière* ererbten Paganismus zur Betonung der Heterogenität kommt und relevante philosophischen Themen enthüllt, die für uns wichtig sind, aber gleichzeitig der Tradition der Aufklärung widerspricht, indem er universale Ideale für eine bloße partikularistische und unhaltbare Projektion von einer Gemeinschaft auf andere heterogenen Gemeinschaften hält. Er verwechselt die normative Universalität – z.B. die Forderung, dass man „immer“ kohärent oder konsistent verfahren muss, um wahr-genommen zu werden – mit einem politischen Universalismus, der tatsächlich versucht, eine Position ohne weiteres und durch Gewaltanwendung zu hypostasieren. Dies führt zu Paradoxien und Widersprüchen, wie Apel bemerkt: »Es [geht] gar nicht um das Vermeiden von Selbstwidersprüchen, sondern um die ästhetisch-rhetorische Provokation durch bewußt produzierte Paradoxien« (Apel 1988:158).

Als Lyotard den Begriff von Gemeinschaft einführt, offenbart sich der Grund, warum er ein Streben nach Dissens verteidigt, statt nach diskursivem Konsensus zu suchen. Der Grund ist ja ein politischer und dient zur Ablehnung des Totalitarismus mittels einer ästhetischen Sensibilität für das Heterogene.⁶⁹ Dennoch wird der Totalitarismus in irreführender Weise mit Konsensus gleichgesetzt. An einer anderen Stelle, an der Lyotard seine Position zusammenfaßt und den von Apel und Habermas bevorzugten Zusammenhang von Diskurs, Gemeinschaft und

69. Vgl. Reese-Schäfer (1997:478f.).

Kommunikationsgemeinschaft in bezug auf das Thema Konsensus kritisiert, wird diese Position klarer:

Encore un mot, à propos du consensus: J'ai un désaccord avec certains philosophes allemands et anglo-américains sur le point suivant: à quelle condition une communauté, aujourd'hui, peut-elle être dite une vraie communauté? Il me semble erroné de répondre en mettant l'accent sur la communication. La communication ne fait problème, et événement, que dans le type de situation où je me trouve en ce moment parmi vous: employer une langue étrangère pour rendre accessible une manière de penser qui a lieu dans la mienne. Communiquer fait question parce qu'il faut traduire. On peut être traduit, on peut se traduire soi-même, peu importe ici. Dans tous les cas, il faut faire un transfert d'idiome à idiome, à la fois national («naturell») et personnel. Un tel transit intéresse tous les «niveaux» de langage, du phonétique et du littéral jusqu'aux connotations les plus impalpables. Et l'opération soulève tous les problèmes qu'on sait. Reste qu'il est de la définition d'une langue qu'elle soit traduisible dans une autre langue (connue). C'est pourquoi je ne crois pas que la communication mérite aujourd'hui un soin particulier: on ne voit pas que les communautés humaines soient menacées dans leur existence par l'intraduisibilité de leurs langues.

Là où la question de la communicabilité se pose vraiment, c'est quand il s'agit de ces phrases qui sont des sentiments, et non des phrases articulées [...] C'est aussi le cas pour l'art moderne et contemporain [...] Le seul consensus dont nous ayons à nous soucier, je pense, est celui qui peut encourager cette hétérogénéité, ces «dissensus» (1990a:85-87).

Von unserer Diskussion über den Diskurs kommen wir also langsam zum Thema der „Ethik“ und deshalb werde ich ganz kurz in einer Zwischenbetrachtung einige Elemente der Ethik und der Rechtstheorie Lyotards darstellen. Fassen wir zunächst die Ergebnisse der bisherigen Diskussion zusammen: Die Betrachtung eines heterogenen zu verstehenden Diskurses und die Frage bezüglich der Wirklichkeit – die im Sinne des Realismus:Antirealismus-Debatte zu diskutieren ist – hat keineswegs nur eine systematische Relevanz bei Lyotard, sondern auch und vor allem eine ethische und politische Motivation. Lyotard verknüpft dieses ethische Thema mit der Diskussion über die Legitimität und analysiert die Struktur von präskriptiven Sätzen anhand historischer Beispiele, die uns zur quasi religiösen Deutung von Andersheit zurückführt (1983:§§ 161-177). Es geht nun um Abraham und Isaac. Mit diesem Beispiel fragt Lyotard nach der „Legitimation“, der Handlung, nach dem Problem der Normbegründung. Abraham fühlt sich verpflichtet, einem präskriptiven Satz bzw. einer Regel (*Qu'Isaac meure, c'est ma loi*) zu folgen: Töte deinen Sohn! Da dieser Befehl von Gott kommt, akzeptiert er die Autorität des Herrn, ohne nach der Richtigkeit oder der Berechtigung zu fragen. Lyotard betont, dass Abraham auf jeden Fall die Existenz des Anderen anerkennen musste: Sei es ein Gespenst, sei es Gott usw., jemand hat ihm diesen Befehl gegeben und dies betrifft einen Anderen. Können wir uns Gott als eine existierende Totalität vorstellen, die immer gerecht ist, selbst wenn ein Befehl Gottes ungerecht gegenüber dem existierenden Mensch zu sein scheint

(1983: §§ 163, 166)? Mit der Hypostasierung eines Anderen wird der Grund für eine Handlung auf eine metaphysische Ebene verschoben. Wäre dies nicht eine Heteronomie durch die externalistische Hypostasierung eines Anderen als Gottes? So richtig diese Kritik sein mag, das Problem der Legitimation bei Lyotard bleibt in unbefriedigender Weise offen, insbesondere, weil das bzw. die bzw. der Andere unbestimmt bleibt und als anthropologische Totalität interpretiert wird.

Die Dimension der Andersheit ist also ein wichtiger Punkt zum Verständnis des Anliegens Lyotards. Auf dieser Basis thematisiert er in §§ 167-168 von *Le Différend* (mit Levinas und seiner Analyse des oben erwähnten biblischen Beispiels) das Problem des Verhältnisses von Religion, Ethik und Geschichte: Gott hat Agar und Ismael geholfen, obwohl Gott die Totalität der Geschichte kennt und wissen sollte, dass Agar und Ismael später für das Schicksal Israels verantwortlich werden. Dasselbe gelte auch für Hitler (oder Mengele), so Lyotard, wenn ihn z.B. ein Jude vor 1920 in Wien getroffen und ihm geholfen hätte – obwohl er später für das Schicksal ‚Israels‘ verantwortlich war. Wie könnte man in solchen Kontexten von Gerechtigkeit sprechen? Können wir Abraham mit Hitler vergleichen? Hier scheint es zunächst verblüffend, wie das Problem der Totalität der Geschichte auf diese Weise thematisiert wird. Trotz der bizarren Beispiele will er eigentlich sagen, dass wir nichts mit Sicherheit über die Vergangenheit und die Zukunft wissen können und deswegen betont er die Gegenwart und die Verkettung von bestimmten kontingenten Fällen. Natürlich stellt dies ein weiteres großes Problem für eine zukunftsorientierte Ethik dar.

Jenseits der problematischen Behauptungen Lyotards, dürfen wir aber nicht vergessen, dass er mit solchen Behauptungen auf Levinas rekurriert. So wäre es wichtig, seine Interpretation der Ethik Levinas zu prüfen. Es besteht m.E. eine grundlegende Differenz zwischen beiden: Bei Levinas sieht man zwei Momente: erstens die Voraussetzung des Anderen als ‚immer schon‘ vorhanden (hier erweitert er die dialogische Theologie des Ich-Du von M. Buber und F. Rosenzweig im Lichte einer „face-to-face relation“); und zweitens das bzw. die bzw. der Andere als Maßstab für die Ethik, insofern eine Person das Andere als Anderen voraussetzt und anerkennt – als Bedingung einer Handlung (Vgl. hier die Kritik von Levinas an Heidegger und seine Konzeption der Zuhandenheit und Vorhandenheit). Lyotard folgt aber nur dem ersten Punkt und betont die Leiblichkeit der Begegnung mit Anderen, die Alterität und Exteriorität: *Le moi ne procède pas de l'autre; L'autre advient au moi*. Daraus schließt er, dass die Verpflichtung nicht aufgrund ‚meiner‘ oder ‚unserer‘ Autorität, sondern immer aufgrund der Priorität des Anderen oder des Fremden anzunehmen ist. Es braucht nicht betont zu werden, wie gefährlich diese Betonung des Anderen und gleichzeitige Preisgabe der

Subjektivität sein kann! Die mögliche Legitimation der Ethik durch Reflexion wird aufgrund der Kritik des Subjektivismus gleichfalls ausgeschlossen, denn in derselben Weise kritisiert Lyotard den kategorischen Imperativ und jede Form von Geltung im Rahmen der Ethik, um nochmals die Gefühlsgemeinschaft als Basis der Ethik und der Ästhetik zu postulieren:

Qu'en sera-t-il alors d'une communauté jugeant ainsi et cherchant à valider ses jugements par l'argumentation? Elle sera toujours en train de se faire et de se défaire. A supposer qu'il y ait un consensus à l'horizon de cet étrange procès, il ne sera pas obtenu par l'argumentation, il restera allusif et élusif, animé d'un mode d'être à la fois vivant et mourant, *in statu nascendi et moriendi*. L'existence réelle de cette communauté restera donc toujours une question ouverte. Un consensus de cette nature ne peut donner qu'un nuage de communauté.

En est-il ainsi de la communauté éthique? Emmanuel Levinas (que je lis assidûment depuis plus de vingt ans) dirait qu'elle est une communauté d'otages. Chacun s'y trouve sous la dépendance des autres ou, plus exactement, de l'Autre (ce que j'appelle ici la loi) l'alterité de cet Autre s'offrant et se dérochant dans le visage des autres. Faudra-t-il donc dire de cette communauté qu'elle aussi est évasive, comme la communauté esthétique? (1990a:77-78).

Das ethische Universum ist nach Lyotard nicht unbedingt nach diskursiven oder epistemischen Kategorien, sondern durch die gefühlsmäßige Anerkennung des Anderen konstituiert – obwohl dieses Andere auf jeden Fall unbestimmt bleibt. Ein präskriptiver Satz (Du sollst..., Du bist verpflichtet...) bringt uns in eine Situation der Reflexion, in der wir fragen sollen: Wer sagt das? Ein Satz setzt immer eine Person voraus. In der Unterscheidung von Sein und Sollen (also zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen) sieht deshalb Lyotard ein Argument für die Heterogenität von Diskursarten bzw. von Sprachspielen. Und dies bedeutet auch, dass wir nur der kontingenten Regel innerhalb eines bestimmten Sprachspieles folgen können, und deshalb müssen wir die Suche nach einer transzendentalen Regel für das Urteilen von zwei verschiedenen Diskursarten bzw. Sprachspielen bzw. Sätzen aufgeben. Genauso wie vorher gelangt Lyotard hier zur Betonung der Heterogenität. Seine Betrachtung des *discours* führt also letztlich zu einem anderen Modell von Ethik, das auf dem zuvor diskutierten Gefühl für die Andersheit basiert, das wiederum eine ästhetische Dimension hat und sich im Begriff der *Gefühlsgemeinschaft* herauskristallisiert.

Es liegt auf der Hand, dass diese Gemeinschaftskonzeption keineswegs nur die Ästhetik betrifft, weil sich hier Themen der Ethik, der Religion und des Rechts überschneiden und dadurch eine andere Linie der Konfrontation zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus bilden. So besteht also kein Zweifel daran, dass dieser Begriff eine klare Herausforderung für Apel und Habermas darstellt.

Kommunikationsgemeinschaft oder communauté des sentiments?

Nachdem die Reichweite der Gemeinschaftskonzeptionen beider Positionen analysiert und in indirekter Weise artikuliert wurde, hat sich ergeben, dass immer noch eine interne Spannung in der Moderne/Postmoderne-Debatte besteht, weil wir in allgemeinen Konturen zwei unterschiedliche Begriffe gesehen haben, die die Inkompatibilität widerspiegeln: *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de sentiments*. Aber gleichzeitig wurde gezeigt, dass es viele Überschneidungen, Gemeinsamkeiten und Ergänzungen zwischen beiden gibt, so dass es möglich wäre, für die Idee einer mehrdimensionalen Konzeption von Gemeinschaft anhand dieser zwei Positionen zu argumentieren. Wenn wir mit dem Programm der Diskursphilosophie arbeiten und einige Elemente des Postmodernen Poststrukturalismus aufnehmen, könnten wir eine plurale Instanz der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik postulieren.

In gewisser Weise erlauben die Begriffe von *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de sentiments* eine progressive Arbeitsteilung, weil Habermas die Individualität im Prozess der Sozialization und in ihrer Integration in das Gemeinwesen – Rechtsgemeinschaft, politische Gemeinschaft usw. – betont, und Apel viel Wert auf die Kollektivität der realen Kommunikationsgemeinschaft und die Universalität der idealen Kommunikationsgemeinschaft legt, während Lyotard die Individualität als Subjektivismus ablehnt, um damit die Alterität und vor allem die Pluralität theoretisch auszuzeichnen. So haben wir vier Dimensionen, die im Begriff der Gemeinschaft zusammen kommen können:

- Individualität
- Kollektivität
- Pluralität
- Universalität

Die Moderne/Postmoderne-Debatte ist letztendlich eine Debatte über den vielfältigen *Sinn von Gemeinschaft*, weil dieser Begriff die anderen bisher diskutierten Themen einschließt. Um dies zu beurteilen, ist es nötig, auch hier durch eine Rekonstruktion die wichtigsten Linien beider Ansätze zu enthüllen. Zwar habe ich mich bemüht, eher die Differenzen zu betonen und dadurch zu vermeiden, dass ein Ansatz auf den anderen reduziert wird, möchte aber dennoch jetzt auf einige kritische Punkte eingehen und beide Positionen in Verbindung miteinander bringen, da man mithilfe der Begriffe *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de*

sentiments vom Konflikt im Diskurs zu einer breiteren kritischen Konzeption von Gemeinschaft gelangen kann.

Nun können wir all dies in einen wichtigen Punkt zusammenfassen: Es gibt eine Vielfalt von Hintergrundsphären und Gemeinschaftskonzeptionen. Beim Diskurs geht es auch darum, sich im Klaren darüber zu sein, dass man sich beim Erheben bestimmter Geltungsansprüche *innerhalb* spezifischer institutioneller Grenzen bewegt, ohne aber notwendigerweise auf diese beschränkt sein zu müssen, da – wie Apel und Lyotard meinen – es möglich ist, sich auch *oberhalb* sowie *außerhalb* der Institutionen zu bewegen. Ich werde jedoch direkt zur Diskussion der Herausforderungen von Lyotard und Luhmann an die Diskursphilosophie übergehen, zumal Lyotard die Sphäre der Ästhetik bevorzugt, ohne in die Probleme Luhmanns zu verfallen. Anhand der Ästhetik Lyotards lässt sich argumentieren, dass das Theater – genauso wie das Museum – nicht unbedingt als eine funktionelle Institution *per se* gilt, sondern als gemeinschaftlicher Rahmen, in dem man eine spezifische ästhetische Diskursart präsentieren kann. Im Senat bzw. Parlament oder in der Kirche passiert dasselbe, aber auf der Basis anderer Argumente, die für diese spezifische Sphäre gelten; während die Ästhetik auf dem gemeinsamen Gefühl basiere. Trotz der berechtigten Kritik der Institutionen bei Lyotard – insbesondere seiner Denunziation der institutionellen „Apparate“, die eine Institution wie das Theater in Teile zerlegt, um Manipulationen des ästhetischen Prozesses zu ermöglichen –, und trotz seiner berechtigten Forderung, dass die Ästhetik durch alltägliche Praktiken in Gemeinschaften außerhalb dieser Institutionen zu üben sei, ist es möglich, dieses Argument mit der Diskursphilosophie zu verknüpfen. So möchte ich über Lyotard hinaus gehend sagen, dass der ästhetische Diskurs mit einem spezifischen Rationalitätstyp und einem an diesen geknüpften spezifischen Anspruch verbunden werden kann. Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung, dass es spezifische Kontexte für die Anwendung von Diskursen gibt, die nicht unbedingt durch einen rigiden institutionellen Rahmen eines bestimmten gegebenen Systems zu beschränken sind, sondern besser im Begriff der „Gemeinschaft“ zu fassen sind. Es fragt sich nun, ob dies eine *Diskurs-* oder eine *Gefühls-*Gemeinschaft sein muss.

Die Diskursphilosophie artikuliert die Begriffe des Diskurses und der Kommunikationsgemeinschaft im Rahmen einer Theorie der Rationalität, die verschiedene Rationalitätstypen wie z.B. strategische Rationalität und kommunikative Rationalität ausdifferenziert, um eine Kritik des subjektivistischen Solipsismus, des relativierenden Partikularismus und des universalistischen Dogmatismus leisten zu können. Der Postmoderne Poststrukturalismus schlägt vor, die spezifische Partikularität einer Gemeinschaft in Verbindung mit ästhetischen Kriterien als Alternative zum Dualismus zwischen

rationalistischem Objektivismus in der Wissenschaft und solipsistischem Subjektivismus in Anschlag zu bringen. Sowohl für die Diskursphilosophie als auch für den Postmodernen Poststrukturalismus gilt die Gemeinschaft aber nur als Mittel der Kommunikation. Für beide Positionen gleichermaßen scheint also der Rückgriff auf einen Begriff der Gemeinschaft allein nicht ausreichend zu sein, um die kritische Intention gewährleisten zu können: Es bedarf der Artikulation von „Gemeinschaft“ und „Kommunikation“ durch Diskurse oder Gefühle, da sonst die Gefahr bestünde in reaktionärer Weise die Partikularitäten der konservativen Volksgemeinschaft zum Maßstab zu erheben.

Liefert so eine breit gefächerte Auffassung des Begriffs der Kommunikation eine gemeinsame Basis für die Infragestellung der Inkompatibilität und die entsprechende Auflösung der internen Spannung der Moderne/Postmoderne-Debatte? Wenn diese starke These hier vielleicht noch verfrüht wäre, lässt sich anhand der oben entwickelten Diskussion jedenfalls festhalten, dass der Postmoderne Poststrukturalismus eine integrative performative Ästhetik als eine Form von *Vermittlung* bereitstellt, die auf dem Begriff der Gemeinschaft basiert, welcher unter bestimmten Bedingungen auch im Rahmen der Diskursphilosophie angewandt werden kann. Trotz der aufgezeigten performativen Selbstwidersprüche gelingt es Lyotard viele Probleme zu vermeiden, die charakteristisch für syntaktisch-semantische Abstraktions-, Rezeptions-, Produktions- und sogar die traditionelle Vermittlungsästhetik sind, welche innerhalb der Diskursphilosophie noch nicht kritisiert oder in diese integriert worden sind. Lyotard bleibt nicht bei den syntaktischen Aspekten eines ästhetischen Diskurses stehen, sondern integriert die gesellschaftlichen, politischen und anthropologischen Probleme im Rahmen der Ästhetik, die damit eine größere soziale Relevanz gewinnt. Dennoch schafft er keinen Raum für die Subjektivität, die der Ästhetik innewohnt, weil er das Subjektive mit dem Gemeinschaftlichen verschmilzt und die Alterität theoretisch auszeichnet. Wenn er versucht, die reflektierende und subjektive Dimension in seine Konzeption der Ästhetik einzuschließen, ohne die bereits angesprochenen problematischen Punkte zu korrigieren, verfällt er in eine mystische Perspektive, die ihn in Nähe zu Levinas bringt. Ohne die vermittelnde Dimension der Rationalität ist er also nicht in der Lage, die fragwürdige Verbindung zwischen Subjektivismus und dem metaphysischen Standpunkt der Religion zu vermeiden, wobei zu merken ist, dass dieses Verhältnis fragwürdig ist, weil Lyotard seine Annahme der Religion nicht begründet oder rechtfertigt. Da Lyotard die Rationalität vernachlässigt, können wir schließen, dass er eine kritische Ästhetik anbietet, die uns aber nicht bei der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik hilft, sondern die Annahme der Inkompatibilität aufrechterhält, die wir kritisieren möchten.

Der Konflikt zwischen den von der Diskursphilosophie theoretisch ausgezeichneten rationalen Diskursen und dem ästhetischen Diskurs des Postmodernen Poststrukturalismus führt also zur entsprechenden allgemeinen Spannung zwischen den Begriffen der *Kommunikationsgemeinschaft* und der *communauté de sentiments*, eine Spannung, die ganz klar zeigt, wie die Annahme der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik einen programmatischen Charakter in der zeitgenössischen Philosophie gewinnt. Die Kritik dieser programmatischen Inkompatibilität setzt voraus, dass wir anhand der Enthüllung dieser oben dargestellten gemeinsamen Wurzel in den entsprechenden Gemeinschaftskonzeptionen versuchen, sie zu artikulieren. Wenn wir diese Diskussion als Basis für die Vermittlung von beiden Positionen annehmen, dann könnte von einer möglichen Voraussetzung einer *Vermittlungsästhetik* die Rede sein.

Nun möchte ich die These verstärken, dass die Transzendentalphilosophie als wichtige Vermittlungsebene der internen Dialektik von Moderne und Postmoderne gelten kann. Deshalb soll nun ein Schritt zurück zu Kant gemacht werden. Zunächst soll gezeigt werden, dass die Spannung von Rationalität und Ästhetik sowie die Differenz der Begriffe der Kommunikationsgemeinschaft und der *communauté de sentiments* einige Aspekte des Begriffes von *sensus communis* widerspiegeln. Der Rekurs auf Kants *Kritik der Urteilskraft* soll auch dazu dienen, einige Aspekte der hier rekonstruierten Tradition der Kritik zu vergegenwärtigen und Elemente für die Auflösung der am Anfang dargestellten Problematik bereitzustellen.

4. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne in der Philosophie Kants

Das Paradigma der Kommunikation erlaubt die Entwicklung einer „Sinnkritik“, die eine „Kritik der Aufklärung“ und eine Kritik der Moderne, eine Analyse von verschiedenen Diskurstypen und die Konzeption pluraler Gemeinschaftsbegriffe entfaltet. Der nächste Schritt unserer Auseinandersetzung mit der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus verlangt nun, dass wir nochmals auf die Philosophie Kants zurückgreifen, um einige von beiden Seiten vernachlässigte Elemente zurückzugewinnen. Wir werden in diesem Schritt der Untersuchung eine Diskussion des Programms einer Transformation der Transzendentalphilosophie Kants in der Diskursphilosophie und eine Darstellung der

Rehabilitierung der Ästhetik Kants im Postmodernen Poststrukturalismus leisten, um zu zeigen, wie die Inkompatibilitätsthese zu zwei unterschiedlichen Interpretationen der Philosophie Kants führt. Dabei wird sich herausstellen, dass die Ästhetik Kants als *tertium datur* für die Dialektik von Moderne und Postmoderne gelten kann.

Die diskursphilosophische Transformation der Transzendentalphilosophie

Die Diskursphilosophie etabliert einen ethischen Ausgangspunkt für die Vernunftkritik und arbeitet eine normative Definition von ‚Kritik‘ durch eine Transformation der zwei ersten *Kritiken* Kants auf der Grundlage des Begriffs der Kommunikation und des Begriffs des Konsensus heraus. Dennoch fehlt in dieser sprachphilosophischen Transformation der Philosophie Kants gerade das, was die postmoderne Vernunftkritik in den Vordergrund rückt: der klare Bezug auf die Thematik der Ästhetik und die *Kritik der Urteilskraft*. Auch hier können wir verschiedene Interpretationen innerhalb der Diskursphilosophie finden.⁷⁰

Die Anknüpfung an Kant ist für Apel zentral und der systematische Ansatz seiner Philosophie wird von ihm selbst als eine Transformation der praktischen und theoretischen Philosophie Kants bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine Transformation, die nicht mehr auf das ‚Bewußtsein überhaupt‘ rekurriert, sondern auf dem *a priori* der Kommunikationsgemeinschaft basiert. Dies wird von Habermas bestätigt, wenn er die Differenzen zwischen seinem und Apels Ansatz in Bezug auf das Interesse an der Rechtfertigung einer kritischen Theorie diskutiert und auf die Apelsche emphatische Betonung des *a priori* sowie des ‚Transzendentalen‘ hinweist:

K.-O. Apel hat dieses Interesse beständiger verfolgt, weil sich sein Programm einer »Transformation der Philosophie« bis heute an der Architektonik der Kantischen Transzendentalphilosophie ausrichtet (Habermas 1999:13).

Gerade der Anspruch eines *a priori* weist unmittelbar auf die Anlehnung des Apelschen Projektes an die Transzendentalphilosophie Kants hin, was wiederum oft zu dem Vorwurf führt, dass es sich bei einem solch umfassenden Programm um die Verteidigung eines absoluten und spekulativen Begriffs des Transzendentalen handle, welcher unter

⁷⁰ Vgl. Habermas 1983; 1991b:21f.; 1992:138f.) und Apel (1950; 1973 2; 1988; 1996a). Siehe auch Forum für Philosophie Bad Homburg (1987; 1988), Oelmüller (1978), Sandermann (1989), Kuhlmann (1992b), Burkhardt (1991); Niquet (1991), Schönrich (1981 und 1994), Baumgartner (in Böhler & Kuhlmann [1982]), Wellmer (1986).

Berücksichtigung der zeitgenössischen Entwicklung der Wissenschaften und der dadurch entstandenen neuen Bedingungen der philosophischen Reflexion unter dem Paradigma der ‚linguistischen Wende‘ unhaltbar sei. Trotz dieses Einwandes hält Apel am Programm der Transzendentalphilosophie fest, die er aber nicht unter Zuhilfenahme der alten Kategorien der transzendentalen Synthesis der Apperzeption, sondern mithilfe dreier unterschiedlicher Linien der zeitgenössischen Sprachphilosophie weiter ausarbeitet. Diese Linien seiner auf Kant zurückgehenden Architektonik sind aber nicht immer durchsichtig, weil die Struktur seiner Philosophie von vielen komplexen Elementen durchzogen ist. Um dieses Programm einer Transformation der Philosophie Kants besser beurteilen zu können, ist es nötig, durch eine quasi archäologische Rekonstruktion die Linien der Apelschen Architektonik zu enthüllen. Am Leitfaden dieser Rekonstruktion werde ich das Verhältnis zwischen Kant und Apel eher durch bestimmte Begriffe des Transzendentalen und des *a priori* skizzieren, da diese geeignet sind, den laufenden Dialog mit der Tradition der Aufklärung zu belegen. In diese allgemeine Umrißskizze werde ich auch einige Momente des Dialogs zwischen Apel und Habermas einbeziehen. Wie Habermas bemerkt: »[...] auch nach der linguistischen Wende bleibt Apel freilich Kantianer. Das gilt nicht nur in Fragen der Moral- und Erkenntnistheorie, sondern auch für seine geschichtsphilosophischen Überlegungen. Noch dem Versuch, die Evolutions-Metaphysik des späten Peirce zu rekonstruieren, dient die *Kritik der Urteilskraft* als Leitfaden« (Habermas 1997:93). Anhand dieser Feststellung ergibt sich für uns die Aufgabe, Apels Kant-Interpretation in ihren allgemeinen Konturen vorzustellen.

Im Zentrum von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist das Problem der Rationalität auf die epistemische Ebene der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft beschränkt. Wenn wir die theoretische Philosophie Kants als Wissenschaftstheorie verstehen, können wir insofern einen ersten Bezugspunkt zwischen Kant und der Transformation des *a priori* bei Apel in der Umdeutung der transzendentalen Ästhetik erkennen, als die Kategorie des Raums von Apel mit der Umweltlehre Uexkülls verbunden wird – zuerst in seiner Dissertation und später in seinen Schriften zur Ethik – und die Kategorie der Zeit gemäß der Hermeneutik Heideggers im Sinne einer ‚*a priori* Philosophie der Zukunft‘ verstanden wird (1950:207f.; 1984a, 1984b). Wir können uns aber direkt der transzendentalen Logik zuwenden, in deren Rahmen Kant den ‚höchsten Punkt‘ seines Unternehmens erreicht. Wenn es um die Schwierigkeiten der transzendentalen Deduktion geht, sind sich die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus einig, aber statt einer totalen Ablehnung der gesamten Vorgehensweise Kants betrachtet Apel diesen Moment (den ‚höchsten Punkt‘) aus zwei Gründen als wichtig für die Transformation der Transzendentalphilosophie: erstens, weil die *quaestio juris* und *quaestio*

facti als Fragen nach *Geltungsrechtfertigung* und *Sinnkonstitution* – oder neuerdings als „Spannung zwischen Faktizität und Geltung“ – im diskursphilosophischen Ansatz bestehen bleiben, und zweitens, weil die Schwierigkeiten der transzendentalen Deduktion durch die Entwicklung von der Hermeneutik über die Pragmatik zur Semiotik zu beheben sind.⁷¹ In der Tat sind einige Motivationen allen gemeinsam: Apel und Habermas sowie Foucault, Rorty und Lyotard üben Kritik am Subjektivismus Kants, da Kant dem Paradigma der Bewußtseinsphilosophie verhaftet bleiben muss. Aber in der Diskursphilosophie bedeutet diese Kritik keineswegs den „Tod des Subjekts“ oder seine Auflösung, wie es die postmoderne Literatur postuliert. Insbesondere für die Transzendentalpragmatik ist die Intuition Kants richtig, obwohl er sein Argument in einem solipsistischen „Ich denke“ und innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation begründet. Und so bleibt für Apel das Ziel einer Begründung der Transzendentalphilosophie durch ein transzendentales Argument immer noch bestehen, obgleich dieses Ziel nun zweifelhaft geworden ist.

Habermas führt die Debatte zwischen Adorno und Popper weiter, indem er sich gegen einen „positivistisch halbierten Rationalismus“ im Ansatz Hans Alberts positioniert (Habermas 1971a; 1982). In seiner Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus setzt Apel diese Debatte fort und versucht, das Prinzip von ‚Kritik‘ normativ und durch Rekurs auf eine transzendental-pragmatische Reflexion der Sprache – oder genauer: „durch eine transzendental-pragmatische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der intersubjektiven Gültigkeit philosophischer Argumentation“ (1976b:70) – zu begründen und zu rechtfertigen. Dies soll möglich sein, indem man auf der reflexiven (ohne performativen Selbstwiderspruch nicht hintergehbaren) Anerkennung der (immer schon *faktisch*) argumentativen Relation zwischen Subjekten und Ko-Subjekten aufbaut und sich als Mitglied einer *realen Kommunikationsgemeinschaft* auf den Prozess des Dialogs einlässt, in dem die Möglichkeit einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* als Bedingung der Verständigung unterstellt wird. Diese Elemente sind unleugbar, ja, nach Apel unhintergehbare, da sie der Sprache selbst strukturell immanent und im performativen Teil der Rede – sogar in einem Satz wie „ich denke“ oder „ich argumentiere“ – vorausgesetzt sind, so dass man eigentlich nichts sagen kann, ohne die Präsuppositionen der oben erwähnten ‚intersubjektiven Anerkennung von Subjekten und Ko-Subjekten als Mitgliedern einer Kommunikationsgemeinschaft‘ anzunehmen, sonst macht es eigentlich keinen Sinn, eine Sprache zu lernen und zu beherrschen oder dem anderen etwas mitzuteilen (1976b:70-76; 1998a:64-79). So gelangt Apel zu der Formel einer

71. -Zur Diskurstheorie und transzendentalen Deduktion (*KrV*) vgl. Apel (1973 2:157-177); Wellmer (1976); Forum für Philosophie Bad Homburg (1988), insb. Kuhlmann (1988:193-221), Kohler (1988:222-231) und Öfsti (1988:242ff.). Siehe auch Schönrich (1981: 117ff.), der aus den Kategorien und aus der Idee der Regel ein semiotisches Modell

Letztbegründung, die keine „Herleitung des zu Begründenden aus etwas anderem“ sei, sondern die notwendige und unhintergehbare Voraussetzung der ernsthaften und engagierten Argumentation mit anderen, und zwar mittels *praktischer Diskurse*, die eine prinzipiell unbegrenzte *ideale Kommunikationsgemeinschaft* als „regulative Idee“ *kontrafaktisch* antizipieren und voraussetzen (Apel 1973 2:164f.). Dies gilt auch für die Vermittlung von Theorie und Praxis, und dabei gewinnt diese Letztbegründung eine unübersehbar ethische und politische Relevanz: in der Differenz zwischen realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft ergibt sich dann die Bedingung für die mögliche Kritik und Transformation der Gesellschaft. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Unterschied zwischen Kants Transzendentalphilosophie und Apels Transzendentalpragmatik (und in gewissem Sinne der Habermas'schen Universalpragmatik) einer zwischen solipsistischer bzw. monologischer „Subjektivität“ und kommunikativer „Intersubjektivität“ ist.⁷² Betrachten wir diese Transformation genauer.

Ausgangspunkt der Kritik und Würdigung der Philosophie Kants bei Apel ist das Projekt einer „Kritik der konkreten Vernunft“, wie es von E. Rothacker vertreten wird. Dabei ist die Faktizität von zentraler Bedeutung, die aber mit zunehmender Deutlichkeit durch eine ideale bzw. transzendente Dimension ergänzt wird. Um den ständigen Rückgriff auf diese transzendente Dimension der Philosophie Kants zu beweisen, genügt es hier, auf den konsistenten Gebrauch des Begriffes *„a priori“* bei Apel zu verweisen, der schon in seiner Dissertation, *Dasein und Erkenntnis: eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Heideggers* (1950) auftaucht. In dieser Arbeit verfolgt er das Projekt einer Transformation der Philosophie am Leitfaden der von Dilthey vorgeschlagenen „Kritik der historischen Vernunft“ und seinem entsprechenden „*a priori* des Lebens“, bevor er durch Husserls „Kritik der phänomenologischen Vernunft“ und des „transzendentalen *a priori*“ zu Heideggers Hermeneutik der Faktizität mit seiner „existentialen Kritik der endlichen Vernunft“ mittels des „*apriorischen Perfekts*“ kommt (Apel 1950:6-7, 26, 43f.). Obwohl das *a priori* bei Dilthey historisiert und in Husserls Konzeption eines „*‘Ich denke’ des anfangenden Philosophen*“ konkretisiert wird, bleiben diese Versuche dem methodischen Solipsismus Descartes' verhaftet. Selbst wenn Husserl Begriffe wie Leib und Intersubjektivität verwendet, versteht er diese im Lichte eines „primären und intentionalen Ich“, welches sich durch Einfühlung andere Ichsubjekte vorstellt. Nur mit der Betonung des Verstehens bei Heidegger wird ein *erkenntnis-anthropologisches a priori* vorgeschlagen, in dem Mensch und Sprache

herleiten will.

⁷² Wellmer (1976), Kuhlmann (1992), sowie Öfsti (in Forum für Philosophie Bad Homburg 1988:242f.) und Niquet (1991).

gleichzeitig thematisiert werden (1950:8-13; 1973 1:68f.). Daraus leitet Apel eine „*a priori* Philosophie der Zukunft“ her, die theoretische und praktische Aspekte vereinigt. Da die Hermeneutik sich aber zu Unrecht auf Kant und die Idee einer Transzendentalphilosophie sowie auf einen partikularistisch definierten Begriff von Verstehen und auf die *Sinnkonstitution*, aber nicht auf die *Geltungsrechtfertigung* beruft (1973 1:35f.), geht Apel auf Kant zurück, um eine ‚transzendente‘ Hermeneutik zu begründen.

Mit der philosophischen Anthropologie und der *Transzendentalhermeneutik* werden das *Leibapriori* und das *Sprachapriori* aktualisiert (1959; 1963c; 1973 2:23f.), die die Dimension der Reflexion mit sich bringen. Hier gibt es aber strittige Punkte zwischen Apel und Habermas, die Habermas in "Was heißt Universalpragmatik?" ([1976] 1984:379-385) erläutert. Diese Punkte betreffen die Interpretation der Philosophie Kants, die Bedeutung des Transzendentalen und die Tragweite der Hermeneutik, wie in folgendem Zitat zusammengefasst wird: »Der Ausdruck ›transzendental‹, mit dem wir einen Gegensatz zu empirischer Wissenschaft assoziieren, ist daher nicht geeignet, eine Forschungsrichtung wie die Universalpragmatik unmißverständlich zu charakterisieren« (Habermas 1984:385; siehe 379-385). Aus diesem Grund schlägt er eine Universalpragmatik als Alternative zur transzendentalen Hermeneutik vor. In der Tat übernimmt aber Apel bestimmte Argumente von Habermas (siehe Apel [1976a] 1998a:296f.) und erweitert die Transzendentalhermeneutik zu einer *Transzendentalpragmatik* bis zu dem Punkt, an dem er mit der Pragmatik Wittgensteins und der Sprechakttheorie zu der Idee eines transzendentalen Sprachspieles als „*Metainstitution aller möglichen menschlichen Institutionen*“ kommt, welche folgendes besagt: „das »Lebenselement« der philosophischen Argumente ist ein *transzendentes Sprachspiel*, in dem mit einigen Regeln der Logik zugleich die Existenz einer realen Welt und die *transzendentalpragmatischen Regeln* der idealen Kommunikation vorausgesetzt sind“ (Apel 1976b:75; 1998a:74). Aber letztendlich geht er von der Transzendentalpragmatik über zur Semiotik und zum *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, das ein Resultat der semiotischen Transformation der Transzendentalphilosophie Kants durch C.S. Peirce ist (1973 2:164f.). Apel selbst resümiert am Ende seines Aufsatzes "Von Peirce zu Kant":

An dieser Stelle nun erreicht die semiotische Transformation des »höchsten Punktes« der »transzendentalen Logik« bei Peirce ihren höchsten Punkt im Postulat des später so genannten »Logischen Sozialismus«: Wer nach Peirce im Sinne der synthetischen Logik möglicher Erfahrung sich logisch verhalten will, der muss alle privaten Interessen seiner Endlichkeit, auch das im Sinne Kierkegaards existenzielle Interesse an *seinem* Seelenheil, dem Interesse der »unbegrenzten Community« zum Opfer bringen, die allein das Ziel der Wahrheit erreichen kann (1973 2:177).

Solch ein Verständnis von Gemeinschaft ist nicht nur kompatibel mit der zuvor im Lichte der Hermeneutik eingeführten Idee einer „*a priori* Philosophie der Zukunft“, sondern auch mit der Transzendentalphilosophie Kants, denn die in der ersten *Kritik* postulierte Unterscheidung zwischen „konstitutiven Ideen“ und „regulativen Ideen“ (A 509, 668/B 537, 696) ist ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die Diskursphilosophie. Die „regulativen Ideen“ sind wichtig für die Diskursphilosophie – sicherlich für Habermas (2001b), aber insbesondere für die Transzendentalpragmatik Apels (vgl. 1973 2:157f.; 1979; 1988:130f., 179-216; 1998a:569ff.) –, weil sie als eine Form von Ideal gelten, die die kontrafaktische Antizipation einer in die Zukunft projizierten idealen Kommunikationsgemeinschaft erlaubt, während „konstitutive Ideen“ im postmetaphysischen und postkonventionellen Paradigma der Sprachtheorie problematisch geworden sind und deshalb eine geringe Bedeutung für die Diskursphilosophie haben. Laut Apel ist die Annahme von „regulativen Ideen“ und „regulativen Prinzipien“ ein wichtiger Teil der semiotischen Transformation der Transzendentalphilosophie (1973 2:161), weil die Beherrschung einer Sprache und die Methoden der modernen Wissenschaft einen Prozess des „Regel-Folgens“ und einen Konsensus über das Ziel der Forschung sowie über die Maßstäbe der Kritik bzw. Verifikation des wissenschaftlichen Vorgehens voraussetzen müssen, um Kommunikation zu realisieren oder um wissenschaftlichen Fortschritt zu leiten. Diese Prozesse setzen also so etwas wie ein „regulatives Prinzip“ voraus, das im Sinne der Möglichkeit einer progressiv zu realisierenden Verständigung zu interpretieren ist (1973 2:162), die aber zugleich durch den kritischen Vorbehalt der Fallibilität ergänzt werden muss (1987a:121; 1998a:90). Apel kommt über die Möglichkeit einer Letztbegründung der Philosophie zu einer direkten Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus und zeigt nochmals explizit ([1976b] 1998a:33f.), wie man dadurch zur Transformation des Kantianismus kommt (1973 2:220-23). Dieser Schritt ist durch das Streben gekennzeichnet, »die *Subjekt*-Problematik der klassischen Transzendentalphilosophie auf der Ebene der Sprachphilosophie wieder zu gewinnen« (1998a:200), und dies nicht nur in der theoretischen Philosophie, sondern auch in der Ethik anzuwenden.

Wenn wir die schon oben zitierte Stelle über Peirce nochmals lesen und unsere Aufmerksamkeit auf die Rede von der Opferung der privaten *Interessen* richten, dann zeigt sich klar ein Element, das nicht unbedingt der Logik oder der theoretischen Philosophie, sondern vor allem der Ethik angehört. Somit haben wir noch ein anderes Element der Philosophie Kants, das einen Anknüpfungspunkt für die Diskursphilosophie darstellt: das Verhältnis von ‚Erkenntnis‘ und ‚Interesse‘. Im Zusammenhang mit seiner Kritik der Hermeneutik und des Positivismus nimmt Habermas Rekurs auf Kants Rede vom „Vernunftinteresse“ bzw. von

„Interessen der Vernunft“ bzw. von der „Interesselosigkeit“, um drei Erkenntnisinteressen zu unterscheiden: das Erkenntnisinteresse der empirisch-analytischen Naturwissenschaften, das der hermeneutischen Geisteswissenschaften und das der ‚kritischen Theorie‘. Schon in seiner Antrittsvorlesung "Erkenntnis und Interesse" (1968b:146ff.) stellt Habermas diese Einsicht mit dem Argument vor, dass im ersten Falle – des Positivismus – das leitende Interesse „an technischer Verfügung über vergegenständlichte Prozesse“ läge, während im Fall der Hermeneutik das leitende Interesse »an der Erhaltung und Erweiterung der Intersubjektivität möglicher handlungsorientierender Verständigung« zugrunde liege (1968b:157f.). In seinem Buch gleichen Titels (1968a) vertieft er diese Pointe, indem er seine Kritik dieser zwei philosophischen Strömungen systematisch bearbeitet und eine neue Basis für die kritische Theorie liefert. So kommt er im 9. Kapitel dieses Buches zu dem Schluß, dass es eine Tradition von Reflexion, Kritik und praktischem Engagement gibt, die von Kant bis Marx reicht und weiter ausgearbeitet werden kann (1968a:411f.). Das Hauptinteresse einer kritischen Theorie soll dabei ein emanzipatorisches Ideal sein, das sich nach der Vermittlung von Theorie und Praxis richtet (dazu Apel 1973 2:96f. 128-154; 1979a:298-306). Wie können wir diese Rede von Theorie und Praxis verstehen? Dies verlangt, dass wir uns Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zuwenden und ihre Transformation in der Diskursethik nachvollziehen.⁷³

Habermas hält eine Transformation der traditionellen und gesinnungsethischen Maximen in einer auf Argumentationsregeln basierenden Folgenbewertung menschlicher Handlungen mittels *praktischer Diskurse* für nötig, und so wandelt sich die Maxime eines kategorischen Imperatives zu einem auf der Intersubjektivität basierenden diskursiven Prinzip für die Gültigkeit von moralischen Normen um: »Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als *Teilnehmer eines praktischen Diskurses* Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt« (1983:76). Der Anspruch, dass *alle* möglicherweise Betroffenen in den praktischen Diskurs einbezogen werden müssen, könnte hier problematisiert werden,⁷⁴ da er eine gewisse ideale Universalität impliziert, die entweder unmöglich oder nicht vollständig realisierbar zu sein scheint. Dadurch entstehen Probleme der Motivation und der Entscheidbarkeit, aber ich werde diese Probleme nicht diskutieren. Zunächst möchte ich nur bemerken, dass das Universalisierungsprinzip (U) als eine Regel gilt, die eine wechselseitige Anerkennung von Subjekten beansprucht, sich aber nicht unbedingt auf den Gehalt der einzelnen Handlung bezieht. Angesichts der Unbestimmtheit der Erklärung dieses Universalisierungsprozesses

⁷³ Schönrich (1994:19f.) hat die „Transformation der praktischen Philosophie Kants“ in der Diskursethik im Detail untersucht.

⁷⁴ Wie Wellmer (1986) und Schönrich (1994) es machen.

könnte man fragen, wie dieser zustande kommt. Die Form der Anerkennung bedarf einer Rechtfertigung, die die jeweilige Situation berücksichtigt, bevor die Teilnehmer eines Diskurses als ‚Betroffene‘ einen allgemeinen Satz als gültige und verpflichtende Norm akzeptieren können. Es gibt verschiedene mögliche Gründe bzw. Interessen bzw. Folgen, wie z.B. diejenigen, die Hegel gegen Kant vorgebracht hat. So präzisiert Habermas den Rückgriff auf Kant im Sinne einer formalpragmatischen Version der Diskursethik, die den Kognitivismus, den Universalismus, den Formalismus und den deontologischen Ansatz der Ethik Kants aufrechterhält, ohne aber in Probleme zu verfallen, auf die Hegel in seinen Einwänden gegen Kant hingewiesen hat (Habermas 1991d:9f.). Dabei zieht er letztendlich den Schluß, dass eine so abstrakte deontologische Moraltheorie bescheidener sein muss und sich auf „die existentielle Frage nach dem Sinn des Moralischseins“ beschränken sollte, anstatt sich so viel aufzubürden, wie Apel es mit dem Anspruch einer Letztbegründung in Kauf nimmt (Habermas 1991: 30; 184f.; Apel 1988:347f.; 1998a:765f.).

Gegen Habermas’ „Unterbestimmung des mit dem »moral point of view« verbundenen deontischen Verpflichtungscharakters“ der Ethik argumentiert jedoch Apel (1998a:765f.), dass die Diskursphilosophie sich der Begründungsfrage bezüglich einer Ethik der kollektiven Mitverantwortung zuwenden und sich also auf das „Faktum der Vernunft“ in der zweiten *Kritik* konzentrieren sollte, obwohl dies von manchen Interpreten entweder kritisiert oder anders interpretiert wurde.⁷⁵ Kant wollte die Vermittlung von Empirismus und Rationalismus in der Ethik erreichen, aber da er das Sittengesetz nicht deduzieren konnte, löste er das Problem im Postulat eines „Faktums der Vernunft“, das durch die Diskursphilosophie als ein Faktum der intersubjektiven Anerkennung mittels der Kommunikation ‚dechiffriert‘ wird (Apel 1973 1:38-40; 1973 2:16, 224-225, 362-363, 389-393, 415-420, 426-427; 1988:9, 47-50, 98-100, 271-272, 283-284; 1992a:41, 54-55; Habermas 1968b:149, 1983:89, 105, 141, 188f.; 1991b:21, 38f., 152, 159, 194; 1992:15f.).⁷⁶ Für Apel bedingt das *a priori der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft* nicht nur die Diskussion über die Letztbegründung der Philosophie, sondern zugleich die Begründung der Diskursethik. Zunächst sollten wir diese ethisch-politische Dimension näher betrachten.

Diese ethische Dimension wird schon im Aufsatz "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften" (1972) ausgedrückt, in dem Apel an der Komplementarität von *Leibapriori* und *Reflexionsapriori* festhält. Sie wird aber genauer im Aufsatz "Das *Apriori* der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik"

⁷⁵ Vgl. Beck (1960:174-175; 1961; 1965:200-214), Henrich (1963; 1973:223-224; 1975:55-112), Höffe (1982), Riedel (1989:98-124), Ilting (1972), Gunkel (1989) O’Neil (1989), Lukow (1993:204-221) und Allison (1990:230-249).

bearbeitet, wenn Apel angesichts sozialer und wissenschaftlicher Probleme den Punkt erreicht, an dem seine früheren sprachpragmatischen bzw. semiotischen Aspekte in den Begriff des *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* integriert werden. Wie Habermas sagt, ist dieser Aufsatz »der Auftakt für eine kontinuierliche, bis heute nicht abreiende Folge von moraltheoretischen Untersuchungen« (Habermas 1997:92), die zu Texten über Kant, Hegel und den postkantischen Universalismus führt, welche in *Diskurs und Verantwortung* (1988) gesammelt sind. Bei diesem Schritt, in dem Apel das Ergebnis seiner theoretischen Philosophie in der Ethik anwendet, kommt er zu einer *a priori Dialektik realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft*, die folgendes besagt: wer argumentiert, der setzt immer schon die *reale* und eine *ideale* Gesellschaft voraus, die im Sinne zweier Kommunikationsgemeinschaften zu verstehen sind. Diese ist in jener vorhanden, aber nur als eine transzendente Struktur, die sich auf Argumente für eine mögliche neue gesellschaftliche Struktur bezieht (1973 2:419, 215-219; sowie 1988:7-13, 34-41, 141; 1992b:29-61; 1998a:793f.). Wie bei der Transformation der theoretischen Philosophie Kants, wird in der praktischen Philosophie ein ganzes Instrumentarium bearbeitet, z.B. mit dem Einbezug einer ethischen Rationalität als Rationalitätstypus und mit der Division der Diskursethik in die folgenden Aspekte: Begründungs- und Anwendungsteile (Teil A und Teil B); die *Differenz* (D) zwischen realer und idealer Gemeinschaft (1988:141-147); ein Ergänzungsprinzip (E), das die Anwendung der Ethik und Herstellung des dafür notwendigen institutionellen Rahmens leitet (1973 2:171; 1988:123-130, 141-153); sowie ein an dem Überleben der realen Gemeinschaft orientiertes Bewährungsprinzip, das als Gegenpol zum Veränderungsprinzip – das die Transformation der Gesellschaft leitet – gilt (1988:453; 1992b:57-61). All dies gehört zur Voraussetzung einer *a priori Dialektik*, so dass die theoretischen Ergebnisse der Begründung der Ethik in einer *realen Gemeinschaft* angewandt werden könnten. Nach Apel kann die Diskursethik nur mit einer solchen transzendentalpragmatischen Formulierung des Diskursprinzips und der ethischen Rationalität Konsens und kollektive Verantwortung fordern.

Es gibt also wichtige Anknüpfungspunkte für Apel und Habermas in der *Kritik der praktischen Vernunft*, insbesondere wenn man sich auf das Faktum der Vernunft konzentriert und die Dechiffrierung dieses Faktums in der Diskursethik offenlegt. Dennoch sind auch zahlreiche Probleme in der zweiten *Kritik* zu sehen, die man nach heutigem Maßstab enthüllen könnte. Manche davon werden in den formalpragmatischen und transzendentalpragmatischen Versionen der Diskursethik behandelt: die metaphysische Zwei-Welten-Lehre, der methodische Solipsismus, die bloße Reziprozität des kategorischen Imperativs, der naturalistische

766. Zur diskurstheoretischen „Dechiffrierung“ des Faktums der Vernunft (KpV) vgl. Höffe (1982:525f.).

Fehlschluß in der Deduktion der *reinen praktischen Vernunft*, das von Kant als Alternative zur gescheiterten Deduktion proklamierte *Faktum der Vernunft*, die *Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft* in der Urteilskraft (als Gemeinsinn) usw.. Trotzdem ist es möglich, bestimmte Elemente beizubehalten, um zu zeigen, wie Kant die Prinzipien der ersten *Kritik* fortschrittlich auf andere Zusammenhänge anwendet, so dass er von verschiedenen praktischen „Interessen“ und „Gebräuchen“ der Vernunft sprechen und sie mit ethischen und ästhetischen Elemente verknüpfen kann, wie es in der *Kritik der Urteilskraft* zu lesen ist. Skeptisch zu betrachten wäre, ob das von Kant privilegierte Interesse an der Vernunft vom Selbstinteresse abgekoppelt werden kann (woran Mandeville im Anschluß an Hobbes zweifelte). Diese Frage kann man kurz mit Habermas beantworten: „Solange der Wille aus Achtung vor Gesetzen der praktischen Vernunft handelt, nimmt er ein Interesse *am* Guten, aber er handelt nicht *aus* Interesse“ (1968a:245). Wäre dies so etwas wie ein „Interesse ohne Interesse“ (*KdU* § 2)? Lyotard sagt dazu: »Telle est la nervure de l’argumentation «téléologique» par quoi la pensée critique soutient l’affinité du beau avec le bien. On pourrait être tenté de lui donner le tour d’une logique dialectique: un intérêt (éthique) pour le désintérêt (esthétique)« (1991:209). Das schon mehrmals wiederholte Problem der zweckorientierten Rationalität taucht nun wieder auf, weil sich hier die Frage ergibt, wie wir diese Formen von Interessen unterscheiden können. Meine Lesart folgt der diskursethischen Deutung des Faktums der Vernunft, wonach selbst die strategischen oder zweckorientierten Handlungen in Recht und Politik eine kommunikative Rationalität voraussetzen. Wenn Kant über Interesselosigkeit oder „Interesse ohne alles Interesse“ spricht, kann er nur ein soziales Interesse ohne Eigennutz meinen, was auch voraussetzt, dass die Vernunft praktisch und verbunden mit der Frage der gegenseitigen Anerkennung ist und auch, dass diese moralisch-praktische Vernunft die anderen Interessen leiten kann (Habermas 1968a:251). Diese mögliche Lektüre der dritten *Kritik* wird aber von Habermas nicht weiter bearbeitet, und deshalb zeigt sich auch hier ein Defizit der diskursphilosophischen Transformation Kants.

Ich habe bisher die Aktualisierung des *a priori* und des Transzendentalen bei Apel in skizzierter Form dargestellt und in bezug zu Habermas und Lyotard gesetzt, um zu zeigen, dass die Diskursphilosophie in einer konstruktiven Methode die Struktur eines *dialektischen Apriori* bearbeitet, die nicht nur in Kants theoretischer Philosophie, sondern auch in der Ethik angewandt wird, um somit den theoretischen und praktischen Elementen der traditionellen Transzendentalphilosophie dieselbe *a priori* Basis zu geben. Wenn es aber um die dritte *Kritik* geht, fehlt eine genauere Diskussion. Obwohl viele Autoren die Kompatibilität dieses Unternehmens mit dem ganzen Projekt der Diskursphilosophie behaupten, fehlt eine

entsprechende Transformation der Deduktion des Geschmacksurteils in der Notion eines *sensus communis*.⁷⁷ Gegen diese Versuche macht Apel die folgende Bemerkung geltend, die kaum befriedigend als Erklärung für die Vernachlässigung der dritten *Kritik* ist:

I do not believe that Kant steps beyond the point of view of methodical solipsism in the *Critique of Judgment* – at least not through his postulate of the “common sense” [*Gemeinsinn*] and “agreement” [*Beistimmung*] of others; for the “agreement” of others is for Kant, as in the Aristotelian-Stoical consensus theory of truth, merely a “subjective criterion” of truth, which is practical for the avoidance of errors, while only the “formal” criterion of “agreement of knowledge with itself, or – which is the same thing – with the general laws of the understanding and of reason” is considered as the “objective criterion of truth” by Kant (1994a:234).

Befriedigend ist diese Bemerkung deshalb nicht, weil Apel die dritte *Kritik* unter Kategorien der *Kritik der reinen Vernunft* liest, ohne die interne Transformation der Philosophie Kants durch Kant selbst zu anerkennen. Außerdem haben wir schon gesehen, dass die erste und die zweite *Kritik* noch vom solipsistischen Standpunkt inspiriert und trotzdem diskursphilosophisch „transformiert“ sind, obwohl die Annahme mancher Schlußfolgerungen der Diskursphilosophie ebenfalls problematisch sein könnten. Es könnte z.B. sein, dass die Diskursphilosophie aufgrund der Übernahme von Einsichten wie der „regulativen Ideen“ und dem „transzendentalen Argument“ in Probleme verfällt, die im Prozess der Detranszendentalisierung zur Geltung gebracht worden sind, – aber trotzdem hält Apel an die Transzendentalphilosophie fest.⁷⁸ Es wird hier von mir nicht unbedingt behauptet, dass Kant in der dritten *Kritik* eine kommunikative Transformation der Ästhetik schon geleistet hat, die man ohne weiteres übernehmen darf, sondern nur, dass die oben erwähnten Gründe für die Vernachlässigung der *Kritik der Urteilskraft* nicht ausreichen, um die dritte *Kritik* aus der diskursphilosophischen Transformation auszulassen. Darüber hinaus lässt sich argumentieren, dass sogar die sogenannte „vierte *Kritik*“ – d.h. die politischen Schriften Kants – durch die Diskursphilosophie neu interpretiert und rekonstruiert wurde.

Über die drei *Kritiken* hinausgehend versucht Kant in seinen späteren politisch-philosophischen Aufsätzen die praktische Vernunft im Lichte des weltbürgerlichen Universalismus zu erweitern, und zwar im Sinne einer *teleologischen Rationalität*. Aus der Sicht der Ethik (d.h. aus dem Primat des Faktums der Vernunft) fordert er die Etablierung einer breiten sozialen Sphäre, die das Recht, die Politik, die Ästhetik, die Geschichte und die gesamte Kultur (vermittelt über eine Bildungstheorie) integrieren könnte. Dies kann man an verschiedenen Beispielen gut sehen. Kant verwendet die Idee der „Kultur“, um einen

⁷⁷. Vgl. die Bibliographie: Brumlik (1977), Schmitz (1982), Paetzold (1982), Gipper (1982; 1991), Parret (1993).

„weltbürgerlichen“ Standpunkt zu verteidigen, der kohärent mit seinem Universalismus ist. In diesem Zusammenhang spielt die Idee des „Enthusiasmus“ eine wichtige Rolle. Ein anderes Beispiel in diesem Zusammenhang ist Kants Rede von einer kosmopolitischen Gemeinschaft in der Schrift "Zum Ewigen Frieden", die im Gegensatz zu Rousseaus Bild eines „Volkes von Göttern“ (die nur tugendhaft handeln) das Bild eines „Volkes von Teufeln“ (die egoistisch und strategisch handeln) benutzt, um den Grenzfall eines politischen bzw. rechtlichen Systems der Zwecke – im Sinne der *Zweckrationalität* – zu bezeichnen. Apel (1996a:91f.) und Habermas (1996:192f.) sehen in dieser Schrift ein hochaktuelles Projekt, das mit einigen Korrekturen noch heute anwendbar sein könnte, obwohl Kant auch hier auf einer metaphysischen Grundlage argumentiert.⁷⁹ Trotzdem finden Apel und Habermas es wichtiger, dass Kant die Weltgeschichte, das Recht und die Politik nicht nur auf der Ethik, sondern auch auf der öffentlichen Mittelbarkeit bzw. Publizität gründen lässt – d.h. sie erachten die Themen als wichtiger, die er zuvor in der dritten *Kritik* eingeführt hatte. Warum wird die dritte *Kritik* vernachlässigt? Weil die Transzendentalphilosophie partiell, aber nicht *in toto* transformiert wurde.

Die Wichtigkeit der Philosophie Kants für unsere Fragestellung besteht aber immer noch darin, dass er die Aufklärung als die Inklusion verschiedener Sphären des modernen Lebens innerhalb des *Ideals der Vernunft* ansieht und somit auch zeigt, wie ethische Rationalität, Ästhetik und Kritik der Moderne als differenzierte Rationalitätsformen in einem höheren Ideal zusammen gedacht werden können. Es gibt also keinen Grund, die Ästhetik aus der Philosophie Kants auszugrenzen. Wir dürfen nicht vergessen, dass Kant auch in der ersten *Kritik* von einer „transzendentalen Urteilskraft“ redet. Ästhetische Elemente können in der ersten *Kritik* aufgefunden werden, wenn man z.B. die Rolle der Sinnlichkeit (B 73) untersucht, die Idee des „architektonischen Systems“ der Transzendentalphilosophie – was Strawson „Barock“ nennt – näher betrachtet und die Rolle der Urteilskraft problematisiert. Solche Elemente der Ästhetik sind auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu sehen. Es zeigen sich an manchen Stellen der zweiten *Kritik* indirekte Anspielungen auf Themen der Ästhetik, wie z.B. in der Analytik der praktischen Vernunft (*KpV* 159ff.) und in Kants Rede von einem moralischen Gefühl, das er aus der Tradition des *Common Sense* herleitet. Aufgrund des notwendigerweise beschränkten Raumes der vorliegenden Arbeit können wir jetzt nur einige Punkte erwähnen, die uns in der theoretischen und der praktischen Philosophie wichtig sind.

Bisher haben wir also gesehen, dass die Diskursphilosophie die neuralgischen Punkte der Transzendentalphilosophie transformiert, sofern sie die entsprechenden „Deduktionen“ mithilfe

⁷⁸ Siehe Niquet (1991) und Köveker (1996).

des Instrumentariums der zeitgenössischen Philosophie umformuliert. Aber ein bestimmtes Element in diesem Zusammenhang bleibt unterbestimmt: die Deduktion der ästhetischen Urteile in der *Kritik der Urteilskraft*. Was uns nun genauer interessiert, ist nicht unbedingt die These, dass Handlungen und Urteile in der Urteilskraft im Allgemeinen – sowohl in der Ethik als auch in der Ästhetik – zusammengebracht werden und dass partikuläre Elemente unter Universalien subsumiert werden. Von größerer Bedeutung ist die Frage nach der ästhetischen Rationalität, in deren Begriff die Spannung von Universalität und Pluralität in neuer Weise entsteht.

Die postmoderne Rehabilitierung des Erhabenen

Während die Diskursphilosophie von Habermas und Apel sich als eine Transformation der Transzendentalphilosophie versteht, die sich jedoch auf die erste und zweite *Kritik* beschränkt, wird die Position J.-F. Lyotards als die Antithese Kants *par excellence* beschrieben, insbesondere weil er in seiner Lesart den Begriff des *Dissens* statt den des *Konsensus* in den Vordergrund stellt und großen Wert auf die Ästhetik legt. Diese Annahme drückt sich in der folgenden Kritik von Apel an Lyotard aus:

Bei der Rede vom Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien denke ich zunächst an eine Reihe Stellungnahmen in der französischen Philosophie der jüngsten Vergangenheit: so z.B. von Michel Foucault und von dem Verfasser der Programmschrift *La condition postmoderne*, Jean-François Lyotard. Diese Stellungnahmen scheinen einerseits vor dem Hintergrund einer anarchistisch-individualistischen Auflösung des Marxismus in Frankreich nach 1968, andererseits im Lichte der *postmodernistischen* Totalkritik am *Vernunft*begriff der Aufklärung, ja am *Logos*-Begriff der abendländischen Philosophie insgesamt, verständlich zu werden. Als Vordenker des Aufstandes werden hier vor allem Nietzsche und Heidegger bemüht; und der Protest gegen die Zumutung universaler Normen – sei es der Ethik, sei es der Vernunft bzw. des argumentativen Diskurses überhaupt – verbindet sich in eigentümlicher Weise mit der Substitution ästhetischer Kategorien für solche theoretischer und praktischer – auch gerade politischer Diskurse (Apel 1988:156-157).

In der Tat steht ein gewisser Pessimismus hinter der radikalen Vernunftkritik *qua* Kritik der Technik *qua* Kritik der Aufklärung, die die Moderne selbst in Frage stellt. Von Schopenhauer und Nietzsche über Weber und Heidegger bis hin zu Adorno und Horkheimer

79. Hierzu Lutz-Bachmann & Bohmann (1996).

sieht man zwar eine ständige Auseinandersetzung nicht nur mit dem von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* definierten Begriff von Vernunft, sondern auch mit dem Motiv der *Zweckmäßigkeit*, das aus Kants *Kritik der Urteilskraft* stammt und zum Begriff der Zweckrationalität führt. Diese Philosophen haben jedoch die Modernisierung des Lebens als nach ästhetischen Kategorien betrachtet Schreckliches empfunden und versuchten, dies nicht unbedingt durch eine *Rückkehr* zum Individuum, sondern in der Hinwendung zur Ästhetik bzw. Kunst zu überwinden. Es scheint, dass sie eine Ausflucht und kein Argument gewählt haben, um ihre Position zu rechtfertigen. Diese ästhetische Tradition reicht von der Romantik bis zum Postmodernismus und würde zumindest teilweise der oben geäußerten Kritik von Apel Recht geben. Nach Apel und Habermas steht also der Postmodernismus, insbesondere die Philosophie Lyotards – aufgrund seiner radikalen Rationalitätskritik – in Gegensatz zum kritischen Projekt Kants. Beide Annahmen lassen sich jedoch leicht von vornherein problematisieren und revidieren: in *Instructions païennes* definiert sich Lyotard als »Kantianer der dritten *Kritik*« (1977a:36), und auch später behauptet er nochmals ausdrücklich, dass er ein Kantianer der dritten und der „vierten Kritik“ sei (1983:11). Darüber hinaus erklärt er in einem Interview, dass er nichts gegen die Vernunft habe, „jedenfalls nicht die Vernunft, die Kant im zweiten Teil der ersten *Kritik* und in der zweiten *Kritik* ausgearbeitet hat“ (1989:321).

Anhand solch eines Bekenntnisses können wir Lyotards Aneignung der Philosophie Kants besser verstehen. Ich werde hier seine Position nicht in detaillierter Form diskutieren, sondern durch einige Zitate das Argument untermauern, dass Lyotard trotz seiner Rationalitätskritik doch als ein Kantianer gesehen werden kann, insbesondere in der Art und Weise, wie er die Ästhetik Kants interpretiert. Zunächst ist daran zu erinnern, dass er die Vernunft von *raison* unterscheidet: »Le terme de raison est bien vaste. Admets que j'en limite l'extension. Je me borne à son «usage» dans ce qui se définit comme science depuis Galilée« (1988:87). Dies erlaubt es ihm, sich trotz der radikalen Kritik der Rationalität an Kant anzulehnen. Diese vielleicht ambivalente Situation ist auch beim Postmodernismus im Allgemeinen zu finden, weil auch andere postmoderne Autoren und Autorinnen auf Kant rekurrieren.⁸⁰ Manche dieser Motive stammen aus den vorkritischen Schriften Kants, in denen die Idee von *dissensus* und Repugnanz auftaucht,⁸¹ und können sogar im Widerstreit-Argument der *Kritik der reinen Vernunft* gefunden werden: „Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (*thesis*

80. Vgl. Böhme & Böhme (1983) sowie Welsch (1995).

81. Vgl. Böhme & Böhme (1983) und H. Böhme (1988).

cum antithesi)“ (*KrV* A 420/B 448). Dies zeigt einen postmodernen Kant, der Lyotard viel näher zu stehen scheint, was genauer untersucht werden soll.⁸²

In der Philosophie Kants können also Elemente gefunden werden, die ihn mit dem postmodernen Streben nach Dissens verbinden.⁸³ Auch die Spannung zwischen Rationalität und Ästhetik als Gegensatz zwischen Einbildungskraft und Vernunft bzw. Gefühl und Reflexion bleibt durchaus konstitutiv für die Philosophie Kants und entlässt interessante Anknüpfungspunkte für den Postmodernismus Lyotards.

In der *Kritik der reinen Vernunft* beginnt Kant die transzendente Ästhetik mit der Definition von Sinnlichkeit, die als Form von empirischem Gefühl verstanden werden kann, und in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe verwendet er z.B. den früher von ihm definierten Begriff von ‚Einbildungskraft‘, der später in der Anthropologie auftaucht. Eben diese Punkte werden von Lyotard hervorgehoben (1986c:31f.; 1989b:333). Um seine Aneignung der Philosophie Kants und seine Herausforderung für die Diskursphilosophie zu verstehen, müssen wir auf die erste *Kritik* Kants zurückgehen und sehen, wie Lyotard genauso wie Heidegger die erste Auflage der *Kritik* (1781) gegen die zweite (1787) ausspielt, um die Rolle der Einbildungskraft als Instanz einer dreifachen Synthesis zu betonen (Lyotard 1989c:321). Dabei rehabilitiert Lyotard den Begriff von ‚Interesse‘, der ein teleologisches Element in sich enthält, das er für die Ethik und die Ästhetik fruchtbar zu machen versucht (1988c:158f.; 1991:208f.). In derselben Weise bemerkt er, dass Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* einige Begriffe auf die Ethik anwendet, welche aus der Ökonomie entnommen sind: Interesse, Neigung, Triebfeder, Nutzen u.a. (1988c:149-177).

Wichtig für Lyotard in diesem Zusammenhang ist die Art und Weise, wie die Wissenschaft, die Ethik und die Ästhetik von Interessen geleitet sind, die in gewisser Affinität stehen, sofern sie mit drei Arten des Wohlgefallens – dem Angenehmen, dem Guten und dem Schönen – kombiniert werden. Im Fall der Ethik, d.h. des Guten, entsprechen diesem Interesse des Wohlgefallens die Triebfedern der Neigung, der Gunst und der Achtung, wobei diese letzte bei Lyotard in der folgenden Weise interpretiert wird: Achtung ist Rücksicht auf etwas, das nicht da ist und deshalb nicht durch empirische Mittel darstellbar sein kann. Sie kann nicht erworben werden (1998c:175). Im Fall der Ästhetik könnte man dieses Interesse bzw. diese teleologische Motivation in Verbindung mit dem Schönen oder mit dem Erhabenen stellen, wie Kant es in der *Kritik der Urteilskraft* macht, aber Lyotard zeigt zu Recht, dass das Erhabene

⁸². Zu Lyotard und Kant vgl. Lyotard (1979; 1982:357-367; 1983:*passim*; 1985:97-109; 1986a; 1986b; 1986c; 1987; 1988b:149-177).

⁸³. Vgl. Welsch (1977; 1987a:263, 305-315, insbes. seine Aneignung der Urteilskraft, S. 309; 1989:100-149; 1987b). Siehe Rortys Kritik an Kant in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) und seine Betrachtung der Moderne/Postmoderne-Debatte (1983; 1984) sowie seine Analyse des Erhabenen in *Contingency, Irony and Solidarity*

schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* auftaucht und zwar als undarstellbare Bedingung für die Achtung: es ist das Gefühl, das in uns selbst zu finden ist, und vermeidet die „Verwechslung einer Achtung für das Objekt“ (Kant *KdU* 102; Lyotard 1998c:167; 1991:221). Darüber hinaus sei das Erhabene ein Gefühl, das als besondere Triebfeder der Ethik gelte, weil es die Demütigung und Opferung des Ich gegenüber dem anderen ermögliche, um somit die Anerkennung des Anderseins zu erlauben (1988c: 175; 1991:226-230). Hier gibt es natürlich Probleme, weil mit dieser Auffassung die Subsumierung der Subjektivität unter den anderen gemeint sein könnte, was wiederum der in der zweiten *Kritik* eingeführten Notion von Freiheit widersprechen würde. Jedenfalls lässt sich positiv schließen, dass Lyotard sowohl in der Ethik als auch in der Ästhetik ein Interesse am interesselosen Wohlgefallen gefunden hat, das das Gute und das Schöne zusammen bringt. Die Differenz zwischen beiden ergibt sich nach dem Grad und Ziel des Interesses (1988c:153).

Wenn es um die Ethik geht, sind die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Metaphysik der Sitten* ebenfalls von großer Bedeutung für die Position Lyotards, da er Kants Rede von einem *moralischen Gefühl* in der Analytik der praktischen Vernunft (*KpV* 159ff.) übernimmt, um eine Ethik auf der Basis einer Ästhetik der Sensibilität zu entwickeln (Lyotard 1983:161f.). Dafür nimmt Lyotard die Ethik Lévinas' in Anspruch, der den Subjektivismus von Descartes und Kant kritisiert und sich zugleich der Frage nach dem *Sollen* zuwendet, um damit ein neues Konzept von ‚Verantwortung‘ zu begründen. Lévinas subsumiert die Innerlichkeit des Subjekts unter eine „Exteriorität“ und zwar mit dem Argument, dass von Außen eine Interpellation des ‚Anderen‘ ans Subjekt herangetragen wird, eine Interpellation, die eine Antwort verlangt. In manchen seiner Aufsätze, aber vor allem in *Le différend* liest Lyotard dieses *Sollen* bzw. die Verpflichtung [*obligation*] der Beantwortung qua Verantwortung als eine Theorie des Diskurses und kommt zu dem Schluß, dass das Subjekt als Ausgangspunkt der Ethik eigentlich einen Skandal der ethischen Verhältnisse darstellt: »La relation éthique comme scandale pour le moi pré suppose deux phrases noyaux: *Le moi ne procède pas de l'autre; L'autre advient au moi*« (1983:163). Dieser Schein eines Skandals verschärft sich noch mehr, wenn man sieht – wie Lyotard zeigt –, dass es üblich ist, von einem „*je peux*“ zum „*tu dois*“ ohne weiteres überzugehen (1983:177-186). Gemäß dem postmodernen Ansatz und sich auf die Ethik Lévinas stützend zeichnet Lyotard die Alterität als Bedingung für eine der Ästhetik innewohnende Heterogenität theoretisch aus (1991:181f.). Trotz dieser Inversion, versucht er jedoch Kants Ethik treu zu bleiben, weil es in der praktischen Philosophie Kants auch den Versuch gibt, im Lichte des Primats der praktischen Vernunft (*KpV* 206ff.) die Anerkennung

des Anderen durch *Achtung* auszuzeichnen (Lyotard 1991:172-173, 204f.), was einer intrinsischen ethischen Dimension entspricht, die für die Analytik des Erhabenen in der dritten *Kritik* maßgebend ist. Lyotard faßt zusammen: »La raison pratique trouve donc de l'intérêt au plaisir désintéressé que suscitent les beautés ‚naturelles‘« (1991:209). Dies scheint ein komplizierter, aber zugleich vielversprechender Ansatz mit weitreichenden Konsequenzen für die Interpretation der Ästhetik Kants zu sein, der es auch ermöglicht, die postmoderne Interpretation der Transzendentalphilosophie mit der diskursphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie kompatibel zu machen. Die oben zitierte Rede vom ‚Interesse‘ bei Lyotard ist ein Beleg dafür und richtet ihr Augenmerk genau auf jenen Punkt, der von der Diskursphilosophie vernachlässigt wird.

In der *Kritik der Urteilskraft* wird die Einbildungskraft im ‚Spiel‘ mit dem Verstand und der Vernunft gesehen. Das heißt: die Einbildungskraft wird ‚spielerisch‘ mit Verstand und Vernunft in Beziehung gesetzt. In seinen späteren politischen und pädagogischen Schriften und in seiner Vorlesung über pragmatische Anthropologie 1798 nimmt Kant einfach die Ideen aus Texten der sechziger und der siebziger Jahre wieder auf, und es ist erforderlich zu bemerken, dass die Gedanken der früheren Texten manchmal ohne kritische Bearbeitung in Kants späteren Schriften wieder auftauchen.⁸⁴ Auch hier gibt es einen Zusammenhang mit der postmodernen Philosophie.⁸⁵ So muss man diese Texte mit Vorbehalt lesen und beachten, wie diese Gedanken in modifizierter kritischer Form in der *Kritik der Urteilskraft* auftauchen. Als Vollendung des kritischen Geschäfts, das mit der *Kritik der reinen Vernunft* angefangen und mit der *Kritik der praktischen Vernunft* fortgesetzt wurde, ist die dritte *Kritik* die Instanz, in der Kant die Frage nach der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik aufwirft. Diese beständig thematisierte Problematik der Bestimmung des Status des Gefühls und der Rolle der Ästhetik, d.h. diese Problematik, die wesentlich zur Philosophie der Aufklärung – vor allem zur französischen *Lumière* – gehört, bildet also den Bezugspunkt für die postmoderne Aneignung der Philosophie

⁸⁴ Foucault greift auf Kant zurück (vgl. 1966b), trotz seiner Kritik des Kantschen Universalismus – vgl. seine Übersetzung von Kant: *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1964) und das Vorwort zu seiner *Histoire de la folie* (1966a) –, und wendet sich in vielen Momenten an Kants früheren Schriften. Vgl. auch Böhme & Böhme (1983). H. Böhme hat sich auf das Thema des Erhabenen konzentriert (1988, 1989). Vgl. auch G. Böhmes Rezension Lyotards (1998) in *Kant-Studien*.

⁸⁵ Deleuze (1968) Vorlesungen zu Kant gehalten, in denen er seine frühere Interpretation der Transzendentalphilosophie nachgeholt hat. Derrida, trotz seiner Kritik des „*ego cogito*“ und des Logozentrismus, sagte seinerseits, daß die *Kritik der Urteilskraft* ein Kunstwerk sei und nahm die „reflektierende Urteilskraft“ in Anspruch, um damit „das Andere“ zu enthüllen (1967: 11ff.). In der Schrift *Dun ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (1983:17ff.) sowie in *Glas* (1974), ist die Referenz zu Kant offensichtlich. Dazu Harvey (1992:196-206), Gasché (1986:124ff.) und Norris (1987:142-171). Lyotard hat über die Geschichtsphilosophie und die Ästhetik Kants geschrieben (1986c und 1991) und gleich am Anfang von *Le différend* behauptet, daß er ein Kantianer der dritten und der vierten *Kritik* (d.h. die politischen Schriften) sei (1983:11). Vgl. seine „Notizen zu Kant“ (1983) und manche Aufsätze zur Ästhetik Kants (1986a; 1993). Dazu Welsch (1987a:159f.; 1995:305f.), Bennington (1988) und Benjamin (1991).

Kants. Es ist also erforderlich, nicht nur die vorkritischen Texte, sondern vor allem die drei Hauptwerke Kants zusammen mit der sogenannten ‚vierten‘ *Kritik* – d.h. den politischen Schriften – näher zu betrachten, um zu sehen, wie Lyotard anhand dieses Themas die Urteilskraft als ästhetische Rationalität umformuliert. Dabei berührt er einen Punkt, der eine Herausforderung für die Diskursphilosophie darstellt.

In dieser Hinsicht ist der „Enthusiasmus“ ein wichtiger Begriff für Lyotard. Im Buch *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (1986c:31f., 40f.) bezieht er sich nicht nur auf die *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern auch auf die historisch-politischen Schriften und die *Kritik der Urteilskraft*, um den Enthusiasmus in einen Zusammenhang mit der Einbildungskraft und dem Erhabenen zu stellen. Dies wird an drei Bemerkungen besonders deutlich: erstens: » L'enthousiasme qu'ils éprouvent est selon Kant une modalité du sentiment du sublime« (1986c:51) – oder wie Lyotard gleich danach ergänzt: „L'enthousiasme est un mode extrême du sublime“ (1986c:54) –; zweitens: »Cet enthousiasme est la *Begebenheit* recherchée dans l'expérience historique de l'humanité pour pouvoir valider la phrase: L'humanité progresse continûment vers le mieux« (1986c:56) und drittens: »Ce consensus apelé par le sentiment sublime (comme par le goût, mais avec une différence sur l'aquelle il faudra revenir) nous place en plein milieu de l'archipel [d.h. verschiedene und heterogene Felder (*KdU*, Einleitung II – *AA* 174f.; B xvif.)]. L'indétermination de cette universalité «enjointe» a priori dans le jugement esthétique est le trait grâce auquel l'antinomie du goût est levée dans la Dialectique du jugement esthétique« (1986c:60). Ethik, Politik und Ästhetik werden dadurch direkt verknüpft. So faßt Lyotard im Begriff des Enthusiasmus seine gesamte Interpretation der Philosophie Kants: als Form des Gefühls des Erhabenen steht der Enthusiasmus in Verbindung mit der Einbildungskraft und kann mit einem politischen Interesse verknüpft werden, das nicht mit dem universalen Konsensus oder mit einem *meta récit* verwechselt werden sollte. Es geht um Varianten eines Gefühls, das uns zum historischen bzw. sozialen Engagement motivieren kann, ohne dies argumentativ zu begründen:

L'enthousiasme qu'ils éprouvent est selon Kant une modalité du sentiment sublime. *Sentiment sublime* plutôt que *du sublime* (mais c'est toute la question du «comme si» objet que je tranche par là), puisque, s'il faut en croire la troisième *Critique*, «il ne faut pas nommer sublime l'objet, mais la disposition de l'esprit suscitée par une certaine représentation, qui occupe la faculté de juger réfléchissante» (*KUK*, p. 90). L'imagination essaie de fournir un objet donné dans un tout de l'intuition, c'est-à-dire de fournir une présentation pour une Idée de la raison (car le tout est un objet d'Idée, par exemple le tout des êtres raisonnables pratiques), elle n'y parvient pas, elle éprouve ainsi son impuissance, mais elle découvre en même tems sa destination (*Bestimmung*) qui est de réaliser son accord avec les Idées de la raison par une représentation convenable (1986c:51-52).

Lyotard spricht von *Sensibilität* im wissenschaftlichen, ethischen und ästhetischen Sinne, obwohl dies analytisch getrennte Sphären bzw. Formen des Gefühls sind. Nur so kann er die *Unmittelbarkeit* des Erhabenen betonen, um so den vereinzelt Ausweg bzw. die einzige Möglichkeit der Befreiung vom politischen Totalitarismus sowie von der Herrschaft von abstrakten philosophischen Konzepten in der „gemeinsamen Sensibilität“ einer *idealen Gefühlsgemeinschaft* zu verankern. Auf dieser Grundlage kann Lyotard eine Krise der Rationalität identifizieren – was wiederum zu der Diagnose des Endes der „großen Erzählungen“ (*meta récits*) führt – und den Primat der Ästhetik (der Rezeptivität und der Undarstellbarkeit) veranschlagen. Auf dieser Weise kommt er zur *Kritik der Urteilskraft* und zum Begriff des *sensus communis*. Er spielt mit der Polysemie von *sensus*: Gefühl, Sinn, Empfindung, Wahrnehmung, Verstand, Geschmack usw. Dasselbe gilt für das Wort *communis*: Gemeinschaft, Trivialität, Gemeinsamkeit usw.. In der Tat offenbart sich dabei eine kritische Intention, da er das Projizieren von Vorurteilen durch Verallgemeinerungen vermeiden will; aber es scheint, dass er durch diese Strategie die Maßstäbe für eine qualifizierte Kritik entlarvt. Wieso? Hier muss man einige historische Fakten beachten, insbesondere was die Idee der Urteilskraft im Verhältnis zum *Common Sense* betrifft.

Im Hintergrund der diskursphilosophischen Kritik des Begriffes der Urteilskraft lässt sich eine hermeneutische Dimension ausmachen, die Habermas und Apel zu Recht nicht akzeptieren wollen. Gadamer bietet eine hermeneutische Interpretation der Urteilskraft an, um das Verstehen als geschichtliche Erfahrung dem naturwissenschaftlichen Erklären gegenüberzustellen. Es handelt sich dabei um den Versuch, das Verstehen vor dem Dogmatismus einer strategischen Zweck-Mittel-Rationalität zu schützen. Was jedoch Gadammers Interpretation des Begriffes *sensus communis* betrifft, so halte ich diese für irreführend. Kant selbst erkennt die Zweideutigkeit dieses Begriffes auf deutsch und lehnt den englischen Begriff des *Common Sense* ab, indem er die Bedeutungen des *sensus communis aestheticus* und des *sensus communis logicus* unterscheidet und den Vorschlag eines fast kommunikativen Verstehens dieser Begriffe macht. Dies ist kompatibel mit der Ausdifferenzierung von Begriffen, wie wir sie in der Geschichte der Aufklärung und sogar in der abendländischen Philosophie auffinden können. Dies wurde gerade von Wolfgang Welsch (1977) durch seine Rekonstruktion des Begriffes *sensus communis* seit Aristoteles geleistet, indem er zeigt, wie Thomas von Aquino den Sinn dieses Begriffes geprägt hat. Thomas von Aquino übersetzte zwei aristotelische Notionen, *koiné doxa* und *koiné aisthesis*, als *sensus communis* und somit ging die theoretische Frage nach dem gemeinschaftlichen Sinn – nach dem, was wir heute Gehirn nennen, d.h. nach dem Zentralsystem für die Synthesis der

Wahrnehmungen aller Sinne – in der Sittlichkeit etwa verloren. Zur Zeit der Aufklärung findet dieses Konzept eine rhetorische Anwendung in der Philosophie Vicos, gewinnt eine theoretische Bedeutung im Lichte der Philosophie Reids und erhält vor allem eine moralische Relevanz, insbesondere durch den Einfluß der *Common Sense Philosophy*, die von Shaftesbury über Hutcheson und Adam Smith bis hin zu Reid und Hamilton geht. Das Studium der Rezeption dieses Begriffes bei Kant und der Übersetzung dieser Termini auf Deutsch, ist eine notwendige Aufgabe, die hier nicht erfüllt werden kann. Ich muss aber zumindest erwähnen, dass sich hier auch eine wichtige Dimension der Pragmatik und der Semiotik offenbart. Die verschiedenen Traditionen, die wir oben genannt haben, beinhalten auch Divergenzen, weil G.E. Moore, Wittgenstein, Peirce, Dewey und Strawson verschiedene Konzeptionen von *Sense* und *Common Sense* vertreten. Auch Peirce folgt einem ähnlichen Verfahren wie Kant, wenn er Berkeley kritisiert (8.7-8.38) und den *Common Sense* in einen durch Kant geprägten *Critical Common Sense* verwandelt (8.30, Vgl. "Issues of Pragmatism", 5.439, 5.450). Das wird von der Diskursphilosophie übergesehen.

Das ist auch der Fall bei Kant. Schon in der transzendentalen Ästhetik der *Kritik der reinen Vernunft* definiert er den Raum als „äußeren Sinn“ (*KrV* B 41) und die Zeit als „inneren Sinn“ (*KrV* A33/B 49) und bringt beides als notwendige Bedingungen der Sinnlichkeit zusammen (*KrV* A 43-49/B 60-66). Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie, nämlich die Beantwortung der Frage, „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?“ bedeutet nichts anderes als den Versuch, eine Synthese zwischen inneren und äußeren Sinnen zu leisten. Ein anderes Problemfeld, das mit dem Begriff des *sensus communis* angesprochen wird, gehört in den Bereich der Ethik, weil Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vom moralischen Gemeinsinn im Sinne der Urteilskraft spricht. Deswegen postuliert Kant in der *Kritik der Urteilskraft* den *sensus communis* im Rahmen der ästhetischen Urteilskraft als Vermittlung von Theorie und Praxis. Im weitesten Sinne des Wortes sollten diese verschiedenen Elemente des kritischen Geschäfts prinzipiell analytisch getrennt werden, aber sie führen am Ende zur notwendigen Vermittlung der Differenzen.

Dies führt uns zurück zur Schrift *L'Enthousiasme* (1988). In dieser Schrift definiert Lyotard die *Urteilskraft* als ein unbestimmtes Gefühl, das aus dem Spiel der differenzierten Gemütskräfte – d.h. zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehungsvermögen – entsteht. Diese Kräfte werden wiederum als Teile einer Familie von Begriffen gesehen, wobei jeder Teil ein spezifisches Territorium besetzt: »Ces jugements portant sur la prétention respective des diverses familles de phrases (cognitive, éthique, juridique, etc.), et ces verdicts établissant la validité respective de chacune d'elles dans son champ, son territoire ou son

domaine son l'oeuvre de la critique« (1986c:8, 12, 35). Soweit bleibt Lyotard Kant treu, weil Kant in der dritten *Kritik* die Urteilskraft als Gefühl der Lust und Unlust definiert. Darüber hinaus bemerkt Lyotard, dass es *Übergänge* zwischen solchen Territorien gibt, und so besteht die Möglichkeit, sich zwischen diesen unterschiedlichen Räumen zu bewegen (1988:25f.; 1991:61f.). Wie ist dies möglich? Bei Kant ist die Urteilskraft die Vermittlung – und zugleich ein Übergang – zwischen zwei bisher getrennten Sphären. Diese Aufgabe der Vermittlung teilt Lyotard der *Sinnlichkeit* zu, die er nun als ein Gefühl versteht, das nichts anders als das *sentiment sublime* sei (1988:19, 30, 34, 51), durch das man eine gewisse Sensibilität gegenüber dem Anderen entwickelt, ohne zu beanspruchen, dieses Andere zu repräsentieren: »die Grundlage der kritischen Vernunft besteht nicht in der Logik noch in der Pragmatik und auch nicht in der subjektiven Evidenz, sondern in der ursprünglichen Empfänglichkeit für das Ereignis, das gegeben ist. Ohne diese Aufnahme des Anderen, das das Geheimnis der Kritik ist, gibt es nichts zu denken« (1986:23). Hier finden wir den Punkt, an dem Lyotard eine Uminterpretation des doktrinalen Teils der Ästhetik Kants anbietet, um das Gefühl zu betonen. Damit wurde auch gezeigt, dass Lyotard tatsächlich eine immanente Lektüre der Philosophie Kants leistet. All dies führt zu einer Synthese – wenn es erlaubt ist, diesen Ausdruck in bezug auf Lyotard anzuwenden – in der Schrift *Leçons sur L'Analytique du sublime*, in der Lyotard seine früheren Überlegungen zur Ästhetik Kants zusammenfaßt (vgl. 1991:69f.)

In dieser Zusammenfassung geht es vor allem um die Artikulation des Zusammenhangs zwischen der hier dargestellten Konzeption der Sensibilität bzw. des Gefühls und dem Begriff von Gemeinschaft, aus dem die postmoderne Auffassung einer ‚Gefühlsgemeinschaft‘ abgeleitet wird. Auch hier ist Kant maßgebend, denn Lyotard rekurriert explizit auf den Begriff der Gemeinschaft bei Kant:

Kant propose de nommer la validité universelle subjective Gemeingültigkeit, une validité pour l'ensemble. Mais le mot *gemein* a, dans l'usage, une forte connotation de communauté, de mise en commun. La *Gemeinschaft* s'oppose à la *Gesellschaft* comme une communauté spontanée de sentiments (1991:109).

Wichtig für uns an dieser Stelle ist die Umwandlung des *sensus communis* in die *ideale Gefühlsgemeinschaft* bei Lyotard. Das Argument einer idealen Gefühlsgemeinschaft wird von ihm zugleich gegen die Verteidigung der Aufklärung und der Rationalität des argumentativen Diskurses bei Habermas (vgl. 1979, 1986 [„Response a la question: qu'est-ce le postmoderne?“] und 1988) und bei Apel (Vgl. 1986c) eingesetzt, die sich auf die Idee einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft* stützt. Gerade dieses Verständnis des Gefühls gibt

Lyotard Anlass, Kants Notion des *sensus communis* umzuformulieren. Um dies zu zeigen, genügt es, ein Zitat von Lyotard vollständig wiederzugeben:

Le *sensus communis* est ainsi dans l'esthétique comme le tout des êtres raisonnables pratiques dans l'éthique. Il est un appel à la communauté qui se fait a priori, et que se juge sans règle de présentation directe; simplement, la communauté est resquise dans l'obligation morale par la médiation d'un concept de la raison, l'Idée de liberté, tandis que la communauté des destinataires de la phrase sur le beau est appelé immédiatement, sans médiation d'aucun concept, par le seul sentiment, en ce qu'il est partageable a priori. Elle est déjà là comme goût, mais pas encore là comme consensus raisonnable (1983:243; vgl. 1986:59f., 1991).

Für Lyotard gilt also der *sensus communis* letztlich als Vermittlung des ganzen Systems der kritischen Philosophie, weil dieser *sensus* letztlich eine Synthese von unterschiedlichen Formen des Gefühls leistet, eine Synthese, die schon im Gefühl des Erhabenen präfiguriert ist. Aber wie er erklärt, differenziert sich die ästhetische Synthese von der erkenntnistheoretischen Synthese dadurch, dass die erste der Pluralität Rechnung trägt. Es ist also offensichtlich, dass Lyotard immanent aus der Philosophie Kants einen Begriff der *communauté de sentiments* extrahiert, genauso wie Apel aus derselben Quelle die Idee der *Kommunikationsgemeinschaft* entnimmt. Dieser Schluß ist vereinbar mit dem Begriff von *sensus communis*. Aber wenn wir uns daran erinnern, dass Kant damit gerade die Vermittlung zwischen Rationalität und Ästhetik gemeint hat, dann zeigt sich, dass die Interpretation Lyotards auch defizitär ist, weil er die Dimension der Rationalität nicht anerkennt.

Dies stellt eine spezifische Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus an die Diskursphilosophie dar. Dazu kommt noch als weiteres Argument, dass die Betonung von *Sentiment* nicht unbedingt zum *Konsens*, sondern zum *Dissens* [*dissentiment*] führen muss. Dies besagt, dass die Diskursanalyse nicht getrennt von der Entwicklung der Konzeption der Gefühlsgemeinschaft zu sehen ist. Eben dieses Gefühl soll dazu dienen, so Lyotard, unsere Sensibilität bezüglich unterschiedlicher Situationen des Widerstreits im Diskurs zu verschärfen. Zwei Linien der Philosophie Lyotards treffen also jetzt zusammen, wenn er vom *sentiment* zum *dissentiment* übergeht. Aber der Übergang vom einen zum anderen ist nicht unproblematisch. Fassen wir die ganze Argumentation zusammen, um dies zu zeigen.

Die Wichtigkeit und der wachsende Einfluß des Postmodernismus' Lyotards besteht darin, dass er die Kritik an Formen des Dogmatismus, die Vernunftkritik, die Ethik und die Politik in einem ästhetischen Ansatz vereinigt. Seine Ausgangspunkte sind die Phänomenologie Husserls – siehe Husserls *Krisis der europäischen Wissenschaften* (1954:II,§ 9) und Lyotard (1954:35) –, die Hermeneutik Heideggers (vgl. Lyotard 1954:91ff.) und die Pragmatik Wittgensteins (Lyotard 1979), die er später in die Diagnose der „Grundlagenkrise“ (1986a:3)

und in seiner Interpretation der Analytik des Erhabenen in der dritten *Kritik* (1991) sowie in seiner Aneignung der praktischen bzw. politischen Philosophie Kants einbezieht (1983: Notice a Kant 3, 4; 1986e: 39-91). Dabei benutzt er – gegen die Diskursphilosophie – dieselben Argumente von Heidegger und Wittgenstein, die in der Diskursphilosophie eine wichtige Rolle spielen (Lyotard 1979:8, 14, 19-24, 60-61, 75ff., 98-108; 1983:93-103, 109, 122-123; 1986b:9-28; 1988:9, 73-76, 120ff.) und interpretiert die Transzendentalphilosophie sowie die zentralen Momente der *Kritik der Urteilskraft* in Texten wie *Le différend* (1983), *L'Enthousiasme* (1986c), "Sensus Communis" (1988d) und "La réflexion dans l'esthétique kantienne" (1990c). Weiterhin kritisiert er in *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991) die Ästhetik des Schönen in systematischer Weise und stellt das Erhabene allein an ihren Platz. Er bestimmt das Erhabene im Hinblick auf die Postmoderne als das Undarstellbare, „das Ungedachte, das zu denken bleibt“ und verknüpft es mit dem moralischen Gefühl, um wiederum eine Kritik der Gesellschaft, der Politik und der Wissenschaft zu leisten. Die dritte *Kritik* ist aus allen diesen Gründen von höchster Relevanz für Lyotard, nicht nur weil Kant verschiedene Themen (Ästhetik, Ethik, Wissenschaft, Kultur und Theologie) gleichermaßen thematisiert, sondern auch, weil er mit Kant und seiner Betonung der Simultanität und der Pluralität den Dogmatismus kritisieren und seine postmoderne Kritik auch gegen die Diskurstheorie (Diskursethik, Konsensstheorie der Wahrheit usw.) richten kann.

In seiner Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* stellt Lyotard tatsächlich die Dimension der Ästhetik in den Mittelpunkt der Betrachtung. Dennoch erhält er die für die erste *Kritik* sowie für das gesamte Projekt der Transzendentalphilosophie maßgebliche Dimension der Rationalität nicht in derselben Weise aufrecht, so dass er *prima facie* die Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik nicht auflösen konnte. Daran ist er aber auch nicht interessiert, weil er einen Konflikt zwischen den Interessen der Vernunft und der Einbildungskraft als positiv ansieht. Wenn man aber sieht, dass es bei Kant nichtsdestoweniger den Versuch gibt, eine ästhetische Urteilskraft als Rationalitätstyp zu bestimmen, in dessen Rahmen die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik geschehen soll, so gelangt man zu dem Schluß, dass die Interpretation Lyotards zwar aufschlußreich ist, aber auch partikular und defizitär bleibt, weil Kant viele verschiedene Konzepte unter dem Begriff der Rationalität vereinigt. Daher erweist es sich als adäquater, von Rationalitätstypen zu sprechen, die wiederum die ‚totale Vernunftkritik‘ des Postmodernen Poststrukturalismus in Frage stellen (wie Habermas 1985a und Apel 1987c zeigen). So kommen wir zurück zum Thema des *Dissens* und der Inkompatibilitätsthese.

Mit der internen Rekonstruktion der für die Moderne/Postmoderne-Debatte wichtigen Anknüpfungspunkte in der Philosophie Kants hoffe ich gezeigt zu haben, dass der bisher offengelegte Dissens als konstitutiv für die Diskursphilosophie und den Postmodernen Poststrukturalismus angesehen werden muss, dass die Interpretation der Philosophie Kants kontaminiert wird. Deshalb müssen wir noch einmal auf Kant zurückkommen.

Zurück zu Kant

Ausgangspunkt dieses Kapitels war die doppelte Feststellung, dass es eine Inkompatibilität zwischen Rationalität und Ästhetik im Paradigma der Kommunikation gibt, die im Rahmen einer auf den Begriffen von Sinn, Diskurs und Gemeinschaft basierten sinnkritischen Theorie in Frage zu stellen ist, so dass beide Dimensionen im Begriff einer sinnkritischen ästhetischen Rationalität vermittelt werden können. Um dies zu leisten, habe ich die Diskursphilosophie als Programm einer neuen Theorie von Rationalitätstypen angenommen und interpretiert, aber auch festgestellt, dass die Diskursphilosophie mittels eines rigiden Geltungsanspruches sowie anhand einer beschränkten Konzeption der Institutionalisierung der Kunst die hier schon enthüllten vielfältigen Dimensionen der Ästhetik nicht begreifen kann und deshalb bisher keine Begründung der ästhetischen Rationalität leisten konnte. Im Laufe dieses Kapitels habe ich auch beansprucht, nachzuweisen, dass postmoderne Konzepte von Pluralität, Dissens, Diskursarten, Heterogenität, Konflikt und Widerstreit Resultate der grundlegenden Bevorzugung von Ästhetik darstellen und eine Herausforderung für die Diskursphilosophie mit sich bringen. Erst durch die Artikulation beider Pole wird die Auflösung der Moderne/Postmoderne-Debatte gelingen können, die wiederum zur Vermittlung zwischen Rationalität und Ästhetik im Sinne einer sinnkritischen ästhetischen Rationalität führt.

Wie können wir aber diese Vermittlung leisten, wenn diese zwei Positionen ständig mit einander konfrontiert sind? Die Ausarbeitung einer spezifischen Lösung dieser vielfältigen Probleme, die aus der Inkompatibilitätsthese entstehen, kann ich hier nicht im Ganzen darstellen, weil dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Nichtsdestotrotz soll hier der Vorschlag gemacht werden, dass beide Positionen in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen und viele gemeinsamen Punkte haben. An dieser Stelle ist die Erinnerung an Kant wegweisend, da beide Positionen letztendlich Rekurs auf Kants Philosophie nehmen, ohne aber der Transzendentalphilosophie im Ganzen gerecht zu werden.

Meiner Meinung nach können wir jeden Strang der hier vorgestellten Argumentation in bezug zur Philosophie Kants setzen, insbesondere zur *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant die Artikulation von Rationalität und Ästhetik vermittelt über einen Gemeinschaftsbegriffes leistet. Unsere Rekonstruktion der Philosophie Kants hat gezeigt, dass Kant die Urteilskraft als Rationalitätstypus ansah, dem eine Vermittlungsrolle zukommt, und zwar in bezug auf die Ästhetik und die Teleologie. Was die Ästhetik betrifft, leistet er die Begründung einer *kritisch-ästhetischen Rationalität*, indem er das Spiel der Einbildungskraft mit dem Verstand und der Vernunft sowie die kommunikativen Kategorien der Analytik des Schönen und der Analytik des Erhabenen in der Deduktion des *sensus communis* integriert.

Dasselbe gilt für die Moderne/Postmoderne-Debatte, die m.E. solche Kategorien im Lichte des Paradigmas der Kommunikation aktualisiert. Der erste Schritt unserer Diskussion in diesem Kapitel hat gezeigt, dass die Debatte einige Fragen der Teleologie betrifft, denn es geht um den Sinn der Geschichte – genauer: um den Sinn der Moderne als geschichtliche Kategorie. Der zweite Schritt behauptete weiterhin, dass beide Positionen eine Wende zur Kommunikation vollziehen und Kategorien der Syntaktik, Semantik, Pragmatik, Hermeneutik und Semiotik anwenden, so dass sie die von Kant nur partiell vollzogene „kommunikative Wende“ radikalieren; während der dritte Schritt gezeigt hat, dass beiden eine Konzeption von Gemeinschaft gemeinsam ist, die in bezug auf den Begriff von *sensus communis* gesetzt werden kann. Letztendlich hat der vierte Schritt gezeigt, dass beide Positionen zurück zu Kant gehen. In der Tat sind all dies Themen, die wir in der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik bei Kant bereits sehen, wenn er die Zweckmäßigkeit und die Teleologie sowie die kommunikativen Kategorien und den Begriff des *sensus communis* in seiner Begründung der ästhetischen Rationalität ausdifferenziert. Entsprechend dieser Ergebnisse kann gesagt werden, dass eine Transformation der *Kritik der Urteilskraft* in Verhältnis zur Vermittlung zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus stehen kann, auch weil Kant in dieser Schrift eine *Basis* für diese Vermittlung anhand des Gemeinschaftsbegriffes liefert. Es zeigt sich also, dass jeder der hier in diesem Kapitel durchgeführten Argumentationsschritte auf Aspekten der *Kritik der Urteilskraft* beruht und zum Begriff der Gemeinschaft führt.

Ein Rückbezug auf Kant unter Maßgabe des Instrumentariums des aktuellen philosophischen Diskurses erweist sich damit als durchaus sinnvoll und fruchtbar. Die Frage nun ist: wie können wir dieses Argument im Rahmen unserer bisher entwickelten Argumentation integrieren? Zunächst soll eine neue Konzeption von Gemeinschaft herausgearbeitet werden, die all diese Elemente integriert und als Basis für eine mögliche Transformation der Ästhetik Kants gelten kann.

V

**Für eine multidimensionale Konzeption von Gemeinschaft
als Basis für die Begründung der sinnkritischen ästhetischen Rationalität**

Das zentrale Vorhaben dieser Untersuchung war es, eine im ersten Kapitel dargestellte dreifache Problematik aufzuarbeiten, die sich durch das Problem der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik, die Frage nach einer kritischen Theorie als Vermittlungsinstanz für die Behandlung der Inkompatibilität und die Aktualisierung dieser zwei Themen in der Kontroverse um die Moderne zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus konstituiert. Das Erreichen dieses Ziels setzte aber voraus, dass ein philosophisches Modell gewählt wird, das mit dem Stand der aktuellen Diskussion und insbesondere mit dem Paradigma der Kommunikation vereinbar ist. Im zweiten Kapitel haben wir den Übergang vom ontologischen zum epistemischen Paradigma nachvollzogen und traditionelle Modelle der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik beschrieben, die durch die im dritten Kapitel vorgestellten kritischen Modelle von ästhetischer Rationalität nach der Aufklärung aufgehoben wurden. Aber auch diese Modelle erwiesen sich als unzulänglich, da selbst dort, wo kritische Definitionen von ästhetischer Rationalität herausgearbeitet werden konnten, einige Facetten des Inkompatibilitätsproblems unberührt blieben. Angesichts dieser Sachlage mussten wir im vierten Kapitel den Übergang zum Paradigma der Kommunikation mitvollziehen und somit in die Diskussion um die Moderne zwischen der Diskursphilosophie und dem Postmodernen Poststrukturalismus eintreten, innerhalb derer wir das Inkompatibilitätsproblem wieder gefunden haben.

In diesem letzten Kapitel werde ich versuchen, eine Argumentation zu entwickeln, die als Beitrag zur Lösung der zugrundeliegenden dreifachen Problematik angesehen werden soll. Darüber hinaus sollen einige Gründe für die Bestimmung eines Begriffes der *sinnkritisch-ästhetischen Rationalität* gegeben werden. Anhand von Kants Begriff des *sensus communis* werde ich mich auf die Erläuterung einer multidimensionalen Konzeption von Gemeinschaft

konzentrieren und den Vorschlag eines entsprechenden multidimensionalen Geltungsanspruches für die Ästhetik unter Maßgabe des Paradigmas der Kommunikation machen. Dabei werden sowohl Elemente des Postmodernen Poststrukturalismus als auch der Diskursphilosophie übernommen und kritisch geprüft. Auf der Basis der in den vorherigen Kapiteln entfaltenen Diskussion sind wir nun in der Lage, dieses Thema so direkt wie möglich zu betrachten und eine Konklusion dieser Untersuchung mit Rekurs auf die bisher gesammelten Bedingungen und Ergebnisse durchzuführen.

1. Die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik als Alternative zur Inkompatibilitätsthese

Wir sind von der kontroversen These ausgegangen, dass *Rationalität und Ästhetik scheinbar inkompatibel sind und aufgrund dieser Inkompatibilität die Idee einer ästhetischen Rationalität logisch sinnlos und sozial irrelevant scheint*. Aber unsere Argumentation wurde von der Überzeugung geleitet, dass diese These erstens deshalb unhaltbar ist, weil sie nicht ausreichend begründet, sondern meistens apodiktisch behauptet wird, zweitens deshalb, weil sie auf problematischen (ontologischen und epistemischen) Annahmen basiert, und drittens weil sie wichtige der Ästhetik innewohnende Themen ausschließt, die der These der Inkompatibilität widersprechen.

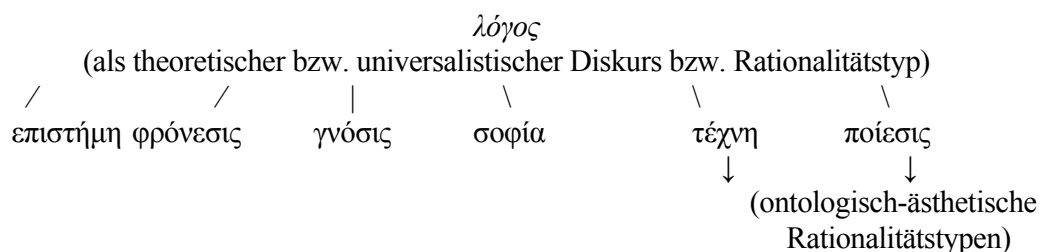
Das erste Problem unserer dreifachen Problematik wurde außer Kraft gesetzt, da gezeigt wurde, dass das Thema der Ästhetik bzw. der ästhetischen Rationalität nicht nur den ‚logischen Sinn‘ eines Ausdrucks oder den ‚ontischen bzw. ontologischen Status‘ eines Objektes oder Lebewesens, sondern auch die ‚epistemische Eigentümlichkeit‘ und ‚soziale Signifikanz‘ von Zeichen, sowie die ‚kulturelle Partikularität‘ und ‚ethische Konstitution‘ von Personen betrifft, die mittels kommunikativer Praktiken und alltäglicher Interaktionen im Zusammenhang des Ästhetischen artikuliert werden können. Es geht dabei um die Feststellung, dass Rationalität in bestimmten Momenten auch nach kulturellen und moralischen Maßstäben verstanden wird – wie im Begriff des *Verstehens* –, während Ästhetik z.B. auch nach epistemischen Kategorien analysiert werden könnte. So bedarf es der Artikulation von beiden auf derselben Ebene innerhalb des Rahmens einer umfassenden Kritik der Moderne, welche die kontinuierlichen Veränderungen bezüglich des Status dieser zwei philosophischen Themen registriert. Deshalb

wurde hier die These vertreten, dass eine neue Bestimmung eines Begriffs ‚ästhetischer Rationalität‘ notwendig ist. Dementsprechend wurde die Ästhetik definiert als *die philosophische Reflexion über den Sinn von Zeichen, Objekten, Lebewesen und Personen, die in unterschiedlichen Weisen und anhand spezifischer Urteilsformen, Funktionen und künstlicher Prozesse zu betrachten sind, ohne dass diese Betrachtung sich ausschließlich auf universale Kategorien, empirische Prädikate oder moralische Werte beruft, weil ästhetische Prozesse nach singular-exemplarischen Qualifikationen bewertet werden, und daher nicht allein auf spezifische ontologische, epistemische, soziale oder moralische Kategorien reduziert werden dürfen*. Diese Definition geht davon aus, dass diese unterschiedlichen Faktoren Bestandteil der Geschichte der Ästhetik sind. So haben wir drei Paradigmen der Philosophie an dieser Definition gemessen und geprüft. Zunächst sollen einige Ergebnisse dieses Versuches vorgestellt werden.

Die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese

Die Kritik der Inkompatibilität sollte mit einer Kritik der Metaphysik anfangen, d.h. mit der Bewahrung oder Veränderung von Elementen, die zum ontologischen Paradigma gehören.

Platon und Aristoteles sehen den *λόγος* qua *Diskurs* als *einheitliches Rationalitätsprinzip* an. Dieses Prinzip bezeichnet die Sprache und die Kommunikation als Übertragung eines privaten Bewußtseinsinhaltes in den Geist eines anderen Menschen, und deshalb definiert Platon den *λόγος* als einen »Dialog der Seele mit sich selbst«. Die Wichtigkeit des Logosbegriffs ist also nicht zu leugnen, was wiederum Anlass zum Vorwurf des Logozentrismus und zur Kritik der Rationalität gegeben hat, wie es im Postmodernen Poststrukturalismus von Derrida und Lyotard zu finden ist. Es muss jedoch gesagt werden, dass dieses Prinzip durch andere Rationalitätstypen wie *τέχνη*, *επιστήμη*, *φρόνεσις*, *σοφία* und *νοῦς* ergänzt wird. Unter diesen Typen fanden wir zwei, *τέχνη* und *ποίησις*, die als Formen der ästhetischen Rationalität gelten. So lässt sich folgendes schließen:



Diese zwei letzten erwähnten Typen habe ich als *ontologisch-ästhetische Rationalität* definiert, weil beide auf der μίμησις basieren, einer Idee, die auf die *imitatio naturae* verweist. Schon im ersten Paradigma gibt es also eine Begründung der ästhetischen Rationalität, aber dennoch bleibt eine Inkompatibilität bestehen, deren Wurzel geklärt werden muss. Aus einer metaphysischen Perspektive rekurriert man auf die Ideenlehre, um die Ästhetik zu kritisieren, weil sie nur eine Fiktion sei, die der Wahrheit als Nachahmung bzw. direkter Korrespondenz der idealistisch konzipierten Natur nicht entsprechen könne. Die Inkompatibilität wird also unter ontologischen Kategorien betrachtet als gerechtfertigt angesehen. Die Kritik am fiktionalen Charakter der Ästhetik – die auch für die diskursphilosophische Beschreibung der Täuschung qua falsche Wahrnehmung und für den sprachanalytischen Realismus eine gewisse Rolle spielt – stellt deshalb ein ontologisches Argument dar, das gut zum ersten Paradigma paßt und in bestimmten Fällen noch angewandt werden kann, aber für sich allein mit dem heutigen Stand der Philosophie *inkompatibel* ist. Eine Form von Inkompatibilität wird deswegen immer dann entstehen, wenn man die Rationalität mit epistemisch oder sprachphilosophischen Mitteln begründet, aber die Ästhetik ontologisch bestimmt wie z. B. bei Frege. Daher wurde diese Strategie negativ als *Universalismus* bezeichnet, weil mit der Behauptung der Inkompatibilität eine Pluralität von Rationalitätstypen verdeckt wird, die auch die Ästhetik einschließt. Und hier zeigt sich auch ein neuer Bezug zwischen Ästhetik und Religion.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auch im positiven Sinne auf die Rekonstruktion der Pluralität von Rationalitätstypen innerhalb der Diskursphilosophie gewidmet haben, muss dennoch negativ angemerkt werden, dass es ein Defizit in der diskursphilosophischen Analyse nicht nur von τέχνη und ποίεσις sondern auch der φρόνησις gibt, die zu Schwierigkeiten bezüglich der Frage nach den Anwendungsbedingungen von Ethik und Ästhetik führen. Ich konzentriere mich auf das Thema der Ästhetik. Es wurde schon erwähnt, dass Lyotard die μίμησις zu Recht kritisiert, indem er zeigt, wie eine darauf basierende Konzeption von „Repräsentation“ abgeleitet wird, die heute nicht nur aus ästhetischen, sondern auch aus sozialen und politischen Gründen in Frage zu stellen ist. Diese Kritik trifft die Strategie des Ausschlusses von Frauen und Sklaven bei Platon und deckt sogar einige Definitionen des diskurstheoretischen Universalisierungsprinzips auf, die eine unreflektierte Idee der ‚Vertretung‘ von Betroffenen bzw. Ausgeschlossenen implizieren und daher im Problem des Anspruches in eine illegitime politische Repräsentation verfallen können! Dieses Argument gegen die Diskursphilosophie ist ein Ergebnis unserer Interpretation des Postmodernen Poststrukturalismus. Dennoch erlaubt die durch die Diskursphilosophie inspirierte Rekonstruktion dieser traditionellen Rationalitätstypen auch den folgenden dreifachen Schluß:

Erstens könnte gegen den Postmodernismus eingewandt werden, dass Lyotard, Derrida u.a. sich nur auf den Logosbegriff beziehen, um den Logozentrismus zu charakterisieren, ohne zu beachten, dass es schon in der abendländischen Philosophie eine (Bedeutungs)vielfalt im Begriff der Rationalität gab. Zweitens entstehen aus dieser Vielfalt zwei ontologische Begriffe von ästhetischer Rationalität, die noch angewandt werden können. Und drittens besteht auf einer Meta-Ebene immer noch eine Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik, weil diese Typen ästhetischer Rationalität nur ontologisch bzw. mimetisch bestimmt werden.

Dies führt zum zweiten Paradigma der epistemischen *Metaphysikkritik*, das nach zwei Hinsichten zu betrachten ist: Erstens im Sinne des Naturalismus, der mit der Entdeckung von Naturgesetzen die logische Universalität und epistemische Objektivität betont hatte, und zweitens unter den Kategorien eines Subjektivismus, der traditionellerweise in den Begriff des Transzendentalen übersetzt wurde, ein Begriff, der mit dem Idealismus der Subjektivität seinen Höhepunkt gefunden hat. Aus diesem Grund können wir die Schlußfolgerung ziehen, dass sich trotz aller Unterschiede und trotz des Bruchs mit der Tradition eine doppelte Linie herausbildet, die indirekt zum *λόγος* qua Diskurs zurück führt.

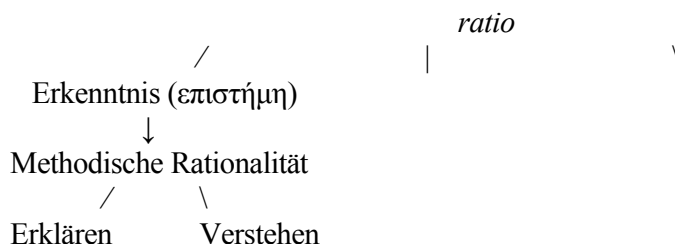
Ein Dualismus bzw. eine methodische Bifurkation ist hier unübersehbar. Auf der einen Seite, wenn es um die Naturwissenschaft geht, wird dies schon im Titel wichtiger Schriften sichtbar. 1637 veröffentlicht Descartes seinen *Discours sur la méthode, pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*, Galileo 1638 seine *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica & i movimenti locali*. Auch Leibniz betitelt sein Projekt einer universalen logischen Sprache von 1686 als *Discours de métaphysique*. In allen Fällen wird *λόγος* mit der Diskursivität der Logik gleichgesetzt. Auf der anderen Seite findet sich ein starker Akzent, der auf die Kultur gelegt wird. Dabei geht es um die ‚Eigentlichkeit‘ der Sprache. Die Renaissance und die Neuzeit sind also in dieser Hinsicht eher aristotelisch orientiert und betonen die kulturelle Partikularität der Rationalität, so dass man nicht mehr von einer neutralen *ratio*, sondern von *ragione*, *reason*, *Vernunft*, *raison* usw. reden könnte. Hier gibt es Rationalitätstypen, die aber nicht nach der griechischen Typologie zu verstehen sind, weil es nach dieser Linie vielmehr darum geht, die Rationalität anhand differenzierter Traditionen zu definieren, zumal der Universalismusanspruch der lateinischen Kultur relativiert wird und an ihre Stelle die entsprechenden national-politischen Sprachen Europas treten. Auch hier sind die Rationalitätstypen mit diskursiven Formen verbunden. Zwar gibt es eine gewisse Annäherung an die platonische Tradition des ideal konzipierten Diskurses innerhalb der Bewegung einer *Logosmystik* – die vor allem bei Böhme und Eckhart zu sehen ist und sowohl Leibniz als auch Hamann beeinflusst –, die praktischen Diskurse können aber in

Machiavellis *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* oder vor allem bei Giambattista Vico besser identifiziert werden. Mit seiner *Scienza Nuova* von 1725 unternimmt Vico den ersten Versuch einer Grundlegung der Kulturwissenschaften und Rehabilitierung des *sensus communis*. Hermeneutisch gesehen wird also klar, dass man zwei Linien unterscheiden muss: der Universalitätsanspruch der *ratio* und die Partikularität von kulturell differenzierten Rationalitätstypen wie *ragione, reason, Vernunft, raison* usw..

Auch hier können wir einen Bezugspunkt zur Diskursphilosophie und zum Postmodernen Poststrukturalismus herausarbeiten. Es ist Apels Verdienst, unsere Aufmerksamkeit auf die Spannung zwischen diesen beiden Linien gelenkt zu haben, erstens in *Die Idee der Sprache im Denken der Neuzeit von Dante bis Vico* und danach in *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse* sowie in zahlreichen Aufsätzen zur Hermeneutik. Dabei hat er gezeigt, wie diese zwei Linien zuerst zur Dichotomie zweier Methoden und danach zur Unterscheidung von „Naturwissenschaften“ und „Geisteswissenschaften“ geführt haben. Diese Unterscheidung und entsprechende Anerkennung von zwei Rationalitätstypen fehlt bei Lyotard und ist ein Grund für seine Kritik der Rationalität. Wenn er sich gegen die Rationalität wendet, meint er eigentlich den vom Cartesischen Rationalismus geprägten Gedanken von *raison qua discours*, also nicht die von Kant definierte *Vernunft*. Selbst wenn er diese Differenz anerkennt, gerät er in eine „*confusion des raisons*“, weil er aus einer *partikularistischen* Kritik der *raison* über die *Vernunft* hinaus zu einer *totalen* Kritik der ‚Rationalität überhaupt‘ kommt. Hier sind also zwei Rationalitätstypen zu unterscheiden, die komplementäre Aspekte einer umfassenden *epistemischen Rationalität* bzw. *methodischen Rationalität* der neuzeitlichen Wissenschaften bilden, welche aber keinen Totalitätsanspruch erheben dürften: *Erklärung* und *Verstehen*.

Zum einen scheinen also beide Methoden die universale Dimension des *λόγος* – sozusagen – vergessen zu haben, um jeweils nur die partikuläre Anwendung dessen im spezifischen Bereich des Wissens zu betonen. So abstrahiert die exakte Naturwissenschaft vom Menschen, während die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften versuchen, sich immun gegenüber objektiven Analysen und externer Kritik zu machen. Beide jedoch erheben einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. Eben die Beschränkung von beiden auf diesen Bereich charakterisiert das zweite Paradigma als Epistemologie oder Erkenntnistheorie. Zum anderen wird die Vielfalt von Rationalitätstypen dergestalt diskriminiert, dass Probleme der Ethik, Politik, Gesellschaft, Ästhetik usw. als irrelevant und manchmal auch als irrational angesehen werden. Zwar gab es Initiativen, eine *epistemisch-ästhetische Rationalität* zu begründen, wie es in Descartes' *Compendium Musicae* oder in der „Wissenschaft des Schönen“ von Alexander Baumgarten zu sehen ist, aber dies war eine Assimilation der Ästhetik an die empirische Wissenschaft, worauf

bereits Kant hingewiesen hat. Dasselbe gilt für die Politik, weil die *raison d'État* nichts anderes als die Anwendung der später sogenannten instrumentellen Rationalität der Wissenschaft im Bereich des öffentlichen Lebens ist. Die Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik zeigt sich nun als eine Spannung innerhalb (des Bereiches) des Wissens, eine Spannung, die erkenntnistheoretisch betrachtet wird. Schematisch gesehen können wir diese Sachlage so darstellen:

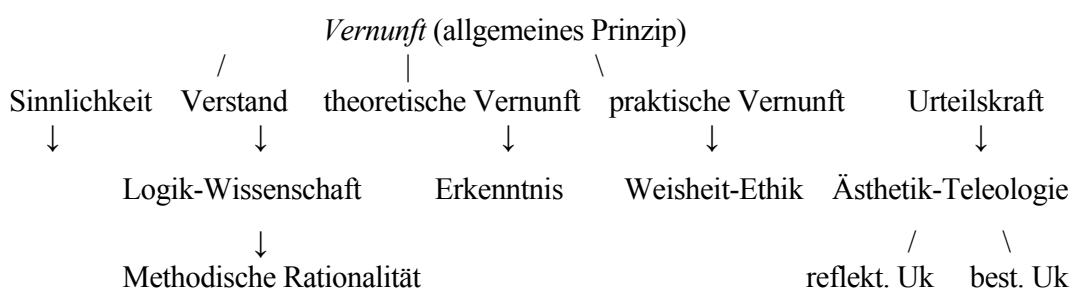


Es fehlt also die klare Begründung von universalen Prinzipien, sowie die Anerkennung der Vielfalt von anderen Bereichen und Rationalitätstypen. Erst durch die Aufklärung wird dies hinterfragt. Auch für die Aufklärung gilt die kulturelle Pluralität, da sich – genauso wie es eine kulturelle Vielfalt im Rationalitätsbegriff gibt – auch eine Vielfalt innerhalb der europäischen Aufklärung nachweisen lässt – *Iluminismo, Lumière, Enlightenment, Aufklärung* usw. –, wie ich gezeigt habe. Gleichzeitig aber wird die Universalität als das definiert, was politisch, rechtlich und sogar kulturell für alle Menschen gelten sollte. Mit Lyotard können wir solch eine Behauptung leicht problematisieren, da er zu Recht zeigt, wie diese Universalität aus einer kulturellen Partikularität abgeleitet wird, insbesondere im Versuch, die Fülle von partikularen Ereignissen des Alltages unter die Idee einer Universalgeschichte der Menschheit zu subsumieren. Jenseits dieses Arguments können wir uns auf Kant konzentrieren, weil er als Hauptvertreter der Aufklärung diese Vielfalt anerkennt und integriert, um somit eine neue Typologie sowie die entsprechende Vermittlung von Rationalität und Ästhetik zu leisten, die er mit der Universalität der *Vernunft* kompatibel zu machen versucht. Dies ist nur deshalb möglich, weil Kant die universale Idee der Rationalität als Prinzip rettet, ohne die Möglichkeit ihrer differenzierten Anwendung zu leugnen. Ich habe eine Reihe von Rationalitätstypen bei Kant gefunden, die den unterschiedlichen Momenten seiner Philosophie entsprechen, aber jetzt können wir uns auf die endgültige Typologie konzentrieren:

- *Vernunft* als rein theoretischer bzw. universalistischer Rationalitätstyp
- Angewandte Rationalitätstypen: theoretische und praktische Vernunft, Sinnlichkeit, Verstand und Urteilskraft (reflektierende Urteilskraft und bestimmende Urteilskraft)
- *ästhetische Urteilskraft* als spezifischer *kritisch-ästhetische Rationalitätstyp*

Wenn wir diese Typologie aus der Perspektive der Diskursphilosophie interpretieren, lässt sich schließen, dass die Vernunft die paradigmatische Aktualisierung des *lóγος* ist, während die praktische Vernunft, die Sinnlichkeit, der Verstand und die Urteilskraft andere spezifische Rationalitätstypen darstellen. Dennoch ist anzumerken, dass die diskursphilosophische Interpretation der Urteilskraft und der Ästhetik der Transzendentalphilosophie defizitär bleiben, während Lyotard seinerseits wichtige Elemente der Ethik – wie Kant sie in der zweiten *Kritik* darstellt – und der Ästhetik offenlegt, aber keine Verbindung zwischen Ästhetik und Rationalität herstellt. Grundlegend ist aber die Tatsache, dass die von Kant beschriebenen Rationalitätstypen und seine in der *Kritik der Urteilskraft* geleistete Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im *sensus communis* sowie seine Begründung des *Originalitätsanspruches* Merkmale des zweiten Paradigmas darstellen, die aber durch den Kritizismus ergänzt worden sind.

Eine detaillierte Diskussion würde klar zeigen, dass die transzendentalphilosophische „Vernunft-Kritik“ aus einer Vielfalt von in vielen Schritten aufgebauten Rationalitätstypen besteht: erstens – in der transzendentalen Analytik – durch den Übergang von der *logischen Rationalität* zur *epistemischen Rationalität*, um somit die ontische Dimension der Objektivität unter den Verstand zu subsumieren; zweitens – in der transzendentalen Dialektik – mit der *wissenschaftlichen Rationalität*, wodurch wir die Welt bzw. die Natur verstehen bzw. erklären können; drittens – in der transzendentalen Methodenlehre – im Übergang zur *Systemrationalität*; viertens – in der praktischen Philosophie – mit dem Postulat einer *ethischen Rationalität*; und fünftens – in der *Kritik der Urteilskraft* – mit der Begründung der *ästhetischen Rationalität* und der *teleologischen Rationalität*. Dabei bleiben auch einige metaphysische Elemente, die zu den früheren vorkritischen Schriften Kants gehören und später in seinen Schriften zur Theologie und Religion wieder auftauchen. Dies erlaubt die Einordnung der oben erwähnten Typen, mit der Vernunft an oberster Stelle. Aber wenn wir diese Konzepte eher horizontal darstellen, zeigt diese Typologie eine gewisse Kontinuität mit den griechischen und lateinischen Modellen, die nun erweitert sind.



Ich habe mich auf die ‚ästhetische Urteilskraft‘ konzentriert und die von Kant geleistete Vermittlung von Rationalität und Ästhetik *kritisch-ästhetische Rationalität* genannt. Dabei wurde auch erwähnt, wie Kant einige Kategorien der Kommunikation in der Analytik des Schönen und die des Erhabenen anwendet, um die Deduktion ästhetischer Urteile leisten zu können, ohne aber die explizite Wende zum Paradigma der Kommunikation zu vollziehen.

Ein diesbezügliches Problem bei Kant liegt in der Dimension des Diskurses. Zwar macht er in der *Kritik der reinen Vernunft* eine Unterscheidung zwischen Diskursen, nachdem er die Cartesische Definition von *idea clara et distincta* akzeptiert hat. Dennoch setzt er Diskurs und logische Rationalität gleich und vergißt die Dimension der Sprache, die schon bei den Griechen zu sehen war und in der Moderne – bei Leibniz, Vico und in der Semiotik Meiers – aufrechterhalten wurde. Es fragt sich aber: Wie konnte so ein Bruch geschehen? Hamann hat nicht nur in seiner *posthum* erschienenen *Metakritik* der Transzendentalphilosophie, sondern auch in vielen Briefen und Gesprächen mit Kant darauf hingewiesen, dass die Sprache den Vorrang haben müsste. Hat Kant den Hinweis nicht ernst genommen? Meiner Interpretation zufolge hat er durch seine Auseinandersetzung mit Baumgarten und Hamann einen Verdacht gegen die Betonung der Sprache gehegt und dieses Thema ernst aber privat betrachtet, bis zu dem Punkt, in dem er zur Idee von ‚Kommunikation‘ in einer Gemeinschaft als umfassender Bedingung der ästhetischen Urteile kam und diese als *sensus communis* definierte. Ich habe deshalb versucht zu zeigen, dass er den mystischen Enthusiasmus auf der einen Seite und den dogmatischen Rationalismus auf der anderen zu vermeiden versucht hat, um die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik unter Maßgabe des Prinzips der Kommunikation und der Anerkennung der Gemeinschaft zu erreichen. In der Tat bleibt Kant dem zweiten Paradigma der Epistemologie verhaftet, weshalb seine Vermittlung ‚epistemisch‘ ist. Diese *ex post factum* Interpretation gibt uns aber Elemente für eine weitere Transformation der Transzendentalphilosophie an die Hand, welche die früheren Versuche Apels ergänzt, weil wir die dritte *Kritik* und die Ästhetik in diesen Rahmen integrieren.

Trotz dieser Probleme gibt uns das zweite Paradigma wichtige Elemente für die Behandlung der Inkompatibilitätsthese an die Hand. Mit diesen Resultaten können wir zeigen, dass es unter den Bedingungen der neuzeitlichen epistemischen Rationalität andere Vorschläge für die Begründung einer ästhetischen Rationalität gab, so dass es keinen Grund für die Inkompatibilität geben sollte. Ich behaupte aber, dass die Inkompatibilität nicht im Sinne der direkten epistemischen Unverträglichkeit von Rationalität und Ästhetik zu betrachten ist, sondern vielmehr als Dualismus der Subjekt-Objekt-Relation und deshalb nicht wirklich aufgelöst wurde. Trotz der Lösung des Problems der ästhetischen Rationalität bei Kant im

Begriff des *sensus communis* und trotz des Arguments der *Originalität* gegenüber der μίμησις, bleibt die Ästhetik zur Zeit der Aufklärung mit problematischen Annahmen des *Objektivismus* bzw. Naturalismus und des *Subjektivismus* behaftet.

Neue Kategorien für die Begründung der ästhetischen Rationalität

Im Prozess der Kritik der Aufklärung, sowie im Übergang zum dritten Paradigma lassen sich zwei unterschiedliche Strategien des Umgangs mit diesem Problem erkennen: Der Naturalismus wird – wie im logischen Positivismus zu erkennen ist – radikalisiert, so dass die Reste eines Apriorismus in eine ‚naturalized epistemology‘ übersetzt werden; die subjektiven und sozialen Elemente von Erkenntnisprozessen werden hervorgehoben, um zu zeigen, dass diese Praktiken des Alltags nicht auf den strikten Objektivismus zu reduzieren sind.

Die erste Strategie findet ihren Niederschlag im Funktionalismus, der sogar die Bewußtseinsstrukturen oder die psychischen Systeme nach dem Kausalitätsprinzip zu *erklären* versucht. Auch hier können wir feststellen, dass eine gewisse Vermittlung von Rationalität und Ästhetik immer noch möglich ist, weil es Versuche gibt, die Ästhetik – oder, genauer: die Theorie der Kunst – zu bestimmen. Es erklärt sich von selbst, warum die ‚Kunst‘ qua objektive ‚Kunstwerke‘ in dieser Lesart bevorzugt wird: Die Beschränkung auf Objekte erlaubt eine problemlose Übertragung des Kausalitätsmodells auf die Ästhetik. Ein Anhänger des strikten Objektivismus würde das Verhältnis zwischen Künstler bzw. Künstlerin und Kunstwerk sowie auch das Verhältnis zwischen Kunstwerk und Kunstbetrachtung streng kausalistisch erklären, und zwar mit dem Argument, dass es sich um physikalische Stimuli und Ereignisse handelt, die in ihren Eigenschaften quantifizierbar sind. Dabei werden allerdings Fragen nach der Sinnkonstitution, den ästhetischen Urteile, den sozial-historischen Bedingungen usw. aus dem Erklärungsmodell ausgeschlossen und als irrelevant verworfen. Selbst die Position eines aktualisierten Naturalismus, der bestimmte Dogmen des traditionellen Objektivismus vermeidet, gerät in diese Falle, weil die Ästhetik und sogar ästhetische Urteile nur anhand der überprüfbaren Wahrnehmungsprädikate objektiver Art erklärt werden. Es geht also um die objektiv feststellbare Beschaffenheit von Kunstwerken oder um die ästhetisch betrachteten Sachverhalte. Dies gilt auch für den Realismus, da diese objektive Betrachtung von Wahrheitsbedingungen abhängig ist, die sich auf die metaphysische Annahme stützen, dass es nur eine Form von Korrespondenz oder Beziehung zwischen Objekten gibt. Der soziologische Funktionalismus wendet sich seinerseits der ‚Kunst der Gesellschaft‘ zu, um die Beobachtung

von Kunstwerken von irgendwelchen utopischen Komponenten zu befreien, indem das Kunstsystem in seiner eigenen Operationsweise erklärt wird. So begründet Luhmann die These der ‚Autonomie der Kunst‘. Hier handelt es sich also um die Annahme ausdifferenzierter autopoietischer Strukturen für Musik, Malerei, Symbolik, Architektur usw., die laut der funktionalistischen Theorie die Ordnung der Gesellschaft widerspiegeln müssen. Darüber hinaus könnte man dazu auch den Formalismus rechnen, der sich zwar nicht so sehr im Sinne der strikt empirischen Beschaffenheit eines als ästhetisch zu betrachtenden Objektes verhält, aber trotzdem seine Aufmerksamkeit auf das Kunstwerk hinlenkt, um sich ausschließlich Fragen des Mediums, des Materials und seiner Organisation, sowie der sinnlichen Gegebenheit einer bestimmten ästhetischen Konfiguration zu widmen.

In all den oben erwähnten Fällen gibt es die Begründung einer *empirisch-ästhetischen Rationalität* oder auch *technisch-ästhetischen Rationalität*, die sehr spezifisch ist. Es fragt sich: Wie betrachtet man die Autorschaft, die Rezeption des Publikums, die Medien und andere Aspekte, die wesentlich zur Ästhetik gehören und im Prozess der Kunstproduktion präsent sind? Diese Themen scheinen von den erwähnten Theorien ausgeschlossen zu sein. Aber selbst wenn wir annehmen, dass diese Reduktion des Bereiches der Ästhetik auf die Kunst bei der Analyse des oben erwähnten Prozesses hilfreich sei, könnten wir weitere Einwände vorbringen. Die Definition von Kunst ist zu eng und schließt sogar das aus, was diese Positionen als Bedingungen haben. Der Naturalismus kann z.B. keine Betrachtung von Naturereignissen leisten, weil die Definition von Kunst nur im Sinne von mechanischen Kunstwerken ausgearbeitet wird. Was passiert dann mit den sogenannten ‚natural kinds‘? Wie betrachtet man Vulkane, Wälder, das Meer usw. – wie es Kant in der Analytik des Erhabenen macht? Der Funktionalismus reduziert die Kunstsysteme auf Strukturen, die keinen Raum für alternativ produzierte Kunstwerke lassen, und deshalb ist er nicht in der Lage zu diskutieren, was ein schöner – oder häßlicher – Haarschnitt ist oder warum ein Geschäftsführer eine bestimmte Krawatte auswählt, wenn er sich öffentlich präsentiert. Mithilfe des formalistischen Begriffsinstrumentariums können Werke wie Bilder, Skulpturen, Baukunst und Textilien analysiert werden, aber wenn es um Musik oder um avantgardistische Kunst geht, stößt es an seine Grenzen, weil neue Formen von performativer Kunst die formalistischen Kategorien sprengen. Aus diesen Gründen habe ich diese unterschiedlichen Positionen in der Ästhetik zwar als eine Form der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik anerkannt, aber zugleich bemerkt, dass diese Theorien eine *Abstraktionsästhetik* darstellen, die mit dem Ziel einer kritischen Theorie unvereinbar ist. Daher bleibt auch hier das Inkompatibilitätsproblem im Sinne der Inkompatibilität von Paradigmen innerhalb der Artikulation von Rationalität und Ästhetik

insofern bestehen, als die ‚Erklärung‘ von beiden – Ästhetik und Rationalität – sehr restriktiv auf die Ebene der Objektivität reduziert wird. So zeigt sich, dass der Objektivismus eine gewisse Kritik der Metaphysik – und insbesondere des Universalismus – leistet, aber viele andere Elemente – vor allem das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft – vergißt. Außerdem ist zu bemerken, dass Sätze, Texte, Diskurse, Gesten, Zeichen usw. mittels dieses strikten Objektivismus – sogar in behaviouristischen Theorien – nicht begriffen werden können.

Ein zweiter Weg zeigt sich in der Fortsetzung der Hermeneutik im 20. Jahrhundert sowie in der *Kritischen Theorie* der Frankfurter Schule. Während Heidegger und Gadamer die vorgängige Struktur des hermeneutischen Verstehens hinter der objektiven Erkenntnis herauszustellen versuchen, wenden sich Adorno und Horkheimer nicht nur radikal gegen die Grenzen der Aufklärungsphilosophie und den Positivismus bzw. Funktionalismus, sondern schaffen auch eine neue Basis für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik, die im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie zu begründen ist. Maßgebend für uns ist die Tatsache, dass Adorno und Heidegger die Artikulation zwischen einer objektivistischen Konzeption von Rationalität und Ästhetik anerkennen und trotzdem nicht dabei stehen bleiben. Beide gehen davon aus, dass Rationalität und Ästhetik vereinbar oder kompatibel sind. Heidegger zeigt dies zu Recht in seiner Analyse des von ihm so genannten „Gestells“ des technischen Verfügungswissens, während Adorno das Problem aufzuzeigen versucht, dass seit der Aufklärung ein Prozess des „Mißbrauchs ästhetischer Rationalität als Massenausbeutung“ stattfindet, indem der Rationalismus „außerkünstliche Logik und Kausalität“ auf die Kunst anwendet. Dadurch geschieht eine „Zession des mimetischen Impulses an dinghafte Rationalität“. Diese Diagnose bestätigt meine Analyse des Objektivismus, weil Adorno und Heidegger manche der oben erwähnten Abstraktionen des Positivismus, Funktionalismus u.a. kritisieren, indem sie zeigen, dass ein pragmatistischer Rationalitätstyp nur das sein kann, was wir als *technisch-ästhetische Rationalität* definiert haben. Es handelt sich letztendlich um eine irrationale Rationalität der Ästhetik, so dass die Inkompatibilität in diesem Fall das betrifft, was Adorno treffend als die „irrationalistische Ideologie der rationalisierten Gesellschaft“ kennzeichnet. Dies stellt die paradoxe Situation dar, die die Ästhetik in der Moderne betrifft. Heidegger begnügt sich mit dieser Kritik, aber Adorno plädiert für eine andere Form von ästhetischer Rationalität, die aus der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer kritischen Theorie der Gesellschaft entstehen müsste. Deshalb haben wir diesen Typ als *sozialkritisch-ästhetische Rationalität* benannt, weil diese eine Form von Rationalität ist, die auf gesellschaftliche Verhältnisse verweist und diese Verhältnisse kritisch betrachtet. Es ist also

klar, dass aus der Kritik der Aufklärung der Frankfurter Schule zwei andere Rationalitätstypen entstehen:

- *technisch-ästhetische Rationalität*
- *sozialkritisch-ästhetische Rationalität*

Diese Typen stellen offensichtlich ein neues Modell der Vermittlung dar. Das Problem der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule besteht jedoch darin, dass Adorno und Horkheimer den Universalismusanspruch der Wissenschaft ablehnen und die Universalität der Kommunikation nicht genügend beachten und daher Rekurs auf die Subjektivität der Kunst und der Religion nehmen, ohne die allgemeinen Prinzipien auszubuchstabieren, die die Kritik der *technisch-ästhetischen Rationalität* und die Begründung einer *sozialkritisch-ästhetischen Rationalität* erlauben. Sie kritisieren das epistemische Paradigma, aber zugleich bleiben sie im Mentalismus der Bewußtseinsphilosophie gefangen.

Die Betonung des Subjekts allein als Alternative zum Universalismus ist irreführend, weil damit das Problem der Unverbindlichkeit sowie der Vorurteile in der traditionellen Lehre des Genies nicht kritisiert werden können. Das ist das Problem der *Rezeptionsästhetik*. In gewissem Sinne kritisiert Adorno die Extrapolation der Subjektivität, wenn er z.B. die psychoanalytische Kunsttheorie ablehnt und eine *Produktionsästhetik* betont, aber zwei Probleme bleiben bestehen: Zum einen schließt er die von Kierkegaard bevorzugte und von Heidegger aufrechterhaltene existentialistische Idee der „Authentizität,“ ein; zum anderen folgt er der von Hegel betonten und durch Walter Benjamin weiterentwickelten Auffassung, wonach die ästhetische Analyse sich am Kunstwerk selbst orientieren muss. Hier gibt es zwei Extreme, die schwer zu vermitteln sind. Adorno hat dieses Problem anerkannt und versucht, eine dialektische Vermittlung dadurch zu leisten, dass er mit der einen Ebene auf die andere verweist: Die Kunst entspräche dem Material, dem Stoff, der Form und allem, was zum gesellschaftlichen Kunst-Produktionsprozess – z.B. Medien, Politik, Arbeitsverhältnisse, Kulturindustrie usw. – gehört; während die Authentizität nicht auf das Innere der Person verweise, sondern auf die sozialen Verhältnisse, die das Material transzendieren. Die Kombination von beiden in einer *Vermittlungsästhetik* führt also zu Adornos beharrlicher Emphase des Begriffs von „authentischer Kunst“. Damit ist jedoch wiederum eine Reduktion des Bereiches der Ästhetik auf die Kunst verbunden, die andere ästhetische Objekte – wie z. B. das Naturschöne – und viele performative Aspekte der Ästhetik, die sich nicht so einfach instrumentalisieren oder sich als institutionalisierte *Werke* verstehen lassen, außerhalb der Tragweite dieser Explikation belassen. Es ist ein Verdienst der Ästhetik Lyotards, diese

performativen Aspekte aufgezeigt zu haben. Was die Authentizität betrifft, können wir mit Adorno gegen ihn selbst geltend machen, dass diese nur einen Rest des „Jargons der Eigentlichkeit“ darstellt, der kritisiert werden muss. Diese Kritik gilt auch für manche Vertreter der Diskursphilosophie, die immer noch die ‚Authentizität‘ bzw. Wahrhaftigkeit als hinreichenden ästhetischen Geltungsanspruch sehen wollen. Diese Kritik der Authentizität bedeutet keineswegs eine Ablehnung der Subjektivität und um der Klarheit willen habe ich zwischen einem negativ zu verstehenden *Subjektivismus* und der *Subjektivität* unterschieden. Gegen den Subjektivismus könnte man argumentieren, dass mit der einseitigen Betonung des Bewußtseins als eines nicht-kommunizierbaren mentalen Zustandes die Objektivität eines Zeichens bzw. eines Kunstwerkes von Ereignissen, anderen Lebewesen und sogar Menschen abstrahiert wird, obwohl diese konkreten Dimensionen konstitutiv zur Kunstproduktion und zum ästhetischen Urteil gehören. Sofern wir diese objektiven Dimensionen betonen, gäbe es dann einen anderen Zugang zum Thema der Ästhetik, der uns erlauben würde, Ästhetik als kritisch, objektiv und rational im Rahmen einer neuen kritischen Theorie zu betrachten.

Somit kommen wir zum dritten Paradigma. In den sprachphilosophischen Debatten im 20. Jahrhundert wird die Thematisierung der oft diskutierten Frage nach dem Sinn zunehmend an die erste Stelle gesetzt. Deshalb gelten diese Debatten als Beitrag zur Anerkennung der vielfältigen Dimensionen der Moderne und können als Basis für eine sinnkritische Theorie der Moderne angesehen werden. Was die Ästhetik betrifft, erlaubt dieses neue Paradigma der Kommunikation und der Sprache die Aufarbeitung der früheren Modelle von ästhetischer Rationalität und ihre Integration in den Rahmen eines neuen Rationalitätstypus: der *sinnkritisch-ästhetischen Rationalität*.

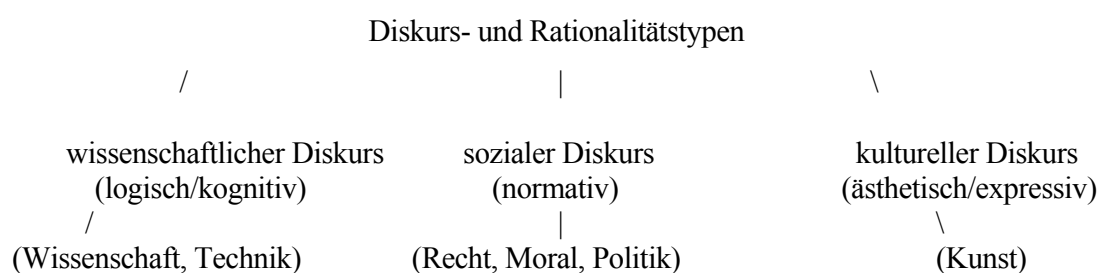
Diese Wende zum neuen Paradigma der Sprache und der Kommunikation ist maßgebend sowohl für die Diskursphilosophie als auch für den Postmodernen Poststrukturalismus. Es ist nicht zu leugnen, dass die Moderne/Postmoderne-Debatte als wichtige Fortsetzung und Ergänzung einer sinnkritischen Theorie gesehen werden muss, vor allem weil diese Debatte einige Themen wie Ethik, Ästhetik, Politik, Gesellschaft und Geschlechterverhältnisse im Rahmen des Diskurses einführt, die zuvor sogar von der analytischen Sprachkritik vernachlässigt wurden. Ohne Zweifel handelt es sich im Postmodernismus und in der Diskursphilosophie um eine ähnliche Motivation zur *Kritik* der externalistischen Metaphysik, des unreflektierten Mentalismus sowie der grenzenlosen Anwendung der wissenschaftlichen Technik und der gesellschaftlichen und politischen Machtausübung, wenn auch notwendige Differenzierungen gemacht werden müssen. Die Diskursphilosophie legt viel Wert auf Rationalität und Konsens und muss als eine von Apel und Habermas gemeinsam vertretene

Alternative zum paralyisierenden Pessimismus der Postmoderne betrachtet werden, erstens, weil beide die Intersubjektivität des Diskurses und der Rationalität nicht nur der bloßen szientistischen oder dogmatischen Objektivität sondern auch der ästhetischen Subjektivität gegenüberstellen; zweitens, weil beide einen ethischen Ausgangspunkt für die Vernunftkritik mittels der Transformation der zwei ersten *Kritiken* Kants durch die Betonung der Kommunikation und des Konsenses geschaffen haben. Dennoch fehlt in dieser Transformation der Philosophie Kants gerade das, was die postmoderne Vernunftkritik bevorzugt: der klare Bezug auf die Thematik der Ästhetik und der Pluralität, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entfaltet hatte. Man kann aber wiederum sagen, dass Lyotard die Dimension der Rationalität vernachlässigt hat, obwohl er wichtige Elemente der Ethik und der Ästhetik Kants wiederentdecken konnte.

Es ist ein Verdienst der Diskursphilosophie, eine Theorie der Rationalitätstypen entwickelt zu haben, die die hier gezeigten früheren Versuche gewissermaßen aufhebt. Bei der Betrachtung dieser Position habe ich die interne Differenz innerhalb der Diskursphilosophie berücksichtigt und zwischen ‚Diskurstheorie‘ und ‚Diskursethik‘ unterschieden. Mit der formalpragmatischen Diskurstheorie gehe ich davon aus, dass die unterschiedlichen Rationalitätstypen nach spezifischen sozialen Diskursen und Institutionen einzuordnen sind, wobei jeder institutionelle Diskurs von universalen ethischen Forderungen entlastet wird. Mit der transzendentalpragmatischen Diskursethik glaube ich jedoch, dass es eine ethische Rationalität gibt, die oberhalb der Institutionen als universal gelten sollte, um somit ein Prinzip einzuführen, das die Rationalitätsdifferenzierung sowie die Rationalitätskritik ermöglicht. Habermas und Apel sprechen von verschiedenen Typen und Wurzeln der Rationalität, wie strategische Rationalität, instrumentelle Rationalität, Verstehen, Erklärung, Einverständnis, Verständigung, kommunikative Rationalität und diskursethische Rationalität, und versuchen zu zeigen, wie diese Typen in die Diskursrationalität integriert und begründet sind. Wenn wir beide Perspektiven annehmen, haben wir eine integrative sinnkritische Typologie als Resultat:

- Diskursethische Rationalität = *a priori* Begründung und Rechtfertigung nach Prinzipien
- Diskurstheoretische Rationalität = praktische Legitimation von Diskursen innerhalb gesellschaftlicher bzw. sprachlicher Institutionen
- Ausdifferenzierte Rationalitätstypen = Anwendung des Diskurses nach bestimmten Zwecken

Man muss zugeben, dass es unterschiedliche Sphären gibt, in denen man spezifische Rationalitätstypen *anwenden* kann. Wenn wir z.B. das Verhältnis zwischen Moral und Ethik in der oben dargestellten Struktur analysieren, offenbart sich eine Spannung zwischen der Diskursethik und der Diskurstheorie, die die Spannung zwischen Universalität und Pluralität widerspiegelt. Aus der Perspektive der Diskursethik argumentiert Apel, dass die Ethik den Institutionen sowie der konventionellen Moral übergeordnet sein müsse, während die anderen institutionellen Bereiche *prima facie* im Teil B der Diskursethik zu integrieren sind, während Habermas aus diskurstheoretischer Sicht ein Modell von ineinander *verzahnten* Typen bevorzugt.



Somit schafft Habermas den Raum, um die Ästhetik im Rahmen der Diskursphilosophie zu integrieren, aber es fällt auf, dass die Dimension des Ästhetischen trotz allem unterbestimmt bleibt. Obwohl er einen ästhetischen Diskurs sowie einen ästhetischen Geltungsanspruch definiert und eine Institution mit spezialisiertem Wissen für die Kunstkritik anerkennt, bleiben einige Probleme bestehen. Erstens verbindet er die Ästhetik ausschließlich mit perlokutionären Zielen und Effekten, die dem folgenorientierten Sprachgebrauch entsprechen. Zweitens reduziert er den ästhetischen Diskurs auf die teleologische Struktur des Handelns, die er als bloß verdeckt-strategisch sieht. Drittens definiert er den Geltungsanspruch der Ästhetik im eher mentalistischen Sinne als Authentizität bzw. Wahrhaftigkeit. Viertens deckt er nur einen Teilbereich der Ästhetik ab, wenn er sich institutionellen Aspekten der Ästhetik zuwendet, ohne zu beachten, dass es viele Institutionen wie das Theater, das Konservatorium, das Museum u.a. gibt, und viele andere Sphären und Personen bestehen, die die Grenzen dieser traditionellen Institutionen sprengen. Und fünftens sieht er nicht, dass die Ästhetik in den oben erwähnten Beispielen durch unterschiedliche Rationalitätstypen artikuliert wird.

Natürlich sollten wir auch nicht vergessen, dass Lyotard eine Kritik der Institutionen leistet, die in diesem Zusammenhang relevant ist, insbesondere wenn er sich für eine performative Form der Partizipation von Gruppen innerhalb und außerhalb der traditionellen sozialen Strukturen einsetzt. Die Anerkennung dieser Strukturen bedeutet nicht unbedingt, dass wir andere Elemente, die jenseits der institutionellen Grenzen liegen, ausschließen müssen. Es

besteht die Möglichkeit, Kunst, Ästhetik und Kritik außerhalb und oberhalb dieser Grenzen zu betreiben, insbesondere wenn es um ethische Fragen geht. Ich habe gezeigt, dass die Ästhetik sich nicht nur auf Objekte qua Kunstwerke, sondern auch auf Personen, Lebewesen und Zeichen bezieht, die manipuliert werden können. Ein komplexes Beispiel dafür ist die Pornographie, die vor allem von FeministInnen kritisiert wird, insofern als Männer die Ausbeutung des weiblichen Körpers als Kunst betrachten. In diesem Fall weist Lyotard darauf hin, dass eine Reduzierung des Anderen bzw. der Alterität auf die Kategorien des Wissens oder der Wirtschaft sehr problematisch ist. Aus diesem Grund habe ich versucht, Zeichen, Gegenstände, Lebewesen und Personen zu trennen, als ich die Ästhetik im ersten Kapitel definiert habe. Jetzt kann ich diesen Punkt angesichts von Kants Definition von Kunst erklären: Unbestimmte Objekte oder Gegenstände in der Natur, die nicht definiert worden sind, können als Zeichen gesehen werden, die offen für eine zukünftige Auslegung sind, aber dabei müssen ständig ethische Kriterien eingeführt werden, um eine ungerechte und manchmal verhängnisvolle Objektivierung zu vermeiden. Das Problem bei Lyotard ist aber der Mangel an subjektiver Perspektive, die seine ästhetische Konzeption aufweist, da er nur die Alterität und die körperliche Vermittlung akzeptiert. Dennoch werde ich seine Position annehmen, um die These stark zu machen, dass wir eine ständige Kritik der Institutionen benötigen.

Wie lässt sich die Diskursethik mit diesen Problemen in Verbindung bringen? Wir haben zuerst den diskursethischen Primat der Ethik verteidigt, der durch die Diskurstheorie ergänzt werden muss. Nun kommen wir zurück zur Diskursethik. Wir sollten die Ästhetik mit den ethischen Fragen verbinden, die Kant in der Analytik des Erhabenen einführt. Dort bestimmt er als Bedingung des Ästhetischen die Notwendigkeit der Anerkennung bzw. Achtung von anderen Personen und Lebewesen, damit die Menschheit und die Natur nicht allein zu objektivistischen Zwecken reduziert werden. Um diese Situation zu betrachten, gibt es manchmal keine verfügbare Institution, die die Subsumption von Regeln leiten könnte, sondern es sollte eher um die Reflexion gehen, die auf der Normativität der zwischenmenschlichen Kommunikation basiert. In diesem Sinne kommt Apel Lyotard nahe, wenn er für die Notwendigkeit einer kritischen Instanz oberhalb der Institutionen argumentiert. Lyotard aber betont eher eine radikale ‚Ablehnung‘ der Institutionen und liefert keine Kriterien für eine immanente Kritik, wie die Diskursethik sie uns an die Hand gibt. Die diskursethische Auffassung muss aber wiederum um die diskurstheoretische Ausdifferenzierung von Institutionen ergänzt werden, weil Habermas bessere Instrumente anbietet, die uns erlauben, die Institutionen nicht nur zu kritisieren, sondern sie auch positiv zu rekonstruieren. Dementsprechend können wir sagen, dass Differenzen gradueller Art zwischen Lyotard, Apel

und Habermas bezüglich der Kritik von Institutionen – einschließlich der sozialen Institutionen der Ästhetik – bestehen.

Diese Ausführungen zeigen schon, dass es Wege zu einer sinnkritischen Ästhetik gibt, obwohl eine systematische Betrachtung der innenwohnenden Probleme solch einer Ästhetik als Herausforderung immer noch als Desiderat bestehen bleibt. So möchte ich die folgende Form der Kooperation vorschlagen, die allerdings nur angedeutet werden soll:

- (*ethisch-universale*) *sinnkritisch-ästhetisch Rationalität* = diskursethische Ästhetik
- (*praktische*) *sinnkritisch-ästhetische Rationalität* = diskurstheoretische Ästhetik

So enthalten diese zwei untersuchten Positionen nicht nur die hier enthüllten ausdifferenzierten paradigmatischen Rationalitätstypen – d.h. *ontologische*, *epistemische* und *sinnkritische (diskursphilosophische) ästhetische Rationalität* –, sondern unter diesen gibt es auch unterschiedliche Modelle für die Vermittlung zwischen Rationalität und Ästhetik, die in die Diskursphilosophie integriert und als kritisches Argument gegen die Inkompatibilitätsthese angewandt werden können. Dementsprechend können wir die Argumentation für die Auflösung des ersten Problems in der folgenden Weise darstellen:

- i) *Es gibt eine Vielfalt von Rationalitätstypen;*
- ii) *Unter den Rationalitätstypen gibt es auch die ästhetische Rationalität;*
- iii) *Konzeptionen von ästhetischer Rationalität ändern sich nach jedem Paradigma;*
- iv) *Es gibt also historische Modelle der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik, die eine spezifische Kritik der Inkompatibilität nach bestimmten Paradigmen erlauben;*
- v) *So finden sich unterschiedliche ästhetische Rationalitätstypen, die eine spezifische Anwendung haben und in bestimmten Bereiche institutionalisiert sind;*
- vi) *Solange wir keine Möglichkeit der Kritik jenseits der beschränkten Typen und Bereiche haben, bleibt das Problem der Inkompatibilität bestehen;*
- vii) *Deshalb benötigen wir die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im breiteren Rahmen einer sinnkritischen Theorie, die diese Pluralität von Elementen anerkennt und sie im Kontext der Kommunikation integriert.*

Diese Reihe von Konklusionen verstärken meine Kritik der Inkompatibilitätsthese und bieten eine Basis für die mögliche Begründung einer *sinnkritischen ästhetischen Rationalität*, die andere Rationalitätstypen im Rahmen der Diskursphilosophie anerkennt und integriert.

Dennoch soll noch einmal an die unterschiedlichen Formen der Kritik erinnert werden, die das Projekt einer auf der Diskursphilosophie basierten sinnkritischen Rationalitätstheorie konstituieren, die als Bedingung für die Auflösung des zweiten Problems gilt.

2. Sinnkritik als Begründungsinstanz einer multidimensionalen ästhetischen Rationalität

Nun muss gezeigt werden, dass auch die Themen einer kritischen Theorie sich paradigmatisch transformieren. Im Laufe der Diskussion werden weitere Elemente ins Spiel gebracht, die darauf hinweisen, dass es eine Tradition der Kritik der Moderne gibt, die nicht nur die *Metaphysikkritik*, sondern auch vielfältige Dimensionen der Moderne und der Kritik enthält – die *Erkenntniskritik*, *Religionskritik*, *Vernunftkritik*, *Gesellschaftskritik*, *Ideologiekritik*, *Kulturkritik* und *Kunstkritik* u.a. –, die ohne das Erbe der Aufklärung nicht denkbar sind. Wenn wir die Wende zum Paradigma der Kommunikation vollziehen, müssen wir gleichzeitig die Idee einer *Sinnkritik* gewinnen, die die anderen Formen von Kritik aufheben könnte. So werde ich in diesem Kapitel für einen multidimensionalen Rahmen der Begründung einer sinnkritisch-ästhetischen Rationalität argumentieren und mich auf die Erläuterung einer multidimensionalen Konzeption der Ästhetik anhand des oben dargestellten Schemas konzentrieren.

Ein multidimensionales Schema

Zunächst ist zu bemerken, dass die Grenze der traditionellen Auffassungen von *Kritik* in der Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Ergänzung bestehen. Der Kritizismus Kants hat z.B. Strömungen der Aufklärung vereinigt, um vor allem eine *Vernunftkritik* zu leisten, die in Bahnen der neuzeitlichen bzw. epistemischen *Metaphysikkritik* verläuft. Dennoch sind viele Aspekte der vorkritischen religiösen Metaphysik und der Erkenntnistheorie bei Kant zu finden. Deswegen macht er die Menschen zu „Bürgern zweier Welten“ in der praktischen Philosophie und ist er im traditionellen Dualismus der im zweiten Paradigma durchgeführten Bifurkation von Methoden gefangen. Manche dieser Annahmen wurden von Hegel und Marx kritisiert und später durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule hinterfragt, insbesondere durch die

Anerkennung der Vielfalt in der Gesellschaft und die Kritik des Universalismus und Objektivismus der empirischen Wissenschaften. In diesem Fall können wir allgemein von einer *Rationalitätskritik* reden, wenn es um die Kritik von Kategorien der Wissenschaft geht.

Darüber hinaus zeigt sich auch eine sozial-politisch orientierte *Ideologiekritik* sowie eine *Gesellschaftskritik*, die zu einer *Kulturkritik* und der *Kunstkritik* führt, innerhalb derer sich eine tiefe Kritik der Aneignung der Ästhetik durch die wissenschaftliche Rationalität herausbildet. Tatsächlich aber bleiben Adorno und Horkheimer in den Kategorien der Subjekt:Objekt-Relation gefangen, so dass sie die Idee einer *sozialkritisch-ästhetischen Rationalität* zwar erwähnen, aber nicht begründen können. Außerdem wurde die Kritik des metaphysischen oder wissenschaftlichen Universalismus unter Maßgabe einer ambivalenten Idee von moderner Rationalität durchgeführt. Der Postmoderne Poststrukturalismus leistet einen wichtigen Beitrag zur Ästhetik, stellt aber keine Verbindung zur Rationalität her, während in der Diskursphilosophie die Ästhetik als problematisches Element innerhalb der Sprache auftaucht, ein Element, das vielfältige Dimensionen hat, welche keineswegs durch das Modell des kommunikativen Handelns vollständig abgedeckt wurde. Nicht unbedingt die *Sprache* allein, sondern die Frage nach dem *Sinn* von Etwas ist die Grundfrage des Paradigmas der Kommunikation, wobei diese Frage präzisiert werden muss, um nichtsprachliche Elemente zu integrieren, die der Ästhetik innewohnen. Es geht vor allem um den *Sinn* von Sätzen, Äußerungen und nicht-sprachlichen Handeln verschiedener Klassen. Deshalb spreche ich von einer Reihe von Ebenen, die zu einer *Sinnkritik* führen.

- Sinn (Sätze bzw. Diskurse)
- Kontext (Hintergrundwissen)
- Konvention (Sprachspiele, Lebensformen, Kulturen)
- Gemeinschaft (Normen)

Es ergibt sich also, dass es eine entsprechende Aktualisierung der sinnkritischen Bedingungen gibt, die vom Diskurs zum Prinzip der auf Kommunikation beruhenden Intersubjektivität innerhalb einer Gemeinschaft führt. Diese Aktualisierung entspricht der Entwicklung neuer Disziplinen, die nach einer Skala von Abstraktionsgraden gemessen werden können. Während die Logik sich auf syntaktische Aspekte des Diskurses beschränkt, um den Sinn eines Satzes zu bestimmen, fragt die Semantik nach der Bedeutung und der Referenz dieses Satzes. Die Pragmatik wendet sich dem Gebrauch der Sprache in seinen differenzierten Formen zu, während die Hermeneutik den breiteren historischen bzw. kulturellen Kontext der Anwendung der Sprache untersucht. Die Semiotik arbeitet mit einer idealen Konzeption von unbegrenzter Gemeinschaft, die die Berücksichtigung nicht nur von Sätzen, Äußerungen und

Referenzen auf die objektive Welt, sondern auch die Analyse von Zeichen und (moralischen sowie ästhetischen) Werten erlaubt. Als Ergebnis erhalten wird die folgende Reihe:

- Syntaktik
- Semantik
- Pragmatik
- Hermeneutik
- Semiotik

Diese Disziplinen zeigen eine interne Entwicklung der hier betrachteten Positionen und Parallele mit der hier enthüllten Typologie von Rationalitätstypen. Aber dabei ist nicht zu vergessen, dass manche sprachphilosophischen Theorien die Dimensionen der Gesellschaft, der Ideologie, der Politik, der Geschichte und der Kultur vernachlässigen, die in den anderen schon zur Zeit der Aufklärung zu findenden Formen von *Kritik* zu finden sind. Gerade hier treten vor allem ethische Fragen auf, die in der Frankfurter Schule oder in der Realismus:Antirealismus-Debatte nur angedeutet wurden, für die Moderne/Postmoderne-Debatte aber zentral sind. Sie betreffen die Frage nach der Universalität und die mögliche Alternative der Pluralität und der Heterogenität von Diskursen, ohne in den Relativismus zu verfallen. Sie betreffen auch die Fragen der *Religionskritik*, wie die diskursphilosophische Diskussion um den Mythos und die postmoderne Annahme des Paganismus klar zeigen. Mit einer Ergänzung der Sinnkritik um Kategorien des Kritizismus und der kritischen Theorie müssen wir in der Lage sein, die Bewahrung und die Ablehnung dieser pluralen Dimensionen der Moderne zu begründen. Daraus sind weitere Konsequenzen für die adäquate Vermittlung von Rationalität und Ästhetik zu ziehen. Um eine Alternative zum metaphysischen Universalismus und zum epistemischen Dualismus anzubieten, habe ich die Idee eines multidimensionalen Schemas vorgeschlagen, da die folgenden Kategorien notwendigerweise in einem komplementären Verhältnis stehen.

- Individualität (Partikularität)
- Kollektivität (Gemeinschaft)
- Pluralität (Heterogenität)
- Universalität (Allgemeinheit bzw. ideale Gemeinschaft)

Die Annahme einer räumlichen und konzeptuellen Pluralität, die auf spezifische Gemeinschaften und Sprachspiele verweist, paßt gut zur Pluralität von Rationalitätstypen. Diese zwei Themen sind nicht kontradiktorisch. Auf der Basis dieser Unterscheidungen können wir die bisher entfaltete Diskussion mit der Hervorhebung der Pluralität einholen. Kehren wir zurück zu meiner Diskussion des metaphysischen Universalismus des *tempus modernus* sowie des epistemischen Objektivismus und Subjektivismus der Neuzeit, um die Pluralität zu zeigen.

Es ist ein Verdienst Lyotards, darauf aufmerksam gemacht zu machen, dass die Frage des Augustinus – *quid est tempus?* – und die monologische Auffassung von *raison* im Solipsismus Descartes' bei Wittgenstein kritisiert wird, und zwar mit dem Argument, dass ein Individuum ohne die Vermittlung einer Gemeinschaft und die Annahme der Pluralität keine Sprache beherrschen und keinen Regeln folgen kann. Darüber hinaus verbindet er Fragen der Sprachphilosophie mit der Kritik der Moderne dadurch, dass er die oben dargestellten „Ismen,, mittels der Betonung der Pluralität von „Sprachspielen,, und „Lebensformen,, überwindet. Wittgenstein benutzt sogar geographische Kategorien, um eine „Erweiterung der Sprache,, durch Kommunikation und durch die Anerkennung der Vielfalt von Sprachspielen vorzuschlagen, und somit bestätigt er die postmoderne Betonung der Pluralität und der Heterogenität.

Mit Wittgenstein können wir die Rationalitätstypen als Sprachspiele verstehen, die auf Lebensformen verweisen, in denen differenzierte Ansprüche erhoben werden, aber dieses Argument wird von Lyotard nicht vorgebracht, weil für ihn die Verbindung von Rationalität und Ästhetik problematisch ist, sofern man im Bereich des ästhetischen Herstellens keinen Anspruch auf Wissen erheben kann. Wenn solch eine Strategie angewandt würde, die Lyotard als Unrecht bestimmt, so würde ein Konflikt entstehen, der unauflösbar sei. Es fällt jedoch auf, dass die Dimension des allgemeinen Prinzips innerhalb dieses Arguments ausgelassen wird, obwohl die Behauptungen selbst, dass es Sprachspiele gibt, die zur Anerkennung der Heterogenität führen ‚sollten‘, oder dass ‚immer‘ ein Konflikt zwischen Sprachspielen entsteht, eine gewisse Universalität beanspruchen. Es ist unverkennbar, dass die *kritische Intention*, die mit der Betonung der Pluralität verbunden ist, eine Universalität auf der Ebene der Reflexion verlangt, wenn diese Intention im diskursiven Rahmen einen Sinn zu haben vermag. So zeigt Apel, dass man mit der Anerkennung der Pluralität auch die Universalität aufrechterhalten muss, da man sich sonst in einen *performativen Selbstwiderspruch* verwickelt. Das wäre eine fundamentale Bedingung der *Sinnkritik*.

Selbst wenn man die Pluralität von Rationalitätstypen anerkennt, ihre ausdifferenzierten Anwendungen konzidiert und die Möglichkeit spezifischer Formen von *Kritik* beachtet, die auf bestimmte Kontexte verweisen, muss noch geklärt werden, wie – oder *ob* – Universalität möglich ist. Ein Hauptargument für die Aktualisierung der Inkompatibilitätsthese trotz der hier bisher untersuchten Kritiken könnte in diesem Sinne formuliert werden: *die Ästhetik ist partikular und plural, während die Rationalität kollektiv und universal gilt*. Selbst wenn wir die ontischen, epistemischen und semiotischen Kategorien nach den drei Paradigmen für die Kritik der Inkompatibilitätsthese rekonstruieren, gibt es also eine kontinuierliche Spannung zwischen

Universalität und Pluralität, die hinter der Argumentation gegen die Idee einer sinnkritisch vermittelten ästhetischen Rationalität steht, die nun hinterfragt werden muss. Eine bloße Pluralität *ohne* die Möglichkeit einer Korrektur durch universale Maßstäbe – d.h. ohne *Universalität* – stellt nur einen relativistischen *Pluralismus* dar, der seinen eigenen Bedingungen widerspricht, sofern Pluralität mit einer relativistischen Indifferenz oder Gleichgültigkeit gleichgesetzt wird. Kurz gesagt: Es muss eine Ebene geben, auf der man nach öffentlichen, allgemeinen und überprüfbar idealen Maßstäben der Ethik Anerkennung und Kritik übt und rechtfertigt, *ohne* die Ästhetik zu vergessen.

Wege zu einer multidimensionalen ästhetischen Rationalität

Eine sinnkritische Ästhetik muss in der Lage sein, über die vielfältigen Dimensionen der Moderne zu reflektieren, die ästhetische Prozesse im Alltagsleben betreffen. Im folgenden werde ich an Kants Beispiel des Urteils „Diese Rose ist schön“ anknüpfen und einige sinnkritische Reflexionen darüber entwickeln, um eine beschränkte Auffassung zu kritisieren, die der Ästhetik nicht als philosophischer Reflexionsform zu ihrem Recht verhilft. Dabei werde ich die Intersubjektivität an Stelle des Objektivismus postulieren und sagen, dass diese Intersubjektivität im Kontext einer Gemeinschaft geschehen muss

Manchmal wird die Betrachtung von ‚Kunst‘ betont, weil dies einen objektiven Bezugspunkt zum Ästhetischen anbietet. In der Tat ist es wichtig, die Objektivität Ästhetik im Auge zu behalten, aber wir sollten die Ästhetik nicht auf die empiristische Perspektive reduzieren. Daher habe ich die *Objektivität* von *Objektivismus* differenziert. Es wurde gleich am Anfang festgestellt, dass wir mit bestimmten Zeichen oder Objekten konfrontiert sind, die in einer spezifischen Weise wahrgenommen werden. Mit der Perspektive eines Objektivismus im Begriff der Rationalität würden wir diese Situation folgendermaßen charakterisieren: Eine Reaktion auf den Stimulus dieser empirischen Wahrnehmung wird durch eine konkrete Aussage des Typus „Dies ist schön!“, $[A \text{ ist } x]$ ausgedrückt, sei es in bezug auf einen Regenbogen, sei es in bezug auf eine Ausstellung auf der Straße oder selbst eine im Konzertsaal gehörte Klangkombination. In all diesen Fällen geht es immer darum, die Konstitution eines formal-ontologischen Gegenstandes A durch ein ästhetisches Prädikat x – schön, häßlich, wunderbar, usw. – zu qualifizieren, was durch die Verknüpfung von beiden mittels einer Kausaltheorie geleistet werden soll. Dadurch verbindet man die Aussage mit dem

Objekt *in concreto*, um den ästhetischen Sinnzusammenhang herzustellen. Mit dieser Perspektive allein, wären wir weder in der Lage eine ästhetische Aussage von einem Wahrnehmungsurteil zu unterscheiden noch von abstrakten Konstruktionen wie dem Satz ‚Das Einhorn ist wundervoll‘ zu sprechen.

Manchmal wird die Subjektivität eines Künstlers als ‚Autor‘ betont. Was heißt aber ‚ästhetisch‘ in diesem Zusammenhang? Mit den Unterscheidungen von Universalismus und Universalität, zwischen Subjektivismus und Subjektivität sowie auch zwischen Objektivismus und Objektivität lässt sich der Weg ebnen, auf dem wir diese einseitige subjektivistische Perspektive kritisieren und zur Alternative der *Intersubjektivität* im Prozess der Kommunikation gelangen können, die sich als grundlegend für eine sinnkritische Theorie erweist. Im kommunikativen Prozess ist nicht nur die personale Perspektive des Menschen, sondern auch die objektive Referenz zum Objekt notwendig – dies gilt auch für die Ästhetik. Aber nicht nur ein Künstler, sondern auch das, was wir mit *A* bezeichnen, könnte ein Mensch sein, der nicht als solitär, sondern als Mitglied einer Gemeinschaft zu charakterisieren ist. Somit entlarven wir die Idee der ästhetischen Autorschaft. Da unsere Bezugnahme auf ein ästhetisches Objekt *A* – wie z.B. auf ein unbestimmtes Zeichen, auf ein musikalisches Werk oder selbst auf eine Person – durch ein ästhetisches Prädikat *x* – wie z.B. ‚unheimlich‘ oder ‚erstaunlich‘ – unter Berücksichtigung der Situation sowie der Konventionen der Bildung zu *verstehen* ist, erweist es sich als notwendig, über die formale Struktur eines ästhetischen Urteils oder einer ästhetischen Aussage ‚*A* ist *x*‘ zu diskutieren und dies in einem breiteren Zusammenhang der Kommunikation darzustellen, damit wir nicht von der subjektiven Autonomie des Menschen und von der Konkretheit eines Objektes im ästhetischen Prozess sowie von der Einbettung dieses Prozesses im sozialen Kontext abstrahieren. Auf dieser Grundlage erschließt sich, dass sowohl die Abstraktion von Objekt als auch die vom Subjekt gleichzeitig zu vermeiden sind.

Eine sinnkritische Ästhetik muss also mit der pragmatischen Idee von Intersubjektivität arbeiten, die im breiteren sozialen Rahmen zu integrieren ist! Es wurde aber festgestellt, dass der Ausschluß der Ästhetik aus der sprachphilosophischen Syntaktik und Semantik, nur partiell mit dem Instrumentarium der Pragmatik gelöst werden konnte. Selbst mit der Semiotik, die freilich mehr Elemente für die Betrachtung der hier definierten Problematik liefern kann, bleiben bestimmte Probleme verdeckt, die von einer sinnkritischen Theorie anerkannt werden müssen. Deshalb ist es erforderlich zu erörtern, inwiefern die Inkompatibilitätsthese die Kommunikation des Alltagslebens betrifft. Mit der Wende zum neuen Paradigma haben wir neue Kategorien gewonnen, die unsere Arbeit in dieser Hinsicht erleichtern, und so führt eine Betrachtung der Ästhetik im Alltag zu Fragen nach den syntaktischen, semantischen,

pragmatischen und semiotischen Bedingungen der Kommunikation im Kontext einer Gemeinschaft.

Beginnen wir mit der Ausdifferenzierung von Sprechakten und Handlungsebenen, die in der Ästhetik auftauchen. Im Alltagsleben befinden wir uns manchmal in Situationen, in denen uns definierte oder undefinierte Zeichen, bestimmte Objekte, Lebewesen [*natural kinds*] und auch Personen präsentiert werden und eine Reaktion provozieren oder verlangen. Prinzipiell sind solche Situationen nur insofern als *ästhetisch* zu bezeichnen, als wir mithilfe von Aussagen reagieren, die eine gewisse Fiktionalität enthalten. Ausdrücke wie ‚Diese Rose ist schön‘ oder Äußerungen wie ‚Das Leben ist grausam‘, ‚Der Mann ist ein Wolf‘ oder ‚Das Einhorn ist wundervoll‘ sind weder mit der ausschließlich objektiven Deskription von physikalischen Dispositionen und Eigenschaften noch mit der ausschließlich normativen Umschreibung der den Zeichen, Objekten, Lebewesen oder Personen zugeschriebenen Werte zu erfassen, weil wir bei solchen Sätzen an derartigen Qualifikationen nicht ‚interessiert‘ sind. Bei deskriptiven oder metaphorischen Ausdrücken wie ‚Diese Rose ist schön‘ oder ‚Das Leben ist grausam‘ oder ‚Der Mann ist ein Wolf‘ findet sich zwar eine gemeinsame semantische Struktur – nämlich die Verbindung zweier Elemente (z.B. Substantiv und Prädikat) mittels eines Konnektives bzw. Junktors –, die es uns erlaubt, solche Behauptungen unter der Form einer Aussage des Typs ‚A ist x‘ zu subsumieren, aber der Zweck oder Schluß in solchen Fällen kann nicht unmittelbar als Erkenntnis- oder Moralinteresse bezeichnet werden. ‚Diese Rose ist schön‘ gilt nicht für *alle* Rosen; mit dem Satz ‚Das Leben ist grausam‘ erhebt man *keinen* Wahrheitsanspruch; ‚Der Mann ist ein Wolf‘ kann *nicht eo ipso* als moralisches Urteil gelten – trotz des berühmten *dictums* Hobbes’. Jedenfalls geht es bei solchen ästhetischen Aussagen immer darum, den Zeichen, Objekten, Lebewesen oder Personen in einem bestimmten Kontext einen ‚relativen Sinn‘ zuzuschreiben und diesen Sinn anderen Personen mitzuteilen, weshalb diese Aussagen prinzipiell unter Maßgabe des Paradigmas der Kommunikation analysiert werden müssen. Trotz des fiktionalen Sinns gibt es eine gewisse ontologische Dimension, die nicht zu leugnen ist. Wir finden ein Zeichen ‚faszinierend‘, wir nennen ein Objekt ‚schön‘ oder ‚häßlich‘, wir finden die Rosen schön, wir charakterisieren Personen als ‚sympathisch‘ und *zeigen* diese objektiven bzw. nicht-objektiven Beschreibungen in *indexikalischer Weise*, wenn wir diese Meinungen oder Gefühle anderen Personen mitteilen. Es ist egal, ob wir einen Meteor bei Nacht zeigen, über ein Bild im Museum diskutieren oder selbstreferentiell einen Haarschnitt betrachten. Das spezifische Problem in diesem Zusammenhang lässt sich in der folgenden Frage zusammenfassen: Können wir über diese ästhetischen Situationen reflektieren und zu einer Argumentation über unsere Handlung sowie über die Gültigkeit der zugeschriebenen

Bedeutung gelangen? Oder anders ausgedrückt: Können wir den Sinn ästhetischer Urteile argumentativ begründen, wenn wir eben festgestellt haben, dass es sich dabei nicht allein um logische, epistemische oder normative moralische Gründe handelt?

Die traditionelle Beantwortung dieser Frage ist negativ: Über ästhetische Urteile lässt sich nicht diskutieren. Diese Verneinung beruht auf der Inkompatibilitätsthese. Zunächst betrachten wir die ‚logische‘ und die ‚soziale‘ Dimension der Ästhetik, um dies zu widersprechen.

Nehmen wir nochmals den Ausdruck ‚Diese Rose ist schön‘. Es geht hier um ein konkretes Objekt A , das mit einem ‚nicht-objektiven‘ Wert x qualifiziert und deswegen als ästhetisch charakterisiert wird. Aber im Fall des Ausdrucks ‚Diese Frau ist eine Rose‘, können wir nicht sagen, dass entweder das Objekt oder das Prädikat mit keinem konkreten Gegenstand in der Wirklichkeit korrespondiert, nur weil die Rose nun als Adjektiv angewandt wird. Konzentrieren wir uns darauf, dass beide Ausdrücke die gemeinsame Struktur einer Aussage des Typs ‚ A ist x ‘ haben, wobei A , a oder α an der Stelle der Gegenstandsbezeichnung stehen können und x als Prädikat bzw. als Sinn gilt. Auf welchem Grund basiert die Charakterisierung beider Ausdrücke als ästhetisch und zugleich als irrational, wenn sie dieselbe Struktur einer klassischen Proposition der Logik haben? Der Grund ist ontologisch, nicht logisch. Obwohl solche verschiedenen Ausdrücke ihrer Struktur nach als unterschiedliche Formen klassifiziert werden können, werden sie alle als ‚ästhetisch‘ charakterisiert, weil eine gewisse Nicht-Objektivität im Substantiv oder im Prädikat besteht, welche im Gegensatz zur ontologisch zu bestimmenden Objektivität steht und die ganze Proposition oder das ganze Argument sozusagen kontaminiert. Welche Konsequenzen ergeben sich aus der angedeuteten Situation? Es ergibt sich, dass Rationalität hier nach einer bestimmten ontologischen Lesart des Identitätsprinzips erörtert wird, wodurch man zu dem Schluß kommen kann, dass ästhetische Aussagen Propositionen des Typs ‚ A ist x ‘ sind, welche Bezug auf konkrete Objekte nehmen mögen, aber nicht-objektive Elemente enthalten und daher keine objektive Wahrheitsbedingung erfüllen können. Deshalb müssen sie als irrational angesehen werden. Trotz der scheinbaren Konstruktion des Arguments nach der logischen Form semantischer Sätze, können wir schon hier die Annahme anderer metaphysisch-ontologischer Prämissen hinter dem Argument bemerken. Nach dieser bestimmten Lesart gibt es also eine zusätzliche Annahme und zwei problematische Konsequenzen, nämlich dass ein Satz nur aufgrund einer strikt ontologischen Korrespondenz von A und x zur Wirklichkeit einen logischen Sinn implizieren könne, anhand dessen sich Wahrheit oder Falschheit als logische Werte herleiten ließen, die wiederum die Rationalität bestimmen würden. Alles hängt davon ab, wie man Objektivität ontologisch

definiert und diese mit Rationalität verknüpft, ohne zu bemerken, dass aus epistemischer Sicht eine Frau und eine Rose zwei unterschiedlichen Formen von ‚Wesen‘ darstellen können.

Zudem ergibt sich das Problem der sozialen Irrelevanz der Ästhetik, das gleichfalls zum Paradox führt. Wegen ihres nicht-objektiven Charakters, so lautet nun das Argument gegen die Idee einer ästhetischen Rationalität, ist die Ästhetik dergestalt auf den Willen eines Individuums beschränkt, dass man ästhetischen Äußerungen nichts öffentlich gültiges oder relevantes zuschreiben kann. Es ist offensichtlich, dass diese Annahme übertrieben und problematisch ist. Das Problem löst sich, wenn die Nicht-Objektivität der Ästhetik und der Kultur auf eine andere Weise bestimmt wird. Die Nicht-Objektivität der Ästhetik soll nicht mehr als unbestimmt und nicht-existierend, sondern als existierend und zugleich ‚unterbestimmt‘ gesehen werden, da das Subjektive prinzipiell der Objektivität entgegengesetzt und nicht-reduzierbar ist. Ob eine Rose biegsam oder bunt ist, können wir verifizieren, aber andere Formen der Perzeption können willkürlich sein. Es ist leicht zu sehen, wie die zwei unterschiedlichen Konklusionen aus denselben Prämissen hergeleitet worden sind, wobei die Differenz zwischen beiden von dem Begriff der Objektivität bzw. Nicht-Objektivität abhängt. Dies bedeutet nicht unbedingt, dass beide Schlüsse richtig sind. Die wichtige Frage an diesem Punkt ist: Was heißt objektiv und nicht-objektiv? Diese Unterscheidung gewinnt eine epistemische Signifikanz mit der Einführung des Subjektiven im Gegensatz zum Objektiven. Ich konzentriere mich jetzt auf die epistemische Aktualisierung der Argumente, nach denen Ästhetik als ‚logisch sinnlos‘ und ‚sozial irrelevant‘ bestimmt wird, und beziehe mich weiterhin auf die Art und Weise, wie diese zwei erkenntnistheoretischen Argumentationslinien miteinander verflochten sind. Hier gibt es zwei Seiten zu betrachten, welche die erkenntnistheoretische und soziale Relevanz der Ästhetik als eine Form der Reflexion auf tiefgehende Probleme der Moderne belegen oder zumindest andeuten.

Zum einen verwandelt sich das logische Argument in eine epistemische Frage, weil der Sinn der angeblichen Sinnlosigkeit der Ästhetik von einer Definition des Objektiven abhängig ist, die von der modernen exakten Naturwissenschaften vorgegeben wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie eine Konzeption des Objektiven im ontologischen Sinn definiert wurde und wie der Subjekt-Objekt-Dualismus in die moderne Wissenschaft paradigmatisch eindringt. Zu klären ist nun, wie der Sinn dieser Unterscheidung im Rahmen der Mathematik und der Physik verständlich gemacht werden kann, zumal diese Disziplinen das Paradigma der modernen Wissenschaft gebildet haben. Nach diesem Paradigma wird das Subjektive in der Ästhetik als das verstanden, was nur in der Mentalität eines Individuums als bloße Fiktion ohne Bezug zur Wirklichkeit oder zur Konkretheit der Natur konzipiert wird. Eine fiktionale

Objektivität hätte also nach dieser Auffassung keinen Sinn und deshalb ist der Versuch einer rationalen *Begründung* der Ästhetik zum Scheitern verurteilt. Man mag diese Erklärung aus der Sicht einer modernen Wissenschaftsmethodologie für richtig halten; dennoch kann nicht gesagt werden, dass der mathematische Diskurs der theoretischen Physik eben diese Bedingung erfüllt, da er – wegen des hohen Abstraktionsgrades – nicht unbedingt mit etwas Konkretem in der Wirklichkeit korrespondieren muss. Dies bedeutet keineswegs, dass der mathematische Diskurs oder die von der Mathematik beeinflussten Wissenschaften der Moderne sinnlos sind, sondern nur, dass ein wissenschaftlich-realistisches Kriterium der Objektivität zu kurz kommt, wenn es die notwendige Kohärenz eines Diskurses nicht anerkennt. Da der mathematische Diskurs die basale Voraussetzung der modernen Wissenschaften – oder der Präention zur exakten Wissenschaftlichkeit überhaupt – bildet, lässt sich an dieser spezifischen Stelle leicht sehen, wie der Bedarf einer strikt objektiven Korrespondenz zwischen Wert und Natur eine ontologisch-realistische Voraussetzung ist, die im Widerspruch mit den Prämissen der Logik und der Semantik des wissenschaftlichen Diskurses steht. Diese Form der realistischen Forderung gälte eher für die experimentelle Physik, welche die Möglichkeit eines instrumentellen Eingriffs in die Natur erforscht, aber nicht unbedingt für bestimmte mikrostrukturalistische oder kosmologische Theorien, die bewußt mit Hypothesen bezüglich der Kohärenz eines Diskurses arbeiten. Was hier fehlt, ist ein Blick auf andere Perspektiven in der Idee von Wissenschaft, die als notwendige komplementäre Elemente angesehen werden müssen. Dasselbe gilt für die Ästhetik und führt zur Konzeption der Geistes- und Sozialwissenschaften.

Zum anderen – d.h. im Rahmen der Geistes- und Sozialwissenschaften – erscheint es als möglich, die Gesellschaft und die Menschen nach bestimmten Kriterien zu ‚verstehen‘ – wohlbemerkt: nach Kriterien, die von den Kriterien der exakten Wissenschaften unterschieden sind –, was in der Geschichte und Methodologie der Wissenschaften wiederum als eine positive Erweiterung von Perspektiven gilt. In diesen Wissenschaften wird das Argument der Konventionalität eingeführt, um zeigen zu können, dass selbst der Begriff des Objektiven relativ und hypothetisch sein kann. Ohne auf Details einzugehen, möchte ich jedoch schon hier bemerken, dass in dieser Konzeption die Fiktionalität der Kunst und der Kultur manchmal zu stark betont wird, mit ernst zu nehmenden Konsequenzen, die die Inkompatibilitätsthese unberührt lassen. Dies geschieht vor allem, weil innerhalb der Definition der Kultur als soziale Konvention die Eigentümlichkeit der Ästhetik dadurch erklärt wird, dass sie etwas Subjektives und ‚bloß individuell‘ sei, die nicht gelernt oder mitgeteilt werden könne, und eben deshalb immun gegen die Instrumentalisierung durch die exakten Wissenschaften bliebe. Diese als für den *Sturm und Drang* charakteristisch zu bezeichnende These basiert auf der psychologischen

Prämisse der traditionellen Philosophie des Geistes, die problematisch sein können, insbesondere wenn sie durch die unreflektierte Annahme eines Standpunktes der Beobachtung gerechtfertigt wird, der einen privilegierten Zugang zu mentalen Zuständen beansprucht. Jenseits dieser möglichen Kritik ist hier noch als interessant zu bemerken, wie die Freiheit romantischer Künstler und Künstlerinnen qua außerordentliche Personen, die das Stigma von personalen Psychopathologien und sozialer Inkonvenienz mit sich bringen, als paradigmatisches Argument benutzt wird, um die Verbindung zwischen Subjektivismus, Irrationalität und der künstlerischen Schaffung eines *Genies* positiv zu bestätigen, was wiederum die Inkompatibilitätsthese stützt. Eine andere und nicht immer durchreflektierte Seite dieser Medaille ist, dass das Genie prinzipiell zu keiner irdischen Gemeinschaft gehört und unverbundlich sein kann. Wie der Prophet bleibt auch der geniale Künstler jenseits der Konventionen am Rand der Gesellschaft, als Kritiker des kollektiven Bewußtseins, und gerade aus diesem Grund wird behauptet, dass die Ästhetik nicht die Funktion der sozialen *Legitimation* oder der Bestätigung eines empirisch gegebenen und akzeptierten Faktums oder einer existierende Institution erfüllen kann: Ästhetik läge jenseits des Guten und des Bösen, und daher gälte es als eine intrinsische Form von Kritik gesellschaftlicher Konventionen, eine Kritik, die gleichzeitig an dem Rationalitätskriterium der szientistischen Auffassung von Wissenschaft vorbeilaufen würde.

Die oben erwähnten Extremen müssen vermieden werden, weil sie die mögliche Begründung der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Begriff der ästhetischen Rationalität im Rahmen des Paradigmas der Kommunikation verneinen. Sie gewinnen eine sozial-historische Bedeutung in einem quasi-religiösen Bild, das in vielen Kulturen verkörpert wird, was wiederum erklärt, wie *matters of taste* mit *matters of faith* manchmal artikuliert sind. In der Tradition der Romantik im deutschen Sprachraum können wir nicht nur an Hamann und Herder, sondern auch an die Biographien von Hölderlin oder Nietzsche als exemplarische Beispiele der Verkörperung dieses Bildes denken, wonach die Einzigartigkeit und Authentizität eines Genies unbeschreiblich und unaussprechlich sei, aber gleichzeitig die Repräsentation einer Totalität für sich beanspruchen dürfte – sei es die Totalität des Volkes einer Nation oder die des Jenseits. Wäre es aber nicht ein Widerspruch im Subjektivismus und ein Rückfall in die alte religiöse Metaphysik, wenn ein individueller Mensch gar nicht mehr als Mensch, sondern als Übermensch gesehen wird?

Soviel zur Verflechtung verschiedener Probleme mit der Frage nach der sinnkritisch-ästhetischen Rationalität. Jetzt können wir die bisher entwickelte Diskussion folgendermaßen zusammenfassen:

Jenseits von Objektivismus und Subjektivismus müssen wir von *Intersubjektivität* reden, die sowohl das Objekt als auch das Subjekt integriert. Weil der Diskurs der Wissenschaft überhaupt als rational und objektiv definiert und die Handlung in ästhetischen Situationen als irrational bzw. subjektiv *par excellence* und sogar als göttlich betrachtet wird, wird des öfteren das Argument benutzt, dass Rationalität und Ästhetik inkompatibel seien und es keine Vermittlung zwischen beiden gebe. Daraus ergibt sich eine Reihe von bereits gezeigten Konsequenzen und Problemen, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: nicht reflektierte ontologische Annahmen, die strikte Verknüpfung von Rationalität und Objektivität, die Annahme einer intrinsischen Freiheit der inneren Subjektivität oder die Definition der Kultur eines ganzen Volkes durch ästhetische Repräsentationen. Gerade wegen der Verbindung dieser These mit bestimmten philosophischen und sozialen Einstellungen stellt sich eine kritische Betrachtung der Inkompatibilität als eine notwendige Aufgabe dar, insbesondere weil man durch die Inkompatibilitätsthese mit einer gewissen Immunität von der harmlosen Aussage des Typs ‚Diese Rose ist schön‘ zum Urteil ‚Diese Frau ist eine Rose‘ gehen oder aus der Differenz zwischen Sätzen wie ‚Dieser Mensch ist abstoßend häßlich‘ und ‚Dieser Mensch ist genial‘ ohne *Rechtfertigung* vom Urteil zum Vorurteil bezüglich einer Person kommen kann. Ein noch gravierenderer Fehlschluß geschieht, wenn man ein Urteil verallgemeinert – z.B. in Sätzen wie ‚Wir sind das Volk Gottes‘ und ‚alle Frauen sind dumm‘ –, um mittels ästhetischer Ausdrücke den Anspruch zu erheben, die essentielle Konstitution einer Person oder einer Gruppe zu bestimmen oder zu repräsentieren. Diese Art von Argument *per negationem* ist die Strategie, die der ethnozentrischen Verherrlichung eines Volks oder die Ausschließung von Personen aus bestimmten Gemeinschaften zugrunde liegt und wird mit ästhetischen Behauptungen verbunden, für die es vermutlich keinen rationalen kritischen Maßstab gäbe. All dies rechtfertigt meine Absicht, die mögliche Begründung einer sinnkritischen Ästhetik auf einer ethisch orientierten Diskursanalyse zu basieren, die die Elemente eines (ästhetischen) Diskurses *immer* zum Kontext einer Gemeinschaft verbindet.

Unser Ausgangspunkt war die Frage: Warum ist die Problematik der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik immer noch relevant und wie kann man im Lichte eines neuen Paradigmas der Kommunikation damit umgehen? Aus der Perspektive des Paradigmas der Kommunikation, gehen wir von der einfachen Frage nach dem *Sinn* einer Aussage des Typs ‚A ist x‘ in einer bestimmten ästhetischen Situation aus und gelangen zu zentralen philosophischen Fragen, die vor allem die Ethik betreffen. Wenn meine Argumente richtig sind, dann sind ästhetische Urteile in bezug auf Zeichen, Objekte, Lebewesen und Personen nicht nur subjektiv und objektiv oder praktisch anwendbar und ideologisch manipulierbar, sondern auch

intersubjektiv einlösbar, öffentlich relevant, kulturell bestimmt und nicht auf eine spezifische Ebene reduzierbar. Um diese Fülle von Möglichkeiten anzuerkennen, müssen wir uns der Frage nach dem *Sinn* des Ästhetischen zuwenden und diese Frage unter der Voraussetzung beantworten, dass die Bestimmung von Sinn im Rahmen eines *ästhetischen Prozesses* der Kommunikation und der Kritik *innerhalb einer Gemeinschaft* geschieht oder geschehen muss.

Nun stellt sich die Frage: Wie hängt die Debatte um die Vielfalt der Moderne mit der Frage nach der Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im Rahmen einer Gemeinschaft zusammen? Es genügt nicht, die Metaphysik durch die Forderung nach objektiver Korrespondenz in der Betrachtung von *Kunstwerken* zu überwinden, weil dies die Perspektive des Menschen ausschließt. Es ist ebenfalls unzulänglich, sich mit der Substitution eines strikten Objektivismus durch den Subjektivismus oder durch den Solipsismus der Idee uneingeschränkter Freiheit eines Genies als *Autor* zu begnügen, weil dies nicht verhindert, dass die Perspektive eines Einzelnen entweder privat und daher für die Öffentlichkeit sinnlos bleibt oder einfach durch verdeckte Strategien auf die Anderen projiziert wird. Beides erweist sich als unzureichend, weil die Gefahr der jeweiligen sozialen Partikularität und Unterdrückung personaler Freiheit und Autonomie besteht. Außerdem bedeutet dies nicht unbedingt, dass man dadurch zur Anerkennung der Pluralität und der Heterogenität von Kulturen gelangt. Deshalb benötigen wir ein multidimensionales Schema, um die Kritik der Inkompatibilität von Ästhetik und Rationalität sowie die Begründung eines neuen Typs von ästhetischer Rationalität zu liefern. Dieses multidimensionale Schema wohnt dem Begriff der Gemeinschaft inne.

3. Ein multidimensionaler Gemeinschaftsbegriff als Resultat der Kritik der Moderne

Die mögliche sinnkritische Begründung für eine eine Ästhetik besteht also in der Integration der verschiedenen Themen und Rationalitätstypen im Rahmen eines kritischen Begriffes von Gemeinschaft, der *alle Elemente des ästhetischen Prozesses begleiten soll*. Die Frage aber ist: *Welche Gemeinschaft kann dies leisten?* Die Antwort dieser Frage führt zu unserem dritten Problem, das die Moderne/Postmoderne-Debatte betrifft.

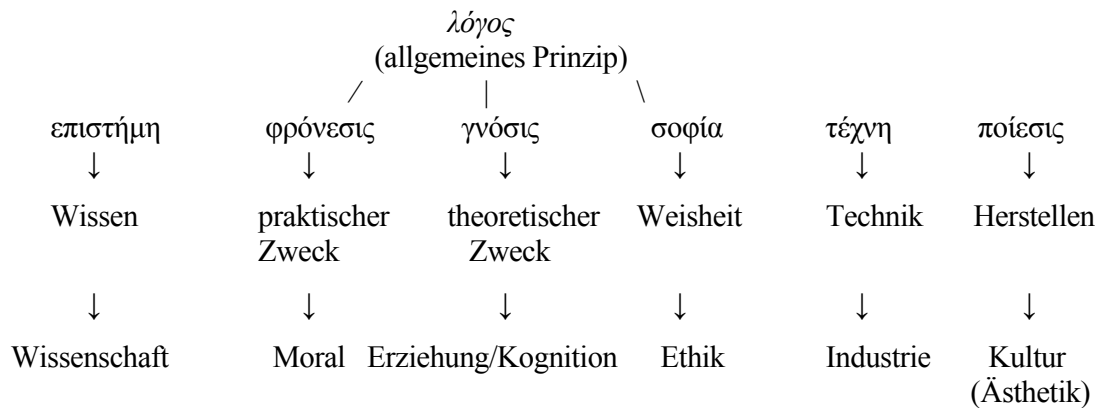
Wir können davon ausgehen, dass die Kritik der Inkompatibilität eine Betrachtung dieser Debatte voraussetzt. Aber die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus werden immer noch als radikal voneinander getrennt angesehen, obwohl sie viele gemeinsame Punkte aufweisen: Beide haben eine neue Interpretation der Geschichte unter Anerkennung der

Vielfalt von Paradigmen geleistet, bekennen sich zur kritischen Tradition und betonen die Gesellschaftskritik, nehmen Rekurs auf Kants Philosophie, vollziehen die Wende zur Sprachphilosophie und zur Kommunikationstheorie und schließen die Semiotik ein. Zwar habe ich ihre Differenzen dargestellt und versucht zu vermeiden, eine Position auf die andere zu reduzieren, möchte aber dennoch auf einige kritische Punkte eingehen und beide Positionen in Verbindung miteinander bringen. Ich konzentriere mich auf die Konzeptionen der *Kommunikationsgemeinschaft* und der *communauté de sentiments*, um zu zeigen, dass man vom Konflikt im Diskurs zu einer multidimensionalen Konzeption von Gemeinschaft gehen kann und muss, um die oben dargestellten diskursiven Strategien bezüglich der Ästhetik zu vermeiden und zu kritisieren.

Um diese These zu verstärken, können wir uns einiger Argumente vergewissern, die im Laufe unserer Diskussion eingeführt worden sind. Bereits im ontologischen Paradigma kommt dem Gemeinschaftsbegriff zentrale Bedeutung zu. Bereits bei Aristoteles findet sich die Verbindung von Diskursen und begrenzten Kontexten für die Anwendung von partikulären Rationalitäten, die nur für bestimmte Bereiche der praktischen Philosophie gelten sollten. So definiert er z.B. die poetische Rhetorik als „öffentlichen Diskurs“, die Technik als wissenschaftlichen Diskurs und die Urteilskraft [im diesen Fall: φρόνησις] als die Suche nach den besten Mitteln für die Realisierung eines Zweckes *in concreto*. Laut Aristoteles korrespondiert jeder Typ mit bestimmten Institutionen bzw. Kontexten. Typen verweisen auf öffentliche Räume [κοινὸι τόποι], die den unterschiedlichen sozialen Systemen entsprechen. Vereinfacht gesagt gab es zur Zeit der griechischen Aufklärung unterschiedliche *fora* für öffentliche Debatten oder Praktiken über spezifische Themen: die öffentliche Versammlung [εκκλησία], den Entschluß im Stadtrat [βουλή], das Gericht [διδασκατηρία] und sogar die Piazza, wo das Gerede [φωνή] stattfindet, sowie das Theater oder das Museum.

Der Begriff der „Gemeinschaft“ ist also von zentraler Bedeutung für eine Sinnkritik, genauso wie die Gemeinschaftskonzeption [κοινωνία] grundlegend für Aristoteles war: Bei den oben erwähnten Diskursen ging es um die Erzeugung der öffentlichen Meinung [κοινή δόξα], die Erinnerung am rhetorischen Gemeinplatz [κοινός τόπος] sowie an die schon bekannte Tradition oder die Referenz zu gemeinsamen Perzeptionen oder Wahrnehmungen [κοινή αἴσθησις]. Es gibt also eine Vielfalt von Hintergrundssphären bzw. Gemeinschaftskonzeptionen und im Diskurs geht es darum, das Publikum zu überzeugen, dass man sich innerhalb bestimmter institutioneller Grenzen bewegt. Im Theater präsentiert man einen spezifischen Diskurs [διανοία], der mit einem spezifischen Rationalitätstyp verbunden ist, womit man einen spezifischen Anspruch erhebt. Im Senat oder in der Kirche passiert dasselbe, aber mit anderen

Argumenten, die für diese spezifische Sphäre gelten. So können wir die folgende Schlußfolgerung bezüglich des ersten Paradigmas ziehen und die Kontexte für die Anwendung von spezifischen Rationalitätstypen schematisch darstellen:



Eine ähnliche Argumentation kann auch für das epistemische Paradigma gelten, vor allem für die Vielfalt im Verständnis von *Common Sense* zur Zeit der Aufklärung und die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* geleistete Vermittlung dieser Vielfalt im Begriff des *sensus communis*. Kant artikuliert diesen Begriff mit der Pluralität von Rationalitätstypen, die er nicht mehr vertikal, sondern eher nach einer horizontalen Struktur darstellt. Wenn wir uns daran erinnern, dass die am Anfang der dritten *Kritik* gegebenen Definitionen von Rationalitätstypen (Verstand, Vernunft, Urteilskraft) auch im Verhältnis zur Definition von *sensus communis* stehen, die wiederum die Differenz zwischen *Sinnen-Geschmack*, *Reflexionsgeschmack* und *Gemeingültigkeit* impliziert, so kommen wir in Bezug auf Kants Gemeinschaftskonzeption zu dem Ergebnis, dass es auch eine entsprechende Vielfalt der Bedeutung des *sensus communis* gibt, die aktualisiert werden kann, wodurch „Gemeinschaft“ und „Kommunikation“ verbunden werden. Erinnern wir uns an die von Kant aufgestellte Tafel, welche die Definition der Rationalitätstypen ermöglicht:

Vermögen	Anwendung	Vermittlung
Verstand	Natur	<i>sensus communis logicus</i>
Urteilskraft	Kunst	<i>sensus communis aestheticus</i>
Vernunft	Freiheit	<i>sensus communis universalis</i>

Außerdem habe ich bereits argumentiert, dass Kant in der dritten *Kritik* eigentlich in allgemeiner indirekter Weise *über Kommunikation* spricht und die hier betonte Pluralität anerkennt. Er betont die Notwendigkeit der *Mittelbarkeit einer Empfindung* und des Ausdrucks eines Gefühls im öffentlichen Kontext, um somit die *Möglichkeit der universalen Mittelbarkeit*

ästhetischer Urteile postulieren zu können. Er sieht das Erhabene als unabhängige ästhetische Kategorie an, welche die Unangemessenheit bzw. Einschränkung unserer umfassenden Vorstellungen von Natur sowie unsere Zurückhaltung vor der anthropologischen Vielfalt thematisiert. Zuletzt verbindet Kant diese Dimensionen nicht nur mit Fragen der Wissenschaft, sondern auch mit denen der Kultur, der Moral und der Theologie, um auf dieser Grundlage schließen zu können, dass man in all diesen Momenten *die Erfüllung der Bedingungen der Kommunikation in einer Gemeinschaft a priori voraussetzen muss*, um ein ästhetisches Urteil äußern zu können. Er faßt all dies im Begriff des *sensus communis* zusammen, d.h. im Begriff eines *öffentlichen oder gemeinschaftlichen Sinnes*, welcher weder auf das Individuum noch auf eine einzelne Gruppe reduziert werden kann, insofern als er allgemeine Gültigkeit hat bzw. beansprucht (*KdU*. § 41f.). Gerade aus diesem Grund sieht Kant die *Vollendung seines kritischen Geschäfts* und die *Vermittlung* verschiedener Instanzen seines Systems in der dritten *Kritik*. Das Resultat seiner Deduktion der ästhetischen Rationalität im Gemeinschaftsbegriff impliziert verschiedene Dimensionen.

Sowohl die Diskursphilosophie als auch der Postmoderne Poststrukturalismus haben aus einer bestimmten Auslegung der Kantischen Theorie starke *Programme* entwickelt, die jeweils die eine oder die andere der oben erwähnten Dimensionen annehmen, die plurale Perspektive aber nicht in ihre Ansätze integrieren. Ein unübersehbarer Unterschied bleibt deshalb bestehen, denn der Postmoderne Poststrukturalismus interpretiert die von Kant vorgeschlagenen Notionen in der Weise um, die dass die Ästhetik zusammen mit der Partikularität hervorgehoben wird, ohne dabei aber die Universalität der Vernunft einzuschließen. Daraus entsteht eine neue Inkompatibilität zwischen Rationalität und Ästhetik, die der Intention Kants widerspricht.

Zur Notwendigkeit eines multidimensionalen Gemeinschaftsbegriffes

Der Konflikt zwischen den von der Diskursphilosophie bevorzugten rationalen Diskursen und dem ästhetischen Diskurs des Postmodernen Poststrukturalismus führt zur entsprechenden allgemeinen Spannung zwischen *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de sentiments*, eine Spannung, die ganz klar zeigt, wie die Annahme der Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik in der zeitgenössischen Philosophie programmatischen Charakter gewinnt. Die Kritik dieser programmatischen Inkompatibilitätsthese setzt voraus, dass wir eine gemeinsame Wurzel in entsprechenden Gemeinschaftskonzeptionen finden. Auch hier lässt

sich die Problematik auf Kants *Kritik der Urteilskraft* zurückführen, weil diese beiden Begriffe (Rationalität und Ästhetik) eine Annäherung an den Begriff des *sensus communis* erlauben. Sowohl die Diskursphilosophie als auch der Postmoderne Poststrukturalismus basieren auf der Philosophie Kants, scheinen aber den Vorschlag Kants für die Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im *sensus communis* übersehen zu haben. In gewisser Weise erlauben die Begriffe von *Kommunikationsgemeinschaft* und *communauté de sentiments* eine progressive Arbeitsteilung, weil Habermas die Individualität im Prozess der Sozialization und in ihrer Integration in das Gemeinwesen – Rechtsgemeinschaft, politische Gemeinschaft und moralische Gemeinschaft usw. – betont und Apel viel Wert auf die Kollektivität der realen Kommunikationsgemeinschaft – mit der entsprechenden Einbeziehung von Recht, Wissenschaft, Politik und Wirtschaft als soziale Systeme – und die Universalität der idealen Kommunikationsgemeinschaft legt, während Lyotard die Individualität als Subjektivismus ablehnt, um damit die Alterität und vor allem die Pluralität theoretisch auszeichnen zu können. Die Moderne/Postmoderne-Debatte ist letztendlich eine Debatte über den *multidimensionalen Sinn von Gemeinschaft*.

Ich möchte diese Untersuchung mit einigen kritischen Bemerkungen abschließen, die auf die Möglichkeit einer internen Transformation und Integration dieser differenzierten Gemeinschaftsbegriffe hinweist. Natürlich geht es hier um einen heuristischen Vorschlag, der eher als Provokation zu gelten hat und durch weitere Studien und Diskussionen zu ergänzen wäre. Die folgenden Bemerkungen dienen jedenfalls dazu, eine Basis zu etablieren, auf der wir die hier schon diskutierten Themen bezüglich der Frage nach der Begründung einer sinnkritischen ästhetischen Rationalität besser artikulieren können.

Wir können zuerst den Begriff der *Kommunikationsgemeinschaft* akzeptieren. Gerade hier müssen wir aber die von Peirce beeinflusste Position Apels ergänzen, und zwar mit dem Argument, dass wir erst dann von einer idealen *Kommunikationsgemeinschaft* sprechen können, wenn die Pluralität von Individuen und Gemeinschaften in stärkerem Maße anerkannt wird. Eine Konzeption sinnkritischer Theorie muss mit einer Offenheit für die Pluralität und Simultanität verschiedener Perspektiven im Prozess der Kommunikation rechnen, was auch den Kontakt zwischen Personen voraussetzt – wie Lyotard zeigt. Gegen Lyotard könnte aber gesagt werden, dass dies nicht bedeutet, das alles *Gefühl* sei und die Ästhetik nur als *Fiktion* gelte. Wenn wir mit Peirce noch einen weiteren Schritt machen, den Peirce selbst nicht gemacht hat, können wir ein ästhetisches Objekt als konkretes betrachten und eine Alternative zum Dualismus zwischen dem Objektivismus und der problematischen Konzeptionen vom Subjektivismus als Nicht-Objektivität gewinnen. Somit lässt sich die Spannung von Realität und Fiktion in der Ästhetik als eine Spannung zwischen objektiver Referenz auf das ästhetische

Objekt und der Pluralität der konventionellen Interpretationen bezüglich dieses bestimmten Objektes verstehen. Da beides nur im Rahmen des Kommunikationsprozesses innerhalb einer plural konzipierten idealen Gemeinschaft zu interpretieren sind, lässt sich die Spannung lösen. Unsere Konzeption von Gemeinschaft soll deswegen eine plurale Auffassung implizieren, die einige Merkmale der *Kommunikationsgemeinschaft* und der *communauté de sentiments* gewissermaßen integriert, um damit zu vermeiden, dass man von der Individualität direkt zur Universalität übergeht, wodurch schnell eine totalitäre Position erreicht wäre, die der Pluralität widersprechen würde. Außerdem ist zu bemerken, dass Pluralität ohne Universalität zum Relativismus führt, weshalb sich diese Dimensionen gegenseitig ergänzen müssen.

Um eine sinnkritische Form der Artikulation zwischen diesen Positionen zu erarbeiten, können wir die dialektische Gemeinschaftskonzeption von Apel zugrundelegen. In der Tat spricht Apel von unterschiedlichen Gemeinschaften: Experimentiergemeinschaft, Interpretationsgemeinschaft, Argumentationsgemeinschaft, Kommunikationsgemeinschaft und Diskursgemeinschaft. Im ersten Fall geht es um das Kontrollieren der empirischen Elemente, die Thema des wissenschaftlichen Diskurses sein können, im zweiten um die Auslegung des historischen Materials und der Ereignisse, die nicht auf empirische Beweise reduziert werden dürfen, sondern in ihrer Bedeutung zu erschließen sind, im dritten um die Suche nach dem besseren Argument unter vielen verschiedenen Interessen, Ziele und Überzeugungen. Dabei wird in der Kommunikations- bzw. Diskursgemeinschaft die Meta-Institution des ethischen Diskurses als ideale Voraussetzung der realen Gemeinschaften kontrafaktisch antizipiert. Hier gibt es tatsächlich eine (nicht immer anerkannte) Pluralität von Gemeinschaften, so dass es auch gestattet ist, von einer ästhetischen Gemeinschaft zu reden. Dennoch bevorzugt Apel die folgende dialektische Struktur, die diese Pluralität noch nicht integriert zu haben scheint:

ideale Kommunikationsgemeinschaft



reale Kommunikationsgemeinschaft

Es ist offensichtlich, dass die Konzeption der realen Kommunikationsgemeinschaft bzw. Diskursgemeinschaft unterschiedliche Gemeinschaftsbezüge implizieren könnte, welche die von Habermas geleistete diskurstheoretische Transformation der aristotelischen Differenzierung von Anwendungsbereichen und der soziologischen Analyse von gesellschaftlichen Sphären bei Weber widerspiegeln würden. Aber der Diskurs hat heute einen

anderen Status in diesen Institutionen bzw. Gemeinschaften, die nicht elitär organisiert sein dürfen. Lyotard definiert und kritisiert Institutionen wie das Theater, das Forum und die politische Versammlung als Strukturen, die Begrenzungen bilden, um andere auszuschließen. Daher entwickelt er anhand seiner in *Des dispositifs pulsionnels* vorgeschlagenen Analyse des Apparatus des Theaters eine Kritik der Institutionen und plädiert für alternative und durch körperliche Gefühle vermittelte alltäglichen Strukturen, die jenseits dieser Institutionen liegen. Im Fall des Theaters will er, dass das Publikum, die Schauspieler und diejenigen, die hinter den Kulissen sind, zusammen im öffentlichen Raum agieren, ohne dass geheime Trennungslinien zwischen diesen Rollen errichtet werden. In ähnlicher Weise können wir postulieren, dass ein Subjekt oder viele Personen (als plurale AutorInnen) mit Lebewesen, Personen, Objekten und Zeichen (als plurale Weisen des Ästhetischen) im öffentlichen Zusammenhang einer plural konzipierten Gemeinschaft interagieren müssen. Diese Betonung der Öffentlichkeit sieht man auch bei Habermas, nur dass er für die Notwendigkeit der Institutionen plädiert; während Apel an der Wichtigkeit eines primordialen Diskurses festhält, der oberhalb der Institutionen gelten sollte. Dies hindert uns nicht daran, die Pluralität in die oben dargestellte dialektische Struktur im Begriff der Gemeinschaft einzuschließen, um zu folgendem Ergebnis zu gelangen:

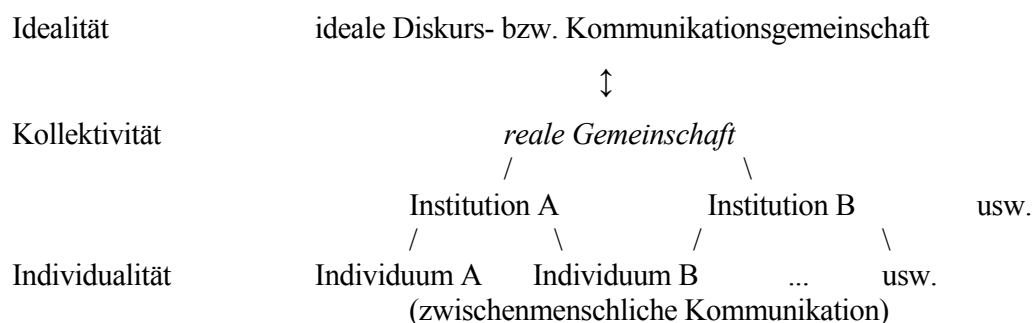
ideale Struktur für die Beziehung von Individualität-Kollektivität-Pluralität



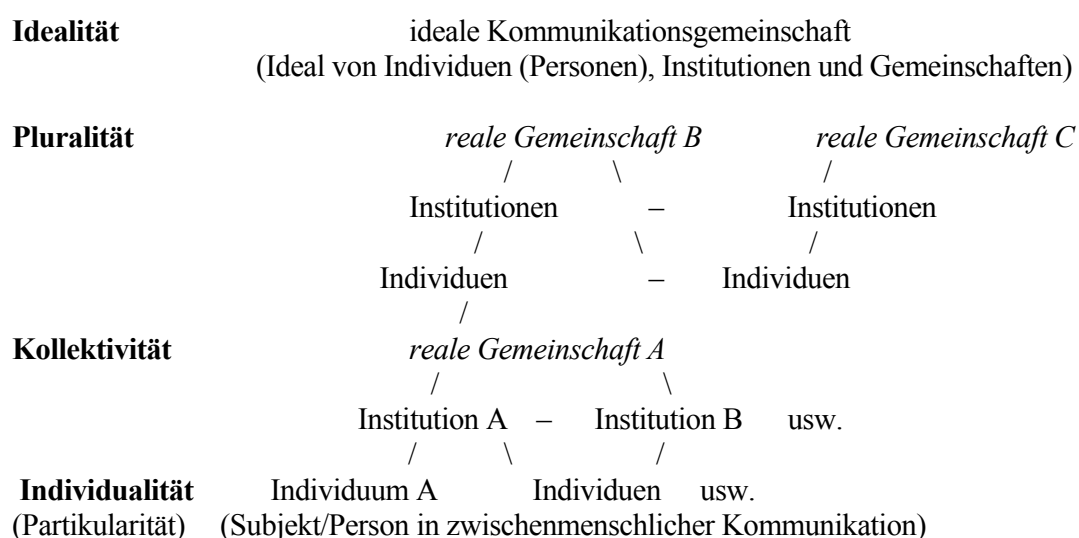
real existierende Beziehungen zwischen Individualität-Kollektivität-Pluralität

Es ist notwendig, das Recht, die Politik und die Wissenschaft usw. zu bewerten und zu kritisieren, insbesondere wenn diese geschlossenen Systeme mit der wirtschaftlichen Rationalität in Verbindung stehen und die Ästhetik betreffen. Die Kritik an Strukturen der Exklusion muss aber im Hinblick auf die verschiedenen Formen und Systeme vollzogen werden: in Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und so weiter. Während Foucault, Derrida und Lyotard eine immanente Kritik bestimmter Strukturen – z.B. des Strafsystems, des künstlerischen Systems und des Funktionalismus im allgemeinen – anstreben, verallgemeinern sie diese Kritik und beziehen sie auf alle Institutionen, einschließlich der Meta-Institution der universalistischen Ethik, die laut Apel und Habermas die Bedingung aller Kritik ist. Jedenfalls benötigen wir an dieser Stelle eine Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Diskursen, Rationalitätstypen, Gemeinschaften und Institutionen, in denen spezifische Themen und Ansprüche erhoben werden. Dabei ist nicht zu vergessen, dass es eine übergreifende Institution

der Ethik geben kann, die uns erlauben würde, von einer Institution in die andere überzutreten, weil die entsprechenden Systeme keineswegs als autopoietisch anzunehmen, sondern als flexible Räume für zwischenmenschliche Interaktion zu betrachten sind.



Es fällt auf, dass selbst mit diesen Korrekturen die Dimension der Pluralität immer noch fehlt. Der Postmoderne Poststrukturalismus entwickelt eine gewisse Sensibilität für die Kritik der Grenzen dieser historischen Modelle, während sich die Diskursphilosophie die konstruktive Aufgabe stellt, die Institutionen zu kritisieren und zu transformieren. Damit dies gelingt, muss die Diskursphilosophie als ideale Bedingung unterstellen, dass die Normen einer unbegrenzten idealen Gemeinschaft immer schon kontrafaktisch als ideales Kriterium in der alltäglichen Kommunikation antizipiert werden. Diese Voraussetzungen bilden die Basis für die Kritik gesellschaftlicher Institutionen, einschließlich der Ästhetik. Wenn wir innerhalb der Institutionen mit bestimmten Rationalitätstypen arbeiten, muss es auch eine den Institutionen übergeordnete ethische Rationalität geben:



Wie wir oben gesehen haben, besteht das Problem der Dialektik der Gemeinschaft darin, dass es Kriterien fehlen, die uns erlauben würden, nicht nur die Pluralität zu gewinnen, sondern

auch die Anwendung der Rationalität im Zusammenhang mit der Ästhetik zu kritisieren, wenn es um die Manipulierung von Menschen und anderen Lebewesen geht. Deshalb schlage ich vor die oben dargestellte Konzeption. Hier kommt der Ethik zentrale Bedeutung zu und in dieser Hinsicht ist Apels transzendentalpragmatische Version der Diskursphilosophie notwendig, weil die Diskursethik eine ethische Rationalität im starken Sinne zu begründen versucht, die uns erlauben soll, das Problem der fehlenden Orientierungsmaßstäbe zu vermeiden.

Die oben dargestellte Struktur könnte in der folgenden Weise interpretiert werden: Die Individualität ist die Ebene des Partikularen, weil es hier um meine eigene Person geht, während die Ebene der Kollektivität meiner jeweiligen Gemeinschaft entspricht, die andere Individuen und Institutionen integrieren kann. Ich könnte mich zwischen diesen Ebenen bewegen, aber auf der Ebene der Pluralität ist gleichzeitig zu bemerken, dass es nicht nur eine Person, eine Institution oder eine Gemeinschaft sondern viele Gemeinschaften (A, B C usw.) gibt, die interagieren. Ein ethisches Ideal wäre also die Ebene, die eine mögliche Integration dieser Vielfalt postuliert, selbst wenn dies nicht realisiert wird. Die mögliche Integration der Pluralität nach ethischen Bedingungen gilt jedenfalls als Kriterium für jede Ebene und entfaltet sich im dialogischen Prozess, sofern Individuen die Grenzen bestimmter Gemeinschaften transzendieren. Somit formulieren wir Apels Vorschlag einer *a priori* Gemeinschaft um, indem wir ihn mit der diskurstheoretischen Einschließung der Individualität und der postmodernen Betonung der Heterogenität ergänzen, die wiederum durch ein universales Ideal geleitet werden. Damit haben wir erwiesen, dass sich die *Kommunikationsgemeinschaft* und die *communauté de sentiments* komplementär zueinander verhalten können. Diese Positionen tauchen jetzt wieder auf und können im diskursphilosophischen Rahmen folgendermaßen integriert werden:

- ideale Diskurs- bzw. Kommunikationsgemeinschaft
(qua ideale Struktur für die Beziehung zwischen Individualität-Kollektivität-Pluralität)
- plurale Kommunikationsgemeinschaften
(Kontakte zwischen Individuen und Gruppen von heterogenen Kontexten)
- reale Kommunikationsgemeinschaft
(konkrete intersubjektive Interaktion innerhalb bzw. außerhalb sozialer Institutionen)
- Individualität
(die nicht solipsistisch, sondern in bezug auf eine Gemeinschaft zu denken ist)

Wie können wir dies mit der Ästhetik verbinden? Wenn wir Personen, Lebewesen, Objekte und Zeichen als Teile eines ästhetischen Prozesses anerkennen – ein Prozess, der nicht neutral geschieht, weil Individuen, Institutionen und Gemeinschaften davon betroffen sind –,

dann können wir dieselbe Struktur in Komplementariät mit den bisher enthüllten Rationalitätstypen auch für die Ästhetik anwenden. Auch in diesem Fall bleibt die Universalität immer noch als eine ideale Voraussetzung, aber dies schließt nicht aus, dass partielle Aspekte eines ästhetischen Ideals antizipiert oder realisiert werden können. Wir müssen also anerkennen, dass die verschiedenen Rationalitätstypen die Ästhetik betreffen und immer innerhalb des Rahmens einer multidimensionalen Gemeinschaft artikuliert werden können.

Eine *sinnkritische (diskursphilosophische) ästhetische Rationalität*, wäre also das Ideal, das alle unsere Diskussionen über Ästhetik innerhalb einer Gemeinschaft begleitet und die hier erwähnten Aspekte der Moderne zu berücksichtigen versucht, um Täuschung, Ausschließung, Manipulationen und sogar Gewalt zu vermeiden. Ein solches Ideal für die mögliche Begründung der Ästhetik gibt es aber noch nicht, weil wir im Alltag eher die *ontologische ästhetische Rationalität* oder die *epistemische ästhetische Rationalität* oder die *technische ästhetische Rationalität* u.a. absolut anwenden, manchmal ohne zu merken, dass sie begrenzte Gültigkeit haben. Dies hindert uns jedoch nicht, am Ideal einer *sinnkritischen ästhetischen Rationalität* zu denken. Jedenfalls muss das ästhetische Ideal als eine Idee gesehen werden, die als fiktive normative Struktur niemals auf eine spezifische reale Kommunikationsgemeinschaft reduziert werden kann. Dass bestimmte Gemeinschaften ihre entsprechende Definition der Schönheit haben, ist ein Indiz dafür, dass Schönheit keineswegs als universal gilt. Dass eine gegebene Gemeinschaft heute demokratisch ist, bedeutet nicht unbedingt, dass sie zu einem späteren geschichtlichen Zeitpunkt immer noch demokratisch sein wird, da die Gefahr der Regression nicht ausgeschlossen werden kann. Nichtsdestotrotz sind wir gerechtfertigt, zu postulieren, dass ein universalisierbares Ideal der Demokratie und der schönen Gesellschaft – wie auch andere Ideale – ein vernünftiges [*reasonable* im Sinne Rawls] Kriterium für die Orientierung unserer Aktionen in der Gegenwart darstellen kann, vorausgesetzt dass dieses Ideal die plurale bzw. kulturelle Vermittlung durch Kommunikation und Teilnahme der Betroffenen im gemeinschaftlichen Prozess impliziert. Diese Vermittlung geschieht also im Lichte des von uns vorgeschlagenen multidimensionalen Schemas und in progressiver Weise – durch den konstruktiven Prozess der interpersonalen und interkulturellen Interaktionen im Rahmen pluraler Kommunikationsgemeinschaften.

Konklusion

Die drei oben dargestellten Argumentationslinien etablieren eine gute Basis für eine bessere Kritik der Inkompatibilitätsthese, für eine mögliche sinnkritische Vermittlung von Rationalität und Ästhetik unter Maßgabe des Paradigmas der Kommunikation, sowie für die Begründung einer sinnkritischen ästhetischen Rationalität. Aber eine endgültige Auflösung unserer dreifachen Problematik setzt voraus, dass wir uns Kants Philosophie und insbesondere zu seiner Vermittlung von Rationalität und Ästhetik im *sensus communis* reflektierend rückversichern, insbesondere weil die Diskursphilosophie und der Postmoderne Poststrukturalismus auf Kants Philosophie basieren. Der oben erwähnte Vorschlag zur Transformation und Integration bestimmter Aspekte der *Kommunikationsgemeinschaft* und der *communauté de sentiments* im Rahmen einer *multidimensionalen Gemeinschaft* dient eben diesem Zweck. Es gilt nun, die Frage nach dem *Sinn* der *Gemeinschaft* in bezug auf die *Kritik der Urteilskraft*, erneut zu stellen und zu beantworten, so dass weitere Details über die Ästhetik diskutiert werden können.

Die Gesamtargumentation der vorliegenden Untersuchung kommt damit zu folgenden Ergebnissen: Am Anfang dieser Untersuchung habe ich erwähnt, dass die beste Antwort auf die Herausforderung des Postmodernen Poststrukturalismus für die Diskursphilosophie die alternative Begründung der ästhetischen Rationalität unter Zuhilfenahme des diskursphilosophischen Instrumentariums zu sein scheint. Dies sollte durch eine Transformation der *Kritik der Urteilskraft* geleistet werden. Apel und Habermas leisten eine Transformation der Philosophie Kants, indem sie das „Bewußtsein überhaupt“ der ersten *Kritik* durch die Dimension der Intersubjektivität ersetzen und die zweite *Kritik* im Sinne der Diskursethik reinterpreten. Dennoch lassen sie die *Kritik der Urteilskraft* außen vor und führen deshalb keine Transformation der Ästhetik Kants durch. Es ist Lyotards Verdienst, die Ästhetik Kants im Lichte des Paradigmas der Kommunikation erneut für den philosophischen Diskurs fruchtbar zu machen, aber seine Interpretation der ersten und der dritten *Kritik* ist einseitig und betont die Einbildungskraft, die Paralogismen und das Erhabene in zu starker Weise, um den Konsens und die Rationalität kritisieren zu können. Trotz des Dualismus der Bewußtseinsphilosophie hebt Kant aber die Inkompatibilität von Rationalität und Ästhetik durch die Betonung von Kommunikation und Gemeinschaft auf, ohne in den Rationalismus oder einen Skeptizismus zu verfallen.

Kants Deutung der ästhetischen Rationalität, des *sensus communis* und der Originalität kann im Sinne der diskursphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie

aktualisiert werden, so dass wir von einer Erneuerung der Ästhetik Kants im Sinne einer diskursethischen bzw. diskurstheoretischen sinnkritisch-ästhetischen Rationalität sowie von einer diskursiven Einlösung von ästhetischen Geltungsansprüchen sprechen können, die alle Elemente des von uns konzipierten multidimensionalen Schemas anerkennt. Daraus sind weitere Konsequenzen zu ziehen:

Eine dieser Konsequenzen betrifft die sozialen Implikationen der Ästhetik. Die Kunst und andere Elemente des ästhetischen Prozesses gelten als Tätigkeiten in bezug auf Zeichen, Lebewesen, Personen und Objekte. Also: Tätigkeiten, die innerhalb einer bestimmten Institution durch die diskurstheoretische ästhetische Rationalität begrenzt und nach ontologischen, epistemischen oder kommunikativen Rationalitätstypen bestimmt werden könnten. Aber Personen sind nicht auf diese spezifischen konventionellen Grenzen reduzierbar. Deswegen ist die Ergänzung der Kritik der Institutionen qua *Gesellschaftskritik* durch eine diskursethische ästhetische Rationalität notwendig. Eine zweite Konsequenz betrifft also die Ethik: Jenseits der ästhetischen Kritik der Institutionen durch Rekurs auf die pluralen Formen der kommunikativen Rationalität, die auf bestimmte Fälle angewandt werden kann, benötigen wir universale Kriterien einer diskursethischen Rationalität. Diese starke gemeinschaftliche und universal-ethische Dimension der Ästhetik könnte *prima facie* durch die Transformation der Transzendentalphilosophie – insbesondere durch das dialektische *Apriori* von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft – geleistet werden; dabei fehlt allerdings die Dimension der Individualität und der Pluralität. Was fehlt, wird zum Teil von der formalpragmatischen bzw. diskurstheoretischen Version der Diskursphilosophie angeboten, vor allem, wenn es um den Individualisierungs- und Sozialisationsprozess geht. Zum Teil müssen wir uns aber auch dem Postmodernen Poststrukturalismus Lyotards zuwenden, insbesondere wenn es um die Pluralität von Diskursen, Lebensformen und heterogenen Kulturen geht. Um die pluralistische Dimension der interkulturellen Kommunikation in einer *Sinnkritik* zu thematisieren, müssen wir mit der Perspektive eines multidimensionalen Sinns der Gemeinschaft arbeiten.

Natürlich ist all dies immer noch sehr abstrakt, da es zunächst um Bedingungen und Paradigmen geht, auf denen wir weitere Diskussionen aufbauen können. Ich bin jedenfalls davon überzeugt, dass wir im Rahmen eines multidimensionalen Gemeinschaftsbegriffs eine bessere – weil multidimensionale – Perspektive auf Fragen der sinnkritischen ästhetischen Rationalität entwickeln können, die Differenzierungen ermöglicht, welche wir in den Bestimmungen von Rationalität und Ästhetik aufgefunden haben, ohne die Dimension der Universalität aufgeben zu müssen. Vielleicht wird es niemals möglich, dieses Ideal zu erreichen. Aber dies bedeutet keineswegs, dass es sich um etwas Obsoletes handelt, sondern um

einen konkreten Anspruch, der singulär und individuell behauptet wird und intersubjektiv gelten kann, wenn er als etwas Sinnvolles auf der Ebene der eigenen Gemeinschaft, der interkulturellen Kontexte und der idealen bzw. universalen Diskursgemeinschaft akzeptabel bzw. akzeptierbar gemacht wird.

Was alle Bedingungen des multidimensionalen Schemas erfüllt, vermag eine universale Gültigkeit zu haben. Eine Person, ein ästhetisches Urteil, eine ästhetische Tätigkeit, eine Form von Kunst und andere Elemente des von uns so genannten ästhetischen Prozesses könnten vielleicht dieses Ideal nicht erreichen. Sie können aber mit spezifischen Rationalitätstypen verbunden werden, bestimmte Funktionen erfüllen – als Unterhaltung, Therapie, Selbstbehauptung, Täuschung, Manipulationen usw. – und in bezug auf diese Funktionen rational bewertet oder kritisiert werden, weil sie immer verbunden zum Kontext einer pluralen Gemeinschaft sind. Das multidimensionale Schema erlaubt diese Differenzierung und Integration der entsprechenden ästhetischen Rationalitätstypen. Natürlich bin ich nicht in der Lage zu sagen, wann oder ob die Universalität des Ästhetischen (als Artikulation dieser Typen mit einer ethischen Rationalität) zu erreichen ist, falls dies überhaupt möglich ist. Aber zumindest lässt sich behaupten, dass es sich lohnt, dieses Ideal als sinnkritische Heuristik für die Begründung einer neuen ästhetischen Rationalität zu verfolgen, welche die Anerkennung der pluralen Dimensionen der Moderne und die Kritik von *matters of taste* erlaubt.

VI

Literaturverzeichnis

1. Quellen

- ADDISON, J. 1961 *The Pleasures of Imagination* in ELLEDGE, S. (Ed.), *Eighteenth Century Critical Essays* [Vols. 1-2] (Ithaca, Cornell University Press).
- ADORNO, Th.W. 1997 *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp) [Werke zitiert nach dem Jahr der Originalausgabe].
- ADORNO, Th. & HORKHEIMER, M. 1947 *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt, Fischer [1989]/Frankfurt, Suhrkamp [1997 = Adorno 1997]).
- ALBERT, H. 1969 *Traktat der kritischen Vernunft* (Tübingen, JCB Mohr).
- 1975 *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott* (Hamburg, Hoffmann & Campe).
- 1982 *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (Tübingen, JCB Mohr).
- APEL, K.-O. 1950 *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, (Bonn, Rheinische-Friedrich-Wilhelm Universität [Diss.]).
- 1955a "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues" (*Archiv für Begriffsgeschichte* 1).
- 1955b Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte" (in *Arch. für Begriffsgesch.* 1).
- 1959 "Technonomie: eine erkenntnisanthropologische Kategorie" in FUNKE, G. (Hg.) *Konkrete Vernunft*, (Bonn, Bouvier).
- 1963a *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8] (Bonn, Bouvier).
(Italian: *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* (Bologna, Il Mulino, 1975).
- 1963b "H.-G. Gadammers *Wahrheit und Methode*" in *Hegelstudien* 2.
- 1963c "Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre" (in *Archiv für Philosophie* 12, 1963).
- 1967 *Analytic Philosophy of Language and the 'Geisteswissenschaften'*, Dordrecht, Reidel.
- (Mithrsg.) 1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1973 *Transformation der Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp).
(English [partial trans.]: *Towards a Transformation of Philosophy* [London, Routledge and Kegan Paul, 1980]).
- 1973b "Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierter Semiotik" [Einführung] in MORRIS, Ch. *Zeichen, Sprache und Verhalten* (Düsseldorf, Schwann).
- 1974a "Einführende Bemerkungen zur Idee einer `transzendentalen Sprachpragmatik'" in HEIDRICH, C. (Ed.) *Semantics and Communication* (Amsterdam, North-Holland).

- 1974b "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik" in SIMON, J. (Hg.) *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie* (Freiburg i.Br., Alber).
- 1974c "Vorwort" in PAETZOLD, H. *Neomarxistische Ästhetik* (Düsseldorf, Schwann).
- 1975 *Der Denkweg von C.S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp).
(English: *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism* [Amherst (MA), University of Massachusetts Press, 1981])
- 1976a "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" in APEL (Hrsg) *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1976b "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'" (in KANITSCHIEDER, B. (Hrsg) *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey* (Innsbruck, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft).
- 1977a *Transcendental Semiotics as First Philosophy* [Ernst Cassirer Lectures - Typoskript 1977].
- 1977b "Types of Social Science in Light of Human Cognitive Interests" (in *Social Research* 44/3, 1977 auch in *Philosophical Disputes in Social Sciences* (Brighton, 1979).
- 1979a *Die Erklären-Verstehen Kontroverse im transzendentalpragmatischen Sicht* (Frankfurt, Suhrkamp).
(English: *Understanding and Explanation: A Transcendental-pragmatic Perspective* [Cambridge (MA), MIT Press, 1984]).
- 1979b "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology" in SALLIS, J. (Ed.) *Phenomenology and the Human Sciences* [Research in Phenomenology IX] (NY, Humanities Press, 1979).
- et al 1979c *Rationality To-Day* [GERAETS, G. (ed)] (Ottawa, Ottawa Univ. Press).
- (Hg.) 1980 *Praktische Philosophie/Ethik I. Reader zum Funkkolleg*, Frankfurt, Fischer.
- 1981 "Intentions, Conventions and References to Things" (in PARRET, H. & BOUVERESSE (eds) *Meaning and Understanding*, Berlin, W. de Gruyter).
- 1982 "Normative Ethics and Strategical Rationality" (in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research).
- 1983a "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von 'Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie'" in VOBKAMP, W. (Hrsg.) *Utopieforschung* (Stuttgart, Metzler, Bd. I).
- 1983b "Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?" in *Archivio de Filosofia* LI).
- 1983c "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" in SCHNÄDELBACH (1983).
- (Hg.) 1984a *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte* (Weinheim/Basel, Beltz).
- (Hg.) 1984b *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Bd I und II (Frankfurt, Fischer).
- (Hg.) 1984c *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie* (Bochum, Germinal Verlag).
- 1984d "The Question on the Rationality of Social Inter-action" (in CHO, Kah K. [ed] *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*, Loewen, Martinus Nijhoff).
- 1984e "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" in SCHNÄDELBACH, H. (Hrsg.) *Rationalität* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1985 "The Rationality of Human Communication: On the Relationship between Consensual Rationality, Strategical Rationality and Systems-Rationality" (Typoskript).
- 1986a "Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache" (in BOSSHARDT, H.G. (Hrsg) *Perspektiven auf Sprache* (Berlin, W. de Gruyter).
- 1986b *Estudios Éticos* (Barcelona, Alfa Iberia).
- 1986c "Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz" in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40/5.

- 1987a "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" (in Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.) *Philosophie und Begründung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1987).
- 1987b "Linguistic Meaning and Intentionality: The Compatibility of the 'Linguistic Turn' and the 'Pragmatic Turn' of Meaning-Theory within the Framework of a Transcendental Semiotics" in WELTON, D. SILVERMANN, H. (Eds.) *Critical and Dialectical Phenomenology* (Albany, SUNY Press).
- 1987c "Die Herausforderung der totalen Kritik der Vernunft und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" in *Concordia* 11, 1987.
- 1987d "La semiotique transcendental et les paradigmes de la Prima Philosophia" (in *Revue de Métaphysique et Morale* 2).
- 1987e "Dilthey's Distinction between 'Explanation' and 'Understanding' and the Possibility of its 'Mediation'" (in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25/1, 1987).
- 1987f Interview in *Concordia*
- 1987g "Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik" in *Archivio di Filosofia* 55.
- 1988 *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1989a "Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas, gegen Habermas zu denken" in HONNETH, A./WELLMER, A. *et alli*, (1989).
(French: *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris, Editions de l'Éclat, 1990)
- 1989b "Linguistic Meaning and Intentionality. The Compatibility of the 'Linguistic Turn' of Meaning-Theory within the Framework of a Transcendental Semiotics" (in DELEDALLE, G. (ed) *Semiotique et Pragmatique*, Amsterdam, J. Benjamin).
- 1990a "Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" in FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) *Ethik und Befreiung* (Aachen, Augustinus-Buchhandlung).
- et alli* 1990b *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1990c "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?" in APEL (Hrsg., in Verbindung mit Ricardo Pozzo), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting (Stuttgart/Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog).
- 1991a "Interview" (mit Luiz.S. Rueda) [Typoskript].
- 1991b "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie" in FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hg.) *Martin Heidegger: Innen- und Außerbansichten* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1991c "Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleiches" in McGUINNESS, B. *et alli* *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1991d *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso* (Barcelona, Paidós).
- 1991e "Is Intentionality more basic than Linguistic meaning?" in LEPORE, E. & VAN GULICK, R. (Eds.) *John Searle and his Critics* (Oxford, Blackwell).
- 1992a "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?" in APEL, K.-O. & KETTNER, M. (1992) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1992b "Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten" [Typoskript].
- 1992c "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt. 1. Teil: Vorüberlegungen" in FORNET-BETANCOURT, R. [Hrsg.] *Diskursethik oder Befreiungsethik?* (Aachen, Augustinus-Buchhandlung).

- 1993a "Das Anliegen des anglo-amerikanischen »Kommunitarismus« in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die 'kommunitären' Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson?" (in BRUMLIK, M. & BRUNKHORST, H. [Hrsg.] *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (Frankfurt, Fischer, 1993).
- 1993b "Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendentalpragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft" [Typescript] abgedruckt in [1995] WÜSTEHUBE, Axel (Hrsg.) *Pragmatische Rationalität* (Würzburg, Königshausen + Neumann).
- 1993c "Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung" (in STACHOVIK, H. (Hrsg.) *Handbuch der Pragmatik*, Bd. IV (Hamburg, F. Meiner, 1991). [Engl. "Pragmatic Philosophy of Language Based on Transcendental Semiotics"].
- 1993d "Die Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel" [Typoskript].
- 1994a *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays* (Atlantic Highlands, Humanities).
- 1994b "Regulative Ideas or Sense Events? An Attempt to determine the Logos of Hermeneutics" in HAHN, L. (Ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (La Salle, Open Court).
- 1994c "Ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursrationalität eine Unterbestimmung der Vernunft? " in Kolmer, P. & Korten, H. (Hrsg.) *Grenzbestimmungen der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte* (München, Alber, 1994).
- 1994d "Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften" in *L'art, la science et la métaphysique* (Bern, P. Lang).
- (Hg.) 1994e *Mythos Wertfreiheit? Neuere Beiträge zum Objektivitätsproblem in Kultur- und Humanwissenschaften* (Frankfurt, Campus).
- 1995a "Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View" [Typoskript]
- 1995b "Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität?" [Typoskript].
- 1996a "Kants Philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden*: eine geschichtsphilosophische Quasi-Prognose aus moralischer Pflicht. Versuch einer kritisch-methodologischen Rekonstruktion aus der Sicht einer transzendentalpragmatischen Verantwortungsethik" in MERKEL, R. & WITTMANN, R. (Hg.) *200 Jahre "Zum ewigen Frieden"* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1996b "Giambattista Vico's Anticartesianismus und sein Programm einer *Neuen Wissenschaft*: ein topologischer Beitrag zur Wissenschaftsprogrammatik der frühen Neuzeit" [Typoskript]
- 1996c "Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy" in *Silentium 3*, St.Petersburg: Eidos.
- 1996d "Kann es eine normative Begründung einer kritisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Geschichte geben?" in JOHANNESSEN, K.S. & NORDENSTAM, T. (Hrsg.) *Wittgenstein and the Philosophy of Culture* (Wien, Hölder-Pichler-Tempsky)
- 1996e "Das Selbsteinholungsprinzip der kritisch-rekonstruktiven Geisteswissenschaften" in DIETZ, S. et. Al. (Hrsg.) *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1996f "'Discourse Ethics' before the challenge of 'Liberation Ethics'" in *Philosophy and Social Criticism* 22/2, 1996.
- 1996g "Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität" in APEL & KETTNER (Hrsg.) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1996h "Kann das Anliegen der 'Befreiungsethik' als ein Anliegen des 'Teils B der Diskursethik' aufgefaßt werden?" in FORNET-BETANCOURT, R. [Hrsg.] *Armut, Ethik und Befreiung* (Aachen, Augustinus-Buchhandlung).

- 1997a "The Problem of Justice in a Multicultural Society. The Response of Discourse Ethics" [Typoskript].
 - 1997b "Globalization and the Need for Universal Ethics (The Problem in Light of a Transcendental-Pragmatic and Proceduralistic Conception of Discourse-Ethics)"
 - 1998a *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Frankfurt, Suhrkamp).
 - 1998b "The Cartesian Paradigm of First Philosophy: A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the Next?) Paradigm" in *International Journal of Philosophical Studies* 6(1).
 - 1999a "Diskursethik und die systemischen Sachzwänge der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft: eine philosophische Überlegung zum Prozess der Globalisierung" [Typoskript].
 - 1999b "Zum Verhältnis von Moral, Recht und Demokratie. Eine Stellungnahme zu Habermas' Rechtsphilosophie aus transzendentalpragmatischer Sicht" in SILLER, P. & KELLER, B. (Hrsg.) *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart* (Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft).
 - 2000 "First Things First. Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung" in KETTNER, M. (Hrsg.) *Angewandte Ethik als Politikum* (Frankfurt, Suhrkamp).
- APEL, K.O. & KETTNER, M.(Hg) 1992 *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1994 *Mythos Wertfreiheit? Neuere Beiträge zum Objektivitätsproblem in Kultur- und Human-wissenschaften* (Frankfurt, Campus).
 - 1996 *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten* (Frankfurt, Suhrkamp).
- ARISTOTELES 1926 *Works* [in 23 Vols.] (Cambridge [MA], Harvard University Press, [1926f.]).
- AUGUSTINUS 1947 *Obras Completas de San Agustin* (Madrid, BAC).
- BAUMGARTEN, A. 1961 *Aesthetica* I/II (Hildesheim, G. Olms).
- 1963 *Metaphysica* [1739] (Hildesheim, G. Olms)
- BENJAMIN, W. 1989 *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BERKELEY, 1949 *Works* (London, Thomas Nelson & Sons).
- BLOCH, E. 1985 *Gesamtausgabe* [Bd. 3, Bd. 5, Bd. 16] (Frankfurt, Suhrkamp)
- BÖHME, G. & BÖHME, H. 1983 *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BÖHME, G. 1998 "Lyotards Lektüre des Erhabenen" in *Kant-Studien* 89/2.
- 1999 *Kants Kritik der Urteilskraft in neuerer Sicht* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BÖHME, H. 1988 *Natur und Subjekt* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1989 "Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des 'Menschenfremdesten'" in PRIES (1989).
- CASSIRER, E. 1918 *Kants Leben und Lehre* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1975]).
- 1929f. *The Philosophy of the Symbolic Forms* (New Haven, Yale Univ. Press [1953]).
 - 1947 *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen, Mohr [1973]).
- CONDILLAC, E. 1947f. *Oeuvres philosophiques de Condillac* [Ed. par Georhes Le Roy] (Paris, Presses Universitaires de France [PUF]).
- DELEUZE, G. 1963 *La philosophie critique de Kant* (Paris, PUF).
- 1968 *Différence et répétition* (Paris, PUF).
- DERRIDA, J. 1967a *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil).
- 1967b *De la grammatologie* (Paris, Minuit).
 - 1972 *Marges de la philosophie* (Paris, Minuit).
 - 1974 *Glas* (Paris: Galilée).
 - 1983 *Dun ton apoclyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée).
- DESCARTES, R. 1637 *Oeuvres* [publiées par Ch. Adam & P. Tannery] (Paris, J. de Vrin [1965/1976]).
- DEWEY, J. 1934 *Art as Experience* (New York, Putnam & Sons).
- DILTHEY, W. 1982 *Gesammelte Schriften* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).
- EISLER, R. 1977 *Kant-Lexikon* (Hildesheim, Olms).
- FEYERABEND, P. 1975 *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* (London, New Left Books).
- FOUCAULT, M. 1964 "Introduction" in KANT, I. *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Paris, De Vrin).

- 1966a *Histoire de la folie. Nascence de la clinique et du regard médical* (Paris, Gallimard).
- 1966b *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard).
- 1969 *Archeologie du savoir* (Paris, Gallimard).
- 1971 *L'ordre du discours* (Paris, Gallimard).
- 1977 *Language, Countermemory, Practice. Selected Essays and Interviews* (Ithaca, Cornell Univ. Press).
- FREGE, G. 1884 *Begriffsschrift und andere Aufsätze* [Hrsg. von Günther Patzig] (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [1986]).
- 1962 *Grundgesetze* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- 1986 *Funktion, Begriff, Bedeutung* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht).
- GADAMER, H.-G. 1965 *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen, JBC Mohr).
- GRAFFIGNY, F. 1983 *Lettres portugaises, Lettres d'une péruvienne, et autres romans d'amour par lettres* [Ed. Bernard Bray et Isabelle Landy-Houillon] (Paris, Flammarion).
- HABERMAS, J. 1962 *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied, Luchterhand).
- 1968a *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt, Suhrkamp, [1973]).
- 1968b *Wissenschaft und Technologie als Ideologie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1970/1982 *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt, Suhrkamp, [1985]).
- 1971a *Theorie und Praxis* (Frankfurt, Suhrkamp [1963]).
- 1971b *Gesellschaftstheorie oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt, Suhrkamp) [Mit N. Luhmann].
- 1971c *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1973 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1976a *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt, Suhrkamp, [1990]⁵).
- 1976b "Was heißt Universalpragmatik?" in APEL, K.-O. *Sprachpragmatik und Philosophie*, (Frankfurt, Suhrkamp). [wiederabgedruckt in HABERMAS 1984].
- 1981a *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, Suhrkamp) [1988]⁴.
- 1981b *Kleine politische Schriften I-IV* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1983 *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1984 *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1985a *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1985b *Die Neue Unübersichtlichkeit [Kleine politische Schriften V]* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1987 *Eine Art Schadensabwicklung [Kleine politische Schriften VI]* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1988 *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1989 "Zwecktätigkeit und Verständigung. Ein pragmatischer Begriff der Rationalität" in STACHOWIAK, H. (Hrsg.) *Pragmatik. Handbuch des pragmatischen Denkens* (Hamburg, F. Meiner, Bd. III).
- 1990 *Die nachholende Revolution [Kleine politische Schriften VII]* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1991a *Texte und Kontexte* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1991b *Erläuterung zur Diskursethik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1991).
- 1992 *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Staates* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1996 *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1997 *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1998 *Dis postnationale Konstellation* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1999 *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 2001a *Glauben und Wissen* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 2001b *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (Stuttgart, Reclam).
- 2001c *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 2001d *Zeit der Übergänge* (Frankfurt, Suhrkamp).

- HAMANN, J.G. 1957 *Sämtliche Werke* [Hrsg. von Josef Nadler] (Wien [Thomas Morus], Herder).
- HEGEL, G.F. 1970 *Werke* (Frankfurt: Suhrkamp).
- HEIDEGGER, M. 1924 *Sophistes* [GA 19] (Frankfurt, V. Klostermann [1992]).
- 1927 *Sein und Zeit*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. (Tübingen, Max Niemeyer, [1993]).
- 1929 *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt, V. Klostermann [1973]).
- 1944a *Heraklit* [GA 55] (Frankfurt, V. Klostermann [1979]).
- 1944b *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt, V. Klostermann).
- 1950 *Holzwege* (Frankfurt, V. Klostermann [1980]).
- HELVÉTIUS, C.-A. 1989 *De L'homme* (Paris, Fayard).
- HERDER, J.G. 1967 *Sämtliche Werke* (Hildesheim, G. Olms Verlag).
- HOBBS, Th. 1962 *English Works* [Reprint of 1841 ed.] (London, Scientia Aalen).
- HORKHEIMER, M. 1925 *Über Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie* in HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Frankfurt, Fischer).
- 1996 *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Fischer).
- HUME, D. 1888 *A Treatise on Human Nature* [ed. by L.A. Gelby-Bigge] (Oxford, Clarendon Press).
- 1964 *Essays Moral, Political, and Literary* (Aalen, Scientia).
- HUTCHESON, F. 1969 *Collected Works* (Hildesheim, Olms).
- JAUB, H.-R. 1982 *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1994 *Wege des Verstehens* (München, Fink).
- KANT, I. 1755a *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.
- 1755b *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*.
- 1756 *Monadologia Physica*.
- 1764a *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.
- 1764b *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*.
- 1766a *Träume eines Geistersehers*.
- 1766b *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765-1766*
- 1770 *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*
- 1781 *Kritik der reinen Vernunft* (erste Auflage [A]).
- 1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können*.
- 1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.
- 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- 1788 *Kritik der praktischen Vernunft* (zitiert nach der zweiten Ausgabe [B = 1793]).
Englisch Übers. von T. Abbott *Critique of practical Reason* (Amherst, Prometheus, [1909]).
- 1786 *Was heißt: sich im Denken orientieren?*.
- 1787 *Kritik der reinen Vernunft* (zweite Auflage [B]).
Englische Übers. von N. Kemp-Smith, *Critique of Pure Reason* (N. York, MacMillan [1933]).
- 1790 *Kritik der Urteilskraft* ([A] zitiert nach der zweiten Ausgabe [B = 1793]).
Englisch Übers. von W. Pluhar *Critique of Judgment* (Indianapolis, Hackett, [1987]).
- 1795 *Zum Ewigen Frieden*.
- 1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*.
- 1797 *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*
- 1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.
- 1800 *Logik* [Jäsche]
- 1902f. *Gesammelte Schriften* [Hrsg. von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin [W. de Gruyter]. (zitiert nach dem Jahr der Originalausgabe. Paginierung nach der Akademie-Ausgabe [AA] oder nach der Weischedel-Ausgabe).
- 1960 *Werke* [Hrsg. von W. Weischedel] (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- KUHN, T. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions* [2nd rev. edition] (Chicago, University of Chicago Press [1962]).

- KRISTEVA, J. 1980 *Desire and language: A Semiotic Approach to Literature and Art* (Oxford, Blackwell).
- 1984 *Revolution in Poetic language* (New York, Columbia University Press).
- LUHMANN, N. 1968 *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen, JCB Mohr).
- 1971 *Gesellschaftstheorie oder Sozialtechnologie?* (Frankfurt, Suhrkamp) [Mit J. Habermas].
- 1987 *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- 1995 *Die Kunst der Gesellschaft* (Frankfurt, Suhrkamp).
- LYOTARD, J.-F. 1954 *La Phénoménologie* (Paris, Presses universitaires de France, [11eme édition corrigé, 1992]).
- 1971 *Discours, figure* (Paris, Klincksieck).
- 1977a *Instructions paiennes* (Paris, Galilée).
- 1977b *Rudiments paiens: genre dissertatif* (Paris, Union générale d'éditions).
- 1979 *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Paris, Minuit).
- 1983 *Le Différend* (Paris, Minuit).
- 1986a "Grundlagenkrise" in *Neue Hefte für Philosophie* 26.
- 1986b *Le Postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985* (Paris, Galilée).
- 1986c *L'Enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire* (Paris, Galilée).
- 1987 "Sensus communis" in *Le Cahier du Collège International* 3, 1987.
- 1988a *Heidegger et les juifs* (Paris, Galilée).
- 1988b *L'Inhumain: causeries sur le temps* (Paris, Galilée)
- 1988c "L'Intérêt du sublime" in NANCY, J.-L. & DEGUY, M. (eds.) *Du sublime* (Paris, Belin)
- 1988d "La réflexion dans l'esthétique kantienne" in *Paragraph* 11/1, 1988.
- 1989a *La guerre des Algériens: Écrits (1956-1963)*, [Recueil d'articles extr. de *Socialisme ou Barbarie*] (Paris, Galilée).
- 1989b "Das Undarstellbare – wider das Vergessen (Interview mit Christine Pries)" in PRIES, C. [Hrsg.] (1989) *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (Weinheim, Acta Humaniora)
- 1990a *Pérégrinations: loi, forme, événement* (Paris, Galilée).
- 1990b "La réflexion dans l'esthétique kantienne" in *Revue internationale de Philosophie* 44/175, 4/1990.
- 1991 *Leçons sur l'"Lanalytique du sublime": Kant, Critique de la faculté de juger*, Paris, Galilée).
- 1992 "Sensus communis" in BENJAMIN, A. (ed.) *Judging Lyotard* (New York, Routledge).
- 1993a *Moralités postmodernes* (Paris, Galilée).
- 1993b "Reflection in Kant's Aesthetics" in *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16/2, 1993.
- 1994 *Un trait d'union* (Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble).
- MARCUSE, H. 1962 *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry Into Freud* (New York: Vintage Books).
- 1964 *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press).
- 1978 *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics* (Boston, Beacon Press).
- 2000 *Kunst und Befreiung* (Lüneburg, zu Klampen).
- MEAD, G.H. 1934 *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* [Ed. Ch. Morris] (Chicago, Chicago Univ. Press).
- 1938 *The Philosophy of the Act* (Chicago, University of Chicago Press).
- MEIER, G.F.. 1996 *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Hamburg, Meiner).
- MENDELSSOHN, M. 1991 *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, Frommann-Holzboog).
- MONTESQUIEU, Ch.-L. 1951 *Oeuvres complètes* [2 vols. – ed. par R. Caillois] (Paris, Gallimard).
- PLATON, 1946 *Obras Completas* (Buenos Aires, Anaconda).
- POPPER, K. 1935 *Logik der Forschung*,
- 1963 *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul).
- 1972 *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press).

- 1975 "The Rationality of Scientific Revolutions" in HARRÉ, R. (ed) *Problems of Scientific Revolution. Progress and Obstacles to Progress in the Sciences* (Oxford: Oxford Univ. Press).
- 1983 *Realism and the Aim of Science* [Vol. I of *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*, ed. W.W. Bartley (London, Hutchinson, 1983)].
- REID, Th. 1863 *Works* [ed. by Sir W. Hamilton] (Edinburgh, MacLachlan & Stewart).
- ROUSSEAU, J.-J. 1969 *Oeuvres complètes* (Paris, Gallimard).
- SCHILLER, F. 1980 *Sämtliche Werke* (München, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SCHLEGEL, A. 1967 *Kritische Schriften und Briefe* (Stuttgart, Kohlhammer).
- SCHLEGEL, F. 1975 *Kritische Ausgabe* (München, Schöningh).
- SCHMIDT, A. 1974 *Zur Idee der Kritischen Theorie* (München, Hauser).
- SMITH, A. 1976f. *Works* (Oxford, Clarendon Press).
- THOMAS VON AQUINO, 1947 *Summa Theologica* (Madrid, BAC).
- WEBER, M. 1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, JCB Mohr).
- 1922 *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, JCB Mohr)
- 1984 *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, JCB Mohr).
- 1990 *Briefe in Max Weber-Gesamtausgabe* (Tübingen, JCB Mohr [ab 1984]).
- 1991 *Schriften zur Wissenschaftslehre* (Stuttgart, Reclam).
- WELSCH, W. 1977 *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* (Stuttgart, Klett-Cotta).
- 1986 "Zur Aktualität ästhetischen Denkens" in *Kunstforum International* 100.
- 1987a *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim, Acta Humaniora).
- 1987b "Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die ‚Postmoderne‘" in *Philosophisches Jahrbuch* 94/1.
- 1987c "Heterogenität, Widerstreit und Vernunft. Zu J.-F. Lyotards philosophischer Konzeption von Postmoderne" in *Philosophische Rundschau* 34/1-2.
- 1986 "Zur Aktualität ästhetischen Denkens" in *Kunstforum International* 100.
- 1995 *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt, Suhrkamp).

2. Sekundärliteratur

- ADICKES, E. 1887 *Kants Systematik als mitbildender Faktor bei der Entstehung seines Systems* [Dissertation] (Berlin, Friedrich-Wilhelm Universität).
- 1911 *Untersuchungen zu Kants Physischer Geographie* (Tübingen, JCB Mohr).
- 1924 *Kant als Naturforscher* (Berlin, De Gruyter).
- ALEXY, R. 1978 *Theorie der juristischen Argumentation* (Frankfurt, Suhrkamp).
- ALLISON, H. 1990 *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- AMERIKS, K. 1983 "Kant and the Objectivity of Taste" in *British Journal of Aesthetics* 23.
- AQUILA, R. 1979 "A new look at Kant's Aesthetic Judgement" in *Kant-Studien* 70.
- ARENDT, H. 1982 *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago, Chicago Univ. Press).
- BAEUMLER, A. 1923 *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*. Bd. I., Halle, s.d.).
- BARTUSCHAT, W. 1972 *Zum systematischem Ort von Kants Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt, Klostermann).
- BAYNES, K. 1990 "Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas' Model of Interpretive Social Science" in KELLY, M. (ed) *Hermeneutics in Ethics and Social Theory* [Special double issue of *The Philosophical Forum*], Vol. XXI, ns. 1-2, Fall-Winter 1989-1990.
- BEARDSLEY, ? 1958 *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism* (New York, Harcourt)
- 1982 *The Possibility of Criticism* (Detroit, Wayne State University Press).
- BEATH, W.J. 1986 *Interpreting the World. Kant's Philosophy of History and Politics* (Toronto, University of Toronto Press).
- BECK, L.W. 1965 *Studies in the Philosophy of Kant* (Indianapolis, Bobbs-Merrill).
- 1961 "Das Faktum der Vernunft" in *Kant-Studien* 52, 1960/1961.
- 1960 *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'* (Chicago, University of Chicago Press).
- 1969 *Early German Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press).

- BEISER, F. 1987 *The Fate of Reason* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press).
 - 1992 "Kant's Intellectual Development: 1746-1781" in GUYER, P. [Ed.] *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge Univ Press).
- BENHABIB, S. 1986 *Critique, Norm, Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York, Columbia University Press).
- BENJAMIN, A. (ed.) 1991 *Judging Lyotard* (New York, Routledge).
- BENNINGTON, G. 1988 *Lyotard: Writing the Event* (Manchester, Manchester Univ. Press).
- BENNINGTON, G. & YOUNG, R. (eds.) 1987 *Poststructuralism and the Question of History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- BERLIN, I. 1976 *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (London, Hogarth).
 - 1994 *The Magus of the North. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (New York, Farrar, Strauss and Giroux)
- BERNSTEIN, J. 1992 *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (London, Polity/Blackwell).
- BERNSTEIN, R. (ed) 1985 *Habermas and Modernity* (Cambridge [MA], MIT Press).
- BERTENS, H. 1995 *The Idea of the Postmodern: A History* (London, Routledge).
- BITTNER, R. & CRAMER, K. (Hrsg) *Materialen zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.
- BITTNER, R. & PFAFF, P. (Hg.) 1977 *Das ästhetische Urteil* (Köln, Kippenheuer & Witsch).
- BOEDER, H. 1959 "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia" in *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 4.
- BÖHLER, D. 1971 *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomenon zu einer reflektierten Ideologiekritik und 'Theorie-Praxis-Vermittlung'* (Frankfurt, Suhrkamp).
 - 1985a *Hermeneutik und Transzendentalpragmatik. Das Dialogische als Sprachstruktur und Verstehensprinzip* (Freiburg, Alber).
 - 1985b *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BÖHLER, D. & KUHLMANN, W. (Hg) 1982 *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BÖHLER, D./NORDENSTAM, T.
- SKIRBEKK, G. (Hrsg) 1986 *Die Pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BOHMAN, J. 1985 "Formal Pragmatics and Social Criticism: The Philosophy of Language and the Critique of Ideology in Habermas's *Theory of Communicative Action*" in *Philosophy & Social Criticism*, X.
- BRADL, B. 1998 *Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel* (München, Fink).
- BRANDT, R.. 1999 *Kommentar zu Kants Anthropologie* (Hamburg, Meiner).
- BRAUN, C. 1983 *Kritische Theorie versus Kritizismus. Zur Kantkritik Theodor Adornos* (Berlin, W. de Gruyter).
- BROADIE, A. 1974 "Aristotle on rational action" in *Phronesis* XIX.
- BROWN, H. 1988 *Rationality* (London, Routledge & Kegan Paul).
- BRUMLIK, M. 1977 *Gemeinsinn und Urteilskraft* [Dissertation], Frankfurt am Main.
- BRUMLIK, M. & BRUNKHORST, H. [Hg.] 1993 *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (Frankfurt, Fischer).
- BRUNKHORST, H. 1990 "Eine Verteidigung der 'Ästhetischen Theorie' Adornos bei revisionistischer Distanzierung von seiner Geschichtsphilosophie" in MÜNKLER, H. & SAAGE, R. (Hrsg.) *Kultur und Politik. Brechungen der der Forschungsperspektive heute* [Festschrift für Fetscher] (Opladen, Westdeutscher Verlag).
- BRUNKHORST, H. 1993 "Zur Dialektik von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft" in DORSCHER, A., et al. *Transzendentalpragmatik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BUBNER, R. 1982 "Rationalität als Lebensform: Zu Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*" in *Merkur* 4.
 - 1989 *Ästhetische Erfahrung* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BUCHDAHL, G. 1967 "The relation between 'Understanding' and 'Reason' in the Architectonics of Kant's Philosophy" in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1966-1967).

- 1992 *Kant and the Dynamics of Reason* (Cambridge: Blackwell).
- BÜHLER, A. (Hg.) 1994 *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung* (Frankfurt, Klostermann).
- BURCKHARDT, H. 1991 *Sprachreflexion und Transzendentalphilosophie* (Würzburg, Königshausen & Neumann).
- BÜRGER, P. 1974 *Theorie der Avantgarde* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1979 *Vermittlung, Rezeption, Funktion* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1982 "Avant-Garde and Contemporary Aesthetics: A Reply to Jürgen Habermas" in *New German Critique* 22.
- 1988 *Prosa der Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp).
- BURWICK, F. 1996 *Poetic Madness and the Romantic Imagination* (University Park, Pennsylvania State University Press).
- BUSSMAN, H. 1994 "Eine systemanalytische Betrachtung des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft" in *Kant-Studien* 85.
- CARBOUCINI, S. (Hrsg.) 1990 *Die deutsche Aufklärung im Spiegel der neuen italienischen Forschung (Aufklärung 5/1)*.
- CARL, W. 1992 *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar* (Frankfurt, Vittorio Klostermann).
- CARROLL, D. 1987 *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida* (London, Routledge).
- CATALDI MADONA, L. 1994 "Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs" in Bühler, A. (Hrsg.) *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung* (Frankfurt, Klostermann).
- CHERNISS, H. 1977 "Ancient Forms of Discourse" in *Selected Papers* [ed. by L. Tarán] (Leiden, E.J. Brill).
- CLARK, R. 1955 *Herder: His Life and Thought* (Berkeley, University of California Press).
- COLEMAN, F.X. 1971 *The Aesthetic Thought of the French Enlightenment* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press).
- COOKE, M. 1994 *Language and Reason. A Study of Habermas's Pragmatics* (Bambridge [MA], MIT Press).
- COOPER, L. 1932 *The Rhetoric of Aristotle* (New York, Appleton-Century-Crofts).
- CORTINA, A. 1985 *Razón Comunicativa y responsabilidad Solidaria* (Salamanca, Sigueme).
- COUSINS, M. & HUSSAIN, A. 1984 *Michel Foucault* (London, MacMillan).
- CRAWFORD, 1974 *Kant's Aesthetic Theory* (Madison, University of Wisconsin Press).
- CROWTHER, P. 1989 *The Kantian Sublime: From Rationality to Art* (Oxford, Oxford Univ. Press).
- DAHL, N. 1984 *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. University of Minnesota Press).
- DAHMS, H.-J. 1994 *Positivismustreit. Die Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus* (Frankfurt, Suhrkamp).
- DALLMAYR, F. (Hg.) 1974 *Materialien zu Habermas's 'Erkenntnis und Interesse'* (Frankfurt, Suhrkamp).
- DALLMAYR, F. & BENHABIB, S. 1990 *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge [MA], MIT Press).
- DANNEBERG, L. 1994 "Siegfried Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik" in Bühler, A. (Hrsg.) *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung* (Frankfurt, Klostermann).
- DASCAL, M. 1978 *La sémiologie de Leibniz* (Paris, Mouton).
- DE BOLLA, P. 1989 *The discourse of the Sublime. Readings in history, aesthetics and the subject* (Oxford, Blackwell).
- DE RIJK, L. 1968 *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic* Vol. 1 (Assen, Van Gorcum).
- DE VLEESCHAUER, H. 1934 *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* (Anvers, De Sikkel).
- DEWS, P. (ed) 1986 *Habermas: Autonomy and Solidarity* (London: Verso).
- 1987 *Logics of Desintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London, Verso).
- DI GIOVANNI, G. 1998 "Hume, Jacobi and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the time of Kant" in *Kant-Studien* 89/1.
- DILTHEY, W. 1889 "Die Rostocker Kanthandschriften" in *Archiv für die Geschichte der Philosophie* II [Vgl. Hinskes Geschichte des Textes in *Kant-Studien* 55/2].

- DODDS, E.R. 1959 *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, University of California Press).
- DORSCHER, A *et al* 1993 *Transzendentalpragmatik* [Apels Symposium/Festschrift] (Frankfurt, Suhrkamp).
- DREYFUS, H. & RABINOW, P. 1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, Univ. of Chicago Press).
- DUMMETT, M. 1973 *Frege: Philosophy of Language* (London, Duckworth).
- 1978 *Truth and Other Enigmas* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press).
- DÜSING, K. 1968 *Die Teleologie in Kants Weltbegriff* (Bonn, Bouvier).
- EAGLETON, T. 1987 Review of Lyotard in *Times Literary Supplement*, 20 February 1987.
- ELLEGE, S. (Ed.) 1961 *Eighteenth Century Critical Essays* [2 Vols.] (Ithaca, Cornell).
- ELSTER, J. 1979 *Ulysses and the Sirens* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- 1982 "Rationality" in FLOISTAD, G. (ed) *Contemporary Philosophy. A Survey*, Vol. 2 (The Hague, M. Nijhoff).
- FALKENSTEIN, L. 1995 *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic* (Toronto, University of Toronto Press).
- FEGER, H. 1995 *Die Macht der Einbildungskraft* (Heidelberg, C. Winter).
- FETSCHER, I. 1975 *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (Frankfurt, Suhrkamp [1993]).
- FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) 1990 *Ethik und Befreiung* (Aachen, Augustinus Buchhandlung).
- (Hg.) 1992 *Diskursethik oder Befreiungsethik?* (Aachen, Augustinus Buchhandlung).
- (Hg.) 1993 *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik* (Aachen, Augustinus Buchhandlung).
- (Hg.) 1994 *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik* (Aachen, Augustinus Buchhandlung).
- (Hg.) 1996a *Armut, Ethik und Befreiung* (Aachen, Augustinus-Buchhandlung).
- (Hg.) 1996b *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag* (Aachen, Augustinus Buchhandlung).
- FORST, R. 1994 *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt, Suhrkamp).
- FORUM FÜR PHILOSOPHIE
- BAD HOMBURG 1987 *Philosophie und Begründung* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1988 *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- FRANK, M. 1988 *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1989 "Discourse" in *Michel Foucault philosophe* [Rencontre internationale - Paris, 9-11 janvier 1988] (Paris, Seuil).
- 1990 "Kants Reflexionen zur Ästhetik. Zur Werkgeschichte der der Kritik der ästhetischen Urteilskraft" in *Revue internationale de philosophie* 44/1990, 4.
- FRANK, M. *et alli* 1989 *Michel Foucault philosophe* [Rencontre internationale - Paris, 9-11 janvier 1988] (Paris, Seuil).
- FRASER, N. 1984 "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?" in *New German Critique* 33.
- 1985 "What is Critical About Critical Theory?: The Case of Habermas and Gender" in *New German Critique* 35.
- FREDE, M. 1992 "Plato's Arguments and the Dialogue Form" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* [Supplementary Vol. 1992: "Methods of Interpreting Plato and his Dialogues"] (Oxford, Clarendon).
- FREUND, W. 1957 "Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters" in *Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung* (Köln, Böhlau Verlag).
- FRICKE, C. 1990 *Kants Theorie der reinen Geschmacksurteile* (Berlin, De Gruyter).
- FRISBY, D. 1972 "The Popper-Adorno Controversy: The Methodological Dispute in German Sociology" in *Philosophy of Social Sciences*, vol. 2, n. 2 (1972).
- 1974 "The Frankfurt School: Critical Theory and Positivism" in REX, J. (ed) *Approaches to Sociology. An Introduction to Major Trends in British Sociology* (London, Routledge & Kegan Paul).
- FRÜCHTL, J. 1996 *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil* (Frankfurt, Suhrkamp).
- FUNKE, G. 1976 "Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderts" in LABERGE, P./DUCHESNEAU, F./MORRISEY, B. (Eds.) *Actes du congrès*

- d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale* (Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa).
- GARDT, A. 1994 *Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung: Entwürfe von Böhme bis Leibniz* (Berlin, de Gruyter).
- GASCHÉ, R. 1986 *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press).
- GAY, P. 1967 *The Enlightenment. An Interpretation* (New York, Vintage).
- GIEHLE, S. 1994 *Die ästhetische Gesellschaft: Legitimation und Gerechtigkeit in der Postmoderne. Eine Auseinandersetzung mit J.-F. Lyotard* (Saarbrücken, Verlag für Entwicklungspolitik).
- GIORDANETTI, P. 1995 "Nuovi Documenti sulla Genesi dell'estetica Kantiana" in *Rivista di istoria della filosofia* 2/1995.
- GIPPER, H. 1987 *Das Sprachapriori. Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens* (Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog).
- GOMBRICH, E. 1961 *Art and Illusion* (Princeton, Princeton University Press).
- GÓMEZ, R. 1995 *Positivismo y Pseudociencia* (Buenos Aires, Paidós).
- GOMPERZ, Th. 1911 *Griechische Denker* (Leipzig, Veit)
- GOSEPATH, St. 1992 *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität* (Frankfurt, Suhrkamp).
- GRICE, P. 1957 "Meaning" in *Philosophical Review* 66 (1957).
- GULYGA, A. 1985 *Immanuel Kant* (Frankfurt, Suhrkamp).
- GUNKEL, A. 1989 *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit* (Bern/Stuttgart, Verlag Paul Haupt).
- GÜNTHER, K. 1988 *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht* (Frankfurt, Suhrkamp).
- GUSTAFSON, L. 1982 "Leibniz' Universalsprache als Wissenschaftsutopie" in VOßKAMP, W. (Hrsg.) *Utopieforschung*, Band 2 (Frankfurt, Suhrkamp).
- GUYER, P. 1979 *Kant and the Claims of Taste* (Cambridge, Cambridge University Press [2nd rev. edition 1997]).
- 1987 *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- 1990 "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality" in *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48/2, Spring 1990.
- (Ed.) 1992 *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- 1993 *Kant and the Experience of Freedom* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- HAAKONSSON, K. 1981 *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith* (Cambridge, Cambridge University Press).
- HALL, A.R. 1954 *The scientific Revolution (1500-1800). The Formation of the Modern Scientific Attitude*, Boston, Beacon Press).
- HARVEY, I. 1992 "Derrida and the Issues of Exemplarity" in WOOD, D. [Ed.] (1992) [*Derrida: A Critical Reader*].
- HASSAN, I. 1982 *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (Chicago, The University of Chicago Press).
- HEINTEL, P. 1970 *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik* (Bonn, Bouvier).
- HEMPEL, C. 1965 *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays on Philosophy of Science* (NY, Free Press).
- HENRICH, D. 1963 "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und in spekulativen Idealismus" in ENGELHARDT, P. (Hrsg.) *Sein und Ethos* (Mainz, Matthias-Grünwald).
- 1973 "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft" in PRAUSS, G. (Hrsg.) *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Köln, Kiepenheuer & Witsch).
- 1975 "Die Deduktion des Sittengesetzes" in SCHWAN, A. (Hrsg.) *Denken im Schatten des Nihilismus* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- (Hrsg.) 1983 *Kant oder Hegel? Akten des Hegelkongresses Stuttgart 1981* (Stuttgart, Klett-Cotta).
- HINSKE, N. 1970 *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart, Kohlhammer).
- 1973 "Kants Begriff des transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte" in *Kant-Studien* 64.

- (Hrsg.) 1988 *Die Aufklärung und die Schwärmer in Aufklärung* 3/1.
- HIPPLE, W. 1957 *The Beautiful, the Sublime, and the Picturesque in Eighteenth-Century British Aesthetic Theory* (Carbondale: Southern Illinois University Press).
- HLOBIL, T. 1998 "Immanuel Kant on Language and Poetry: Poetry without Language" in *Kant-Studien* 89/1.
- HÖFFE, O. 1979 *Ethik und Politik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1982 "Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikationsethik" in BÖHLER, D. & KUHLMANN, W. (Hrsg) *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1987 *Politische Gerechtigkeit* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1990 "Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant" in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44.
- 1993 *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (Frankfurt: Suhrkamp).
- HOLLIS, M. & LUKES, S. (eds) 1982 *Rationality and Relativism* (Oxford, B. Blackwell).
- HOMANN, R. 1994 "Zu neueren Versuchen einer Reaktualisierung des Erhabenen. Lyotards Utilisierung einer ästhetischen Kategorie für eine Ethik" in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4/1, Jan-März 1994.
- HONNETH, A. 1984 "Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne" in *Merkur* 430.
- 1985 *Kritik der Macht* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1990 *Der zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1992 *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1994 "Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der Postmoderne" in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42/2, 1994.
- HONNETH, A. & JOAS, H. (Hg.) 1986 *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'* (Frankfurt, Suhrkamp).
- HONNETH, A./WELLMER, A. et alli, 1990 *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung* ([Festschrift für Habermas], Frankfurt, Suhrkamp).
- HÖSLE, V. 1990 *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik* (München, C.H. Beck).
- HOW, A. 1980 "Debate, Language, Incommensurability: The Popper-Adorno Controversy" in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 11, n. 1, (1980).
- ILTING, K.H. 1972 "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant" in BECK (1972) und in RIEDEL, M. (Hrsg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I (Freiburg, Rombach).
- INGRAM, D. 1986 "Foucault and the Frankfurt School: A Discourse on Nietzsche, Power and Knowledge" in *Praxis International*, (October, 1986).
- 1987 *Habermas and the Dialectic of Reason* (New Haven, Yale Univ. Press).
- 1992 "The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard" in BENJAMIN, A. (ed.) *Judging Lyotard* (New York, Routledge).
- 1995 *Reason, History and Politics. The Communitarian Grounds of Legitimation in the Modern Age* (Albany, SUNY Press).
- JACOBY, G. 1907 *Heders und Kants Ästhetik* (Leipzig, Verlag der Dänischen Buchhandlung).
- JAEGER, W. 1975 *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (Stuttgart, Alfred Kröner).
- JAMESON, F. 1971 *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press).
- JANSOHN, H. 1975 "Zur Kritik der unkritischen Kritik. Ein Vergleich zwischen Th. W. Adorno und K. R. Popper" in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29 Jg., H. 4.
- JAUCH, U. 1988 *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft* (Wien, Passagen Verlag).
- JAY, M. 1973 *The Dialectical Imagination* (Boston, Little & Brown).
- 1995 *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley, University of California Press).

- JOAS, H. 1980 *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead* (Frankfurt, Suhrkamp).
- JUCHEM, H.-G 1970 *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant* (Bonn, Bouvier).
- KÄHLER, K. 1980 *Geschmacksurteil und ästhetisches Urteil* (Berlin, De Gruyter).
- KAMBARTEL, F. 1976 *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus* (Frankfurt, Suhrkamp).
- KAMPER, W. &
VAN REIJEN, 1987 *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne* (Frankfurt, Suhrkamp).
- KAULBACH, F. 1984 *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant* (Würzburg, Königshausen & Neumann).
- KEMAL, S. 1986 *Kant and Fine Art: An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture* (Oxford, Oxford Univ. Press).
- 1992 *Kant's Aesthetic Theory. An Introduction* (London, Macmillan).
- KEMP-SMITH, N. 1923 *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'* (London. MacMillan).
- KETTNER, M. &
APEL, K.-O. (Hrsg.) 1992 *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1994 *Mythos Wertfreiheit?* (Frankfurt, Campus).
- 1996 *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 2000 *Angewandte Ethik als Politikum* (Frankfurt, Suhrkamp).
- KEUTH, H. 1979 "Erkenntnis oder Entscheidung: die Konsentheorien der Wahrheit und der Richtigkeit von Jürgen Habermas" in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 10.
- 1993 *Erkenntnis oder Entscheidung: Zur Kritik der kritischen Theorie* (Tübingen, JCB Mohr).
- KIVY, P. 1976 *The Seventh Sense: A Study of Francis Hutcheson's Aesthetics and its Influence on Eighteenth-Century Britain* (New York, Burt Franklin)
- 1984 *Sound and Semblance* (Princeton, Princeton University Press).
- 1989 *Sound Sentiment. An Essay on the Musical Emotions* (Philadelphia, Temple University Press).
- KLEGER, H. 1990 "Common Sense als Argument" in *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIII.
- KLEMME, H. 1996 *Kants Philosophie des Subjekts* (Hamburg, Meiner).
- KLIEBISCH, U. 1981 *Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie: Eine Interpretation der Dialektik Friedrich Schleiermachers vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Karl-Otto Apels* (Bochum, Studienverlag Brockmeyer).
- KLINE, M. 1972 *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (New York, Oxford University Press).
- KNEALE, W. & KNEALE, M. 1962 *The Development of Logic* (Oxford, Clarendon Press).
- KOCKELMANS, J. 1985 *Heidegger on Art and Art Works* (Dordrecht, M. Nijhoff).
- KOHLBERG, L. 1981 *Essays in Moral Development 1: The Philosophy of Moral Evolution* (San Francisco, Harper & Row).
- 1984 *Essays in Moral Development 2: The Psychology of Moral Development* (San Francisco/NY, Harper & Row).
- KÖHLER, M. 1977 "Postmodernismus: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick" in *Amerikastudien* 22:8-18
- KÖHNKE, K.C. 1986 *Entstehung und Aufstieg der Neukantianismus* (Frankfurt, Suhrkamp).
- KOSELLECK, R. 1977 *Kritik und Krise* (Frankfurt, Suhrkamp [1959]).
- KÖVEKER, D. 1996 *Grenzverhältnisse. Kant und das "regulative Prinzip" in Wissenschaft und Philosophie* (Berlin, Duncker & Humblot).
- 1998 "Lyotard's conception of conflicting claims to validity and its insufficient Kantianism" in A. NASCIMENTO (Ed.) *A Matter of Discourse. Community and Communication in Contemporary Philosophies* (Aldershot, Avebury).
- KOYRÉ, A. 1957 *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press).
- KRÄMLING, G. 1983 *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie* (Freiburg, Alber).
- KREIMENDAHL, L. 1990 *Kant. Der Durchbruch von 1769* (Köln, Dinter).
- KREMER-MARIETTI, A. 1974 *Foucault et l'archéologie du savoir* (Paris, Seghers).
- KUEHN, M. 1987 *Scottish Common Sense in Germany (1768-1800)* (Kingston, McGill-Queen's University Press).
- KULENKAMPFF, J. 1974 *Materialien zu Kants 'Kritik der Urteilskraft'* (Frankfurt, Suhrkamp).

- KUHLMANN, W. 1975 *Reflexion und kommunikative Erfahrung. Untersuchungen zur Stellung philosophischer Reflexion zwischen Theorie und Kritik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1985 *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik* (Freiburg, Alber).
- 1992a *Sprachphilosophie, Hermeneutik, Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik* (Würzburg, Königshausen & Neumann).
- 1992b *Kant und die Transzendentalpragmatik* (Würzburg, Königshausen & Neumann).
- KUYPERS, K. 1972 *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft* (Amsterdam, North-Holland Publ. Co.).
- LAFONT, C. 1993 *La Razón como Lenguaje* (Madrid, Visor).
- 1994 *Sprache und Welterschließung* (Frankfurt, Suhrkamp).
- LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. 1970 *Criticism and Growth of Knowledge* (Cambridge, Cambridge University Press).
- LANGER, S. 1953 *Feeling and Form* (New York, Scribner's & Sons).
- 1969 *Philosophy in a new Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art* (Cambridge, Harvard University Press).
- LAUDAN, L. 1985 *Progress and its Problems; Science and Values* (Berkeley, Univ. California Press)
- LEBRUN, G. 1993 *Kant e o Fim da Metafísica* (São Paulo, Martins Fontes).
- LEHMANN, G. 1939 *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft* (Berlin, Junker & Dunnhaupt).
- 1969 *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlin, de Gruyter).
- LEIST, A. 1977 "Was heißt Universalpragmatik?" in *Germanistische Linguistik* 5/6.
- LENK, H. (Hg.) 1986 *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität: zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner* (Freiburg, Alber).
- 1989 "Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der »Vernunft heute«" in STACHOWIAK, H. (Hrsg.) *Pragmatik. Handbuch des pragmatischen Denkens* (Hamburg, F. Meiner).
- LONGUENESE, B. 1998 *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (Princeton, Princeton University Press).
- LORENZEN, P. 1968 *Methodisches Denken* (Frankfurt, Suhrkamp).
- LUEHE, A. 1996 *David Humes ästhetische Kritik* (Berlin, de Gruyter).
- LUKOW, P. 1993 "The Fact of Reason: Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge" (in *Kant-Studien* 83/1).
- LUTZ-BACHMANN, M. 1988 *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx* (Freiburg, Alber).
- (Hg.) 1995 *Metaphysikkritik, Ethik, Religion* (Würzburg, Echter)
- (Hg.) 1997 *Kritische Theorie und Religion* (Würzburg, Echter)
- 2001 "Religion nach der Religionskritik" [Typoskript]
- 2002 "Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik" in HÖSLE, V. (Hrsg.) *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeit* (Stuttgart-Bad Cabbstatt, frommann-holzboog).
- LUTZ-BACHMANN, M & BOHMANN, J. (Hg.) 1996 *Frieden durch Recht* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1997 *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge, MIT Press).
- LUTZ-BACHMANN, M & BROSE, Th. (Hg.) 1994 *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart* (Hildesheim, Morus).
- LUTZ-BACHMANN, M & IRRGANG, B. (Hg.) 1990 *Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethik-Diskussion heute* (Würzburg, Königshausen & Neumann).
- LUTZ-BACHMANN, M & SCHMID NOERR, C. (Hg.) 1991 *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen* (Frankfurt, Nexus).
- 1993 *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis* (München, Hanser Verlag).
- MACFIE, I. 1967 *The Individual in Society* (London, George Allen & Unwin Ltd).
- MacLAUGHLIN, P. 1989 *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft* (Bonn, Bouvier).
- MAKKREEL, R. 1990 *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago, The Univ. Chicago Press).

- 1996 "The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant", *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54.
- MARC-WOGAU, K. 1938 *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft* (Uppsala, Uppsala Universitets Arsskrift).
- MARCUS, J. & TAR, Z. (Eds.) 1984 *Foundations of the Frankfurt School of Social Research* (New Brunswick, Transactions).
- MARGOLIS, J. 1987 *Science Without Unity. Reconciling the Human and Natural Sciences* (Oxford, Blackwell).
- MARQUARD, O. 1989 *Aesthetica und Unaesthetica* (Paderborn, Schöningh).
- McCARTHY, Th. 1978 *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, MIT Press, [1985³]).
- 1984 "Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action" in *Praxis International* 4/2.
- MENKE, Ch. 1991 *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida* (Frankfurt, Suhrkamp).
- MEREDITH, J. 1911 *Kants Critique of Aesthetic Judgement. Translated with Seven Introductory Essays, Notes and Analytical Index* (Oxford, Clarendon).
- MERQUIOR, J.G. 1985 *Foucault* (Berkeley, Univ. California Press).
- 1986 *From Prague to Paris. Structuralist and Poststructuralist Itineraries* (London, Verso).
- MERTENS, H. (Hrsg.) 1975 *Kommentar zur 1. Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft* (München, Johannes Berchmans Verlag).
- METZ, W. 1992 *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes* (Stuttgart, Frommann-Holzboog).
- MONK, S. 1935 *The Sublime* (Ann Arbor, University of Michigan Press). [Second Edition, 1960].
- MÖRCHEN, H. 1930 *Die Einbildungskraft bei Kant [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 11]* (Tübingen, Niemeyer [1970]).
- MURRAY, P. 1989 *Genius. The History of an Idea* (New York, Blackwell).
- NANCY, J.-L. 1986 *La communauté désœuvrée* (Paris, Bourgeois).
- 1988 *La expérience de la liberté* (Paris, Galilée).
- NASCIMENTO 1989 "O Pós-Moderno" in *Simpósio* 32.
- 1995 "Una Genealogía de la Postmodernidad en Latinoamérica" in *Dissens* 1.
- 1997 "Rationalität und die vielfältigen Dimensionen der Moderne" in A. NASCIMENTO & K. WITTE (Hrsg.) *Grenzen der Moderne: Europa & Lateinamerika* (Frankfurt, IKO Verlag).
- (Ed.) 1998 *A Matter of Discourse. Community and Communication in Contemporary Philosophies* (Aldershot, Avebury).
- 2001 "Modernismo e Discursos Pós-Modernos no Brasil" in *Impulso* 29.
- NEWTON-SMITH, W. 1981 *The Rationality of Science* (London, Routledge & Kegan Paul).
- NICOLSON, M. 1959 *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite* (Ithaca, Cornell University Press).
- NIQUET, M. 1991 *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung* (Frankfurt, Suhrkamp).
- NORRIS, Ch. 1983 *The Deconstructive Turn* (London, Methuen).
- 1987 *Derrida* (Cambridge [MA], Harvard Univ. Press).
- NORTON, R. 1991 *Herder's Aesthetics and the European Enlightenment* (Ithaca, Cornell University Press).
- OELMÜLLER, W. (Hg.) 1978 *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen* (Paderborn, Schöningh [UTB 779]).
- O'NEAL, J. 1996 *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment* (University Park, Penn State Press)
- O'NEIL, O. 1989 *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press).
- ORBAN, A.P. 1980 "Ursprung und Inhalt der Zwei-Staaten-Lehre in Augustinus 'De Civitate Dei'" in *Archiv für Begriffsgeschichte* XXIV, 171-194.
- OTTO, M. 1993 *Ästhetische Wertschätzung. Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen* (Berlin, Akademie Verlag).
- PAETZOLD, H. 1974 *Neomarxistische Ästhetik: Bloch, Benjamin, Adorno, Marcuse* (Dusseldorf, Schwann).

- 1982 "Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie" in KUHLMANN, W. & BÖHLER, D. (Hrsg.) *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik: Antworten auf K.-O. Apel* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1983 *Ästhetik des deutschen Idealismus* (Wiesbaden, Steiner).
- 1990a *Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst* (Stuttgart, F. Steiner).
- 1990b *Profile der Ästhetik. Der Status von Kunst und Architektur in der Postmoderne* (Wien, Passagen).
- PALUMBO, M. 1981 *Imaginazione e Matematica in Kant* (Roma, Laterza).
- PANNENBERG, G. 1973 *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt, Suhrkamp).
- PANOFSKY, E. 1955 *Meaning and the Visual Arts* (Garden City, Doubleday).
- PAPPAS, G. 1986 "Common Sense in Berkeley and Reid" in *Revue Internationale de Philosophie* 158.
- PATON, H. 1936 *Kant's Metaphysics of Experience* [2 Vols.] (New York, MacMillan).
- 1947 *The Categorical Imperative* (London, Hutchinson).
- PARRET, H. 1993 "Die Transzendentalpragmatik und die Werte der Urteilsgemeinschaft" in DORSCHER, A., et al. *Transzendentalpragmatik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- PEIRCE, C.S. 1931 *Collected Papers* [Vol. I-VI, ed. by Ch. Harthorne & P. Weiss; Vols. VII-VIII ed. by A. Burks] (Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958).
- PEÑA AGUADO, M.I. 1994 *Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard* (Wien, Passagen).
- PETER, J. 1992 *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft* (Berlin, de Gruyter).
- PIPPIN, R. 1982 *Kant's Theory of Form. Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven, Yale Univ. Press).
- PÖGELLER, O. 1992 "Heidegger und die Kunst" in JAMME, Ch. & HARRIES, K. (Hrsg.) *Martin Heidegger: Kunst, Politik, Technik* (München, Fink).
- POMBO, O. 1987 *Leibniz and the Problem of a Universal Language* (Münster, Modus).
- PRAUSS, G. 1971 *Erscheinung bei Kant* (Berlin, de Gruyter).
- 1983 *Kant über Freiheit als Autonomie* (Frankfurt, V. Klostermann).
- PRIES, Ch. 1989 *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (Weiheim, Acta Humaniora).
- PRIES, Ch. & WELSCH, W. (Hrsg.) 1991 *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard* (Weiheim, Acta Humaniora).
- PUTNAM, H. 1981 *Reason, Truth, and History* (Cambridge, Cambridge Univ. Press).
- RADNITZKI, G. 1968 *Continental Schools of Metascience. The Metascience of the Human Sciences based upon the "hermeneutic-dialectic" School of Philosophy* (Göteborg, Akademieförlaget).
- RADNITZKY, G. & ANDERSSON, G. (Eds) 1978 *Progress and Rationality in Science*, Dordrecht, Reidel. 1978 [*Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*, Tübingen, JCB Mohr, 1980].
- RABINOW, P. 1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, Univ. of Chicago Press).
- RASMUSSEN, D. 1982 Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* in *Philosophy and Social Criticism* 9, n. 1, 1982.
- RAY, L. 1979 "Critical Theory and Positivism" Popper and the Frankfurt School" in *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 9, n. 2, (1979).
- RAWLS, J. 1980 "Kantian Constructivism in Moral Theory" in *The Journal of Philosophy* LXXVII/9, September 1980 (wieder in 1993).
- 1989 "Themes in Kant's Moral Philosophy" in FÖSTER, E. (Ed.) *Kant's Transcendental Deductions: The three "Critiques" and the "Opus Postumum"* (Stanford, Stanford University Press).
- READINGS, B. 1991 *Introducing Lyotard: Art and Politics* (London, Routledge).
- RECKI, B. 1994 "Was darf ich hoffen? Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant" in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19/1.
- REESE-SCHÄFER, W. 1990 *Karl-Otto Apel zur Einführung* (Hamburg, Junius).
- 1997 *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik* (Frankfurt, Suhrkamp).
- RESCHER, N. 1988 *Rationality* (Oxford, Oxford Univ. Press).

- RIEDEL, M. (Hg) 1972 *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* [2 Bd.] (Freiburg i.Br., Rombach).
 - 1989 *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- RISCHMÜLLER, M. (Hrsg.) 1991 *Kants Bemerkungen in den 'Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen'* (Hamburg, Meiner).
- ROGERSON, K. 1986 *Kant's Aesthetics: The Roles of Forms and Expressions* (Landham, University Press of America).
- ROHBECK, J. 1993 *Technologische Urteilkraft. Zu einer Ethik technischen Handelns* (Frankfurt, Suhrkamp).
- ROHRHIRSCH, F. 1993 *Letztbegründung und Transzendentalpragmatik. Eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normenbegründender Instanz bei Karl-Otto Apel* (Bonn, Conscientia [Studien zur Bewußtseinsphilosophie, Band 19]).
- ROMANO, R. 1996 *Silêncio e Ruído. A Sátira em Denis Diderot* (Campinas, Editora UNICAMP).
- RORTY, R. 1964 *The linguistic Turn* (Chicago, The University of Chicago Press).
 - 1980 *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, Princeton Univ. Press [rev. ed.]).
 - 1983 "Postmodern Bourgeois Liberalism" in *Journal of Philosophy* LXXX (10), October (1983).
 - 1984 "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in *Praxis International* 4, 1984.
 - 1985 "Le cosmopolitisme sans émancipation: en réponse à Jean-François Lyotard" in *Critique* 41, 456 (Mai 1985).
 - 1989 *Contingency, Irony, Solidarity* (New York, Cambridge University Press).
- RUB, M. 1989 "Konsens, Dissens und Individualität: Manfred Franks 'Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas'" in *Merkur* 43 (6), Juni 1989.
- SANDERMANN, E. 1989 *Die Moral der Vernunft. Transzendente Handlungs- und Legitimationstheorie in der Philosophie Kants* (Freiburg/München, Alber).
- SANER, Hans 1983 *Kant's Political Thought: Its Origins and Development* (Chicago, Chicago Univ. Press).
- SCHAEFFER, J. 1990 *Sensus Communis. Vico, Rhetoric and the Limits of Relativism* (Durham, Duke University Press).
- SCHAPER, E. 1979 *Studies in Kant's Aesthetics* (edinburgh, Edinburgh University Press).
- SCHEER, B. 1997 *Einführung in die philosophische Ästhetik* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SHELKSHORN, H. 1992. *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (Freiburg, Herder).
 - 1994. *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (Wien [Habilitation Ms].).
- SCHLUCHTER, W. 1979 *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus* (Tübingen, JCB Mohr).
- SCHMIDT, J. 1985 *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik von 1750 bis 1945*, Bd. 1: *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*; Bd. 2: *Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reiches* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- SCHMITZ, H. 1982 "Die transzendente Kommunikationsgemeinschaft bei Kant" in KUHLMANN, W & BÖHLER, D. (Hrsg.) *Kommunikation und Reflexion* (Frankfurt, Suhrkamp).
- SCHNÄDELBACH, H (Hg.) 1984 *Rationalität* (Frankfurt, Suhrkamp).
 - 1987 *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen* (Frankfurt, Suhrkamp).
 - 1992 *Zur Rehabilitierung des 'animal rationale'. Vorträge und Abhandlungen 2* (Frankfurt, Suhrkamp).
- SCHNEIDER, F. 1959 *Die deutsche Dichtung der Geniezeit* (Stuttgart, Metzler).
- SCHNEIDER, H. 1982 "Gibt es eine 'Transzendental-' Universalpragmatik?" in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36.
- SCHOLZ, O. 1994 *Unzeitmäßige Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung* (Frankfurt, Vittorio Klostermann).
- SCHÖNRICH, G. 1981 *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik* (Frankfurt, Suhrkamp).
 - 1994 *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung* (Frankfurt, Suhrkamp).
- SCHÖNRICH, G. & KATO, Y. (Hrsg.) 1996 *Kant in der Diskussion der Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp).

- SEEL, M. 1985 *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1986 "Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer Rationalität‘. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft" in HONNETH, A. & JOAS, H. (Hrsg.) *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘* (Frankfurt, Suhrkamp).
- SELBACH, R. 1994 "Institutionen als Systeme. Kants Konzeption von Staat, Universität und Kirche" in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19/1.
- SEUBOLD, G. 1986 *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Freiburg, Alber).
- SHELL, S. 1996 *The Embodiment of Reason* (Chicago, Univ. of Chicago Press).
- SIBLEY, F. 1959 "Aesthetic Concepts" in *Philosophical Review*, 68 (1959).
- SIMON, J. 1981 *Sprachphilosophie [Handbuch Philosophie]* (Freiburg, Alber).
- SKIRBEKK, G. 1983 "Pragmatism in Apel and Habermas" in FLOISTAD, G. (ed) *Contemporary Philosophy. A New Survey* (The Hague, M. Nijhoff).
- SOURIAU, M. 1926 *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant* (Paris: Alcan).
- STAROBINSKI, J. 1957 *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* (Paris, Gallimard).
- STARK, W. 1993 *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants* (Berlin, Akademie Verlag).
- STEINKE, M. 1917 *Edward Young's Conjectures on Original Composition in England and Germany* (New York, Steichert).
- STEINVORTH, U. 1978 "Wertfreiheit der Wissenschaften bei Marx, Weber und Adorno. Ein Nachtrag zum Methodenstreit zwischen Kritischer Theorie und Kritischer Rationalismus" in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 9 Jg., H. 2, (1978).
- STEUERMAN, E. 2000 *The Bounds of Reason: Habermas, Lyotard, and Melanie Klein on Rationality*. (London, Routledge).
- STRACK, F. 1976 *Ästhetik und Freiheit. Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit* (Tübingen: Niemeyer).
- STRAWSON, P.F. 1966 *The Bounds of Sense* (London, Methuen).
- STREMMINGER, G. 1994 *David Hume. Sein Leben und Werk* (Paderborn, Schöningh).
- SVOBODA, K. s.d. *La Estética de San Agustín* (Buenos Aires, Hoje de Sibila).
- TAYLOR, Ch. 1985 *Human Agency and Language. Philosophical Papers, Volume 1* (Cambridge, Cambridge University Press).
- TEICHERT, 1992 *Immanuel Kant: 'Kritik der Urteilskraft'* (Paderborn, Schöningh).
- THOMPSON, J. & HELD, D. (eds) 1980 *Habermas: Critical Debates* (Cambridge [MA], MIT Press).
- THYEN, A. 1989 *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nicht-Identischen bei Adorno* (Frankfurt, Suhrkamp).
- TONELLI, G. 1954 "La formazione del Testo della *Kritik der Urteilskraft*" in *Revue internationale de philosophie* 30.
- 1955 *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771)* (Torino, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino).
- 1963 "Die Umwälzung von 1769 bei Kant" in *Kant-Studien* 54.
- 1964 "Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der 'Kritik der reinen Vernunft'" in *Archiv für Begriffsgeschichte* 9.
- 1966 "Kant's early Theory of Genius (1770-1779)" in *Journal of the history of Philosophy* 4.
- TURIM, M. 1984a "Desire in Art and Politics: The Theories of J.-F. Lyotard" in *Camera Obscura* 12, Summer 1984.
- 1984b "Jean-François Lyotard: A Partial Bibliography" in *Camera Obscura* 12.
- UEHLING, Th. 1971 *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgement* (Hague, Mouton).
- VAIHINGER, H. 1892 *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft).
- Van FRAASSEN, B. 1980 *The Scientific Image* (Oxford, Clarendon Press).
- Van REIJEN, W. & KAMPER, D. (Hg.) 1987 *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne* (Frankfurt, Suhrkamp).
- VERDENIUS, W.J. 1967 "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides II" in *Phronesis* vol. XII.
- 1966 "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I" in *Phronesis* vol. XI/1.

- VILLWOCK, J. 1989 "Sublime Rhetorik. Zu einigen noologischen Implikationen der Schrift *Vom Erhabenen*" in PRIES, C. [Hrsg.] (1989) *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (Weinheim, Acta Humaniora).
- VOGEL, M. 2001 *Medien der Vernunft. Eine Theorie des Geistes und der Ratioanlität auf Grundlage einer Theorie der Medien.* (Frankfurt, Suhrkamp).
- Von WRIGHT, G. 1971 *Explanation and Understanding* (Ithaca, Cornell University Press).
- VORLÄNDER, K. 1977 *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk* (Hamburg, Meiner).
- WARTENBERG, G. 1971 *Logischer Sozialismus. Die Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie durch C.S. Peirce* (Frankfurt, Suhrkamp).
- WEBER, H. 1904 *Hamann und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung* (München, C.H. Beck).
- WEISHEIMER, J. 1993 *Eighteenth Century Hermeneutics. Philosophy of Interpretation in England, from Locke to Burke* (New Haven, Yale University Press).
- WELLEK, R. 1931 *The Early Reception of Kant's Thought in England: 1785-1805 and Immanuel Kant in England: 1793-1838* (London, Routledge/Thoemmes [1993]).
- WELLMER, A. 1985 *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1986 *Ethik und Dialog* (Frankfurt, Suhrkamp).
- 1993 *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp).
- WETTSTEIN, R. 1981 *Kants Prinzip der Urteilskraft* (Königstein, Forum Academicum).
- WIGGERSHAUS, R. 1989 *Die Frankfurter Schule* (Frankfurt, Fischer).
- WINCH, P. 1958 *The Ideal of a Social Science and its Relation to philosophy* (London, Routledge & Kegan Paul).
- WINGERT, L. & GÜNTHER, K. (Hg.) 2001 *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit* [Festschrift für Jürgen Habermas] (Frankfurt, Suhrkamp).
- WOOD, D. (Ed.) 1992 *Derrida: A Critical Reader* (Oxford, Blackwell).
- WÜSTEHUBE, A. (Hg.) 1995 *Pragmatische Rationalität* (Würzburg, Königshausen + Neumann).
- YAMAWAKI, N. 1983 *Die Kontroverse zwischen kritischem Rationalismus und transzendentaler Sprachpragmatik* (Königstein, Forum Academicum).
- ZAMMITO, J. 1992 *The Genesis of Kant's 'Critique of Judgement'* (Chicago, Univ. Chicago Press).
- ZIMMERMANN, J. 1975 *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik* (Frankfurt, Klostermann).
- ZOLLNA, I. 1990 *Einbildungskraft (imaginatio) and Bild (image) in den Sprachtheorien um 1800* (Tübingen, Günter Narr).

3. Sonstiges

- Aesthetics On-Line (<http://aesthetics-online.org/ideas/devereaux.html>)
- APEL, K.-O. (<http://www.karl-otto.apel.de>)
- Contemporary Philosophy, Critical Theory and Postmodern Thought – University of Colorado at Denver – School of Education
(http://www.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html)
- Ctheory (<http://www.ctheory.com>)
- HABERMAS, J. <http://www.sla.purdue.edu/people/soc/mdeflem/Habermas>
- KANT, I.
Kants Schriften
(<http://www.uni-marburg.de/kant/>)
- Kant-Forschungsstelle der Universität Mainz (Kant-Bibliographie 1945-1990)
(<http://www.Uni-Mainz.de/%7Ekant.kfs>)
- Kant on the Web (E-Texts of Kant's writings by Stephen Palmquist)
(<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/K1tools.html>)
- Projekt Gutenberg (Kant Archive)
(<http://gutenberg.aol.de/autoren/kant.html>)
- Seiten zur Philosophie des deutschen Idealismus
(<http://idealismus.de/index.phtml>)
- LYOTARD, J. "Bibliography – Jean-François Lyotard" in UCI Critical Ressource
(<http://www.uci.edu>)
- Postmodern Culture North Carolina University and Oxford University Press
(<http://jefferson.village.virginia.edu/pmc>)

Erklärung

Hiermit erkläre ich schriftlich, gemäss dem § 7 (3) der Promotionsordnung:

- a) dass ich die Dissertation selbstständig verfasst und alle in Anspruch genommenen Hilfsmittel in der Dissertation angegeben habe;
- b) dass die eingereichte Arbeit niemals bei einem Prüfungsverfahren vorgelegt und noch nicht veröffentlicht wurde;
- c) dass ich kein Promotionsverfahren eröffnet oder als erfolglos gelassen habe;
- d) und das die Promotionsordnung mir bekannt ist.

Amós Nascimento

Curriculum Vitae

Name: Amós Silva do NASCIMENTO
 Geburtsdatum: 4. April, 1965
 Geburtsort: Presidente Venceslau, São Paulo, BRASIL
 Staatsangehörigkeit: Brasilianisch
 Adresse: Av. do Café 799 – Apto 121
 Ed. Villa Castelli – Paulista
 13401-090 Piracicaba, SP
 BRASILIEN
 Tel: +55 (19) 3402-7730

Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP
 Assessoria para Assuntos Internacionais
 Rodovia do Açúcar Km 156 – Campus Taquaral
 13400-911 Piracicaba, SP
 BRASILIEN
 E-Mail: asnascim@unimep.br
 Tel: +55 (19) 3124-1528
 Fax: +55 (19) 3124-1500

1. AUSBILDUNG

- Seit 04.1993 Johann-Wolfgang Goethe Universität-Frankfurt a.M.
 Fachbereich Philosophie
 Frankfurt a.M., BRD
 Studien zur Promotion: Philosophie
 Thema: "Rationalitätskritik und Ästhetik in der Diskursphilosophie und im
 Postmodernen Poststrukturalismus"
 Betreuung: Prof. Dr. K.O. Apel
- 1993 Phillips-Universität-Marburg
 Institut für Philosophie
 Marburg an der Lahn, BRD
 Studium der Philosophie
- 1991-1992 Universidade de Campinas (UNICAMP)
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
 Campinas, SP, BRASIL.
 Postgraduierte Studien (Doctoral Studies): Politische Philosophie
 Betreuung: Prof. Dr. Roberto Romano
- 1988-1989 Universidade de São Paulo (USP)
 Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
 São Paulo, SP, BRASIL.
 Postgraduierte Studien: Ästhetik and Ethnomusikologie
- 1987-1990 Instituto Metodista (IMS)
 São Bernardo do Campo, SP, BRASIL.
 Abschluß: M.A. in den Sozialwissenschaften
 Schwerpunkt: Soziologie der Religion
 M.A. Arbeit: "Crítica da Ofensiva do Discurso Político Neoconservador e seu
 Uso Estratégico da Música e da Religião" (363 S.)
 (Betrachtung des neokonservativen Diskurses in den USA im Lichte der kritischen Theorie
 (Adorno und Habermas) und Kritik der strategischen Benutzung der Musik und der Religion im
 ideologischen Kampf gegen Lateinamerika während der Regierung Reagans)
 Betreuung: Prof. Dr. Jaci Maraschin

1984-1986 Escuela de Música Eduardo Carámbula (ISEDET)
Buenos Aires, Bs. As., ARGENTINA,
Abschluß: Licenciado en Música (Komposition und Dirigieren)
Abschlußarbeit: "El Uso Rational de la Música" (220 S.)
Betreuung: Prof. Omero Perera and Prof. Dr. Arturo Blatezki

2. AKADEMISCHE TÄTIGKEITEN

1999-2002 Leiter der Abteilung
Abteilung für Internationale Beziehungen
Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP
Piracicaba, Brasilien

1998-2001 Dozent (Sozialphilosophie)
(Veranstaltungen zum Thema: „Gemeinschaftsbegriffe“ und „Kritische Theorie“)
Fachbereich Erziehungswissenschaft
Universidade Metodista de Piracicaba – UNIMEP
Piracicaba, Brasilien

1995-1996 Tutor (Philosophie)
(Veranstaltungen: „Sprache und Totalitarismus bei Lyotard“, „Kritik der utopischen
Vernunft bei K.-O. Apel und F. Hinkelammert“)
Fachbereich Philosophie
Johann-Wolfgang Goethe Universität-Frankfurt a.M.
Frankfurt a.M., BRD

1991-1992 Editor, Bulletin of Cultural Events (Internship/Praktikum)
The Evergreen State College
Olympia, WA, U.S.A.

1987-1990 Lehraufträge für Musik (Musiktheorie und Soziologie der Musik)
Departamento de Música – UMESP/IMS)
São Bernardo do Campo, SP, BRASIL.

1985-1986 Sozialarbeit (Praktikum/Volunteer Work)
Centro Adelante Campesino
El Mirage (Phoenix), AZ, U.S.A.

1984 Musiklehrer (Vertretung/Praktikum)
Instituto Americano de Caseros.
Caseros, Bs. As., ARGENTINA

3. FORSCHUNGEN UND WEITERBILDUNG

1989-1990 Forschungsaufenthalt an deutschen Universitäten:
Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i.Br. (Dez. 1989/Feb. 1990)
Phillips-Universität-Marburg (Jul./Aug. 1990).

1986 Seminar "Musical Education and specialized
Investigation (Prof. Ana Lucia Frega).
Ricordi Center of Music
Buenos Aires, Bs. As., ARGENTINA.

1985-1986 Forschung an U.S. Amerikanischen Universitäten (Musik):
Arizona State University (Tempe), University of New Mexico (Albuquerque).

- 1985 "Seminar of Musical Composition"
Prof. Luca Lombardi and Prof. Giacomo Manzoni
(Conservatorio di Milano, Italy)
Promoción de la Secretaria de la Cultura de Buenos Aires.
Buenos Aires, Bs. As., ARGENTINA.
- 1982-1990 Weiterbildung und Seminaren (asugewählt)
10-11.1990 - Transzendentalsemiotik und Diskursethik (K.O. Apel)
06.1990 - Die postmoderne Kultur (Michel Maffesoli)
08-11.1988 - Ästhetik und die Postmoderne (Otilia Arantes)
03-07.1987 - Marx und Marxismus in Lateinamerika (Julio de Santa Ana)
03-06.1984 - Phänomenologie der Religion (J.S. Croatto)
01-12.1982 - Gregorianischer Gesang (Eleanor Dewey, CSA)
01.-02.1982 - Musik, Komposition (Estercio M. Cunha)

4. STIPENDIEN, GRANTS UND AUSZEICHNUNGEN

- 2001-2002 (Grants) Reisebeihilfe für Teilnahme in Konferenzen
(British Council, Rice University, University of Surrey, Université de Liege, etc.)
- 1999-2000 Weiterbildung
Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)
- 1993-1996 Promotionsstipendium
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)
(Brasilianische Regierung)
- 1992-1994 (Grants) Reisebeihilfe für Teilnahme in Konferenzen
(International Sociological Association, ISA; International Society for the Scientific Study of Religion, ISSR)
- 1992 Stipendium
Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD)
Speak & Write Institute/Marburg Universität
- 1990 „Honorable Mention“
Semi-Finalist of the Worldwide Competition for Young Sociologists
International Sociological Association (ISA).
- 1989-1990 Stipendium für Graduierte Studien (Sozialwissenschaften)
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)
- 1987-1988 Stipendium für Graduierte Studien (Sozialwissenschaften)
Reisebeihilfe für Forschungsaufenthalte im Ausland und Teilnahme in Kongressen
Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião
São Bernardo do Campo, Sao Paulo, BRASIL.
- 1984-1986 Stipendium für das Universitätsstudium (Musik)
ISEDET/UNIMEP, Buenos Aires, Bs.As., ARGENTINA.

5. MITGLIEDSCHAFT AN AKADEMISCHEN GRUPPEN UND GESELLSCHAFTEN

- 1999-2002 Mitglieder des Universitätssenats und andere Universitätskommissionen
Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)
- 2000-2001 Vorsitzender der “Comissão 500 Anos”

- 2000 Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP)
Mitglieder der "Comissão 500 Anos"
Stadt Piracicaba
- 1994-1998 Re-elected 'Member *in Officio*' (Representing Latin America)
Executive Committee of Sociology of Religion (RC 22)
International Sociological Association (ISA)
- 1990-1994 'Member *in Officio*' (Representing Latin America)
Executive Committee of Sociology of Religion (RC 22)
International Sociological Association (ISA)
- Seit 1995 Mitglieder der American Philosophical Association (APA)
- Seit 1990 Mitglieder der American Association for the Sociology of Religion (ASR)
- Seit 1990 Mitglieder der International Sociological Association (ISA)
- Seit 1990 Mitglieder der Sociedade Brasileira de História da Ciência e Tecnologia (SBHCT)
- 1987-1989 Mitglieder der American Society of Musicology (ASM)
- Seit 1986 Mitglieder der Sociedade Brasileira de Musicologia (SBM)

6. TEILNAHME AN TAGUNGEN UND KONGRESSSEN (Mit Referaten)

- 2002 Congresso Nacional da ABIEE
Paper: „Educação confessional“
- International Herder Society, Rice University, Houston, USA (September)
Paper: „Kant und Herder über Kommunikation“
- International Conference on Sustainable Water Management, University of Colorado at Boulder, USA (May)
Paper: "A Conceptual Framework for Sustainable Water Management: The Case of the Piracicaba River Basin – Brazil"
- 1998 Adorno: O ético e o estético (Universidade Metodista de Piracicaba), Piracicaba, Brasil
Paper: „O ético, o estético e o religioso na *Habilitation* de Adorno“
- 1997 APA (American Philosophical Association, Pacific Division), Berkeley, USA (April)
Paper: „Which Liberalism? On an Internal Tension in the Concept of Community“
- 1996 APA (American Philosophical Association, Eastern Division), Atlanta, USA (Dezember)
Sociedad Internacional para el Estudio del Pensamiento Latinoamericano
Paper: „The Enlightenment as Inheritance of Colonial Philosophy in Brazil“
- AAR (American Academy of Religion), New Orleans, USA (November)
Paper: „African Diaspora in Brazil“
- Deutscher Konferenz fuer Philosophie, Leipzig (September)
Paper: „Vom Leib/Seele-Dualismus zum apriorischen Dialektik der realen und idealen Kommunikationsgemeinschaft: K.-O. Apels Antwort an Descartes und Leibniz“
- International Society for the Study of European Ideas (September)
Paper: „Community, Politics and Communication in Critical Theory, Communitarianism and Liberation Ethics“

- American Society for the Sociology of Religion (August)
Paper: „Religion, Syncretism and Construction of Identity in Brazil“
- International Society of Business Ethics and Economy (ISBEE), Tokyo, Japan (Juli)
Paper: „The Mind-Body Dualism and the Tension of Ethics and Economics in Adam Smith“
- DePaul University, Chicago, USA (April)
Paper: „Language in Time and Space: The Concept of City in Augustine and Wittgenstein“
- APA (Pacific Division), Seattle (April)
Paper: „Convergence and Divergence among Communitarianism, Discourse Theory and Liberation Ethics“
- 1995 What's the Difference? Communities and Communication in Transition (November)
Paper: „Community and Communication in the Critical Theory“
Duquesne University, Department of Philosophy & English
Pittsburgh, U.S.A.
- "Grenzen der Moderne" (Februar)
Paper: „Rationalität und die vielfältigen Dimensionen der Moderne“
Friedrich Dessauer Haus
Frankfurt a.M., GERMANY
- 1993 Religion sans Frontieres. Tendenze presenti e future di Migrazione (Juli)
(Member of Organization Committee)
Universita degli Studi di Roma "La Sapienza"
Rome, ITALY
- 1992 Missionsprotestantismus in Lateinamerika (Dezember)
Paper: „Evangelization und Neu-Evangelisierung Europas“
Evangelische Akademie
Hamburg, GERMANY
- XII Congress - International Society for the Study of Religion (Oktober)
Paper: „Postmodernity and Religion in (Reunified) Germany“
Department of Economy, University of Budapest
Budapest, HUNGARY.
- 1991 Resonant Intervals. Music & Society (Mai)
Paper: „The Brightest Star of Adorno's Constellation: On the Role of Music in Adorno's Social Theory“
Department of Humanities, University of Calgary
Calgary, CANADA.
- 1990 XII World Congress of Sociology (Juli)
Paper: „Social Change in Brazil in the Perspective of a Sociology of Religion: The Case of the CEBs“ (Honorable Mention in the ISA Worldwide Competition)
International Sociological Association (ISA)
Madrid, ESPANA.
- VI Internl. Coloquium on the History of Science and Technology ((Januar)
Center of Logic, Epistemology (CLE)
Paper: „Música como Ciência na Idade Média“
University de Campinas (UNICAMP)
Campinas, SP, BRASIL.
- 1986 I Congresso Brasileiro de Musicologia.
Paper: „O Uso Racional da Música“
São Paulo, SP, BRASIL.

6. SPRACHKENNTNISSE

Portugiesisch
 Spanisch
 Englisch
 Deutsch
 Französisch

7. PUBLIKATIONEN

(Editor, with Eduardo Mendieta and Santiago Castro-Gómez), *History of Latin American Philosophy* (New York, Routledge) [Im Druck].

“Hermeneutics and Communication in the Philosophy of Karl-Otto Apel” in *INTER-SECTIONS*

“A Conceptual Framework for Sustainable Water Management: The Case of the Piracicaba River Basin – Brazil” in Kathryn Muntz (Ed.) *Sustainable Water Management*.

2002 (Editor), *Brazil: International Perspectives* (Editora UNIMEP).

“‘Modernismo’ and Postmodern Discourse in the Brazilian Context” in Mendieta, E. (Ed.) *Postmodernity in the Americas* (Routledge).

2001 Buchbesprechung von Jorge Gracia *Hispanic/Latino Identity* (Blackwell) in *MANUSCRITO*.

„Postmodernity in Brazil“. In MENDIETA, E. (Ed.) »Postmodernity in the Americas«, Atlantic Highlands, Humanities.

“Modernismo e Discursos pós-modernos no Brasil” in *IMPULSO* 30.

1999 “Educação como Inclusão e a Dialética do Esclarecimento na Inglaterra” in *IMPULSO* 27.

1998 (Editor), *A Matter of Discourse. Community and Communication in Contemporary Philosophies*, (Avebury).

“The Fact of Pluralism and the Multicultural Quest for Community” in Nascimento (Ed.), *A Matter of Discourse: Community and Communication in Contemporary Philosophies* (Ashgate/Avebury).

“Die vielfältigen Dimensionen der Rationalität” in Nascimento/Witte (Eds.), *Grenzen der Moderne. Europa & Lateinamerika* (IKO).

1997 “African (Latin) American Identities in Conflict” in *Peace Review* (December 1997).

(mit J. Sathler) „Black Masks on White Faces: Liberation Theology and the Quest for Syncretism in the Brazilian Context“. In MENDIETA, E. (Ed.) »Liberation Theology and Postmodernity«, London, Routledge.

(Herausgeber, mit K. Witte) »Grenzen der Moderne in Europa und Lateinamerika«, Frankfurt, P. Lang.

„Rationalität und die vielfältigen Dimensionen der Moderne“. In NASCIMENTO, A. & WITTE, K. (Hg.) »Grenzen der Moderne in Europa und Lateinamerika«, Frankfurt.

- 1996** „Vom Leib-Seele Dualismus zum dialektischen Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Karl-Otto Apels Antwort an Descartes und Leibniz". In HUBIG, G. (Hg) Akten des deutschen Kongresses fuer Philosophie, DGP, Leipzig.
- „The Mind-Body Dualism and the Tension between Ethics and Economics in Adam Smith“ In ISBEE, Notre Dame (Online).
- (mit J. Sathler) „From Transaction, Through Transitions, To Trance: Slavery, Diaspora and Religion of African Americans in Brazil“. In DAYAL, S. (Ed.) »Postcolonial Diasporas«, New York.
- Rezension: BINGEMER, M.C. »Alteridade e Vulnerabilidade« (São Paulo, Loyola, 1993). In »Journal of Hispanic/Latino Theology« 4.
- 1995** „De Volta para a Comunidade: Considerando a Moral da Ética Comunitarista“. In »Simpósio« 38.
- „Una Genealogía de la postmodernidad en el contexto latinoamericano“. In »Disenso. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano« I.
- „Sturm um den Turm". In BÖSS-OSTENDORF, A. (Hrsg.) »25 Jahre Friedrich Dessauer Haus. Eine Schrift zum Fest«, Frankfurt a.M., F. Dessauer Haus.
- 1991** Rezension: SOSA, P. (Ed.) »Todas las Voces« (San José, CEBILA, 1988). In »Estudos de Religiao« 7.
- 1990** (Mitwirkung) »Bibliografia Bíblica Latino-Americana II«, Petrópolis, IEPG/Vozes.
- Abstract of Paper presented at the XII World Congress of Sociology: „Social Changes in Brazil in th Perspective of a Sociology of Religion: The Case of the CEB's“. In »Sociological Abstracts«, Conference Supplement 6.
- „Música como Ciencia na Idade Media". In »Atas do VI Colóquio de História da Ciência e Tecnologia«, Campinas, CLE/SBHCT, UNICAMP.
- 1989** (Mitwirkung) »Bibliografia Bíblica Latino-Americana I«, Sao Bernardo, IEPG.
- Rezension: LYOTARD, J.F. »O Pós-Moderno« (RJ, J. Olympio). In »Simpósio« 32
- 1987** „Noções para o Uso do Violão“. In »A Nova Canção«, São Bernardo, CAVE.
- 1986** „O Uso Racional da Música“. In »Anais do I Congresso Brasileiro de Musicologia«, São Paulo/Bonn, SBM, (1990).

