

I. Einleitung

I. 1. Das Feld der Verständigung und seine Methodologie

Maßgeblich für die vorliegende Untersuchung, die die Debatten Jacques Derridas mit John R. Searle und Jürgen Habermas respektive deren jeweiligen philosophischen Theorien zum Gegenstand hat, ist die Einsicht John L. Austins, dass mit Sprache nicht nur auf Zustände in der Welt Bezug genommen werde – und Sprache diese dann entweder falsch oder wahr darstelle –, sondern dass Sprache selbst Zustände in der Welt hervorbringe und Äußerungen folglich nicht allein wahr oder falsch seien.¹ Austin spricht diesbezüglich von einer vormaligen „descriptive fallacy“ (*HTW*, 3) der Sprachphilosophie und verweist demgegenüber darauf, dass Sprache selbst „operative“ (*HTW*, 7) sei (Kap. II.2).² Dergestalt steckt Austin das Feld ab, auf dem sich sodann Searle, Habermas und Derrida

¹ Karl-Otto Apel erläutert in diesem Sinne: „Der *semantische Logos* ist weiter als der seit *Aristoteles* und *Theophrast* philosophisch ausgezeichnete Logos der Repräsentation von Sachverhalten durch Propositionen.“ (Karl-Otto Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie“, in: Hans-Georg Bosshardt (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache*. Interdisziplinäre Beiträge. Zum Gedenken an Hans Höermann (Berlin, New York: de Gruyter, 1986), 45-87, 65)

² Dies richtet sich insbesondere gegen die erste Generation analytischer Philosophen. Dazu bemerkt Paul M. Livingston: „For all of the early analytic philosophers who appealed to logical structures in practicing the new methods of analysis, a primary motivation for the appeal was their desire to safeguard the *objectivity* of contents of thought, over and against the threat posed by subjectivist theories of them. Only *logically* structured contents, they thought, could genuinely be objective in the sense of existing wholly independently of anyone's acts of thinking them, grasping them, considering them or entertaining them. [...] [T]he first analytic philosophers (in particular, Frege, Moore, and Russell) did not see their methods as grounded primarily or specifically in the analysis of language. Their attention to ordinary language most often had the aim of exhibiting its tendency to obfuscate and conceal rather than any analysis of language for its own sake.“ (Paul M. Livingston, *The Vision of Language* (New York, London: Routledge, 2008), 5f.)

darüber streiten können, wie diese Operativität der Sprache gedacht und begründet werden kann, wenn hierfür Zustände in der Welt als Bedingungen des Verstehens weitgehend entfallen.

Zu dieser sprachphilosophischen Problemlage im Ausgang von Austin tritt das Resultat der erkenntnistheoretischen Überlegung Willard v. O. Quines hinzu, wonach der Versuch scheitern müsse, Äußerungen *per se* Zuständen in der Welt zuzuordnen (Kap. I.2). Beide Überlegungen, die sprachpragmatische Austins und die erkenntnistheoretische Quines präfigurieren den vorliegenden Untersuchungsgegenstand dergestalt, dass Probleme der Sprachphilosophie – etwa: Was ist sprachliche Bedeutung? – weniger durch Zustände der außersprachlichen Welt als vielmehr durch inner-sprachliche (soziale und kulturelle) Dynamiken bestimmt sind. Keineswegs ist damit aber eine gänzliche Unabhängigkeit der Sprache von der Welt gemeint, wohl aber eine bestimmte neuartige³ Austariierung ihres Verhältnisses. Letzteres soll in der vorliegenden Arbeit zunächst im Ausgang von der Position des Natürlichen Realismus gewonnen werden, aus dem heraus auch die Anfänge der Philosophie Derridas zu gewinnen sind (Kap. II). Die Referenz sprachlicher Ausdrücke kann demnach nicht als eine Korrespondenz mit Objekten oder Zuständen der außersprachlichen Welt gedacht werden, sondern bezeichnet gemäß Henry Staten einen neuartigen Umstand: „We could say that reference is deeply rooted in contexts. We cannot pluck it up for easy inspection like a carrot, as Kripke and Putnam would like to do; it is more like a tree that when uprooted brings with it a considerable chunk of meadow.“⁴

Die Debatten zwischen Derrida und Searle (Kap. III) sowie zwischen Derrida und Habermas (Kap. IV) – und in geringerem Umfang auch zwischen Searle und Habermas (Kap. III.2.1.1; IV.2.1) –

³ Entsprechend sei erinnert, dass Henry Staten in Derridas Philosophie eine Kritik, das heißt zugleich eine Erneuerung der „New Theory of Reference“ sieht. Vgl. Henry Staten, „The Secret Name of Cats: Deconstruction, Intentional Meaning, and the New Theory of Reference“, in: Reed Way Dasenbrook (Hrsg.), *Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 27–48, 39.

⁴ Staten, „The Secret Name of Cats“, 38.

können somit als der Versuch verstanden werden, die sich dergegenstalt abzeichnende Selbständigkeit von Sprache in einer solchen Weise zu artikulieren, dass ein Verhältnis von Sprache und Welt immerhin noch denkbar bleibt. Die Weltabhängigkeit der Sprache kann jedoch – nach Austin und Quine – nicht mehr zu einer Bestimmung desjenigen Gebrauchs von Sprache hinreichen, derer sich Sprachverwender *untereinander* bedienen. Es handelt sich im Folgenden somit nicht um den Versuch, mit der Sprache aus der Welt auszubrechen, sondern eingedenk ihrer weltlichen Voraussetzungshaftigkeit zu verstehen, wie zu diesen Voraussetzungen neue Bedingungen hinzutreten, welche nach Searle, Habermas und Derrida als Explikation der Bedingungen von Verständigung von Sprechern untereinander anzusehen sind.

Searle setzt hierzu auf eine geistphilosophische Tieferlegung der Theoreme Austins (Kap. III.2). Demnach sind es nicht länger nur Bedingungen in der Welt, die die Bedeutung einer Äußerung bestimmen – etwa, dass es regnet, wenn jemand sagt „es regnet“ –, sondern dasjenige, was ein Sprecher mit einer Äußerung sagen will etwa, dass man den Regenschirm einpacken soll, wenn jemand sagt „es regnet“. Diese *Tieferlegung auf Intentionalität* erklärt in ausgezeichneter Weise die Funktionsweise des Sprechers, also die grammatische Rolle der ersten Person Singular (und Plural). Sie erklärt ferner die Funktionsweise des Adressaten einer Äußerung – insofern als dieser allein daraufhin befragt wird, wie es möglich ist, die Absichten eines Sprechers zu verstehen und gegebenenfalls entsprechend seiner Wünsche, Hoffnungen oder Anweisungen zu handeln. Sie erklärt jedoch in keiner Weise, wie es möglich ist, dass sich Sprecher zueinander in einem Verhältnis *wechselseitiger Kritisierbarkeit* befinden. Dies leistet erst die Intersubjektivitätstheorie Habermas', deren Herzstück die Einführung von Geltungsdimensionen ist, auf die sich Sprecher und Angesprochene in gleicher Weise berufen können (Kap. IV.2.1). An die Stelle der asymmetrischen Theorie der Sprechhandlungen Searles tritt die potenziell symmetrische Gesprächssituation kommunikativer Handlungen (Kap. IV.2).

Derrida bestreitet nun weder das Gegebensein von Intentionalität noch die Möglichkeit reziproker Kritisierbarkeit. Anders als

Searle und Habermas betrachtet er beide Fälle jedoch als *theoriegeleitete Vereinseitigungen* einer allgemeineren Möglichkeit von Verständigung, die solchermaßen nicht erfasst werde. Als Inhalte einer Sprachtheorie können beide Theoreme zwar grundsätzlich ihre Begründung haben, sie sind jedoch nicht imstande, so Derrida, philosophisch zu erläutern, wie sie selbst möglich sind. Die grundsätzliche methodologische Frage, die zwischen Derrida auf der einen und Searle und Habermas auf der anderen Seite verhandelt wird, lautet demnach: *Darf eine theoriegeleitete Bezugnahme auf vortheoretische Entitäten zur Stützung der entsprechenden Theorie verwendet werden oder nicht?* Avner Baz nennt diese Frage die nach der Kontinuität oder Diskontinuität alltäglichen (Sprach-)Wissens mit theoretischen Fragestellungen.⁵ Bejahe man diese Frage und behaupte somit deren Kontinuität, gerate man leicht in das Fahrwasser, so Baz, einer „representationalist-referential and atomistic-compositional conception of language“.⁶ Einer solchen Konzeption aber widerläuft tendenziell die Annahme der Operativität von Sprache (Austin). Verneint man diese Frage hingegen, so muss man sich auf ein *aporetisches Theoriedesign* einlassen, da alltägliche Annahmen als doch einziger möglicher Ausgangspunkt für theoretische Überlegungen dann entfallen. Es liegt so eine Diskontinuität von Sprachwissen und entsprechender Theorie vor. In diesem Sinne werden für Derrida die Bedingungen der Möglichkeit theoretischen Arbeitens zu Bedingungen ihrer Unmöglichkeit (Kap. III.3): Nur wenn theoretisch unentscheidbar ist, was Sprecher mit Sprache tun, kann Sprache in einem starken Sinn als operativ gelten. Dass es sich bei dieser aporiegeleiteten Theorieoption Derridas⁷ aber um eine veritable theoretische Alternative handelt, die keineswegs in eine Verständigungsaporie führt, sondern diese gerade vermeidet (Kap. II.), ist

⁵ Avner Baz, „Recent Attempts to Defend the Philosophical Method of Cases and the Linguistic (Re)turn“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (2016), 105-130, 120.

⁶ Ebd., 124.

⁷ Vgl. Rudolphe Gasché, „L’expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida“, in: *Études françaises* 38/1-2 (2002), 103-122, bes. 116.

von Searle und Habermas nicht ausreichend berücksichtigt werden.

Gleichwohl kann Derrida die Inhalte einer Sprachtheorie nicht derart positiv behaupten, wie dies etwa bei Searle und Habermas der Fall ist: Searle und Habermas verstehen ihre Theoreme letztlich ontologisch, was methodisch betrachtet jedoch problematisch ist (Kap. I.2). In dem Maße nämlich, wie ontologische Unterstellungen ihre Selbstverständlichkeit verlieren, stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung derjenigen Theoreme, auf die keine Sprachphilosophie verzichten kann, umso drängender. Eine Grundlegung der Sprachphilosophie kann laut Derrida aber nur auf erkenntnistheoretischem Weg erfolgen: Gegen das Unterfangen, einige sprachtheoretische Aspekte im Lichte bestimmter vortheoretisch-theoretischer Prämissen als notwendig erscheinen zu lassen, vertritt Derrida die Annahme einer Diskontinuität von Theorie und vor-theoretischem Wissen (Kap. III.4.3). Diese Diskontinuität überführt Derrida schließlich in die *unbedingte Möglichkeit von Teilnahme an Verständigungsprozessen überhaupt* (Kap. IV.4.2) – demjenigen Bereich, aus dem Searle und Habermas zunächst einzelne Aspekte herausgreifen, diese als notwendig für Verständigung deklarieren und schließlich als ontologisch fundiert setzen.

Grundsätzlich anders nämlich als Searle und Habermas setzt Derrida das Gegebensein von Gesprächspartnern nicht schon voraus. Searle und Habermas gehen je davon aus, dass es eine Differenz sprachlicher Akteure gibt, die Searle asymmetrisch und Habermas symmetrisch verstanden wissen will. Derrida verweist hingegen darauf, dass Sprachtheorie diese Differenz nicht theoretisch bestimmen kann, da sie selbst der Möglichkeitsraum von Theorie und Sprache ist (Kap. II.4; III.3; IV.4). Eine Theorie der Sprache und Verständigung kann somit nicht von dem Umstand abstrahieren, dass jede Äußerung zunächst ein Verhältnis zwischen zwei- oder-mehreren Sprechern ist. Während Searle und Habermas diese Voraussetzung außersprachlich naturalisieren (Kap. I.2; IV.1; IV.3), sieht Derrida, dass Sprachtheorien auf solche Weise ihren legitimen Rahmen übertreten, der stets von einer Intersubjektivität ausgehen muss, die nicht naturalisiert werden kann, sondern im

Kern ethisch ist, weil sie das Verhältnis mehrerer zueinander betrifft (Kap. IV.4). Für Derrida handelt es sich dabei um die Frage nach der Identität oder Nicht-Identität der miteinander Sprechenden, die je die Freiheit⁸ des Einzelnen berührt (vgl. *D/M*, 46) und folglich auch von keiner Theorie politischer Identität (Kap. IV.3) vorab beantwortet werden kann. Insofern kann es für Derrida auch keinen ontologischen Hintergrund der Verständigung geben, weil die Identität der Sprechenden – die den Rückschluss auf eine geteilte Ontologie allererst gestattet (vgl. Kap. I.2) – *ein kontingenter Fall einer grundlegenden Differenz* ist, die logisch gesehen nur als Stillstand von Zeit (Kap. III.3.3) beschrieben werden kann. Die Möglichkeit der Nicht-Identität als eine bewusste freiheitliche Handlung von dann eben nicht mehr miteinander Sprechenden bleibt bei Searle und Habermas unberücksichtigt. Dann aber kann Intersubjektivität, so etwa auch Simon Critchley, schon nicht mehr ethisch verstanden werden: „Ethical intersubjectivity must be founded on the datum of an irreducible difference between the self and the other.“⁹

Das Feld der Verständigung nach Austin und Quine verbietet es der Gestalt, auf notwendige ontologische Voraussetzungen von Sprache zu verweisen, da die Identität von miteinander Sprechenden als Voraussetzung von Sprache überhaupt selbst nicht notwendig ist. Wenn es aber zu einer Identifikationsbildung von Sprechern untereinander kommt, dann hat diese Identität jeweils auch ontologische Voraussetzungen, die als solche benannt werden können. In dieser Hinsicht können die sprachtheoretischen Inhalte Searles und Habermas' schließlich gerettet werden. Diese ontologische Theoretizität (vgl. Kap. I.2) gilt aber nicht absolut, da die erfolgreiche Identifikationsbildung von Sprechern untereinander selbst von einem theoretischen Standpunkt aus kontingen ist – weswegen sie

⁸ Vgl. Gianfranco Dalmasso, „L'eccesso di sapere“, in: Jacques Derrida, *Donare la morte*. Traduzione dal francese Luca Berta. Introduzione di Silvano Petrosino. Postfazione di Gianfranco Dalmasso (Mailand: Jaca, 2002), 187–208, 198.

⁹ Simon Critchley, „Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity“, in: Simon Critchley, Peter Dews (Hrsg.), *Deconstructive Subjectivities* (New York: State University Press, 1996), 13–46, 32.

sich eben einer theoretischen Beschreibung der Grundlagen von Verständigung mithilfe von Begriffen wie Notwendigkeit, Kausalität und Normativität entzieht. Für diejenigen Subjekte, die also nicht einfach immer schon miteinander sprechen und sprechen werden, sondern allererst miteinander sprechen *können*, gibt es keinen Hintergrund der Verständigung – sie müssen diesen selbst erst gewinnen. In diesem Sinn wird im Ausgang von Derrida deutlich, dass Sprachtheorien auch Theorien der Freiheit sein müssen, um so der Möglichkeit *und* der Unmöglichkeit von Sprache Rechnung zu tragen. Dieser Umstand lässt sich in loser Anlehnung an Derrida (vgl. Kap. IV.4) als Rahmung des Hintergrunds bezeichnen.

I. 2. Zwei Fragemöglichkeiten: Ontologie und Erkenntnistheorie

Entscheidend für ein systematisches Verständnis der Derrida-Searle/ Derrida-Habermas Debatte ist die Einsicht, dass zwischen den Debattenkontrahenten eine unterschiedliche Bewertung der Aufgabe und Leistungsfähigkeit ontologischer beziehungsweise erkenntnistheoretischer Begründungen vorliegt. Nun betrifft diese Einsicht das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie, das leicht missverstanden werden kann.¹ Von diesem Verhältnis hat Kant in prägender Weise festgehalten, dass Ontologie nur im Ausgang von Erkenntnistheorie möglich sei, nämlich

daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren [...] und [dass] der stolze Name einer Ontologie [...] dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen [müsste].²

Dies ist intuitiv plausibel, da man anders überhaupt nichts von der Welt aussagen kann (Ontologie), ohne zuvor etwas über die Welt beziehungsweise über die Bedingungen von Erkenntnis erkannt zu haben (Erkenntnistheorie). Dem hat sich auch Hegel angeschlossen: „Es ist eine natürliche Vorstellung, dass eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen“³.

Prima facie ließe sich nun sagen, dass auch Searle und Habermas Ontologie in Abhängigkeit von erkenntnistheoretischen Kategorien betreiben, das heißt, dass auch sie von Erkenntnisbedingungen

¹ Das hat zuerst Roger F. Gibson gesehen, der in den Auseinandersetzungen um ein kohärentes Verständnis von Quines Philosophie eindringlich vor einer „confusion of epistemology with ontology“ gewarnt hat. Vgl. Roger F. Gibson, Jr., „Translation, Physics, and Facts of the Matter“, in: Lewis Edwin Hahn, Paul Arthur Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, 2. Aufl. (La Salle: Open Court, 1998), 139–154, 147.

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Theorieausgabe, Bd. 3 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), B 303.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wolfgang Bonsiepen, Reihard Heede (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (Hamburg: Meiner, 1980), 53.

auf die Annahme einer bestimmten Ontologie schließen. Allerdings weisen beide auch darauf hin, dass eine epistemische Einstellung zur Welt erst unter der *Voraussetzung einer Ontologie* möglich sei – für Searle „the ontology of the mental“ (RM, 95), für Habermas das „ontologische Prinzip der Lebenswelt“ (vgl. ND II, 25). Sie missverstehen jedoch – so der Kontrast, der in der Debatte mit Derrida zutage tritt – den Unterschied zwischen einer ontologischen Voraussetzung und *der Annahme* einer ontologischen Voraussetzung. Zwar muss irgendeine Ontologie jederzeit angenommen werden, aber dies ist nicht eigentlich ein ontologischer Umstand, sondern selbst epistemisch. Gemäß Derrida ist es *erst* die epistemische Einstellung zur Welt, die die Frage nach einer Ontologie – also nach dem, was wahr oder falsch ist – hervorbringt. Die Notwendigkeit der Voraussetzung einer Ontologie entstehe „seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité“ (SEC, 381). Dergestalt mache sich aber die Erkenntnistheorie selbst überflüssig, da sie ihre eigentlichen Fragestellungen dann der Ontologie übergebe (vgl. Kap. III.3). Dieses Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie kann mit Derrida nun als *Empirismus* beziehungsweise als *Empirismus der Präsenz* bezeichnet werden, dem zugleich eine Metaphysik der Präsenz entspricht:⁴

„*Expérience* a toujours désigné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience. Nous devons toutefois [...] épuiser les

⁴ Vgl. dazu die Erläuterung Graham Priests: „[L]et us start with Derrida's principal philosophical thesis: the denial of presence. In a nutshell, a presence is some kind of non-linguistic entity which serves to provide a determiner of sense; Derrida often calls it the *transcendental signified*. Clearly, Tractarian objects are presences; so are Lockean ideas; so are the entities of Fregean semantics (senses, concepts, etc.). Derrida does not explicitly set his sights on these; the examples he does cite are things such as essence, Being and, particularly, consciousness. These are, of course, some of the central concepts from Western metaphysics. In fact, Derrida takes metaphysics to be exactly that subject that endorses the existence and action of some notion of presence.“ (Graham Priest, „Derrida and Self-Reference“, in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 59-69, 60)

ressources du concept d'expérience avant et afin de l'atteindre, par déconstruction, en son dernier fond. C'est la seule condition pour échapper à la fois à l'„empirisme“ et aux critiques „naïves“ de l'expérience. (Gr, 89)

Derrida plädiert folglich für ein anderes Verständnis der erkenntnistheoretischen Fragestellung, das erkenntnistheoretische nicht in ontologische Annahmen überführt (Kap. III.3.2; IV.4.1):

Il [l'empirisme] n'en est rien dans le cas de l'expérience comme archi-écriture. [...] Celle-ci n'est accessible que dans la mesure où [...] on pose la question de l'origine transcendante du système lui-même, comme système des objets d'une science, et, corrélativement, du système théorique qui l'étudie [...]. (Gr, 89f.)

Derridas empirischer Gegenentwurf zum Empirismus der Präsenz orientiert sich demnach an einem bestimmten Schriftbegriff („archi-écriture“), der sich als eine transzendentale (In-)Fragestellung versteht (Kap. II.4.2, III.2). Man kann dieses Verständnis von Empirie und Metaphysik als jeweils nicht-präsentisch, als ein *empirisch-theoretisches Vagabundieren* (Kap. III.3.2) beziehungsweise als eine *Metaphysik der Rahmung* (Kap. IV.4) verstehen. Bereits in diesem Kapitel soll nun deutlich werden, was es heißt, eine offene Ontologie zu vertreten und dass Derrida – anders als Searle und Habermas – diesen Standpunkt einnimmt.

Um die argumentativen Grundzüge dieser bislang noch nicht untersuchten⁵ ontologisch-erkenntnistheoretischen Fundierung der Derrida-Searle/Derrida-Habermas Debatte zu verdeutlichen, müssen die allgemeinen Merkmale einer solchen Debatte umrissen werden: Hierzu ist ein allgemeiner Überblick über das Spannungsfeld von Ontologie und Erkenntnistheorie unter Berücksichtigung der Positionen Searles, Habermas und Derridas zu geben und, insofern es einem besseren Verständnis dient, auch unabhängig von diesen. Da Searle derjenige ist, dessen Ontologie am offensivsten vertreten wird, ist es sinnvoll, mit der Kennzeichnung seiner Position zu beginnen. Searle plädiert, wie bereits gesehen, für eine on-

⁵ Zu den bisherigen Forschungsstandpunkten zu Derrida siehe Kap. III.3.1 und III.3.2, zur Forschungssituation zur Derrida-Searle Debatte siehe Kap. III.1, zu derjenigen der Derrida-Habermas Debatte siehe Kap. IV.1. und IV.4.1.

tologische Basis geistiger Zustände: „the actual ontology of mental states“ (RM, 16; vgl. 20f., 95, 98f., 161). Diese Ontologie ist zugleich die Ontologie der Sprache, denn „the philosophy of language is a branch of the philosophy of mind“ (RM, xi; vgl. *Int.*, vii). Entsprechend ist Sprache bei Searle bewusstseinsabhängig gedacht (RM, xi; vgl. *MLS*, 83; *Int.*, 175). Dies ergibt sich aus der ontologischen Irreduzibilität der Subjektivität geistiger Zustände: „In general mental states have an irreducibly subjective ontology“ (RM, 19; vgl. 111ff.; *MLS*, 55ff.). Damit ist gemeint, dass diese Zustände nicht wieder auf nicht-bewusstseinsmäßige Zustände zurückführbar sind, ohne dabei jene phänomenalen Qualitäten einzubüßen, die diese Zustände auszeichnen – etwa Denken, Träumen oder das Haben von Empfindungen wie Schmerzen (RM, 117). Searle unterscheidet hierbei kausale Reduzibilität von ontologischer Irreduzibilität: Kausal betrachtet ist Bewusstsein ein Teil der neurobiologisch beschreibbaren Welt (RM, 14f., 115); phänomenal betrachtet ist Bewusstsein als solches irreduzibel, denn „[w]here appearance is concerned we cannot make the appearance-reality distinction because the appearance is the reality.“ (RM, 122, i.O. kursiv)

Diese „asymmetry“ (RM, 116) von kausaler Reduzibilität und ontologischer Irreduzibilität stellt für Searle insofern kein Problem dar,⁶ als er geistige Zustände als höherstufige Natur betrachtet („higher-level or emergent property of the brain“, RM, 14), der in dieser Höherstufigkeit gerade nur durch die Annahme einer ontologisch-kausalen beziehungsweise – insofern Kausalität eine epistemische Kategorie ist – einer ontologisch-epistemischen Asymmetrie beizukommen sei: Erst die irreduzible Ontologie des Mentalen erlaube es, die epistemischen Haltungen des Mentalen zu erforschen. Searle weist in diesem Sinn explizit darauf hin, dass die Ontologie nicht von Erkenntnistheorie bestimmt werde: „The epistemology of studying the mental no more determines its ontology than does the epistemology of any other discipline determine

⁶ Vgl. die Kritik Neil C. Mansons: „If something is irreducibly subjective, it just follows, as a matter of definition, that it cannot be objective. Searle, therefore, must be endorsing some kind of dualism, mustn't he?“ (Neil C. Manson, „Consciousness“, in: Barry Smith (Hrsg.), *John Searle* (Cambridge: University Press, 2003), 128-154, 144)

its ontology.“ (RM, 23) Die Frage, die sich nun stellt, lautet: Woher kommt das Wissen um eine Ontologie, wenn dieses nicht durch epistemische Operationen bedingt sein soll? Dies läuft auf die generelle Frage hinaus, in welchem epistemischen Sinn die Annahme einer Ontologie überhaupt gerechtfertigt werden kann?

Am Rande sei angemerkt, dass Searle, wenn er denn recht hat, die Jahrhunderte alte Körper-Geist Debatte zu einem Ende bringt, da erst die Strategie der Asymmetrisierung es erlaubt, zwischen materiellen und immateriellen Eigenschaften des Geistes keinen Widerspruch mehr zu sehen:⁷ „The fact that a feature is mental does not imply that it is not physical; the fact that a feature is physical does not imply that it is not mental.“ (RM, 14f.)

Nun hat Quine gegen die Theorieoption einer Ontologisierung geistiger Zustände schon früh Einspruch eingelegt.⁸ Denn wenn das Bewusstsein kausale Voraussetzungen hat, wie Searle annimmt, dann sind grundsätzlich zwei Möglichkeiten denkbar, wie diese Voraussetzungen zu verstehen sind: entweder sie sind von Akten des Bewusstseins abhängig, das heißt sie sind erst dadurch gegeben, dass sie mithilfe geistiger Zustände erkannt werden – dann sind sie epistemisch relativ – oder aber sie sind unabhängig davon gegeben, dass sie erkannt werden – dann sind sie ontologisch absolut. Wie jeder echte Naturalist bestreitet Quine nicht, dass kausale Voraussetzungen unabhängig davon gegeben sind, dass sie erkannt werden. Allerdings bestreitet Quine, dass wir unabhängig von unseren

⁷ Auch darauf weist Manson hin: „We might infer from the fact that we cannot reduce consciousness that it is, therefore, something non-natural, not part of the material world. This assumption, that if consciousness is subjective it must be non-natural, shapes the mind-body debate in philosophy, and it is precisely this assumption that, in Searle's view, we need to drop from our thinking about the mind.“ (Manson, „Consciousness“, 147)

⁸ W.V.O. Quine, „Mind and Verbal Dispositions“, in: Samuel Guttenplan (Hrsg.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 83-97. Vgl. jedoch den in mancher Hinsicht verblüffend mehrdeutigen § 45 in Quine, *Word and Object* (Cambridge MA: MIT Press, 1960). Siehe dazu die exzellente Analyse Daniel C. Dennetts in: Daniel C. Dennett, „Mid-Term Examination: Compare and Contrast“, in: *The Intentional Stance* (Cambridge MA: MIT Press, 1987), 339-350, bes. 343-345.

epistemischen Voraussetzungen erkennen können, was der Fall ist. In diesem Sinne ist Quine ein Vertreter der These ontologischer Relativität.⁹ Denn zwischen dem, so Quine und dessen Anhänger¹⁰, was wir erkennen können und dem, was der Fall ist – zwischen epistemischer Relativität und absoluter ontologischer Objektivität –, bestehe ein Verhältnis systematischer Unbestimmtheit, da die Fakten der Welt, um diesen Gedanken zu umschreiben, mehr als eine Sprache sprechen:

The phrases ‚inscrutability of reference‘ and ‚ontological relativity‘ dominated my account of these matters, and kindly readers have sought a technical distinction that was never clear in my own mind. But I can now say what ontological relativity is relative to, more succinctly than I did in the lectures, paper and book of that title. It is relative to a manual of translation. To say that ‚gavagai‘ denotes rabbits is to opt for a manual of translation in which ‚gavagai‘ is translated as rabbit, instead of opting for any of the alternative manuals.¹¹

Vann McGee hat darauf hingewiesen, dass es sich bei der Auffassung Quines um eine „disquotational conception of reference“¹² handele. Zwar meint McGee, damit über Quine hinauszugehen („my proposal is to go a step farther“¹³), allerdings sagt bereits Quine nichts Anderes: „Reference is then explicated in paradigms analogous to Tarski’s truth paradigm; thus ‚rabbit‘ denotes rabbits, whatever *they* are, and ‚Boston‘ designates Boston.“¹⁴ Diese disquo-

⁹ Vgl. Quine, „Ontological Relativity“, in: *Ontological Relativity and other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 26-68.

¹⁰ Etwa: Gibson, *The Philosophy of W.V. Quine. An expository essay* (Tampa: University Presses of Florida, 1974). Dennett, *The Intentional Stance*. Dagfinn Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States“, in: Robert B. Barrett, Roger F. Gibson (Hrsg.), *Perspectives on Quine* (Cambridge, Oxford: Blackwell, 1990), 98-109. Peter Hylton, *Quine* (New York, London: Routledge, 2007).

¹¹ Quine, „Three Indeterminacies“, in: *Perspectives on Quine*, 1-16, 6.

¹² Van McGee, „Inscrutability and its Discontents“, in: *Noûs* 39/3 (2005), 397-425, 410.

¹³ Ebd.

¹⁴ Quine, „Three Indeterminacies“, 6.

tionale¹⁵ Auffassung von Referenz ergibt sich aus der These ontologischer Relativität: „[R]eference is nonsense except relative to a coordinate system.“¹⁶ Damit verweist Quine auf die Unmöglichkeit, dieses Koordinatensystem im Sinne absoluter ontologischer Referierbarkeit zu verstehen. Referenz ist nur relativ zu einer jeweiligen Auffassung über die Welt möglich, nicht zur Welt *tout court*.

Diesen Gedanken hat Quine an einem berühmten Beispiel deutlich gemacht:¹⁷ Darin erforscht ein Linguist eine fremde Sprache und sieht sich dabei mit der Schwierigkeit konfrontiert, die Äußerung („Gavagai“) eines Eingeborenen zu übersetzen, während beide auf einer Wiese sitzen und gerade ein Hase über die Wiese hoppelt. Dies legt nun den Schluss nahe, „Gavagai“ mit Hase zu übersetzen. Ebenso gut kann der Muttersprachler aber die Ohren (Löffel) des Hasen oder seine Beine (Läufe) gemeint haben, die in der Eingeborenenkultur eine kulinarische Spezialität darstellen oder andere Teile des Hasen, die etwa besondere Verwendung bei magischen Riten finden. Es lässt sich überhaupt nicht bestimmen, ob der Muttersprachler von einem Hasen oder von Teilen des Hasen gesprochen hat. Zudem könnte mit „Gavagai“ eine besondere Bewegung des Grases gemeint sein, die der Hase verursacht, sobald er über die Wiese hoppelt und die konkomitant gegeben ist, wenn

¹⁵ Dass Quine Wahrheit disquotational versteht, ist weithin unbestritten (vgl. etwa Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?* (Paris: Vrin, 1999), 59: „Pour Quine, il n'y a pas de définition de la vérité autre que triviale, et c'est ainsi qu'il interprète la convention de Tarski.“). Was damit gemeint ist, kann – einer üblichen Vereinfachung im Anschluss an Hilary Putnam (Hilary Putnam, „Reference and Truth“, in: *Philosophical Papers*. Vol. 3 (Cambridge: University Press, 1983), 69–86, hier: 75–79) folgend – folgendermaßen veranschaulicht werden: Dem Satz „Schnee ist weiß“ kann das Prädikat „ist wahr“ hinzugefügt werden. Man erhält so: „Schnee ist weiß“ ist wahr. Dieser Satz ist nun genau dann wahr, wenn der Ausgangssatz wahr ist, man kann ihm zustimmen, wenn man dem Ausgangssatz zustimmen kann usf. Das Verfahren der Disquotation bringt dergestalt zum Ausdruck, was ein Satz bedeutet, wenn er wahr ist: Die Wahrheit des Satzes „Schnee ist weiß“ bedeutet demnach, dass Schnee weiß ist.

¹⁶ Quine, „Ontological Relativity“, 48.

¹⁷ Siehe § 2 in *Word and Object*. Eine gute Diskussion des Gavagai-Beispiels bietet Hylton, *Quine*, Ch. 8, 197–231.

der Linguist auch „Hase“ übersetzen könnte. Der Linguist müsste also stets, wenn er einen Hasen sieht, selbst „Gavagai“ sagen und die Reaktion seines Gegenübers abwarten. Er müsste diese Reaktion dann auch entsprechend als „Ja“ oder „Nein“ einschätzen können. Angenommen er kann dies, so steht gegebenenfalls dennoch ein unendlich langer Weg vor ihm. Denn selbst wenn der Linguist mehrere Male „Gavagai“ gesagt hat, nachdem ein Hase vorbeihoppelte, und der Muttersprachler Zustimmung signalisiert hat, so kann es dennoch sein, dass dieser jedesmal nicht „Hase“ meinte, sondern einen der unendlich vielen konkurrenten Umstände: etwa die eigentümliche Bewegung des Grases, oder das graue Fell des Hasen, oder eine kleine Fliege, die sich im Fell des Hasen aufhält und von deren Existenz nur die Einheimischen wissen oder eine Käferlarve, die sich auf dem Rücken der Fliege aufhält, die sich im Fell des Hasen aufhält usf.

Das Problem, mit dem sich der Linguist konfrontiert sieht, kann nun entweder erkenntnistheoretisch oder ontologisch verstanden werden:¹⁸ Entweder es handelt sich nur um eine Frage des Wissens,¹⁹ das heißt der Linguist bräuchte lediglich mehr Informationen über die Eingeborenenkultur, deren Gewohnheiten und deren Umwelt, um „Gavagai“ richtig zu übersetzen. Diesen Umstand epistemischer Unzulänglichkeit bezeichnet Quine als die „underdetermination of empirical science“²⁰. Oder man nimmt davon Abstand, dass es überhaupt eine richtige Übersetzung gibt, denn, so

¹⁸ Vgl. dazu: Hylton, „Translation, Meaning, and Self-Knowledge“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1990-91), 269-290, 270. Hylton nimmt dabei Bezug auf Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter“. In Kürze wird darauf zurückzukommen sein.

¹⁹ Diese Auffassung vertritt etwa Crispin Wright, der davon ausgeht, Bedeutungstheorien seien „like all empirical theories, underdetermined by the behavioural data.“ (Crispin Wright, „The Indeterminacy of Translation“, in: Crispin Wright, Bob Hale (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Malden, Oxford: Blackwell, 1997), 397-426, 416) und entsprechend folgert „that the scope of the argument [of inscrutability, P.F.] can in any case extend no further than that of the Underdetermination Thesis which fuels it.“ (Ebd., 417)

²⁰ Quine, „Three Indeterminacies“, 1.

Quine, „Translation of ‚Gavagai‘ as ‚[...] rabbit‘ is insufficient to fix the reference of ‚gavagai‘ as a term“²¹. Dann gibt es überhaupt nur Übersetzungen, die relativ zu einem derzeitigen Wissensstand sind – einem eben jeweils schon eingenommenen Koordinatensystem epistemischer Referierbarkeit. In einem absoluten ontologischen Sinn gibt es dann keine richtige oder falsche Übersetzung, weil „richtig“ und „falsch“ je schon relativ zu einem von vielen Koordinatensystemen von Weltwissen sind. In diesem Sinn schreibt McGee über Quines berühmtes Beispiel:

This persistent failure leads us to suspect that there isn't any possible evidence that would enable us to answer the question whether „gavagai“ refers to rabbits or to undetached rabbit parts. But the conclusion at which Quine is aiming is altogether more stunning than this. It is that, not only are we incapable of finding evidence that answers the question, but the totality of behavioural, mental, causal, physiological, and historical factors that bring it about that speakers mean what they mean by the words they use fails to determine an answer to the question. It's not merely that we don't know; there is no fact of the matter to be known.²²

Das Problem des Linguisten ontologisch zu verstehen, wie McGee dies nahelegt, wenn er sagt, es gäbe „no fact of the matter to be known“, ist jedoch nicht als absolute Absage an eine Ontologie zu verstehen. Denn schon die epistemische Bemühung des Linguisten, herauszufinden, worauf sich der Ausdruck „Gavagai“ bezieht, setzt voraus, dass es Objekte gibt, auf die sich dieser Ausdruck beziehen kann. Quine spricht in diesem Sinn von den „ontological commitments of a theory“²³. Diese Verpflichtungen ergeben sich daraus, dass schon die Möglichkeit von Erkenntnis ontologisch

²¹ Ebd., 6.

²² McGee, „Inscrutability and its Discontents“, 400.

²³ Quine, „On what there is“, in: *From a logical point of view*. Nine logico-philosophical essays, 2. Aufl. (Harvard: University Press, 1961), 1-19, 19. Vgl. ebd., 8: „We commit ourselves to an ontology containing numbers when we say there are prime numbers larger than a million; we commit ourselves to an ontology containing centaurs when we say there are centaurs; and we commit ourselves to an ontology containing Pegasus when we say Pegasus is.“

voreingenommen ist. Da Erkenntnis aber nicht nur eine Sache der Wissenschaft ist, sondern bereits auf alltäglicher Ebene stattfindet, erstrecken sich ontologische Verpflichtungen auch auf die AlltagsSprache.²⁴ Diese generelle ontologische Theoretizität von Erkenntnisbedingungen, die auch vor der Alltagssprache nicht halt macht, erklärt Føllesdal folgendermaßen: „[W]e learn the semantics of a language together with our teacher's theory of the world. Thus, for example, my parents taught me the semantics of ‚it is raining‘ by rewarding me for saying ‚it is raining‘ when, in their opinion, it was raining.“²⁵

Einen ontologisch absoluten Sinn von Realität gibt es dann aber gerade nicht. Die damit verbundene These hat Richard Rorty eindrücklich benannt: „[T]ruth cannot outstrip translatability.“²⁶ Denn die je vorausgesetzte ontologische Theoretizität ist schon epistemisch relativ, bevor sie auf ihre Theoretizität in ontologischer Hinsicht abheben kann. Dennoch ist damit, wie Peter Hylton hervorhebt,²⁷ keine relativistische Ontologie gemeint, sondern lediglich die epistemische Relativität einer jeden realistischen Ontologie (wobei realistisch als unabhängig von unserer Erkenntnis zu verstehen ist)²⁸: Denn abhängig davon, welche wissenschaftliche oder

²⁴ In diesem Sinne halten Geert Keil und Herbert Schnädelbach fest: „Die Grenze zwischen einem eingrenzenden und einem ausgrenzenden Wissenschaftsbegriff bleibt indes bei Quine unaufgelöst.“ Vgl. Geert Keil und Herbert Schnädelbach, „Naturalismus“, in: Dies. (Hrsg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 7-45, 41.

²⁵ Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States“, 102.

²⁶ Richard Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism“, in: Peter Bieri, Rolf P. Horstmann, Lorenz Krüger (Hrsg.), *Transcendental Arguments and Science* (Dordrecht: Reidel, 1979), 77-104, 96.

²⁷ Hylton, „Quine on Reference and Ontology“, in: Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 115-151, 134: „Quine is thus a realist about ontology, not a relativist“.

²⁸ Tim Button benennt drei fundamentale Annahmen des Realismus, wobei die Annahme einer Wirklichkeit unabhängig von unserer Erkenntnis nur eine dieser drei ist. Neben das „Credo in Independence“ treten nach Button das „Credo in Correspondence“ und das „Credo in Cartesianism“. Vgl. Tim Button, *The Limits of Realism* (Oxford: University Press, 2013), 7-11.

alltagssprachliche Theorie man vertritt, akzeptiert man unterschiedliche Entitäten als existent.²⁹ Daraus folgt zugleich eine sprachphilosophische Konsequenz, denn ontologisch kann nun nicht bestritten werden „that there might in fact be more than one way to attribute structure to our sentences“.³⁰

Diesem ontologischen Verständnis des Gavagai-Beispiels, das Quine selbst favorisiert,³¹ liegt näherhin die Annahme zugrunde, „that there can be logically incompatible and empirically equivalent physical theories A and B “.³² Versucht wird neuerdings diesen Gedanken durch das Permutations-Theorem deutlicher zu fassen.³³ Demnach ist Wissen über die Fakten der Welt nur dann möglich, wenn diese auf eine bestimmte Weise geordnet werden: „We cannot know what something is without knowing how it is marked off from other things. Identity is thus of a piece with ontology.“³⁴

Wahrheit ist demnach erst durch eine ontologische Identitätsrelation gegeben. Dies lässt sich folgendermaßen darstellen:³⁵ Gemäß einer Ontologie A lässt sich die Welt einteilen in Gegenstände, die

²⁹ Hylton, „Quine on Reference and Ontology“, 137: „And in accepting it, we no doubt accept a certain range of entities as existing – we accept an ontology.“

³⁰ Ebd.

³¹ So Quine selbst: „The indeterminacy of translation is not just an instance of the empirically underdetermined character of physics. The point is not just that linguistics, being part of behavioral science and hence ultimately of physics, shares the empirically underdetermined character of physics. On the contrary, the indeterminacy of translation is additional.“ Vgl. Quine, „On the Reasons of Indeterminacy of Translation“, in: *The Journal of Philosophy* 67/6 (1970), 178–183, 180.

³² Ebd., 181.

³³ Allen voran Button, *The Limits of Realism*, 15. Ebenso: McGee, „Inscrutability and its Discontents“, 404. Im Hintergrund steht: Quine, „Ontological Relativity“, 55f.; vgl. Ders., „Three Indeterminacies“, 6.

³⁴ Quine, „Ontological Relativity“, 55.

³⁵ Ein Wort zur Darstellungsweise: Button sieht die Gefahr einer Abhängigkeit modell-theoretischer Argumente „upon some sophisticated mathematics. Emphatically: *they do not*. They depend only on simple, elementary considerations.“ (Button, *The Limits of Realism*, 16) Im Folgenden soll versucht werden, diesen elementaren Gedankengang darzustellen.

essbar sind und Gegenstände, die nicht essbar sind: etwa Erdbeeren, Tomaten und Mais auf der einen Seite und Bücher und Gold auf der anderen Seite. Wenn man wissen will, was essbar ist, gibt die gewählte Ontologie \mathcal{A} Wahrheitsbedingungen an. Demnach ist es wahr (w), dass Erdbeeren (E) essbar sind (e): $\mathcal{A}(w)(E(e))$ – lies: In Ontologie \mathcal{A} ist es wahr, dass Erdbeeren essbar sind. Nun besteht die durch die Ontologie \mathcal{A} gestiftete Identitätsrelation recht besehen aus drei Elementen: (1) Namen wie „Erdbeere“, (2) Objekten, die durch diese Namen bezeichnet werden und (3) Eigenschaften, die diesen Objekten zukommen. Das Permutations-Argument sagt nun, dass die Objekte innerhalb einer Ontologie vertauscht werden können, ohne dass sich dadurch die Wahrheitsbedingungen ändern. Wenn also das Objekt, das zuvor etwa als „Buch“ bezeichnet wurde, nun zur Referenz des Ausdrucks „Erdbeere“ wird, dann gilt noch immer: $\mathcal{A}(w)(E(e))$. Das Permutationstheorem veranschaulicht die These Ontologischer Relativität: „If there is one way to make a theory true, then there are many ways to do so.“³⁶

Entsprechend ist nun auch dem Faktum des Bewusstseins nicht in einem ontologisch absoluten, sondern nur in einem ontologisch relativen Sinn beizukommen. Denn auch innerhalb der Ontologie des Bewusstseins lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass das, was mit „Bewusstsein“ gemeint ist, tatsächlich dem Bewusstsein entspricht. Hilary Putnam hat dies zum Anlass genommen, das Bewusstsein in einen körperlosen Tank mit Nährflüssigkeit zu versetzen.³⁷ Demnach können alle Aussagen über das Gehirn ebenso gut einem körperlosen Nervengeflecht im Tank gelten. Die Voraussetzung für Putnams Manöver ist aber, wie Quine erkannte, folgender Umstand: „The central notion in mentalistic semantics is an unanalysed notion of meaning.“³⁸ Denn diese verfällt einer „illusion of explanation“,³⁹ wenn sie der Referenz des Wortes „Bewusstsein“

³⁶ Button, *The Limits of Realism*, 14 (i.O. kursiv).

³⁷ Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), Kap. 1. Siehe hierzu: Button, *The Limits of Realism*, Kap. 12.

³⁸ Quine, „Mind and Verbal Dispositions“, 86.

³⁹ Ebd., 87.

oder „Geist“ ein ontologisches Korrelat zuspreche, das heißt „Bewusstsein“ in einem absoluten Sinn ontologisch identifiziere.

Correspondingly, instead of saying that mental states are identical with physiological ones, we could repudiate them; we could claim that they can be dispensed with, in all our theorizing, in favour of physiological states, these being specified usually not in actual physiological terms but in the idiom of behavioral dispositions.⁴⁰

Den Vorteil einer dispositionalen Auffassung des Geistes sieht Quine entsprechend darin „that it is less likely than the mentalistic level [in einem ontologischen Sinn, P.F.] to engender an illusion of being more explanatory than it is“.⁴¹ Quine plädiert somit dafür, dass bei gleicher Erklärungskraft die ontologisch voraussetzungsärmeren Auffassung mentaler Zustände der ontologisch voraussetzungsreicheren vorzuziehen sei. Im Hintergrund dieser Annahme steht, so ist zu vermuten, Ockhams Rasiermesser: *pluralitas non est ponenda sine necessitate*.⁴²

Den Empirismus versteht Quine entsprechend epistemisch,⁴³ den Behaviorismus evidentiell und beide nicht ontologisch.⁴⁴ Entsprechend ist Quine Naturalist, versteht den Naturalismus aber

⁴⁰ Ebd., 94.

⁴¹ Ebd., 95.

⁴² Siehe hierzu: Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, 2. Aufl. (Stuttgart: Reclam, 2000), 505f. und Fn. 10, 739. Vgl. ferner: Elizabeth Karger, „Would Ockham have shaved Wyman's Beard?“, in: *Franciscan Studies* 40/18 (1980), 244-264.

⁴³ Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter“, 147: „[E]pistemology is for Quine empiricism“.

⁴⁴ Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States“, 98f.: „Quine calls himself a behaviourist, and many of the traditional behaviourists, especially the early ones, are what we would call ‚ontological behaviourists‘, they hold that there is a behaviour, but there are no mental states underlying behaviour. Another version of behaviourism, which I call ‚evidential‘ behaviorism, and which I regard as that of Quine, is a position concerning *evidence*: the only evidence we can build on in our study of man, as in any other scientific study, is empirical evidence, in particular the observation of behaviour.“

nicht doktrinär.⁴⁵ Quines Naturalismus richte sich, so Keil und Schnädelbach, „gegen den angeblichen *Apriorismus* der traditionellen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: gegen alle Versuche, die Methoden der Wissenschaft *a priori* zu bestimmen“.⁴⁶ Denn dieser belaufe sich auf die Ontologisierung von Erkenntnisvoraussetzungen im Sinne einer ersten Philosophie. Entsprechend gilt Quines Gegnerschaft einem „external[...] standpoint for metaphysics“,⁴⁷ der vorgibt, aus der Bedingtheit seiner eigenen Erkenntnis ausbrechen zu können und diese von außen zu sehen und dabei ontologisch zu identifizieren. Huw Price folgert in diesem Zusammenhang „that the ontological question itself rests on a philosopher's confusion about language“.⁴⁸ Wenn Sprache qua Referenz ontologische Verpflichtungen eingehe, dann folge daraus – sprachimmanent betrachtet – nicht, dass diese Verpflichtungen tatsächlich ontologisch eingelöst werden können: „[I]t doesn't imply that there is an argument *from* the needs of science *to* ontological conclusions – *for* realism.“⁴⁹

Price weist ferner darauf hin, dass derartige Argumente von einer „subtle misinterpretation of Quine“⁵⁰ ausgehen. So kann „Quine's own minimalism about truth“⁵¹, mithin sein disquotationalistisches Verständnis von Referenz (McGee), – wie bereits gesehen – erkenntnistheoretisch gedeutet werden (Wright). Demnach weiß man

⁴⁵ Vgl. Quine, *Pursuit of Truth*, 2. Aufl. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 20f.: „Even telepathy and clairvoyance are scientific options, however moribund. It would take some extraordinary evidence to enliven them, but, if that were to happen, then empiricism itself – the crowning norm, we saw, of naturalized epistemology – would go by the board. For remember that norm, and naturalized epistemology itself, are integral to science, and science is fallible and corrigible.“

⁴⁶ Keil, Schnädelbach, „Naturalismus“, 24.

⁴⁷ Huw Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?“, in: David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman (Hrsg.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology* (Oxford: Clarendon Press, 2009), 320-346, 335.

⁴⁸ Ebd., 334.

⁴⁹ Ebd., 338.

⁵⁰ Ebd., 336.

⁵¹ Ebd., 334.

einfach nicht genug, um bestimmte Fragen, wie die nach dem Verhältnis einer Theorie über die Welt und der Welt *tout court* systematisch zu bestimmen.⁵² Die Irreduzibilität der Ontologie, die Searle behauptet, nimmt dann den Platz ein, den die erkenntnistheoretisch gedeuteten Phänomene der Quineschen Theorie ihr überlassen – wobei sie diesen Platz nicht einnehmen könnte, wenn dieselben Phänomene vorab ontologisch verstanden würden. In der Literatur zu Quine und Searle wird in diesem Zusammenhang nun explizit von einer Verwechslung von Ontologie und Epistemologie⁵³ gesprochen. So äußert Hylton in seiner Stellungnahme zur Searle-Quine Debatte:

One kind of misapprehension of Quine's scenario can, I think, be relatively quickly dispersed. What is at stake in Quine's discussion are not epistemological or methodological questions. [...] The claim of the indeterminacy of translation is not that just the linguist will not be able to discover the correct translation of the native utterances; the claim is, rather, that in some cases there is no uniquely correct translation to be discovered. The question is not the extent of the linguist's knowledge, but what there is to be known. The issues are not epistemological but ontological, about whether the facts [...] suffice to determinate meaning uniquely.⁵⁴

Nennen wir diese Meinung nun die *Verwechslungs-Hypothese (VH)*. (*VH*) gibt uns einen Schlüssel in die Hand, Searles Werk systema-

⁵² Zu dieser Frage hält Rorty polemisch fest: „[T]he project of finding connections between inquiry and the world needs elimination rather than naturalization.“ (Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism“, 91.)

⁵³ Es geht in dieser Arbeit – und in diesem Kapitel insbesondere – um das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie und weniger um das Verhältnis von Ontologie und Epistemologie. Grundsätzlich gilt: Erkenntnistheorie ist der weitere, Epistemologie der engere Begriff. Epistemologie fragt vor allem danach, was Wissen ist; Erkenntnistheorie fragt auch danach, wie Wissen überhaupt möglich ist. Vgl. dazu den Eintrag „Erkenntnistheorie/Epistemologie“ bei: Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie* (Freiburg i.B.: Alber, 2012), 389.

⁵⁴ Hylton, „Translation, Meaning, and Self-Knowledge“, 270. Hylton nimmt dabei Bezug auf: Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter“.

tisch zu untersuchen. Wenn (*VH*) zutrifft, dann trifft mindestens zu, dass Searle keine guten Gründe gegen eine empirische Auffassung mentaler Zustände hat. Dann ließe sich Sprachlichkeit aber auch nicht aus der Ontologie des Geistes ableiten (vgl. *Int*, vii), weil es diese Ontologie dann nicht gibt – jedenfalls nicht in dem absoluten Sinne einer irreduziblen Ontologie, den Searle beansprucht. Wenn sich (*VH*) jedoch als falsch herausstellt – das heißt, wenn keine Verwechslung sondern eine gerechtfertigte Identifikation ontologischer Voraussetzungen vorliegt –, dann muss eine unmittelbare ontologische Fundierung bewusstseinsmäßiger Zustände wie Gedanken, Wünsche und Schmerzempfindungen angenommen werden. Die Sprachlichkeit dieser Zustände erfolgte dann mittelbar aus dem ontologisch verstandenen Bewusstsein, während Sprachlichkeit nach Quine ein empirisch und somit epistemisch hinreichend beschreibbares Phänomen darstellt.⁵⁵ Dagegen hält Searle fest: „[A]s theorists we are interested in the ontology of language, and the epistemological question – how do you know? – is irrelevant.“ (*LTD*, 648)

Gegen (*VH*) spricht nun ein Argument, das Searle in mehreren Texten, zu unterschiedlichen Zeitpunkten und zu unterschiedlichen Themen formuliert hat: Wir können es im Anschluss an Neil C. Manson das *Argument des Ontologischen Freischusses* (*OFs*) nennen.⁵⁶ (*OFs*) hat die Eigenschaft zu greifen, bevor alle anderen (erkenntnistheoretischen) Argumente greifen. Es hat die Eigenschaft, den epistemischen Raum ontologisch zu ordnen und kann daher als neo-aristotelisch bezeichnet werden.⁵⁷ Es insistiert auf die Notwendigkeit der Bezugnahme auf den Standpunkt der Subjektivität: So

⁵⁵ Wie McGee gezeigt hat, bedarf Quine keiner zusätzlichen behaviouristischen Annahmen: „Quine's argument outlives its behaviourist premise.“ (McGee, „Inscrutability and its Discontents“, 401.) Anderer Auffassung ist Gibson, „Quine's Behaviorism cum Empiricism“, in: Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 181-199.

⁵⁶ Manson, „Consciousness“, 149: „Searle's account of mind and language has a ‚free move‘ at the beginning“.

⁵⁷ Gemäß der Klassifizierung Jonathan Schaffers. Vgl. Jonathan Schaffer, „On what grounds what“, in: *Metametaphysics*, 347-383, 354f.

gründet Searle seine Methodologie bereits in *Speech Acts* (1969) auf „the intuitions of the native speaker“ (*SA*, 15), was ihn zugleich zu einem Vertreter der Kontinuitätsthese im Sinne Baz' macht (vgl. Kap. I.1). Damit impliziert Searle, was erst in der späteren Entwicklung seines Werks gänzlich klar wird – nämlich dass Bedeutung als „intrinsic mental content“ (*RM*, 200) gedacht wird.

Sprachphilosophische Probleme, wie etwa die von Quine verworfene Unterscheidung von analytischen und synthetischen Sätzen,⁵⁸ können sich nur deswegen darstellen, weil man in einem unproblematischen Sinn schon verstanden hat, worum es jeweils geht: „We could not grasp borderline cases of a concept as borderline cases if we did not grasp the concept to begin with.“ (*SA*, 8) Von Searles Standpunkt aus könnte folglich eine Lücke in einer Argumentation wie derjenigen Quines geschlossen werden: Denn in kritischer Auseinandersetzung mit Quines Annahme Ontologischer Relativität lässt sich ein Paradoxon formulieren, dessen Existenz wiederum (*OFs*) motiviert. McGee nennt dieses Paradoxon „the specter of ungrounded semantic facts“:⁵⁹ Wenn alle verfügbaren Faktoren, anhand derer die Referenz sprachlicher Äußerungen bestimmt werden könnte – „be they behavioral, physiological, psychological, causal, or whatever“⁶⁰ –, zu einer Bestimmung von Referenz nicht hinreichen,⁶¹ wie lässt sich dann der Umstand erklären, dass mit der Aussage „Ich nehme den Zug heute Abend“ tatsächlich die Absicht verbunden ist, an besagtem Zeitpunkt den Zug nehmen zu wollen? Denkt man die sprachphilosophischen Konsequenzen der Annahme Ontologischer Relativität zu Ende, dann verliert, so scheint es, der alltägliche Sprachgebrauch jede Nachvollziehbarkeit – womit zugleich die semantischen Behauptbarkeitsbedingungen der These Ontologischer Relativität *ad absurdum*

⁵⁸ Quine, „Two Dogmas of Empiricism“, in: *From a logical point of view*, 20-46. Dass Searle auf die von Quine aufgeworfenen Probleme antwortet, wird etwa deutlich in der Diskussion dieser Probleme, die Gilbert Harman liefert. Vgl. Gilbert Harman, „Quine on Meaning and Existence, I“, in: *The Review of Metaphysics* (Jg. 21, Heft 1, 1967), 124-151.

⁵⁹ McGee, „Inscrutability and its Discontents“, 404.

⁶⁰ Ebd., 403.

⁶¹ Für eine Übersicht der Strategien, Referenz dennoch zu bestimmen, siehe Button, *The Limits of Realism*, 20-26.

geführt wären (vgl. *IEFP*, 124). Diese absurde Konsequenz kann nur vermieden werden, so Searle, wenn dasjenige, was ich meine, auch dasjenige ist, was ich sage – wenn also gilt: „I know what I mean.“ (*IEFP*, 141)

Nun sieht sich Searle aber mit der Notwendigkeit konfrontiert, einen prinzipiellen Grund dafür anzugeben, warum Sprecher über die Fähigkeit verfügen, dasjenige auch zu meinen, was sie sagen. In *Speech Acts* sind dies die Intuitionen des Muttersprachlers als einer genuin sprachphilosophischen Instanz von (OFs): „This method, as I have been emphasizing, places heavy reliance on the intuitions of the native speaker.“ (*SA*, 14) Den Bezug auf diese Intuitionen betrachtet Searle entsprechend als „ability“ (*SA*, 7), ohne die weder Sprache noch Sprachphilosophie möglich sei. So schreibt Searle im Bezug auf die Fähigkeit, Beispiele für analytische Sätze anzugeben: „Anyone familiar with these terms is able to continue this list indefinitely, and that ability is what constitutes an understanding of ‚analytic‘, indeed this ability is presupposed by a search for formal criteria for the explication of ‚analytic‘.“ (*SA*, 7, m.H.)

Im Rahmen von *Speech Acts*, einem – wie der Untertitel verrät – *Essay in the Philosophy of Language*, kann Searle diese „ability“ aber nicht weiter begründen, sondern muss sie, recht besehen, als geistphilosophische Hypothese voraussetzen. Denn rein sprachlich betrachtet, bedeutet die Äußerung „Ich nehme den Zug heute Abend“ eben nur, dass ich den Zug heute Abend nehme. Zu wissen, dass damit zum Ausdruck gebracht werden soll, zu besagtem Zeitpunkt den Zug nehmen zu wollen, ist eine zusätzliche geistphilosophische Annahme, nämlich der Rückschluss auf Intentionalität (also die Gerichtetheit eines Bewusstseins etwa auf Äußerungen).⁶² Sprachimmanent kann dieser Rückschluss nicht erfolgen, was Searle später deutlich macht: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that are not intrinsically linguistic.“ (*Int*, 160) So mit geht Searle erst in *Intentionality* (1983), einem *Essay in the Philosophy of Mind*, zur Begründung seiner geistphilosophischen Arbeits-

⁶² Intentionalität ist ein Begriff, der auf Husserl zurückgeht und der in Derridas Ausgang von diesem (Kap. II.3) sowie in der Debatte mit Searle (Kap. III) erläutert und diskutiert wird.

hypothese von *Speech Acts* über. Entsprechend schreibt er im dortigen Vorwort:

This book is the third in a series of related studies of mind and language. One of its objectives is to provide a foundation for my two earlier books, *Speech Acts* [...] and *Expression and Meaning* [...], as well as for future investigation of these topics. [...] Since speech acts are a type of human action, and since the capacity of speech to represent objects and states of affairs is part of a more general capacity of the mind to relate the organism to the world, any complete account of speech and language requires an account of how the mind/ brain relates the organism to reality. (*Int*, vii)

Mit der Begründung sprachlicher Fähigkeiten durch Nicht-Sprachliches nimmt Searle zugleich den epistemischen Gehalt der Sprache – das heißt diejenigen Dinge, um die man wissen muss, wenn man eine Sprache spricht und versteht – von der weiteren Untersuchung aus. Searle selbst sieht dies und hält entsprechend fest, dass seine Methode daher nur auf Subjekte angewandt werden könne, „*who already have a language*“ (*Int*, 176, m.H.). Er räumt explizit ein, dass seine Methode von der Annahme einer auf die Welt schon zugreifenden könnenden Sprache je schon ausgehe: „*Given the existence of language as an institution, what is the structure of individual meaning content?*“ (*Int*, 176, m.H.) Allein unter Voraussetzung der genuin realistischen Annahme einer auf die Welt zugreifen könnenden Sprache ist es aber sinnvoll, nach „*individual meaning content*“ zu fragen. Um also eine realistische Ontologie zu vertreten, muss diese Annahme eingeholt werden. Sie kann aber nicht eingeholt werden, wenn Sprache als „*intrinsic mental content*“ (RM, 200) gedacht ist.⁶³

Einwänden dieser Art kann Searle zunächst mit der Annahme einer ontologisch höherstufigen Natur begegnen. Denn die Forderung, es müsse begründet werden, inwiefern diese Sprachkonzeption mit der Welt kompatibel sei, vergisst – so ließe sich von (OFs) aus argumentieren –, dass Sprache ein Umstand der Welt ist: Spra-

⁶³ In diesem Sinne bereits Ilham Dilman, „John Searle's Defence of Realism“, in: *Philosophy as Criticism* (New York: Continuum, 2011), 18–36, 30: „Searle is asking us to agree to something which, at the same time, he renders unthinkable by removing it from the realm of the possible.“

che wäre überhaupt nicht möglich, wenn es nicht die biologisch beschreibbaren neuronalen Vorgänge des Gehirns gäbe. Diese ontologische Voraussetzung müssen epistemologische Einwände anerkennen, *ergo* (*OFs*). Die Prämissen von Searles Sprachphilosophie sind demnach – als Teil einer ontologisch höherstufigen Natur – immun gegenüber antirealistischen Einwänden, da sie nicht von realistischen Hypothesen abhängen. Schließlich sind die neuronalen Prozesse des Gehirns „the precondition for having hypotheses“ (*Int*, 159) In diesem Sinne weist Manson darauf hin, dass – sei eine Instanz von (*OFs*) erst einmal gültig – die ihr entgegenstehenden Theorien „doomed from the start“⁶⁴ seien, da ontologisch unhaltbar. (*OFs*) ist demnach ein starkes Argument gegen anti-realistiche Einwände.

Nun scheint die Pointe der Quineschen Überlegungen aber moderater zu sein. Zwar verbieten die ontologischen Verpflichtungen der Sprache anti-realistiche Einwände – und demnach sticht (*OFs*) –, aber daraus ergibt sich noch kein Argument – so Price – „[to] support or mandate *realist* metaphysics“.⁶⁵ Searle ist für diese Einsicht nicht ganz unsensibel:

Contemporary discussions of realism are, for the most part strictly senseless, because the very posing of the question, or indeed of any question at all presupposes the preintentional realism of the Background. There can't be a fully meaningful question „Is there a real world independent of my representations of it?“ because the very having of representations can only exist against a Background which gives representations the character of „representing something“. This not to say that realism is a true hypothesis, rather it is to say that it is not a hypothesis at all, but the precondition of having hypothesis. (*Int*, 159)

Allerdings muss sich Searle dann die Frage gefallen lassen, wieso er diese „precondition“ anschließend naturalistisch fasse – so an selber Stelle eine Seite später: „The approach taken to Intentionality is resolutely naturalistic.“ (*Int*, 160) Diese Vorentscheidung zuguns-

⁶⁴ Manson, „Consciousness“, 139.

⁶⁵ Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?“, Fn. 11, 337.

ten des Naturalismus – im „meta-methodolo-gische[n]“⁶⁶ Sinne Quines denkbar – und einer daran aufbauenden, in sich irreduziblen Ontologie – im Sinne Quines undenkbar – ist argumentativ nicht nachvollziehbar. Wenn diese Entscheidung nachvollziehbar sein sollte, dann aufgrund einer transzendentalen Argumentation, die sich *ab initio* in Quines Gegnerschaft befindet. Diese Option scheint Searle an keiner Stelle zu erwägen.⁶⁷ Vor diesem Hintergrund gewinnt die Kritik Derridas Profil. Denn gerade im Ausgang von Husserl (siehe Kap. II.3; II.4.1) hat Derrida theoretische Ressourcen erschlossen, die den Übergang von einer deskriptiv-phänomenologischen⁶⁸ zu einer transzendentalen Analyse nötig machen.⁶⁹ So kann er nun Searle vorwerfern, was er bereits an Husserl

⁶⁶ Keil, Schnädelbach, „Naturalismus“, 24.

⁶⁷ Was Raoul Moati freilich nicht davon abhält mit guten Gründen darauf hinzuweisen, dass Searle mit dem „principle of expressability“ (*SA*, 19) *de facto* bereits einer „possibilité trancendantale“ das Wort redet. Vgl. Raoul Moati, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), 109. Dies bedarf allerdings einer eingehenderen Analyse (Kap. III).

⁶⁸ Obwohl hier die Gefahr besteht, Searle zu stark an Husserl anzugeleichen, müssen die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Beachtung finden können – wenn man sich im Umkehrschluss auch ihrer jeweiligen Unterschiede bewusst ist (siehe hierzu Kevin Mulligan, „Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology“, in: *John Searle*, 261-286, bes. 266-269). Festgehalten werden kann demnach: „Searle’s project of analysing and describing the structure of mind and intentionality in a way that does not lose sight of the first-person perspective is, of course, also a Husserlian project. Searle’s descriptivist élan, which he shares with Wittgenstein and Austin, as well as with Brian O’Shaughnessy, is one of the most important similarities between his philosophy of mind and those of the Brentanian tradition.“ (Ebd., 267)

⁶⁹ So etwa Herman Rapaport (für eine ausführlichere Analyse der in der Diskussion befindlichen Kategorien von Derridas Philosophie siehe Kap. III.3; IV.4): „Although it is a commonplace to interpret Husserl as if he were an epistemologist, the fact that Husserl’s transcendental philosophy rejects the idea that subjective or psychological experience is relevant to a critical philosophical investigation, a point Derrida, too, has assumed in taking up various analytics that do not make too much sense if one’s primary means of testing his remarks are based on the assumption that the

kritisiert hat: Auch dieser ziehe „une frontière qui ne passe pas entre la langue et la non-langue, mais, dans le langage en général, entre l'exprès et le non-exprès (avec toutes leurs connotations)“.
(*VPh*, 39) Dies kann aber nur im Rahmen einer transzendentalen Strategie erfolgreich durchgeführt werden.

Searle ist demnach zu einer ontologisch-absoluten Verkürzung der Frage nach der Sprachlichkeit von Intentionalität gezwungen (die Annahme von „intrinsic mental content“, *RM*, 200), da er innerhalb seines methodischen Rahmens die Sprachlichkeit ontologischer Verpflichtungen ausklammert (Kap. III.4). Denn die mit der Sprachlichkeit ontologischer Verpflichtungen einhergehende Voraussetzungslast⁷⁰ bedingt *nicht* die sprachliche Ausführung einer naturalistisch verstandenen Intentionalität – mithin nicht die Sprachlichkeit eines kausal reduziblen Bewusstseins –, sondern die Sprachlichkeit der Intentionalität selbst, die sich als biologisch determiniert erkennen *können* muss, bevor die Behauptung aufgestellt werden kann, dass sie etwa biologisch determiniert ist.

Diese Sprachlichkeit wäre demnach, transzental gesprochen, eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von kausaler Determiniertheit. Insofern sich diese Sprachlichkeit der Intentionalität aber als kausal durch biologische Voraussetzungen determiniert erkennt, handelt es sich recht besehen nicht mehr um eine transzendentale Bedingung, sondern um Kausalität – ebendies ist die Pointe

world he describes ought to be answerable to how one experiences it. This *transcendental approach* [...].“ (Herman Rapaport, „Deregionalizing Ontology. Derrida's Khōra“, in: *Derrida Today* 1/1 (2008), 95-118, 99, m.H.) Kontrovers ist allerdings, aus Derrida einen Transzentalphilosophen zu machen, weil er selbst dieser Annahme stets widersprochen hat: So bezweifelt er die Möglichkeit der „simplicity of a logical or transcendental principle“. (*Lim*, 234).

⁷⁰ Auch Price kommt zu dem Schluss, dass die ontologisch strittigen Punkte der Quine-Carnap Debatte abhängig seien von „substantial issues about language on which the jury is still out“. (Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?“, 335) Und er fährt im nächsten Absatz fort: „Perhaps it would be better to say that the jury has been disbanded, for contemporary philosophy seems to have forgotten the case.“ (Ebd.) Offenbar nimmt sich die Derrida-Searle-/Derrida-Habermas-Debatte hier längst vergessener Fragen wieder an.

der Erkenntnis kausaler Reduzibilität und ein Argument dafür, warum Searle an dieser Stelle naturalistisch und nicht transzentalphilosophisch verfährt. Kausal betrachtet kann aber die Erkenntnis von Kausalität wiederum nicht erklärt werden, da die Erkenntnis von Kausalität selbst kein kausales Phänomen ist. In abgewandelter Form hat Rorty diesen Gedanken folgendermaßen formuliert: „Specifically, reference to meaning, as so explicated, cannot explain the *possibility* of the practice of translation any more than reference to composition can explain the *possibility* of chemical analysis.“⁷¹ Diese *epistemische Irreduzibilität* bedingt aber – und hierin bestehe Searles Irrtum – lediglich eine Begründung transzentalen Typs – und keine Ontologie. Da Searle aber die wechselseitige Bedingtheit von Transzentalphilosophie und Naturalismus übersieht, ist er gezwungen die epistemische Irreduzibilität des Naturalismus im Sinne einer ontologischen Irreduzibilität misszuverstehen.

Derridas Philosophie plädiert an zentraler Stelle nun für diese wechselseitige Bedingtheit von Transzentalphilosophie und Empirie (Kap. III.3.2; IV.4.1). Entsprechend bezeichnet Derrida seine eigene Position als „ultra-transcendental“ (*Gr*, 90) beziehungsweise als „quasi-transcendental“ (*Ctp*, 510). Damit ist einerseits die Notwendigkeit transzentalphilosophischer Argumente gemeint und andererseits die Notwendigkeit, diese Angabe von Bedingungen der Möglichkeit nicht ontologisch misszuverstehen. Denn, so Derridas Überlegung, Bedingungen der Möglichkeit seien stets der Gefahr ausgesetzt, als ontologischer Ausgangspunkt dessen missverstanden zu werden, was sie bedingen. Sie sind aber als Bedingungen von Möglichkeit nur der Ausgangspunkt einer epistemischen Möglichkeit. Es gibt, epistemisch betrachtet, aber keinen zwingenden Grund für die Annahme, dass der Ausgangspunkt einer epistemischen Möglichkeit ontologisch zu verstehen sei (Price). Das heißt nicht, dass daraus ein Anti-Realismus folgt, sondern nur, dass daraus ein ontologischer Schluss, sei er realistischer oder antirealistischer Art, keineswegs zwingend motiviert werden kann.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung, die insbesondere in Derridas Ausgang von Husserl deutlich wird (Kap. II.4.1.), lassen

⁷¹ Rorty, „Indeterminacy of Translation and of Truth“, *Synthese* 23/4 (1972), 443-462, 447.

sich transzendentale Argumente als ein Kerngeschäft der Philosophie nur dann formulieren, wenn dieses Unterfangen verstanden wird als „la tâche de penser encore ce que veut dire le ‚possible‘, comme l‘impossible‘, et de le faire autour de ladite ‚condition de possibilité‘, souvent démontrée comme ‚condition d‘impossibilité‘.“ (*Cp*, 511) Quasi-Tranzentralität ist demnach der Versuch, Transzentalphilosophie und Empirie als wechselseitig bedingt zu denken, denn eine Bedingung der Unmöglichkeit bedingt – anders als eine Bedingung der Möglichkeit – nicht Möglichkeit, sondern Notwendigkeit. Wenn in Übereinstimmung mit der Forschungsliteratur zu Derrida gezeigt werden kann (Kap. III.3.1; III.3.2), dass dies ein integraler Bestandteil transzentalaler Argumente ist, dann sind diese zugleich naturalistische Argumente, das heißt Argumente in denen Raum ist für Kausalität (verstanden als Notwendigkeit) und somit für Empirie (Kap. III.3; IV.4). Im Resultat (Kap. III.4) kämen Searle und Derrida dann darin überein, Materialität und Immateriellität zusammenzudenken, aber Searle braucht dafür ein ontologisches Argument, wo Derrida erkenntnistheoretische Überlegungen ausreichen. Im Ergebnis spricht Ockham für Derrida und gegen Searle.

Entsprechend soll im Folgenden (Kap. III.2) gezeigt werden, dass sich Searles Argumentation in seiner Entgegnung auf Derrida ebenfalls auf (OFs) stützt. Derridas Philosophie lässt sich dann als entschiedene Verneinung von (OFs) verstehen. Er formuliert dagegen ein *Argument der quasi-transzentalen Unhintergehbarkeit von Sprache (QUS)* – das im Ausgang von Husserl und Austin (Kap. II) als *Argument der quasi-transzentalen Öffentlichkeit von Kommunikabilität (QÖK)* zu rekonstruieren ist. (QUS) bedeutet dabei nicht, dass es kein Außerhalb der Sprache gibt – so eine populäre Vorstellung der Derrida-Kritik (vgl. *WUD*, 180: „Derrida’s claim that there is nothing outside the text“) –, sondern im Gegenteil, dass die Möglichkeit der Sprachunabhängigkeit sprachlicher Gehalte, die auch Searles Realismus in Anspruch nimmt, nur dann gewährleistet ist, wenn die Bedingung der Möglichkeit von Sprache („the precondition of having hypotheses“, *Int*, 159) zugleich eine Bedingung der Unmöglichkeit von Sprache ist (vgl. *SEC*, 391; siehe dazu Kap. II.4.1; III.4.3; IV.4.1). Demnach ist Sprache nicht schon als Sprachlichkeit

der Intentionalität ontologisch fundiert, sondern die quasi-transzendentale Voraussetzung für die Möglichkeit, dass Sprache sich als Sprachlichkeit etwa der Intentionalität und entsprechend als biologisch determiniert erkennt. Ein kohärenter Realismus muss demnach der Unmöglichkeit der Erkenntnis dessen, was unabhängig von Erkenntnis ist, Rechnung tragen können. Hier eröffnet sich Derridas Programm einer Metaphysik der Rahmung, die die Notwendigkeit dieser Unterscheidung zum Thema hat (Kap. IV.4).

Entsprechend ist im Ausgang von Austin (Kap. II.2) festzuhalten, dass es keinen einheitlichen kategorialen Zugriff – auch keinen epistemisch geregelten – auf Realität gibt. Anders könnte die Möglichkeit einer Erkenntnis von Realität nicht von ihrer Notwendigkeit unterschieden werden. Dann wäre Erkenntnistheorie aber von vornherein nicht von der Vorgehensweise der Naturwissenschaften zu unterscheiden und folglich wäre auch kein philosophisches Argument in dieser Debatte denkbar – was jede Geistphilosophie *ad absurdum* führen würde.

Die quasi-transzendentale Unhintergehbarkeit von Sprache nennt Derrida „Schrift“, sagt aber zugleich, dass damit die Struktur von Erfahrung überhaupt gemeint ist (*Gr*, 89; *SEC*, 376f.) – was insbesondere in seinem Ausgang von Husserl motiviert werden kann (Kap. II.4.1). Im Ausgang von Austin (II.4.2.) wird hingegen deutlich, dass mit der so verstandenen Schrift sowohl die Bedingung der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit dessen gemeint ist, was Searle allein positiv (und anschließend ontologisch) fasst⁷² – nämlich „a mastery of a system of rules which renders my use of the elements of that language regular and systematic“. (*SA*, 13) Derrida versucht demgegenüber gerade die Negativität⁷³ im Denken Austins zu unterstreichen: „Ordinary language breaks down in

⁷² Dem würde Searle widersprechen: „On this account there is nothing infallible about linguistic characterizations; speakers' intuitions are notoriously fallible.“ (*SA*, 14) Die Frage ist aber, ob dieser richtige empirische Befund in eine Ontologie integriert werden kann, die die Sprachlichkeit der Intentionalität als reduzibel erachtet: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that are not intrinsically linguistic.“ (*Int*, 160)

⁷³ Diesen Aspekt betont auch Karin de Boer, „Différance as Negativity: The Hegelian Remains of Derrida's Philosophy“, in: Stephen Houlgate,

extraordinary cases. (In such cases the breakdown is semantical.) [...] words fail us.“⁷⁴

Den Zusammenhang einer quasi-transzendentalen Bedingungsstruktur von Möglichkeit und Unmöglichkeit fasst Derrida in der *Grammatologie* (1967) als „*différance*“, die einerseits den schieren Unterschied von Möglichkeit und Unmöglichkeit meint und andererseits den wechselseitigen Aufschub des Einen durch das Andere, was Derrida entsprechend als „*mouvement de la différance*“ (*VPb*, 92) bezeichnet (Kap. III.3.2):

La différence tout court serait plus ‚originale‘, mais on ne pourrait plus l'appeler ‚origine‘ ni ‚fondement‘, ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence. (*Gr*, 38).

In diesem Sinn vertritt Derrida wie Quine eine offene, das heißt nicht schon vorab geordnete Ontologie⁷⁵ (Kap. II.4.1; IV.4.2) – wenn auch unter anderen erkenntnistheoretischen Vorzeichen.⁷⁶

Sprache ist im Zusammenhang von (*QUS*) notwendig öffentlich, daher (*QÖK*) – dies ist im Kern die These von (Kap. II). Wenn Sprache aber öffentlich ist und Intentionalität unhintergehbar sprachlich, dann ist die ontologische Irreduzibilität des Standpunktes der ersten Person Singular nur schwer zu halten (mindestens muss diese dann mit der Möglichkeit einer öffentlichen Sprache kompatibel sein). Gemäß (*QUS*) kann der Möglichkeit einer öffentlichen Sprache, die zugleich – aber gerade nicht primär (*pace Searle*) – die Sprache der ersten Person Singular ist, nur quasi-transzen-

Michael Baur (Hrsg.), *A Companion to Hegel* (Oxford et. al.: Blackwell, 2011), 594-610.

⁷⁴ John L. Austin, „The Meaning of a Word“, in: *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 23-43, 36.

⁷⁵ Vgl. Schaffer, „On what grounds what“, 355.

⁷⁶ Vgl. Martin Kurthen, „Indeterminiertheit, Iterabilität und Intentionalität“, in: *Journal for General Philosophy of Science – Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 20/1 (1989), 54-86, 82: „Derrida verwirft Searles Konzept in erster Linie wegen seines Totalisierungsaspektes, während man der ‚Intentionalität‘ von Quine her gerade vorwerfen müsste, dass sie der Totalisierung der naturalistischen Welttheorie [...] im Weg steht.“

tal Rechnung getragen werden, das heißt als eine transzendentale Struktur über die Begrenztheit transzentaler Strukturen. In diesem Sinn ist diese Überlegung nicht unähnlich der Auffassung Rortys bezüglich Donald Davidson: „Davidson, in other words, seems to me to have found a transcendental argument to end all transcendental arguments.“⁷⁷ Allerdings beendet Derridas quasi-transzendentales Argument keineswegs die Gültigkeit transzentaler Argumente – dies wäre dann in einem trivialen Sinn widersprüchlich. Vielmehr erläutere, so de Boer, Derridas Argument transzental die Reichweite transzentaler Argumente, die immer auch das Gegenteil dessen, was sie bestimmen, mitbestimmen:

The principle of différence, I take Derrida to mean, both underlies *and undermines* such ontological oppositions as have informed the history of philosophy. [...] [H]e suggests that each of these oppositions testifies to the incapacity of philosophy to affirm the irresolvable difference between contrary determinations.⁷⁸

Derrida wendet diesen Gedanken im Ausgang von Austin und in der Auseinandersetzung mit Searle explizit auf die Logik der Kommunikation an (SEC, 367). Dem geht jedoch die grundlegende Analyse *La voix et le phénomène* (1967) von Husserls intentionalistischer Bedeutungstheorie voran. Bereits diese – und weitere bis dahin veröffentlichte Arbeiten wie *De la Grammatologie* und *L'écriture et la différence* (beide ebenfalls 1967) – ziehen aber den entschiedenen Widerspruch Habermas nach sich, der in der Derridaschen Anstrengung, die metaphysische Irreduzibilität konträrer Termini herauszustellen, einen „Vorrang der Rhetorik vor der Logik“ (DM, 224) ausmacht. Habermas selbst befindet sich zu diesem Zeitpunkt auf dem intellektuellen „Weg“, so Hauke Brunkhorst, „von einer kritischen Erkenntnisanthropologie [...] zur Substitution des vergesellschafteten Menschen durch subjektlose (aber keineswegs wahrheits- und begründungsneutrale) gesellschaftliche Kommuni-

⁷⁷ Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism“, 78. Zu einer eingehenden Kritik an Rortys Derrida-Verständnis siehe Kap. II.

⁷⁸ De Boer, „Différance as Negativity“, 598.

kation“.⁷⁹ Habermas nimmt dabei affirmativ Bezug auf Searle (*TKH*, I, 449-452) – auch wenn er anders als dieser nicht an „die Erklärungskraft des intentionalistischen Ansatzes“ (*ND* I, 137) glaubt –, um schließlich nahezulegen:

[D]as Gesellschaftskonzept muß an ein zum Begriff des kommunikativen Handelns komplementäres Lebensweltkonzept angeknüpft werden. Dann wird kommunikatives Handeln in erster Linie als ein Prinzip der Vergesellschaftung interessant (*TKH*, I, 452).

Entsprechend versteht Habermas nun Kommunikation beziehungsweise „kommunikatives Handeln“ als ein „Prinzip der Vergesellschaftung“. Gegen die Prinzipiierbarkeit von Kommunikation richten sich aber gerade Derridas kommunikationstheoretische Überlegungen: „Est-il assuré qu’au mot de *communication* corresponde un concept unique, univoque, rigoureusement maîtrisable et transmissible : communicable ?“ (*SEC*, 367)

Dabei ist die grundsätzliche Frage, wodurch „Vergesellschaftung“ ermöglicht wird, bei Habermas durch die schon bereits in *Erkenntnis und Interesse* (1973) formulierte Einsicht motiviert, „daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“. (*EI*, 9) Diese erkenntnistheoretisch orientierte Gesellschaftstheorie muss dann den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit Rechnung tragen, das heißt sie muss selbst möglich sein. Dazu nimmt Habermas erläuternd Bezug auf „die allgemeinen Infrastrukturen von Lebenswelten überhaupt“ (*VuE*, 600). Von ihnen sagt Habermas bis zuletzt – in *Nachmetaphysisches Denken II* (2014) –: „Die Lebenswelt als Bestandteil der objektiven Welt genießt gewissermaßen einen ‚ontologischen Primat‘ vor dem jeweils aktuellen Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen“ (*ND*, II, 25). Insofern die Lebenswelt bei Habermas dem „Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen“ ontologisch vorgeordnet ist, vertritt er wie Searle eine geordnete (und nicht wie Quine oder Derrida eine offene) On-

⁷⁹ Hauke Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie. Jürgen Habermas im Kontext der Nachkriegssoziologie“, in: Richard Faber, Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008), 167-187, 171.

tologie. Anders als bei Searle ist diese Ontologie aber eine der Gesellschaft und nicht eine des einzelnen Subjekts. Nebenbei sei bemerkt, dass daran auch Searles neuere Bemühungen (vgl. *CSR*, *MLS*, *MSW*) um eine „general theory of social ontology“ (*MSW*, x) nichts ändern. Auch diese bleiben dem bisher vorgestellten intentional-ontologischen Paradigma treu:

Our aim is to explain human social ontology. Because that ontology is created by the mind, we have to begin with that property of the mind that creates the reality we are trying to analyze. We have to begin with intentionality. [...] Consciousness and intentionality are caused and realized in neurobiology. (*MSW*, 25)

Habermas will nun die Erkenntnisbedingungen der Lebenswelt qua „Rehabilitierung des Vernunftbegriffs“ (*DM*, 395) als einer „kommunikativen Vernunft“ (*DM*, 395) auch sprachtheoretisch gewährleisten. (*QUS*) zufolge käme für ein „Prinzip der Vergesellschaftung“ aber nur eine quasi-transzental vorauszusetzende Sprache infrage, die dann ebenso als Prinzip der Vergesellschaftung wie als Prinzip der Vereinzelung zu verstehen wäre, da anders dieselben Probleme drohten wie bei Searle, nämlich die Absurdität einer genuin philosophischen Begründung von Erkenntnis. Wenn Kommunikation nicht zur Notwendigkeit verkommen soll, dann muss die ihr zugrundeliegende Vernunft scheitern können. In diesem Sinne sind die Begriffe der politisch-ethischen Philosophie Derridas kontrastiv zu denen Habermas' zu rekonstruieren (Kap. IV.3; IV.4).

Habermas beruft sich nun aber in einem absoluten Sinne auf ein positives Theorem („kommunikative Vernunft“, *DM*, 395). Dies ist indes nur dadurch möglich, dass er der Kommunikation vorab einen, wie Karl-Otto Apel hervorhebt, „systematisch doppeldeutigen“⁸⁰ Begriff von Verständigung unterstellt. Im Hintergrund steht dabei folgende Fragestellung Habermas', die für seine Ausarbei-

⁸⁰ Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, in: Holger Burckhart (Hrsg.), *Diskurs über Sprache*. Ein interdisziplinäres Symposium für Edmund Braun (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994), 31-52, 34.

tung einer sprachphilosophischen Theorie der Vergesellschaftung besonders drängend ist:

Ist nicht gerade eine Theorie der Sprechhandlungen, die den illokutionären Bindungseffekt mit einer vom Sprecher angebotenen Gewähr für die Gültigkeit des Gesagten und mit einer entsprechend rationalen Motivation des Hörers erklären will, auf eine Bedeutungstheorie angewiesen, die ihrerseits erklärt, unter welchen Bedingungen die verwendeten Sätze gültig sind? (TKH, I, 423)

Habermas sieht sich hier mit demselben sprachphilosophischen Problem konfrontiert, das schon Searle umtrieb, nämlich „how I know that what I have to say is true“. (SA, 5) Wie gesagt, Searle antwortet darauf mit einer geistphilosophischen Hypothese: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that is not intrinsically linguistic.“ (Int, 160) Da Habermas aber den „mentalistische[n] Begriff von Bedeutung“ (ND, I, 138) ablehnt, nimmt er eine, so Apel, „normative Aufladung des Konzepts der Verständigung“⁸¹ vor. Diese Aufladung ergibt sich notwendigerweise aus der Abkehr vom semantischen Mentalismus Searles. So Habermas in eigenen Worten:

Das illokutionäre Ziel besteht eben nicht darin, daß der Adressat die Meinung von S zur Kenntnis nimmt – er selbst soll vielmehr zu *derselben* Auffassung gelangen, von der S überzeugt ist. Kurzum, der Adressat soll die Behauptung des Sprechers als gültig akzeptieren. Um dieses Ziel zu erreichen, genügt es nicht, daß S die Wahrheitsbedingungen für einen mental repräsentierten Sachverhalt einem Zeichen ‚x‘ auferlegt und diese dem Adressaten zur Kenntnis bringt, indem er das mit den Wahrheitsbedingungen gleichsam imprägnierte ‚x‘ (den assertorischen Satz) äußert. Vielmehr muß S den Adressaten mit seinem *Anspruch* konfrontieren, daß die Bedingungen, die den behaupteten Satz wahr machen, auch erfüllt sind. (ND, I, 145f.)

Habermas hat dazu an anderer Stelle notiert:

Bei diesem Streit geht es nicht um Fragen der Revierabgrenzung oder der nominellen Definition, sondern darum, ob das *Konzept der Gültigkeit* eines

⁸¹ Ebd., 35 (i.O. kursiv).

Satzes unabhängig vom *Konzept* der *Einlösung* eines mit der Äußerung dieses Satzes erhobenen *Geltungsanspruchs* geklärt werden kann. Ich vertrete die These, daß das nicht möglich ist. (TKH, 1/2, 424)

Entsprechend hat Apel darauf hingewiesen, Habermas gebrauche den Begriff der Verständigung „nicht etwa nur in dem engeren Sinne der durch sprachliche Kommunikation ermöglichten *Sinn-Verständigung*, sondern in dem weiteren Sinn der Verständigung qua *Konsensbildung über Geltungsansprüche* (Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit)“.⁸² Damit dies möglich ist, muss Habermas annehmen, dass der alltägliche Sprachgebrauch dergestalt unproblematisch ist, dass dieser zugleich eine Aufklärung über seine eigenen semantischen Bedingungen ermöglicht – was auch ihn zu einem Vertreter der Kontinuitätsthese im Sinne Baz' macht (vgl. Kap. I.1).⁸³ Dieter Henrich weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Habermas eine „naive Selbstsicherheit“⁸⁴ an den Tag lege, die den „naturalistischen Problemdruck“⁸⁵ nicht sehe. Denn grundsätzlich betreffen die Argumente Ontologischer Relativität bereits den alltäglichen Sprachgebrauch, da dieser ontologisch voreingenommen ist. Insofern hat Habermas durchaus recht: Ontologische Theoretizität ist vom alltäglichen Sprachgebrauch nicht zu trennen. Insofern muss eine, so Henrich, „semantische Aufklärung“⁸⁶ jederzeit stattfinden können. Daraus folgt aber nicht schon die affirmative Annahme eines den alltäglichen Sprachgebrauch vorab koordinierenden, absoluten Bezugssystems – wie sie Habermas annimmt:

Die Kommunikationsteilnehmer können sich über Grenzen divergierender Lebenswelten hinweg verständigen, weil sie sich mit dem Blick auf eine

⁸² Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalphragmatischer Sicht“, 35.

⁸³ Dies wurde bereits zuvor als Einwand gegenüber Habermas geäußert. Vgl. Dieter Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Habermas“, in: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 11-44, 25.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., 24.

⁸⁶ Ebd.

gemeinsame objektive Welt am Anspruch auf die Wahrheit, d.h. die unbedingte Gültigkeit ihrer Aussagen orientieren. (NuR, 39)

Mit der Unterstellung einer „Wahrheitsorientierung“ (NuR, 39) kommunikativer Prozesse ist aber dann nichts gewonnen, wenn die Konsensuierbarkeit von Geltungsansprüchen unter Bedingungen Ontologischer Relativität gedacht werden soll. Denn dann kann gerade nicht vorausgesetzt werden, dass diese Orientierung stets für alle potenziellen Sprecher dieselbe ist. Derridas Kritik an Habermas' Diskursethik läuft darauf hinaus, Diskursivität unter den Bedingungen Ontologischer Relativität zu denken. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer grundsätzlichen Absage an die Annahme der Konsensuierbarkeit von Geltungsansprüchen, denn gemäß der Annahme einer offenen Ontologie ist hierüber überhaupt keine metaphysische Entscheidung möglich. Gegen die Annahme der Lebenswelt als einen Begriff, der, wie Henrich schreibt, „den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität“⁸⁷ bereits unterstellt,⁸⁸ rechnet Derrida das metaphysische Dissensrisiko hoch und wendet dieses ins Produktive:⁸⁹ Denn nur dann, wenn nicht schon unterstellt werden kann, dass Gesprächspartner von denselben Geltungsansprüchen ausgehen, müssen diese diskutiert werden. Nur wenn Dissens aber nicht schon vorab ausgeschlossen ist, können jene diskursiven Rahmenstrukturen tatsächlich verhandelt werden, die bei Habermas bereits in Form einer, so Axel Honneth, „vorschnellen und unangemessenen Versöhnung“⁹⁰ vorliegen – etwa Demokratie (*AnC*), Freundschaft (*Pol*), Gerechtigkeit (*For*). Um aber überhaupt ergebnisoffen verhandelt werden zu können, müssen diese auf irreduzible Weise

⁸⁷ Ebd., 18.

⁸⁸ Auch Apel spricht in diesem Zusammenhang explizit von einer „*periti principiū*“ Habermas' (Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalphragmatischer Sicht“, 35).

⁸⁹ Dies betont Axel Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 133–170, 165.

⁹⁰ Ebd., 167.

unentscheidbar beziehungsweise ontologisch offen sein: „La justice est une expérience de l'impossible.“ (For, 38)

Auch wenn Habermas „auf der Ebene normativer Erklärungen die *Tugendzumutung* durch eine *Rationalitätsvermutung* ersetzen“ (EdA, 312) will, so ist doch nicht zu sehen wie Konsensuierbarkeit dann etwas anderes sein sollte als, so Andreas Heinle, „die Folge lebensweltlich geteilter Selbstverständlichkeiten“.⁹¹ Damit tritt an die Stelle einer Bedingung der Möglichkeit die Vermutung einer Notwendigkeit, die – und das ist das Verheerende – wenn sie zutrifft, erkenntnistheoretisch nicht mehr reflektiert werden kann. Eine offene Ontologie der Intersubjektivität kann es demnach nur geben, wenn am wesentlich aporetischen Charakter der Intersubjektivität festgehalten wird,⁹² anstatt, wie Habermas, so Brunkhorst, „Adornos Begriff des Nichtidentischen in Kategorien seiner eigenen Kommunikationstheorie zu rekonstruieren, aber nicht, um die aporetische Struktur dieses Begriffs in die Kommunikations- und Bedeutungstheorie zu verlängern, sondern um die Aporie loszuwerden“.⁹³ Eine kohärente Diskursphilosophie muss demnach der Möglichkeit ihrer eigenen Unmöglichkeit Rechnung tragen (Kap. IV.4.1), da die inhärenten Möglichkeiten – etwa: die Konsensuierbarkeit von Geltungsansprüchen – sonst zu Notwendigkeiten würden, denen naturwissenschaftlich besser beizukommen wäre als philosophisch. Dieses Problem bleibt auch dann bestehen,⁹⁴ wenn

⁹¹ Andreas Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Rationalität? Eine Untersuchung zu Jacques Derrida und Jürgen Habermas* (Göttingen: V&R, 2012), 102.

⁹² So auch Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 275: „As I see it, the central aporia of deconstruction – an aporia of which Derrida is perfectly well aware and one that must not be avoided if any responsible political action is to be undertaken – concerns the nature of this passage from undecidability to the decision, from the ethical ‚experience‘ of justice to political judgement and action.“

⁹³ Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, Fn. 12, 179.

⁹⁴ Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Was heißt Denken?* Von Heidegger, über Hölderlin zu Derrida (Bonn: University Press, 2004), 47 (eigene Hervorhebung, P.F.): „Keine Verständigung zwischen Personen ist nie bloß

das Normativitätstheorem als sprachphilosophischer Erbe einer sonst nur naturwissenschaftlich beschreibbaren Form der Kausalität auftritt, da dieses – zumindest im Rahmen seiner hier zu besprechenden Formen – im Kern eine Inkompatibilität mit jener Freiheit bedeutet, die intersubjektiv immer schon vorausgesetzt werden muss (Kap. IV.4).

schematische Anwendung von Regeln, sondern immer auch *freie Zusammenarbeit*, wie sie gerade für das Lesen und Interpretieren von Gedichten notwendig und hier ja gerade auch systematisch eingeübt wird. Dabei geht es beim Leser um eine Art der angemessenen Lösung eines Kooperationsproblems mit dem Autor [...].“