

Fred Dallmayr

Gemeinschaft und Differenz: Wege in die Zukunft



VERLAG KARL ALBER



Fred Dallmayr

Gemeinschaft und Differenz:
Wege in die Zukunft

VERLAG KARL ALBER



Fred Dallmayr

Gemeinschaft
und Differenz:
Wege in die Zukunft

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Fred Dallmayr

Community and Difference: Paths into the Future

Proceeding from the assumption that identity, whether of self or a community, is always marked by difference, the study asks how intercultural community is possible at all. On the one hand, the author takes seriously intrinsic differences operating on various levels: between self and other, indigenous and alien cultures, and also between beings and Being (immanence/transcendence). On the other hand, the book vindicates and defends overarching or emerging commonalities on local, regional and global levels. The collected essays deal with important milestones in recent philosophical debates centering around the interplay between universalism and diverse cultural lifeworlds. Successive chapters offer critical discussions of Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Chantal Mouffe, Bernhard Waldenfels, Jean-Luc Nancy and others.

The Author:

Fred (Winfried) Dallmayr is Packey J. Dee Professor in the departments of Philosophy and Political Science at Notre Dame University in USA. He received the title doctor juris from Munich University in 1955 and a Ph.D. from Duke University in 1960. He began teaching at Notre Dame University in 1979. He spent 1978 in Oxford and the years 1990-91 as a Fulbright Scholar in India. He was President of the Society for Asian and Comparative Philosophy (SACP) and Co-Chairman of the »World Public Forum – Dialogue of Civilizations« (Vienna). He is the author of 35 books, editor of 22 collective volumes, and has written some 250 scholarly essays. His latest works are *Against Apocalypse* (2017), *Democracy to Come* (2017), and *Spiritual Guides: Pathfinders in the Desert* (2017).

Fred Dallmayr

Gemeinschaft und Differenz: Wege in die Zukunft

Ausgehend von der These, dass Gemeinschaft, gleich welcher Art, immer von Differenz heimgesucht wird, wird gefragt, wie interkulturelle Gemeinschaft und Verständigung überhaupt möglich sind. Auf der einen Seite bietet das Buch eine differenzierte Betrachtung sozialer und kultureller Verschiedenheiten, auf der anderen Seite sucht es die Gemeinsamkeit der Menschheit in voller Würdigung tiefgreifender Differenzen zu verteidigen und starkzumachen. Die gesammelten Aufsätze befassen sich mit wichtigen Wegmarken der philosophischen Entwicklung der letzten fünfzig Jahre; sie suchen einen Weg zu bahnen zwischen universaler Erkenntnis und radikaler kultureller oder lebensweltlicher Differenz – eben in Richtung auf eine »interkulturelle Gemeinschaft« oder eine Gemeinsamkeit zwischen den Fronten. Die Beiträge setzen sich u. a. mit Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Chantal Mouffe, Bernhard Waldenfels und Jean-Luc Nancy auseinander.

Der Autor:

Fred (Winfried) Dallmayr ist Packey J. Dee Professor Emeritus in den Abteilungen Philosophie und Politikwissenschaft an der University of Notre Dame. Er erhielt 1955 einen Doctor juris von der Universität München und 1960 einen Ph.D. von der Duke University. Seit 1979, nach einem Oxford-Aufenthalt im Jahr zuvor, lehrte er an der Notre Dame University. 1990–1991 verbrachte er als Fulbright Research Scholar in Indien. Er war Präsident der Society for Asian and Comparative Philosophy (SACP). Zwischen 2005 und 2015 war er Co-Vorsitzender des »World Public Forum – Dialogue of Civilizations« (Wien). Er ist Autor von 35 Büchern, Herausgeber von 22 Sammelbänden und Verfasser von 250 Aufsätzen. Seine jüngsten Schriften sind *Against Apocalypse* (2017), *Democracy to Come* (2017) und *Spiritual Guides: Pathfinders in the Desert* (2017).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Alexej von Jawlensky, Abstrakter Kopf, 1929
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48950-5
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81744-5

Für Robert Bernhardt

Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz *als* Differenz. ... Die Differenz von Sein und Seiendem ist als der Unterschied von Überkommenis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider.

Martin Heidegger, *Identität und Differenz*

Gemeinschaft und ekstatische Differenz sind untrennbar miteinander verbunden.

Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*

Inhalt

Vorwort	11
Einführung: Zum Austrag zwischen vielen Fronten	13
1. Materialienband zu »Erkenntnis und Interesse«: Einleitung (1974)	28
2. Materialienband zu »Erkenntnis und Interesse«: Epilog (1974)	39
3. Transzendental-philosophische Normenbegründungen: Fragen an Habermas und Apel (1976)	53
4. Sinnerlebnis und Geltungsreflexion: Apels Transformation der Philosophie (1978)	65
5. Kommunikation und Gemeinschaft: Über sprachliche Verständigung (1982)	104
6. Dezentrierter Dialog: Waldenfels als Grenzgänger (2001)	132
7. Eine »undarstellbare« globale Gemeinschaft? Reflexionen über Jean-Luc Nancy (2008)	157
8. Die Heimkehr des Politschen: Anmerkungen zu Chantal Mouffe (1996)	185
9. Freiheit und Solidarität: Zu Ehren von Wolfgang Huber (2014)	197

Inhalt

10. <i>Rule of, by, and for the People:</i> Eine apophatische Demokratie? (2016)	219
Nachweis der Erstveröffentlichungen	239
Namensregister	241

Vorwort

Dieses Buch ist der Versuch eines Brückenschlags – ein Versuch neben vielen anderen. Hier ist es, zunächst und vor allem, ein Brückenschlag zwischen meinem Geburtsland und meinem Adoptivland. Nachdem ich in Deutschland studiert und auch (in München) promoviert hatte, emigrierte ich mit etwa 28 Jahren aus Deutschland nach Amerika und begann dort eine Laufbahn auf dem Gebiet der »politischen Philosophie«. Im amerikanischen akademischen Betrieb verortet, und unter dem Druck von »publish or perish«, verfasste ich fast alle meine Schriften auf Englisch. In jüngerer Zeit wurde ich von einigen deutschen Kollegen gefragt, ob es von mir nicht auch Schriften in meiner Muttersprache gibt. Bei genauerem Nachsehen fand ich, dass ich tatsächlich mehrere Arbeiten auf Deutsch verfasst und veröffentlicht habe. Der vorliegende Band bringt eine Reihe solcher Schriften zusammen, die ich an verschiedenen Punkten meiner intellektuellen Entwicklung geschrieben habe.

Die Schriften erstrecken sich fast über ein ganzes Lebensalter. Sie geben Einblick in meinen geistigen Lebensweg, der vielleicht nicht geradlinig, aber auch nicht willkürlich verlaufen ist. Pauschal gesprochen ist der Lebensweg im Grunde geprägt durch das Wechselspiel von Frage und Antwort – was man auch als Lernprozess bezeichnen kann. Die zentrale Frage oder das zentrale Anliegen war und ist die Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, eine Suche, die gleichzeitig die sozialen und kulturellen Umstände und Verschiedenheiten in Betracht zieht. So gesehen verläuft die Suche auf der Scheitellinie zwischen reiner oder »apodiktischer« Vernunft und sozialer Bedingtheit, oder zwischen Universalismus und Partikularismus. Wie es sich trifft, haben sich während meiner Lebenszeit an dieser Scheitellinie einige der intensivsten intellektuellen Debatten entzündet. Die hier gesammelten Schriften versuchen einen Weg zu bahnen zwischen universaler Einigkeit und radikaler Differenz – in Richtung auf eine differenzierte Gemeinschaft oder einen Austrag zwischen den Fronten.

Dieser Weg erhält seine besondere Bedeutung in der Gegenwart durch das Aufkommen verschiedener Varianten eines virulent populistischen Partikularismus, Varianten, die sich auf nationale, ethnische und/oder religiöse Motive stützen. Zum großen Teil ist dieses Aufkommen das radikale Gegenspiel zu einem ebenso virulenten Globalismus, der häufig nur der Deckmantel für imperiale geopolitische Ambitionen ist (und so die »universalistische« Idee nur parodiert). Dieser Zusammenprall verschiedener Arten des Populismus vor dem Hintergrund einer globalen Macht- und Wirtschaftspolitik macht die gegenwärtige politische Situation zu einem Pulverfass, das sich jeden Augenblick in großen oder kleinen (Proxy-) Kriegen entladen kann.

Die hier vorgelegte Schrift sucht etwas fast Unmögliches im Blick zu behalten: nämlich die Aufgabe, das enorme vorhandene Konfliktpotential zu entschärfen und, in positiver Weise, die Gemeinsamkeit der Menschheit in voller Würdigung tiefgreifender Differenzen zu verteidigen und zu zelebrieren. Ich muss freilich hinzufügen, dass mein Augenmerk in diesem Band nicht in erster Linie auf realpolitische Entwicklungen gerichtet ist, sondern vielmehr auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund, der alle Realpolitik immer begleitet und unterwandert. Meine grundlegende Frage ist, wie interkulturelle Gemeinschaft und Verständigung überhaupt möglich ist und wie die offensichtliche Kluft zwischen universaler Erkenntnis und lebensweltlicher oder kultureller Erfahrung überbrückt werden kann.

Die Kapitel des Buches beleuchten im Grunde einen einzigen Umstand: dass Gemeinschaft, gleich welcher Art, immer von Differenz heimgesucht wird. Obwohl nicht auslöschbar ist Gemeinschaft stets gebrochen, sowohl lateral wie vertikal: zum einen im Hinblick auf die Vielzahl der Perspektiven, und zum anderen durch den unausweichlichen Anspruch des »kommenden Reiches« der Gerechtigkeit und des Friedens.

Das Buch ist meinem Schulkameraden und lebenslangen Freund Robert Bernhardt gewidmet, mit dem mich eine differenzierte Gemeinsamkeit immer verband.

Fred Dallmayr

Notre Dame
Oktober 2017

Einführung: Zum Austrag zwischen vielen Fronten

Die vergangenen hundert Jahre waren politisch geprägt von einer Vielzahl an dramatischen und tragischen Episoden: zwei Weltkriege, eine Menge von regionalen, hybriden und »Proxy-« Kriegen, Holocaust, Genozid und »ethnic cleansing«. Obwohl weniger manifest und eher im Hintergrund ausgetragen, weist dieselbe Periode auch dramatische intellektuelle Änderungen oder Umbrüche auf. In verschiedenen Variationen deuten diese Wandlungen auf einen zentralen Punkt hin: den Umbruch von der »Moderne« zu dem, was immer darauf folgen mag. Philosophisch gesehen ist die Moderne markiert durch den Primat der Bewusstseins- oder Subjektivitätsphilosophie, verankert zuerst in Descartes' *ego cogito* und dann vertieft in Kants transzendentaler Vernunft. Hier brachte das zwanzigste Jahrhundert einen grundlegenden Wandel durch die Hinwendung zur Sprache und zur kulturellen »Lebenswelt« unter dem Einfluss von Sprachspieltheorie, wie auch von Phänomenologie, Existenzialismus und Hermeneutik. Dieser Wandel vollzog sich nicht reibungslos, sondern löste heftige Kontroversen aus, an denen sich führende Philosophen beteiligten. Dieses Kapitel und der vorliegende Band im Ganzen führen in einige dieser Kontroversen ein.

Der angedeutete Umbruch bezog sich aber nicht allein auf die Rolle der Vernunft und der Bewusstseinsphilosophie. Neben Vernunft und rationaler Aufklärung war ein markantes Kennzeichen der Moderne der »Staat«, gewöhnlich konzipiert als »Nationalstaat« abgetrennt von anderen Nationen und Kulturen. Hier haben die vergangenen hundert Jahre ebenfalls einen dramatischen Wandel gezeitigt: durch den Prozess der sogenannten »Globalisierung«. Obwohl der Begriff in verschiedener Weise ausgelegt werden kann, ist ein vorwiegender Grundzug der Globalisierung der Umstand, dass sie verschiedene Regionen und Kulturen enger miteinander in Kontakt bringt und dadurch die Rolle der Nationalstaaten relativiert. Ein führender Experte der internationalen Politik, Samuel Huntington, hat

deshalb schon 1993 prognostiziert, dass zukünftige Konflikte weniger zwischen Nationalstaaten als vielmehr zwischen Kulturen oder Zivilisationen stattfinden werden. Was Huntington dabei nicht ganz in Rechnung stellte ist, dass kulturelle Differenzen nicht nur Gesellschaften voneinander trennen, sondern auch innerhalb einer Gesellschaft mehr und mehr zum Tragen kommen – was mit den Worten »Multikulturalismus« und »Interkulturalismus« bezeichnet wird. Diese multi- oder interkulturelle Entwicklung problematisiert noch zusehends den Status der modernen apodiktischen Vernunft und öffnet den Weg für einen notwendigen »Dialog der Kulturen«. Wie schon im Vorwort angedeutet, versucht dieses Buch der interkulturellen Verständigung einen Weg zu ebnet und an einer Gemeinschaft im Austrag der Differenzen mitzuwirken.

In meiner eigenen intellektuellen Entwicklung kam mir das gespannte Verhältnis von Vernunft und sprachlicher Lebenswelt zum ersten Mal durch die Veröffentlichung von Jürgen Habermas' *Erkenntnis und Interesse* (1968) voll zu Bewusstsein. Das Buch erlangte Bedeutung und erregte Aufsehen, vor allem weil es an verschiedene Fachrichtungen adressiert war. Als Philosoph und gleichzeitig als Sozialwissenschaftler befand sich Habermas gleichsam am Knotenpunkt verschiedener Denkrichtungen. Das Vordringen des Positivismus brachte die Philosophie in die schwierige Lage, dass sie fast nur noch als »Handlanger« (*underlaborer*) der naturwissenschaftlichen Methode galt. Rettung aus diesem Los schien nur ein Rückzug in transzendental-logische Erkenntnis zu versprechen. Ähnlich prekär war die Situation in den Human- und Sozialwissenschaften, wo Empirismus und kantischer Apriorismus konkurrierten. Wie bereits angedeutet, kamen ganz neue Anstöße von der Sprachphilosophie und Phänomenologie. In Habermas' Fall kam dazu der Einfluss der frühen Frankfurter Schule, die sich stark an Hegel und Marx orientierte und präkognitive oder lebensweltliche Motivationen ins Feld führte. Der Titel von Habermas' Buch war daher Programm: das Programm Erkenntnis oder Erkenntnistheorie und lebensweltliche Prämissen der Erkenntnis zu koppeln. Aber wie konnte das geschehen?

In der Natur der Sache war die Koppelung kompliziert und fragwürdig. Sollten die verschiedenen Formen der Erkenntnis einfach auf gesellschaftliche »Interessen« reduziert werden – was ihren Wahrheitsanspruch gefährdete? Oder galten Interessen nur als vernachlässigbare Vorstufen der reinen Erkenntnis – so etwa wie »eine Tasse Kaffee« der Forschung vorangehen kann? Das Problem der Koppe-

lung wurde noch vermehrt durch die im Buch vorgeschlagene Dreigliederung von Erkenntnis und Interessen. Habermas unterschied damals drei Sorten: naturwissenschaftliche Erkenntnis, getragen durch ein »technisches« Interesse an Verwertung; humanwissenschaftliche (oder hermeneutische) Erkenntnis, getragen durch ein praktisches Interesse an Verständigung; und kritische Erkenntnis, getragen durch ein »emanzipatorisches« Interesse an der Befreiung von Vorurteilen. Die Koppelung in den jeweiligen Gebieten war sehr unterschiedlich und ambivalent. Die naturwissenschaftliche Diskussion berief sich hauptsächlich auf die »quasi-transzendente« Erkenntnistheorie von Charles Sanders Peirce; die humanistische auf die geschichtswissenschaftliche Hermeneutik von Wilhelm Dilthey; und die kritisch-theoretische auf die egologische Lehre Sigmund Freuds. Wie man sehen kann, belief sich die Verbindung von »Erkenntnis und Interesse« mehr auf eine Addition disparater Ansätze. Phänomenologie wurde kaum erwähnt; und die Behandlung der Hermeneutik ließ sowohl Gadamer wie Heidegger außer Acht.

Meine »Einleitung« zum Materialienbuch gibt einen Überblick über die verschiedenen Antworten oder Reaktionen auf das Buch. Diese Reaktionen erstrecken sich von der Verteidigung der traditionellen Erkenntnistheorie zu einem stärkeren Plädoyer für Hermeneutik und zu einem emphatischen gesellschaftskritischen Engagement. Ich möchte diese Punkte hier nicht wiederholen. Ich will nur kurz auf das intellektuelle Milieu hinweisen, in das Habermas' Buch sich einordnet. Schon zwei Jahrzehnte vorher hatte sich Husserl, von der »transzendentalen Phänomenologie« ausgehend, der lebensweltlichen Erfahrung angenähert, ohne den Anspruch auf Erkenntnis aufzugeben. In noch radikalerer Form hatte Heidegger 1927 die Definition des Menschen als reines Vernunftwesen aufgegeben und sie durch die Bezeichnung »In-der-Welt sein« ersetzt, wobei »Welt« die lebensweltliche »Umwelt« und auch menschliche »Mitwelt« einschließt. Aufbauend auf Heideggers Schriften hatte Gadamer 1960 den großen Band *Wahrheit und Methode* veröffentlicht, wo Erkenntnis nicht auf Forschungslogik reduziert wird und die Suche nach Wahrheit tief in sprachliche Verständigung eingebettet ist. Unter den philosophischen Pionieren der Zeit sollte man auch Max Scheler nicht vergessen, der – 40 Jahre vor Habermas' Buch – eine Dreigliederung der Wissensformen in »Herrschaftswissen«, »Bildungswissen« und »Erlösungswissen« vorgeschlagen hatte.

Zum Teil als Antwort auf die verschiedenen kritischen Reaktio-

nen auf sein Buch sah sich Habermas veranlasst, sein Erkenntnis-Interesse-Schema in mehreren Punkten zu revidieren. Mein »Epilog« zum Materialienband geht hierauf ein. Ein Punkt, bei dem Habermas sehr schnell zur Revision bereit war, war die Verknüpfung von emanzipatorischem Interesse mit Psychoanalyse Freudscher Prägung. Wie er einräumte, können gesellschaftliche Übel nicht einfach durch Psychotherapie gelöst werden. Was er als Ersatz vorschlug, war eine Anleihe bei Kohlbergs Entwicklungspsychologie – was freilich den egologischen Charakter der Emanzipation noch verschärfte. Noch wichtiger war eine allgemeine Lockerung der Verknüpfung von Erkenntnis und Interesse, eine Lockerung, die Habermas noch tiefer in die Arme der traditionellen (kantianischen) Erkenntnistheorie trieb. Zu dem Zeitpunkt war die Parallele zwischen Habermas' kritischer Theorie und dem »transzendental-pragmatischen« Ansatz von Karl-Otto Apel ganz evident. Während Habermas als Soziologe sich gegen reine Vernunftstheorie absicherte, bestand Apel stark auf dem Apriori einer (kartesisch-kantianischen) »Letztbegründung«, das heißt der Fundierung aller Erkenntnis in der reinen Vernunft. Was Apels Vorgehen jedoch auszeichnete, war der Umstand, dass er seine eigene Position sorgfältig gegenüber einer großen Anzahl von geistigen Strömungen – einschließlich sprachphilosophischer Phänomenologie und Hermeneutik – profilierte. Sein Doppelband *Transformation der Philosophie* (1973) war aus dieser Sicht eine großangelegte Einführung in und Kritik an der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts. (Ich komme noch darauf zurück.)

Gerade an dem Punkt, als die Ansätze von Habermas und Apel sich kreuzten (oder zu kreuzen schienen), lud mich der Paderborner Philosoph Willi Oelmüller 1976 zu einem Kolloquium ein, das sich mit den Schwierigkeiten transzendental-philosophischer oder auch quasi-transzendental-philosophischer Normenbegründung befassen sollte. Die Absicht der Einladung war, meine Einstellung zu Habermas und Apel zu artikulieren. Im Rahmen einer größeren Tagung wollte ich allerdings meine Haltung nicht in Breite darstellen; so beschränkte ich mich darauf, einige »Fragen an Habermas und Apel« zu stellen, Fragen, deren Stoßrichtung dennoch meine eigene Position ins Licht rückten. Meine Fragen bezogen sich alle in verschiedener Weise auf die Möglichkeit einer »transzendentalen« Erkenntnis und deren Verhältnis zu lebensweltlicher Erfahrung. Im Falle von Habermas zielten meine Fragen besonders auf seinen offenkundigen Rückzug von der Erkenntnis-Interesse-Koppelung auf eine mehr einseitige

ge, quasi-transzendente Position. Das Schwergewicht lag auf der zunehmend scharfen Dichotomie von »Geltungsreflexion« und »Gegenstandsreflexionen«, oder von »Argumentationsapriori« und »Erfahrungsapriori« – wobei rationale Geltung und Argumentation die weltliche Erfahrung überschatteten. Hinsichtlich der Interessenstruktur fand ich die Zuspitzung der Emanzipation auf »Selbstkritik« oder rationale »Nachkonstruktionen« fraglich. Hinsichtlich der sprachlichen Verständigung hatte ich Probleme mit der Rückführung der Kommunikation auf anonyme Regelsysteme und rationale Geltungsansprüche. Bedeutete diese Konzeption nicht eine Rückkehr zum logischen Positivismus des frühen Wittgenstein?

Ähnlich Bedenken kamen auch in meinen »Fragen an Apel« zum Tragen. Allerdings waren diese Fragen differenzierter, was mit der tiefen Einbettung von Apels Position in die vielschichtige »Umwandlung« der Philosophie zu tun hat. Wie bei Habermas richtet sich das Augenmerk hier auf die Bedeutung einer transzendental-philosophischen Orientierung. Die Lage bei Apel ist allerdings noch zerklüfteter. Auf der einen Seite besteht er absolut auf der Notwendigkeit einer rationalen »Letztbegründung«. Auf der anderen Seite gibt sein Ansatz breiten Raum für die Diskussion von Phänomenologie, Hermeneutik und lebensweltlicher Erfahrung. Wie er stark betont, besteht der grundlegende Wandel der Philosophie in der Abkehr vom einsamen *cogito* und der Hinkehr zu Umgangssprache und Dialog. Wie er an einer Stelle schreibt, ist Umgangssprache in ihrer kognitiven Funktion nicht zu verstehen aus der »abstrakten Trennung« dessen, was wir nur erfahren, von dem, was wir rational »erkennen«. Von hier aus findet er einen Zugang zur Hermeneutik und zum »hermeneutischen Zirkel« im Werke Heideggers und Gadamers. Dennoch versucht Apel sich kurz nach dem Eintauchen in sprachliche Tiefen in die Sicherheit der Ratio zu bringen. Trotz der Einbettung in Umgangssprache, meint er, ist daran festzuhalten, dass Denken dennoch »alle Dogmatik menschlicher Standpunkte transzendierend im schlechthin allgemein gültigen Logos (der Vernunft) verwurzelt ist« und auch bleibt. Wie ich einräume, ist es klar, dass Denken jede partielle Erfahrung stets erneut transzendieren muss. Zur Frage steht nur, wie dieser Akt der »Transzendierung« zu verstehen ist und ob er überhaupt verständlich ist, wenn er neben der Erfahrung nicht auch das Denken und das Subjekt des Denkens affiziert.

Angespornt durch meine eigenen Fragen, wandte ich mich kurz danach einer ausführlichen Besprechung von Apels Doppelband

Transformation der Philosophie zu. Meine Besprechung (1978) versuchte, die Argumentationslinien in Apels Werk nachzuzeichnen und kritisch zu beleuchten. Wie sich herausstellte, ist die im Titel genannte »Transformation« auch auf Apel selbst anwendbar, nämlich im Durchgang vom ersten zum zweiten Band. Wie der Verfasser im Vorwort schreibt, enthält der erste Band Aufsätze, die im Wesentlichen »durch Heidegger« und seine »Seins-Hermeneutik« inspiriert sind. Demgegenüber enthält der zweite Band Abhandlungen, die von der Ebene des »unverfügbaren Seins-Ereignisses« zur normativen Orientierung im Sinne einer »transzendentalen Geltungs-Rechtfertigung« vorzudringen suchen. Im ersten Band finden sich Arbeiten über die Entwicklung der Phänomenologie von Husserl zu Heidegger, über den Wandel des Wahrheitsbegriffes in der Philosophiegeschichte, über das Verhältnis von Heidegger und Wittgenstein – wobei beide Denker als »Schlüsselfiguren in der philosophischen Konstellation dieses Jahrhunderts« gelten. Die genannten Arbeiten werden ergänzt oder abgerundet durch Aufsätze über Heideggers »Radikalisierung der Hermeneutik« und die Rolle der Hermeneutik in Wittgensteins Werk – von der Ablehnung im frühen *Tractatus* zur Hinwendung in den *Philosophischen Untersuchungen*.

Wie man sehen kann, spielte Apel in diesen Schriften sehr effizient die Einsichten von Sprachphilosophie und Hermeneutik gegen die traditionelle Erkenntnistheorie aus. Man ist dann überrascht durch den Kurs- oder Klimawandel, dem man im zweiten Band begegnet. Der einleitende Aufsatz über Reflexion und materiale Praxis bricht eine Lanze für transzendente Erkenntnis gegenüber lebensweltlicher Erfahrung. Apel richtet sich hier gegen die »Unterschätzung der kartesischen Grundlegung der Wissenschaft durch Gadamer (wie auch durch Heidegger)« und findet die »eigentliche Wahrheit« von Descartes in der »äußersten Sublimation« des Denkens, wodurch Erkenntnis sich ihres »allgemeingültigen Standpunktes« reflexiv versichert. Ein anderes Kapitel in diesem Band trägt unter dem Titel »Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik« eine Dreiteilung der Erkenntnis vor, die sich großenteils mit Habermas' *Erkenntnis und Interesse* deckt (obwohl rationale Erkenntnis noch schärfer profiliert wird). Die zentrale Stoßrichtung des zweiten Bandes zielt jedoch auf die Ausarbeitung einer neuen Verständigungstheorie auf der Grundlage eines »Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«. Obwohl Apel hier auch von Sprachpragmatik spricht, weist der Ausdruck »Apriori« doch wieder auf den transzendentalen Status der Konzep-

tion hin. Der Band spricht hier auch von einem »transzendentalen Sprachspiel«, was über die Sprachspieltheorie Wittgensteins (wie auch über Heideggers »Existenzialhermeneutik«) hinausweist und jedem Relativismus den Riegel vorschiebt. Freilich verwickelt sich Apel hier in das kantische Dilemma von »Sein« und »Sollen«, was in der Dichotomie von »realer« und »idealer« Kommunikationsgemeinschaft zum Ausdruck kommt. Meine Besprechung geht hier von *Transformation der Philosophie* zu einigen späteren Schriften Apels über, wo sich das gleiche Dilemma abzeichnet.

Die Besprechung macht anschließend breiteren Überlegungen Platz, die sich auf die Motivation und die allgemeine Bedeutung der von Apel dargestellten Transformation beziehen. Hier steht das Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus im Vordergrund. Wie ich zu diesem Punkt anmerke, lässt sich heute eine »kontrapunktische« Entwicklung feststellen: »Dem Universalismus steht die Bemühung um Wiederbelebung und Bewahrung ethnischer und nationaler Eigenständigkeit zur Seite.« Dabei bestimmen sich beide Aspekte wechselseitig. Nicht nur sind lokale Traditionen heute zu globaler Horizonteröffnung gezwungen, auch der Universalismus muss sich auf älteres Erbgut stützen, falls er nicht in inhaltslosen Formalismus entgleisen will. Obwohl ich der Problematik zustimme, gleitet Apels Diskussion der Spannung meines Erachtens doch in Antinomie oder Widerspruch ab. Eine ähnliche Antinomie zeichnet sich auch in der Beurteilung von Heidegger und Gadamer ab, wo die Zustimmung zu »Sinnkonstitution« und »Welterschließung« mit einer schroffen Kritik an der (angeblich) fehlenden Geltungsreflexion kollidiert.

Ungeachtet aller kritischen Bedenken, trat Apels Werk – besonders sein Ansatz einer transzendentalen Sprachpragmatik – damals mehr und mehr in den Vordergrund der philosophischen Diskussion. Etwa ein Jahrzehnt nach der Veröffentlichung von Apels Doppelband organisierten Kollegen und Schüler eine »Festschrift« für ihn, wozu ich auch eingeladen wurde. Mein Beitrag, betitelt »Kommunikation und Gemeinschaft«, geht zentral auf Apels Vorschlag einer »Kommunikationsgemeinschaft« ein, wieder unter Beachtung der zwei Ebenen der »realen« und »idealen« Verständigung. Um seinen Ansatz genauer zu profilieren, beziehe ich mich auf eine Reihe von deutschen und französischen Philosophen, die vergleichbare Ansätze entwickelt haben. Unter deutschen Denkern wähle ich besonders zwei Heidelberger Philosophen aus: Karl Jaspers und Hans-Georg Gadamer. In

Jaspers' Schriften lag der Akzent auf radikal-transzendentaler Reflexion über Welt und Sinnerfahrung. Freilich zielte Reflexion für ihn (wie schon beim späten Husserl) auf zwischenmenschliche Kommunikation. Wie er schrieb: »Echte Diskussion ist ein Symphilosophieren«, daher »kann wahre Philosophie nur in Gemeinschaft zum Tragen kommen«. Trotz dieser Ausrichtung auf Verständigung blieb Jaspers' Ansatz aber der Bewusstseinsphilosophie verpflichtet und damit dem kartesischen Dualismus von Welt und *cogito*. Dieser Gegensatz bekundete sich besonders in der Trennung von »Weltorientierung« und »Existenzerhellung«. In diesen Punkten unterscheidet sich Jaspers' »Existenzerhellung« stark von Gadamers Hermeneutik. Im Anschluss an Heidegger wandte sich Gadamer resolut von der Subjektphilosophie ab und dem »In-der-Welt-sein« zu. In seinen Worten: »Verstehen ist nicht als eine Handlung der Subjektivität zu verstehen, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.« Auf dieser Grundlage findet Gadamer den Weg zum Dialog und zur Gemeinschaft reflexiver Gesprächspartner.

In der französischen Nachkriegsphilosophie beziehe ich mich auf den Sprachphilosophen Georges Gusdorf (besonders seine Schrift *La Parole*, 1953) und auf den »postmodernen Differenzphilosophen« Jacques Derrida (besonders *L'écriture et la différence*, 1967). In Gusdorfs Ansatz steht ein starkes existenzialistisches Motiv im Vordergrund: die Betonung des individuellen Sprechaktes (*La parole*) gegenüber Sprachspiel und Sprachstruktur. Der Sprechakt ist aber im »Subjekt der Aussage« fundiert. Dementsprechend bedeutet zwischenmenschliche Verständigung und Gemeinschaft eine Kongruenz kreativer Aussagen: »wo die Vereinigung von Ich und Du ein Wir hervorbringt.« Demgegenüber ist Derridas Werk völlig auf »Deonstruktion des Subjekts« ausgerichtet und ganz dem »Anderen« zugekehrt. Im Anschluss an den späten Heidegger (mit extremer Pointe) lehnt er Gusdorfs Vorstellung vom Menschen als »Weltzentrum« scharf ab und betont die Notwendigkeit einer »Dezentrierung des Subjekts«. Aus diesem Blickwinkel gesehen, kann Gemeinschaft nicht als Austausch subjektiver Aussagen gesehen werden, noch kann sie als (transzendente) Sprachpragmatik erfasst werden. Vielmehr ist Gemeinschaft immer auch »Veränderung«, bei der Herausforderung und Provokation (im Nietzsche'schen Sinne) vorwiegen. Zum Abschluss stelle ich fest, dass Kommunikation und Gemeinschaft notwendig im Dunkeln bleiben, solange der Status von Subjekt und

Intersubjektivität nicht weiter geklärt ist. Obwohl Apel (wie auch Habermas) wichtige Schritte in diese Richtung unternommen haben, gibt das Problem der zwischenmenschlichen und interkulturellen Verständigung weiterhin Anlass für neue Überlegungen.

Die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts standen philosophisch weitgehend unter dem Zeichen der »Postmoderne«, wobei die französische Philosophie vorherrschend war. Pauschal ausgedrückt lag das Schwergewicht der Postmoderne auf der »Dekonstruktion« des Subjekts und der Privilegierung des »Anderen« oder »Fremden«; zuweilen zielte die Perspektive auf radikale Selbstaufgabe und sogar Selbstunterwerfung unter fremde Heteronomie ab. Unter deutschen Philosophen beschäftigte sich vor allem Bernhard Waldenfels mit der postmodernen französischen Literatur, und er tat dies mit kluger Mäßigung. Obwohl er dem Abbau der Subjektphilosophie zustimmte, schreckte er vor kruder Heteronomie zurück. Seine innovative aber vorsichtige Haltung ist beschrieben in meinem Aufsatz »*Dezentrierter Dialog*«. Der Aufsatz befasst sich zentral mit seinem Buch *Deutsch-französische Gedankengänge* (1995), das eine Reihe wichtiger französischer Denker bespricht. Der Titel meines Beitrags bezieht sich auf einen Bereich, der nicht durch Konvergenz oder reine Divergenz, sondern durch komplexe Verflechtung gekennzeichnet ist: der Grenzbereich zwischen Selbst und Anderem, dem Eigenen und dem Fremden. Über den Charakter dieses Bereichs schreibt Waldenfels: »Wäre etwas nicht vom anderen getrennt, so gäbe es nichts zu verbinden. Wäre etwas gänzlich vom anderen getrennt, so gäbe es nichts, wo die Verbindung ansetzen könnte.« Mit dieser Bemerkung setzt er sich klar von extremen Positionen ab; auf der einen Seite vom rationalistischen Konsens, auf der anderen Seite von Separatismus und Dichotomie. Anders ausgedrückt, sowohl transzendental-philosophischer Universalismus wie auch ethnozentrischer Partikularismus werden in die Schranken gewiesen. Wonach er sucht, schreibt Waldenfels, »ist ein Weg, der sein Heil weder in einem Universalismus noch in einem Kulturalismus sucht«, ohne sich deshalb an »das kollektive Eigene der eigenen Kultur oder der Nation zu klammern«.

Dem Titel gemäß beschäftigt sich Waldenfels' Buch sowohl mit deutschen wie französischen Schriften. Im deutschen Umkreis liegt das Augenmerk besonders auf Husserl und seiner Schule. Obwohl häufig als Subjektivist abgetan, bewegte sich Husserls späteres Denken zusehends in die Richtung der Anerkennung des Fremden als Fremdes. Durch diese Wende, meint Waldenfels, kam in den Trans-

zentalismus zusehends eine »ultra-transzendente Dimension«, die eine »transzendente Unruhe« bewirkte. Im französischen Umkreis richtet sich das Interesse auf eine ganze Reihe von Denkern – von Lyotard und Paul Ricœur bis Derrida und Foucault. Das Schwergewicht der Diskussion aber liegt auf zwei Philosophen: Merleau-Ponty und Emmanuel Lévinas. Die engste Parallele besteht hier zu Merleau-Pontys Sprachphilosophie, wie auch zur Konzeption einer schöpferischen Wahrheit (*vérité à faire*) und eines »fragenden (nicht apodiktischen) Denkens«. Bei Lévinas zieht ihn besonders die ethische Komponente an, die Vorstellung einer »Singularität«, die nicht in Subjektivität, sondern in »Fremdverantwortung« verankert ist, wobei die letztere eine Art »Selbstausslieferung« an den Anderen beinhaltet. Nach Waldenfels versuchten beide Denker »die Bewusstseinsphänomenologie von innen her aufzusprengen«, taten dies freilich auf recht verschiedene Weise. Bei Merleau-Ponty ist der Gedanke einer »Zwischenwelt« (*intermonde*) attraktiv, die sich den Fängen eines synthetischen Holismus und einer atomistischen Fragmentierung gleichermaßen entzieht. Bei Lévinas steht der Gedanke eines »Anspruchs« oder einer Herausforderung durch den Anderen im Vordergrund. Freilich verwickelt sich Lévinas mit der Betonung der Heteronomie und Nicht-Reziprozität in Vorrangs- oder Machtprobleme, wobei der Anspruch des Anderen sich als »gewaltsamer Einbruch« in das Eigenleben entpuppt (was von der Schmitt'schen Vorstellung der »Freund-Feind-Beziehung« nicht weit entfernt und nur schwer mit Ethik vereinbar ist).

Wie leicht zu sehen ist, haben dezentrierter Dialog und die Beilegung des Universalismus-Partikularismus-Problems wichtige Bedeutung für die Politik, sowohl auf internationaler wie auf nationaler Ebene. In diesem Punkt hat sich unter postmodernem Einfluss eine breitere Diskussion entfaltet. Eine hervorragende Stellung in dieser Diskussion nimmt Jean-Luc Nancy, der Schüler und Freund Derridas ein, besonders mit seinem Buch *La communauté désouvrée* (1985) (übersetzt ins Deutsche als *Die undarstellbare Gemeinschaft* und ins Englische als *The Inoperative Community*). Was mit dem schwierigen Titel gemeint ist, ist so etwas wie eine nicht-kompakte, nicht machbare oder eben dezentrierte Gemeinschaft. Wie ich in meinem Beitrag ausführe, richtet sich die Stoßlinie der Konzeption gegen mehrere Alternativen: gegen den totalitären Kommunismus, gegen die Auflösung der Gemeinschaft in rein individuelle Ambitionen (Neo-Liberalismus) und auf globaler Ebene gegen den von Samuel

Huntington propagierten »Kampf der Kulturen«. Gegenüber diesen Varianten zielt Nancys Konzeption in eine neue und ungewöhnliche Richtung: die einer Weltgemeinschaft, die nicht summierbar ist und in der »Unterschied« (*différence*) eine zentrale Rolle spielt. Wie ich zeige, schließt sich diese Konzeption eng an das Denken von Heidegger, Derrida und Foucault an, besonders an die Themen des »*linguistic turn*«, der Dezentrierung des Subjekts und der Heidegger'schen Kritik an »Machenschaft« und Machbarkeit. In interessanter Weise kritisiert Nancy den Kommunismus/Kommunitarismus als einen Kult der »immanenten« oder anthropozentrischen Machbarkeit. In ähnlicher Weise prangert er den neo-liberalem Individualismus als anthropozentrischen Kult des *ego cogito* an, einen Kult, der nur ein »Überbleibsel« der Vergangenheit ist. Für Nancy ist die »Eigenständigkeit« des Individuums immer durch Fremdbeziehung konstituiert; was heute nötig ist, ist Gemeinschaft und ekstatische Differenz »als untrennbar miteinander verbunden« zu sehen.

Aus diesem Blickwinkel bedeutet Gemeinschaft nicht etwas empirisch Vorhandenes, noch Nachklang einer primitiven Vergangenheit, vielmehr ist sie Aufruf, Berufung oder etwas zu Erwartendes (*à venir*). In dieser Sicht ist Gemeinschaft nicht (wie für Ferdinand Tönnies) eine Vorstufe der »Gesellschaft«, sondern eher eine Nachstufe, etwas das von der modernen Gesellschaft aus zu suchen ist. Wie schon Lévinas, spielt Nancy gegen den Begriff der eigenständigen »Individualität« den der »Singularität« aus, die immer »ekstatisch« in Anderes eingebunden bleibt. Die Verbindung von Singularität zu Singularität kann nicht machbar oder summierbar sein, sondern muss immer offen bleiben für die Ekstase des »Seins« oder das Fehlen einer kompakten immanenten Substanz. Im Anschluss an diese philosophischen Überlegungen kehre ich in meinem Aufsatz zum Ausgangspunkt zurück: der gegenwärtigen internationalen oder geopolitischen Situation und ihrer Analyse in der wissenschaftlichen Diskussion. Wieder beziehe ich mich hier auf Huntington und die Vorzüge und Nachteile seiner Konzeption des »Kampfes der Kulturen«. Was nicht oft genug beachtet wird, ist Huntingtons freimütiges Eingeständnis der oft zynischen Verwendung von Universalismus, wobei »Weltgemeinschaft« oder »Weltordnung« nur als Chiffre für globale Hegemonie stehen. Ich vergleiche seinen Ansatz dann mit der »Weltsystem-Theorie« von Immanuel Wallerstein, die sich in manchen Punkten mit Huntingtons Diagnose trifft, aber gleichzeitig durch die Parole eines anti-globalen »Widerstandes« und eines nöti-