

Edition Moderne Postmoderne

STEFAN BLANK

# Verständigung und Versprechen

Sozialität bei  
Habermas und Derrida

[transcript]

Verständigung und Versprechen

**Stefan Blank** (Dr. phil.) arbeitet zur französischen und deutschen Sozialphilosophie. Er unterrichtet Philosophie, Geschichte, Politik und Deutsch am Gymnasium.

STEFAN BLANK

## **Verständigung und Versprechen**

Sozialität bei Habermas und Derrida

**[transcript]**

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Die Arbeit wurde gefördert durch ein Promotionsstipendium des Ev. Studienwerks Villigst.

Zugl. Diss. Freie Universität Berlin 2004

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

### **Erschienen 2006 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Stefan Blank

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat und Satz: Stefan Blank

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-89942-456-0

PDF-ISBN 978-3-8394-0456-0

<https://doi.org/10.14361/9783839404560>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

<b>Danksagung</b>	9
<b>Einleitung</b>	11
<b>1. Habermas' Modell sprachpragmatisch erläuteter Vergesellschaftung</b>	19
1.1 Das gesellschaftstheoretische Projekt	19
1.2 Soziale Integration in postkonventionellen Gesellschaften	27
1.2.1 Zwei Grundmodi sozialer Handlungs koordinierung	28
1.2.2 Bedeutung und Geltung, Handeln und Diskurs	33
1.2.2.1 Illokutionärer Erfolg	35
1.2.2.2 Geltungsanspruch und Situationsbezug	40
1.2.2.3 Dimensionen kritisierbarer Geltung	42
1.2.3 Die Reproduktion der Lebenswelt	46
1.3 Die Erklärungs last des Modells elementarer Vergesellschaftung in der Theorie des kommunikativen Handelns	55
<b>2. Gehalt und Normativität bei Habermas</b>	61
2.1 Basaler Gehalt: Der problemlösende Sprachgebrauch	68
2.1.1 Wingert und Gadamer über die Unvorhersehbarkeit von Erfahrung	73
2.2 Begründete Normativität: Normenreguliertes Handeln und kritisierbare Geltungsansprüche	80
2.2.1 Die Ontogenese normenregulierten Handelns	84
2.2.1.1 Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole nach Mead und Wittgenstein	85
2.2.1.2 Die Ausdifferenzierung der Weltbezüge und des Kommunikationsmediums	89
2.2.1.3 Objektive Welt, Neuterperspektive und generalisierte Normgeltung	93

2.2.2	Die Phylogenese kritisierbarer Geltungsansprüche	97
2.2.2.1	Rituelle Praktiken konstituieren die Identität der Gruppe	100
2.2.2.2	Die Aufspaltung des Kommunikationsmediums	103
2.2.2.3	Die Entstehung des Begriffs eines kritisierbaren Geltungsanspruchs	107
2.3	Resümee: Zum Verhältnis von Naturalismus und Instrumentalismus	119
<b>3.</b>	<b>Normativität und Gehalt bei Derrida</b>	125
3.1	Gehalt in Termini sich zeitigender Strukturen	132
3.1.1	Die Strukturalität der Struktur	132
3.1.2	Die Einheit der strukturalen Struktur	146
3.1.3	Strukturalität, Intentionalität und Gebrauch	149
3.1.4	Gehalt ohne Standardverwendung	155
3.1.5	Resümee: Struktur im Gebrauch	160
3.2	Normativität in Termini der Alterität	162
3.2.1	Wiederholung als normative Bindung an des Besondere	164
3.2.2	Bindung ohne Gehalt	169
3.2.3	Empfang des Anspruchs	176
3.2.4	Freigebigkeit des Versprechens	181
3.2.5	Resümee: Dimension und Rationalität des Sozialen	185
<b>4.</b>	<b>Habermas und Derrida über elementare Vergesellschaftung</b>	191
4.1	Spezifität oder Unbegrenztheit elementarer sozialer Praxis	193
4.2	Drei Folgeprobleme bei Habermas	196
4.3	Ansprüche erheben oder im Anspruch stehen	200
4.4	Normativität als Regulierung oder als Bindung	204
4.5	Eine normative Grundlegung der Kritik?	210
	Verzeichnis der verwendeten Siglen	213
	Literaturverzeichnis	215

*Für meine Eltern*





## Danksagung

---

Der folgende Text stellt die leicht gekürzte Fassung meiner Dissertation dar, die am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen wurde. Ich habe vielfältige Unterstützung erfahren, für die ich mich bedanken will.

Sybille Krämer danke ich herzlich für die Aufnahme in den Kreis ihrer Doktorandinnen und Doktoranden. Sie hat meinem Projekt in ihrem Arbeitsbereich an der FU Berlin einen sehr fruchtbaren institutionellen Kontext gewährt. Die Diskussionen mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ihres Kolloquiums und der Arbeitsgruppen zum Begriff des Performativen sowie zur Philosophie der Medien haben mir wichtige Anregungen gebracht. Daran anknüpfend haben insbesondere viele Gespräche mit Oliver Lerone Schultz geholfen, die philosophischen Leitlinien des Vorhabens zu klären. Mit David Lauer hatte ich nicht nur an der FU sondern darüber hinaus im Kontext der Kolloquien von Evian das lehrreiche Vergnügen zusammenzuarbeiten. Dieter Mersch danke ich für seine Bereitschaft zur Beurteilung der Arbeit und für seine interessierten Fragen an den Disputanten.

Der kontinuierliche Fortgang der Arbeit wurde durch ein Doktorandenstipendium des Evangelischen Studienwerkes Villigst ermöglicht. Im Kreis der Stipendiatinnen und Stipendiaten habe ich darüber hinaus eine sehr erfreuliche Aufnahme gefunden.

In der Abfassung und Fertigstellung des Textes waren Daniel Blank, Isabel Haber, Konrad Heumann, Anna Krewani, Katrin Nolte, Katja Roggensack, Anne Rohwedder, Bettina Schmitt und Florian Schuhwerk eine große Hilfe. K. Heumann darf ein Gutteil der Verantwortung dafür zugeschrieben werden, dass sich der Gedanke an eine Promotion in mir entwickelt hat. Isabel Haber habe ich für ungezählte Gespräche über den Charakter und die Erscheinungsformen des Sozialen zu danken.

Überhaupt nicht gäbe es diese Arbeit ohne Elfie und Bernhard Blank sowie Georg Bertram.

Georg Bertram stand mir in jeder Phase als Freund klärend und ermunternd zur Seite, in entscheidenden Momenten hat er mir geholfen, die Spur zu halten. In den sich nunmehr über fast zwei Jahrzehnte erstreckenden Gesprächen und Diskussionen wurde er mir zum akademischem Lehrer, dem ich die wichtigsten meiner philosophischen Orientierungen verdanke.

Meine Eltern haben meine Studien in umfassender Weise und mit liebevoller Großzügigkeit ermöglicht. Ihnen widme ich dieses Buch.

## Einleitung

---

Die Integrität des gesellschaftlichen Zusammenhangs ist ein besonderes Gut. Wir können sie nur dann als wertvoll ansehen, wenn wir sie zugleich als unveräußerlich verstehen. Wenn wir den gesellschaftlichen Zusammenhang als etwas auffassen, dessen Eigenrecht als solches verletzt werden kann, gilt er uns als eine Größe, deren Rang unabhängig von den Kalkülen unserer Zweckverfolgung ist. Von der Integrität gesellschaftlicher Verhältnisse zu sprechen, besagt, sie als einen Wert an sich selbst anzusehen. Sie ist nichts, was seinen Wert von anderswo her, in bezug auf ein Wünschen und Wollen oder aus der Wertschöpfung eines Austauschs beziehen könnte.

In unserer Umgangssprache ist dieser Zusammenhang niedergelegt. Wir sagen, jemand handle *sozial* und bezeichnen damit ein Handeln, das nicht auf den eigenen Vorteil bedacht ist. Wenn wir jemanden als sozial beschreiben (etwa: ›Der hat eine soziale Ader‹), dann verbinden wir damit, daß er in seinem Handeln einen Blick für die Situation seiner Gegenüber hat und daß er auf diese Rücksicht nimmt. Im umgangssprachlichen Sinne ist jemand sozial, wenn er ein Gefühl dafür hat, daß er zusammen mit seinen Gegenübern Teil eines gemeinschaftlichen Kontextes ist, der einen achtsamen Umgang erfordert.

Sozial zu sein gilt dann als eine hinreichende Handlungsmotivation: Jemand tut etwas, einfach weil er eine soziale Ader hat. Die jeweiligen Handlungen werden als Anerkenntnisse der Tatsache aufgefaßt, daß wir soziale Wesen sind und es bedarf keiner weiteren Begründung für jenes Handeln mehr. Die alltägliche Rede vom Sozial-Sein impliziert, daß wir verstehen, was mit der Integrität des gesellschaftlichen Zusammenhangs gemeint ist. Sie behauptet das Soziale als ein Phänomen *sui generis*.

Damit gebrauchen unsere Alltagssprachlichen Wendungen den Begriff des Sozialen in einem anspruchsvollen Sinn. Dieses Verständnis des Sozialen bildet den Gegenstand der vorliegenden Studie. Nach einem solchen anspruchsvollen Verständnis des Sozialen sind gesellschaftliche Wesen nicht deswegen sozial,

weil sie mit ihrem Sozial-Sein bestimmte Ziele verbinden. Die Sozialität gesellschaftlichen Daseins geht nicht zurück auf Kalküle, mittels derer die vergesellschafteten Gegenüber den sozialen Zusammenhang herstellen. Aus der Perspektive eines anspruchsvollen Begriffs des Sozialen gilt der klassische Gedanke, Gesellschaft beruhe auf einem ursprünglichen Vertrag zwischen den gesellschaftlichen Individuen, als eine ökonomistisch verkürzte Vorstellung, in der gesellschaftliche Verhältnisse nach dem Vorbild eines Produktions- und Konsumtionsprozesses modelliert werden.

Demgegenüber geht es im folgenden um einen Begriff des Sozialen, dem unsere Sozialität als irreduzibel gilt. Unser Eingelassensein in soziale Verhältnisse stellt demnach eine untildbare Dimension unseres Standes in der Welt dar, die nicht auf andere Dimensionen zurückgeführt werden kann. In philosophischen Termini wird diese Dimension üblicherweise als der Bereich des *Normativen* bezeichnet. Wenn wir uns im Alltagssprachlichen Sinne sozial verhalten, dann orientieren wir uns an einer Idee davon, was wir voneinander erwarten können, *weil* wir Teil eines sozialen Zusammenhangs sind. Wir orientieren uns dann nicht an prognostischen sondern an normativen Erwartungen.

Wenn wir uns in normativen Verhältnissen auf andere beziehen, akzeptieren wir bestimmte Erwartungen oder Ansprüche als bindend, weil sie aus der Situation resultieren, daß wir in soziale Verhältnisse eingelassen sind. In der kantischen Tradition spricht man davon, daß ein normativ gebundenes Handeln ein Handeln aus Pflicht ist. Wir handeln aus Pflicht, wenn wir uns von unserer Handlung nichts weiter versprechen, als daß sie dem Anspruch des Normativen gerecht wird. Die pflichtartige Orientierung an normativen Verhältnissen bindet das Handeln in einer eigenartigen Weise.

Sofern wir also das Soziale als eine irreduzible Dimension unseres Weltverhältnisses ansehen, charakterisieren wir unsere sozialen Bezüge wesentlich als normative Bezüge. Das ist keine triviale Feststellung. Vielmehr ist damit die Frage aufgeworfen, wie wir das Soziale als eine solchermaßen irreduzible Dimension einsichtig machen können. Inwiefern stehen wir als die geistigen Wesen, als die wir uns begreifen, von Grund auf in normativen Verhältnissen? Der Gegenstand der vorliegenden Studie ist also näher zu bestimmen als die Beschaffenheit der normativen Bezüge, in denen wir in der irreduziblen Dimension des Sozialen stehen.

Der Weg, der hier beschritten wird, führt durch das Werk von zwei Autoren: Jürgen Habermas und Jacques Derrida. Die Behandlung gerade dieser beiden Autoren bietet sich an, weil sie in dem beschriebenen anspruchsvollen Verständnis des Sozialen überein kommen. Sie gehen davon aus, daß die Sozialität so tief in unsere Daseinsweise eingelassen ist, daß wir keinen angemessenen Begriff unseres Weltverhältnisses gewinnen können, wenn wir nicht von Anfang an berücksichtigen, daß wir als normativ Gebundene in sozialen Bezügen leben. Habermas und Derrida sind der Meinung, daß in der neuzeitlich-cartesianischen

Tradition das Mißverständnis liegt, die Frage nach unserem Verhältnis zur Welt als eine vorrangig erkenntnistheoretische Frage aufzufassen. Wir sind ihnen zufolge nicht primär Erkennende, die sich darüber hinaus auch noch sozial organisieren. Beide Autoren verfechten, daß wir eine Erläuterung dessen, was es für uns heißt, erkennende Wesen zu sein, nur im Zusammenhang mit einer Erläuterung dessen geben können, was es für uns heißt, soziale Wesen zu sein.

Hinsichtlich der Erläuterung dieses Zusammenhangs teilen Habermas und Derrida eine weitere wichtige Festlegung. Sie halten es für zwingend, in die Analyse der Normativität unserer sozialen Bezüge den Sachverhalt einzubeziehen, daß wir miteinander sprechen. Genauer gesagt sind sie der Meinung, daß es aussichtsreich ist, die Analyse unserer sozialen Bezüge bei einer Erörterung der Weise anzusetzen, wie die Sprache mit unserem Denken und Handeln in der Welt verwoben ist. Sie gehen davon aus, daß die Irreduzibilität unserer normativen sozialen Bezüge damit zusammenhängt, daß wir uns aufeinander als auf *Verstehende* beziehen. Daß wir sprachliche Wesen sind, heißt demnach, daß wir uns die Welt verstehend erschließen. Damit ist Grundbestimmung des Gegenstands der vorliegenden Arbeit um einen dritten und letzten Aspekt erweitert. Es geht um die Frage, wie die wesentlich normativen Bezüge von sozialen Wesen, die Sprache haben, so zu erläutern sind, daß der irreduzible Status ihrer Sozialität geklärt wird.

Es muß vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussionen in der Fachphilosophie als ungewöhnlich gelten, die Frage nach der irreduziblen Sozialität in Auseinandersetzung mit Habermas *und* Derrida zu erörtern. Zwar ist der in der Öffentlichkeit beinahe zur Gegnerschaft stilisierte Mangel an Verständigung, auf den ich hier nicht mehr näher einzugehen brauche<sup>1</sup>, mindestens im Feld der politischen Meinungsäußerungen einer Art Habermas-Derridascher Roadcompany gewichen.<sup>2</sup> Aber auch in Habermas' und Derridas jüngeren Äußerungen, die eine persönliche Wertschätzung signalisieren, bleiben die philosophischen Differen-

---

1 Vgl. hierzu Ulrich Raulffs Artikel anlässlich der Verleihung des Frankfurter Adorno-Preises an Derrida: »Akute Zeichen fiebriger Dekonstruktion. Die Frankfurter Schule und ihre Gegenspieler in Paris: Eine Verknennungsgeschichte aus gegebenem Anlaß«, in: Süddeutsche Zeitung vom 21.9.2001 (Nr. 218), S. 18; sowie den interessanten Artikel von Waltraud Naumann-Bayer: »Annäherungen an Derrida oder Wer spät kommt, den belohnt das Lesen«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 1, S. 15-33, in dem sie die Perspektive einer Philosophin aus der DDR auf die nach 1989 vorgefundene Situation der französisch-deutschen Diskursverwerfungen beschreibt.

2 Ich beziehe mich auf die spektakuläre Serie von Artikeln zum Verhältnis von Europa zu den USA, die am 31.5.2003 von verschiedenen Autoren in einigen der bekanntesten europäischen Tageszeitungen veröffentlicht wurde und die nach übereinstimmender Darstellung der meisten Medien auf eine Initiative von Habermas zurückging. Habermas' Artikel erschien in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung und wurde von Derrida mitunterzeichnet, der einige persönliche Worte voranstellte.

zen markiert.<sup>3</sup> Eine fruchtbringende Rezeption hat zwischen den beiden nicht stattgefunden.<sup>4</sup>

- 3 So sagt Derrida in einem Interview, von Th. Assheuer nach seinem Verhältnis zur zweiten Generation der Frankfurter Schule gefragt: »Es ist wahr, und darüber freue ich mich, Habermas und ich finden uns häufig auf derselben Seite, und wir sind solidarisch angesichts dringender politischer Fragen. [...] Aber ich frage Sie: Verweist diese unmittelbare politische Solidarität zwischen Habermas und mir all die wohlbekanntenen und schwerwiegenden philosophischen Differenzen, auf die Sie anspielen [...] in den Rang bloßer Mißverständnisse?« (In: »Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft.« Interview mit Th. Assheuer, *Die Zeit*, vom 5.3.1998 (Nr. 11), S. 47-49, hier S. 49.) Habermas hat in einem kurzen Artikel zur Adorno-Preis-Verleihung an Derrida (Jürgen Habermas: »Adorno-Preis an Jacques Derrida. Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 22.9.2001 (Nr. 219), S. 15) seine Einschätzung wiederholt, Derrida sei an einem nachmetaphysischen Messianismus interessiert, diese anders als in *Der philosophische Diskurs der Moderne* allerdings mit einer freundlichen Bewertung verbunden. In einer jüngsten Äußerung (Jürgen Habermas: »Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus«, in: *DZPhil*, Bd. 51 (2003), H. 3, S. 367-394) macht Habermas einen neuen Zug, indem er Zweifel anklingen läßt, ob die Differenzen zwischen seiner und Derridas Position so tiefgreifend sind, wie es gewöhnlich wahrgenommen wird. Habermas stellt in Frage, ob Christoph Menke Derridas Intuitionen richtig trifft, wenn er einerseits die Dekonstruktion als eine »Einübung in das Bewußtsein der Endlichkeit, indem sie der Philosophie die verborgene paradoxe Natur ihres eigenen Tuns vor Augen führt« (S. 372) versteht und andererseits eine eindeutig anti-universalistische Position in bezug auf den Begriff der Gleichheit bezieht (S. 371). Habermas ist in diesem Punkt nach meinem Dafürhalten zuzustimmen, denn die Betonung einer besonderen Performativität als eines hervorzuhebenden Grundzuges in Derridas Arbeit, die Menke mit H.-D. Gondek und B. Waldenfels teilt, ist irreführend. Vgl. Andrea Kern/Christoph Menke: »Einleitung: Dekonstruktion als Philosophie«, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 7-17; sowie Christoph Menke: »Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit«, ebd. S. 243-263; sowie: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels: »Derridas performative Wende«, in: dies. (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 7-18.
- 4 Auch wenn man Habermas hinsichtlich einiger Beobachtungen an Derridas Arbeit, die er in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, im folgenden zitiert unter der Sigle PdM) darstellt, zustimmen wollte, halte ich es für eindeutig, daß seine Gesamteinschätzung auf einer zu schmalen Kenntnis von Derridas Arbeiten beruht, was sich insbesondere im »Exkurs zur Einbettung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur« (in: J. Habermas: PdM, S. 219-247) zeigt. H.-D. Gondek hat die Einwände, die Habermas in PdM gegen Derrida vorbringt, eingehend diskutiert und zurückgewiesen in: »Die Universalien der Sprache und ihre Parasiten«, in: *Zeitmitschrift. Journal für Ästhetik*, Nr. 3 (Sommer 1987), S. 86-105. Gondek bringt des weiteren vor, daß Habermas aus seinem vorrangigen Interesse am Begriff der Geltung heraus der »Frage der Bedeutungsexplikation« (S. 91) sowie der Erläuterung des Begriffs des Verstehens einen zu geringen Stellenwert zuweist. Mit dem hier im Abschnitt 2.1 vorgebrachten Einwand gegen Habermas' Erläuterung sprachlichen Gehalts teile ich Gondeks Ein-

Mit Blick auf die bescheidene Zahl an Aufsätzen, die sich explizit mit dem Verhältnis von Habermas und Derrida befassen, fällt auf, daß es mit einer Ausnahme keine ernsthaften Versuche gibt, Nähe und Ferne ihres Denkens auf dem Wege einer systematischen Diskussion ihrer Sprachtheorien zu eruieren.<sup>5</sup> In dieser Hinsicht liegen keine Arbeiten vor, an die das hier in Angriff genommene Vorhaben systematisch anknüpfen könnte. Das liegt sicherlich auch daran, daß erst in jüngster Zeit Arbeiten zu Derridas Sprachtheorie entstanden sind, die diese systematisch auch zur Tradition der analytischen Philosophie in Beziehung setzen.<sup>6</sup> Erst dadurch ist Derridas Position systematisch in einer Weise greifbar geworden, daß man sie mit Positionen, die – wie diejenige von Habermas – vor einem selbstverständlichen Hintergrund angloamerikanischer Philosophie argumentieren, in Verbindung bringen kann.

Mit James Bohman, der die erwähnte Ausnahme bildet, teilt die hier (in Kapitel 2) ausgearbeitete Kritik an Habermas' Sprachtheorie die Auffassung, daß Habermas' unbefriedigender Begriff des welterschließenden Sprachgebrauchs ein Indiz für weiterreichende Probleme in seinem Ansatz ist.<sup>7</sup> Seine Einschätzung hingegen, daß Derrida eine unpragmatische und differenz-metaphysische

---

schätzung, daß Habermas auf diese Frage keine befriedigende Antwort gibt. Allerdings halte ich Gondeks Analyse der Gründe, die in Habermas' Systematik zu dieser Schwachstelle führen, für unzutreffend. Das Problem bei Habermas liegt nicht darin, daß dieser auf den Zusammenhang von Bedeutung und Geltung fixiert ist, sondern darin, daß er diesen nicht konsequent ausbuchstabiert.

Derridas längste explizite Einlassungen zu Habermas sind die mehrseitigen Fußnoten in »Afterword: Toward an Ethics of Discussion« in: Jacques Derrida, Limited Inc., Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1988, S. 156-158 und in *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris: Galilée 1988, S. 225-227.

- 5 Martin J. Matustik dementiert explizit, daß dies eine fruchtbare Perspektive sein könnte. Vgl. Martin J. Matustik: »Derrida and Habermas on the Aporia of the Politics of Identity and Difference: Towards Radical Democratic Multiculturalism«, in: *Constellations*, Bd. 1 (1995), H. 3, S. 383-398, hier S. 390.
- 6 Wie in Kapitel 3 drei näher ausgeführt, halte ich mich in dieser Hinsicht insbesondere an die Arbeiten von Georg W. Bertram (vgl. unten S. 125f.). Vgl. auch Samuel C. Wheeler III: *Deconstruction as analytic philosophy*, Stanford (Cal.): Stanford University Press 2000. Richard Rortys wirkmächtige Rezeption Derridas hat in dieser Hinsicht eine eher unglückliche Rolle gespielt, weil er zwar auf die Nähe Derridas zum Beispiel zu Donald Davidson hingewiesen hat, aber mit seiner Kategorisierung Derridas in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* als eines privaten Ironisten der Wahrnehmung Vorschub geleistet hat, der Versuch einer im analytischen Sinne systematischen Rezeption Derridas sei ein sinnloses Unterfangen. Vgl. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, S. 33f. und S. 202-228. Im selben Sinne: R. Rorty: »Habermas, Derrida and the functions of philosophy«, in: *Revue internationale de Philosophie*, Nr. 194 (1995), H. 4, S. 437-459.
- 7 Vgl. James Bohman: »Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Post-structuralism«, in: Maurizio Passerin d'Entrèves/Seyla Benhabib (Hg.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on »The Philosophical Discourse of Modernity«*, Cambridge (UK): Polity Press 1996, S. 197-220. Vgl. zu dieser Frage des weiteren unten Abschnitt 2.1.



Sprachtheorie verfechte<sup>8</sup>, halte ich, wie in Kapitel 3 dargelegt, für falsch. Meines Erachtens ist von Derrida gerade zu lernen, wie eine Erläuterung der Sprache angelegt sein muß, um sie als eine Praxis endlicher Wesen verständlich zu machen. Hinsichtlich der sprachtheoretischen Vorhaben ist noch Iris M. Youngs Vorschlag zu erwähnen, Habermas' Begriff der Gewähr für die Gültigkeit der in einem Sprechakt erhobenen Ansprüche im Sinne von Derridas Begriff der Gabe zu erläutern.<sup>9</sup> Meine Überlegungen setzen zu Teilen an einem ähnlichen Punkt an, allerdings sehe ich dabei keine Nähe, sondern gerade eine tiefgreifende Differenz zwischen Habermas und Derrida.<sup>10</sup>

Die meisten Autoren, die sich mit dem Verhältnis von Habermas und Derrida beschäftigen, haben die politische Annäherung insofern vorweggenommen, als sie Derrida unmißverständlich in die Tradition eines (in einem weiteren Sinne) emanzipatorischen Philosophierens stellen.<sup>11</sup> Allerdings werden auch Zweifel vorgebracht, ob Habermas' und Derridas Begriffe des Politischen nicht so unterschiedlich angelegt sind, daß in dieser Hinsicht keine Nähe ihrer philosophischen Konzepte zu sehen ist.<sup>12</sup> Vor dem Hintergrund der zu konstatierenden Unterschiedlichkeit der Ansätze laufen in der einen oder anderen Weise alle Vorschläge, die Habermas und Derrida in ein produktives Verhältnis zueinander zu setzen wollen, darauf hinaus, sie als einander ergänzende Komplemente zu behandeln. Insbesondere wird Habermas nahegelegt, es sich von der Derrida-Lévinasschen ›Ethik des Anderen‹ aufgeben zu lassen, näher auszuarbeiten, wie eine universalistische Moral hinreichend differenzsensibel sein kann, um modernen,

8 Vgl. J. Bohman: »Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism«, S. 205ff.

9 Vgl. Iris »Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought«, in: Constellations, Bd. 3 (1997), H. 3, S. 340-363, hier 356ff.

10 Vgl. unten Abschnitt 4.3.

11 In diesem Sinne äußern sich: Richard J. Bernstein: »An allegory of modernity/postmodernity: Habermas and Derrida« in: Gary B. Madison (Hg.), Working through Derrida, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1993, S. 204-229; Marie Fleming: »Critical Theory between Modernity and Postmodernity«, in: Philosophy Today, Bd. 41 (1997), H. 1 (Spring), S. 31-39; David C. Hoy: »Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib (Hg.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity (1996), S. 124-146; Terry Hoy: »Derrida: Postmodernism and Political Theory«, in: Philosophy & Social Criticism, Bd. 19 (1993), H. 3/4, S. 243-260; Albert van Zyl: »The dilemma of grounding in the Modernity-Postmodernity debate«, in: South African Journal of Philosophy, Bd. 14 (1995), H. 4, S. 168-174.

12 Vgl. Andreas Niederberger: »Zwischen Ethik und Kosmopolitik. Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Bd. 27 (2002), H. 2, S. 149-170; Thomas Bedorf: »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: Handlung, Kultur, Interpretation, Bd. 10 (2001), H. 2, S. 273-291.

pluralistischen Gesellschaften angemessen zu bleiben.<sup>13</sup> Gleichzeitig geht mit der These einer Komplementarität die Idee einher, daß das Habermasche Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie den Rahmen abgeben kann, in dem Derridas Überlegungen bereichernde Wirkung entfalten sollen.<sup>14</sup>

Das Verhältnis von Habermas und Derrida wird in der vorliegenden Untersuchung in der Auseinandersetzung mit einer systematischen Frage eruiert. Das Ziel dieser Auseinandersetzung liegt darin, herauszuarbeiten, wie wir unsere irreduzible Sozialität vom Zusammenhang zwischen normativen Bezügen und sprachlichen Praktiken her verstehen können. Aus dem Blickwinkel dieses systematischen Interesses wird dargestellt und diskutiert, welche Beiträge Habermas und Derrida zur Beantwortung der Frage leisten.

Das Kapitel 1 arbeitet den Ansatzpunkt der Untersuchung heraus. Es soll einen Baustein der Theorie des kommunikativen Handelns sichern, an dem im weiteren die Vereinbarkeit von Habermas' und Derridas Philosophie zu erörtern ist. Diesen Baustein bezeichne ich als *Modell elementarer Vergesellschaftung*. Das erste Kapitel klärt den Begriff eines solchen Modells und arbeitet die Funktion heraus, die es in Habermas' Theorie erfüllt.

In Kapitel 2 diskutiere ich Habermas' sprachpragmatische Erläuterung der Normativität unserer sozialen Bezüge. Das Kapitel hat zwei Teile. Im ersten Teil bringe ich einen Einwand gegen Habermas' Erläuterung sprachlichen Gehalts und gegen die resultierende Bestimmung des Verhältnisses von Normativität und Gehalt vor. Im zweiten Teil vollziehe ich in einer Lektüre des fünften Kapitels

---

13 Dieser Vorschlag ist in Deutschland insbesondere durch einen Aufsatz von Axel Honneth prominent geworden. Vgl. Axel Honneth: »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 2, S. 195-220. Ein späteres Heft der DZPhil versammelt einige Reaktionen auf Honneths Text. Hier äußern sich kritisch zu Honneths Vorschlag: Simon Critchley: »Habermas und Derrida werden verheiratet«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 6, S. 1025-1036 und Willem van Reijen: »Derrida – Ein unvollendeter Habermas?«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 6, S. 1037-1044). Im gleichen Sinne: Diana Coole: »Habermas and the Question of Alterity«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib (Hg.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity (1996), S. 221-244; M. J. Matustik: »Derrida and Habermas on the Aporia of the Politics of Identity and Difference«, R. J. Bernstein: »An allegory of modernity/postmodernity« und I.M. Young: »Asymmetrical Reciprocity«.

Demgegenüber zieht Terry Hoy in Betracht, daß eine bestimmte Nähe von Habermas und Derrida besser erkennbar wird, wenn man Derrida stärker von Kant her liest. Vgl. T. Hoy: »Derrida: Postmodernism and Political Theory.« Diesem Vorschlag folge ich insofern, als ich mit Derrida einer Erläuterung der Irreduzibilität des Sozialen gebe, die an die Kantische Auffassung des Eigenrechts der praktischen Vernunft anknüpft.

14 D. Coole: »Habermas and the Question of Alterity«, S. 221; Honneth legt in »Das Andere der Gerechtigkeit« seine Argumentationsstrategie auf diesen Vorschlag hin an; skeptischer ist A. Niederberger: »Zwischen Ethik und Kosmopolitik«, S. 165ff.

der *Theorie des kommunikativen Handelns* nach, in welchem systematischen Kontext Habermas die Bestimmung dieses Verhältnisses entwickelt.

In Kapitel 3 stelle ich dar, wie Derrida das Verhältnis von Normativität und sprachlichem Gehalt konzipiert. Auch dieses Kapitel hat zwei Teile, wovon sich der erste Derridas Erläuterung sprachlichen Gehalts widmet und der zweite seinem damit verbundenen Verständnis normativer Bezüge.

Entsprechend der Unterschiedlichkeit der Formen, in denen sich Habermas' und Derridas Arbeiten präsentieren, gehen die beiden Kapitel verschieden vor. Die in systematischer Form präsentierte Theorie von Habermas diskutiere ich nahe am Text, um die Schwierigkeiten, die ich sehe, in der Genese der Systematik nachvollziehbar zu machen. Von den Arbeiten Derridas halte ich in meiner Darstellung einen größeren Abstand und verfolge weniger einzelne Argumentationszüge, als daß ich sie in ein übersichtliches Bild zu ordnen versuche. Der Argumentationsgang der Abschnitte wird in kurzen Einleitungen zu Beginn eines jeden Abschnitts dargestellt.

Kapitel 4 zieht das Resümee. Als solches stellt es heraus, wie sich nach dem Durchgang durch Habermas' und Derridas Arbeiten der Begriff eines Modells elementarer Vergesellschaftung darstellt. Abschließend gehe ich auf die Frage ein, wie das Verhältnis der beiden Philosophien beschrieben werden kann.

Ich komme zu dem Ergebnis, daß Habermas' Theorie keinen Rahmen für eine Rekonstruktion unserer irreduziblen Sozialität abgeben kann. Demgemäß ist es keine sinnvolle Maßgabe, Derrida hinsichtlich der Frage nach der Sozialität sprachlicher Wesen der Habermasschen Theorie beizordnen zu wollen. Derrida gibt auf diese Frage eine weitreichend andere Antwort als Habermas, die nach dem Ergebnis meiner Untersuchung als plausibler gelten muß. Wenn wir die Irreduzibilität sozialer Bezüge sprachlicher Wesen konsequent aus dem Zusammenhang von Sprachlichkeit und Normativität entwickeln, so führt dies zu einem anderen Begriff der Normativität, als Habermas ihn in Anschlag bringt. Die Normativität sozialer Bezüge liegt nicht darin, daß Normen sozialitätskonstituierend funktionieren, indem sie die sozialen Bezüge in einer bestimmten Weise *regulieren*. Wir stehen vielmehr überhaupt nur dort in sozialen Bezügen, wo wir uns in diesem Bezogensein als *durch einen Anspruch gebunden* verstehen. Die Idee einer konstitutiven Selbstregulierung, die mit dem *Erheben von Ansprüchen* und der *Richtigkeit* der Weise unserer jeweiligen Selbstbindung in Zusammenhang gebracht wird, räumt dem vorgängig aktiven Selbst einen Vorrang ein, der in eine Reduktion des Sozialen mündet. Die Irreduzibilität des Sozialen können wir nur denken, wenn wir unsere normativ gebundene Praxis als eine Praxis unter Bedingungen eines *empfangenen Anspruchs* verstehen, die sich zwischen Aktiv und Passiv hält.

# 1. Habermas' Modell sprachpragmatisch erläuterter Vergesellschaftung

---

## 1.1 Das gesellschaftstheoretische Projekt

Jürgen Habermas hat sein Modell elementarer Vergesellschaftung im Rahmen eines umfassenden Theorieprojekts entwickelt: dem Entwurf einer kritischen Gesellschaftstheorie, die ihre normativen Grundlagen ausweisen kann.<sup>1</sup> Das verzweigte Habermas'sche Werk, das verschiedene Bestandteile von eigenständiger theoretischer Bedeutung besitzt, findet in diesem Projekt sein Organisationsprinzip. Daher stellt trotz Habermas' unverminderter Schaffenskraft seine *Theorie des kommunikativen Handelns* den wesentlichen Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit seinem Werk dar. Dort hat er Aufbau und Umriß einer Gesellschaftstheorie dargestellt – vielleicht eher skizziert als ausgeführt –, deren Zielsetzung im angezeigten Sinne dreifach ist: Sie hat erstens eine empirische Theorie der Gesellschaft zu sein, die zweitens normativ gehaltvoll und damit fähig zur Kritik der beschriebenen Verhältnisse ist und die drittens reflexiv hinsichtlich ihrer maßgebenden normativen Ausgangspunkte ist.

Eine Gesellschaftstheorie in diesem Sinne hat zum einen natürlich einen Begriff von Gesellschaft zu entwickeln, der zutreffende Analysen der im Blick der Theorie stehenden Gesellschaften ermöglicht. Darüber hinaus soll sie in der Lage sein, in ihren Beschreibungen Mißstände und Probleme in den betrachteten Gesellschaften zu benennen. Kritisch verdient die Theorie dann genannt zu werden, wenn sie das Vermögen besitzt, zwischen ›pathologischen‹ und ›gesunden‹ Zu-

---

1 Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988 (ich zitiere nach der ersten 1. Auflage der Taschenbuchausgabe; Originalausgabe: Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981), Bd. 1, S. 7. Im folgenden zitiert unter der Sigle TkH.

2 Vgl. J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 112.

ständen einer Gesellschaft zu unterscheiden. Des weiteren soll die von der Theorie geleistete Kritik ihrerseits zu den Ressourcen zählen, die in der Anstrengung, gesellschaftliche Mißstände abzubauen, herangezogen werden können. Der Begriff von Gesellschaft, den eine normativ gehaltvolle Gesellschaftstheorie zur Verfügung stellt, soll also ebensowohl als eine Grundlage für empirische Analysen dienen, wie eine Hintergrundfolie für politische Programme abgeben, die auf eine wünschenswerte gesellschaftliche Entwicklung zielen. Eine kritische Theorie der Gesellschaft ist eine emanzipatorische Theorie.<sup>3</sup>

Habermas schließt sich damit der Zielsetzung gesellschaftstheoretischer Arbeit an, der Max Horkheimer in seinem Aufsatz über ›traditionelle und kritische Theorie‹ klassische Gestalt gegeben hat.<sup>4</sup> Aber die Kritische Theorie der ersten Generation der Frankfurter Schule hat, so Habermas, an der »Schwierigkeit, über ihre eigenen normativen Grundlagen Rechenschaft zu geben, [...] von Anbeginn laboriert«<sup>5</sup>. Diese ›normativen Grundlagen‹, von denen Habermas fordert, daß eine kritische Gesellschaftstheorie über die eigenen Auskunft geben müsse, sind die normativ relevanten Prämissen der Theorie. Die normative Orientierung der Gesellschaftstheorie ist dabei auf den Konstruktionsebenen der Theorie zu suchen, die dem in ganzer Komplexität entfalteten Gesellschaftsbegriff vorhergehen. Hier sind die Fragen angesiedelt, denen Habermas' philosophisches Interesse gilt. Es kann als seine wichtigste philosophische Überzeugung angesehen werden, daß es für die Darstellung eines angemessenen Gesellschaftsbegriffs notwendig ist, über einen normativ gehaltvollen *Vernunft*begriff zu verfügen, der in erfahrungswissenschaftlicher Forschung fruchtbar und überprüfbar gemacht werden kann und sich dadurch als ein *nachmetaphysischer* Vernunftbegriff aus-

3 Vgl. z.B. Wolfgang Detel: »System und Lebenswelt bei Habermas«, in: Stefan Müller-Dohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 175-195, bes. S. 175f. Einer der Kommentare, denen es fraglich scheint, ob Habermas dieser Intention gerecht wird ist: J. Schmidt: »Offensive Critical Theory? Reply to Honneth«, in: Jay Bernstein (Hg.), *The Frankfurt School. Section 6: Jürgen Habermas*, London, New York: Routledge 1994, S. 56-64.

4 Vgl. Max Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Band 4: *Schriften 1936-1941*. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gundelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main: Fischer 1988, S. 162-225; Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München: Hanser <sup>2</sup>1987, S. 13: »Seit Horkheimers Aufsatz über *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) wurde ›kritische Theorie‹ zur hauptsächlichen Selbstetikettierung der Theoretiker des Horkheimerkreises. Das war zwar auch ein Tarnbegriff für marxistische Theorie, aber mehr noch ein Ausdruck dafür, daß Horkheimer und seine Mitarbeiter sich nicht mehr mit der marxistischen Theorie in ihrer orthodoxen Form identifizierten, die auf die Kritik des Kapitalismus als eines ökonomischen Systems mit davon unabhängigem Überbau fixiert war – sondern mit dem Prinzipien der marxistischen Theorie. Dieses Prinzipielle bestand in der konkreten Kritik entfremdeter und entfremdender gesellschaftlicher Verhältnisse.«

5 J. Habermas: *TkH*, Bd. 1, S. 500.

weist. Hier liegt der Ausgangspunkt für seine Beschäftigung mit der Sprach- und Kommunikationstheorie.

Habermas' gesellschaftstheoretisches Projekt unterscheidet sich von dem der älteren Kritischen Theorie sowohl durch die explizit zweistufige Theoriearchitektur wie durch die sprachtheoretische Fundierung seines Vernunftbegriffs. Habermas selbst sieht letzteres als den wichtigen Schritt über Horkheimer und Adorno hinaus an. Die architektonische Konstruktion, eine handlungstheoretische mit einer systemtheoretischen Ebene in einer Gesellschaftstheorie zu verbinden, versteht er als ein Marx'sches Erbe, das ihm auch durch die Frankfurter Schule vermittelt wurde.<sup>6</sup> Den entscheidenden Abstand sieht Habermas in der Weise, wie der normative Grund der Kritikfunktion der Gesellschaftstheorie gelegt wird. Der von Habermas propagierte Paradigmenwechsel von der Subjektphilosophie zu einer Philosophie der Intersubjektivität kommt an dieser Stelle zum Tragen.

Die normativen Grundlagen seiner Gesellschaftstheorie entfaltet Habermas von dem Theorieelement her, das hier ein *Modell elementarer Vergesellschaftung* genannt wird. Es geht um die »Bedingungen sozialer Ordnung, soweit diese auf der analytischen Ebene einfacher Interaktionen liegen«, d.h. es geht um Fragen, die auf der handlungstheoretischen Stufe der Habermasschen Theorie liegen. Da die in diesem Kapitel folgende Darstellung und die im nächsten Kapitel unternommene Diskussion sich auf diesen Teil des Habermasschen Werks beschränken, will ich einen kurzen Überblick über das Gesamt seiner Gesellschaftstheorie geben.

In der Einleitung der *Theorie des kommunikativen Handelns* sagt Habermas von der Soziologie, sie entstehe »als Theorie der bürgerlichen Gesellschaft; ihr fällt die Aufgabe zu, den Verlauf und die anomischen Erscheinungsformen der kapitalistischen Modernisierung vorbürgerlicher Gesellschaften zu erklären.«<sup>8</sup> Habermas nimmt sich dieser überkommenen Aufgabe an. Genauer noch stellt er sich der Aufgabe in der Form, wie er sie in den Werken der bedeutenden Soziologen der kurzen Soziologiegeschichte (Habermas denkt hier natürlich besonders an die von ihm ausgiebig besprochenen Autoren Marx, Weber, Mead, Durkheim und Parsons) ausgeprägt sieht: als der Aufgabe, eine Theorie der *gesellschaftlichen Rationalisierung* zu schreiben.<sup>9</sup> Diese Grundentscheidung ist aus unterschiedli-

---

6 Ebd., S. 222.

7 Jürgen Habermas: »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 1984, S. 571-606, hier S. 571. »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns« im folgenden zitiert unter der Sigle EBkH, *Vorstudien und Ergänzungen* im folgenden zitiert unter der Sigle VE.

8 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 21.

9 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 457.

chen Quellen gespeist, die ich hier nur kurz anführen möchte. Ich sehe vor allem drei Grundüberzeugungen Habermas', die diese Entscheidung motivieren.

Zum einen ist es das Interesse des Aufklärers. Will man im Kontext der »anomischen kapitalistischen Modernisierung« eine Genealogie der modernen Rationalität entwickeln, die an einem Universalismus der Vernunft festhält, so steht man prinzipiell vor der Alternative, entweder die Geschichte einer fortschreitenden Rationalisierung zu erzählen oder aber davon auszugehen, daß ursprünglich vorhandene Vernunftpotentiale zunehmend verschüttet wurden (oder man verknüpft die beiden Möglichkeiten, was auf den gewissermaßen maximal hoffnungslosen Universalismus hinausläuft<sup>10</sup>).<sup>11</sup> Obgleich Habermas keinen Zweifel daran läßt, daß er die Verhältnisse in den modernen kapitalistischen Gesellschaften in nennenswerten Teilen für pathologisch hält, will er dennoch keinesfalls eine Verfallsgeschichte erzählen. Sein zentrales Argument gegen diese Formen von Vernunftgeschichten ist, daß sie eine aporetische Struktur haben und damit letztlich die Maßstäbe ihrer Vernunftkritik nicht ausweisen können. Seine – freilich sehr unterschiedlich gearteten – Oppositionen gegen Heidegger und gegen Adorno stimmen in diesem Punkt überein.<sup>12</sup> Die Theorie einer in gesellschaftlichen Praktiken sich entwickelnden Vernunft, die an der Hoffnung der Zunahme der Mündigkeit der handelnden Subjekte festhält, muß daher eine Theorie der gesellschaftlichen Rationalisierung sein.

Zum zweiten ist Habermas der Überzeugung, daß man die Entwicklung ebensowohl der menschlichen Gesellschaften wie der Rationalität ihrer Akteure als eine Differenzierungsgeschichte schreiben muß. Kants epochale Leistung besteht für Habermas besonders darin, die Eigenständigkeit differenter und nur noch formal zusammenstimmender Rationalitätsformen des modernen Bewußtseins und damit eine Differenzierung als Rationalisierung dargestellt zu haben. Differenzierung als Rationalisierung aufzufassen geht mit dem Optieren gegen Verfallsgeschichten zusammen. Man könnte es als typisch für solche Verfallsgeschichten ansehen, den Verlust einer organischen Ganzheit zu beklagen und allen

---

10 In der Habermasschen Rekonstruktion trifft auf Adorno und auch auf den Horkheimer der »Dialektik der Aufklärung« beides zusammen zu. Sie verknüpfen seines Erachtens die Entwicklung der abendländischen Vernunft unlösbar mit deren Autodestruktion. Auch Derrida trifft ein analoger Vorwurf. Man könnte sagen, daß Habermas' *Der philosophische Diskurs der Moderne* die besprochenen Autoren insbesondere nach diesem Kriterium beurteilt. Vgl. J. Habermas: PdM, Kap. V und VII.

11 Foucault z.B. wählt hier einen anderen Weg und ist deswegen nicht mit der genannten Alternative konfrontiert. Indem er eine »Geschichte der Wahrheitsspiele« (Michel Foucault: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989, S. 13ff.) nachzeichnen will, ohne eines der Spiele als wahrer als die anderen auszuzeichnen, kann er alternative Rationalitätsformen zulassen und muß nicht entweder eine Fortschritts- oder eine Verfallsgeschichte schreiben. Vgl. zu dieser Frage Jozef Keulartz: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburg: Junius 1995, S. 21ff.

12 Vgl. zu Adorno J. Habermas: TkH, Bd. 1, Kap 5; zu Heidegger J. Habermas: PdM, Kap. V.

dadurch möglicherweise für Rationalitätserweiterungen gewonnenen Spielraum als von diesem Verlust gezeichnet zu erachten.<sup>13</sup> Tatsächlich stellen Differenzierungsprozesse Theorien der Gesellschaft, die insbesondere die Mechanismen gesellschaftlicher Integration erklären können müssen, vor Schwierigkeiten. Je mehr eine Gesellschaft von Unterschieden durchgezogen ist, um so schwieriger scheint es zu sein, ihren Zusammenhang zu erklären. Mit Habermas lautet die Antwort, daß aus gesellschaftlicher Differenzierung ebenso ein Problemdruck entsteht, der zu einer Rationalisierung und damit Effektivierung der gesellschaftlichen Integration zwingt, wie jene Differenzierung aber auch die Möglichkeit dieser Rationalisierung erst schafft.

Zum dritten erscheint die Option dafür, gesellschaftliche Entwicklung als Rationalisierungsprozeß zu sehen, als eine Konsequenz aus Habermas' besonderem Naturalismus bzw. Materialismus. Habermas ist davon überzeugt, daß jegliche Entwicklung auch des menschlichen Geistes zuletzt aus dessen Auseinandersetzung mit der Welt, in die er gestellt ist, resultiert. Diese Prämisse versteht die Habermasschen Genealogien stets mit evolutionstheoretischen Anteilen.<sup>14</sup> Es ist einleuchtend, daß ein evolutionär gefärbter Naturalismus Entwicklungsgeschichten als Rationalisierungsgeschichten schreibt, denn dies ist der Grundgedanke des Evolutionismus schlechthin.<sup>15</sup> Auf Habermas' Auffassung von Differenzierungsprozessen im Zusammenhang mit dem naturalistischen Zug seines Denkens komme ich später zurück.

Gesellschaftliche Entwicklung als einen Rationalisierungsprozeß zu beschreiben bedeutet für Habermas, sie als einen Prozeß zu rekonstruieren, in dem die materielle Reproduktion dieser Gesellschaften zunehmend erfolgreich und die symbolische Reproduktion zunehmend reflexiv vonstatten geht. Die beiden Integrationsformen von Gesellschaft lassen sich analytisch differenzieren.<sup>16</sup>

Habermas konzipiert die Rationalisierung der materiellen Reproduktion als die Ausdifferenzierung systemisch integrierter Bereiche, deren Integration unabhängig von Aktorintentionen vor sich geht. Auf der Systemebene der Gesellschaft werden Handlungsfolgen *funktional* integriert. Der für den Begriff der Sys-

---

13 Man könnte dies als einen Zug ansehen, den die *Dialektik der Aufklärung* mit Lukács' *Theorie des Romans* teilt.

14 Hier eine Stelle, die den Evolutionismus als eine Konsequenz aus dem Universalismus beschreibt: »Die universalistische Position zwingt zu der mindestens im Ansatz evolutionstheoretischen Annahme, daß sich die Rationalisierung von Weltbildern über Lernprozesse vollzieht.« J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 103.

15 Wenngleich ›Rationalisierung‹ hier zunächst nur den schwachen Sinn von ›Zunahme von Problemlösungskapazitäten‹ haben kann. Vgl. J. Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 7-64, hier S. 37ff. *Wahrheit und Rechtfertigung* im folgenden zitiert unter der Sigle WR.

16 Dies ist das explizite Thema der ›Zweiten Zwischenbetrachtung‹ der TkH. (Bd. 2, S. 173ff.)



temintegration paradigmatische Bereich moderner Gesellschaften ist der kapitalistische Markt.

Demgegenüber vollzieht sich die symbolische Reproduktion durch die *soziale* Integration von Handlungsabsichten. Dies ist die Ebene der Lebenswelt: des intuitiven, impliziten (und propositional nicht als Ganzem thematisierbaren), holistisch strukturierten Hintergrundwissens der Akteure, das den symbolisch vorstrukturierten Horizont ihres Handelns ausmacht. Die Rationalisierung der symbolischen Reproduktion vollzieht sich als die Ausdifferenzierung unterschiedlicher struktureller Komponenten des Verständigungsmediums sowie des Weltbildes der Akteure, die dabei in die Lage versetzt werden, zu den Bestandteilen der Lebenswelt einen reflexiven Abstand zu gewinnen. Die Akteure lernen, zwischen der äußeren ›objektiven‹ Welt von Gegenständen und Ereignissen, der inneren ›subjektiven‹ Welt ihrer Meinungen und Empfindungen und der ›sozialen‹ Welt legitim geordneter Beziehungen zu anderen Akteuren zu unterscheiden. Genauer: Sie lernen, verschiedene Einstellungen zu bestimmten Bereichen ihrer Wirklichkeit einzunehmen. Die Differenzierung ist nach Habermas also nicht als eine inhaltliche Kategorisierung von Gegenstandsbereichen zu verstehen, sondern als die formale Unterscheidung verschiedener Einstellungen, in denen überhaupt etwas zu einem Teil der gedeuteten Welt eines Akteurs werden kann. Das Verfügen über diese drei ›formalen Weltbegriffe‹ hält Habermas für die entscheidende Erregenschaft des modernen Bewußtseins. Akteure können damit zwischen ihrer Sicht auf die Dinge und Beziehungen und der Sicht anderer auf dieselben Dinge und Beziehungen unterscheiden und lernen dabei, daß ihre eigenen Meinungen ebenso wie diejenigen anderer fehlbar sind. Das lebensweltliche Hintergrundwissen wird also im Prozeß seiner Reproduktion zugleich einer reflexiven Prüfung unterworfen – und genau deshalb kann von ihm gesagt werden, daß es zunehmend rational reproduziert wird.

Habermas' Zentralbegriff des kommunikativen Handelns faßt das Rationalitätspotential lebensweltlicher Handlungs koordinierung. Die Untersuchung dieses Rationalitätspotentials nimmt den Weg einer formalpragmatischen Sprachanalyse. Die Untersuchung der Rationalität lebensweltlicher Handlungs koordinierung kann nach Habermas deshalb den Weg einer Analyse der Struktur unseres Sprachgebrauchs nehmen, weil Sprache als Medium der Handlungs koordinierung fungiert. Als solches hat sie für die in einem lebensweltlichen Horizont Agierenden quasitranszendentalen Status. Die Darstellung und Diskussion von Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung, die ich in den ersten beiden Kapiteln gebe, dreht sich insbesondere um die Frage, ob Habermas den Zusammenhang von Sprache, Aktorrationalität und Sozialität plausibel konzipiert. Ich werde im zweiten Kapitel auf Probleme seiner Sprachtheorie zu sprechen kommen, in deren Konsequenz auch sein Modell elementarer Vergesellschaftung einer Revision unterzogen werden muß.

Damit sind, freilich sehr knapp, die theoretischen Grundzüge des Habermasschen Projekts dargestellt. Habermas' Gesellschaftstheorie konzipiert die Entwicklung, die insbesondere die abendländischen vorbürgerlichen Gesellschaften hin zu modernen kapitalistischen Gesellschaften genommen haben, als einen Rationalisierungsprozeß. In diesem Prozeß haben sich zwei Formen gesellschaftlicher Integration voneinander differenziert: die systemische Ebene funktionaler Integration von Handlungsfolgen (v.a. im Marktgeschehen und mit Einschränkungen im bürokratischen Verwaltungshandeln) und die lebensweltliche Ebene sprachvermittelter Integration von Handlungsabsichten. Habermas beschreibt die zweistufige Konstruktion bündig: »Die Formel, daß Gesellschaften *systemisch stabilisierte* Handlungszusammenhänge *sozial integrierter* Gruppen darstellen, bedarf gewiß der genaueren Explikation; fürs erste steht sie für den heuristischen Vorschlag, die Gesellschaft als eine Entität zu betrachten, die sich im Laufe der Evolution sowohl als Lebenswelt wie als System ausdifferenziert.«<sup>17</sup> Die gesellschaftliche Rationalisierung besteht zu einem wichtigen Teil in dieser Differenzierung.

Auch die Rationalisierung der lebensweltlichen Handlungskoordination beschreibt Habermas wesentlich als einen Differenzierungsprozeß: Mit dem Auseinandertreten von objektiver, subjektiver und sozialer Welt verfügen Akteure über formale Weltbegriffe, die es ihnen ermöglichen, das sprachliche Medium der Verständigung in einer Weise zu gebrauchen, die die Reproduktion des lebensweltlichen Hintergrundwissens reflexive, und das heißt zunehmend rationale Züge annehmen läßt. Es ist dieser Prozeß der Rationalisierung der Lebenswelt, auf den bezogen Habermas die Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie ausweisen will. Die *normativen Grundlagen* seiner Gesellschaftstheorie weist er in der Analyse des sprachvermittelten Mechanismus lebensweltlicher Handlungskoordination aus. Als eine *kritische* Gesellschaftstheorie erweist sich die Theorie des kommunikativen Handelns in Habermas' Auseinandersetzung mit den Verhältnissen in den modernen kapitalistischen Gesellschaften. Die Kritik, die er auf der Grundlage seiner Theorie formuliert, bezieht sich auf das Verhältnis der System- zur Lebensweltebene der Gesellschaft. Die beiden prominentesten kritischen Thesen behaupten einerseits eine ›Kolonialisierung der Lebenswelt‹ durch das System und andererseits, daß im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung das Gleichgewicht zwischen den unterschiedlichen Rationalitätsformen gestört wurde. Beide Thesen beziehen sich direkt (im ersten Fall) oder

---

17 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 228. (Herv. im Orig.)

indirekt (im zweiten Fall) auf das Verhältnis der zwei unterschiedenen Integrationsmechanismen.<sup>18</sup>

---

18 Vgl. zur Diskussion dieser kritischen Thesen Maeve Cooke: *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge (Mass.): MIT Press 1994, S. 132-149. *Language and Reason* im folgenden zitiert unter der Sigle LaR. Cookes Buch gibt eine gute Übersicht über Habermas' Sprachtheorie und eine eingehende Diskussionen verschiedener Fragen. Allerdings scheint sie die Punkte, die die Gegenstände meiner Habermas-Diskussion im zweiten Kapitel sind und die mich dazu führen, Habermas letztlich einen instrumentalistischen Naturalismus in der Sprachtheorie zuzuschreiben, nicht weitreichend problematisch zu finden. Dementsprechend treffen Cookes Einwände die Probleme in Habermas' Theorie nach der hier vorgelegten Lesart nicht voll.

## 1.2 Soziale Integration in postkonventionellen Gesellschaften

Der Begriff der Vergesellschaftung bezieht sich nach dem hier zugrundegelegten Verständnis auf den Prozeß, in dem sich die sozialen Gegenüber als Individuen in Gesellschaft und die Gesellschaft als eine Struktur von Verhältnissen zwischen Individuen ausbilden. Die Rede von einem Modell elementarer Vergesellschaftung bringt zum Ausdruck, daß die Analyse des Vergesellschaftungsprozesses sich auf die Beschreibung eines elementaren Prozeßbestandteils stützt, der als hypothetischer Ausgangspunkt bzw. als der Kern dieses Prozesses aufgefaßt wird.<sup>1</sup>

In Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns erfüllt die Beschreibung des Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination als einer elementaren Verständigungssituation die Funktion eines solchen Modells. Nach Habermas besteht die Vergesellschaftung sozialer Gegenüber in der ›Reproduktion der Lebenswelt‹. Diese Reproduktion kommt zustande durch und vollzieht sich als kommunikative Handlungskoordination. Die selbstgestellte Aufgabe, die Möglichkeit sozialer Ordnung aufzuklären, will Habermas bewältigen, indem er den Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination analysiert, um diesen Wegs die Bedingungen zu erläutern, unter denen Vergesellschaftung sozialer Gegenüber als Reproduktion der Lebenswelt möglich ist. Habermas will »erklären, welchen Bedingungen ein kommunikatives Einverständnis genügen muß. Das Modell, an dem ich mich dabei orientieren will, sind elementare Paare von Äußerungen, die jeweils aus dem Sprechakt eines Sprechers und der affirmativen Stellungnahme eines Hörers bestehen.«<sup>2</sup> Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung beschreibt also eine Situation, in der ein Alter und ein Ego es unternehmen, sich um willen der Koordinierung ihrer Handlungen zu verständigen. Ich werde im ersten Kapitel eine Darstellung dieses Habermasschen Theoriestücks geben, durch die herausgearbeitet wird, welche Erklärungsleistung das Modell elementarer Vergesellschaftung in der Theorie des kommunikativen Handelns zu erbringen hat. Zu diesem Zweck werden diejenigen Konzepte der Habermasschen Theorie vorgestellt und erläutert, die zum Verständnis dieses Modells notwendig sind. Der Abschnitt 1.3 resümiert diese Erörterungen, indem

1 Eine bündige und klare Bestimmung des Status eines solchen Theoriebausteins in Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* gibt der Sache nach Johannes Weiß in: »Die Bindungseffekte kommunikativen Handelns. Einige skeptische Bemerkungen«, in: Axel Honneth/Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. Beiträge zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹. Dritte, erweiterte und aktualisierte Auflage, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 433-454, besonders S. 433-438. Der Text wurde in der dritten Ausgabe neu aufgenommen.

2 J. Habermas: *TkH*, Bd.1., S. 398.

die theoriearchitektonische Funktion des Modells und die resultierende Erklärungslast herausgestellt werden.

### 1.2.1 Zwei Grundmodi sozialer Handlungskoordination

Zu den Grundaufgaben jedes Versuchs, eine Gesellschaftstheorie hervorzubringen, gehört es nach Habermas' Verständnis, zu erklären, wie soziale Ordnung möglich ist. Für theoretische Ansätze, die den Begriff intentionalen Handelns als einen ihrer Grundbegriffe wählen, nimmt diese Aufgabe die Form an, erklären zu können, wie die Gesellschaftsmitglieder ihre Handlungen dauerhaft aufeinander abstimmen können. Es muß erklärt werden, wie es den gesellschaftlichen Akteuren im Verfolgen ihrer je individuellen Handlungspläne möglich ist, ihre Handlungen so aneinander anzuschließen, daß sich stabile Muster der Handlungskoordination ausbilden.

Damit rückt die Analyse von Mechanismen der Handlungskoordination, oder in anderen Termini gesprochen, die Form der sozialen Integration ins Zentrum des Interesses.<sup>3</sup> Der Begriff eines Mechanismus der Handlungskoordination bezieht sich auf die Form sozialen Handelns, betrachtet im Hinblick auf die Ermöglichung von stabiler sozialer Ordnung. Denn die Weise, in der Akteure ihre Handlungen aneinander anschließen, kann nicht von Fall zu Fall eine andere sein. Es müssen sich formale Eigenschaften der Koordinierungsweisen angeben lassen, in bezug auf die die Stabilität der Handlungsvernetzung erklärt werden kann. Diese Analyse hat Habermas im Konzept seiner ›Universalpragmatik‹ vorgelegt. Bevor ich mich Habermas' im engeren Sinne sprachtheoretischen Analysen zuwende, ist es zweckmäßig nachzuvollziehen, wie er den Begriff des kommunikativen Handelns im Feld handlungstheoretischer Grundpositionen verortet.<sup>4</sup>

Vorausgesetzt ist die bereits erwähnte begriffliche Entscheidung, *Sinn* als Grundbegriff zuzulassen. Sinn ist das Korrelat von Intentionalität, wird gemeint und verstanden. Wenn Sinn zu den Grundbegriffen einer Theorie gehört, so gilt es für den Gegenstandsbereich der Theorie als konstitutiv, sinnstrukturiert zu sein.

Mit der Einführung des Sinnbegriffs ist die Abgrenzung gegen empiristisch orientierte, verhaltenswissenschaftliche Theorien vollzogen. Handlungstheorien

---

3 Vgl. zum Begriff der Integration von Gesellschaften: Bernhard Peters: Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993. Peters diskutiert Habermas' Begriffe der Integration aus der Perspektive eines kritischen Schülers.

4 Habermas hat die seines Erachtens gegebenen handlungstheoretischen Optionen des öfteren systematisch dargestellt. So wählt er in der Theorie des kommunikativen Handelns zur Einführung des Begriffs des kommunikativen Handelns eine abgrenzende Diskussion mit konkurrierenden Begriffen sozialen Handelns. Wesentliche Züge seiner Position bleiben von einer so frühen Darstellung wie in *Zur Logik der Sozialwissenschaften* bis zur zusammenfassenden Darstellung in EBKH erhalten.

grenzen sich grundbegrifflich gegen empiristische Verhaltenstheorien dadurch ab, daß sie das beobachtbare Verhalten in bezug auf Intentionen erklären, die den Akteuren zugeschrieben werden. Eine Handlung läßt sich dann »als die Realisierung eines Handlungsplans verstehen, der sich auf eine Situationsdeutung stützt.«<sup>5</sup> Während der Gegenstand von Verhaltenstheorien die beobachtbaren Regelmäßigkeiten von Verhalten sind, ist der Gegenstand einer Handlungstheorie das Verständnis von Akteurintentionen in Handlungszusammenhängen.

Allerdings ist damit noch nicht eindeutig bestimmt, welche explanatorische Funktion dem Sinnverstehen einzelner Individuen zukommt. So gehört in der Luhmannschen Systemtheorie Sinn zu den zentralen Begriffen; dennoch greift die Luhmannsche Erklärung sozialer Ordnung nicht auf die Intentionen individueller Akteure, also darauf, wie diese Akteure ihr Tun verstehen und was sie damit wollen, zurück.

Die Differenz zwischen Gesellschaftstheorien, in denen intentionales Handeln erklärungsrelevant ist, und systemfunktionalistischen Gesellschaftstheorien wie der Theorie Luhmanns liegt in der Rolle, die intentionalen Subjekten in diesen Theorien zukommt. Systemtheorien fassen Gesellschaft als von subjektlosen Strukturen hervorgebracht auf, während handlungstheoretisch beschrieben wird, wie der gesellschaftliche Zusammenhang oder, wie weiter oben formuliert, die soziale Ordnung aus einer Koordinierungsleistung von Handlungsabsichten entsteht, die die gesellschaftlichen Subjekte selbst vollbringen. Soziale Ordnung entsteht nach einer systemischen Erklärung, indem innerhalb eines irreduzibel überindividuellen Zusammenhangs Handlungsfolgen funktional integriert werden, während nach Auffassung von Handlungstheorien Handlungsabsichten rational koordiniert werden.

Habermas' Gesellschaftstheorie zeichnet sich, wie dargelegt, dadurch aus, daß sie sowohl auf die systemtheoretische wie auf die handlungstheoretische Begriffsstrategie zurückgreift. Die Arbeitsteilung zwischen den begrifflichen Strategien ist dabei hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung eindeutig: Diese Frage muß zuerst handlungstheoretisch beantwortet werden. Zwar ist es nach Habermas für Gesellschaften – eines bestimmten Differenzierungsgrades – wesentlich, daß sie, wie er es ausdrückt, ihr materielles Substrat auf der Basis systemischer Integration reproduzieren. Die Spezifität aber, daß sie sich als menschliche Gesellschaften reproduzieren, erklärt Habermas auf der handlungstheoretischen Ebene. Die Rationalität der Koordinierung von Handlungsabsichten ist das privilegierte handlungstheoretische Thema der Theorie des kommunikativen Handelns.

Als nächste grundbegriffliche Weichenstellung bestimmt Habermas die Unterscheidung zwischen der Modellierung der Handlungskoordination als Einflußnahme oder als Einverständnis.

---

5 J. Habermas: EBkH, S. 573.

Einfluß nehmen Aktoren aufeinander, wenn sie, durch welche Mittel auch immer, bestimmte Reaktionen ihres Gegenübers hervorzurufen versuchen, in den paradigmatischen Fällen durch Gratifikationen oder Gewalt bzw. Gewaltandrohung. Einflußnehmend versuchen Aktoren die Motivationen der Handlungen ihrer Gegenüber abzuschätzen, um die Randbedingungen von deren Handeln so zu verändern, daß unter den dann gegebenen Bedingungen Alters Handlungsziele mit denen von Ego so zusammenstimmen, daß ihre Handlungen aneinander anschließbar werden. In einem schlichten Fall droht Ego Alter Strafen an, falls dieser seinen Wünschen oder Befehlen nicht Folge leistet, wobei er darauf baut, daß Alters Motiv, Schmerzen o.ä. zu vermeiden, vordringlich genug ist, um ihn seinen Wünschen oder Befehlen Folge leisten zu lassen. Alters Folgeleisten schließt dann bruchlos an Egos Befehlen oder Wünschen an.

Habermas charakterisiert Einflußnahme, die in erfolgsorientierter Einstellung unternommen wird, als einen Modus der Handlungskoordination, der auf ›externen‹ bzw. ›empirischen‹ Motivationen beruht. Diese Charakterisierung bezieht sich darauf, daß die Koordination zustande kommt, ohne daß Alter und Ego sich darüber ins Benehmen setzen, *warum* sie jeweils wollen, was sie wollen. Im Gegensatz zu den innerlichen *Beweggründen* für ein Handeln sind also dessen Randbedingungen äußerlich. Diese Differenz erhält ihre große Bedeutung durch die unterschiedlichen Relationen, in denen einmal das zielgerichtete Handeln zu seinen Randbedingungen und das andere Mal ein Set von Beweggründen zu einer Handlungsabsicht steht. Handlungskoordination qua Einflußnahme stützt sich einzig auf die zweckrationale Relation der Mittelwahl bei gegebenen Randbedingungen: Ego versucht, Alters Mittelwahl zu verstehen, um dann seinerseits Mittel zu wählen, die wiederum Alters Mittelwahl in der Weise beeinflussen, daß letztlich Alters Handeln mit Egos Zwecken vereinbar ist.

Auch die Handlungskoordination qua Einflußnahme verdient rational genannt zu werden. Die Rationalität einflußvermittelter Handlungskoordination reduziert Aktoren allerdings auf zweckverfolgende Mittelwähler und -wählerinnen. Aktoren begegnen dabei ihren Gegenübern nicht anders als physischen Gegenständen in ihrer Umwelt, auf die sie instrumentell einzuwirken versuchen. Die einzige Dimension dieser Rationalität ist der mögliche Erfolg des Handelns. Habermas' zentraler Einwand dagegen, diese Modellierung von Handlungskoordination als die *grundlegende* Weise zu betrachten, in der soziale Gegenüber aneinander anschließen, besagt, daß sie die Vielschichtigkeit menschlicher Handlungszusammenhänge unterbietet. Letztlich resultiert für Habermas aus einem solchen Modell zweckrational motivierter Handlungskoordination eine Reduktion der sozialen Dimension unserer Weltverhältnisse auf ein je individuelles Weltverhältnis. Die Eigenwertigkeit der normativen Bezüge, in denen wir als soziale Wesen stehen, wird damit verfehlt.

Handlungskoordination qua Einverständnis genügt anspruchsvolleren Bedingungen. Denn von Einverständnis kann erst gesprochen werden, wenn Alter

und Ego wechselseitig die Beweggründe des jeweils anderen als mögliche Beweggründe für das eigene Handeln geprüft haben. Habermas spricht davon, daß Handlungskoordination qua Einverständnis in ›verständigungsorientierter Einstellung‹ vollzogen wird, während Gegenüber in ›erfolgsorientierter Einstellung‹ nach Einflußnahme auf den Anderen trachten. Eine für Habermas unverzichtbare Prämisse besteht darin, daß diese Unterscheidung nicht nur analytisch, sondern empirisch ist. Akteure sollen stets *selbst* unterscheiden können, ob sie in verständigungs- oder erfolgsorientierter Einstellung handeln.<sup>6</sup>

In der Verständigung geht es nicht nur darum, ob das, was mein Gegenüber will, irgendwie zu dem paßt, was ich will oder von mir passend gemacht werden kann; sondern es geht darum, *warum* mein Gegenüber etwas tut und darum, ob ich das überzeugend finde, so daß ich es als einen neuen Beweggrund auch für mich selbst in Betracht ziehe. Auf dem Wege solchen wechselseitig prüfenden Nachvollzugs stellen Alter und Ego ihr gemeinsames Handeln auf eine neue Grundlage. Neu darf diese Grundlage genannt werden erstens, weil sie ein neues Set von Beweggründen darstellt, das mindestens einmal mehr als vordem überdacht wurde und zweitens, weil es ein *geteiltes* Set von Beweggründen ist. Alter und Ego wissen nicht nur für sich selbst, was sie warum tun, sondern sie wissen *voneinander*, was das jeweilige Gegenüber warum tut und sie wissen gemeinsam, was als das zugrundeliegende Set von Beweggründen der nunmehr möglichen Handlungskoordination gelten darf.<sup>7</sup> Alter und Ego teilen dann eine gemeinsame Situationsdefinition.<sup>8</sup>

6 Auf die Notwendigkeit des Status als einer empirischen Unterscheidung geht Habermas näher ein in: »Entgegnung«, in: Honneth/Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (2002), S. 327-405, hier S. 366. Vgl. Cookes Diskussion dieser und der damit zusammenhängenden Frage des parasitären Status strategischen Sprachgebrauchs in M. Cooke: LaR, S. 19-27.

7 »Einverständnis bedeutet, daß die Beteiligten ein Wissen als gültig, d.h. als intersubjektiv verbindlich akzeptieren.« J. Habermas: EBkH, S. 574.

8 Diese Explikation der Differenz zwischen Einflußnahme und Einverständnis scheint mir geeignet, Andreas Dorschels Kritik an dieser Unterscheidung standzuhalten. Dorschel stellt darauf ab, daß die Entgegensetzung von rationalen Motivationen, die im Falle verständigungsorientierter Handlungskoordination zum Tragen kommen sollen, zu empirischen Motivationen, die im Falle der Koordination durch Einflußnahme relevant sind, unplausibel ist. Dem stimme ich zu. Wenn man aber, wie hier versucht, die Habermasche Unterscheidung hinsichtlich eines strukturell beschreibbaren größeren Reichtums der in der Koordination in Betracht kommenden Handlungsgründe bestimmt, kann die Unterscheidung in ihrer Funktion für die Theorie des kommunikativen Handelns erhalten und die von Dorschel aufgezeigten Unplausibilitäten vermieden werden. Erst wenn die Handlungsgründe in ihrem vollen Umfang – und nicht zugeschnitten auf die Frage der Mittelwahl – in Betracht kommen, wird es möglich, sich über eine gemeinsame Situationsdefinition zu verständigen. Vgl. Andreas Dorschel: »Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 44 (1990), H. 2, S. 220-252, hier S. 232ff.



Das kooperative Herstellen eines geteilten Sets von gemeinsam gewußten Beweggründen zeichnet solches Handeln als kommunikatives Handeln aus. Handlungskoordination, die einzig auf zweckrationalen Erwägungen beruht, heißt strategisch. Begriffe kommunikativen Handelns geben also an, auf welcher Grundlage die Kooperation der Akteure zustande kommt, d.h. daß sie »die Einverständnisbedingungen spezifizieren, unter denen Interaktionsteilnehmer ihre Handlungspläne ausführen können.«<sup>9</sup> Um seinen Handlungsbegriff näher zu konturieren, grenzt Habermas ihn gegen zwei andere Begriffe kommunikativen Handelns ab: gegen den Begriff des normenregulierten und den Begriff des dramaturgischen Handelns.<sup>10</sup> Die Unterschiede zwischen den drei Handlungsbegriffen liegen in der Weise, wie die Einverständnisbedingungen spezifiziert werden.

Normenreguliertes Handeln heißt solches Handeln, in dem die Vereinbarkeit von Handlungsplänen unterschiedlicher Akteure durch gemeinsam anerkannte Handlungsnormen gewährleistet sein soll. Dieser Handlungsbegriff ist zwei Einwänden ausgesetzt: Zum einen entsteht das Bild einer Gesellschaft von in normativer Hinsicht gänzlich gleich sozialisierter Akteure. Die Individualität des einzelnen wird dadurch begrenzt auf eine internalisierte Kenntnis geltender gesellschaftlicher Normen. Zum zweiten – und das ist der von Habermas zur Abgrenzung seines Begriffs kommunikativen Handelns hervorgehobene Einwand – ist impliziert, daß Handlungsmotivationen sich in der Dimension des Normativen erschöpfen. Dies sieht Habermas als eine unterkomplexe Bestimmung der Einverständnisbedingungen an; ähnlich wie im Konzept strategischer Handlungskoordination, wenngleich in anderer Weise, wird der Reichtum der menschlichen Weltbezüge unterboten.

Der Begriff dramaturgischen Handelns<sup>11</sup> konzipiert nach Habermas eine Verständigung, die dadurch zustande kommt, daß ein Akteur »in seinem Publikum ein bestimmtes Bild, einen Eindruck von sich hervor[ruf]t, indem er seine Subjektivität mehr oder weniger gezielt enthüllt. Jeder Handelnde kann den öffentlichen Zugang zur Sphäre seiner eigenen Absichten, Gedanken, Einstellungen, Wünsche, Gefühle usw., zu der nur er einen privilegierten Zugang hat, kontrollieren. Im dramaturgischen Handeln machen sich die Beteiligten diesen Umstand zu nutze und steuern ihre Interaktion über die Regulierung des gegenseitigen Zugangs zur eigenen Subjektivität.«<sup>12</sup> Anders als im normenregulierten Handeln ist hier also eine differenzierte Individualität konzipiert. Der Begriff dramaturgischen Handelns ist aber mit einem der Schwäche des Begriffs normenregulierten Handelns komplementären Problem behaftet: In seiner analytischen Perspektive können institutionelle Ordnungen, innerhalb derer Akteure Normen folgen, nicht

---

9 Habermas: EBkH, S. 576.

10 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 126-152; EBkH, S. 575-595.

11 Diesen hat insbesondere Ervin Goffman ausgearbeitet. Vgl.: ders.: Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München: Piper 1969.

12 J. Habermas: EBkH, S. 581.

berücksichtigt werden. Auch im Begriff des dramaturgischen Handelns wird also die Handlungssituation der Akteure verkürzt gefaßt.

Habermas' Ausführungen, die der abgrenzenden Charakterisierung seines eigenen Handlungsbegriffs dienen, zielen darauf, deutlich zu machen, daß das zentrale handlungstheoretische Desiderat in einem Handlungsbegriff besteht, der angemessen alle Dimensionen berücksichtigt, in denen sich Akteure auf sich und ihre Welt beziehen. Nur dann nämlich wird auch ein umfassender Begriff der Rationalität zu geben sein. Im zweckrationalen Handeln der strategischen Handlungskoordination ist alles Handeln nach dem Vorbild des erfolgsorientierten Einwirkens in die physische oder objektive Welt modelliert. Normbefolgung oder das Umgehen mit dem subjektiven Befinden eines Gegenübers sind als Handlungsmotivationen nicht vorgesehen. Der Begriff normenregulierten Handelns läßt nur noch das Verhältnis der Handelnden zu den Normen derjenigen Gemeinschaft, in der sie leben, als handlungsorientierend zu, während der Begriff des dramaturgischen Handelns den Blick auf das Verhältnis zur je eigenen bzw. der subjektiven Innenwelt der anderen verengt, ohne institutionelle Wirklichkeiten einzubeziehen. Mit der Ausarbeitung des Begriffs des kommunikativen Handelns stellt Habermas sich die Aufgabe, das Verhältnis dieser unterschiedlichen Weltbezüge angemessen zu fassen. Ermöglicht werden soll dies durch eine Analyse der wesentlichen Vermittlungsinstanz, die die Handlungskoordination intentionaler Akteure nach Habermas strukturiert: der Sprache.

### 1.2.2 Bedeutung und Geltung, Handeln und Diskurs

Habermas' Sprachtheorie setzt mit der Idee an, daß Sprache das *Medium der Verständigung* ist: »Könnten wir nicht auf das Modell der Rede Bezug nehmen, wären wir nicht imstande, auch nur in einem ersten Schritt zu analysieren, was es heißt, daß sich zwei Subjekte miteinander verständigen. Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.«<sup>13</sup> Der erste dieser beiden Sätze stellt die methodologisch bedeutsamste Prämisse der Habermasschen Gesellschaftstheorie dar. Sie besagt – wie vor dem Hintergrund des oben Ausgeführten verständlich wird –, daß kommunikative Handlungskoordination wesentlich durch Sprache vermittelt ist. Daraus folgt, daß die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung von einer Analyse der sprachlichen Verständigung ausgehen muß. Der Status des zweiten der beiden Sätze ist wesentlich unklarer, insbesondere ist fraglich, ob die erste These der Stützung durch die zweite bedarf, was Habermas zu glauben scheint. Im nächsten Kapitel werde ich gegen die Triftigkeit dieses Zusammenhangs argumentieren; dies wird interessant, wenn man mit Habermas die Überzeugung teilt, daß Vergesellschaftung konstitutiv mit Sprachlichkeit zusammenhängt, aber nicht der Ansicht ist, daß die Sprache von bestimmten Funktionen her verstanden werden kann, die sie erfüllt.

---

13 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 387.

Weshalb soll Sprache für die Handlungskoordinierung intentionaler Akteure konstitutiv sein? Weil, so antwortet Habermas, Sprachlichkeit für Intentionalität überhaupt konstitutiv ist.<sup>14</sup> In der Frage danach, wie intentionale Akteure ihre Handlungen koordinieren, ist ein Begriff der Intentionalität vorausgesetzt. Wenn für diesen gilt, daß zu seiner Erläuterung auf den Begriff der Sprache zurückgegriffen werden muß, so folgt dasselbe für den Begriff der Handlungskoordinierung, denn dann sind die zu koordinierenden Handlungspläne sprachlich strukturiert. Dieser Zusammenhang ist für Habermas nicht nur mit Blick auf Handlungskoordinierung interessant: Habermas will insgesamt die Rationalität der intentional handelnden Akteure ausgehend vom »Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung«<sup>15</sup> analysieren. Seiner Maxime folgend, grundbegriffliche Entscheidungen in einer kritischen Aufnahme älterer Theoriebildung zu plausibilisieren, führt Habermas vor, daß sich der Ansatz, Sozialität im Zusammenhang mit Sprachlichkeit zu analysieren, in der Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts mit Blick auf jeden der beiden Begriffe motivieren läßt.

Habermas zeichnet zum einen Meads Aufweis nach, daß die Genese der Akteurindividualität an intersubjektive Kommunikation gebunden ist.<sup>16</sup> Zum anderen

---

14 So begründet Habermas schon 1970 in den »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie« seine »erste begriffsstrategische Entscheidung« mit dieser These: »Ich gehe also davon aus, daß es so etwas wie eine reine oder vorgängige Sprecherintention nicht gibt; Sinn hat oder findet immer einen symbolischen Ausdruck; Intentionen müssen stets, um zu Klarheit zu gelangen, eine symbolische Form annehmen und geäußert werden können. Diese Äußerung kann Element einer natürlichen Sprache oder sprachliches Derivat sein [...]. Der Ausdruck kann auch extraverbal sein, also die Gestalt einer Handlung oder einer leibgebundenen Expression (Miene, Geste), einer künstlerischen oder einer musikalischen Darstellung annehmen. Dabei unterstelle ich, daß ein extraverbal ausgedrückter Sinn prinzipiell und annäherungsweise mit Worten wiedergegeben werden kann: whatever can be meant can be said.« (J. Habermas: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: ders.: VE, S. 11-126, hier S. 11f.) Dem Zitat ist eine gewisse Unentschlossenheit abzulesen, denn der erste Satz formuliert eindeutiger als die folgenden, wo sprachunabhängige Intentionen als vielleicht »unklar«, doch als möglich erscheinen und der extraverbale Sinn womöglich nur »annäherungsweise« sprachlich eingeholt werden kann, was auf die Möglichkeit eines extraverbalen Sinnüberschusses zu verweisen scheint. Diese Unentschlossenheit wird nach der im zweiten Kapitel dargelegten Lesart von Habermas' Theorie damit erklärt, daß Habermas in der Erläuterung der Konstitution sprachlicher Gehalte zuletzt doch der Auseinandersetzung eines einsam intendierenden Akteurs mit der objektiven Welt ein Privileg gegenüber der Auseinandersetzung von Akteuren miteinander in ihrer sozialen Welt einräumt.

15 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 272.

16 Dieser Zusammenhang ist auch auf einer anderen Linie, von Heidegger zu Gadamer, für Habermas orientierend gewesen; Habermas sieht in diesem Theoriestrang aber richtige und dringend abzulehnende Ideen verquickt, so daß seine Auseinandersetzung mit diesen Autoren stets abgrenzenden und kritisch-abweisenden Charakter hat. Vgl. J. Keulartz: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, insbesondere das zweite (S. 29ff.) und das fünfte Kapitel (S. 218ff.).

hat, wie hinlänglich bekannt, auch die philosophische Beschäftigung mit der Sprache den Zusammenhang zwischen Sprechen und sozialem Handeln herausgearbeitet. Der herausragende Bezugspunkt, an den Habermas explizit anschließt, ist Wittgenstein mit seinem Plädoyer dafür, in der Beschäftigung mit der Sprache die Weise und die Zusammenhänge zu untersuchen, in denen wir sprachliche Ausdrücke gebrauchen. Wittgenstein macht deutlich, daß wir Sprache nicht unabhängig von den Lebensformen verstehen können, in denen sie gesprochen wird.

Habermas' sprachtheoretische Arbeiten knüpfen an diesen Theoriestrang an, als deren fortgeschrittensten Exponenten er (jedenfalls zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Theorie des kommunikativen Handelns*) die Sprechakttheorie von Austin und Searle erachtet.<sup>17</sup> Seine Weiterführung der Sprechakttheorie läßt sich von der Idee leiten, daß wir die Bedeutung einer Äußerung im Zusammenhang mit der Geltung erläutern müssen, die für sie beansprucht werden kann. Habermas faßt diese Idee in die These, daß etwas zu äußern heißt, Geltungsansprüche zu erheben.<sup>18</sup> Die daran anschließenden bedeutungstheoretischen Analysen bringt er auf die Formel, daß man »einen illokutionären Akt [versteht], wenn man weiß, was ihn akzeptabel macht und welche Folgen sich für die weitere Praxis ergeben, wenn er akzeptiert wird.«<sup>19</sup> Im folgenden gilt es, die Eigenart dieser Konzeption herauszuarbeiten.

### 1.2.2.1 Illokutionärer Erfolg

In der grundlegenden Abhandlung »Was heißt Universalpragmatik?« präsentiert Habermas einen argumentativen Dreischritt.<sup>20</sup> Mit der Sprechakttheorie stellt er zunächst fest: »Jede Äußerung muß, damit sie in einer gegebenen Situation verstanden werden kann, wenigstens implizit eine bestimmte *Beziehung* zwischen dem Sprecher und seinem Gegenspieler herstellen und zum Ausdruck bringen.«<sup>21</sup> Er schließt sich im zweiten Schritt der sprechakttheoretischen Analyse der von ihm so genannten »Doppelstruktur der Rede« an, nach der jede Sprechhandlung einen propositionalen und einen illokutiven Bestandteil hat. Dabei ist es der illokutive Bestandteil, auf den die Stiftung der Beziehung zwischen Sprecher und Hörer zurückgeführt wird. Die Analyse der bindenden illokutiven Kraft aber – und das ist Habermas' abschließender Punkt, mit dem er über die Sprechakttheorie Austins und Searles hinauszugehen beansprucht – sei bis dato nicht befriedi-

17 J. Habermas: »Was heißt Universalpragmatik?«, in: ders., VE, S. 353-440, hier, S. 362. »Was heißt Universalpragmatik?« im folgenden zitiert unter der Sigle UPmk.

18 J. Habermas: UPmk, S. 428ff.

19 J. Habermas: »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: ders., WR, S. 102-137, hier S. 134.

20 J. Habermas: UPmk, Teil »II«, der mit der Sprechakttheorie befaßt ist.

21 J. Habermas: UPmk, S. 396. (Herv. im Orig.)

gend ausgeführt worden. Habermas' Vorschlag einer Klärung besagt, daß mit jeder Sprechhandlung auf drei universale, einer kognitiven Überprüfung fähige Geltungsansprüche Bezug genommen wird. Was ist damit gemeint?

Eine der Beobachtungen, von denen Austins Überlegungen ihren Ausgang nehmen, ist, daß man nicht von jeder Äußerung sinnvoll sagen kann, daß sie entweder wahr oder falsch sei, z.B. nicht von der Äußerung: »Könntest Du mir bitte den Zucker holen?« Dennoch kann auch hinsichtlich dieser und ähnlicher Äußerungen, für die es offensichtlich wesentlich ist, daß mit dem Sagen auch etwas getan wird – hier: die Äußerung einer Bitte –, eine ungefähr analoge Unterscheidung eingeführt werden.<sup>22</sup> Austin spricht davon, daß solche Sprechhandlungen glücken oder mißglücken können; diesen Begriff des Gelingens eines Sprechakts erweitert Habermas im Begriff des *illokutionären Erfolgs*. In der Analyse des Begriffs des illokutionären Erfolgs soll nun gezeigt werden, woher das Potential von Sprechhandlungen rührt, eine Beziehung zwischen Sprecher und Hörer herzustellen. Habermas spitzt den Punkt, an dem seine Analyse über die Austins (und auch Searles) hinausgehen soll, in der Frage zu, wie »das Engagement des Sprechers, von dem die Annehmbarkeit seiner Äußerung spezifisch abhängt«<sup>23</sup>, zu erläutern ist.

Zunächst besteht der illokutionäre Erfolg einer Sprechhandlung darin, daß sie sinnvoll ist und daß der Hörer sie versteht. Hierfür können sprechakttypische Bedingungen angegeben werden.<sup>24</sup> Unsinnig ist es z.B., jemandem zu befehlen, daß er den Eiffelturm gebaut haben soll. Ebenso kann man nicht jemandem etwas versprechen, was derjenige gar nicht will. Dann verwandelt sich das vermeintliche Versprechen am ehesten in eine Drohung, *als Versprechen* ist die Sprechhandlung aber gescheitert. An diesem Beispiel ist nun deutlicher zu sehen, was es heißen soll, daß es zum illokutionären Erfolg einer Sprechhandlung gehört, daß der Hörer sie akzeptiert. Denn im Fall des zur Drohung mutierten Versprechens wird der Hörer verstehen, daß ihm etwas in Aussicht gestellt wird, aber er wird, was der Sprecher tut, nicht als ein Versprechen annehmen. Habermas' Vorschlag der Analyse der Begriffe des illokutionären Erfolgs und der illokutiven Kraft von Sprechhandlungen besagt im ersten Schritt, daß die Reaktion des Hörers – und das heißt seine akzeptierende oder ablehnende Stellungnahme – mit einbezogen werden muß.<sup>25</sup> In gewisser Weise ist das freilich bereits eine Konsequenz aus der allgemeinen Rede davon, daß es für Sprechhandlungen wesentlich ist, eine Beziehung zwischen Sprecher und Hörer zu stiften. Habermas gibt aber ein enger

22 John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte. (How to do Things with Words). Deutsche Bearbeitung von Eike v. Savigny, zweite Auflage, Stuttgart: Reclam 1979.

23 J. Habermas: UPmk, S. 431.

24 John R. Searle: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, 3. Kapitel.

25 Illokutionär erfolgreich ist eine Äußerung nur im Fall der Annahme; läßt ein Hörer seine Akzeptanz vorerst dahingestellt, ist die Äußerung illokutionär zwar noch nicht gescheitert, aber eben auch noch nicht erfolgreich.

gefaßtes Argument dafür, weshalb die Analyse des Begriffs des illokutionären Erfolgs diese Beziehungsebene berücksichtigen muß. Ich will Habermas' Überlegung in »Was heißt Universalpragmatik?« etwas detaillierter verfolgen, weil dort in gewissen Hinsichten deutlicher als in der *Theorie des kommunikativen Handelns* niedergelegt ist, was für die Art der Beziehungsstiftung charakteristisch ist, die nach Habermas im kommunikativen Handeln liegt.

In einer Umdeutung von Searles »essential rules«, in denen der Terminus »count as an attempt for« der Formulierung der jeweils spezifischen »wesentlichen« Bedingung für das Gelingen eines illokutiven Aktes immer vorangeht, stellt Habermas zunächst fest: »Die wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines illokutiven Aktes besteht darin, daß der Sprecher jeweils ein bestimmtes *Engagement* eingeht, so daß sich der Hörer auf ihn verlassen kann. Eine Äußerung kann dann und nur dann als ein Versprechen, eine Behauptung, Aufforderung oder Frage »zählen«, wenn der Sprecher ein Angebot macht, das er, sofern der Hörer es akzeptiert, »wahrzumachen« bereit ist – der Sprecher muß sich »engagieren«, d.h. zu erkennen geben, daß er in bestimmten Situationen bestimmte Handlungskonsequenzen ziehen wird. Die Art der Obligationen macht den *Inhalt* des Engagements aus.«<sup>26</sup> Die Formulierung hebt auf das Engagement des Sprechers ab. Die Perspektive des Hörers ist dabei noch nicht berücksichtigt; es ist noch kein Ansatz zur Beantwortung der Frage gemacht, ob es etwas Interessantes darüber zu sagen gibt, *warum* eigentlich der Hörer ein solches Sprechaktangebot akzeptieren könnte.

Der Begriff des illokutionären Erfolges kann in einer Analyse, die einzig auf den Akt des Sprechers gerichtet ist, nicht erhellt werden. Illokutionärer Erfolg ist nach Habermas als ein Phänomen anzusehen, das als Moment einer Beziehung von Sprecher und Hörer verstanden werden muß. Er besteht als ein Zug in der Beziehung zwischen ihnen – eben in einer akzeptierenden Reaktion des Hörers auf eine Handlung des Sprechers. Als solcher kann er nur in der Perspektive von Teilnehmern an einer Sprechhandlungsinteraktion verstanden werden. Dabei besteht der »Erfolg« zu einem Teil genau darin, die Beziehung zwischen Sprecher und Hörer (wieder-) herzustellen. Dies hebt Habermas im ersten Schritt seiner Überlegung heraus.

Der zweite Schritt des Arguments besteht nun in der Beschreibung der Struktur, die die Dynamik der Beziehungsstiftung zwischen Sprecher und Hörer transportiert.

Habermas' allgemeine Beschreibung einer Sprechhandlung war: Der Sprecher engagiert sich und für dieses Engagement muß er eine Verantwortung übernehmen. Nun ist es Sprechhandlungen aufgrund ihrer »Doppelstruktur« eigen, daß sie nicht nur wie alle Handlungen als ein bestimmtes Engagement verstanden werden können, sondern sie drücken zugleich auch aus, als welches Engagement sie verstanden werden sollen. So sagen sie aus, daß sie als ein Versprechen, eine

---

26 J. Habermas: UPmk, S. 430f. (Herv. im Orig.)

Behauptung, ein Geständnis etc. vom Sprecher intendiert sind. Mit dem Engagement wird also auch die jeweilige Verantwortung spezifiziert. Habermas erläutert, daß sie sich zum einen auf bestimmte sprechakttypische Verpflichtungen in bezug auf Handlungskonsequenzen und zum anderen auf einen sprechakttypindifferenten Anspruch bezieht, nach dem die Äußerung in der gegebenen Situation korrekt war und die Situation angemessen bestimmt hat. Es ist dieses zweite Moment des Sprecherengagements, das Habermas von der Sprechakttheorie unberücksichtigt sieht. In dessen Analyse besteht die Pointe des Habermasschen Konzepts kommunikativer Handlungs koordinierung.

Was die zuerst genannten sprechakttypischen Handlungsverpflichtungen sind, kann man sich leicht am schon behandelten Beispiel des Versprechens, aber auch z.B. an einem Befehl klar machen. Wenn Ego Alter etwas versprochen und Alter das Versprechen akzeptiert hat, dann hat sich Ego damit verpflichtet, das Versprochene auch tatsächlich einzuhalten. Wenn Ego Alter einen Befehl erteilt und Alter das akzeptiert, dann hat sich Alter verpflichtet auszuführen, was Inhalt des Befehls war. Auf dieser Ebene ist illokutionärer Erfolg »insofern handlungsrelevant, als mit ihm eine koordinationswirksame interpersonale Beziehung zwischen Sprecher und Hörer hergestellt wird, die Handlungsspielräume und Interaktionsfolgen ordnet und über generelle Handlungsalternativen Anschlußmöglichkeiten für den Hörer eröffnet.«<sup>27</sup> Dieser Erfolg hängt freilich davon ab, daß der Hörer das Angebot tatsächlich akzeptiert. Es kommt nun also darauf an zu zeigen, daß es zur Natur von Sprechhandlungen gehört, die Möglichkeit solcher Akzeptanz zu befördern. Die Pointe der Rede von einer illokutiven Kraft von Sprechakten liegt nach Habermas genau darin, daß sie die Möglichkeit der Beförderung von Beziehungsstiftung bezeichnet: »Die illokutive Kraft eines akzeptablen Sprechakts besteht also darin, daß sie einen Hörer dazu bewegen kann, sich auf die sprechhandlungstypischen Verpflichtungen des Sprechers zu verlassen.«<sup>28</sup> Wieso aber, »wenn die illokutive Kraft nicht einfach eine suggestive Wirkung hat,«<sup>29</sup> kann ein Sprechakt einen Hörer dazu veranlassen sich auf den Sprecher zu verlassen? Damit ist die angezielte Frage erreicht, namentlich *wodurch* ein Hörer motiviert sein kann, das Beziehungsangebot anzunehmen, das eine an ihn gerichtete Sprechhandlung bedeutet.

Habermas gibt auf diese Frage eine Antwort, von der im zweiten Kapitel gezeigt werden soll, daß sie den Prämissen seines Projekts nicht genügt. Hält man den Fragefokus scharf darauf gerichtet, wie nach Habermas derjenige Prozeß zwischen Alter und Ego in Gang kommt, der eine Motivation Alters hervorbringen soll, sich auf Ego zu verlassen, so ist zu sagen: dieser Prozeß setzt ein, weil Ego *sich berechtigt fühlt*, gegenüber Alter *eine Forderung zu erheben*. Habermas hat die Frage nach der Motivation Alters so formuliert, daß es offensichtlich

---

27 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 398.

28 J. Habermas: UPmk, S. 432. (Im Orig. kursiv)

29 Ebd.

nicht hinreicht, darauf hinzuweisen, daß Ego mit dem Eingehen eines Engagements qua Sprechhandlung sich Verpflichtungen auferlegt. Zwar darf dieses Moment nicht aus den Augen verloren werden, Habermas aber beschreibt es interessanterweise nicht als denjenigen Zug des Sprechens, der spezifisch für das Motivationspotential von Sprechhandlungen wäre. Habermas' Analyse besagt, daß in der kommunikativen Handlungskoordination der Sprecher mit einer Sprechhandlung die *Forderung* erhebt, der Hörer möge anerkennen, daß Ego sich, indem er die Äußerung macht, in einer noch näher zu charakterisierenden Weise korrekt verhält. Und die Motivation Alters, auf Egos Sprechhandlung akzeptierend zu reagieren, rührt nach Habermas daher, daß er überprüfen kann, ob Ego sich in seinem Äußern tatsächlich korrekt verhalten hat. Die Idee ist also, daß Alter von Ego aufgefordert wird anzuerkennen, daß Egos Äußerung korrekt ist und Alter daher das Sprechaktangebot akzeptieren möge, wobei es die Besonderheit einer solchen in eine Sprechhandlung eingebauten Forderung ist, Alter sozusagen darauf zu verweisen, daß er sich nicht einfach blindlings auf Ego verlassen muß, sondern mit der Kraft der eigenen Vernunft überprüfen kann, ob die Äußerung tatsächlich korrekt ist. Ego fordert Anerkennung für korrekte Sprechhandlungen und motiviert Alter zur Annahme des in der Forderung transportierten Angebots, indem er implizit rational einschätzbare Garantien dafür gibt, daß er die Korrektheit der Sprechhandlung ausweisen kann.<sup>30</sup> Alters Motivation entspringt also seinem kognitiven Vermögen und mittelbar aus der Überzeugung, mit Ego eine vernünftige Übereinkunft erzielen zu können. Die prominente Habermassche Beschreibung dieses intersubjektiven Sprechhandlungsverhältnisses lautet: Ego erhebt mit seiner Äußerung Geltungsansprüche, deren Anerkennung er von Alter fordert. Die *Gewähr*, die der Sprecher dafür gibt, diese Geltungsansprüche einlösen zu können, bringt die rationale Motivation Alters hervor, das Sprechaktangebot zu akzeptieren.<sup>31</sup>

30 Sybille Krämer kondensiert den hier liegenden reduktiven Zug des Habermasschen Modells in der Schlußformulierung ihrer Habermasdarstellung in *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*: »Zu sprechen heißt, recht haben zu können.« Sybille Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 91. In diesem Sinne spricht auch Stephen K. White von einer Verkürzung des Subjektbegriffs auf »cognitive and juridical aspects«. Stephen K. White: »Foucaults Challenge to Critical Theory«, in: *The aesthetics of the critical theorists: studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas*. Hrsg. v. R. Roblin, Lewiston u.a.: Edwin Mellen Press 1990 (= *American Political Science Review*, Bd. 80 (1986), H. 2), S. 440-475, hier S. 451.

31 Um den Haupttext nicht zu sehr zu spreizen, sei in einer Fußnote die von Habermas gewählte Begrifflichkeit hervorgehoben. Es geht dabei zum einen um »einlösbare Forderungen«. Zum anderen geht es um Ansprüche, deren Berechtigung verfochten werden kann. Habermas gibt selbst den Hinweis, daß man sich diese Ansprüche nach dem Modell von Rechtsansprüchen vorstellen soll. Überraschenderweise hat man also ein Set von Ausdrücken vor sich, die ohne jede Modifikation zur Beschreibung privatvertraglicher Beziehungen gebraucht werden können. Überraschend ist dies deswegen, weil Habermas ja antritt, nachzuweisen, daß die Verhält-



Um welche Geltung geht es dabei, d.h. in welcher Weise kann eine Äußerung in diesem Sinne korrekt oder unkorrekt sein?

### 1.2.2.2 Geltungsanspruch und Situationsbezug

Wir hatten oben von den sprechakttypischen Verpflichtungen, die – zur Erinnerung – »Handlungsspielräume und Interaktionsfolgen ordne[n] und über generelle Handlungsalternativen Anschlußmöglichkeiten für den Hörer eröffne[n]«<sup>32</sup>, einen sprechakttypindifferenten Anspruch unterschieden. Dessen Analyse soll erklären, weshalb Sprechhandlungen das Potential innewohnt, den Hörer zu motivieren, ein Sprechangebot anzunehmen und sich damit auf den Sprecher zu verlassen. In der Interaktion zwischen den Gegenübern tritt dieser Anspruch als die Forderung auf, der Hörer möge akzeptieren, daß die Äußerung als korrekt gelten kann; genauer: »Ein Sprecher macht einen kritisierbaren Anspruch geltend, indem er sich mit seiner Äußerung zu mindestens einer ›Welt‹ verhält und dabei den Umstand, daß diese Beziehung zwischen Akteur und Welt grundsätzlich einer objektiven Beurteilung zugänglich ist, nutzt, um sein Gegenüber zu einer rational motivierten Stellungnahme herauszufordern.«<sup>33</sup> Dieses Geltendmachen eines kritisierbaren Anspruchs hinsichtlich des Verhaltens zu einer Welt, welches einer Äußerung innewohnt, nennt Habermas das Erheben eines Geltungsanspruchs: »Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, daß die Bedingungen für die Gültigkeit einer Äußerung erfüllt sind.«<sup>34</sup>

Sprechakte, die kommunikativer Handlungskoordination dienen, werden in Situationen getätigt, deren Bewältigung eine Abstimmung des Handelns von im elementaren Fall zwei sozialen Gegenübern erfordert. Vor dem Hintergrund, daß Handlungen sich grundsätzlich »als die Realisierung eines Handlungsplans verstehen [lassen], der sich auf eine Situationsdeutung stützt«<sup>35</sup>, erfüllen Sprechakte ihre handlungskoordinierte Aufgabe in einer Art zur Akzeptanz von Egos Angebot motivierender Weise genau dadurch, daß sie der Klärung der Situationsdeutung dienen. Die Forderung des Sprechers, die nach der Habermasschen Darstellung die Beziehungsstiftung zum Hörer in Gang setzt, bezieht sich auf den Anspruch, daß in der Äußerung die Handlungssituation, in der Akteur und Ego sich befinden, zutreffend wiedergegeben ist: Sprecher erheben »reziprok den Anspruch [...], daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder

---

nisse zwischen gesellschaftlichen Gegenübern gerade nicht nach dem Muster privatrechtlich gesicherter vertraglicher Übereinkünfte beschrieben werden können. Mit der in der vorliegenden Arbeit geleisteten Auseinandersetzung mit Habermas wird demgemäß auch verfolgt, wo Habermas sich nicht weit genug vom individualistischen Rationalismus klassischer Vertragstheorien entfernt.

32 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 398.

33 J. Habermas: EBkH, S. 588.

34 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 65.

35 J. Habermas: EBkH, S. 573.

der subjektiven Welt) zusammenpassen».<sup>36</sup> Motivierend soll das Erheben dieses Anspruchs deswegen sein, weil Ego Alter dadurch prinzipiell die Möglichkeit eröffnet, auf die angebotene Situationsdeutung Einfluß zu nehmen, indem er *bestreiten* kann, daß die gemeinsame Situation zutreffend wiedergegeben ist. Kommunikative Handlungskordinierung wird also durch den Umstand ermöglicht, daß sprachliche Aussagen stets kritisierbar, resp. begründbar und also die in Sprechakten vorgebrachten Situationsdeutungen grundsätzlich einer argumentativen Beurteilung zugänglich sind. Diese Beurteilung findet in entsprechenden ›Diskursen‹ statt. Da »Geltungsansprüche [...] *intern* mit Gründen verknüpft sind«<sup>37</sup>, besteht ein intrinsischer Zusammenhang zwischen kommunikativem Handeln und argumentativem Diskurs.

Es ist der Nachweis dieses Zusammenhangs, der die Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie eröffnen soll, die ihre normativen Grundlagen ausweisen kann. Denn die Grundintuition, eine Gesellschaftstheorie auf das Fundament einer Theorie des Verständigungshandelns zu stellen, soll in der Analyse des Sinnes eingelöst werden, den argumentative Auseinandersetzungen für sprach- und handlungsfähige Akteure haben. Sich auf Argumentationen einzulassen, hat demnach für Sprecher den Sinn, eine an rationalen Maßstäben orientierte Einigung in Streitfragen herzustellen. Im Anschluß an Apel gibt Habermas eine Analyse des normativen Gehalts diskursiver Rede. Die Apel-Habermasche Überlegung besagt, daß ein Sprecher sich auf eine Argumentation nur dann einlassen kann, wenn er kontrafaktisch unterstellt – d. h.: durchaus im klaren Bewußtsein darüber, daß bestimmte dieser Unterstellungen in der aktuellen Argumentationssituation nicht zutreffen –, daß einige für das Funktionieren argumentativen Austauschs notwendige Bedingungen erfüllt sind. Die verschiedenen von Apel und Habermas benannten Bedingungen bedeuten zusammengenommen, daß argumentierende Sprecher unterstellen müssen, daß die Gesprächsteilnehmer willens und fähig sind, zur Bewertung der Streitpunkte die besten Gründe sowohl anzuführen wie auch als solche zu erkennen. Damit ist vor allem auch unterstellt, daß Gründe, die kontingenterweise – also z.B. aufgrund der besonderen kulturellen Situation oder persönlicher Präferenzen – für einzelne Diskutanten nahe liegen, in ihrer Partikularität erkannt und eingeschätzt werden. Teilnehmer von Argumentationen gehen also nach Habermas davon aus, daß in diskursiven Auseinandersetzungen eingeschränkte Sichtweisen prinzipiell überwunden werden können; er nennt das die kontexttranszendierende Kraft von Geltungsansprüchen. Damit werden »[k]ontrafaktische Voraussetzungen [...] zu sozialen Tatsachen«, mit der Konsequenz, daß »dieser kritische Stachel [...] einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muß, im Fleisch sitzt.«<sup>38</sup>

36 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 192.

37 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 405. (Herv. im Orig.)

38 J. Habermas: »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 35-60,

Allerdings müssen die Gegenüber nicht um jeder qua Verständigung zu erreichenden Handlungskoordination willen Diskurse über die Berechtigung der vom Sprecher erhobenen Geltungsansprüche eröffnen. Das würde auch die jeweiligen Handlungsverläufe unmittelbar lähmen. Damit kommunikative Handlungskoordination überhaupt empirisch relevant sein kann, muß eine explizit diskursive Überprüfung der Geltungsansprüche im bei weitem überwiegenden Teil der Fälle unnötig sein. Habermas unterscheidet daher die diskursive ›Einlösung‹ von Geltungsansprüchen von einer ›Gewähr‹, die der Sprecher mit jedem Sprechaktangebot dafür übernimmt, daß er die erhobenen Geltungsansprüche einlösen *könnte*: »Ein Sprecher kann einen Hörer zur Annahme eines Sprechaktangebotes, wie wir nun sagen können, rational motivieren, weil er aufgrund eines internen Zusammenhanges zwischen Gültigkeit, Geltungsanspruch und Einlösung des Geltungsanspruchs die Gewähr dafür übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe dafür anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten. So verdankt ein Sprecher die bindende Kraft seines illokutionären Erfolges nicht der Gültigkeit des Gesagten, sondern *dem Koordinationseffekt der Gewähr*, die er dafür bietet, den mit seiner Sprechhandlung erhobenen Geltungsanspruch gegebenenfalls einzulösen.«<sup>39</sup> Die koordinierungseffektive Gewähr ist also gewissermaßen die Statthalterin des Vermögens intentionaler Akteure, ihr Handeln zu unterbrechen und in den Diskurs übertreten zu können.

### 1.2.2.3 Dimensionen kritisierbarer Geltung

In Abschnitt 1.2.1 war herausgearbeitet worden, daß Habermas einen Begriff sozialen Handelns als Desiderat ansieht, der die Rolle der verschiedenen Weisen, in denen Akteure sich auf ihre Welt inklusive ihrer selbst beziehen, angemessen erfassen würde. Wie stellt sich nun nach Habermas der Situationsbezug, den sprech- und handlungsfähige Individuen in kommunikativer Handlungskoordination sollen umfassend ins Spiel bringen können, genau dar?

Habermas unterscheidet zwischen drei Weisen, in denen Akteure sich auf ihre Welt beziehen: eine objektivierende, eine expressive und eine normenkonforme. Ihnen entsprechen die ›formalen Weltbegriffe‹ der objektiven, subjektiven und sozialen Welt. Diese Dreiteilung selbst motiviert Habermas mit unterschiedlichen Argumenten, die die Funktionen sprachlicher Verständigung, die Grundeinstellungen von Individuen, die Kritisierbarkeit von Äußerungen und daran an-

---

hier S. 55. (*Nachmetaphysisches Denken* im folgenden zitiert unter der Sigle NMD.) Dieses Konzept der Idealisierung ist Gegenstand einer ausgreifenden Diskussion. Vgl. deren Darstellung und kritische Fortführung bei Sebastian Knell: »Wahrheitsanspruch und Idealisierung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53 (1999), H. 2., S. 214-235.

39 J. Habermas: *TkH*, Bd. 1, S. 406. (Herv. im Orig.)

schließlich die Klassifikation von Sprechhandlungen betreffen.<sup>40</sup> Die Konsonanz, die er zwischen den jeweiligen Antworten findet, sieht er als eine starke Evidenz für die Richtigkeit der Unterscheidung an.<sup>41</sup>

Die Ausbildung der formalen Weltbegriffe versteht Habermas – wie in Abschnitt 1.1 bereits kurz umrissen – als die Grundlage der gesellschaftlichen Rationalisierung in der Moderne. Dabei darf diese Ausdifferenzierung formaler Weltbegriffe nicht mit der Unterscheidung von Gegenstandsbereichen vermischt werden: Formale Weltbegriffe müssen auf *Aktoreinstellungen* bezogen werden.<sup>42</sup> Die wissenschaftstheoretische Rede von Gegenstands- oder Objektbereichen setzt bereits voraus, daß Bestandteile der Welt als Erkenntnisobjekte distanziert sind. Ebendiese Distanzierung hängt aber, so Habermas, davon ab, daß Akteure sich auf Gegenstände als unbeteiligte Beobachter beziehen. Erst wenn ein Akteur zwischen einer objektiven Welt der Gegenstände und Ereignisse und einer sozialen Welt der legitim geordneten Beziehungen unterscheidet, könne er sich auf einen Gegenstand in der Weise beziehen, daß für ihn selbst keine unmittelbaren Handlungskonsequenzen folgen. Habermas hebt die Ausbildung einer solchen Einstellung in Abgrenzung zu einem mythischen Weltverständnis hervor, in welchem demnach zwischen legitimen Verhaltenserwartungen sozialer Gegenüber – d.i.: geltenden Normen – einerseits und Handlungskonsequenzen in der natürlichen Umwelt – d.i. empirische Kausalität – andererseits kein systematischer Unterschied gemacht wird (womit auch die Differenzierung zwischen der sozialen und der subjektiven Welt nicht möglich ist).

Die Unterscheidung betrifft also nicht die Frage, um was für einen Typ von Objekt es sich bei einem Gegenstand handelt, sondern die Frage, in welcher Grundeinstellung sich ein Akteur auf den Ausschnitt seiner Welt bezieht, zu dem

---

40 J. Habermas: EBkH, S. 599.

41 Diese Habermassche Dreiteilung ist verschiedentlich auch von solchen Autoren als zu grob kritisiert worden, die grundsätzlich die Vorstellung differenzierter Rationalitätsformen teilen. Vgl. z.B. Martin Seel: *Die Entzweiung der Kunst. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 12ff.; ders.: »Die zwei Bedeutungen der ›kommunikativen‹ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft«, in: Honneth/Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (2002), S. 53-72; Albrecht Wellmer: »Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz: ›Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht‹«, in: Honneth u.a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen* (1989), S. 318-370, bes. S. 367ff.

42 Die Plausibilität dieser Konzeption ist in der Rezeption schon früh stark bezweifelt worden. Vgl. z.B. Bernhard Waldenfels: »Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns«, in: ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 94-119; Thomas McCarthy: »Überlegungen zur ›Rationalisierung‹ in der Theorie des kommunikativen Handelns«, in: ders., *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989 (1. Aufl. der Taschenbuchausgabe), S. 566-579; Georgia Warnke: »Habermas, Art And Aesthetic Reflection: David Ingram's ›Habermas And The Dialectic Of Reason‹«, in: *Praxis International*, Bd. 8 (1988), S. 91-98.

er den Gegenstand rechnet – d.h. es geht darum, in welcher Weise überhaupt etwas zu einem Teil dieses Wirklichkeitsausschnitts des Aktors werden kann. Deshalb spricht Habermas von formalen Begriffen von *Welten*; er will hervorheben, daß Aktoren damit Wirklichkeitsbereiche auf kategoriale Weise unterscheiden. Aktoren können sich sehr wohl auf dieselben Gegenstände in unterschiedlicher Weise beziehen – aber sie beziehen sich dann auf sie als auf Bestandteile unterschiedlicher Welten. Die drei Paare von Grundeinstellungen und formalen Welten sind also: die auf Eingriff oder Erkennen gerichtete *objektivierende* Einstellung gegenüber der Welt von Ereignissen und Dingen; die auf die jedem Actor je privilegiert zugängliche Welt der Empfindungen und Meinungen gerichtete *expressive* Einstellung; und die *normenkonforme* Einstellung, in der ein Actor sich nach den geteilten, generalisierten und also normativen Verhaltenserwartungen der Mitglieder seiner Gruppe richtet.<sup>43</sup>

Diese Geltungsdimensionen von Sprechaktangeboten erschließt Habermas noch in einer anderen Weise. Dabei setzt er daran an, daß es für Geltungsansprüche wesentlich ist, kritisierbar zu sein, und untersucht, welche verschiedenen Möglichkeiten es gibt, eine Äußerung zu bestreiten. Seine These muß dann sein und ist es, daß Äußerungen prinzipiell in drei Weisen kritisiert werden können.

Habermas wählt das Beispiel eines Professors, der einen Seminarteilnehmer bittet, ihm ein Glas Wasser zu holen.<sup>44</sup> Wir können die Äußerung des Dozenten als den kommunikativen Versuch verstehen, die anschließende Handlung des Studenten auf seinen Wunsch, ein Glas Wasser zu bekommen, abzustimmen. Akzeptiert der Student die Bitte, hat er sich dazu verpflichtet, ein Glas Wasser zu besorgen. Akzeptiert er nicht, dann hat er im Rahmen einer kommunikativen Verständigung mit dem Professor drei Möglichkeiten, die Gültigkeit des Sprechaktangebotes zu bestreiten. Er kann den Professor darauf hinweisen, daß er ihn nicht wie einen seiner Angestellten behandeln kann. Dann nimmt der Seminarist auf die soziale Welt legitim geordneter Beziehungen Bezug und bestreitet, daß der Professor gerechtfertigter Weise von ihm erwarten kann, für ihn etwas zu holen. Bestreiten kann er aber auch, daß der Professor wirklich ein Glas Wasser haben und ihn nicht etwa nur demütigen will. Dann bezieht er sich auf die subjektive Welt des Professors und bestreitet die Wahrhaftigkeit der Äußerung. Zuletzt kann er auch die im Gesagten implizierten Aussagen über die objektive Welt bestreiten, z.B. indem er in Zweifel zieht, daß ein Wasserhahn überhaupt in erreichbarer Nähe zu finden ist.

Zwar nehmen Sprechakte offensichtlich in unterschiedlich betonter Weise auf die verschiedenen Geltungsdimensionen Bezug. So ist in einer einfachen Aussage, daß dieser Baum dort grün sei, der Bezug auf die objektive Welt wesentlich

---

43 Eine Habermassche Formulierung schlägt vor, »die Außenwelt in eine objektive und in eine soziale Welt zu differenzieren, und die Innenwelt als einen Komplementärbegriff zu dieser Außenwelt einzuführen.« (J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 376)

44 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 411.

stärker hervorgehoben als der ebenfalls implizierte Anspruch, daß eine derartige Bemerkung in der gegebenen Situation nicht unangebracht ist. Sprechakte lassen sich nach Habermas danach unterscheiden, welche Art von Geltungsanspruch ein Sprecher in betonter Weise mit ihnen erhebt. Aber die Betonung einer Geltungsdimension, auf die hin die Gültigkeit der Äußerung beurteilt werden soll, macht nur unauffälliger, daß die Äußerung stets auch in bezug auf die beiden restlichen Geltungsdimensionen hin beurteilbar ist. So ist die Rede von einem grünen Baum während eines ehelichen Spazierganggesprächs über die verbliebene Hoffnung, eine drohende Scheidung abzuwenden, durchaus dahingehend angreifbar, daß sie unangebracht ist, d.h. die Normen des üblichen Umgangs unter Eheleuten verletzt. Wann immer ein Sprecher eine Sprechhandlung vollzieht, so Habermas' These, erhebt er die drei Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit, mit denen er sich auf die Situationsdimensionen der objektiven, sozialen und subjektiven Welt bezieht. Äußerungen ermöglichen Verständigung zwischen Akteuren hinsichtlich aller drei Dimensionen, die deren Situationsbezug besitzt.

Ich habe diese These hier aus dem für die Habermassche Sprachtheorie grundlegenden Zusammenhang zwischen der Bedeutung und der Geltung einer Äußerung entwickelt. Auf die Mehrdimensionalität sprachlicher Akte kann man aber auch stoßen, indem man danach fragt, wozu diese Akte eigentlich dienen. Habermas verweist hier auf das funktionalistische Organonmodell der Sprache von Karl Bühler.<sup>45</sup> Bühler hatte im Rahmen einer semiotischen Sprachtheorie zwischen der Darstellungs-, der Ausdrucks- und der Appellfunktion unterschieden, die jedem sprachlichen Akt zukommen sollen. Habermas gibt diese Funktionsanalyse häufig so wieder, daß wir sprachliche Zeichen gebrauchen, um uns / mit einem Gegenüber / über etwas zu verständigen.<sup>46</sup> Seine Unterscheidung der Situationsdimensionen im Bezug auf Grundeinstellungen hatte nach den grundlegenden Weisen gefragt, in denen verschiedene Bereiche unserer Wirklichkeit für uns sinnvoll sind. Die Überlegung zur dreifachen Kritisierbarkeit von Äußerungen bezog sich auf die Weise, wie sprachliche Ausdrücke hinsichtlich dieser Wirklichkeitsbereiche Geltung entfalten. Mit dem Bühlerschen Organonmodell stellt Habermas eine intuitive Überlegung darüber an, wozu wir sprachliche Äußerungen einsetzen. Systematisch gesehen, ist dies die Habermassche Ausgangsüberlegung. Denn die sprachtheoretischen Anstrengungen der Theorie des kommunikativen Handelns behalten stets »das Problem im Auge, wie die Handlungen mehrerer Akteure mit Hilfe des Verständigungsmechanismus aneinander angeschlossen, d.h. in sozialen Räumen und historischen Zeiten vernetzt werden können. Für diese kommunikationstheoretische Fragestellung ist das Organon-

45 Karl Bühler: Sprachtheorie, Jena: Fischer 1934. Vgl. Robert E. Innis: »Karl Bühler«, in: M. Dascal u.a. (Hg.), Sprachphilosophie: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, 2 Halbbände, Berlin u. New York: de Gruyter 1992, Bd. 1, S. 550-562, hier S. 551-556.

46 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 413 u.ö.

modell von Karl Bühler repräsentativ.«<sup>47</sup> So will Habermas denn auch »die drei wichtigsten analytischen Bedeutungstheorien in Bühlers Modell so eintragen, daß sie die Kommunikationstheorie von innen, über die formale Analyse von Verwendungsregeln sprachlicher Ausdrücke, und nicht von außen, über eine kybernetische Reformulierung des Übertragungsvorgangs präzisieren.«<sup>48</sup> Habermas versucht für die Handlungs-, wie für die Bedeutungstheorie rekonstruierend zu zeigen, inwiefern die jeweils fruchtbaren aber vereinseitigenden Ansätze der Semantik der Wahrheitsbedingungen, des Intentionalismus, sowie des postwittgensteinschen Pragmatismus in ihrer eigenen Logik darauf verweisen, auf die schon von Bühler entworfene Systematik hin weiterentwickelbar zu sein. Tatsächlich steht aber Bühlers funktionalistische Fragestellung Habermas' sprachtheoretischem – in ein gesellschaftstheoretisches Projekt eingebunden – Ansatz an nächsten. Die am »illokutionären Lexikon«<sup>49</sup> ablesbaren Weltbezüge werden ebenso wie das durch die mehrfache Kritisierbarkeit von Äußerungen ersichtliche Rationalitätspotential sprachlicher Verständigung für Habermas durch die Rolle interessant, die sie im gesellschaftstheoretischen Projekt spielen können. Der Ausgangspunkt bei der Frage nach der Funktion, und damit nach einem Organmodell der Sprache bezeichnet allerdings auch den instrumentalistischen Zug in Habermas' Sprachdenken. Im zweiten Kapitel werde ich deutlich zu machen versuchen, daß dies in Verknüpfung mit einem bestimmten Naturalismus zu einer Verzerrung von Habermas' Konzept elementarer Vergesellschaftung führen muß, weil die intersubjektivistischen Elemente seiner Sprachtheorie letztlich doch hinter der Orientierung an einem intentional auf die Welt bezogenen Akteur zurücktreten.

### 1.2.3 Die Reproduktion der Lebenswelt

In diesem letzten Abschnitt des ersten Kapitels ist nun zu erläutern, inwiefern der elementare Mechanismus verständigungsbasierter Handlungskoordination nach Habermas ein »Prinzip der Vergesellschaftung«<sup>50</sup> ist.

Wir hatten gesagt, daß es in der Analyse des kommunikativen Handelns »nicht nur um formale Merkmale sozialen Handelns überhaupt« geht, »sondern um Mechanismen der Handlungskoordination, die eine regelhafte und stabile Vernetzung von Interaktionen ermöglichen. *Muster* von Interaktionen bilden sich nur heraus, wenn die Handlungssequenzen, zu denen verschiedene Akteure beitragen, nicht kontingent abreißen, sondern nach Regeln koordiniert sind.«<sup>51</sup> Die

---

47 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 372. Habermas macht allerdings auch deutlich, daß Bühlers eigener Theorierahmen teilweise wesentlich andere Akzentuierungen bewirkt, als Habermas sie vornimmt.

48 J. Habermas: TkH, Bd. 1, S. 373.

49 Ebd., S. 430.

50 Ebd., S. 453.

51 J. Habermas: EBkH, S. 571.

bislang gegebene Darstellung der Regeln des Koordinationsmechanismus bleibt als eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung nun solange unvollständig, wie nicht erläutert ist, in welcher Weise eine bestehende soziale Ordnung aus den regelhaft koordinierten Interaktionen hervorgeht. Worin *besteht* die durch Verständigung hervorgebrachte soziale Ordnung? Habermas' Antwort lautet: Gesellschaft, insofern sie durch die musterbildende Vernetzung von Handlungen und das heißt insofern sie durch soziale Integration hervorgebracht ist, besteht als Lebenswelt. Vergesellschaftung, die sich als kommunikative Handlungskoordination vollzieht, bestreitet die Reproduktion der Lebenswelt. Was heißt das?

Intentionales Handeln wird in der Habermasschen Theorie als die Verwirklichung von Handlungsplänen auf der Grundlage von Situationsdeutungen verstanden. Beläßt man es bei dieser knappen Bestimmung sinngeliteten Verhaltens, entsteht das Bild von Akteuren, die sich von Situation zu Situation wie durch den schwarzen Raum eines leeren Universums bewegen. Solche Akteure würden von Moment zu Moment je das Gesamt ihrer Handlungsumgebung wie etwas vordem Unbekanntes neu zu bestimmen haben. Dieses Bild entspricht nicht unserem Selbstverständnis.

Unsere alltägliche Erfahrung ist vielmehr, daß wir mit dem bei weitem überwiegenden Teil unserer Umgebung und unseres Selbst vertraut sind. Die meisten unserer interaktiven oder einsamen Praktiken sind wohl eingeübt und werden unproblematisch vollzogen. Akteure finden »den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt, dem sie jeweils gegenüberstehen, bereits inhaltlich interpretiert vor. Wenn sie den Horizont einer gegebenen Situation überschreiten, können sie nicht ins Leere treten; sie finden sich sogleich in einem anderen, nun aktualisierten, jedoch *vorinterpretierten* Bereich [...] wieder. In der kommunikativen Alltagspraxis gibt es keine schlechthin unbekannt Situationen. Auch neue Situationen tauchen aus einer [immer schon vertrauten] Lebenswelt auf». <sup>52</sup> Die Lebenswelt ist also der Ort, an dem die Regeln gespeichert sind, wie wir bestimmte Situationen auffassen und in ihnen handeln können. Wir kennen uns in unserer Welt im Großen und Ganzen recht gut aus, wir handeln stets vor dem Hintergrund eines solchen Weltverständnisses. Dieser Hintergrund – das Sich-Verstehen auf den Umgang mit der Welt, mit sozialen Gegenübern und auch mit uns selbst – ist unsere Lebenswelt. Nach der Habermasschen Analyse setzt sie sich zusammen aus drei »strukturellen Komponenten«: einem »Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen«, den »legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern« und den »Kompetenzen, die ein

---

52 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 191. (Herv. im Orig.) Ich habe zwei Bestimmungen so ausgelassen bzw. umgestellt, daß die von Habermas nur vorläufig eingeführte und dann wieder korrigierte Erläuterung der Lebenswelt als »kultureller Wissensvorrat« (J. Habermas: TkH, Bd. S. 203ff.) nicht erscheint.



Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instandsetzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.«<sup>53</sup> Diese ›Komponenten der Lebenswelt‹ bezeichnet Habermas als Kultur, Gesellschaft und Person.<sup>54</sup>

---

53 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 209.

54 In der Theorie des kommunikativen Handelns scheint mir der Begriff der Lebenswelt in besonderer Weise klärungsbedürftig. Da dementsprechend der Versuch einer Darstellung der Habermasschen Konzeption stärker als die vorhergehenden Abschnitte interpretatorische Entscheidungen erfordert, sei hierauf ausdrücklich hingewiesen.

Simone Dietz hat in *Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1993, Schwierigkeiten dieser Konzeption sorgfältig nachgezeichnet. Dabei macht sie einerseits grundbegriffliche Probleme deutlich, die ebenso die zweistufige Konstruktion von Habermas' Gesellschaftstheorie wie die Bestimmung von deren getrennten Ebenen ›System‹ und ›Lebenswelt‹ selbst betreffen. Andererseits führt sie textnah vor, wie Habermas an vielen Stellen auf ein ad hoc eingeführtes Vokabular zurückgreifen muß, um seine Überlegungen kohärent erscheinen zu lassen. Mit der Grundlinie ihrer Kritik stimme ich allerdings nicht überein. Gerade bezüglich des Begriffs der Lebenswelt resultieren die Schwierigkeiten daraus, daß Habermas' Pragmatismus zuletzt doch instrumentalistische Züge trägt. Dietz teilt in dieser Hinsicht Habermassche Prämissen und so folgen auf treffsichere Symptombenennungen zu Teilen falsche Problemdiagnosen und zuletzt irreführende Verbesserungsvorschläge. Einen wesentlichen Einwand gegen Dietz sehe ich darin, daß sie das Bestehen symbolischer Gebilde nicht in den richtigen Zusammenhang mit symbolischen Praktiken bringt.

Eine sehr interessante und weniger skeptische Linie der Kritik an Habermas' Bestimmungen zu System und Lebenswelt eröffnet James Bohman in: »System and Lifeworld. Habermas and the Problem of Holism«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Bd. 15 (1989), H. 4, S. 381-401. Bohman will zeigen, daß die Schwierigkeiten in Habermas' Begriffen von System und Lebenswelt daher rühren, daß er sie jeweils als Totalitäten bestimmt, statt sie holistisch zu analysieren. Gleichzeitig schließt er sich grundsätzlich der Habermasschen Position an, daß jede kritische Gesellschaftstheorie eine Unterscheidung zwischen einer System- und einer Handlungsebene braucht.

Ich will in Kürze zwei Punkte anmerken.

Zum einen bleibt es in den Habermasschen Texten undeutlich, um was für eine Art Seiendes es sich bei der Lebenswelt handelt. Hier stehen mindestens zwei unterschiedliche Konzepte nebeneinander.

Die Lebenswelt wird eingeführt als ein Hintergrundwissen von Sprechern. Habermas schließt sich hier Searles Argumentation an, daß wir die Bedeutung eines Ausdrucks nur vor dem Hintergrund trivial erscheinender, weil unbefragt als gültig erachteter Hintergrundüberzeugungen verstehen können. Dieses Verständnis der Lebenswelt als einem Wissen kritisiert Habermas dann als eine kulturalistische Verkürzung, die übersieht, daß zur Lebenswelt wesentlich auch legitim geordnete, solidarische Gruppenzugehörigkeiten sowie die jeweilige Persönlichkeit der Akteure selbst zählen müssen. Legitime Ordnungen und Persönlichkeiten können hinsichtlich dieses Lebensweltbegriffs als ›objektivierte symbolische Gegenstände‹ aufgefaßt werden. Mir scheint es im Habermasschen Theorierahmen, in dem Verständigung gerade nur dort als möglich gilt, wo wir uns nicht in objektivierender

Wie hängt nun die Reproduktion der Lebenswelt mit den Strukturen kommunikativer Handlungs koordinierung genau zusammen?

Die Konstruktion dieses Zusammenhangs kann nach dem bislang Gesagten nicht überraschen, denn auf den ersten Blick ist deutlich, daß das Dreierschema der Geltungsansprüche und der formalen Weltbegriffe demjenigen der Komponenten korrespondieren soll. Die formalen Weltbegriffe stellen, wie oben bereits ausgeführt, die Geltungsdimensionen dar, innerhalb derer Akteure sich auf ihre Welt beziehen und in denen sie dabei im Vollziehen von Sprechhandlungen den Anspruch auf die Gültigkeit der Weise ihres Weltbezugs erheben. Kommunikative Handlungen zu vollziehen impliziert nach der Theorie des kommunikativen Handelns, die Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit

---

Einstellung auf die Welt beziehen, nicht einfach, eine Erläuterung eines solchen Begriffs ›objektivierter symbolischer Gegenstände‹ zu geben.

Dabei muß die Komplikation im Auge behalten werden, daß Habermas' Gebrauch der Ausdrücke ›Wissen‹, ›Kultur‹ und ›kulturelles Wissen‹ uneinheitlich ist. Zu Teilen spricht er so, als sei alles, was in der Lebenswelt wissenschaftlich ist, dem kulturellen Wissen zuzurechnen, dann aber werden Solidaritäten und Persönlichkeit doch auch wieder in Begriffen des Wissens erläutert (Vgl. J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 204f., S. 589.). Analoge Verwirrungen finden sich immer wieder in seinen Bestimmungen der Lebensweltverhältnisse und sie weisen meines Erachtens auf kategoriale Konfusionen in seiner Behandlung des Verhältnisses von Kognitivem und Pragmatischem hin.

Die Unterscheidung des Begriffs der Lebenswelt als einem Hintergrundwissen von einem Begriff der Lebenswelt, der auf die Eigenständigkeit der Komponenten einerseits legitim geordneter, solidarischer Beziehungen und andererseits der Persönlichkeiten abhebt, steht weiter im Zusammenhang mit der Frage, wie die Lebenswelt überhaupt ein Gegenstand sozialwissenschaftlicher Theorie sein kann. Habermas ist der Ansicht, daß der »aus der Teilnehmerperspektive entwickelte kommunikationstheoretische Begriff der Lebenswelt [...] nicht unmittelbar für theoretische Zwecke brauchbar« ist (J. Habermas, *TkH*, Bd. 2, S. 206f.) Er schlägt deswegen einen methodischen Perspektivenwechsel vor, der mittels einer »Analyse der Form narrativer Aussagen« erreicht werden soll (J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 207). Dieser theoretische Zug ist umstritten, sowohl hinsichtlich der Bedeutung eines solchen Perspektivenwechsels (und der Frage, ob Habermas' Vorschlag überhaupt einen solchen mit sich bringt), wie auch hinsichtlich der Konsequenzen für den Lebensweltbegriff. Hier vor allem setzt auch Dietz mit ihrer Kritik an (vgl. S. Dietz: *Lebenswelt und System*, S. 87-116).

Der zweite Punkt, auf den ich hinweisen will, ist mein Umgang mit Habermas' doppeldeutiger Verwendung des Ausdrucks ›Gesellschaft‹. Unter Gesellschaft versteht Habermas einerseits ein zweistufiges Gebilde, das sich aus System und Lebenswelt zusammensetzt. Die Lebenswelt ist dabei als eine Ebene von Gesellschaft betrachtet, die durch die Ebene des Systems ergänzt wird. Auf der anderen Seite spricht Habermas von Gesellschaft als von einer Komponente der Lebenswelt. In der Theorie des kommunikativen Handelns wird diese Terminologie der »strukturellen Komponenten der Lebenswelt, Kultur, Gesellschaft und Person« (J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 209) eingeführt. Ich werde von Gesellschaft nur im Sinne des zweistufigen Gesellschaftskonzeptes sprechen. Zur Bezeichnung der Habermasschen Lebensweltkomponente, greife ich auf die Ausdrücke zurück, mittels derer Habermas die ›Gesellschaftskomponente‹ erläutert.

zu erheben. Formale Weltbegriffe und Geltungsansprüche strukturieren also unser lebensweltliches kommunikatives Handeln: »Die Weltkonzepte und die korrespondierenden Geltungsansprüche bilden das formale Gerüst, mit dem die kommunikativ Handelnden die jeweils problematischen, d.h. einigungsbedürftigen Situationskontexte in ihre als unproblematisch vorausgesetzte Lebenswelt einordnen.«<sup>55</sup>

Habermas' Rede vom Einordnen der jeweils aktuellen Situationskontexte in die Lebenswelt ist ein wenig irreführend, denn tatsächlich tauchen Handlungssituationen aus dem unproblematischen Hintergrund der Lebenswelt ja erst auf und werden nicht in diese bewußt eingeordnet. Aber die Formulierung gibt den doppelten Hinweis, daß zum einen die Ordnung der Lebenswelt derjenigen der Weltkonzepte entsprechen muß und daß zum anderen das geordnete Bewältigen von Situationen in der Lebenswelt Niederschlag findet. Natürlich hängt beides zusammen. Wenn wir uns fragen, wie es überhaupt zustande kommt, daß wir uns auf unseren Alltag verstehen, so kann die Antwort nur lauten: Indem wir uns durchs Leben schlagen und zurechtkommen. Die Habermasschen Triaden von Weltkonzepten, Geltungsansprüchen und Lebensweltkomponenten (die weniger Habermas' Erfindung sind, als sie an Einteilungen anknüpfen, die zwischen Durkheim und Parsons Gestalt angenommen haben) bringen die eine Idee zum Ausdruck, daß sich im Laufe einer sozialen Evolution unser Zurechtkommen mit der Welt in einer dreiteiligen Struktur organisiert hat: Wir lernen zielgerichtet eingreifend die uns umgebende Welt kennen, lernen interagierend mit unseren sozialen Gegenübern umzugehen und entwickeln uns dabei zu den Persönlichkeiten, die wir sind.

Daher läßt sich Habermas auf jeden Fall in folgender, bedingter Weise zustimmen: Wenn es richtig ist, daß Akteure in einem derart dreifach differenzierten Weltbezug stehen, dann muß ihr Vorverständnis auf Handlungssituationen unmittelbar an diese Weltbezugsdifferenzierung anschlufähig sein, denn nur dann können wir überhaupt von einem Vorverständnis sprechen. Das ist freilich auch deswegen keine überraschende Konsequenz, weil umgedreht der Verzicht auf die Annahme einer irgendwie transzendental gesicherten Kenntnis des Aktors von der Welt nur den Weg offen läßt zu sagen, daß ein solches Vorverständnis genau in gelingenden Handlungsvollzügen hervorgebracht wird. Die Auffassung eines irreduziblen Zusammenhangs zwischen einerseits einem bestimmten Angewiesensein auf ein lebensweltliches Hintergrundverständnis *für* gelingende Handlungsvollzüge und andererseits der Reproduktion dieses Hintergrundverständnisses *in* gelingenden Handlungsvollzügen, ist im Habermasschen Theorierahmen zwingend.<sup>56</sup>

---

55 J. Habermas: Tkh, Bd. 1, S. 107.

56 Die von Dietz vorgebrachten Einwände gegen eine hier vorliegende Zirkularität machen deutlich, daß sie die pragmatistische Programmatik nicht hinreichend eruiert. (Vgl. S. Dietz: Lebenswelt und System, S. 96)

Warum aber soll die Reproduktion der Lebenswelt gerade in kommunikativem – und nicht z.B. in instrumentellem – Handeln vonstatten gehen?<sup>57</sup> Und welche besonderen Konsequenzen ergeben sich daraus?

Die Reproduktion der strukturellen Komponenten der Lebenswelt kann deshalb einzig in kommunikativem Handeln vonstatten gehen, weil nur im kommunikativen Handeln in geeigneter Weise *alle* Weltbezüge ins Spiel gebracht werden. Die in Abschnitt 1.2.1 referierte Erörterung alternativer Handlungsbegriffe hat dies verdeutlicht. Habermas erörtert, wie einzig das mehrdimensionale kommunikative Handeln in der Lage ist, die Reproduktion der unterschiedenen Komponenten der Lebenswelt zu tragen. Darüber hinaus zielt er aber insbesondere auf den folgenden Punkt: Wenn die Reproduktion der Lebenswelt in modernen Gesellschaften in kommunikativem Handeln vollzogen wird, dann läßt sich unter Berufung auf die Freisetzung des Rationalitätspotentials sprachlich vermittelter Handlungskoordination behaupten, daß der Prozeß der Vergesellschaftung stets auch ein Rationalisierungsprozeß ist.

In dieser Hinsicht ist die bis hier gegebene Darstellung von Habermas' Konzept der Reproduktion der Lebenswelt noch nicht spezifisch genug. Der für Habermas wesentliche Unterschied zwischen dem Hervorbringen eines Vorverständigtseins in der Welt durch ein bloßes ›Zurechtkommen‹ und der Reproduktion der Lebenswelt im kommunikativen Handeln liegt im kritischen Potential der letzteren.

Im Zentrum kommunikativer Handlungskoordination steht das mehr oder weniger explizite Anerkennen von Geltungsansprüchen. Dieses Anerkennen müssen wir nach Habermas als einen reflexiven Akt verstehen. Damit aber erlangt der lebensweltliche Hintergrund in der Situationsbewältigung kommunikativ handelnder Akteure in einer zwingend mit ihrem reflexiven Vermögen vermittelten Weise Relevanz. Den Unterschied zu einem Vorverständigtsein, das ohne die Vermittlung eines solchen reflexiven Aktes konzipiert wird, sieht Habermas darin, daß »die Lebenswelt ihre präjudizierende Gewalt über die kommunikative Alltagspraxis in dem Maß verliert, wie die Akteure ihre Verständigung *eigenen* Interpretationsleistungen verdanken.«<sup>58</sup> Der Ausdruck ›präjudizierende Gewalt‹ zeigt an, worum es Habermas geht: Die Möglichkeit von Akteuren, auf ihren gesellschaftlichen Kontext in umfassend rationaler Weise Einfluß zu nehmen, d.h.: sich für dessen vernünftige Veränderung einzusetzen, hängt davon ab, daß ihr gesellschaftliches Handeln nicht vollständig durch den lebensweltlichen Hintergrund ihres Handelns determiniert wird. Eine kritische Gesellschaftstheorie, die die handelnden Akteure als auf eine lebensweltliche Eingebundenheit an-

57 Auch dies ist ein problematisches Theorem, das in der Theorie des kommunikativen Handelns u.a. mit der umstrittenen Unterscheidung der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt von der Reproduktion ihres materiellen Substrats in Zusammenhang steht. Vgl. z.B. die Kritik bei B. Peters: Die Integration moderner Gesellschaften, S. 133ff.

58 J. Habermas: Tkh, Bd. 2, S. 203.

gewiesen sieht, muß deutlich machen, wie in die Reproduktion der Lebenswelt im Handeln jener Aktoren der kritische Zug einer reflexiven Rückwendung auf die eigenen Handlungsvoraussetzungen eingeht. Nach Habermas wurzelt diese reflexive Schleife im Zusammenhang von Bedeutung und Geltung, der kommunikative Handlungs koordinierung ermöglicht.<sup>59</sup>

Es ist an dieser Stelle wichtig, den Zusammenhang der Begriffe der gesellschaftlichen Rationalisierung und der aus Verständigungsakten hervorgehenden Reproduktion der Lebenswelt genau zu fassen. »Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung [...] vollziehen sich«, so Habermas, »eher an den implizit gewußten Strukturen der Lebenswelt als, wie es Weber nahelegt, an den explizit gewußten Handlungsorientierungen.«<sup>60</sup> Von gesellschaftlicher Rationalisierung spricht Habermas, um langfristige, sozialevolutionäre Veränderungen von gesamtgesellschaftlicher Reichweite zu bezeichnen. In diesem Sinne besteht der entscheidende Rationalisierungsfortschritt moderner Gesellschaften in der Ausdifferenzierung der strukturellen Komponenten der Lebenswelt, denn: »Die Strukturen der Lebenswelt legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung fest.«<sup>61</sup>

Im selben Sinne spricht Habermas aber auch von der Freisetzung des Rationalitätspotentials sprachlicher Verständigung, von dem wir wissen, daß es von der Ausdifferenzierung der formalen Weltbegriffe und den ihnen korrespondierenden Geltungsansprüchen abhängt. Tatsächlich müssen diese auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelten Differenzierungsprozesse als Momente ein und desselben Vorgangs verstanden werden. Denn wie aus dem bislang Gesagten ersichtlich ist, kann von »strukturellen Komponenten der Lebenswelt« nur im Zusammenhang mit Verständigungspraktiken, in denen sich ein nach verschiedenen Geltungsdimensionen strukturiertes Weltverhältnis von Aktoren ausprägt, sinnvoll gesprochen werden.<sup>62</sup> Nun hat man, selbst wenn man wie Habermas der

---

59 Im Lichte dieses Kerngedankens der Habermasschen Theorie mag auch die Nähe zu einem Heideggerianischen Vokabular, die ich zu Beginn dieses Abschnitts gewählt habe, irreführend erscheinen. Es geht für die gesellschaftstheoretische Ambition gewissermaßen ums Ganze, wenn Habermas darauf insistiert, daß sich unser Verhältnis zu unserem lebensweltlichen Hintergrund verändert, wenn wir diesen in reflexiven Verständigungsprozessen aktualisieren und fortschreiben. Man kann dies als die Weichenstellung ansehen, wo sich In-der-Welt-Sein und kommunikative Reproduktion der Lebenswelt scheiden. Habermas widerspricht aus dieser Sicht Heideggers Theorem von der Zweitrangigkeit der Auslegung gegenüber dem Verstehen und versucht es als einen sozialevolutionären Fortschritt zu erweisen, wenn – wieder in Heideggerschen Termini gesprochen – auslegendes Verstehen zu einem konstitutiven Moment von allem Verstehen des Daseins wird. Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer <sup>16</sup>1986, §§ 32f.

60 J. Habermas: *TkH*, Bd. 1, S. 452.

61 Ebd., Bd. 2, S. 192.

62 Das heißt auch, daß die Reproduktion der Lebenswelt qua kommunikativem Handeln nur in dem Maße möglich ist, wie diese Ausdifferenzierungen vorliegen, da kommunikatives Handeln selbst nur in diesem Maß möglich ist.

Meinung ist, daß sich Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung an Lebensweltstrukturen ablesen lassen, die Frage noch nicht beantwortet, wie sich die Prozesse eigentlich vollziehen bzw. was in dem Zusammenhang eigentlich unter ›sozialevolutionär‹ zu verstehen ist. Die Antwort auf diese Frage muß lauten, daß bestimmte Veränderungen in den Weisen der Handlungskoordination in der Art Muster ausbilden, daß von einer veränderten Struktur des lebensweltlichen Hintergrunds gesprochen werden kann, der als solcher wiederum den Rahmen für die Verständigungspraktiken abgibt.

Habermas trifft in obigem Zitat also nicht genau den Punkt, wenn er »implizit gewußte Strukturen der Lebenswelt« mit »explizit gewußten Handlungsorientierungen« kontrastiert, denn die Rede von Lebenswelt soll ja gerade besagen, daß unser Handeln von einer Vielzahl von Orientierungen geprägt ist, die nicht im Denken oder Sprechen bewußt expliziert werden, sondern eben im Handeln ihren Ausdruck finden. Deswegen verfißt Habermas richtigerweise auch nicht die These, daß sich die Reproduktion der Lebenswelt in Diskursen vollziehe, sondern in kommunikativer Verständigung. Und von einem kommunikativ erzielten Einverständnis gilt wiederum, daß es keineswegs sprachlich explizite Form haben muß; es genügt, wenn in verständigungsorientierter Einstellung ein Kommunikationsangebot gemacht wird, dessen implizierte Geltungsansprüche von einem Gegenüber akzeptiert werden, sei es in einer expliziten sprachlichen Reaktion oder unmittelbar im anschließenden Handeln.<sup>63</sup>

Die Unterscheidung, die Habermas im Blick hat, ist keine kategoriale (wie auch das an der Stelle verwendete ›eher‹ anzeigt), sondern betrifft die unterschiedlich große Reichweite von Veränderungen im lebensweltlichen Hinter-

---

63 Wenn ich mich mit meiner Freundin darauf geeinigt habe, nach dem Duschen stets Fließen und Armaturen abzutrocknen, um spätere aufwendige Reinigungsaktionen überflüssig zu machen, dann geht diese Praxis schließlich unter anderem als eine Einschätzung der Auswirkungen der Kalkhaltigkeit des Berliner Wassers und angemessener Umgangsweisen damit im Rahmen einer ordentlichen Haushaltsführung in meine Lebenswelt ein. Dies wird in verschiedenen Situationen auch außerhalb meines eigenen Haushaltes mein Handeln orientieren. Zwar wird diese Praxis zweifelsohne noch von anderen BerlinerInnen und weiteren Menschen geteilt. Sie hat aber offensichtlich dennoch nicht dieselbe Reichweite wie die Unterscheidung zwischen Personen, Gruppenzugehörigkeiten und Annahmen über die Welt. Diese letzteren Unterscheidungen im lebensweltlichen Hintergrund zu treffen oder nicht, hat in ungleich mehr Fällen Auswirkungen auf das Handeln von Akteuren, als die Selbstverständlichkeit eines bestimmten Umgangs mit kalkhaltigem Wasser. Dennoch geht aus dem Konzept einer Reproduktion der Lebenswelt hervor, daß auch solche weitreichenden Veränderungen im lebensweltlichen Hintergrund nicht anders als über Veränderungen von Handlungsweisen entstanden sein können. Wenn Habermas also gesellschaftliche Rationalisierungsprozesse an Lebensweltstrukturen festmachen will, muß man dies als einen Hinweis darauf verstehen, daß von gesellschaftlicher Rationalisierung um der Prägnanz des Begriffs willen nur hinsichtlich größerer Zeiträume und Veränderungen des lebensweltlichen Hintergrundes von sehr großer Reichweite gesprochen werden sollte, die sich im Zuge der Reproduktion der Lebenswelt ergeben haben.

grund. Im Schlußkapitel dieser Arbeit werde ich darauf zurückkommen, daß diese Überlegung letztlich besagt, daß Habermas' Begriff der Lebenswelt keiner pragmatistischen Erläuterung fähig ist. Man kann die Lebenswelt als dem Inbegriff unseres verstehenden Standes in der Welt nicht für den »gleichsam [...] transzendente[n] Ort« halten, »an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt (der objektiven, der sozialen oder der subjektiven Welt) zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können«<sup>64</sup> – und sie gleichzeitig als aus unseren konkreten Verstehensvollzügen je hervorgehend ansehen. Die Vorstellung einer im sozialevolutionären Prozeß rationalisierten Quasitranszendentalität ist nicht vereinbar mit den Prämissen des Pragmatismus, der den Bestand der Strukturierung unseres Verstehens von uns selbst, den anderen und der uns umgebenden Welt als stets in unseren jeweiligen Verstehensvollzügen liegend auffaßt.

---

64 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 192.

### 1.3 Die Erklärungslast des Modells elementarer Vergesellschaftung in der Theorie des kommunikativen Handelns

Das vorliegende erste Kapitel dient einer Darstellung von Anlage und Funktion des Modells elementarer Vergesellschaftung, wie es in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns entwickelt wird. Diese Darstellung soll hier abschließend resümiert werden, indem die Erklärungsleistung betrachtet wird, die das Modell in der Habermasschen Konstruktion zu erbringen hat.

Um es zunächst verkürzt zu formulieren: Als Modell elementarer Vergesellschaftung fungiert in Habermas' Ansatz die Analyse einer Situation, in der zwei Gegenüber ihre Handlungen auf dem Wege kommunikativer Verständigung koordinieren. Diese Modellierung einer elementaren Verständigungssituation bildet das Zentrum der Erklärung der sozialen Integration von Gesellschaften. Nach Habermas vollzieht sich soziale Integration in modernen Gesellschaften als Reproduktion einer in sich differenzierten Lebenswelt qua kommunikativem Handeln. Dabei ist die ausdifferenzierte Struktur der Lebenswelt selbst als das Ergebnis eines Prozesses gesellschaftlicher Rationalisierung zu verstehen, der in eben dem Maß zum Tragen kommt, wie soziale Integration kommunikativ erzielt wird. Die kritische Diagnostik, die die Theorie des kommunikativen Handelns als Gesellschaftstheorie leisten soll, bezieht sich nun auf die »Möglichkeit von Lernprozessen, die mit einem historisch bereits erreichten Lernniveau eröffnet worden ist«.<sup>1</sup> Der Prozess der gesellschaftlichen Rationalisierung bildet den Bezugspunkt für die Maßstäbe der Kritik sowie für die Charakterisierung der kritikwürdigen gesellschaftlichen Phänomene. So kann die kritische Gesellschaftstheorie die Erläuterung der normativen Grundlagen wie die plausible Konzeptualisierung der empirischen Verhältnisse in einem Zug leisten.

Die Erklärungsleistung, die das Modell elementarer Vergesellschaftung zu erbringen hat, liegt also in den sprachpragmatisch begründeten Erläuterungen des Zusammenhangs der Gesellschaftlichkeit von Individuen, des Begriffs der Rationalität und der Möglichkeit einer Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse. Die zu erbringende Erklärungsleistung läßt sich als fünf Prämissen darstellen, denen das Modell genügen muß.

Um den von Habermas systematisch formulierten Ansprüchen zu genügen, muß sein Modell elementarer Vergesellschaftung

1. einen Begriff der Rationalität entwerfen, der den vollen Reichtum der menschlichen Weltbezüge faßt;
2. den normativen Gehalt dieses Rationalitätsbegriffs aufzeigen;
3. die Ansatzpunkte der Gesellschaftskritik sichtbar machen, die auf der ausgewiesenen normativen Grundlage formuliert werden kann;

---

<sup>1</sup> Ebd., S. 562.



4. der theoriearchitektonischen Anforderung entsprechen, eine Gleichursprünglichkeit der Begriffe der objektiven Welt, der Intersubjektivität und der Individualität zu konzipieren und
5. den Begriff sprachlichen Gehalts aus dem Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung explizierbar machen, wie er sich am Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination rekonstruieren läßt.

Ich will diese fünf Prämissen und die Weise, wie ihnen die Theorie des kommunikativen Handelns gerecht werden soll, als eine Zusammenfassung des vorliegenden Kapitels nochmals kurz erläutern.

*Rationalität ohne Verengung.* Der Begriff des kommunikativen Handelns ist mit dem Anspruch versehen, ein umfassendes Konzept der Rationalität sprach- und handlungsfähiger Aktoren zu begründen. Als rational gelten grundsätzlich diejenigen Bezugnahmen von Aktoren auf die Welt, die der Begründung fähig und dementsprechend kritisierbar sind. Anknüpfend an die Tradition der Vernunfttheorie, deren herausragendes Gründungsdokument Kants drei Kritiken darstellen, konzipiert Habermas einen mehrdimensionalen Rationalitätsbegriff. Es geht ihm darum auszuweisen, daß die Möglichkeit begründeten und damit rationalen Handelns und Sprechens sich über die ganze Breite des menschlichen Daseins erstreckt, das sich als Verhältnis zwischen sozialen Gegenübern in einer materialen Welt, deren Beschaffenheit von ihnen unabhängig ist, herstellt. Die Ausarbeitung eines Rationalitätsbegriffs gleichursprünglich mit der Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung in Angriff zu nehmen, versteht Habermas als Abkehr vom Paradigma der Subjektphilosophie und als Hinwendung zu einer Philosophie der Intersubjektivität.

Was Rationalität sei, soll dabei unter Bezug auf die sprachlich vermittelten sozialen Praktiken der Rationalität besitzenden Individuen bestimmt werden können. Es soll gezeigt werden, daß die Rationalität dieser Praktiken im Zusammenhang mit der Struktur der Sprache erläutert werden muß, die die Aktoren sprechen. Die Analyse des Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination, welcher als Modell elementarer Vergesellschaftung fungiert, leistet genau das: Sie zeigt die Rationalitätsstrukturen von Aktoren, für die es konstitutiv ist, daß ihre Verhältnisse zur äußeren Welt, zu ihren sozialen Gegenübern und zu sich selbst je durch einander und zwar im Medium der Sprache vermittelt sind. So wird diese Aktorrationalität dahingehend erläutert, daß Aktoren mit dem ihnen zurechenbaren Sprechen und Handeln kritisierbare Geltungsansprüche hinsichtlich der Wahrheit (bzw. Wirksamkeit), der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit erheben.

*Normativer Gehalt des Rationalen.* Dieser Rationalitätsbegriff hat einen normativen Gehalt. Zum einen liegt er darin, daß Aktoren in mehreren Dimensionen

»nicht nicht lernen können«.<sup>2</sup> Daraus ergibt sich für Habermas das Bild einer in sich differenzierten Rationalität, deren mehrdimensionale Entwicklung nicht durch Systemzwänge beschränkt sein soll.

Vor allem aber hat kommunikative Rationalität »in dem Sinne einen »normativen« Gehalt, wie jene pragmatischen Regeln normativ sind, die allgemein für die Verständigung von sprach- und handlungsfähigen Subjekten über etwas in der Welt eine konstitutive Rolle spielen. Sie ähneln transzendentalen Bedingungen insofern, als wir uns beim verständigungsorientierten Sprachgebrauch gewissen allgemeinen Präsuppositionen nicht entziehen können. Andererseits sind sie nicht im strengen Sinne transzendental, weil wir (a) auch anders als kommunikativ handeln können und weil (b) die Unausweichlichkeit idealisierender Unterstellungen nicht auch schon deren faktische Erfüllung impliziert.«<sup>3</sup> Gemäß der Habermas(Apel)-schen Analyse müssen Sprecher, wenn sie es unternehmen, sich mit einem Gegenüber zu verständigen, notwendig bestimmte Idealisierungen hinsichtlich der Möglichkeit von Verständigung vornehmen. Sie müssen zum Beispiel unterstellen, daß alle Gesprächsteilnehmer mit denselben sprachlichen Ausdrücken dieselben Bedeutungen verbinden, daß im Austausch von Gründen zur Prüfung der Gültigkeit eines erhobenen Anspruchs alle Teilnehmer freien Zugang zum Gespräch haben, daß für die Prüfung nichts anderes als das bessere Argument den Ausschlag gibt, daß kein Argument unterdrückt wird usf. Die Idealisierungen bringen insgesamt zum Ausdruck, daß eine gemeinsame diskursive Prüfung der Begründung von Geltungsansprüchen die je gegebenen Kontexte zu überschreiten immer geeignet ist und Einigung daher prinzipiell möglich – wenn kommunikative Rationalität sich entfalten kann und nicht durch äußere Verhältnisse beschnitten wird.<sup>4</sup> Damit geht aus der Analyse dieser notwendigen kontrafaktischen Idealisierungen, die im verständigungsorientierten Handeln operativ wirksam sind, hervor, »daß Subjekte, sofern sie nur kommunikativ handeln, normativ gehaltvollen Rationalitätsbeschränkungen – und in diesem Sinne einer objektiven Vorzugsordnung – unterliegen.«<sup>5</sup>

*Möglichkeit der Kritik.* Die Rede von einer dem kommunikativen Handeln korrespondierenden Vorzugsordnung oder von einem »kritischen Stachel in der sozialen Realität«<sup>6</sup> zeigt an, daß das Modell elementarer Vergesellschaftung für Habermas auch den Verankerungspunkt seiner kritischen Ambition darstellt. Dies gilt auf zwei Ebenen: zum einen in bezug auf den Anspruch der Theorie, die Unterscheidung zwischen angemessenen und pathologischen Entwicklungen der untersuchten Gesellschaften legitimieren und das heißt die Maßstäbe der Kritik

2 J. Habermas: »Entgegnung«, S. 347.

3 Ebd., S. 346.

4 Vgl. M. Cooke: LaR, S. 30ff.; J. Habermas: »Motive nachmetaphysischen Denkens«, S. 55.

5 J. Habermas: »Entgegnung«, S. 346.

6 Siehe Abschnitt 1.2.2.2

ausweisen zu können; und zum anderen in bezug auf die Beschreibungskraft der Theorie, die Phänomene sichtbar zu machen, an denen sich pathologische Entwicklungen sollen ablesen lassen.

Hinsichtlich der ersten Frage macht Habermas in einer Antwort auf Schnädelbach<sup>7</sup> deutlich, daß die Theorie des kommunikativen Handelns genau deswegen eine kritische Theorie sein kann, weil sie am normativen Gehalt kommunikativen Handelns partizipiert. Den Grund dafür sieht Habermas darin, daß »der verständigungsorientierte Sprachgebrauch als der originäre Modus von Sprachverwendung unerlässlich ist für den hermeneutischen Zugang des Sozialwissenschaftlers zu seinem Gegenstandsbereich«, daß wir des weiteren »eine Äußerung nicht verstehen können, ohne Gründe zu kennen, die für deren Stichhaltigkeit angeführt werden könnten« und daß wir zuletzt »solche Gründe nicht verstehen können, ohne – wenigstens implizit – deren Stichhaltigkeit zu beurteilen; deshalb verlangen kommunikative Handlungen (von Laien und von Wissenschaftlern in ähnlicher Weise) im Ansatz rationale Deutungen«. <sup>8</sup> Eine sozialwissenschaftliche Theorie unterscheidet also legitimerweise zwischen angemessenen und pathologischen gesellschaftlichen Verhältnissen, weil sie methodologisch auf ein zwischen Rationalem und Irrationalem unterscheidendes Vorgehen verpflichtet ist. Eine recht verstandene Gesellschaftstheorie ist dieser Habermasschen Erläuterung zufolge immer eine kritische Theorie.

Auch die Bestimmung der Phänomene, an denen die Gesellschaftskritik ansetzen muß, geschieht in der Theorie des kommunikativen Handelns in bezug auf das Modell elementarer Vergesellschaftung. Habermas setzt seine Gesellschaftskritik dort an, wo der Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination darin beeinträchtigt wird, die Reproduktion der Lebenswelt zu bewerkstelligen und wo in der Folge »Lernpotentiale« nicht ausgeschöpft werden. Die zentralen Thesen behaupten eine »kulturelle Verarmung der Lebenswelt«, eine »Fragmentierung des Alltagsbewußtseins« und eine »Kolonialisierung der Lebenswelt«, wobei die Kolonialisierungsthese die grundlegende ist. Habermas deutet in der Theorie des kommunikativen Handelns nur an, welche gesellschaftlichen Problemstellungen nach diesem Muster erklärt werden sollen. <sup>9</sup> Die Bezugsgröße ist aber stets das Konzept kommunikativer Vergesellschaftung. An dieser Stelle ist aber wiederum wichtig, die Leistung dieses Modells genau zu bestimmen. Denn Habermas' *Erklärung*, wie es zu den Pathologien moderner Gesellschaften kommt, beruht gerade darauf, Gesellschaft nicht nur als einen kommunikativ integrierten Zusammenhang zu verstehen, sondern als ein Gebilde, in welchem kommunikative und systemische Integration zusammen bestehen. Die Leistung

---

7 Vgl. J. Habermas: »Entgegnung«, S. 345-349.

8 Ebd., S. 347.

9 In den Abschnitten über Verrechtlichung im Klientenverhältnis, in welchem Bürger Empfänger sozialstaatlicher Unterstützungsleistungen werden, sowie in den knappen Bemerkungen im Schlußkapitel über die »Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie«; vgl. J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 530-548, bzw. 562-582.

des Modells elementarer Vergesellschaftung besteht hier darin, den theoretischen Hintergrund zu liefern, vor dem die Problematiken der Phänomene, an denen Kritik dann ansetzt, überhaupt erst sichtbar werden.

*Individuierung durch Vergesellschaftung in einer objektiven Welt.* Demgegenüber obliegt es wiederum ganz der Analyse des Begriffs kommunikativen Handelns, den theoriearchitektonischen Anspruch einzulösen, eine Gleichursprünglichkeit der Begriffe der objektiven Welt, der Intersubjektivität und des Individuums zu plausibilisieren. Die Reproduktion der strukturellen Komponenten der Lebenswelt – des Individuums, der legitim geordneten interpersonellen Beziehungen und des kulturellen Wissens – vollzieht sich im kommunikativen Handeln. Die Sozialisation von Individuen, die soziale Integration der Gesellschaft und die Überlieferung kulturellen Wissens werden als Prozesse analysiert, die im Zuge einer zunehmenden gesellschaftlichen Rationalisierung immer weitreichender durch kommunikatives Handeln getragen sind. Diesen Erklärungsanspruch versucht Habermas in der rekonstruierenden Aneignung und durch die Verbindung der Theorien von Mead und Durkheim einzulösen. Mit Mead will er zeigen, daß sich »Individuierung durch Vergesellschaftung«<sup>10</sup> vollzieht und wie sich in diesem Prozeß auch der Begriff der objektiven Welt erst ausbildet. Mit Durkheim soll gezeigt werden, wie Meads lediglich ontogenetische Erklärung des Prozesses kommunikativer Vergesellschaftung so durch eine phylogenetische Perspektive ergänzt werden kann, daß erkennbar wird, wie das Verfügen über die Differenzierung zwischen Begriffen einer objektiven, einer sozialen und einer subjektiven Welt genau in dem Maße erfolgt, wie sich kommunikatives Handeln als Modus der Vergesellschaftung durchsetzt.

*Zusammenhang von Bedeutung und Geltung.* Ihre spezifische Prägung erhält Habermas' Gesellschaftstheorie, indem sie eine elementare Verständigungssituation als den Keim des Vergesellschaftungsprozesses ansetzt. Es ist die elaborierte Reflexion auf die Sprache, von der Habermas sich erhofft, die »Aporien der Subjektphilosophie« vermeiden zu können. Der intrinsische Zusammenhang zwischen der Bedeutung einer Äußerung oder dem Gehalt, den wir einer Äußerung im Verstehen zuweisen, und der Geltung, die für die Äußerung beansprucht werden kann, verweist nach Habermas die Gesellschaftsanalyse auf die Sprachtheorie. Für die Sprachtheorie resultiert der Anspruch, einen Sprachbegriff zu konzipieren, der den Zusammenhang von Bedeutung und Geltung klärt. Für Habermas heißt das auch zu klären, in welchem Sinne Sprache von ihrem Ort im Vergesellschaftungsprozeß her zu verstehen ist. Denn das Rationalitätspotential, das sprachliche Verständigung bietet, kann im Rahmen des Versuchs, durch eine

---

10 So der Titel der neben dem Kapitel in der Theorie des kommunikativen Handelns einschlägigen Abhandlung: J. Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders.: NMD, S. 187-241.

Verweltlichung der Vernunft ein nachmetaphysisches Denken in Szene zu setzen, nicht wieder im Sinne eines überhistorisch gegebenen Vermögens aufgefaßt werden. Demgemäß erfordert es der pragmatistische Ansatz von Habermas' Sprachtheorie, daß aus dem Modell elementarer Vergesellschaftung auch hervorgeht, wie der Umgang mit Gehalten etabliert und fortgesetzt wird. Habermas' Theorie hat als eine ihrer Prämissen, daß sich die Konstitution sprachlichen Gehalts in bezug auf die Modellierung einer elementaren Verständigungssituation erläutern läßt. Es muß verständlich gemacht werden, wie der Umgang mit sprachlichen Gehalten damit zusammenhängt, daß wir als soziale Wesen normative Bindungen ausbilden.

Meine im folgenden Kapitel unternommene kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung setzt an diesem Anspruch an. Ich komme dabei zu dem Ergebnis, daß die angebotene Erläuterung der Konstitution von Gehalten dem Selbstanspruch der Theorie nicht gerecht wird. Die Auseinandersetzung mit Derrida im dritten Kapitel ist von dieser Diagnose geleitet, indem ich versuche deutlich zu machen, inwiefern Derridas Theorie in diesem grundlegenden Punkt Habermas' Forderungen besser erfüllt. Dies wirft zuletzt die Frage auf, ob und wie dann das Habermassche Theorieprojekt zu modifizieren ist.

## 2. Gehalt und Normativität bei Habermas

---

Das erste Kapitel dieser Arbeit diente der Darstellung eines Theoriestücks aus Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, welches, so meine terminologische Festlegung, die Funktion eines Modells elementarer Vergesellschaftung erfüllt. Habermas beschreibt die Situation zweier Gegenüber, die auf kommunikativem Wege eine Koordinierungsleistung erbringen, derer es zu einer gemeinsamen Bewältigung eines situativen Handlungserfordernisses bedarf – das ist das Modell kommunikativen Handelns. In einem zweiten Schritt arbeitet er heraus, weshalb wir uns vorstellen können, daß der Bestand moderner Gesellschaften im Kern auf dem Vollzug solcher elementarer Handlungskoordinationen beruht. D.h., Habermas will zeigen, inwiefern (in postkonventionalen, ›modernen‹ Gesellschaften) die Entstehung eines Individuen ebenso hervorbringenden wie integrierenden gesellschaftlichen Zusammenhangs von der sprachlichen Vermittlung sozialen Handelns abhängt. Deshalb ist die Beschreibung der elementaren Situation kommunikativer Handlungskoordination in Habermas' Umriß einer Gesellschaftstheorie nicht nur ein Modell des kommunikativen Handelns, sondern darüber hinaus ein Modell für Akte elementarer Vergesellschaftung.

Das vorstehende erste Kapitel hat sich weitgehend einer kritischen Diskussion der dargestellten Zusammenhänge enthalten. Dies liegt nicht darin begründet, daß keine Ansatzpunkte für eine Kritik an Habermas' Analysen zu finden wären. Eher verhält es sich umgekehrt: Jeder der zahlreichen Theoriebestandteile der Theorie des kommunikativen Handelns hat die Würdigung eingehender kritischer Diskussionen erfahren und meistens sind auch fundamentale Einwände vorgebracht worden.<sup>1</sup> Gerade deshalb wurde im ersten Kapitel der hiesige Unter-

---

1 René Görtzen hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Entwicklung des Habermas'schen Werks und seiner Rezeption bibliographisch zu begleiten. In der einleitenden Bemerkung zu: »Habermas: Bi(bli)ographische Bausteine. Eine Auswahl«, in: Müller-Dohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft* (2000), S. 543-597, hier S. 543, stellt er fest, daß, nähme »man den Umfang der Sekundärliteratur als Maßstab, [...] Haber-

suchungsgegenstand im komplexen Habermasschen Theoriegebilde zunächst in der Weise herausgeschält, in der das Theoriestück in einer auf Problematisierung verzichtenden Darstellung möglichst große Plausibilität entfalten können sollte. Wie sich im folgenden zeigen wird, legt die Darstellung damit insbesondere auch jene Konzepte bereit, mit denen aus meiner Sicht Schwierigkeiten verbunden sind. Der in dieser Darstellung greifbar gewordene Begriff eines Modells elementarer Vergesellschaftung aber bleibt für die gesamte Arbeit, d.h. auch für den sich mit Derrida beschäftigenden Teil, leitend.

Das nachstehende zweite Kapitel unternimmt die kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung. Dabei steht im Fokus, in welchem Verhältnis bei Habermas die Erläuterung sprachlichen Gehalts – oder ›Bedeutung‹ – zur Erläuterung der basalen Normativität sozialer Bezüge stehen. Die Konzentration auf diesen Zusammenhang hat einen doppelten Grund. Zum einen muß er als der zentrale theoretische Zug von Habermas' Unterfangen gelten, elementare Vergesellschaftung sprachpragmatisch zu analysieren. Zum anderen lassen sich Unterschiede und Parallelen von Habermas und Derrida an diesem Punkt aufschlußreich erörtern. Der prima facie nur mäßige Erfolgsaussichten besitzende Versuch, Habermas und Derrida systematisch fruchtbar aufeinander zu beziehen, kann sich zumindest auf die Beobachtung stützen, daß in deren jeweiligem Nachdenken über gesellschaftliche Verhältnisse die Sprache eine zentrale Stellung einnimmt.

Die leitende These meiner Kritik der Habermasschen Sprachtheorie besagt, daß Habermas einen »finalistisch«<sup>2</sup> verengten Begriff des Sozialen vorstellt, weil er nicht konsequent genug einen sprachpragmatischen Ansatz verfolgt.<sup>3</sup> Dabei

---

mas und Heidegger in einem Atemzug als die weltweit bedeutendsten Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts genannt werden [müßten].« An gleicher Stelle kündigt er eine mehrbändige Bibliographie zu Habermas' Werk und seiner Rezeption an, die zum Zeitpunkt der Fertigstellung dieser Arbeit allerdings noch nicht erschienen ist. Einen reichen Überblick über die Rezeption der *Theorie des kommunikativen Handelns* bieten Görtzens Bibliographien in »Bibliographie zur Theorie des kommunikativen Handelns«, in: Honneth/Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*. (1. Aufl. 1986), S. 406-416, sowie deren Fortschreibung in der dritten, erweiterten Auflage dieses Buchs (2002). Dort finden sich auch Verweise auf anderweitig erschienene Habermas-Bibliographien Görtzens.

- 2 Josph Vogl: »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 7-27, hier S. 21.
- 3 Habermas' Begriff des Sozialen ist aus unterschiedlichen Richtungen als verengt kritisiert worden. Prominent geworden sind die Einwände von Hans Joas. Joas sieht bei Habermas im Situationsbezug des Handelns das kreative Moment getilgt, was weitreichende Folgen für die Bestimmung sowohl von Individualität wie von Sozialität habe. Meine Einwände stehen dieser Linie der Kritik nahe. Vgl. Hans Joas: »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, in: Honneth/ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (2002), S. 144-176. Vgl. auch A. Dorschel: »Handlungstypen und Kriterien«, W. Detel: »System und Lebenswelt bei Habermas«.

verstehe ich unter einem solchen pragmatistischen Ansatz ein sprachtheoretisches Programm, das es sich zur Aufgabe macht, seine Grundbegriffe in bezug auf Praktiken in der Weise zu erläutern, daß zum einen verständlich wird, wie diese Praktiken sich als sprachliche qualifizieren, und zum anderen der methodologischen Maßgabe Folge geleistet ist, daß die eingeführten theoretischen Grundbegriffe nicht unabhängig von dieser sprachlichen Praxis erläutert werden können. In einem solchen Programm gibt es also einen explanatorischen Primat von Praktiken (zu denen notwendig sprachliche und nichtsprachliche gehören); deshalb wird es pragmatistisch genannt.<sup>4</sup> Der Mangel an Pragmatismus in Habermas' Theorie läßt sich als ein naturalistischer Intentionalismus charakterisieren. Damit ist gemeint, daß Habermas' Begriff des Sozialen, d.h. das Bild, das er von unserem Bezug zu und unserem Verwiesensein auf unsere gesellschaftlichen Gegenüber zeichnet, insbesondere deswegen eine eingeengte Vorstellung des Sozialen abgibt, weil die Weise, wie Akteure sich auf die Welt beziehen, letztlich als diesen Gegenüberverhältnissen vorgängig verstanden werden muß. Damit verletzt Habermas explizit formulierte Selbstansprüche an seine Theorie. Den Grund dafür, daß Habermas hier dem eigenen Anspruch nicht gerecht wird, sehe ich darin, daß es ihm nicht gelingt, seine naturalistischen Ansprüche mit seinen pragmatistischen in Einklang zu bringen. Plakativ gesprochen heißt das, daß der von ihm propagierte »schwache Naturalismus«<sup>5</sup> für seinen erklärten Pragmatismus letztlich doch zu stark ist. Methodologisch gesehen heißt es, daß Habermas die Aufgabe, eine Geschichte davon zu erzählen, wie sich die sprechende Spezies Mensch in der Evolution des Naturwesens Mensch entwickelt hat, als fundamentaler ansieht als die Aufgabe, eine Erläuterung dessen zu geben, wodurch Praktiken sich als sprachliche qualifizieren.<sup>6</sup>

Der Ausdruck »naturalistischer Intentionalismus« weist also weniger auf die sprachtheoretischen Verhältnisse als auf deren Konsequenzen für den Sozialitätsbegriff. Die korrespondierende sprachtheoretische Charakterisierung wäre die eines naturalistischen Instrumentalismus. Habermas' Bild der Sprache verbleibt letztlich im Bann von Werkzeugtheorien der Sprache. Obgleich sicherlich das ganze Projekt einer Universalpragmatik im Zusammenhang mit der im zwan-

---

4 Diese Charakterisierung eines pragmatistischen Programms folgt Brandom. Vgl. Robert B. Brandom: *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, Einleitung. *Expressive Vernunft* im folgenden zitiert unter der Sigle ExVn.

5 Vgl. J. Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 37ff.

6 Peters Dews hat – mit Habermas' Zustimmung – die These vertreten, daß sich diese Präferenz als ein Zug eines spezifisch materialistischen Denkens ausweisen lasse. Vgl. Peters Dews: »Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas«, in: *DZPhil*, Bd. 49 (2001), H. 6, S. 861-871; Habermas pflichtet bei in »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 39, Anm. 41. Vgl. auch William Outhwaite: »Rekonstruktion und methodologischer Dualismus«, in: Müller-Dohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft* (2000), S. 218-241.



zigsten Jahrhundert weithin ausgearbeiteten Kritik an einem instrumentalistischen Bild der Sprache auf den Weg gebracht wurde<sup>7</sup>, tradiert Habermas doch wesentliche Züge dieser Vorstellung. Instrumentalistische Theorien der Sprache bestimmen den Begriff der Sprache zwar auch in einem Zusammenhang mit dem Begriff des Handelns, allerdings nicht im Sinne eines pragmatistischen Programms, wie es oben charakterisiert wurde. Instrumentalistische Sprachtheorien gehen von der Konstellation aus, daß ein Akteur mit der Welt konfrontiert ist und in seinem Umgang mit der Welt Sprache in der Art eines Werkzeugs benützt. Die problematische Voraussetzung dieser Vorstellung liegt darin, daß der fundamentale Bezug eines solchen Akteurs auf die Welt sich unabhängig von einer Beschreibung der sprachlichen Praktiken dieses Akteurs erläutern lassen muß. Üblicher Weise wird John Locke als wichtigster Bezugspunkt dieser Tradition angegeben.<sup>8</sup> Es soll hier natürlich nicht behauptet werden, daß Habermas seine Theoriestrategie in dieser Weise beschreiben würde. Das Gegenteil ist der Fall, denn nach Habermas ist als Grundkonstellation ein trianguläres Verhältnis zweier Akteure in der Welt anzusehen, so daß deren Verständigung miteinander ihrem Handeln in der Welt gleichursprünglich ist. Entgegen dieser Selbstbeschreibung soll jedoch gezeigt werden, daß Habermas die theoretischen Gewichte in diesem triangulären Verhältnis so verteilt, daß doch ein instrumentalistisches Sprachbild resultiert.

Ich wähle in den beiden materialen Abschnitten des folgenden Kapitels unterschiedliche Vorgehensweisen. Im Abschnitt 2.1 stelle ich systematisch einen Einwand gegen Habermas' Erläuterung des Begriffs der Bedeutung vor. Im Abschnitt 2.2 verfolge ich demgegenüber in einem *close reading* eine Kritik der Argumentation im fünften Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns*, das der Frage des Verhältnisses von Normativität und sprachlichem Gehalt gewidmet ist. Die textnahe Diskussion hat einen doppelten Zweck. Einerseits geht es darum nachzuzeichnen, wo Habermas in der Erläuterung des Zusammenhangs von sprachlichem Gehalt und der basalen Normativität sozialer Verhältnisse eigenen Prämissen nicht gerecht wird. Andererseits handelt es sich um eine symptomatische Lektüre, die die Motivationslage ersichtlich machen will, aus der heraus Habermas seine Theorie in dieser Weise anlegt. Zusammengenommen geht es also darum zu klären, wo in der Erläuterung des Zusammenhangs von Normativität und Gehalt andere Wege gegangen werden sollten, als Habermas sie vorschlägt. Diese Erörterungen des fünften Kapitels der *Theorie des kommunikativen Handelns* werden durch eine nähere Klärung ihres systematischen Status eingerahmt. Diese systematischen Überlegungen sind so auf die Einführung zum Abschnitt 2.2 und das Resümee des zweiten Kapitels (2.3) verteilt, daß zunächst der Pros-

---

7 Wegweisend waren hier auch die Arbeiten Apels. Vgl. Karl-Otto Apel: *Transformationen der Philosophie*. 2 Bde, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.

8 Vgl. Gerhard Streminger: »John Locke«, in: Dascal u.a. (Hg.), *Sprachphilosophie* (1992), 1. Halbband, S. 308-320; R.B. Brandom: *ExVn*, S. 226f.

pekt der zu verhandelnden theoriearchitektonischen Fragen aufgespannt wird, um abschließend zusammenzutragen, was der Durchgang durch Habermas' verwickelte Argumentation in diesem Horizont erbracht hat. Diese Rahmung soll nachvollziehbar machen, in welcher Weise sich die systematischen Fragen in der Auseinandersetzung mit diesem Habermasschen Argumentationsstück erarbeiten lassen.

Mein zugrundeliegender Einwand setzt am – von Habermas verfochtenen – Primat des problemlösenden gegenüber dem welterschließenden Sprachgebrauch an.<sup>9</sup> Habermas operiert mit der Vorstellung, daß wir in der Welt mit bestimmten Problemen konfrontiert sind, unabhängig von der Weise, in der wir uns diese Welt erschließen. Habermas nennt als Leitlinie für einen ›schwachen Naturalismus‹, daß »unsere« – im Rahmen soziokultureller Lebensformen möglichen – Lernprozesse vorgängige ›evolutionäre Lernprozesse‹, die ihrerseits die Strukturen unserer Lebensformen hervorgebracht haben, in gewisser Weise fortsetzen.<sup>10</sup> Der darin angesetzte Evolutionismus führt den Begriff von durch die Welt gestellter Probleme mit sich, die bewältigt werden müssen.<sup>11</sup> Die für meine Argumentation zentrale These ist, daß in diesem Begriff durch die Welt gestellter Probleme das Verhältnis der Akteure zur Welt gegenüber dem Verhältnis der Akteure zueinander privilegiert wird. Hier liegt eine Bestimmung der Welt *als* ein Problem vor, für die es wesentlich ist, daß die Hinsicht, der Welt als Problem zu begegnen, und darüber hinaus die Bestimmung, um welches Problem es sich handelt, nicht in der Interaktion der Akteure hervorgebracht wird: »Wie Peirce und der Pragmatismus mit Recht betonen, haben wirkliche Probleme stets etwas Objektives; wir werden mit Problemen, die auf uns zukommen, konfrontiert. Diese haben selbst eine situationsdefinierende Kraft und nehmen sozusagen un-

---

9 Habermas' Unterscheidung zwischen problemlösenden und welterschließendem Sprachgebrauch ist verschiedentlich kritisiert worden. So wurde in allen Beiträgen, die in der DZPhil (Bd. 41 (1993), H. 3) einen »Schwerpunkt« zum Begriff der Welterschließung bildeten, in der einen oder anderen Weise versucht, diesen Begriff gegen Habermas' Fassung abzusetzen. Vgl. in diesem Band insbesondere: Nikolas Kompridis: »Über Welterschließung: Heidegger, Habermas und Dewey« (S. 525-538); James Bohman: »Welterschließung und radikale Kritik« (S. 563-574); Joachim Renn: »Kommunikative Erschließung der subjektiven Welt. Die existentielle Genese als dialogische Reflexion einer expressiven Sprache«, (S. 539-561). Auch Hans Joas hält diese Unterscheidung für einen Teil des Problems von Habermas' verkürztem Begriff des Sozialen. Vgl. H. Joas: »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, S. 150ff.

10 J. Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 37.

11 Habermas sieht das Problem, daß in der Linie dieses Arguments einem Imperativ der Selbsterhaltung ein womöglich zu hoher Stellenwert eingeräumt wird. Vgl. J. Habermas: »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken (1988), S. 63-104, hier S. 104.

seren Geist nach ihrer eigenen Logik in Anspruch.«<sup>12</sup> Nur wenn man in dieser Weise den Gehalt von Situationen als unabhängig vom Verstehen der Handelnden auffaßt, kann man der Rede, daß »evolutionäre Lernprozesse fortgesetzt werden«, Sinn zuweisen. Die Vorstellung ist, daß die Akteure gar nicht anders können, als mit einem bestimmten ihnen gestellten Problem umzugehen, d.h., daß sie in Situationen mit einem bestimmten Handlungsdruck gestellt sind. Zwar sind die Weisen, in denen die Akteure mit solchen Problemen umgehen, dann wesentlich von der sprachlichen Strukturierung ihrer Interaktion geprägt, doch ist diese sprachliche Strukturierung für den Gehalt ihrer Interaktion explanatorisch zweitrangig.

Habermas reproduziert das instrumentalistische Bild, nach dem Sprache ihre Rolle darin findet, in der Konfrontation von Akteuren mit der Welt eingesetzt zu werden. Intentionalistisch ist dieses Bild deswegen, weil die Akteure eine Bezugnahme auf die Welt als einem Problem unabhängig davon leisten können müssen, daß sie sich miteinander ins Verhältnis setzen, und das heißt, unabhängig von einer sprachlich strukturierten Interaktion. Die Intentionalität des Problemlösens gebraucht die Sprache – während in einem konsequent pragmatistischen Vokabular davon zu sprechen wäre, daß es sprachliche Praktiken sind, in denen sich eine Intentionalität ausbildet, *indem* sprachliche mit nichtsprachlichen Praktiken so verwoben sind, daß die Akteure einen problemlösenden Umgang mit der Welt etablieren.

Im Anschluß an meine Ausführungen zur Erklärungslast, die das Modell elementarer Vergesellschaftung in der Theorie des kommunikativen Handelns zu tragen hat, werde ich diesen Einwand näher diskutieren (2.1). Das Modell elementarer Vergesellschaftung müßte im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns eine Erklärung der Konstitution sprachlicher Gehalte bereitstellen. Dieser Anspruch ist zunächst zu erläutern und zu begründen. Dann wird zu zeigen sein, daß der Anspruch nicht erfüllt wird. In der Habermasschen Modellierung einer elementaren Situation kommunikativer Handlungskoordination ist vorausgesetzt, daß Alter und Ego zum Zwecke der Verständigung auf sprachliche Gehalte zurückgreifen können. Aus dem Modell geht nicht hervor, daß diese Gehalte im gleichen Zuge konstituiert würden. Zur weiteren Klärung des Punktes, um den es dabei geht, diskutiere ich einen Versuch von Lutz Wingert, Habermas' Gedanken durch eine verfeinerte Argumentation zu verteidigen. In der Kontrastierung von Wingerts Begriff der Erfahrung mit dem in bestimmter Hinsicht analog motivierten Erfahrungsbegriff von Gadamer wird deutlich, inwiefern Habermas' Sprachtheorie die irreduzible Offenheit, die weltliche Situationen für sprachliche Wesen haben, nicht fassen kann (2.1.1). Damit gelingt es Habermas

---

12 J. Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 100-118, hier S. 118. *Erläuterungen zur Diskursethik* im folgenden zitiert unter der Sigle ED.

nicht, den Aspekt der idealitätstiftenden Strukturiertheit gehaltvoller und raumzeitlich situierter Praktiken mit deren irreduziblem Vollzugscharakter zu versöhnen. Im dritten Kapitel dieser Arbeit versuche ich darzulegen, daß Derrida eine plausible Fassung dieses spannungsvollen Verhältnisses anzubieten hat.

Die Abschnitte 2.2 und 2.3 widmen sich den Konsequenzen, die sich für Habermas' Modell hinsichtlich des Verhältnisses von sprachlichem Gehalt und dem Begriff des Normativen ergeben. Deren Resümee vorgreifend, sei als Ergebnis genannt, daß der Instrumentalismus von Habermas' Sprachtheorie letztlich den angestrebten Ausweis einer eigenwertig rationalen Sozialität nicht zuläßt, weil Habermas keine tatsächlich soziale Rationalität konzipiert.

## 2.1 Basaler Gehalt: Der problemlösende Sprachgebrauch

Die Leitlinie meiner im folgenden entfalteten Kritik an Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung ist es nachzuzeichnen, daß Habermas den pragmatischen Ansatz seiner Sprachtheorie nicht konsequent verfolgt. Einen sprachpragmatischen Ansatz zu verfolgen heißt nach dem hier zugrundegelegten Verständnis zunächst, den Untersuchungsgegenstand Sprache als ein Phänomen anzusehen, das wesentlich in einer sozialen Praxis besteht. In seinem Artikel über »Meaning and Communication« in der *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* bestimmt Simon Blackburn das Verhältnis von Sprache, Kommunikation und Bedeutung wie folgt: »The two fundamental facts about language are that we use it to mean things and we use it to communicate. So the philosophy of language tries to explain what it is for words and sentences to mean things and also what it is for us to communicate by using them.« Obschon nun »it cannot be accidental that meaning and communication go together, sei es doch »quite easy to see them as fundamentally distinct«. Eine solche Trennung kennzeichne repräsentationalistische Ansätze von Bedeutungstheorien. Blackburn stellt solchen Auffassungen einen zweiten Typ von Bedeutungstheorien gegenüber: »An alternative approach seeks to link the two more closely, seeing representation as itself only possible through the use of terms of a common language, used in communication.«<sup>1</sup> Damit ist eine Charakterisierung von Gebrauchstheorien der Bedeutung gegeben, die sich insbesondere ausgehend von Wittgensteins Spätwerk entwickelt haben und an deren Tradition auch Habermas anknüpft.

In Abgrenzung zu repräsentationalistischen Sprachtheorien erklären Gebrauchstheorien das Phänomen, daß wir mit sprachlichen Ausdrücken Bedeutungen verbinden, nicht dadurch, daß sich die sprachlichen Ausdrücke auf einen Gegenstand oder eine Entität jenseits der Sprache beziehen (den sie eben in irgendeiner Weise repräsentieren)<sup>2</sup>, sondern in bezug auf die Weise, in der Sprecher im kommunikativen Umgang miteinander Gebrauch von den sprachlichen Ausdrücken machen.

Sprachpragmatische Ansätze, die Bedeutung und Kommunikation in einen engen Zusammenhang rücken, sind in der Folge mit dem Anspruch konfrontiert,

- 
- 1 Simon Blackburn: »Meaning and Communication«, in: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. General Editor: E. Craig, London, New York: Routledge 1998, Vol. 6, S. 212f.
  - 2 Demgemäß spricht Ruth Sonderegger in einem Aufsatz, in welchem sie Parallelen der Kritik aufzeigt, die einerseits in der Wittgensteintradition und andererseits von Derrida an repräsentationalistischen Theorien geübt wird, von »Gegenstandstheorien der Bedeutung«. Vgl. Ruth Sonderegger: »A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida«, in: *European Journal of Philosophy*, Bd. 5 (1997), H. 2, S. 183-209.

für ihre Beschreibung von Kommunikation nicht voraussetzen zu dürfen, daß die Bedeutung der in der Kommunikation verwendeten sprachlichen Ausdrücke für die Kommunizierenden bereits verfügbar wäre. Vielmehr müssen sie Kommunikation so beschreiben, daß daraus hervorgeht, wie Bedeutung im Kommunizieren konstituiert wird. Dies resultiert aus der grundlegenden Idee, daß sprachliche Gehalte ein notwendig soziales Phänomen sind. Kommunikation kann dann nicht mehr beschrieben werden als ein Austausch von sprachlich gefaßter Information zwischen Sprechern, denn dann müßte es diesen Sprechern möglich sein, auch unabhängig von oder vorgängig vor der kommunikativen Praxis über die sprachlich gefaßte Information zu verfügen. Dann aber wäre Sprache nicht mehr wesentlich sozial, sondern würde nur (gelegentlich) in sozialen Zusammenhängen Verwendung finden.

Gegenstandstheorien oder repräsentationalistische Theorien der Bedeutung konzipieren demgegenüber einen Sprachbegriff, nach dem sprachliche Gehalte kein wesentlich soziales Phänomen sind. Wenn sprachliche Ausdrücke ihre Bedeutung durch die Intentionen erhalten, die Sprecher mit ihnen ausdrücken wollen, oder wenn die Bedeutung von Sätzen und den Ausdrücken, aus denen die Sätze aufgebaut sind, als durch die Bedingungen bestimmt aufgefaßt werden, unter denen die Sätze wahr sind, werden Sätze und die Ausdrücke, aus denen sie aufgebaut sind, als bedeutungstragend aufgefaßt unabhängig davon, daß von ihnen ein kommunikativer Gebrauch gemacht wird. Auch an solche Bedeutungstheorien kann die Frage gestellt werden, wie eigentlich dasjenige als gehaltvoll zustande kommt, was den sprachlichen Ausdrücken ihre Bedeutung verleiht, also z.B. Sprecherintentionen und Wahrheitsbedingungen von Sätzen. Freilich wird in diesen Theoriezusammenhängen nicht danach gefragt, wodurch sich bestimmte Praktiken qualifizieren, sprachliche Gehalte zu konstituieren – denn es sind ja genau nicht Praktiken, denen diese theoretische Rolle zugeschrieben wird. Die Frage nach der Spezifikation gehaltskonstituierender Praktiken richtet sich an sprachpragmatische Theorien.

Habermas bringt seine Bedeutungstheorie auf die Formel, daß wir »eine Sprechhandlung [verstehen], wenn wir die Art von Gründen kennen, die ein Sprecher anführen könnte, um einen Hörer davon zu überzeugen, daß er unter gegebenen Umständen berechtigt ist, Gültigkeit für seine Äußerung zu beanspruchen – kurz: wenn wir wissen, *was sie akzeptabel macht*«. <sup>3</sup> Diese Formel bringt die sprachtheoretische Grundlage von Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung zum Ausdruck. Wie im ersten Kapitel dargestellt, schafft das Theorem der mehrdimensionalen Verknüpfung der Bedeutung eines Ausdrucks mit dem Anspruch auf Gültigkeit, der mit der kommunikativen Äußerung des Ausdrucks verbunden ist, die Basis für die Theorie der Reproduktion der Lebenswelt durch kommunikatives Handeln. Eine Reproduktion der Lebenswelt durch kommuni-

---

3 J. Habermas: »Handlung, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, S. 80f. (Herv. im Orig.)

katives Handeln soll genau deswegen möglich sein, weil das Verstehen von Ausdrücken daran gekoppelt ist, daß Gründe dafür gegeben werden können, warum der Ausdruck in der Bedeutung verwendet werden sollte, in dem er in einer Äußerung verwendet worden ist. Dies ist Habermas' Erläuterung der Grundlage von Sozialität (in postkonventionellen Gesellschaften) überhaupt, die Praktiken kommunikativen Handelns qualifizieren sich damit als die elementaren sozialen Praktiken. Nach Habermas gilt also, daß die elementaren sozialen Praktiken genau aufgrund ihrer sprachlichen Strukturierung dazu geeignet sind, Sozialität zu stiften.<sup>4</sup> Im Rahmen einer pragmatistischen Sprachtheorie, d.h. unter der Voraussetzung, daß sprachliche Praktiken ihrerseits wesentlich soziale Praktiken sind, ergibt sich, daß aus kommunikativer Handlungskoordination gleichursprünglich Sprachlichkeit und Sozialität entspringen. Das Modell elementarer Vergesellschaftung muß also auch verständlich machen, wieso bestimmte Praktiken als sprachliche Praktiken aufzufassen sind und wie es vor sich geht, daß darin sprachliche Ausdrücke auftreten, denen Gehalte zugewiesen werden.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Grundbestimmung von Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung. Beschrieben wird eine Situation, in der zwei soziale Gegenüber sich umwillen der gemeinsamen Bewältigung eines situativen Handlungsbedarfs darüber verständigen, wie sie ihre Handlungen koordinieren wollen. Der Witz von Habermas' bedeutungstheoretischer Grundformel besteht darin, daß sie zeigen soll, daß die Fähigkeit zu sprechen die Fähigkeit impliziert, eine auf rationalen Begründungen basierende Kooperation herzustellen.

Akzeptiert ein Gegenüber ein Sprechaktangebot nicht, ist der Dissensfall eingetreten. Jetzt machen die Gegenüber von einer fundamental bedeutenden Fähigkeit rationaler Wesen Gebrauch: Sie unterbrechen ihr Handeln und treten, so der Habermassche Terminus, in den Diskurs über.<sup>5</sup> In diesen Diskursen wird dann erörtert, ob die Sprechhandlung, wie beansprucht, in Ordnung war oder nicht. Dabei geschieht zweierlei: Die Gegenüber klären, wie sie die jeweilige Äußerung aufgefaßt haben und ob es in Ordnung war, die entsprechend aufgefaßte Äußerung in der gegebenen Situation zu machen. Wenn eine Diskussionsleiterin einen

---

4 Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal wiederholt, daß Habermas nicht behauptet, alle Akte kommunikativen Handelns seien tatsächlich explizit sprachlich vermittelt. Vertreten wird von ihm, daß alle solche Akte auf einer sprachlichen Ebene rekonstruiert werden könnten. Vertreten wird von ihm ferner, daß sich die Spezifik kommunikativen Handelns erst ausbilden kann, wenn sich das Kommunikationsmedium zu einer grammatisch und modal differenzierten Sprache ausgebildet hat. Daraus folgt, daß kommunikative Handlungskoordination wesentlich sprachlich strukturiert ist. Deswegen kann Habermas so vorgehen, diesen Mechanismus am Modellfall von Paaren von Sprechaktangeboten und den entsprechenden Stellungnahmen zu analysieren. Vgl. *TkH*, Bd. 1, S. 387 und Bd. 2, S. 39-47.

5 Sybille Krämer hält es für Habermas' vielleicht größten Verdienst, sein Augenmerk auf die Fähigkeit rationaler Wesen gelegt zu haben, ihr Handeln unterbrechen zu können. Vgl. S. Krämer: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, S. 74.

Diskussionsteilnehmer auffordert, doch bitte sachlich zu bleiben, und der Diskutant erwidert, er habe doch ersichtlich sachlich gesprochen, dann können die Meinungen sowohl darüber auseinandergoehen, was es heißt, zu einer Diskussion sachlich beizutragen, wie auch bei einem geteilten Verständnis dessen, was es heißt, sachlich zu sein, Dissens darüber bestehen kann, ob der monierte Diskussionsbeitrag die entsprechenden Kriterien erfüllt hat oder nicht.<sup>6</sup> So könnte die Diskussionsleiterin den Diskutanten darauf hinweisen wollen, daß die von ihm angeführten Fakten hinsichtlich der persönlichen Verhältnisse eines Opponenten nichts zur Sache tun, während der Diskutant darauf abstellen könnte, daß er in ruhigem Ton und sich an Sachverhalten, statt an seinen momentanen Gefühlen orientierend, gesprochen habe. In diesem Fall drehte sich die Verständigung um die Frage, was die Gegenüber jeweils unter ›sachlich bleiben‹ verstehen. Strittig wäre, ob das relevante Kriterium für ›sachlich bleiben‹ eher darin bestünde, nur unmittelbar zur verhandelten Frage in Beziehung stehende Sachverhalte anzuführen, oder sachorientiert statt emotionsgeleitet zu sprechen. Der Dissens könnte aber auch so aussehen, daß die Diskussionsleiterin den Diskutanten ermahnen wollte, weniger aggressiv im Ton zu sein, während der Diskutant den angeschlagenen Ton noch als durchaus moderat ansah. Dann herrschte Einigkeit über das relevante Kriterium – in diesem Fall also ›nicht aggressiv sprechen‹ –, strittig wäre aber, wie die Äußerung in der Hinsicht dieses Kriteriums zu bewerten ist. In einem nächsten Schritt müßte hier eine nähere Klärung dessen erfolgen, was es heißt, in einer Diskussion in aggressivem Ton zu sprechen.

Kommunikative Handlungskoordination anstrebende Gegenüber stehen also im Dissensfall vor der Aufgabe, in begründender Rede eine Einigung über die strittige Äußerung zu erzielen. Sie bewältigen diese Aufgabe, indem sie versuchen, sich gegenseitig durch eine Klärung ihres jeweiligen Sprach- und Weltwissens nachvollziehbar zu machen, warum die fragliche Äußerung in Ordnung bzw. nicht Ordnung war.<sup>7</sup> Dabei steht immer gleichzeitig zur Debatte, wie eine bestimmte Äußerung zu verstehen ist, und welche Rolle die Äußerung in der Interaktion der Kommunizierenden hat. Von diesem diskursiv einlösbaren Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung her ist nach Habermas der Begriff sprachlichen Gehalts zu verstehen.

---

6 Dissens kann natürlich noch in weiteren Hinsichten bestehen, z.B. darüber, ob die Diskussionsleiterin in der Situation überhaupt berechtigt ist, die Diskutanten in einer solchen Weise zu ermahnen. Die hier vorgetragene Überlegung gilt aber für alle Arten von Diskursen, die sich möglicherweise an solche Dissense anschließen, in gleicher Weise.

7 Die Verwobenheit von Sprach- und Weltwissen ist eine unterdessen weithin akzeptierte These, die ursprünglich von Donald Davidson vorgebracht wurde. Vgl. Donald Davidson: »Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung«, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 204-223, und für Habermas' Aufnahme der These z.B. J. Habermas: »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, S. 81.



Das entscheidende Problem dieser Erläuterung besteht darin, daß in der diskursiven Klärung die Zusammenhänge im Sprach- und Weltwissen nur explizit gemacht, *nicht aber konstituiert* werden. In Habermas' Konzeption einer auf der Möglichkeit von Begründungspraktiken beruhenden Handlungskoordination muß vorausgesetzt werden, daß die Gegenüber über das strittige Sprach- und Weltwissen schon verfügen. Nach dem oben zu den Anforderungen an sprachpragmatische Ansätze Ausgeführten bleibt damit aber eine Erklärungslücke: Habermas spezifiziert den Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination nicht in der Weise, daß verständlich würde, wie dabei die sprachlichen Ausdrücke zu ihrer Bedeutung kämen. Vielmehr ist in Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung vorausgesetzt, daß die zu Verständigungszwecken gebrauchte Sprache bereits Bedeutung hat. Anders formuliert: In der Situation kommunikativer Handlungskoordination müssen die Gegenüber in gewisser Weise immer schon wissen, worüber sie reden, denn was sie nach Habermas tun, besteht in der Begründungen liefernden Explikation dessen, was sie als Sprach- und Weltwissen schon mitgebracht haben. Weil aber die Situation kommunikativer Handlungskoordination das Habermassche Modell elementarer Vergesellschaftung ist – und als solches erklären soll, wie die Konstitution der Lebensweltbestandteile zustande kommt –, muß aus ihm hervorgehen, wie sich das Sprach- und Weltwissen der Gegenüber bildet. Das aber ist bislang noch nicht deutlich geworden.

Dies wird erst verständlich, wenn man kommunikative Handlungskoordination als die Bewältigung situativer Problemlagen betrachtet. Nach der Systematik der Habermasschen Theorie bildet sich das Sprach- und Weltwissen der Akteure aus, indem es sich im Lösen von durch die Welt gestellten Problemen, so ein von Habermas häufig verwendeter Terminus, »bewährt«. Dies ist möglich, weil die Gegenüber in gewissem Sinne tatsächlich immer schon wissen, worum es geht: Es geht um die Bewältigung eines konkreten Problems, vor das sie sich gestellt sehen. Der Gehalt dieses Problems muß als gegeben vorausgesetzt werden, damit die bedeutungsverbürgenden Diskurse überhaupt in Gang kommen können. Auf dem Boden dieses Gehalts bekommt die diskursethisch erläuterte Normativität festen Grund unter den Füßen.

Die verhandelte Situationsdefinition darf nach Habermas in letzter Instanz nicht eine im welterschließenden Sprachgebrauch zu verhandelnde Frage sein. Die für Habermas' Theorie basalen Situationen sind vielmehr durch ein Problem soweit bestimmt, daß Akteure sich auf sie ohne weitere welterschließende Interpretation im Modus des problemlösenden Sprachgebrauchs richten können.<sup>8</sup> Auf

---

8 John McCumber hat in »Critical Theory and Poetic Interaction«, in: Praxis International, Bd. 5 (1985), S. 268-282, darauf hingewiesen, daß in Habermas' Modell der Gehalt von Situationen als vorgängig geklärt gelten muß. McCumber interessiert sich zwar nicht für die Frage der Erläuterung sprachlichen Gehalts, aber er kommt zu dem auch von mir verfochtenen Ergebnis, daß Habermas die Vielfältigkeit all-

diese Vorstellung bezieht sich der hier vorgebrachte Einwand. Die Idee, daß Situationen aufgrund der durch sie gestellten Probleme in der Art bestimmt wären, daß sie als Bewährungsinstanz für die Generativität der sprachlichen Welterschließung dienen könnte, ist noch eine Spielart des Mythos des Gegebenen.<sup>9</sup>

Es ist instruktiv, an dieser Stelle auf Überlegungen einzugehen, die Lutz Wingert in jüngster Zeit zur Frage der Konfrontation der Welt mit dem Wissen von Akteuren angestellt hat.

### 2.1.1 Wingert und Gadamer über die Unvorhersehbarkeit von Erfahrung

Nach dem von mir vorgebrachten Einwand gegen Habermas' Bedeutungstheorie können wir einen Sprechakt nur dann auf der Basis unseres Wissens darüber verstehen, was ihn akzeptabel macht, wenn wir vorgängig schon den gebrauchten sprachlichen Ausdrücken Bedeutungen zuweisen können, die letztlich bezogen sind auf den Gehalt von Problemen, die uns die Welt aufgibt. Die Gehalte unseres Sprach- und Weltwissens werden im Habermasschen Modell nicht in der Interaktion der sozialen Gegenüber bestimmt, sondern die Gegenüber unternehmen ihre Verständigung im Lichte des Gehaltes der Probleme, die als in der Handlungssituation zu bewältigen angenommen sind. Diese Probleme müssen also als gegeben verstanden werden, denn sie sind es, auf die die Konstitution sprachlicher Gehalte letztlich zurückgeht. Damit steckt in Habermas' pragmatistischer Sprachtheorie an zentraler Stelle eine empiristische Fehlkonzeption.

In den Auseinandersetzungen um das Verhältnis des welterschließenden zum problemlösenden Sprachgebrauch führt Habermas die Rede einer ›Bewährung‹ von Sprachspielen um der Verteidigung einer realistischen Intuition willen an. Die sprachpragmatischen Modellierungen sollen dem Anspruch genügen, dem Gedanken, daß die Welt, in der wir leben, zu Teilen gänzlich unabhängig von uns so ist, wie sie ist, Sinn zuweisen zu können – es soll die Möglichkeit der Objektivität unserer sprachlichen Gehalte denkbar sein.

Lutz Wingert hat sich mit Bezug auf Habermas der Frage nach der Möglichkeit »epistemisch nützliche[r] Konfrontationen mit der Welt« gewidmet.<sup>10</sup> Er konzidiert Habermas, »von einer epistemisch informativen Relation zwischen uns und der Welt zu reden«, wendet aber ein, daß dessen »halbherzig distanzierte[r] Sprachgebrauch [...] eine Verlegenheit« verrate. Meiner Darstellung nach rührt diese Habermassche Zaghaftigkeit von dem unbewältigten Problem,

---

täglicher, ›poetisch‹-kreativer sprachlich vermittelter Interaktionen nicht fassen kann.

9 Vgl. Wilfrid Sellars: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn: Mentis 1999, S. 74.

10 Lutz Wingert: »Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt?«, in: ders./Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 77-105. Im folgenden zitiert unter der Sigle EpnK.

wie innerhalb einer pragmatistischen Sprachtheorie die Möglichkeit der Objektivität sprachlicher Gehalte plausibel zu verteidigen ist.

Wingert stellt zunächst Davidsons starken Einwand gegen die Idee epistemisch gehaltvoller Konfrontationen mit der Welt vor. Davidson zufolge ist diese Idee unhaltbar, weil relevant in einer solchen Konfrontation nur etwas sein kann, was aussageförmig ist, und genau das soll ja auf die Welt qua Voraussetzung nicht zutreffen. Wingert akzeptiert diesen Einwand, sieht in ihm aber eine wichtige Unterscheidung mißachtet, die die Verteidigung einer schwachen Version der Konfrontationsidee ermöglicht. Wingert unterscheidet zwischen der *Form* der sprachlichen Darstellung und dem darin Dargestellten als dem *Inhalt* von Aussagen, die Gründe für oder gegen die Wahrheit bzw. Falschheit von Überzeugungen über die Welt unter Berufung auf Konfrontationen mit der Welt zum Ausdruck bringen. Dabei gelte, daß die »Voraussetzung, daß die sprachliche Darstellung das Dargestellte nicht schon zu etwas Sprachlichem macht«<sup>11</sup>, Teil unseres lebensweltlichen Realismus ist und in diesem Zusammenhang unter Verweis darauf verteidigt werden könne, daß skeptizistisches Zweifeln am Realismus der alltäglichen Sprachspiele seinerseits rechtfertigungsbedürftig sei.<sup>12</sup> Als besonders interessante Kandidaten für solches Dargestellte diskutiert Wingert nun Erfahrungen von Unverfügbarem, die es nahelegen, als Erfahrungen einer geistunabhängigen Welt aufgefaßt zu werden.

Wingert steht in seinem Aufsatz der von ihm bei Habermas diagnostizierten Unentschiedenheit allerdings nicht nach, und dies scheint mir in unserem Zusammenhang lehrreich. Die von ihm verfolgte Frage betrifft unmittelbar den hier gegen Habermas erhobenen Einwand, indem er eruiert, inwiefern es in »handlungsvermittelten Erfahrungen«, die auch notwendig intersubjektiv nachprüfbar sein müssen<sup>13</sup>, einen Umgang mit einer geistunabhängigen Welt gibt, der relevant für unser Sprach- und Weltwissen ist. Wingerts Überlegungen betreffen also die Frage, wie ein Begriff von durch die Welt aufgeworfenen Problemen einzuschätzen ist, nach dem handelnde Akteure solchen Problemen etwas für ihr Sprach- und Weltwissen Konstitutives entnehmen können.

Wingerts Strategie entspricht derjenigen Seite von Habermas' Schwanken, auf der Habermas klar zugesteht (aber systematisch nicht einholt), daß der problemlösende stets auf den welterschließenden Sprachgebrauch verwiesen bleibt.<sup>14</sup> Wingert strebt an, die epistemische Nützlichkeit von Konfrontationen mit der Welt im Begriff einer »Erfahrungswelt« auszuweisen, »die sich in Widerfahrnis-

---

11 L. Wingert: EpnK, S. 91.

12 Diese Überlegungen geben den Kern von Habermas' jüngeren Ausführungen zum Wahrheitsbegriff in *Wahrheit und Rechtfertigung* wieder. Vgl. J. Habermas: »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Rortys pragmatischer Wende«, in: ders.: WR, S. 230-270, hier S. 240 - 265.

13 L. Wingert: EpnK, S. 92 und 97.

14 Z.B. J. Habermas: »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, S. 103f.

sen bemerkbar macht« und darin »nicht fundierend, sondern korrigierend ist.« So resümiert er abschließend: »Die Welt widerspricht uns nicht; das können nur andere urteilsfähige Wesen. Aber sie widersteht uns. Indem wir die Erfahrung mit ihr *und* den Einspruch anderer gegen die Auswertung der Erfahrung ernst nehmen, können wir diesen Widerstand zum Sprechen bringen.«<sup>15</sup> Wingert will also einerseits nicht sagen, daß die Welt uns in irgendeiner Weise antworten würde (um sich nicht dem Vorwurf eines naiven Empirismus oder eines Begriffsrealismus auszusetzen), will aber doch nicht darauf verzichten, den informativen Umgang mit der Welt mittels der Gesprächsmetapher zu charakterisieren. Diese Unentschiedenheit seiner Argumentation schlägt sich im zentralen Begriff der ›Erfahrung als Widerfahrnis‹ nieder. Erfahrungen als Widerfahrnisse aufzufassen besagt nach Wingert, »das passive Ausgesetztsein des Erfahrungssubjekts als eine Unverfügbarkeit darüber zu verstehen, ob sich gewisse kognitive Erwartungen des Erfahrungssubjekts erfüllen. Erfahrungen sind Widerfahrnisse. In ihnen widerfährt mir, daß sich meine kognitiven Erwartungen darüber, was der Fall ist, erfüllen oder auch nicht erfüllen.«<sup>16</sup> Diese Erläuterung der Passivität des Erfahrungssubjekts (welche jede realistische Position in Anschlag bringen muß) greift die Rede von der ›spontanen Unvermeidlichkeit‹ von sinnlichen Wahrnehmungen auf und erklärt deren Bedeutung im Zusammenhang mit den kognitiven Erwartungen des Erfahrungssubjekts. Wingert skizziert die Vorstellung, daß wir als rationale Akteure kognitive Erwartungen haben, aber nicht darüber verfügen, ob diese erfüllt werden oder nicht, sondern qua unserer spontanen und unvermeidlichen Wahrnehmungen dem ausgesetzt sind, in unseren Erwartungen enttäuscht oder bestätigt zu werden.

Die Aufgabenteilung zwischen der Spontaneität der Wahrnehmung und den vorhandenen kognitiven Erwartungen ergibt aber weder einen plausiblen Begriff eines Widerfahrnisses noch einen, der Wingerts Strategie tragen könnte. Zunächst ist es ungewöhnlich, etwas als ein Widerfahrnis zu bezeichnen, das meine Erwartungen bestätigt. Wenn mir etwas widerfährt, bin ich überrascht, und überrascht wird man von Unerwartetem. Das schließt nicht aus, daß mir nach einer Weile des Nachdenkens klar wird, daß ich das, was mir passiert ist, auch hätte absehen können. Zunächst aber hat es nicht dem entsprochen, was ich abgesehen habe, und deswegen hat es bestimmten Erwartungen, die ich in der Erfahrungssituation gehegt hatte, widersprochen. Das ist der Sinn der Rede von einem propositional strukturierten »Einzugsbereich«, in dem wir Widerstände zum Sprechen bringen.<sup>17</sup> Wingert sieht selbst den epistemischen Nutzen von Konfrontationen in einer kritischen Funktion, darin also, daß ich auf Widerstände stoße, wo ich keine erwartet habe. Deswegen geht es insgesamt um den Fall enttäuschter Erwartungen. Der springende Punkt an einem Widerfahrnis ist dann aber, daß ich

15 L. Wingert: EpnK, S. 105.

16 Ebd., S. 94.

17 Ebd., S. 101.

meine Hinsichten auf die Welt umordnen muß, und nicht, wie Wingert will, daß ich in einer dieser Hinsichten bestätigt oder enttäuscht werde. Wenn ich davon spreche, daß mir etwas widerfahren ist, spreche ich von einer Irritation einer Weise, wie ich die betreffenden Dinge gesehen habe, und nicht davon, daß ich jetzt über die betreffenden Dinge besser Bescheid weiß. Darin genau liegt der Unterschied zwischen dem, etwas gelernt zu haben, und dem, daß einem etwas widerfahren ist. Wingert will vermeiden, einen Begriff der Erfahrung in Anschlag zu bringen, nach dem die Welt auf die von uns gestellten Fragen Antworten gibt und er hat die richtige sprachliche Intuition, daß dies im Begriff des Widerfahrnisses gefaßt ist. Mit der Bindung von Widerfahrnissen an scheinbar im Vorhinein gehegte kognitive Erwartungen verfehlt er aber seinen Anspruch. Denn mit diesen Erwartungen sind die Hinsichten, in denen Welt in unseren Erfahrungen zur Geltung kommt, genau in der Weise einer Frage fixiert.

Wingert verengt den Erfahrungsbegriff, wenn mit den sinnlichen Wahrnehmungen sozusagen nur dem physiologischen Teil des Erfahrungssubjekts Spontaneität zugestanden wird. Die Spontaneität, die es rechtfertigt, unsere Erfahrungen mit der Welt als Widerfahrnisse aufzufassen, muß sich auch auf der Ebene der Auswirkungen auf unser Sprach- und Weltwissen eintragen lassen. Und das heißt, daß die Unverfügbarkeit der Welt in unseren Erfahrungen in der Weise Wirkung zeitigt, daß nicht einfach einzelne kognitive Erwartungen bestätigt oder dementiert werden, sondern daß sich in solchen Erfahrungen stets auch die kognitive Ordnung in Frage gestellt findet, in bezug auf die wir bestimmte Erwartungen gehegt haben. In einer mir widerfahrenden Erfahrung wird mir von niemandem gesagt, *in welcher Weise* ich sie als Dementi eines einzelnen Aspekts meines Überzeugungssystems nehmen sollte. Tatsächlich ist Wingerts Punkt absolut zutreffend, daß eine Erfahrung machen heißt, ein Widerfahrnis in einer bestimmten Weise zu verstehen und damit auf bestimmte Überzeugungen zu beziehen. In diesem erfahrenden Verstehen aber hat sich bereits das System meiner Hinsichten auf die Welt verändert, d.h., zu diesem Verstehen gehört wesentlich ein kreatives Moment. Wingert wiederholt in der Zuweisung der Spontaneität an die sinnliche Wahrnehmung im Gegensatz zu den stabilen kognitiven Erwartungen genau die Habermassche Trennung des kreativen Sprachgebrauchs der Welterschließung vom bedeutungsstabilen Sprachgebrauch des Problemlösens.

Es ist aufschlußreich, Wingerts Aufnahme des Erfahrungsbegriffs der von Gadamer in *Wahrheit und Methode* gegenüberzustellen. Denn einerseits ist ihre Behandlung des Erfahrungsbegriffs in gewissen Zügen analog.<sup>18</sup> Andererseits muß Gadamer in dieser Frage aus Habermas' Perspektive der Heideggerschen Linie der Hermeneutik zugerechnet werden, die den welterschließenden gegenüber dem problemlösenden Sprachgebrauch überbetont. So läßt sich am Ver-

---

18 H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr 1990.

gleich von Wingert und Gadamer ersehen, welchen Preis die Habermassche Entgegensetzung hat.

Bei Gadamer sind wie bei Wingert die Überlegungen zum Erfahrungsbegriff bezogen auf eine Struktur von Vorverständnissen, die Gadamer Vorurteile nennt. Bezogen auf diese Vorstruktur stimmen Wingert und Gadamer darin überein, daß Erfahrung nicht fundierend ist, sondern ›korrigierend‹, wie Wingert sagt, oder wesentlich ›negierend‹ nach Gadamers Bestimmung. Gadamer ist aber konsequenter darin, einen den (schlichten) Begriff der experimentellen Erfahrung übersteigenden Erfahrungsbegriff zu entwerfen. Er schließt aus der These, daß wir nicht – wie es im Experiment den Anschein hat – in Erfahrungen Antworten erhalten, die zu weiteren Grundsteinen in einem Wissensgebäude werden können, in einer längeren Überlegung schließlich darauf, daß Erfahrung ›ihre Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen [hat], sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird‹.<sup>19</sup> Da Gadamer den holistischen Charakter unseres Sprach- und Weltwissens, von dem auch Wingert und Habermas sprechen, in der Bestimmung des Erfahrungsbegriffs ernst nimmt, kann es für ihn die isolierte Enttäuschung oder Bestätigung einer Erwartung nicht geben, da »die Erfahrung, die einer macht, sein ganzes Wissen verändert«.<sup>20</sup> Gadamer bestreitet, daß eine wiederholte Erfahrung noch im Vollsinne eine Erfahrung ist und weist damit auf den Punkt, daß mit der stabilen Perspektive erfahrungsleitender kognitiver Erwartungen das Moment der Spontaneität der Erfahrung verschwindet: Der »Begriff der Erfahrung [...] meint nicht nur Erfahrung im Sinne einer Belehrung, die sie über dieses oder jenes gewährt. Er meint Erfahrung im ganzen.«<sup>21</sup>

Wingert dagegen interessiert sich, trotz seiner Anspielung auf das verstörende Moment von Erfahrungen im Begriff des Widerfahrnisses, einzig für jenen Bezug von Erfahrung und Wissen, der unmittelbar über den Begriff propositionaler Wahrheit vermittelt ist.<sup>22</sup> Er nimmt zwar auch die Auswirkungen in den Blick, die Erfahrungen auf unser Hintergrundwissen haben. So sieht er eine dritte Dimension des epistemischen Nutzens der Konfrontation mit der Welt in der »Artikulation von Überzeugungen«<sup>23</sup> und kommt damit sowohl thematisch wie auch terminologisch der Frage der Welterschließung nahe, hinsichtlich derer sich Heidegger unter anderem mit der »Rede« als »Artikulation der Verständlichkeit« beschäftigt.<sup>24</sup> Aber auch diese Artikulation von Hintergrundwissen beschreibt er

19 Ebd., S. 361.

20 Ebd., S. 359.

21 Ebd., S. 361.

22 L. Wingert: EpnK, S. 99: »Der erste und primäre epistemische Nutzen der Konfrontation besteht darin, daß sie Erfahrungen produzieren kann, die den Inhalt von prima facie Gründen dafür liefern, bestimmte Überzeugungen über die Welt für wahr bzw. falsch zu halten.«

23 Ebd., S. 103.

24 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 34. Heidegger bespricht in diesem Paragraphen die Gleichursprünglichkeit der Existenzialien der Rede, der Befindlichkeit und des Ver-

so, als ob ich mir nur vor Augen führen würde, welche Ordnung die in mir vorfindlichen Überzeugungen immer schon hatten: »Wenn ich im Zuge einer routinemäßigen *path-finder*-Mission als galaktischer Tourist den Mars besuche, mag ich verblüfft feststellen, daß Felsen rosten können. Der unerwartete Anblick rostender Felsen kann mir allererst klarmachen, was ich bislang geglaubt hatte und was diesen Anblick so unerwartet sein läßt – eben daß nur Artefakte wie Autos oder eingebaute Eisenstangen in Kletterfelsen rosten können.«<sup>25</sup>

Das Beispiel ist originell, aber unplausibel interpretiert. Um Felsen in einer Widerfahrniserfahrung überhaupt spontan zuzuschreiben, daß sie rosten, muß ich einen sehr klaren Begriff vom Rosten als einem bestimmten Oxidationsvorgang haben. Dann aber liegt es ziemlich fern, daß ich tatsächlich eine Überzeugung hatte, daß nur Artefakte rosten können, und nicht auch schon als galaktisch unbeleckerter Erdling bereit gewesen wäre, manche Stücke der Steinsammlung meines Nachbarn als rostend zu beschreiben. Es ist wohl wahrscheinlich, daß ich das Rosten mehr mit Autos oder Eisenträgern in Verbindung gebracht habe als mit Felsen. Aber da gibt es nun viel Naheliegenderes, was mir, Felsen und Artefakte verbindend, aufgehen könnte und was eben mit dem Umgang zu tun hat, den ich im Alltag mit Rost hatte. So könnte in mir die Erwartung eines ganz unbekanntes Gefühles einer Bergbegehung entstehen, wo ich nämlich auf einem Grund laufe, der von der porösen Rutschigkeit ist, wie ich sie von den rostenden Fläche des einen oder anderen modernen Freiluftkunstwerks meiner Heimatstadt kenne. Dabei könnte mir unmittelbar und mit einer gewissen Furcht deutlich werden, daß ich nicht stürzen sollte, weil der Grund metallisch hart sein wird und weil ich im Falle einer Verletzung am rostenden Fels Gefahr laufe, mir eine Blutvergiftung zuzuziehen, wie ich sie mir beim letzten Versuch geholt habe, mein Auto von den Rostflecken zu befreien. Man kann auf vielerlei Ideen kommen angesichts vormals Ungesehenem, und dabei kann es durchaus sein, daß einem klarer wird, wovon man überzeugt ist. Aber diese Klärung besteht nicht einfach nur darin, daß man sich bewußt macht, was vorher nicht bewußt war. Klarer wird auch, was es eigentlich heißt, von diesem oder jenem überzeugt zu sein. Wingert unterschlägt den Aspekt, daß in Prozessen, in denen, ausgehend von einer Widerfahrniserfahrung, Überzeugungen artikuliert werden, auch Elemente meines Hintergrundwissens in einer neuen Weise verknüpft werden. Das Bild, das er gibt, be-

---

stehens als der existenzial basalen Phänomene des In-der-Welt-Seins. Expliziert wird, welche Rolle die Rede als »existenzial-ontologische[s] Fundament der Sprache« für die Erschlossenheit der Welt hat. Wie bekannt, geht es Heidegger genau darum zu zeigen, daß diese Artikulation nicht auf das Formulieren von wahren oder falschen Aussagen reduziert werden kann. Insofern läßt sich Wingerts andersartige Verwendung des Ausdrucks »Artikulation« als Abhebung gegen Heidegger verstehen, die sich zuletzt gegen dessen Unterbewertung des Begriffs propositionaler Wahrheit richtet. Aber selbst wenn letzterer Widerstand berechtigt ist, ist erstere Frage – ob Artikulation auf das Formulieren wahrheitsfähiger Aussagen reduzierbar ist – noch nicht vom Tisch. In diesem Sinne argumentiere ich hier.

schränkt sich auch hier darauf, bestimmte kognitive Erwartungen als von bestimmten Erfahrungen korrigiert darzustellen. Von der Idee, daß die Welt uns wie ein Gesprächspartner antwortet, hat er sich, wenn überhaupt, nicht weit genug entfernt.

Der Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Wingerts Diskussion epistemisch nützlicher Konfrontationen mit der Welt war die Weise, in der in Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung die Welt in Erscheinung tritt. Dabei ist die hier vertretene These, daß in Habermas' Modell die elementare Verständigung kommunikativer Handlungskoordination unter der Voraussetzung stattfindet, daß der Gehalt der Handlungssituation bereits durch ein Problem definiert ist, um dessen Bewältigung willen die Verständigung überhaupt statt hat. Zusammen mit der Privilegierung des problemlösenden Sprachgebrauchs führt dies dazu, daß Habermas' Erklärung des Zustandekommens sprachlicher Gehalte das instrumentalistische Bild eines Aktors reproduziert, der mit der Welt konfrontiert ist und die Sprache als ein Werkzeug zur Bewältigung der durch die Welt gestellten Aufgaben einsetzt.

Wingert setzt unmittelbar an der Frage an, wie wir uns die Relevanz der Welt für unser Sprach- und Weltwissen denken sollen, und er argumentiert zweifellos subtiler als Habermas. Die Auseinandersetzung mit ihm sollte verdeutlichen, daß eine befriedigende Position genau das Verhältnis von problemlösendem und welterschließendem Sprachgebrauch in Interaktionssituationen anders als Habermas konzipieren muß. Wingert bringt gute Gründe dafür vor, daß in unserem alltäglichen Handeln und Sprechen der Begriff einer geistunabhängigen Welt für die von uns gegebenenfalls vorzubringenden Rechtfertigungen – im Sinne zweifelsbezogener Begründungen – eine wichtige Rolle spielt. Damit verteidigt er die realistische Intuition, an der auch Habermas unbedingt gelegen ist und die auch hier verfochten werden soll. Wingerts Konzeption der Weise, in der Konfrontationen mit der Welt epistemisch nützlich sein können, krankt aber an den selben Punkten wie die von Habermas. Die folgenden Untersuchungen zu Habermas gelten demgemäß auch der Möglichkeit, der realistischen Intuition im Rahmen eines tatsächlich pragmatistischen Programms zu entsprechen. Es soll untersucht werden, ob die verschiedentlich kritisierten Verengungen von Habermas' Sozialisitätsbegriff vermieden werden können, wenn man im Verfolg der realistischen Intuition einen anderen Weg einschlägt, als Habermas ihn wählt.



## 2.2 Begründete Normativität: Normenreguliertes Handeln und kritisierbare Geltungsansprüche

In Kapitel V der *Theorie des kommunikativen Handelns* entwickelt Habermas seine These von der Rationalisierung der Lebenswelt auf dem Wege theoriegeschichtlicher Rekonstruktionen fort. Dabei führt er Ergebnisse zweier vorangegangener Kapitel zusammen. Im zweiten Kapitel hatte er in Auseinandersetzung mit Weber den Rahmen der Rationalisierungsthese dargestellt, während das dritte Kapitel sich ausschließlich einer sprachtheoretisch fundierten Reformulierung des Begriffs sozialen Handelns gewidmet hatte. Diese beiden Stränge werden nun im fünften Kapitel verknüpft. Habermas will »die soziale Evolution [...] unter Gesichtspunkte der Rationalisierung« bringen, um »theoretische Ansätze von Mead und Durkheim mit dem Ziel aufeinander [zu] beziehen, hypothetisch einen Ausgangszustand zu konstruieren, an dem sich ablesen läßt, was die Umstellung auf ein institutionell zunächst eng umschriebenes kommunikatives Handeln für den Hominisationsprozeß bedeutet, und warum die sprachliche Vermittlung dieses normengeleiteten Handelns den Anstoß zur Rationalisierung der Lebenswelt gegeben haben könnte.«<sup>1</sup> Ziel ist es also, eine sozialevolutionäre Genealogie kommunikativer Vergesellschaftung zu schreiben, die das Zusammenspiel sprachlichen Gehalts und normativer Bezüge oder, wie Habermas sagt, von Bedeutung und Geltung als den entscheidenden Zug kommunikativer Handlungskoordination und als den Motor des gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses ausweist.

Habermas verfolgt zwei Argumentationslinien, die mit den beiden Stichwortgebern Mead und Durkheim verbunden sind und die sich teilweise überlagern. Zum einen analysiert er, wie die Kompetenz des Gebrauchs bedeutungsidentischer Symbole und der propositionalen Sprache mit der Kompetenz normenregulierten Handelns zusammenhängt. Habermas folgt Mead darin, daß er diese Analyse phylogenetisch anheben läßt und hinsichtlich der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln auf der Ebene der Ontogenese abschließt.<sup>2</sup> Zum anderen greift Habermas auf Konzepte von Durkheim zurück, um die von Mead ausgelassene Rekonstruktion der Phylogenese des sprachlich vermittelten normenregu-

---

1 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 132. (Herv. im Orig.)

2 Habermas kritisiert auch den methodischen Bruch in dieser Analyse und greift auf Durkheim genau deswegen zurück, um die von Mead offengelassene Erklärungslücke zu schließen. Er bleibt Meads Vorgehen aber darin treu, daß er den »Mechanismus der Einstellungsübernahme« sowohl in der phylogenetischen Erklärung der Entstehung des Gebrauchs gehalttragender Symbole wie in der ontogenetischen Rekonstruktion des Erwerbs der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln in Anschlag bringt. Impliziert ist also die These – die ich nicht gesondert diskutiere, sondern hier nur als diskussionswürdig markieren will –, daß die Ontogenese menschlicher Individuen zumindest teilweise die Phylogenese der menschlichen Gattung wiederholt.

lierten Handelns nachzureichen. Diese Erörterungen sollen klären, wie sich die Form der sozialen Integration mit der Entstehung des kommunikativen Handelns verändert, und finden ihren Abschluß in einem Gedankenexperiment, das die »Logik dieses Formwandels [...] am fiktiven Grenzfall einer total integrierten Gesellschaft«<sup>3</sup> erklären soll. Diese Diskussionen entfalten die entwicklungslogische Rekonstruktion der begrifflichen Zusammenhänge, denn es geht Habermas nicht um eine empirische Darstellung und kausale Erklärung einer Phylogenese und bestimmter Ontogenesen, sondern darum, gattungs- und individuumsgeschichtliche Entwicklungsstufen auszuzeichnen, deren Abfolge als ein Lern- bzw. Rationalisierungsprozeß beschrieben werden kann.<sup>4</sup>

Systematisch gesehen, bilden zwei Thesen die Angelpunkte von Habermas' Argumentation. Die für den Status der Analyse der Kompetenzen sprachlichen Regelfolgens und normenregulierten Handelns entscheidende Feststellung lautet: »Normengeleitetes Handeln setzt die grammatische Rede als Kommunikationsmedium voraus.«<sup>5</sup> Die für die phylogenetische Erzählung von der Entstehung des kommunikativen Handelns leitende These besagt, »daß sich der Begriff eines kritisierbaren Geltungsanspruchs einer Assimilation der Wahrheit von Aussagen an die (zunächst keineswegs kritisierbare) Geltung von Normen verdankt.«<sup>6</sup>

Der Gegenstand beider Thesen ist das Verhältnis von Sprache und Normativität. Mit der ersten These ist gesagt, daß normintegrierte Gesellschaften stets Gesellschaften sprachlicher Wesen sind. Die zweite These gibt eine Erläuterung dessen, was geschehen muß, damit das als notwendig aufgefaßte parallele Bestehen von Sprache und Normativität den Effekt zeitigt, die sprachlich vermittelte Interaktion zu einem Motor gesellschaftlicher Rationalisierung zu machen. Wenn

3 So die Überschrift des Abschnitts 3.(2) des fünften Kapitels der TkH.

4 Es geht für Habermas mit Mead darum, »Interaktionsstufen zu unterscheiden, um diese in ihren Strukturen von innen, d.h. aus der Perspektive eines Teilnehmers aufzuklären und so zu hierarchisieren, daß die Emergenz der jeweils höheren Interaktionsstufe im Sinne eines intern nachvollziehbaren Lernprozesses verstanden werden kann.« (J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 72.)

Die für Habermas wichtige Unterscheidung von Entwicklungslogik und Entwicklungsdynamik ist nicht ohne Schwierigkeiten, wird von mir aber nicht näher besprochen. Habermas hält das Konzept der Entwicklungslogik selbst für weiter klärungsbedürftig. Vgl. J. Habermas: »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, S. 127-206, hier, S. 180f. (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* im folgenden zitiert unter der Sigle MBkH.) Vgl. die kritische Diskussion bei Piet Strydom: »Collective Learning: Habermas's Concessions and their theoretical Implications«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Bd. 13 (1987), H. 3, S. 265-281.

5 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 96.

6 Ebd., S.109. Beide These finden sich im »Exkurs zu den drei Wurzeln kommunikativen Handelns« (S. 97-111) und damit nicht in den Abschnitten, die die an Mead bzw. Durkheim orientierten Entwicklungsgeschichten entfalten. Es gehört zu den Eigenheiten dieses Kapitels der TkH, daß Habermas die systematischen Erörterungen so über die Abschnitte verteilt, daß nicht leicht zu sehen ist, wie die Systematik eigentlich gedacht sein soll.

sozialevolutionär einmal der Zustand eingetreten ist, daß sich die Geltungsweise wahrer Aussagen und diejenige handlungsregulierender Normen assimiliert haben, dann ist fürderhin alle Gültigkeit des Normativen auf das Prinzip der Wahrheit verwiesen. Normativität ist ab diesem Moment ein durch rationale Nachprüfbarkeit charakterisiertes Phänomen. Oder anders: Wir können den Begriff einer Norm dann nicht mehr unabhängig von der kritisierbaren und begründbaren Behauptung verstehen, die Norm sei *zu Recht* in Geltung. Damit wäre der Anlaß zu jenen reflexiven Verständigungsvorgängen gegeben, auf die Habermas den gesellschaftlichen Rationalisierungsprozeß zurückgehen sieht.

Die beiden leitenden Thesen stehen allerdings in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander. Denn einerseits treibt Habermas einigen Aufwand, um deutlich zu machen, daß Mead zu Unrecht die Bedeutung eines ausdifferenzier-ten Kommunikationsmediums für die Entstehung der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln übergangen hat. Habermas führt vor, daß die Kompetenz, normative Bezüge auszubilden, nicht ohne die Kompetenz denkbar ist, eine grammatisch bzw. modal differenzierte Sprache sprechen zu können. Andererseits soll dieser Zusammenhang aber doch nicht so verstanden werden, daß die Ausbildung eines Verständnisses des Normativen unmittelbar mit dem Grundzug behauptbarer sprachlicher Gehalte – als Verstandenes der Begründung fähig und bedürftig zu sein – verwoben ist. Zwar bringt Habermas die Kompetenz zu normativ reguliertem Handeln in unmittelbaren Zusammenhang mit der Sprachkompetenz, aber es soll doch eines weiteren Entwicklungsschrittes bedürfen, damit sich Normativität und Sprache sozusagen wechselseitig an ihren Grundbestimmungen teilhaben lassen: der Bindungskraft und dem Spiel des »Gebens und Verlangens von Gründen«.<sup>7</sup>

Diese Spannung verschärft sich noch, wo Habermas deutlich macht, daß die Sprache genau deswegen eine Voraussetzung normenregulierten Handelns darstellt, weil erst mit dem Gebrauch eines differenzierten Kommunikationsmediums die Möglichkeit und Notwendigkeit entsteht, die instinktgesteuerte Integration der Artengemeinschaft von Speziesexemplaren auf den normativen Modus der Integration einer Gesellschaft von Individuen umzustellen. Dieser Habermasschen Überlegung zufolge, müßten normative Bezüge genau in dem Maße

---

7 So die von Brandom gewählte Formulierung, um Sellars' Rede vom »space of reasons« zu paraphrasieren. Vgl. R.B. Brandom: ExVn, S. 17. Habermas hat Sellars früh rezipiert. So widmet er ihm in den 1970 gehaltenen »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie« einen mehrseitigen Abschnitt, in dem er allerdings, wie auch in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, Sellars' berühmte Formulierung, nicht erwähnt. In seinem Beitrag zur Bioethikdebatte gebraucht er den Ausdruck, um die Besonderheit des »kulturelle[n] Gattungsvermögen[s] der Vernunft« zu charakterisieren. Vgl. J. Habermas: »Die Zukunft der menschlichen Natur. Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung«, in: ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 66.

entstehen, wie die sprachliche Distanzierung einer dann *verstandenen* Welt das instinktgergelte Verhalten in einer Umwelt ersetzt.

Unter der Ägide seiner beiden leitenden Thesen entsteht für Habermas also der theoriestrategische Zwang, einen wesentlichen Zusammenhang von Sprache und Normativität herauszuarbeiten, zugleich aber in Onto- und Phylogenese die Sprache und die Normativität des Handelns unabhängig voneinander einzuführen.

Die folgenden Abschnitte dieses Kapitels zeichnen nach, daß dies zu keiner konsistenten Position führt. Dabei trage ich an Habermas nicht von außen Erklärungsansprüche heran, sondern verfolge, ob Habermas sowohl die wesentliche Unabhängigkeit von Sprache und Normativität wie auch deren internen Zusammenhang erläutern kann, ohne sich zu widersprechen. Das Ergebnis ist, daß Habermas hier scheitert und damit den Prämissen seines Theorieprojektes nicht gerecht wird.

Habermas arbeitet im Grunde heraus, daß wir uns als normativ gebundene Wesen genau insoweit verstehen müssen, als wir uns an Gehalten orientieren, das heißt genau insoweit, als wir uns verstehend auf die Welt beziehen. Es sind vorgängige Theorieentscheidungen, die ihn hindern, diesen Schluß zu ziehen. Im Resümee des vorliegenden zweiten Kapitels werde ich umreißen, inwiefern es seine naturalistische Motivation ist, die ihn gegen die Vorstellung argumentieren läßt, unser sprachlich strukturierter Weltbezug sei, wie Brandom es ausdrückt, normativ »bis auf den Grund«<sup>8</sup>.

Habermas' Argumentationsstrategie stützt sich in den entsprechenden Abschnitten des fünften Kapitels der *Theorie des kommunikativen Handelns* vor allem auf zwei Konzepte mit komplementären Funktionen. Zum einen unterscheidet er zwischen der Normativität des sprachlichen Regelfolgens und jener des Befolgens von Handlungsnormen bzw. zwischen »Rationalitätsnormen« und »Handlungsnormen«.<sup>9</sup> Dies macht es ihm vorderhand möglich, besonders auf der ontogenetischen Ebene Verhältnisse zu beschreiben, in denen Aktoren eine Sprache sprechen, die als ein Regelfolgen aufgefaßt wird, ohne ihnen aber zuschreiben zu müssen, über die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln zu verfügen. Zum anderen spielt Meads Konzept der symbolisch vermittelten Interaktion eine wesentliche Rolle.<sup>10</sup> Damit ist eine Interaktionskoordinierung beschrieben, die

8 Vgl. z.B. R.B. Brandom: ExVn, S. 92.

9 Vgl. J. Habermas: »Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik«, in: ders.: WR, S. 138-185, hier S. 148.

10 Hans Joas hat Habermas' Gebrauch dieses Konzepts als Mead nicht angemessen kritisiert. Er kommt aus dieser Perspektive zu einer ähnlichen Diagnose wie der hier gegebenen. Auch er hält sowohl »Habermas' Lokalisierung des Orts der Normgenese« wie auch die Konstruktion einer evolutionären Stufenabfolge von symbolisch und sprachlich vermittelter Interaktion für unplausibel. Allerdings halte ich gegenüber dem Schluß, den Joas zieht, Habermas' Überlegungen für stichhaltiger. Joas schreibt: »Auch vor der symbolischen Durcharbeitung des Motivationspotentials müssen wir eine normative Regulation der zur kollektiven Verfolgung instinktmä-

zwar schon auf gehaltbende Symbole gestützt, aber noch nicht mit dem Gebrauch einer ›grammatisch differenzierten‹ Sprache verknüpft sein soll. Dieser Begriff wird auf der phylogenetischen Ebene herangezogen, um gesellschaftliche Verhältnisse zu beschreiben, in denen noch nicht im Vollsinn eine Sprache gesprochen wird, die aber doch schon normativ integriert sind. Meine nachstehenden Erörterungen verfolgen Habermas' Argumentationsschritte am Leitfaden dieser beiden Konzepte und zeichnen nach, in welcher Weise sie zu Inkonsistenzen führen.

### 2.2.1 Die Ontogenese normenregulierten Handelns

Habermas hält Meads Sozialpsychologie für den theoriegeschichtlich entscheidenden Schritt weg von einer am Begriff der Zwecktätigkeit ausgerichteten Soziologie hin zur »kommunikationstheoretischen Grundlegung der Sozialwissenschaften«<sup>11</sup>. Zweifellos sieht Habermas auch den naturgeschichtlich interessierten Pragmatismus von Mead als vorbildgebend an, wenn er in der Rekonstruktion der Fragestellung von dessen Kommunikationstheorie »die in Wirbeltiersozietäten verbreitete ›Gebärdensprache« mit Mead »als evolutionäre Ausgangslage« ansieht, von der aus »eine Sprachentwicklung, die zunächst zur *signalsprachlichen Stufe* symbolisch vermittelter Interaktion und dann zur *propositional ausdifferenzierten Rede* führt«, erklärt werden soll.<sup>12</sup> Vorab ist nochmals wichtig anzumerken, daß mit der Rede von ›Erklärungen‹ hier und im weiteren stets nur die begriffliche Rekonstruktion einer Entwicklungslogik gemeint ist und keine Aussagen über die empirischen Randbedingungen gemacht werden, die eine solche Entwicklung induziert haben könnten. Es handelt sich also nicht um Erklärungen im kausalen Sinne, sondern um Erklärungen im Sinne rationaler Rekonstruktionen.

Die im folgenden unternommene Auseinandersetzung mit Habermas' an Mead orientierter Argumentation ist, wie einleitend dargestellt, von der Frage geleitet, ob Habermas darin die Entstehung von Normativität in ein plausibles Verhältnis zur Entstehung des Umgangs mit gehaltvollen Zeichen bringt. Habermas

---

big nahegelegter Ziele notwendigen Handlungen unterstellen.« Damit scheint mir aber der von Habermas zurecht betonte und von Joas mit Mead auch bestätigte Bruch zwischen den Integrationsformen einer instinktgesteuerten Artengemeinschaft und einer normintegrierten Gesellschaft von Individuen unterboten. Eine normorientierte Integration hat genau insoweit statt, als Handlungsorientierungen nicht mehr »instinktmässig nahegelegt«, sondern Bestandteil eines Motivhaushalts sind, der qua symbolischer Durchstrukturierung eine Ordnung eigenen Rechts ausbildet. Vgl. Hans Joas: »Einleitung: Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads«, in: H. Joas (Hg.), Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 7-25, hier S. 19f.

11 Vgl. die Überschrift des ersten Unterkapitels des Kapitels V der *Theorie des kommunikativen Handelns*.

12 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 15. (Herv. i. Orig.)

gibt grundsätzlich zwei unterschiedliche Quellen der Normativität an, von denen die eine die Normen der Rationalität und die andere die Normen des Handelns speisen soll. Habermas' Erläuterungen laufen darauf hinaus, daß den Rationalitätsnormen die Normativität des regelgeleiteten Gebrauchs bedeutungsidentischer Symbole zugrunde liegt, während den Handlungsnormen ihre bindende Kraft zunächst auf dem Wege einer Verinnerlichung der normativ gehaltvollen Identität des Kollektivs zuwächst.

Diese Unterscheidung von sprachlichen Rationalitätsnormen und Handlungsnormen spielt in Habermas' Argumentation auch dahingehend eine wichtige Rolle, als sie einem seiner beiden Hauptkritikpunkte an Meads Theorie zugrunde liegt, nämlich der Unvollständigkeit von Meads Analyse der Bedingungen, unter denen aus der Kompetenz zu symbolisch vermitteltem Handeln die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln entstehen kann. Ich komme auf diese Frage im folgenden wiederholt zu sprechen.

### 2.2.1.1 Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole nach Mead und Wittgenstein

Formen symbolisch vermittelter Interaktion entwickeln sich nach Mead (immer in Habermas' Darstellung) auf der Basis von reizgesteuertem Verhalten, in welchem, wie z.B. im Fall kämpfender Hunde, bestimmte Haltungen oder ›Gesten‹ (Knurren, Ansetzen zum Sprung etc.) des einen zu verhaltensauslösenden Reizen für einen anderen Organismus werden. Bezogen auf den »funktionalen Stellenwert«, den ein solches Verhalten »in einem System von Verhaltensweisen einnimmt« – gedacht ist bei diesen Systemen an »die bekannten Funktionskreise tierischen Verhaltens: Nahrungssuche, Paarung, Angriff und Verteidigung, Brutpflege, Spielverhalten usw.« –, lassen sich den fraglichen Gesten aus der Perspektive des beobachtenden Wissenschaftlers Bedeutungen zuweisen.<sup>13</sup> Über diese »natürlichen Bedeutungen« verfügen die agierenden Organismen nicht selbst. Erst mit dem »Übergang von der gestenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion« vollziehe sich nach Mead »eine Semantisierung natürlicher Bedeutungen«. Konnte den Gesten nur aus der Perspektive der beobachtenden Wissenschaftler Bedeutung zugewiesen werden, soll mit der Entstehung eines Gebrauchs bedeutungsidentischer Symbole diese Bedeutung für »eine Verständigung zwischen den Interaktionsteilnehmern zugänglich« werden: »Mead verfolgt [...] die Entstehung sprachlicher Kommunikationsformen am Leitfaden einer sukzessiven Umwandlung der objektiven oder natürlichen Bedeutung systemisch geordneter Zweck-Mittel-Relationen, die zwischen beobachtbaren Verhaltensreaktionen bestehen, in eine Bedeutung, die diese Verhaltensweisen für die betei-

---

13 Ebd., S. 18.

ligten Organismen selbst gewinnen. Symbolische Bedeutung entsteht aus einer Subjektivierung oder Verinnerlichung objektiver Sinnstrukturen.«<sup>14</sup>

Habermas rekonstruiert zunächst, wie Mead diesen Semantisierungsprozeß mittels des Mechanismus einer »Einstellungsübernahme« erklärt.<sup>15</sup> Ziel dieser Rekonstruktion ist es, den schrittweisen Erwerb der Konzepte, die den Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole ermöglichen, so nachzuzeichnen, daß er als ein sich stufenweise vollziehender Lernprozeß erscheint. Die sich verhaltenden Organismen erwerben demnach die neuen Konzepte, indem sie die Perspektive ihrer Gegenüber einnehmen. In Gang gehalten wird der Prozeß – einer »darwinistisch ansetzende[n] Überlegung« Meads folgend – dadurch, »daß der Anpassungsdruck, den die Beteiligten in komplexeren Interaktionen, ob nun unter dem Zwang zur Kooperation oder erst recht im Fall von Konflikten, aufeinander ausüben, eine Prämie auf erhöhte Reaktionsgeschwindigkeiten aussetzt. Dabei sind diejenigen Interaktionsteilnehmer im Vorteil, die lernen, nicht nur die Gesten eines anderen im Licht der eigenen, instinktiv verankerten Reaktionen zu deuten, sondern schon die Bedeutung der eigenen Gesten im Licht der zu erwartenden Reaktionen des anderen verstehen.«<sup>16</sup>

Habermas bringt in seine Rekonstruktion von Meads Theorie an verschiedenen Stellen Korrekturen ein, folgt ihm aber im Grundsätzlichen. Hinsichtlich meiner im vorliegenden Unterabschnitt leitenden Frage nach dem Zusammenhang der Entstehung von sprachlichem Gehalt und normativen Bezügen ist nun von besonderem Interesse, daß er eine »Präzisierung von Meads Bedeutungstheorie mit Hilfe von Wittgensteins Konzept der Befolgung einer Regel«<sup>17</sup> unternimmt. Dabei ist der springende Punkt, daß Habermas diese Erläuterungen zu den Bedingungen des regelfolgenden Gebrauchs bedeutungsidentischer Symbole

---

14 Alle Zitate: J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 19.

Ohne hier näher darauf einzugehen, will ich darauf hinweisen, daß sich an dieser Stelle die von mir in Habermas' Bedeutungstheorie verfolgte Problematik darin äußert, daß die Konsequenz der Tatsache verwischt wird, daß auch hier die »natürlichen Bedeutungen« auf der Grundlage gegebener »semantischer Bedeutungen« zustande kommen: Es handelt sich um Zuschreibungen der bereits sprachmächtigen Beobachter. Das stellt Habermas zwar fest, erzählt die Geschichte aber dann doch so, als lägen die »natürlichen Bedeutungen« irgendwie vor und könnten internalisiert werden. Es liegt aber nichts anderes vor, als ein Verhalten von Organismen. Zweck-Mittel-Relationen in einem Systemzusammenhang, die als internalisierbare Bedeutungen aufgefaßt werden, gibt es nur aus der Perspektive bestimmter Beschreibungen. (Es sei denn, man verträte eine realistische Position in einem sehr starken Sinne, die selbst Funktionszusammenhänge als existierende Entitäten ansehen wollte. Das ist aber mit Sicherheit nicht Habermas' Absicht.) Die unbeantwortete Frage ist also: Auf welcher Grundlage werden diese Beschreibungen möglich?

15 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 21ff.

16 Ebd., S. 24. Diesen Erklärungsansatz hält Habermas im Gegensatz zu einem anderen auf der selben Seite erwähnten für aussichtsreich.

17 So die Überschrift des dritten Abschnitts des zweiten Unterkapitels im Kapitel fünf der TkH.

nicht zugleich als Erläuterung der Bedingungen des Regelfolgens im normenregulierten Handeln verstanden wissen will.

In den Abschnitten, die den Präzisierungen zur Meadschen Bedeutungstheorie folgen, begründet Habermas, daß aus der Kompetenz zu regelgeleitetem Gebrauch von Symbolen zum Zwecke der Vermittlung der Interaktion erst auf der Basis eines grammatisch und modal ausdifferenzierten Kommunikationsmediums und damit ausdifferenzierter Weltbezüge die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln entstehen kann. Bei genauer Betrachtung ergibt sich allerdings, daß diese Bedingung, die normenreguliertes Handeln auszeichnen soll, auch im Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole erfüllt sein muß. Ich werde zunächst im vorliegenden Unterabschnitt nachvollziehen, wie Habermas mit Wittgenstein das Konzept sprachlichen Regelfolgens erläutert.

In Absetzung von der behavioristischen Meadinterpretation von Charles Morris hebt Habermas hervor, daß die »bedeutungskonstante Verwendung desselben Symbols [...] nicht nur an sich gegeben, sondern für die Symbolbenutzer selbst erkennbar sein« muß.<sup>18</sup> Ein Symbol hat – im Gegensatz zur ›Geste‹ – eine Bedeutung, die die Benutzer des Symbols kennen, genauer: von der die Symbolbenutzer wissen, daß ihr Gegenüber dieselbe Bedeutung mit dem Symbol verbinden sollte, wie sie selbst es tun. Denn: »Eine identische Bedeutung liegt dann vor, wenn Ego weiß, wie Alter auf eine signifikante Geste reagieren *müßte*; es genügt nicht zu erwarten, daß Alter in einer bestimmten Weise reagieren *wird*.«<sup>19</sup> Der Unterschied zwischen einer Erwartung in dem Sinn, daß wir davon ausgehen, daß dies oder jenes eintreten wird und der Erwartung, bei der wir davon ausgehen, jemand *sollte* dieses oder jenes angemessener Weise tun, ist der Unterschied zwischen einer prognostischen und einer normativen Erwartung. Die prognostische Erwartung stützt sich auf Meinungen über die objektive Welt, während sich die normative Erwartung auf in der sozialen Welt intersubjektiv geltende Regeln bezieht. Ein solcher Regel- bzw. Geltungsbezug konstituiert den bedeutungsidentischen Gebrauch von Symbolen: »Die bedeutungskonstante Verwendung desselben Symbols« und damit die »Identität der Bedeutung kann nur durch die intersubjektive *Geltung einer Regel*, die die Bedeutung eines Zeichens ›konventionell‹ festlegt, gesichert werden. Insofern bedeutet der Übergang von der gesetzenvermittelten zur symbolisch vermittelten Interaktion zugleich die Konstituierung *regelgeleiteten Verhaltens*, eines Verhaltens, das in Begriffen der Orientierung an Bedeutungskonventionen erklärt werden kann.« Zwar »bezieht sich der Begriff der Regelkompetenz keinesfalls nur auf die Fähigkeit, symbolische Äußerungen in kommunikativer Absicht hervorzubringen und zu verstehen; er ist gleichwohl ein Schlüssel für unser Problem, weil sich an der Fähigkeit, einer Regel zu folgen, klären läßt, was wir mit der *Identität* einer Bedeutung meinen.«<sup>20</sup>

18 J. Habermas: TkH, Bd.2, S. 31.

19 Ebd., S. 28. (Herv. im Orig.)

20 Ebd., S. 31f. (Herv. im Orig.)



Deswegen will Habermas »an Wittgensteins Analyse des Regelbegriffs erinnern« und zwar mit dem systematischen Interesse, »den Zusammenhang von identischer Bedeutung und intersubjektiver Geltung, d.h. von Regelbefolgung und kritischen Ja/Nein-Stellungnahmen zu Regelverstößen aufzuklären.«<sup>21</sup>

Wittgensteins Regelanalyse<sup>22</sup> zeigt, daß mit der Rede von Regeln, denen ein Handeln folgt, nicht empirische Regelmäßigkeiten gemeint sein können, denn »[n]icht jede Ungleichförmigkeit zeigt einen Regelverstoß an«, so daß gilt: »Man muß die Regel kennen, wenn man feststellen will, ob jemand von der Regel abweicht.« Genauso impliziert die Kenntnis einer Regel die Fähigkeit, neue und zwar prinzipiell unbegrenzt viele Anwendungsfälle hervorzubringen. Dieser Aspekt der Regelkompetenz erläutert die Bedingung, daß Symbolbenutzer selbst die Bedeutung eines Symbols angeben können müssen, wenn zurecht von der Identität von dessen Bedeutung gesprochen werden soll: Es sind die Regeln des Gebrauchs symbolischer Bedeutungen, die die »Einheit in der Mannigfaltigkeit ihrer exemplarischen Verkörperungen, ihrer verschiedenen Realisierungen oder Erfüllungen herstellen«<sup>23</sup> und damit die Identität der Symbolbedeutung konstituieren. Sie müssen gekannt und angewendet werden können, wenn bedeutungsideentischer Gebrauch von Symbolen möglich sein soll.

Ebenso wichtig wie die Unterscheidung zwischen Regeln und Regelmäßigkeiten ist für Habermas Wittgensteins originelles und berühmtes »Privatsprachenargument«, daß »man nicht der Regel »privatim« folgen« kann.<sup>24</sup> Wir könnten, so Wittgenstein, wenn wir alleine wären, nicht unterscheiden, ob wir nur glauben, einer Regel zu folgen, oder ob wir der Regel tatsächlich folgen. Diese Unterscheidung wird erst stabil in einer Situation, in der es ein Gegenüber gibt, das darüber befinden kann, ob wir tatsächlich einer Regel folgt oder es nur glauben. »Die Pointe dieser Überlegung ist«, kommentiert Habermas, »daß A nicht sicher sein kann, ob er überhaupt einer Regel folgt, wenn nicht eine Situation besteht, in der er sein Verhalten einer grundsätzlich konsensfähigen Kritik durch B aussetzt. Wittgenstein will zeigen, daß die Identität und die Geltung von Regeln systematisch zusammenhängen. [...] Ohne diese Möglichkeit der *gegenseitigen Kritik* und einer zu Einverständnis führenden wechselseitigen Belehrung wäre die

---

21 Ebd., S. 31.

22 Die Frage des Regelfolgens wird in einem großen Komplex von Paragraphen in Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* diskutiert. G. P. Baker und P. M. S. Hacker haben den zweiten Band ihres sehr bekannt gewordenen »Analytical commentary« diesem Komplex gewidmet, den sie in den Paragraphen 185-242 bestimmen. Vgl. Gordon P. Baker u. Peter M.S. Hacker: *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Bd. 2: Wittgenstein: rules, grammar and necessity, Oxford: Basil Blackwell 1985.

23 J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 32.

24 L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, §202, in: ders., *Tractatus logico-philosophicus*, *Tagebücher 1914-1916*, *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe, Bd. 1), Frankfurt/Main <sup>9</sup>1993, S. 345. Bei Habermas zitiert in *TkH*, Bd. 2, S. 33.

Identität von Regeln nicht gesichert. [...] Mit der Analyse des Begriffs ›einer Regel folgen‹ führt Wittgenstein den Nachweis, daß die Identität von Bedeutungen auf die Fähigkeit zurückgeht, intersubjektiv geltenden Regeln zusammen mit mindestens einem weiteren Subjekt zu folgen; dabei müssen beide über die Kompetenz sowohl zu regelgeleitetem Verhalten wie auch zur kritischen Beurteilung dieses Verhaltens verfügen.«<sup>25</sup>

Bedeutung und Geltung hängen nicht nur zusammen, sondern ihr Zusammenhang impliziert die Möglichkeit der Kritik. Aufgrund dieses Zusammenhangs hegt Habermas, wie im ersten Kapitel dargestellt, die Hoffnung, daß eine sprachpragmatische Grundlegung der kritischen Gesellschaftstheorie die Möglichkeit eröffnet, ihre normativen Grundlagen ausweisen zu können. Allerdings ist an der besprochenen Stelle aus dem fünften Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns* wichtig, daß diese Überlegung noch nicht den Zusammenhang zwischen der intersubjektiven Bindung an *Handlungsnormen* und der Kritisierbarkeit von Geltungsansprüchen erklären soll. Im nächsten Argumentationsschritt will Habermas zeigen, warum auf dieser Entwicklungsstufe die Möglichkeit zu normenreguliertem Handeln noch nicht angesetzt werden kann. Auf dieser Stufe handele es sich nämlich noch um den Gebrauch von Symbolen, die zwar schon einen identischen Gehalt hätten, aber deren Gebrauch noch nicht grammatisch und modal differenziert sei, so daß dieser Gebrauch noch nicht zur symbolischen Durchstrukturierung der Handlungsmotivationen führe, die für normenreguliertes Handeln vorausgesetzt werden müsse. Ich werde im folgenden Abschnitt Habermas' Erörterung der notwendigen Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums besprechen. Im darauffolgenden Abschnitt werde ich dann bezogen auf die ontogenetische Erklärung der Entstehung der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln deutlich machen, daß eine Ausdifferenzierung der Weltbezüge auch schon für den Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole vorausgesetzt werden muß. Das heißt, daß wir genau in dem Maße, wie wir in der Welt verstehend mit Gehalten umgehen, die Welt als einen Sinnzusammenhang mit unterschiedlichen Strukturdimensionen auffassen, auf die wir uns in verschiedenen ›Weltbezügen‹ als auf unterschiedliche Momente unseres Standes in der Welt beziehen. Eine Ebene eines zwar mit Gehalten umgehenden, aber undifferenziert-eindimensionalen Verhaltens, wie Habermas die Entwicklungsstufe symbolisch vermittelter Interaktion konzipiert, kann es nicht geben.

### 2.2.1.2 Die Ausdifferenzierung der Weltbezüge und des Kommunikationsmediums

Während Habermas hinsichtlich Meads Theorie darüber, wie der Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole sich entwickelt haben könnte, nur Präzisierungen für notwendig hält, sieht er in Meads Erklärung der Genese des normenregulier-

---

25 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 33f. (Herv. im Orig.)

ten Handelns als der nächst höheren gesellschaftlichen Entwicklungsstufe zwei wesentliche Versäumnisse.

Der erste Einwand ist methodologischer Natur. Mead beschränke sich darauf, auf der Ebene der Ontogenese in einer Sozialisationsituation nachzukonstruieren, wie der Erwerb der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln verstanden werden kann. Dabei setze er voraus, daß sich bereits eine durch Normen integrierte Gemeinschaft gebildet hat, die hinter der Autorität der sozialisatorischen Instanz der Normvermittlung – gewöhnlich die Eltern – steht. Mead gebe aber keine phylogenetische Erklärung dafür, wie der Übergang von einer instinktgebundenen zu einer normbasierten Vergesellschaftung erfolgt sein kann.

Der zweite Einwand bezieht sich darauf, daß Mead den notwendigen Veränderungen des Kommunikationsmediums zu wenig Beachtung geschenkt habe. Die Ersetzung der instinktgebundenen Verhaltenssteuerung durch eine normenregulierte ist nach Habermas erst dann möglich, wenn mit der grammatischen und modalen Ausdifferenzierung des Symbolgebrauchs eine sprachliche Durchstrukturierung auch der Handlungsmotivationen eingesetzt hat. Die Kernthese dieser Habermasschen Überlegung lautet: »Normengeleitetes Handeln setzt die grammatische Rede als Kommunikationsmedium voraus.«<sup>26</sup> Zunächst ist demnach zu klären, worum es bei der Diskussion um die Struktur der Handlungsmotivationen von Akteuren geht. Hinsichtlich der Beschaffenheit der Handlungsmotivationen stellt sich die Frage, wie diese strukturiert sein müssen, damit sich das Akteurhandeln von angeborenen Programmen, die bestimmte Umweltreize mit bestimmten Verhaltensreaktionen verknüpfen, unabhängig machen kann. Dies soll nach Habermas eben dann möglich sein, wenn zwei wesentliche Bedingungen erfüllt sind. Einerseits müssen die Akteure über ein Kommunikationsmedium verfügen, das hinreichend differenziert ist, um einen »gleichzeitig situationsbezüglichen und situationsüberschreitenden« Gebrauch von ihm machen zu können.<sup>27</sup> Andererseits soll sich im Gebrauch dieses Kommunikationsmediums ein Selbstbezug der Akteure ausbilden, der eine symbolische Strukturierung aufweist. Habermas' Gedanke ist es dabei, den Selbstbezug als einen unter anderen Weltbezügen aufzufassen, die sich im Gebrauch des Kommunikationsmediums erst ausdifferenzieren und deswegen auch von seiner Struktur geprägt sind.

Habermas gibt – zu Teilen unter Bezug auf Tugendhat – insbesondere zwei Gründe dafür an, warum erst ein auf sprachliches Niveau ausdifferenziertes Kommunikationsmedium es den Akteuren ermöglicht, die Instinktbindung ihrer Verhaltensregulierung zu überwinden. Zum einen bedürfe es singulärer Termini, um »auf Gegenstände Bezug nehmen [zu können], die räumlich und zeitlich von der Sprechsituation entfernt sind, um Sachverhalte auch unabhängig vom Kontext, gegebenenfalls in zeitlicher und ontischer Modalisierung wiederzugeben.«<sup>28</sup>

---

26 Ebd., S. 96.

27 Ebd., S. 47.

28 Ebd.

Mit dieser Möglichkeit, sich auf Situationen zu beziehen, in denen man sich augenblicklich nicht befindet, entsteht das Konzept einer unabhängig von den eigenen unmittelbar vollzogenen Interaktionen gegebenen Realität, d.h. der formale Begriff einer objektiven Welt. Wenn Akteure in der Lage sind, sich auf ihre Umwelt als auf eine objektive Welt zu beziehen, ist nach Habermas eine notwendige Voraussetzung für die Ablösung von einer instinktgebundenen Verhaltensregulierung erfüllt.

Diese Überlegung gehört in einen weiteren Zusammenhang. Die Plausibilität der These, daß die Umformung der instinktgebundenen Verhaltensregulierung die Ausbildung des Konzepts einer objektiven Welt voraussetzt, beruht darauf, daß ein Akteur gleichsam einen Abstand zwischen sich und die Welt bringen muß, um sich einen Handlungsraum erst zu eröffnen. Diese Idee hat eine lange Tradition, in die sich so unterschiedliche Autoren wie Herder, Humboldt, Heidegger, Gehlen oder eben auch Mead eintragen lassen.<sup>29</sup> In Habermas' Systematik ist die Ausbildung des Konzepts der objektiven Welt tatsächlich aber nur ein Moment des umfassenderen Prozesses der Ausdifferenzierung der formalen Weltkonzepte. Deswegen ist die zweite Eigenschaft, auf Grund derer ein ausdifferenziertes Kommunikationsmedium die Umstellung der Verhaltensregulierung und damit der Handlungskoordination ermöglicht, die grundlegendere.

Ein ausdifferenziertes Kommunikationsmedium stellt nämlich die Mittel für eine *pragmatische* Modalisierung des Weltbezugs bereit. Akteure müssen differenzieren können, ob sie sich auf Situationsbestandteile als einen Teil der objektiven, der sozialen oder ihrer Innenwelt beziehen, und dies wird in dem Maß möglich, in dem das Kommunikationsmedium Indikatoren zur Verfügung stellt, die diese verschiedenen Bezugsweisen bezeichnen. Dies ist der Prozeß, in welchem die Intentionalität der Akteure entsteht und sich ihr Handlungswille bildet. So stellt Habermas fest: »Mit der Ausdifferenzierung der Grundmodi gewinnt das sprachliche Medium der Verständigung die Kraft, den Willen zurechnungsfähiger Akteure zu *binden*.« Und mit Blick auf die sich damit eröffnende Möglichkeit zu kommunikativer Handlungskoordination fügt er an: »Ego kann diese illokutive Kraft auf Alter ausüben, sobald beide in der Lage sind, ihr Handeln an Geltungsansprüchen zu orientieren.«<sup>30</sup>

Die Bedeutung der pragmatischen Modalisierung des Kommunikationsmediums arbeitet Habermas zunächst nicht so klar heraus wie die Rolle, die die Entstehung singulärer Termini, die Herausbildung des Irrealis und der zeitlichen Indizierung spielen. In seinem Argumentationsgang nehmen die Überlegungen dazu – im Abschnitt 1.(4) des fünften Kapitels – den Platz einer allgemein gehaltenen Darstellung ein, wie insgesamt die symbolische Durchstrukturierung der

29 Vgl. hierzu z.B. J. Habermas: »Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg«, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 9-40, hier S. 16.

30 Beide Zitate: J. Habermas: Tkh, Bd. 2, S. 46. (Herv. im Orig.)

Handlungsmotivationen aufzufassen ist und wie sie mit der sprachlichen Ausdifferenzierung zusammenhängt. Diese ungleichgewichtig stärkere Beachtung der Rolle des Konzepts einer ›entsozialisierten‹ Realität verstehe ich als ein Symptom dessen, daß Habermas zuletzt doch den Status der Sprache aus der instrumentalistischen Konstellation eines Aktors heraus versteht, der mit den Gegebenheiten der objektiven Welt konfrontiert ist.

Aus der These, daß erst die symbolische Durchstrukturierung der Handlungsmotivationen, die auf den Gebrauch eines ausdifferenzierten Kommunikationsmediums zurückgeht, die Ablösung von der Instinktbindung der Verhaltensregulierung ermöglicht, gewinnt Habermas nun ein Argument, weshalb dieser Ablösungsprozeß mit der Umstellung der symbolisch vermittelten Interaktion auf ein normenreguliertes Handeln einhergehen muß.

Setzt man nämlich voraus, daß die Ablösung vom instinktregulierten Verhalten qua symbolischer Durchstrukturierung der Handlungsmotivationen statt gefunden hat, dann kann die Entstehung des normenregulierten Handelns als notwendige Einführung eines neuen Mechanismus der Handlungs koordinierung erklärt werden. Denn der Mechanismus symbolisch vermittelter Interaktion zerbricht, wenn die Handlungsmotivationen der Akteure symbolisch durchstrukturiert sind: »Anhand sprachanalytischer Überlegungen zur kommunikativen Verwendung von Propositionen kann man sich klarmachen, wie [...] der signal-sprachliche Mechanismus der Handlungs koordinierung gestört und die Grundlage der symbolisch vermittelten Interaktion erschüttert wird. In dem Maße, wie die Interaktionsteilnehmer sprachlich über eine objektive Welt verfügen, auf die sie sich mit Propositionen beziehen oder in die sie zielgerichtet intervenieren können, lassen sich ihre Handlungen nicht mehr über Signale koordinieren.«<sup>31</sup> Der Mechanismus der symbolisch vermittelten Interaktion soll darauf beruhen, daß im Gebrauch eines Symbols gerade noch kein nach formalen Welten differenzierter Situationsbezug statt hat, sondern Aussagen über die objektive Welt stets mit Handlungsaufforderungen verknüpft sind. Löst sich diese Verknüpfung im Zuge der Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums, kann der Symbolgebrauch auch nicht mehr verhaltenssteuernd wirken: »Nur solange die deskriptiven mit den expressiven und imperativen Bedeutungskomponenten verschmolzen sind, haben Signale eine *verhaltenssteuernde* Kraft. Mit der Stufe der symbolisch vermittelten Interaktion zerbrechen zwar die Funktionskreise tierischen Verhaltens, aber die Signale bleiben an Verhaltensdispositionen und Verhaltensschemata gebunden. Dieser Einbettung verdanken Signale eine bindende Kraft, die ein funktionales Äquivalent für die Auslöserwirkung von Gesten darstellt. Auf der Stufe propositional ausdifferenzierter, im engeren Sinne *sprachlicher* Kommunikation geht diese Art von Motivation verloren.«<sup>32</sup> Habermas schließt daraus, daß die »Regulierung des Handelns durch Normen [...] als Lö-

---

31 Ebd., S. 50.

32 Ebd., S. 50f. (Herv. im Orig.)

sung eines Problems aufgefaßt werden [kann], das auftritt, sobald die signal-sprachliche Koordinierung von Handlungen nicht mehr funktioniert.«<sup>33</sup>

Habermas präsentiert also ein dreigliedriges Entwicklungsschema. Ausgehend von einer noch ganz instinktgebundenen, gestensprachlichen Verhaltenssteuerung unter Artgenossen (1), entsteht die symbolisch vermittelte Interaktion, in der die Akteure zwar schon die Kompetenz zum Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole haben, aber ihr Handeln letztlich doch auf Basis von ›Verhaltensdispositionen und Verhaltensschemata‹ aneinander anschließen (2). Die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln bildet sich aus, wenn dieser Mechanismus im Zuge der Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums seine Wirkung verliert (3). Damit ist die Ebene kommunikativer Handlungskoordination betreten.

### 2.2.1.3 Objektive Welt, Neuterperspektive und generalisierte Normgeltung

Habermas' Überlegungen zur Bedeutung eines ausdifferenzierten Kommunikationsmediums gelten der Analyse von Bedingungen, unter denen sich das symbolisch vermittelte zum normenregulierten Handeln entwickeln kann. Die Analyse der Kompetenz normenregulierten Handelns und der korrespondierenden Konstitution einer geteilten sozialen Welt legitim geregelter Beziehungen treibt Habermas mit Mead zunächst auf der Ebene der Ontogenese fort. Dabei gilt, wie im Falle der Ausbildung der Kompetenz zum Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole, der Mechanismus der Einstellungsübernahme als das *Movens* der Lernentwicklung. Habermas kommt es darauf an zu zeigen, wie sich aus der Perspektive eines Kindes stufenweise die Interaktionsformen verändern, wenn die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln erworben wird. Das Kind muß dabei ein Verständnis dafür erwerben, daß Normen (a) situationsunabhängig und (b) für alle Mitglieder seiner Gemeinschaft gleichermaßen gelten und daß der Sinn der Normgeltung darin besteht, daß man (c) Normen befolgen *wollen soll*, weil (d) der verpflichtende Charakter von Normen letztlich auf ihrer Zustimmungsfähigkeit beruht.

Die einzelnen Rekonstruktionsschritte müssen uns hier nicht alle im Detail interessieren. Die wesentlichen Punkte stellen sich wie folgt dar.<sup>34</sup> In der Interaktion mit den Eltern versteht das Kind zunächst das wechselseitige Befolgen von Imperativen als eine gegenseitige Befriedigung von Bedürfnissen und gewinnt das Konzept eines ›Verhaltensmusters‹. Diese Verhaltensmuster können zwar schon situationsübergreifend, d.h. bei räumlicher und zeitlicher Variation, angewendet werden, sind aber noch an die jeweiligen Autoritätspersonen gebunden. Solche Verhaltensmuster versteht das Kind als mit der kombinierten Willkür sei-

33 Ebd., S. 52f.

34 Vgl. ebd., S. 53-65.

nes eigenen und des Willens seines sozialisierenden Gegenübers ausgestattet. Dieses Konzept einer überpersönlichen Willkür muß nun sozial verallgemeinert werden, damit das Kind das Konzept einer für alle Mitglieder seiner Gemeinschaft geltenden Norm erwirbt. Allerdings wird als Geltungsgrund der Normen zunächst bloß eine verallgemeinerte Willkür verstanden, d.h. ein einfacher Imperativ eines Gruppenwillens, dem durch die vereinigte Sanktionsmacht dieser Gruppe Geltung verschafft wird.

In der Erklärung des Lernschritts zur sozialen Generalisierung der Normgeltung kommt die Ausdifferenzierung der Weltbezüge ins Spiel. Interessanterweise ist auch hier die Entstehung des Konzepts einer objektiven Welt von zentraler Bedeutung:

Wir sind bisher davon ausgegangen, daß Ego und Alter, wenn sie miteinander agieren, genau zwei kommunikative Rollen, nämlich die des Sprechers und des Hörers, übernehmen. Dem entsprechen koordinierte Teilnehmerperspektiven, wobei die reziproke Verschränkung der austauschbaren Perspektiven eine Struktur beschreibt, die dem Verständnis von Handlungssituationen zugrunde liegt. Ferner haben wir angenommen, daß die Konstituierung einer Welt von Objekten zumindest eingesetzt hat; das Kind muß ansatzweise eine objektivierende Einstellung gegenüber wahrnehmbaren und manipulierbaren Gegenständen einnehmen können, wenn es intentional handeln sowie Aufforderungen und Absichtserklärungen verstehen soll. Dem entspricht die Perspektive eines Beobachters, die allerdings nun erst in den Bereich der Interaktion eingeführt wird. Sobald diese Bedingung [...] erfüllt ist, kann Ego die kommunikative Rolle von Alter in die Kommunikationsrollen eines *Alter Ego*, des teilnehmenden Gegenübers, und eines *Neuter*, des bei der Interaktion anwesenden Gruppenmitgliedes, aufspalten. Damit werden die Kommunikationsrollen von Sprecher und Hörer an der Position eines unbeteiligten Dritten relativiert, und zwar als Rolle der *ersten*, und der *zweiten*, angesprochenen und stellvertretenden *Person*.<sup>35</sup>

Habermas ist der Meinung, daß das Verständnis der Allgemeingültigkeit von Normen auf die Fähigkeit zurückgeht, die Perspektiven von Ego, Alter-Ego und Neuter koordinieren bzw. ineinander transformieren zu können. Die Neuterperspektive versteht er als die Anwendung der Perspektive, die wir als Beobachter auf die objektive Welt haben, auf soziale Verhältnisse. Dann nämlich kann Ego »die reziproke Verknüpfung von Teilnehmerperspektiven *vergegenständlichen*, d.h. gegenüber der Interaktion von A und B eine objektivierende Einstellung einnehmen, und das System der zwischen ihm und B verschränkten Handlungsperspektiven von den besonderen Situationen, in denen sich die beiden Akteure A und B begegnet sind, abheben. A begreift, daß *jeder*, der Egos und Alters Perspektive einnehmen würde, *dasselbe* Perspektivensystem einnehmen

---

35 Ebd., S. 58f. (Herv. im Orig.)

müßte. Unter dieser Bedingung kann auch der Begriff eines konkreten Verhaltensmusters zum Konzept der Handlungsnorm verallgemeinert werden.«<sup>36</sup>

In der Entstehung dieses Perspektivensystems sieht Habermas also eine Erregenschaft, die das normenregulierte Handeln über das symbolisch vermittelte Handeln hinausheben soll. Ich werde nun zunächst deutlich machen, weshalb, Habermas' eigenen Ausführungen folgend, dieses Perspektivensystem und damit auch die Ausdifferenzierung der Weltbezüge bereits für den Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole vorausgesetzt werden muß. Dabei wird deutlich, daß Habermas' Versuch, in ontogenetischer Perspektive den Unterschied zwischen Sprach- bzw. Rationalitätsnormen einerseits und Handlungsnormen andererseits herauszuarbeiten, unplausibel ist. Vielmehr legen Habermas' Analysen nahe, daß der verpflichtende Charakter von Normen auf der Grundlage eines mit dem Spracherwerb gewonnenen basalen Normativitätsverständnisses erfolgt.

Nach Habermas' These erwirbt das Kind mit der Integration der Beobachterperspektive – d.h. des formalen Weltkonzepts der objektiven Welt – in das System von Handlungsperspektiven das Verständnis für die Allgemeinheit von Normen. Überwunden werden soll dabei eine Partikularität, die sich darin ausdrückt, daß das Kind die Norm noch nicht als eine Regel versteht, die für alle Mitglieder seiner Gemeinschaft Geltung hat, sondern nur als ein Verhaltensmuster, welches die Verhaltenserwartungen zweier Interaktionspartner – die seiner Bezugsperson und seine eigenen – miteinander konditional verknüpft. Die sozialkognitive Ausgangssituation sieht Habermas dadurch gekennzeichnet, daß das Kind die kommunikativen Rollen von Sprecher und Hörer übernehmen kann. Mit dieser Beschreibung der Ausgangssituation knüpft Habermas an die Erörterungen zur Entstehung der symbolisch vermittelten Kommunikation an. Diese sollte sich gegenüber einer ›Gestensprache‹ genau dadurch auszeichnen, daß sich die kommunikativen Rollen von Sprecher und Hörer ausbilden. Die in dieser Anknüpfung implizierte Parallelisierung der Onto- und der Phylogenese wird von Habermas zwar nicht explizit gemacht, doch ist aus dem Kontext der Überlegung deutlich, daß herausgearbeitet werden soll, worin ein normenreguliertes Handeln über die symbolisch vermittelte Interaktion hinaus entwickelt ist. Wir können nun die vorstehenden Darstellungen (in den Abschnitten 2.2.1.2 und 2.2.1.3) von Habermas' Argumentationsgang so zusammenfassen, daß die Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums und, damit zusammenhängend, der Weltbezüge deswegen eine Voraussetzung für die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln ist, weil (a) eine Ablösung der Verhaltensregulierung von der ursprünglichen Instinktgebundenheit nur auf dieser Grundlage möglich ist und weil (b) die Integration des Bezugs auf eine Welt objektiver Gegebenheiten in das System der Handlungsperspektiven die Voraussetzung für ein Verständnis von Normen als allgemein geltenden Regeln schafft.

---

36 Ebd., S. 59. (Herv. im Orig.)



Diese Analyse paßt aber nicht mit Habermas' Beschreibung der symbolisch vermittelten Interaktion zusammen. Nach dieser Beschreibung stellt die symbolisch vermittelte Interaktion einen Mechanismus der Handlungskoordination dar, der sich gegenüber der ›Gebärdensprache‹ (hoch entwickelter Wirbeltiere) durch den Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole auszeichnet, aber sich von der Stufe des normenregulierten Handelns dadurch unterscheiden soll, daß Kommunikationsmedium und Weltbezüge noch gänzlich undifferenziert sind. Dabei hat Habermas in seiner »Präzisierung von Meads Bedeutungstheorie mit Hilfe von Wittgensteins Konzept der Befolgung einer Regel« entwickelt, daß der Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole die Kompetenzen sowohl zu regelgeleitetem Verhalten wie zur Kritik solchen Verhaltens unter Bezug auf eine Regel voraussetzt. Habermas hat mit Wittgenstein darauf abgehoben, daß gerade die Kritik eines regelgeleiteten Verhaltens das Verständnis für die allgemeine Geltung einer Regel voraussetzt und nicht auf ein Verständnis von Regelmäßigkeiten reduziert werden kann.

Wenn aber weiter gilt, was Habermas mit Mead in ontogenetischer Perspektive entwickelt hat: daß das Verständnis für die Allgemeingültigkeit einer Regel voraussetzt, daß ein objektivierender Bezug auf eine Welt manipulierbarer Gegenstände ausdifferenziert und ins Spiel gebracht ist, dann muß rückgeschlossen werden, daß auch die Kompetenz zum Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole nur entwickelt werden kann, wenn die Ausdifferenzierung von Kommunikationsmedium und Weltbezügen eingesetzt hat. Daß wir im Gebrauch von Symbolen Gehalte verstehen, besagt nach Habermas' Analyse, daß wir in unterschiedlichen Situationen und unabhängig davon, wer das Symbol gebraucht, in der Lage sind, einen regelgerechten von einem abweichenden Gebrauch zu unterscheiden. Das ist genau die Fähigkeit, deren Ontogenese Habermas hinsichtlich des normenregulierten Handelns erst durch die Ausdifferenzierung der Weltbezüge ermöglicht sieht.

Dies führt zu dem eigentlich plausiblen Ergebnis, daß diese Ausdifferenzierung der Weltbezüge in dem Maße fortschreitet, wie Akteure sich an Gehalten orientieren. Im Habermasschen Theorierahmen folgt des weiteren, daß mit der Orientierung an Gehalten auch eine Differenzierung des Kommunikationsmediums einsetzt. Auch dies ist eine plausible Vorstellung, denn sie besagt, daß die Entstehung des Umgangs mit Gehalten zugleich eine Generativität der Verknüpfungsmöglichkeiten mit sich bringt. Wenn wir Gehalte ausbilden, beginnen wir unmittelbar, auch mit den verschiedenartigen Bezugsmöglichkeiten auf die Situationen, in die wir gestellt sind, umzugehen. Die Einführung der symbolisch vermittelten Interaktion als einer Zwischenstufe erweist sich so als unplausibel und unnötig. Habermas müßte in seiner Konstruktion davon ausgehen, daß sich die Identität der Bedeutung von Symbolen in genau dem Maße ausbildet, wie sich auch das Kommunikationsmedium und die Weltbezüge ausdifferenzieren beginnen.

Damit erweist sich Habermas' Strategie, die Ausbildung der Kompetenz zu regelgeleitetem Gebrauch von Symbolen von der des Befolgens von Handlungsnormen zu unterscheiden als nicht tragfähig. Habermas will zeigen, daß eine Ausdifferenzierung von Kommunikationsmedium und Weltbezügen erst für das Verständnis von Handlungsnormen vorausgesetzt werden muß. Bei genauerer Betrachtung seiner Rekonstruktion dieses Kompetenzgewinns zeigt sich aber, daß – immer den Maßgaben der Habermasschen Theorie selbst folgend – das Verständnis für die Regelallgemeinheit von Sprachnormen und von Handlungsnormen sich zusammenhängend entwickeln muß. Zieht man weiter in Betracht, daß Habermas plausibel dargelegt hat, weshalb die Umstellung einer instinktgebundenen Verhaltenssteuerung auf eine normative Handlungskoordination die Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums voraussetzt, dann liegt der Schluß nahe, daß es die sprachlichen Praktiken sind, die als das basal normative Phänomen in den Interaktionen von Akteuren angesehen werden müssen.

## 2.2.2 Die Phylogenese kritisierbarer Geltungsansprüche

In den Abschnitten 2.2.1.3 und 2.2.1.4 habe ich Schwierigkeiten verfolgt, die sich in Habermas' Darstellung der Entwicklung der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln ergeben. Ich habe gezeigt, inwiefern seine Analyse der Bedingungen, unter denen sich ein symbolisch vermitteltes Handeln zu einem normenregulierten entwickeln kann, mit seiner Rekonstruktion von Meads Darstellung der Schritte, in denen sich der Erwerb der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln in der kindlichen Sozialisation vollzieht, nicht konsistent zusammenstimmt.

Habermas müßte in seinen Überlegungen zur Bedeutung der symbolischen Durchstrukturierung der Handlungsmotivationen zeigen, warum das Regelfolgen beim Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole *ohne* symbolisch durchstrukturierte Handlungsmotivationen möglich sein soll, das Regelfolgen des normenregulierten Handelns aber nicht. Dies gelingt ihm nicht. Sein Argument, das sich auf das Verständnis der Allgemeingültigkeit einer Regel bezieht, ist nicht triftig. Habermas kann nicht plausibel machen, warum wir im Fall der Handlungsnormen die Allgemeingültigkeit der Regel nur verstehen können, weil wir über ein ausdifferenziertes Kommunikationsmedium verfügen, im Fall der Sprachregeln aber deren Gültigkeit verstehen können, ohne eines entsprechend ausdifferenzierten Kategoriengefüges zu bedürfen.

Im vorliegenden Abschnitt werde ich nun die phylogenetische Erzählung diskutieren, die Habermas entwickelt, um die Zirkularität von Meads Theoriearchitektur zu vermeiden. Ich werde nachzeichnen, daß sie analoge Schwierigkeiten aufwirft wie die Erklärung auf der ontogenetischen Ebene. Wieder geht es um die Unterscheidung zweier sozialevolutionärer Stufen mit Blick auf die Rollen von symbolisch vermittelter und normenregulierter Interaktion. In Frage steht dabei, ob Habermas plausibel eine Stufe, auf der die gesellschaftliche Integration von

symbolisch vermittelter Interaktion getragen wird, von einer nächsten Stufe unterscheiden kann, auf der das normenregulierte Handeln – dann nämlich als kommunikatives Handeln – selbst die für die Integration notwendigen »Energien gesellschaftlicher Solidarität«<sup>37</sup> hervorbringt.

Worin besteht – um es nochmals deutlich zu machen – nach Habermas die Zirkularität von Meads Vorgehen und was müssen die phylogenetischen Erörterungen leisten, um diesen Fehler zu vermeiden?

Wie im letzten Abschnitt dargestellt, erläutern Mead und, ihm folgend, Habermas die Genese der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln in bezug auf die kindliche Sozialisation. In dieser Analyse ist vorausgesetzt, daß es bereits Erwachsene gibt, die die Perspektive eines ›verallgemeinerten Anderen‹ einnehmen können, die also miteinander eine normintegrierte Gemeinschaft bilden. Um die Entstehung dieser Gemeinschaft und der Perspektive des ›Generalized Other‹ zu erklären, kann nun ersichtlich nicht wieder auf die Erklärung des Kompetenzerwerbs im Rahmen der Sozialisation zurückgegriffen werden, ohne zirkulär zu argumentieren.

Genau so verfährt – nach Habermas' Vorwurf – aber Mead. Unbeantwortet bleibt dabei also die Frage, wie sich im Verlauf der sozialen Evolution so etwas wie Gruppenidentitäten als eine symbolisch strukturierte Größe herausgebildet haben.<sup>38</sup> Um diese phylogenetische Erklärungslücke zu schließen, will Habermas zwei Fragen erörtern: Zum einen strebt er an, »die Phänomene aufzusuchen, an denen sich die Struktur von Gruppenidentitäten aufklären läßt«<sup>39</sup> und zum anderen will er den Zusammenhang zwischen der symbolisch vermittelten Interaktion und einer »aller Normgeltung vorausliegende[n] Autorität des ›verallgemeinerten Anderen«<sup>40</sup> klären. Beide Fragen verhandelt Habermas im Rückgang auf Durkheims Theorie der Religion. Verständlich gemacht werden soll – um auch dies zu wiederholen –, wie sich der Entwicklungsschritt von einer pränormativen gesellschaftlichen Integration unter Bedingungen symbolisch vermittelter Interaktion zu einer sprachvermittelten kommunikativen Vergesellschaftung auf der Grundlage normenregulierten Handelns vollzogen haben könnte.

Habermas läßt sich dabei von zwei zusammenhängenden Ideen leiten, die er mit bzw. an Durkheim entwickelt. Einerseits sollen *rituelle Praktiken*, die den Kern des Religiösen bilden, für die fraglichen Gruppenidentitäten konstitutiv

---

37 Ebd., S. 96.

38 Daß die Gruppenidentitäten auf dem Gebrauch von Symbolen aufruhen, unterscheidet sie demnach von der Weise, in denen Artengemeinschaften höherer Tierespezies eine Einheit bilden. Vgl. J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 73: »Die Teilnehmer an symbolisch vermittelten Interaktionen können sich aus Exemplaren einer tierischen Spezies mit angeborener artspezifischer Umwelt erst in dem Maße in Angehörige eines Kollektivs mit Lebenswelt verwandeln, wie sich die Instanz eines verallgemeinerten Anderen, wir können auch sagen: ein Kollektivbewußtsein oder eine Gruppenidentität ausbildet.«

39 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 73.

40 Ebd., S. 73f.

sein. Auf ihren »religiöse[n] Symbolismus«<sup>41</sup> geht jene protonormative Autorität zurück, die der Gruppe als der Instanz eines verallgemeinerten Anderen zukommt (vgl. 2.2.2.1). Andererseits formuliert Habermas, ausgehend von der Beobachtung, daß sich bereits in den frühesten Stammesgesellschaften die Trennung eines sakralen von einem profanen Bereich nachweisen lasse, die These einer »Aufspaltung des Kommunikationsmediums«.<sup>42</sup> Während im profanen Bereich unter umweltlichem Anpassungsdruck bereits die Ausbildung der propositional strukturierten Sprache stattfindet, bleiben die rituellen Praktiken im gegen den Anpassungsdruck abgeschotteten sakralen Bereich als Formen symbolisch vermittelter Interaktion bestehen und garantieren die Anschlußfähigkeit der instrumentell orientierten profanen Handlungen (vgl. 2.2.2.2).

Die These von der Aufspaltung des Kommunikationsmediums bildet den Ausgangspunkt für die Erklärung der Entstehung des Begriffs eines kritisierbaren Geltungsanspruchs und gibt damit die Grundlage für die sprachpragmatische Erklärung des Übergangs von der symbolisch vermittelten Interaktion zum normenregulierten Handeln ab. Habermas legt diese Erklärung so an, daß die Ausbildung von propositionalen Gehalten unabhängig vom »normativen Hintergrund« des kommunikativen Handelns bleiben soll. Propositionale Gehalte bilden sich nach diesem Theorem in einem instrumentellen Umgang mit der Natur aus, der im »profanen Bereich« des gesellschaftlichen Lebens angesiedelt ist und deshalb (zunächst) mit der Reproduktion der normativen Grundlagen der gesellschaftlichen Reproduktion nichts zu tun hat. Der mit solchen profanen propositionalen Sprechakten verbundene Geltungsanspruch besitzt nach Habermas keine originäre normative Signifikanz. Diese kommt ihm erst nach einer Verschmelzung mit der Normativität zu, deren Herkunft die rituelle Praxis im sakralen Bereich ist (vgl. 2.2.2.3)

Nach der hier entwickelten Lesart dient diese Konstruktion letztlich dazu, eine »schwach« naturalistische Verteidigung des philosophischen Realismus zu ermöglichen. Gegen diese Argumentationsstrategie erhebe ich zunächst den Einwand, daß ihr zentrales Konzept einer protonormativen rituellen Integration im Habermasschen Theorierahmen inkonsistent ist. Hat man sich die Motivation und die Konsequenzen der Habermasschen Argumentationsstrategie klargemacht, wird deutlich, daß die Notwendigkeit für die aufwendige Erklärung der Entstehung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs einem Systemzwang geschuldet ist. Verzichtet man im Gegensatz zu Habermas darauf, die Normativität der Handlungsnormen unabhängig von der sprachlichen Normen einzuführen, ergibt sich, daß die »rationalen Bindungskräfte« von kritisierbaren Geltungsansprüchen nicht erst ein Resultat eines sozial-evolutionären Zusammenwachsens zunächst getrennter gesellschaftlichen Bereiche sind, sondern sprachlichen Praktiken notwendig zugehören. In sprachliche Praktiken verwickelt zu sein heißt, mit den »in-

---

41 Ebd., S. 84.

42 Ebd., S. 87.

teraktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten« umzugehen, die konstitutiv für diese Praktiken sind (vgl. 2.3).

### 2.2.2.1 Rituelle Praktiken konstituieren die Identität der Gruppe

Die von Mead offengelassene Frage ist, wie der Übergang zwischen Artengemeinschaften von Exemplaren einer tierischen Spezies zu normenintegrierten Gesellschaften von Individuen zu erklären ist. Diese Erklärung will Habermas unter Rückgriff auf das Entwicklungsschema der Kommunikationsformen geben, nach welchem der erste Schritt heraus aus der instinktgebundenen Verhaltensregulierung mit der Ausbildung einer symbolisch vermittelten Interaktion gemacht ist, an den sich als zweiter Schritt deren Fortentwicklung zum sprachlich vermittelten kommunikativen Handeln anschließt.

Habermas greift hier auf Durkheims Analysen der Phylogenese eines »Kollektivbewußtseins« zurück. Nach dieser Durkheimschen Analyse entstehen bzw. reproduzieren sich die Identitäten früher Stammesgemeinschaften in den kultischen Handlungen gemeinsam begangener Riten. Mit Blick auf die Erklärung der Genese kommunikativer Vergesellschaftung ist dabei zweierlei von Bedeutung. Zum einen zeichnet Habermas nach, wie Durkheim im Laufe seiner Arbeit von einer subjektphilosophischen Auffassung zu einer angehend pragmatistischen und »nicht positivistischen Deutung des Kollektivbewußtseins« gelangt.<sup>43</sup> Hier schließt Habermas nicht direkt systematisch an, sondern thematisiert den Punkt eher als einen weiteren Beleg dafür, daß subjektphilosophische Grundbegriffe in gesellschaftstheoretische Aporien führen (was Durkheim zwar nicht explizit diskutiert, aber seine Werkgeschichte sozusagen exemplifiziert). Von Belang ist der pragmatistische Zug von Durkheims Analyse für Habermas aber besonders deswegen, weil Durkheim deutlich macht, daß es sich bei den Riten um eine besondere Form des Gebrauchs von Symbolen handelt. Damit bietet Durkheim eine Analyse dessen, wie in symbolisch vermittelter Interaktion eine Instanz entstehen kann, die die Integration der Gruppe trägt. Das ist also eine Instanz, die genau die Strukturstelle von Meads »Generalized Other« einnimmt. So besteht Habermas' Vorschlag darin, »Durkheims kollektive Identität an den Platz von Meads »verallgemeinertem Anderen« zu rücken, denn dann biete »es sich an, den Symbolismus der frühesten Stammesreligionen im Lichte der Meadschen Konstruktion des Übergangs von der symbolisch vermittelten zur normengeleiteten Interaktion zu betrachten«.<sup>44</sup> Die Gruppe konstituiert sich nach Durkheims Vorstellung durch den kollektiven Bezug auf heilige Objekte, die in den rituellen Praktiken zu Symbolen werden.<sup>45</sup>

---

43 Ebd., S. 81.

44 Ebd., S. 86.

45 Vgl. J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 82: »Bei Totemtieren oder -pflanzen drängt sich der symbolische Charakter ohnehin auf: sie sind, was sie bedeuten. Tabuvorschriften verhindern, daß sie wie profane Dinge behandelt, z.B. als Nahrung konsumiert

Habermas rekonstruiert die rituelle Praxis als Form gesellschaftlicher Integration auf der Schwelle zur Integration durch kommunikatives Handeln. Es geht darum, den »religiöse[n] Symbolismus als Mittel für eine spezielle Form der symbolisch vermittelten Interaktion« zu erweisen, wodurch gezeigt würde, daß »die rituelle Praxis, [...] einer kommunikativ vollzogenen Kommunion« dient und darin die Identität der Gruppe stiftet und trägt.<sup>46</sup> Nachdem Habermas einige von Durkheims Beschreibungen der rituellen Praktiken wiedergegeben hat, entfaltet er den Kern dieser Überlegung folgendermaßen:

Man sieht die strukturellen Ähnlichkeiten, die zwischen rituellen Handlungen und symbolisch vermittelten, über Signale gesteuerten Interaktionen bestehen. Die Paläosymbole besitzen eine Bedeutung, die noch nicht modal differenziert ist, und sie verfügen in der Art von Signalen über eine verhaltenssteuernde Kraft. Andererseits haben die rituellen Handlungen ihre adaptiven Funktionen verloren; sie dienen der Herstellung und Erhaltung einer kollektiven Identität, dank deren die Interaktionssteuerung von einem genetischen, im einzelnen Organismus verankerten Programm auf ein intersubjektiv geteiltes Programm umgestellt werden kann. Dieses Programm kann erst gesendet werden, wenn die kollektive Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft gesichert ist. Die Gruppe kann sich als Kollektiv dadurch konstituieren, daß der Motivhaushalt der assoziierten Einzelnen symbolisch erfaßt und über *dieselben* semantischen Gehalte strukturiert wird. Der überwiegend appellativ-expressive Charakter der Riten deutet darauf hin, daß Instinktreste symbolisch aufgesogen und sublimiert werden – vielleicht auf der Grundlage von Ritualisierungen, die bei Tieren charakteristischerweise im Bereich gefühlsambivalenter Übersprungshandlungen auftreten.<sup>47</sup>

Die in rituellen Praktiken wirksame Verhaltenssteuerung beruht auf der Signalwirkung der modal noch nicht differenzierten Paläosymbole. Diese verhaltenssteuernde Kraft soll nun im Dienst der Gruppenintegration stehen, da der rituelle Symbolismus gleichzeitig zu einer homologen Durchstrukturierung des Motivhaushaltes der Einzelnen führen soll. Die einheitliche Semantik des Heiligen, qua der die Einzelnen ihre Handlungsantriebe artikulieren und sich damit von ihrer genetisch-instinktiven Steuerung lösen können, soll also die substantielle Identität der Gruppe verbürgen.

---

werden. Alle sakralen Gegenstände, ob nun Fahnen, Embleme, Schmuck, Tätowierungen, Ornamente, Abbildungen, Idole oder natürliche Objekte und Ereignisse teilen diesen Status. Sie figurieren als Zeichen mit einer konventionellen Bedeutung, wobei alle denselben semantischen Kern haben; sie repräsentieren die Macht des Heiligen, sind »kollektive Ideale, die sich an materielle Gegenstände geheftet haben.« Im letzten Satz zitiert Habermas Durkheim aus: »Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales.« In: *Scientia*, XV (1914), S. 206-221.

46 J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 84.

47 Ebd., S. 88. (Herv. im Orig.) Habermas verweist nach dem letzten Satz in einer Anmerkung auf Irinäus Eibl-Eibesfeld: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München: Piper 1967.

Die Schwierigkeit dieser phylogenetischen Erzählung läßt sich am Auftauchen des Ausdrucks ›Kommunikationsgemeinschaft‹ festmachen. Einerseits macht Habermas klar, daß es eine die Identität der Gruppe stiftende Einheitlichkeit kulturell erworbener Handlungsmotivationen nur dann geben kann, wenn es sich um eine *kommunikativ* integrierte Gruppe (eine ›Kommunikationsgemeinschaft‹) handelt, wobei Habermas, wie systematisch für ihn notwendig, den Terminus ›kommunikative Integration‹ gewöhnlich für eine nach dem Modell sprachlich vermittelten Handelns analysierbare Integration reserviert. Andererseits soll in rituellen Praktiken die Konstitution einer Gruppenidentität aber gerade noch nicht durch eine Form der Handlungskoordination erfolgen, die nach dem Modell einer durch sprachliche Akte vermittelten Interaktion analysierbar wäre: Es kommt an der Stelle darauf an, daß rituelle Praktiken eine Form *symbolisch* vermittelter Interaktion sind, die sich noch nicht auf ein differenziertes Kommunikationsmedium stützt. Habermas greift auf Durkheims Theorie der Religion zurück, um die s.E. von Mead hinterlassene Erklärungslücke zu füllen, und das heißt zu zeigen, wie unter den Bedingungen eines noch nicht ausdifferenzierten Kommunikationsmediums eine Instanz entstehen könnte, die in Meads ontogenetischer Erklärung des Erwerbs der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln die Rolle des ›Generalized Other‹ spielen kann. Habermas' Erklärungsansatz steht dabei aber in direktem Widerspruch zu der vorher entwickelten These, daß genau eine symbolische Durchstrukturierung der Handlungsmotivationen nur durch ein ausdifferenziertes Kommunikationsmedium, d.h. im Gebrauch einer grammatischen Sprache, und noch nicht auf dem Niveau eines symbolisch vermittelten Handelns möglich ist.<sup>48</sup>

Im oben zitierten Abschnitt habe ich einen weiteren Gesichtspunkt bislang unberücksichtigt gelassen. Es ist Habermas' knapper Hinweis darauf, daß die rituellen Praktiken keine adaptiven Funktionen mehr erfüllen sollen. Damit ist auf Habermas' Theorem der ›Aufspaltung des Kommunikationsmediums‹ verwiesen.

---

48 Vgl. z.B.: J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 40: Eine Signalsprache [i.e. der Gebrauch bedeutungsidentischer Symbole – SB] greift noch nicht auf die Impulse und das Verhaltensrepertoire über. Solange die motivationalen Grundlagen und das Repertoire der Verhaltensweisen nicht *symbolisch durchstrukturiert* sind, bleibt die symbolische Handlungskoordination in eine vorsprachlich funktionierende, letztlich auf Instinktresiduen gestützte Verhaltensregulation eingebettet.« (Herv. im Orig.); vgl. auch S. 42f.: »Die *Bildung von Identitäten* und die *Entstehung von Institutionen* kann man sich nun so vorstellen, daß der außersprachliche Kontext der Verhaltensdispositionen und der Verhaltensschemata gewissermaßen sprachlich durchdrungen, d.h. symbolisch durchstrukturiert wird. Während bis dahin nur die Instrumente der Verständigung in Signale, in Zeichen mit konventionell festgelegten Bedeutungen umgearbeitet worden sind, durchdringt der Symbolismus auf der *Stufe normengeleiteten Handelns* auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire; er schafft gleichzeitig subjektive Orientierung und übersubjektive Orientierungssysteme, vergesellschaftete Individuen und gesellschaftliche Institutionen. Dabei fungiert die Sprache als Medium nicht der Verständigung und der Überlieferung kulturellen Wissens, sondern der Sozialisation und der sozialen Integration.« (Herv. im Orig.)

### 2.2.2.2 Die Aufspaltung des Kommunikationsmediums

Durkheim habe, so referiert Habermas, durch ethnologische Studien, in denen ihm die Bedeutung der rituellen Praktiken für den religiösen Symbolismus deutlich geworden sei, Abstand von seiner bewußtseinsphilosophischen Sicht auf das Religiöse gewonnen. Durkheim habe allerdings aus seinen vorhergehenden Arbeiten als einen wichtigen Ausgangspunkt den Befund übernommen, daß schon die ältesten menschlichen Gemeinschaften die Trennung eines sakralen von einem profanen Bereich aufweisen würden.

Diesem Befund gibt Habermas nun eine sprachtheoretisch folgenreiche Deutung. Habermas vertritt nämlich die These, daß im Bereich des profanen Handelns eine Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums stattfindet, während die Kommunikation im sakralen Bereich von diesem Ausdifferenzierungsprozeß abgeschirmt wird. Diese These soll näher verständlich machen, wie die Entwicklung einer ausdifferenzierten Sprache der Motor für die Rationalisierung der gesellschaftlichen Integrationsformen werden konnte.

Nach einem Stichwort aus der Überschrift des fraglichen Abschnitts muß die Phylogeneseerzählung die Entstehung eines »normativen Hintergrundes des kommunikativen Handelns« plausibilisieren. Habermas veranschlagt in der Entstehungsgeschichte des kommunikativen Handelns einen Zustand, in der die Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums zunächst ein Integrationsdefizit zur Folge hat: »In dem Maße, wie sich Objektwahrnehmung und teleologisches Handeln ausbilden, werden aus der Signalsprache propositionale Bestandteile ausdifferenziert, die später die explizite Form von Aussage- und Absichtssätzen annehmen. Wir haben gesehen, daß ein Sprecher mit der kommunikativen Verwendung *dieser* Sätze signalsprachliche Bindungseffekte nicht ersetzen kann.«<sup>49</sup> Diese Überlegung hatte Habermas schon in der Auseinandersetzung mit Mead vorgebracht, um zu folgern, daß das normenregulierte Handeln sich als ein Mechanismus entwickelt, der dieses Integrationsdefizit überwindet. Dort hatte Habermas allerdings zunächst verfochten, daß die Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums eine notwendige Bedingung für die Ablösung der Verhaltenssteuerung von ihrer instinktiven Grundlage ist. Diese Ablösung werde in der symbolisch vermittelten Interaktion noch nicht vollzogen. Die Schwierigkeiten dieser Rekonstruktion, die ich in bezug auf den Begriff eines Gebrauchs bedeutungsidentischer Symbole bereits diskutiert habe, kehren bezüglich des Theorems von der Aufspaltung des Kommunikationsmediums wieder. Dieses Theorem führt Habermas – in direktem Anschluß an die letzten zitierten Sätze – wie folgt ein:

Ich vermute deshalb eine Aufspaltung des Kommunikationsmediums, die der Absonderung des sakralen vom profanen Lebensbereich entspricht: der religiöse Symbolismus,

---

49 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 87. (Herv. im Orig.)



der einen normativen Konsens ermöglicht und damit die Grundlage für eine rituelle Handlungskoordination bietet, ist jener archaische Teil, der von der Stufe der symbolisch vermittelten Interaktion übrigbleibt, wenn Erfahrungen aus dem Bereich eines immer stärker propositional strukturierten Umgangs mit wahrnehmbaren und manipulierbaren Gegenständen in die Kommunikation einschleusen. Die religiösen Symbole sind aus den Funktionen der Anpassung und der Realitätsbewältigung ausgeklüftet und dienen speziell dazu, die Verhaltensdispositionen und Antriebsenergien, die sich von angeborenen Programmen lösen, an das Medium der symbolischen Kommunikation anzuschließen.<sup>50</sup>

Die Vorstellung ist demnach, daß es im profanen Bereich einen instrumentellen Umgang mit der Welt gibt, in welchem sich propositionale Gehalte ausdifferenzieren. Dieser instrumentelle Umgang mit der Welt muß aber notwendig *innerhalb* gesellschaftlicher Verhältnisse stattfinden, wenn Habermas den Prämissen seiner (und hier auch Meads) Theorie treu bleiben will<sup>51</sup> – obwohl eben dieser Ausdifferenzierungsvorgang (zunächst) desintegrierende Folgen haben soll. Also muß erklärt werden, woher der gesellschaftliche Zusammenhalt noch rühren kann. Genau dies erklärt die Aufspaltungsthese: Der Zusammenhalt der Gruppe wird durch die rituellen Praktiken versichert; und damit der sakrale Bereich nicht in den desintegrierenden Sog der Ausdifferenzierung gerät, wird er durch Tabuvorschriften u.ä. gegenüber dem Rationalisierungsdruck abgeschirmt.

Dieses Abspaltungstheorem macht aber Habermas' Phylogeneseezählung widersprüchlich. Einerseits sollen die vorsprachlichen, rituellen Praktiken einen ›normativen Konsens‹ hervorbringen. Dadurch eben können sie den ›normativen Hintergrund‹ einer Handlungskoordination im profanen Bereich stellen, die durch rein instrumentell gebrauchte Sprechakte vermittelt ist und deswegen selbst keine integrierenden Bindungskräfte hervorbringt. Andererseits aber hat Habermas klargemacht, daß die Regulierung des Handelns durch Normen nur solchen Akteuren möglich ist, die schon über eine differenzierte Sprache verfügen. Der normative Konsens soll also vorsprachlich erzeugt und gleichzeitig eine normative Regulierung von Interaktionen nur unter der Bedingung einer ausdifferenzierten Sprache überhaupt möglich sein. Habermas belastet hier seine Erklärungsstrategie mit zwei unvereinbaren Forderungen. Dies soll noch etwas genauer nachvollzogen werden.

Im Rahmen des Versuchs, Durkheims Theorie des Religiösen dafür zu nutzen, die phylogenetische Erklärungslücke in der Meadschen Theoriearchitektur zu füllen, empfiehlt Habermas einen erneuten Rückgriff auf Meads Analysen des

---

50 Ebd.

51 Habermas hat Meads und Durkheims Bewußtsein davon, daß »der Funktionskreis instrumentellen Handelns [...] sich nicht unabhängig von den Strukturen der Zusammenarbeit analysieren« (TkH, Bd. 2, S. 71) läßt – und damit nicht unabhängig von der Weise, wie die soziale Regelung der Gruppenaktivitäten erfolgt –, explizit gegen eine Heideggerische Ignoranz dieses Zusammenhangs hervorgehoben.

Zusammenhang von Kommunikation und Integration. Dadurch soll begreiflich werden, wie »sich die am religiösen Symbolismus festgemachten Energien gesellschaftlicher Solidarität verzweigen und als moralische Autorität sei es den Institutionen oder den Personen mitteilen«. <sup>52</sup> Die Distribution der rituell produzierten Solidaritätsressource soll nur durch den Gebrauch des Mediums einer Sprache bewerkstelligt werden können, d.h. »allein durch kommunikatives Handeln hindurch.« <sup>53</sup> Diese – in Habermas' Theorie zentrale – These eines Zusammenhangs zwischen kommunikativem Handeln und der Reproduktion gesellschaftlicher Solidarität soll für sich genommen hier keinesfalls bestritten werden, sie läßt sich allerdings nicht in konsistenter Weise zusammen mit dem phylogenetischen Theorem der Aufspaltung des Kommunikationsmediums verfechten.

Denn dieses Theorem soll der Erklärung dienen, wie sich das kommunikative Handeln als Modus der Vergesellschaftung erst entwickelt haben könnte. Die Trennung der Bereiche bezieht sich in Habermas' sprachtheoretischer Deutung eben darauf, daß im sakralen Bereich die Ausdifferenzierung des Kommunikationsmediums noch nicht stattgefunden hat (und genau deshalb soll hier der gesellschaftliche Zusammenhalt gestiftet werden können), während sich im profanen Bereich zwar schon ein propositionaler Sprachgebrauch ausgebildet hat, der aber ein Gebrauch von Sprache genau in dem Maße ist, als er eine je individuelle und darin bezüglich der gesellschaftlichen Integration *defizitäre* Praxis des instrumentellen Umgangs mit Welt ist. Wenn Habermas die rituell erzeugten Bindungsenergien in einer sprachlich vermittelten kommunikativen Praxis an Institutionen und Personen weitergegeben sehen will, dann dementiert er, daß es einen phylogenetischen Entwicklungsschritt gegeben haben kann, in dem das sprachlich vermittelte Handeln nicht selbst schon als interaktionsfolgenrelevantes kommunikatives Handeln angesehen werden muß. Wenn jene Verzweigung von Energien gesellschaftlicher Solidarität im Sprachgebrauch innerhalb des profanen Bereichs statt hat, dann heißt das genau, daß dieser Sprachgebrauch bereits Funktionen der gesellschaftlichen Integration erfüllt. Er kann dann nicht mehr als rein instrumentell beschrieben werden, wie es das Aufspaltungstheorem vorsieht. Wie im nächsten Abschnitt ausführlicher zu zeigen ist, geht daraus hervor, daß die These von der Aufspaltung des Kommunikationsmediums für die Erklärung der Entstehung des Begriffs eines kritisierbaren Geltungsanspruchs unnötig ist.

Bevor die Frage der Entstehung des Begriffs eines kritisierbaren Geltungsanspruchs zum Thema wird, will ich die bisherige Argumentation dieses Abschnitts nochmals zusammenfassen und darauf zuspitzen, daß Habermas keine Erklärung für die Konstitution normativer Verhältnisse anbietet.

Der systematische Stellenwert des Theorems von der Aufspaltung des Kommunikationsmediums bezieht sich auf den Zusammenhang von Sprache, Normativität und gesellschaftlicher Integration. Die Frage ist kurz gesagt: Wie entwi-

---

<sup>52</sup> J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 96.

<sup>53</sup> *Ebd.*

ckeln sich Artengemeinschaften tierischer Speziesexemplare zu Gesellschaften menschlicher Individuen? Die erste Antwort, die Habermas darauf gibt, lautet: In dem Maß, wie die Gemeinschaft durch Normen reguliert wird. Habermas argumentiert hier, daß die Ablösung einer instinktgebundenen Verhaltenssteuerung in dem Maße vollzogen ist, wie der Erwerb der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln voranschreitet. Die zweite Antwort, die Habermas gibt, lautet: In dem Maß, in dem sich ein sprachlich differenziertes Kommunikationsmedium entwickelt. Dafür hat Habermas insbesondere das zweigliedrige Argument vorgebracht, daß (a) erst das Verfügen über singuläre Termini und die sprachlichen Mittel ›zeitlicher und ontischer Modalisierungen‹ die Distanz zur Umwelt schaffe, die eine Transformation des Reiz-Reaktion-Schemas in das Muster teleologischen Handelns ermöglicht, und daß (b) der so entstandene Begriff der objektiven Welt die Voraussetzung für die Ausbildung einer Neuterperspektive darstellt, deren Integration in das duale Perspektivsystem von Sprecher und Adressat den Begriff einer *allgemeinen* Normgeltung hervorbringt.

Die damit von Habermas analysierte Bedingung für eine befriedigende Erklärung der Phylogenese menschlicher Gesellschaften ist also, daß sie die gleichursprüngliche Entwicklung der beiden spezifischen Eigenschaften dieser Gesellschaften – Normativität und Sprachlichkeit – in einen plausiblen Zusammenhang bringt. Das gelingt im Aufspaltungstheorem offensichtlich nicht. Diesem Theorem kommt genau insoweit Erklärungskraft zu, wie eine phylogenetische Entwicklungsstufe angenommen wird, auf der einerseits im sakralen Bereich Normativität entsteht und andererseits im profanen eine ausdifferenzierte Sprache. Erklärungskräftig wäre dabei also nicht die Erläuterung des gleichursprünglichen Zusammenhangs von Normativität und Sprachlichkeit, sondern die Differenz von deren Herkunft. Damit verfehlt Habermas die selbstgestellte Bedingung an eine triftige Erklärung der Phylogenese normenregulierter gesellschaftlicher Integration.<sup>54</sup>

---

54 Bei genauerer Lektüre läßt sich auch am Text der entsprechenden Abschnitte aus dem fünften Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns* deutlich ablesen, daß Habermas mit der eigenen Konstruktion nicht wohl ist. Keinesfalls an allen Stellen gesteht er den rituellen Praktiken zu, im Vollsinn normative Praktiken zu sein. Den vielen Stellen, an denen Habermas geradewegs von einem rituell produzierten und reproduzierten normativen Konsens spricht (vgl. z.B. TkH, Bd. 2, S. 84, 85, 86, 90, 95, 96, 97), stehen auch vorsichtigere Formulierungen gegenüber. So nennt er die fragliche Gruppenidentität auch einen »im Kern normativen, zwar vorsprachlichen aber symbolisch vermittelten Konsens« (TkH, Bd. 2, S. 83, meine Herv.), bzw. sieht darin nur einen »archaische[n] Kern des Normativen« (TkH, Bd. 2, S. 74). Analoge und in Zusammenhang stehende Widersprüchlichkeiten in Habermas' Sprachgebrauch gibt es bezüglich des Begriffs des Konsenses. So spricht er einerseits von »jenem rituell geschützten normativen Konsens, den Durkheim analysiert hat« (TkH, Bd. 2, S. 108) als von einem »zwar vorsprachlichen aber symbolisch vermittelten Konsens« (TkH, Bd. 2, S. 83) und hält andererseits die Fähigkeit, einen Konsens erzielen zu können, doch für eine strikt an die Ausdifferenzierung der Sprache gebundene Errungenschaft: »[...] erst auf sprachlichem Niveau kann

### 2.2.2.3 Die Entstehung des Begriffs eines kritisierbaren Geltungsanspruchs

Habermas' Erklärung der Entstehung des Konzepts eines kritisierbaren Geltungsanspruchs führt weiter in die sprachtheoretischen Probleme, die seine Strategie aufwirft. Wie bereits deutlich geworden ist, geht Habermas davon aus, daß die propositionalen Gehalte einer grammatisch differenzierten Sprache entstehen, ohne daß ein derart gehaltvoller Sprachgebrauch unmittelbar Bindungseffekte zwischen den Sprechenden hervorbringen würde. Die Ausdifferenzierung eines propositionalen Sprachgebrauchs im Bereich der profanen gesellschaftlichen Praxis hängt mit der Entwicklung einer instrumentellen Einstellung der Akteure zusammen; deren instrumentelles Handeln kann aber die für eine gemeinschaftliche Interaktion notwendigen Koordinierungsleistungen nicht tragen. Gegen den desintegrierenden Rationalisierungsdruck kann – der Habermas'schen Erklärung folgend – die gesellschaftliche Integrität nur gewahrt werden, indem der sakrale Bereich, in welchem rituelle Praktiken die gesellschaftlichen Bindungskräfte hervorbringen, davon abgeschirmt wird. Aus Habermas' Erklärungsstrategie resultiert deshalb die Aufgabe zu zeigen, wie in der sprachlich vermittelten Interaktion soziale Bindungskräfte ansässig werden können.

Da Habermas die ausdifferenzierte Sprache und die gruppenintegrierende Normativität getrennt hat, muß er im weiteren gesondert verständlich machen, wie es möglich ist, daß die sprachliche Vermittlung des sozialen Handelns in jene zentrale Position rückt, die für die Architektonik der Theorie des kommunikativen Handelns prägend ist. Damit steht die phylogenetische Erklärung des Begriffs an, der in der Theorie des kommunikativen Handelns das entscheidende Scharnier zwischen der Sprach- und der Handlungstheorie bildet: der Begriff eines kritisierbaren Geltungsanspruchs.

Die Phylogenese des Konzepts eines kritisierbaren Geltungsanspruchs soll erklären, wie es zustande kommt, daß Sprechakte »eine auch unabhängig von normativen Kontexten wirksame illokutionäre Kraft«<sup>55</sup> entfalten, die in der Lage ist, gesellschaftliche Bindungen zu produzieren. Die Grundidee von Habermas' Erklärung besagt, »daß sich der Begriff eines kritisierbaren Geltungsanspruchs einer Assimilation der Wahrheit von Aussagen an die (zunächst keineswegs kritisierbare) Geltung von Normen verdankt.«<sup>56</sup>

Im Rahmen der Erläuterung seines Theorems einer ›Versprachlichung des Sakralen‹ geht Habermas nochmals auf die sprechakttheoretische Analyse von

---

Einverständnis die Form eines kommunikativ erzielten Konsenses annehmen.« (TKH, Bd. 2, S. 113, Herv. im Orig.)

55 Ebd., S.112.

56 Ebd., S.109. Vorausgesetzt ist, wie dargestellt, daß die Geltung der Normen auf dieser frühen Stufe der sozialen Evolution in rituellen Praktiken im sakralen Bereich gestiftet wird, während sich Aussagen mit einem Anspruch auf Wahrheit im profanen instrumentellen Umgang mit der Natur ausdifferenzieren.

Sprechhandlungen zurück. Ziel der Diskussion im »Exkurs zu den drei vorsprachlichen Wurzeln kommunikativen Handelns«<sup>57</sup> ist es nachzuzeichnen, wie »sich die grammatische Rede von der Signalsprache durch die Ausdifferenzierung und höherstufige Zusammenfügung jener assertorischen, appellativen und expressiven Bestandteile unterscheidet, die zunächst eine Einheit bilden«<sup>58</sup>, um auf dieser Grundlage deutlich machen zu können, in welcher Weise die jeweiligen Bestandteile »vorsprachlich verwurzelt sind.«<sup>59</sup> Dabei gilt nach Habermas, daß sich für »Kognitionen« und »Expressionen« aus der Verhaltensforschung bekannte vorsprachliche Korrelate« angeben lassen. Für die »Obligationen«, die auf der Ebene »normenregulierten Handelns aufgespalten [werden] in die intersubjektive Anerkennung bestehender Normen einerseits, in normenkonforme Handlungsmotive andererseits«<sup>60</sup>, sieht Habermas nicht in analoger Weise Korrelate, die sich auch bei Lebewesen aufzeigen ließen, die nicht denselben evolutionären Stand erreicht haben wie der Mensch. Auch die Obligationen haben aber nach der Habermasschen Phylogeneseeerzählung eine vorsprachliche Wurzel, wenngleich keine Wurzel, die nicht schon die Differenzierung einer Ebene von Gehalten der Verständigung voraussetzte.

Die Wurzel, die dem normenregulierten Handeln einen »Kontakt mit einer, wenn auch nicht *symbolfreien*, so doch *vorsprachlichen* Realität« sichern soll, besteht nach Habermas in dem »Kollektivbewußtsein«, das der »paläosymbolisch gestützte normative Konsens und die von ihm getragene kollektive Identität«<sup>61</sup> hervorbringen. An dieser Stelle zahlt sich gewissermaßen Habermas' Bemühung aus, die Stufe der symbolisch vermittelten Interaktion von jener des sprachlich vermittelten kommunikativen Handelns zu unterscheiden. Indem Habermas auch für die »Obligationen« und damit für alle drei Kategorien, in die er die Gehalte einteilt, die in unserem Handeln und Denken liegen – Kognitionen, Obligationen und Expressionen als die Korrelate zu den propositionalen, illokutionären und expressiven Bestandteilen von Sprechhandlungen –, naturgeschichtliche Bezugsgrößen angeben kann, steht die Vereinbarkeit eines kantianisch-transzendentalistischen Konstruktivismus mit einem nichtszientistischen Darwinismus in Aussicht.<sup>62</sup> Einerseits verändert sich demnach unser Bezug zur Welt grundlegend, wenn wir uns mittels einer grammatisch differenzierten Sprache verständigen, andererseits bleibt aber, indem wir auf den phylogenetischen Herkunftsort unse-

---

57 Ebd., S. 97-117.

58 Ebd., S. 99.

59 Ebd., S. 97.

60 Ebd., S. 99.

61 Ebd., S. 97. (Herv. im Orig.)

62 Vgl. zur Bedeutung dieser Vereinbarkeit für Habermas' Arbeit seine Antworten auf einige Fragen der Herausgeber in: »Postscript. Some concluding remarks«, in: Mitchell Aboulafia/Myra Bookman/Catherine Kemp (Hg.), Habermas and Pragmatism. London u. New York: Routledge 2002, S. 222-233, hier S. 227.

res Kategoriensystems deuten können, sozusagen der sichere Stand eines Naturwesens in einer realen Welt im Blick.

Dieser theoretische Zug ist allerdings mit zwei Schwierigkeiten behaftet. Einerseits kommt Habermas mit der direkten Rückführung seiner wichtigsten kategorialen Ordnung auf eine vorsprachliche Ordnung einem Reduktionismus nahe, von dem er später in *Wahrheit und Rechtfertigung* klarmacht, daß er dringend vermieden werden muß.<sup>63</sup> Vor allem aber wird verkannt, daß es *Gehalte* der Verständigung nur gibt, wo wir in normativen Bezügen stehen.

Habermas hatte mit Wittgenstein geklärt, daß von identischen Gehalten nur dort die Rede sein kann, wo die Fähigkeit angesetzt wird, einen unrichtigen Gebrauch gehalttragender Symbole als solchen zu kritisieren. Obschon also auch der Gebrauch ritueller Symbole kritisierbar sein muß, hält Habermas eine von diesem Sachverhalt unabhängige Erklärung des Zusammenhangs einerseits der Kritisierbarkeit von gehaltvermittelter Verständigung und andererseits der normativen Signifikanz dieser Verständigung für notwendig. Dies soll die Erklärung der Entstehung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs leisten.

Diese Erklärung beruht auf dem Theorem der Aufspaltung des Kommunikationsmediums und vollzieht sich in drei Schritten. Zunächst soll gezeigt werden, daß die rituell konstituierte Geltung von Normen nicht kritisiert werden kann. Dann verfährt Habermas, daß demgegenüber der Sinn von assertorischen Sprechakten nur verstanden werden kann, wenn sie als Behauptungsakte aufgefaßt werden, mit denen die Vorstellung verbunden wird, daß Ego mit ihnen einen von Alter kritisierbaren Geltungsanspruch auf die Wahrheit der gemachten Aussage erhebt, den er gegebenenfalls bereit ist, mit Gründen zu verteidigen. Dieser Geltungsanspruch soll soweit allerdings ohne normative Relevanz sein. Diese zwei zunächst getrennten Geltungsdimensionen sollen dann, so der dritte Schritt der Erklärung, im Zuge der durch die Lernprozesse im profanen Bereich erzwungenen Rationalisierung des sakralen Bereichs im Konzept eines normativ signifikanten und kritisierbaren Geltungsanspruchs verschmelzen. Mein Einwand gegen die Erklärung richtet sich – wie in den beiden vorhergehenden Abschnitten bereits deutlich wurde – gegen die Idee einer rituell konstituierten Geltung von

63 J. Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 38. Dort spricht Habermas davon, daß sein ›schwacher Naturalismus‹ sich mit der ›pauschalen Voraussetzung‹ begnüge, »daß die organische Ausstattung und die kulturelle Lebensweise von homo sapiens einen ›natürlichen‹ Ursprung haben und grundsätzlich einer evolutionstheoretischen Erklärung zugänglich sind.« Über eine pauschale Voraussetzung geht die *Theorie kommunikativen Handelns* in den oben zitierten Stellen hinaus. Man kann das ganze Problem, das die Beschreibung der Ebene einer vorsprachlichen, symbolisch vermittelten Interaktion aufwirft, mit Blick auf diese Passagen in *Wahrheit und Rechtfertigung* darin sehen, daß das dabei gebrauchte Vokabular sowohl Anschluß an die normative Teilnehmerperspektive der Lebenswelt wie auch an die Perspektive einer evolutionistisch-funktionalen Erklärung bieten soll. Das verletzt Habermas' methodologische Maßgabe von »getrennt gehaltenen theoretischen Perspektiven«. (»Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 39)

Normen, die sprachlich nicht eingeholt und deswegen nicht kritisierbar ist. Aber auch in dem Gedanken, daß man einen assertorischen Sprechakt nur verstehen kann, wenn man weiß, daß er einen Adressaten zur Kritik berechtigt, liegt in der Rede von der notwendig mitverstandenen *Berechtigung* zur Kritik eine *petitio principii*. Hier wird die Normativität im Verhältnis von Alter und Ego schon mitgeführt, die dem Erklärungsgang nach doch erst aus dem sakralen Bereich importiert werden muß. Zunächst ist also Habermas' Überlegung bezüglich der fehlenden Kritisierbarkeit rituell etablierter Normen zu diskutieren.

Am Beispiel der institutionell gebundenen Sprechhandlung des Verheiratens erläutert Habermas eingangs, was es heißt, daß die Bindungskraft eines Sprechakts auf dem normativen Kontext und nicht auf einer illokutionären Kraft beruht. Den Akt des Verheiratens kann man sich demnach typischerweise in eine Zeremonie eingebettet denken. Die Erfüllung der festgelegten Rahmenbedingungen sorgt dafür, daß die Zeremonie als eine Eheschließung gilt. Daß das Zeremoniell folgenreich ist, hängt daran, daß in »Stammesgesellschaften [...] der institutionelle Komplex der Verwandtschaftsbeziehungen mit einer im sakralen Bereich verankerten moralischen Autorität ausgestattet [ist]. Die Institution der Ehe entlehnt ihre Geltung jenem rituell geschützten normativen Konsens, den Durkheim analysiert hat. Das zeigt sich unmittelbar am zeremoniellen Charakter der Trauung – auch dann, wenn sie *expressis verbis* durchgeführt wird.« Der Punkt, den Habermas deutlich machen will, ist, daß »die Gültigkeit der Zeremonie von der Erfüllung einer geltenden Norm abhängt.«<sup>64</sup> Nun nimmt er die Frage auf, wie die Geltung dieser Norm unter den skizzierten Bedingungen verstanden wird, und will zeigen, daß die Normgeltung unter diesen Bedingungen nicht kritisierbar ist.

Das Verständnis der Normgeltung will Habermas aufklären, indem er eruiert, wie ein Satz verstanden wird, der genau den Geltungsanspruch einer Norm zum Ausdruck bringt; das ist im fraglichen Abschnitt der *Theorie des kommunikativen Handelns* der Beispielsatz (8), der lautet: »es ist geboten, daß h in S«. Habermas bringt nun folgendes Argument vor:

Den darin auftretenden Ausdruck »es ist geboten« verstehen wir im Sinne des von Durkheim anthropologisch eingeführten Begriffs der Normgeltung. Wir brauchen hier nicht weiter zu analysieren, was es heißt, daß die moralische Autorität einer bestehenden Institution dem sogenannten Kollektivbewußtsein »entstammt«; es genügt, daran zu erinnern, daß in diesem Stadium die Sollgeltung von Normen noch nicht im Sinne eines posttraditionalen Verständnisses von Normen, also eines Einverständnisses interpretiert werden kann, das sich in Form der intersubjektiven Anerkennung eines *kritisierbaren* Geltungsanspruchs herstellt. Man kann sich einen Kontext vorstellen, wo der Satz (8) im Sinne einer autoritativen, nicht auf Kritisierbarkeit angelegten Äußerung verwendet wird. Den Satz (8) versteht man freilich dann nicht, wenn man nicht weiß, daß sich der

---

64 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 108.

Adressat dem Gebot widersetzen und die zugrundeliegende Norm verletzen kann. Wohl können sich die Interaktionsteilnehmer, sobald sie sich überhaupt in einer grammatischen Sprache verständigen, *in verschiedener Weise* auf die Geltung von Normen berufen und die illokutionäre Kraft des Normativen nach verschiedenen Hinsichten differenzieren, beispielsweise etwas einräumen, delegieren, erlauben, bereuen oder jemanden autorisieren, bestrafen, auszeichnen usw. Die Kritisierbarkeit von *Handlungen* mit Bezug auf geltende Normen setzt aber noch keineswegs die Möglichkeit voraus, die Geltung der zugrundeliegenden *Normen selbst* zu bestreiten.<sup>65</sup>

Dieses Argument ist nicht triftig und seine Unschlüssigkeit rührt daher, daß in Habermas' phylogenetischer Erklärung der Entstehung kommunikativer, normenregulierter Handlungs koordinierung das Verhältnis von Sprache und Normativität nicht konsistent bestimmt wird.

Wenn man sich, wie Habermas es vorsieht, vorstellt, daß ein Häuptling äußert, in der gegebenen Situation S sei h geboten (zum Beispiel: der Regengottheit nach dem Einfahren der Ernte ein Kornbündel zu opfern), dann ist der entscheidende Punkt in Habermas' Argument, was es hinsichtlich der Kritisierbarkeit dieser Äußerung zu sagen gibt. Habermas legt nahe, daß diese Äußerung als ›autoritative‹ nicht kritisierbar ist. Damit aber zieht er in instruktiver Weise zweierlei zusammen, was unterschieden werden muß: die Kritisierbarkeit der Norm und die Kritisierbarkeit des regulativen Sprechakts. Selbst wenn es richtig ist, daß es für die Adressaten dieser Äußerung nicht im Bereich des Denkbaren läge, die Notwendigkeit des rituellen Opfers und damit die Gültigkeit dieser Norm zu dementieren, so müssen sie doch zwingend in der Lage sein, den Akt des Häuptlings *als eine Äußerung* kritisieren zu können. Denn es gehört zu den Bedingungen für das Verstehen einer Äußerung, unterscheiden zu können, ob sie regelgerecht ausgeführt wurde oder nicht. So müssen die Adressaten zum Beispiel unterscheiden können, ob ihrer Meinung nach da tatsächlich der Häuptling zu ihnen spricht oder nicht. Falls nein, werden sie die Äußerung als ungültig ansehen und wahrscheinlich deutliche Kritik an dem anmaßenden Sprecher üben. Ebenso müssen die Adressaten verstehen, welche Umstände nach Ansicht des Häuptlings die Anwendung der Norm angebracht sein lassen, wenn sie verstehen sollen, auf welche Norm der Häuptling Bezug nimmt. Das heißt, sie müssen unterscheiden können, ob bestimmte Umstände erfüllt sind oder nicht, und wären gegebenenfalls in der Lage, die falsche Bestimmung der – dann realiter unangemessenen – Normanwendung zu kritisieren, selbst wenn das mit Blick auf gegebene Herrschaftsformen vielleicht nicht geschieht. Das Verstehen des regulativen Sprechakts setzt also seine Kritisierbarkeit voraus.

Das Kritisieren eines regulativen Sprechakts hinsichtlich seiner normativen Angemessenheit fällt auch nicht zusammen mit der Kritisierbarkeit einer Handlung, die die Norm verletzt, die in jenem Sprechakt zum Ausdruck gebracht wird. Denn die Kritik einer Handlung in bezug auf eine Norm, die auch nach Haber-

---

65 Ebd., S. 108f. (Herv. im Orig.)



mas auf dieser Entwicklungsstufe möglich ist, bezieht sich nicht auf den sprachlichen Akt der Bezugnahme auf die geltende Norm, sondern eben auf eine Handlung.<sup>66</sup>

Habermas' Argument impliziert die Vorstellung, daß die Geltung der Norm in der ›autoritativen Äußerung‹ des Häuptlings gestiftet wird. Wenn derart der regulative Sprechakt mit der Stiftung der Normgeltung zusammenfiel, schiene er unter Bedingungen einer rituellen Vergesellschaftung tatsächlich nicht kritisierbar. Das ist aber natürlich auch nach der Habermasschen Konstruktion nicht der Fall. Die Autorität, die der Äußerung Wirkmacht verschafft, gründet in der gemeinschaftlichen rituellen Praxis. Was Habermas die ›geltende Norm‹ nennt – in unserem Beispiel: nach der Ernte ein Opfer zu bringen –, muß einen der Äußerung vorgängigen Bestand haben.

Daß die mit einem Sprechakt vollzogene Bezugnahme auf eine Norm als solche auch unter Bedingungen ritueller Integration kritisierbar sein muß klärt näher, inwiefern normenreguliertes Handeln eine grammatische Sprache voraussetzt. Die Intentionalität eines sich an Regeln bindenden Aktors bedarf deswegen der sprachlichen Konstitution, weil damit die Voraussetzung geschaffen ist, daß der Automatismus eines Reiz-Reaktion-Schemas durch ein unterbrechend-distanzierendes *Nein* aufgehoben werden kann. Indem die sprachliche Verarbeitung der Bezüge des Aktors zu sich selbst sowie zu der Situation, in der er sich befindet, möglich wird, entsteht für den Actor die Möglichkeit, eine Handlungsoption *nicht zu ergreifen*, weil er sie für unangemessen hält.<sup>67</sup> In der Befolgung einer Norm ist also die *notwendig sprachlich strukturierte Bewertung der Situationsangemessenheit der Norm* impliziert. Habermas sieht dies auch, wenn er an einer anderen Stelle von einer notwendigen »sprachlichen Aktualisierung und Kanalisierung« der rituell etablierten Autorität spricht:

Fingieren wir einmal den Grenzfall einer total integrierten Gesellschaft. Die *Religion* erschöpft sich darin, eine bestehende rituelle Praxis in Begriffen des Heiligen auszulegen; ohne streng kognitive Gehalte hat sie noch nicht den Charakter eines *Weltbildes* angenommen. Im Sinne eines kulturellen Determinismus sichert sie die Einheit des Kol-

---

66 Die Kritik der Handlung stellt desweiteren selbst einen sprachlichen Akt dar, der Bezug auf eine Norm nimmt. In diesem Sinne dienen die von Habermas aufgeführten verschiedenen Weisen der Bezugnahme auf eine Norm teilweise der Bewertung von Handlungen, die in den Regelungsbereich der Norm fallen. Habermas unter schlägt aber, daß auch diese verschiedenen Weisen der sprachlichen Bezugnahme *als solche* wiederum kritisierbar sein müssen, wenn sie verstanden werden sollen.

67 Habermas weiß sich auf der Linie dieses Gedankens in einer langen Tradition anthropologischen Nachdenkens über die Bedeutung der Sprache: »Von Herder über Nietzsche bis zu Heidegger und Gehlen ist das ›Nein-Sagen-Können‹ als anthropologisches Monopol immer wieder hervorgehoben worden. Auf diese Einsicht stützt sich auch die von Popper und Adorno in verschiedenen Versionen vertretene kritizistische These, daß zuverlässige Erkenntnis nur auf dem Wege der Negation von Aussagen zu gewinnen sei.« (Tkh, Bd. 2, S. 114.)

lektivs und unterdrückt weitgehend Konflikte, die aus Machtbeziehungen und ökonomischen Interessen entstehen könnten. Diese kontrafaktischen Annahmen bestimmen einen Zustand der sozialen Integration, für den die Sprache nur minimale Bedeutung hat. Der vorgängige Wertekonsens bedarf natürlich der sprachlichen Aktualisierung und Kanalisierung in Handlungssituationen; aber die Verständigungsleistungen bleiben so sehr auf eine instrumentelle Rolle beschränkt, daß der Einfluß, den die Struktur der Sprechhandlungen für Art und Zusammensetzung der kulturellen Überlieferung hat, vernachlässigt werden darf.<sup>68</sup>

An dieser Stelle ist gesagt, daß von der Konstitution einer handlungsleitenden Normativität genau insoweit gesprochen werden kann, wie jener ›vorgängige Wertekonsens‹ sprachlich eingeholt wird. Deswegen kann nicht umstandslos von einer im rituellen Bereich konstituierten Normativität gesprochen werden, wie Habermas es tut. Dies heißt nicht, die Bedeutung ritueller Praktiken für die Konstitution der Gruppenidentität leugnen zu wollen, sondern es bedeutet, daß diese Praktiken nur insoweit eine normativ bedeutsame Instanz hervorbringen, als sie in die Reichweite sprachlichen Verstehens kommen. Erst dann können sich die personalen Identitäten der Akteure soweit von der Gruppenidentität differenzieren, daß sie überhaupt als Handelnde, denen ein Regelfolgen zugeschrieben werden kann, in Betracht kommen.<sup>69</sup> Und erst dann kann der Zusammenhang zwischen rituell etablierten Autoritätsverhältnissen und dem, was daraus in einer gegebenen Situation *als ein von einer Norm gebotenes Verhalten* folgt, hergestellt werden.

Solange es dieses sprachlichen Vermittlungsschrittes noch nicht bedarf, hängt die Identität der Gruppe auch noch nicht von in regelgeleitetem Zeichengebrauch etablierten *Gehalten* als dem gemeinschaftsstiftenden Bezugspunkt ab. Insoweit aber die Regelung des koordinierten Verhaltens nicht mehr durch anderweitig (genetisch-instinktiv) vorgängig abgestimmte Reaktionen auf unmittelbare Reize zustande kommt, sondern auf einer Ebene des *Verstandenen*, bedarf es einer sprachlichen Erschließung derjenigen gemeinsam anerkannten Autorität, die die Anschlußfähigkeit der einzelnen Handlungen versichern soll.

Habermas erfaßt diesen Zusammenhang nicht nur, wenn er von der Notwendigkeit einer sprachlichen Aktualisierung und Kanalisierung des Wertekonsenses spricht, sondern insbesondere auch in der Rolle, die er religiösen Weltbildern zuspricht. Er schließt sich zwar Durkheims These von den ›sakralen Wurzeln der Moral‹ an, betont aber, »daß der religiöse Ursprung der Institutionen erst dann einen nicht-trivialen Sinn gewinnt, wenn wir die religiöse Weltdeutung als Verbindungsglied zwischen kollektiver Identität auf der einen und Institutionen auf

68 Ebd., S. 133. (Herv. im Orig.)

69 Wie dargestellt hält Habermas es für ein wichtiges Versäumnis Meads, diesen Zusammenhang der Differenzierung von sozialer, subjektiver und objektiver Welt mit der Ausdifferenzierung des Verständigungsmediums nicht beachtet zu haben.

der anderen Seite in Betracht ziehen.«<sup>70</sup> Dabei geht es genau um die Rolle, die die Sprache spielt: »Für eine Analyse des Zusammenhangs zwischen normativem Konsens, Weltbild und Institutionensystem ist aber vor allem interessant, daß die Verbindung durch die Kanäle sprachlicher Kommunikation zustande kommt. Während die rituellen Handlungen auf vorsprachlichem Niveau stehen, sind religiöse Weltbilder ans kommunikative Handeln angeschlossen. Aus Weltbildern, und seien sie noch so archaisch, speisen sich die in Alltagskommunikationen eingehenden Situationsdeutungen».<sup>71</sup> Akteure beziehen sich also dann auf die Welt nicht mehr als auf Reaktionen auslösende Reize, wenn sie unter Bezug auf Weltdeutungen beginnen, sich handelnd in *Situationen* und das heißt in einer sprachlich gedeuteten Welt zu verstehen. Aus obiger Diskussion von Habermas' Überlegung zur Bezugnahme auf eine geltende Norm durch eine autoritative Äußerung hatte sich ergeben, daß die Bezugnahme auf eine Norm stets nur verständlich ist, wenn die Situationsangemessenheit verstanden (und damit auch kritisiert) werden kann. Von einer Normenregulierung des Handelns kann nur gesprochen werden, wenn ein spezifischer Zusammenhang zwischen der Norm und der Situation hergestellt wird. Religiöse Weltbilder entstehen als die Instanz, die diesen Vermittlungsprozeß trägt (hier das oben zunächst verkürzte Zitat vollständig): »Aus Weltbildern, und seien sie noch so archaisch, speisen sich die in Alltagskommunikationen eingehenden Situationsdeutungen; und nur über diese Verständigungsprozesse können sich Weltbilder ihrerseits reproduzieren. Dieser Rückkoppelung verdanken sie die *Form* kulturellen Wissens, eines Wissens, das sich ebenso auf kognitive wie auf sozialintegrative Erfahrungen stützt.«<sup>72</sup> Kurz: In dem Maße, wie eine Lebenswelt entsteht, greift der Mechanismus normenregulierten Handelns und löst die instinktgebundene Verhaltenssteuerung ab. Dann kann erklärt werden, »wie die Institutionen ihre Geltung aus den religiösen Quellen gesellschaftlicher Solidarität schöpfen«, wenn wir nämlich »berücksichtigen, daß die profane Alltagspraxis über sprachlich differenzierte Verständigungsprozesse läuft und zu einer Spezifizierung von Geltungsansprüchen für situationsangemessene Handlungen im normativen Kontext von Rollen und Institutionen nötigt. Das kommunikative Handeln ist die von Durkheim nicht hinreichend beachtete *Verzweigungsstelle* für die Energien gesellschaftlicher Solidarität.«<sup>73</sup>

In diesen Passagen kommt Habermas also zu demselben Ergebnis, wie es oben als eine Kritik an einer späteren Stelle in *Theorie des kommunikativen Handelns* ausgearbeitet wurde: Daß von einer normativ integrierten Gemeinschaft nur genau insoweit gesprochen werden kann, wie die Integrationsform sprachlich eingeholt ist. Im direkten Vergleich der beiden Passagen läßt sich auch der Punkt

---

70 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 89.

71 Ebd., S. 90.

72 Ebd.

73 Ebd.

genau angeben, an dem Habermas' ›Gedankenexperiment‹ falsch angelegt ist und der auch die Erklärung kritisierbarer Geltungsansprüche fehllieft. Diese Fehlkonzption liegt in der Veranschlagung eines Zustands, in welchem (wie schon oben zitiert) die Religion »noch nicht den Charakter eines Weltbildes angenommen« hat, so daß ein Zustand der sozialen Integration vorliege, »für den die Sprache nur minimale Bedeutung hat«, und dementsprechend die Verständigungsleistungen »so sehr auf eine instrumentelle Rolle beschränkt [bleiben], daß der Einfluß, den die Struktur der Sprechhandlungen für Art und Zusammensetzung der kulturellen Überlieferung hat, vernachlässigt werden darf.«<sup>74</sup> In einem solchen Zustand könnte es nach Habermas' eigenen Prämissen keine normativ signifikanten Phänomene geben. Es gäbe keinen Weg, aus den ›religiösen Solidaritätsressourcen‹ zu schöpfen, und das heißt: Es gäbe überhaupt keinen Grund, eine irgendwie durch rituelle Praktiken *integrierte* Gemeinschaft zu sehen. Habermas kann auch in nicht konsistenter Weise verfechten, daß die Struktur der Sprechhandlungen für die kulturelle Überlieferung vernachlässigbar sein kann, denn die kulturelle Überlieferung entsteht genau in dem Maße, wie die Struktur der Sprechhandlungen Relevanz gewinnt und wie sich Weltbild und Lebenswelt auszubilden beginnen.

Damit kann ich zurückkehren zu der von Habermas angebotenen Erklärung der Entstehung eines kritisierbaren Geltungsanspruchs. Ausgehend von der Feststellung, daß Habermas eingangs die Unterscheidung zwischen der Kritisierbarkeit eines regulativen Sprechakts und der Kritisierbarkeit der Norm, auf die sich der Sprechakt bezieht, übersieht, habe ich zu zeigen versucht, daß sich diese Erklärung auf eine unzutreffende Entsprechung der rituellen Praktiken und eine unzutreffende Entnormierung des assertorischen Sprachgebrauchs stützt. Erst diese Verengungen lassen es überhaupt notwendig erscheinen, eine gesonderte Erklärung für die Entstehung des Konzepts kritisierbarer Geltungsansprüche zu geben. Auch am zweiten Schritt der Erklärung läßt sich das ablesen. Nachdem Habermas vermeintlich gezeigt hat, daß im ›Ausgangszustand der soziokulturellen Entwicklung‹ rituell eine Normgeltung konstituiert wird, die nicht kritisierbar ist, will er den wahrheitsorientierten Sprachgebrauch im profanen Bereich als dasjenige Komplement ausweisen, das in die Fusion das Merkmal der Kritisierbarkeit mitbringt. Wieder stellt er sich die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein Satz verstanden wird, der den Geltungsanspruch des entsprechenden Sprechakts – diesmal also eines assertorischen – zum Ausdruck bringt. Es handelt sich um den Satz: »es ist der Fall (ist wahr), daß p«. Für diesen Satz gelte, daß man ihn nicht versteht,

wenn man nicht weiß, daß ein Sprecher diesen Satz *nur* in der Rolle eines Proponenten und das heißt mit der Bereitschaft übernehmen kann, ›p‹ gegen die Einwände von Opponenten zu verteidigen. Einerseits könnte der Anspruch auf propositionale Wahrheit

---

74 Ebd., S. 133.

die Struktur eines Geltungsanspruchs, der *berechtigerweise* eingelöst werden kann, jener Art von Ansprüchen entlehnt haben, die sich auf gültigen Normen stützen; andererseits muß er sogleich in einer radikalisierten, nämlich auf Begründung angelegten Version auftreten.<sup>75</sup>

Diese Formulierung spiegelt präzise, daß die Erklärung der Entstehung des Konzepts eines kritisierbaren Geltungsanspruchs uneindeutig ist. Einerseits ist gesagt, daß ein assertorischer Sprechakt nur verstanden werden kann, wenn verstanden wird, daß er *berechtigerweise kritisiert bzw. verteidigt* werden kann. Dieser Aspekt der Berechtigung, der auf ein Verhältnis zu einem Gegenüber verweist, ist immer impliziert, wenn etwas darüber ausgesagt werden soll, wie die Dinge in der objektiven Welt liegen. Assertorische Sprechakte besitzen also notwendig und – wenn man genetisch sprechen will – von Anfang an eine intersubjektiv relevante normative Dimension. Dennoch soll hier gesagt sein, daß der Aspekt, daß assertorische Aussagen ›auf Begründungen angelegt sind‹, unabhängig vom Aspekt der Berechtigung zu sehen ist. Nur wenn das der Fall wäre, hätten assertorische Sprechakte etwas von der ›zunächst keineswegs kritisierbaren Geltung von Normen‹ zu empfangen. Habermas müßte hier den Begriff der *Begründbarkeit* von dem der *Berechtigung* zu einer Behauptung als einem intersubjektiv bindenden Verhältnis und damit von ihrer Kritisierbarkeit trennen. Damit verfehlt Habermas aber, was er an Wittgensteins Diktum, daß der Regel folgen und der Regel folgen glauben nicht dasselbe sind, als die Pointe herausgestellt hatte: daß wir Umgang mit Gehalten nur haben können, wo wir uns auf bindende Gebrauchsweisen verpflichten lassen, hinsichtlich derer wir uns als kritisierbar verstehen.

Auch in dieser Überlegung erweist sich also die Trennung des Moments der Normativität von dem des sprachlichen Gehalts als künstlich. Wir verfügen über einen Begriff der Wahrheit und korrespondierend ein Konzept der objektiven Welt nur in dem Maße, wie wir in der Lage sind, assertorische Sprechakte auszuführen, die notwendig eine normative Signifikanz aufweisen.

Dieses Ergebnis bedeutet, daß es im Habermasschen Theorierahmen keiner unabhängiger Erklärungen für einerseits die Konstitution identischer Gehalte und andererseits die Entstehung normativ signifikanter Geltungsansprüche bedarf. Kommunikationsteilnehmer werden zu Subjektivität besitzenden Akteuren, wenn sie beginnen, in ihrer Kommunikationspraxis mit Gehalten umzugehen. Und mit Gehalten gehen sie um, wenn die Perspektive eröffnet ist, daß sie sich wechselseitig in ihrer Kommunikationspraxis hinsichtlich der Richtigkeit dieses Umgangs mit Gehalten kritisieren können. Auf der Grundlage dieser wechselseitigen Bindung an Richtigkeiten erwerben die Akteure die Fähigkeit, bestimmte Verhältnisse in ihrer Gruppe als Autoritätsverhältnisse zu verstehen, aus denen Folgen für die Angemessenheit ihres Handelns in bestimmten Situationen erwach-

---

75 Ebd., S. 109. (Herv. im Orig.)

sen. Sie erwerben damit die Kompetenz zu normenreguliertem Handeln. Obige Diskussion sollte verdeutlichen, daß von einer *Normgeltung* nur genau insoweit gesprochen werden kann, wie der sprachliche Vermittlungsprozeß reicht. Damit müssen die Regeln, die die Sprechhandlungen normieren nicht in eins fallen mit jenen, die zum Beispiel das angemessene Verhalten gegenüber einem Schwager bestimmen; sie lassen sich mindestens anhand der Bereiche, die sie regulieren, gut unterscheiden. Deutlich ist aber, daß die Bestimmung der Gehalte der Kommunikation und die Regulierung des Handelns durch Normen untrennbar miteinander verwoben sind. Wir können uns in bestimmten Situationen nur an bestimmte Regeln binden, weil wir diese Situationen ebenso wie das Bestehen von Regeln in der Sprache auffassen, die ihrerseits durch einen basal normativen Bezug der Sprechenden aufeinander konstituiert wird.

Mit diesem Ergebnis ist man gewissermaßen wieder am Ausgangspunkt angelangt, denn es reformuliert tatsächlich nur einen Anspruch, den Habermas selbst an seine Theorie stellt. Allerdings hat sich erwiesen, daß Habermas in der Ausarbeitung seiner Theorie diesen Anspruch einzulösen nicht in der Lage ist.

Das in der Theorie des kommunikativen Handelns präsentierte Modell elementarer Vergesellschaftung muß, so wurde oben gesagt, die gleichursprüngliche Konstitution sprachlicher Gehalte und des sozialen Zusammenhangs erklären. Wie dargelegt, erfüllt Habermas' Fassung einer elementaren Verständigungssituation diesen Anspruch nicht, weil Habermas den Gehalt der Situation letztlich als durch das Problem gegeben sieht, um dessen Bewältigung willen die Handlungen der Akteure koordiniert werden müssen. Entsprechend konstruiert Habermas die Phylogenese des kommunikativen Handelns derart, daß sich die sprachlichen Gehalte, die in der Verständigung (dann auch in modalisierter Form) verhandelt werden, aus einem rein instrumentellen, Anpassungsleistungen erbringenden Umgang mit (den sich ergebenden Problemen in) der objektiven Welt herausbilden.

In dieser Konstruktion werden die Konstitution von Sozialität und von sprachlichen Gehalten als zwei getrennte Fragen behandelt. Es wird also keine notwendig gleichursprüngliche Konstitution beschrieben. Eine der theoriekonstruktiven Konsequenzen besteht darin, daß Habermas sich gezwungen sieht, eine gesonderte Erklärung für die im Begriff des kritisierbaren Geltungsanspruchs gefaßte normative Relevanz sprachlicher Verständigung zu geben. Die Kritik an dieser Erklärung hat zu dem Ergebnis geführt, daß das Theorem von der Aufspaltung des Kommunikationsmediums in genau diesem Punkt in die Irre führt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß Habermas die mit dem Erwerb der Kompetenz zu normenreguliertem Handeln verbundene Ausdifferenzierung der sozialen (wie auch der subjektiven und der objektiven) Welt in dem Maß fortschreiten sieht, wie ein sprachlich vermitteltes Handeln entsteht. Damit ist zwar noch keine nähere Beschreibung gegeben, *wie* man sich nun genau die Konstitution der sprachlichen Gehalte vorstellt. Aber immerhin läßt sich so dingfest machen, daß Habermas die an ein Modell elementarer Vergesellschaftung selbstgestellten An-

sprüche dann wird erfüllen können, wenn er die Konstitution sprachlicher Gehalte nicht länger als ein zunächst normativ indifferentes Lösen objektiver Probleme ansieht. Dabei ist es gar nicht notwendig, von dem überkommenen pragmatistischen Gedanken abzurücken, daß Probleme stets etwas Objektives haben.<sup>76</sup> Es ist aber entscheidend hinzuzufügen, daß auch die Objektivität von Problemen wie alle sonstige Objektivität auch ein notwendig *intersubjektives* Phänomen ist.

---

<sup>76</sup> Vgl. J. Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders.: ED, S. 100-118, hier, S. 118.

### 2.3 Resümee: Zum Verhältnis von Naturalismus und Instrumentalismus

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* findet an zwei Stellen eine ausführliche Beschäftigung mit der Erläuterung sprachlichen Gehalts statt. Die erste »Zwischenbetrachtung«, die das dritte Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns* bildet, führt Habermas' Universalpragmatik ein, die den sprachpragmatischen Hintergrund für den Begriff des kommunikativen Handelns abgibt. Im fünften Kapitel werden ausführliche Überlegungen zur Genese sprachlich vermittelter Interaktion angestellt. Ich will meine Auseinandersetzung mit diesen beiden Habermasschen Theoriestücken aus systematischer Perspektive resümieren, indem ich von der Frage ausgehe, wie sich deren Verhältnis nach dem bislang Gesagten darstellt.

Die Diagnose, die ich im ersten Abschnitt dieses Kapitels gegeben habe, lautete: Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung müßte klären, wie die Gehalte des kommunikativen Handelns durch den Mechanismus kommunikativer Handlungs koordinierung konstituiert werden, leistet dies aber nicht. Wenn das Verstehen von Äußerungen zurückgeführt werden soll auf die Möglichkeit, Gründe für die Richtigkeit der mit den Äußerungen erhobenen Ansprüche geben zu können, dann muß vorausgesetzt werden, daß die Gegenüber den Gehalt derjenigen Ausdrücke, mittels derer sie jene Gründe vorbringen, bereits verstehen. Ohne die spezielle Rahmung, die Habermas dieser Erläuterung im Begriff des kommunikativen Handelns gibt, wäre hier ein Regreß der Rechtfertigungen nicht zu vermeiden.<sup>1</sup> Diese Rahmung besteht darin, daß kommunikative Handlungs koordinierung dort nötig wird, wo soziale Gegenüber ihre Handlungen aufeinander abstimmen müssen, um gemeinsam eine Situation zu bewältigen. Als Regreßstopper fungiert in diesem Modell die »situationsdefinierende Kraft«<sup>2</sup> objektiver Probleme, durch die letztlich festgelegt ist, was den Gehalt der gemeinsam zu erzielenden Situationsdefinition ausmacht. Deswegen können wir uns in der Konfrontation mit der Welt lernend der Objektivität der Gehalte unserer Verständigung versichern. Allerdings resultiert ein instrumentalistisches Bild der Sprache, denn daß wir mit sprachlichem Gehalt umgehen, wird nicht in bezug auf unser Interagieren mit sozialen Gegenübern expliziert, sondern vorrangig mit Blick auf die sprachlich strukturierte Konfrontation mit der Welt.

Ein kurzer Vergleich mit dem Ansatz Robert Brandoms verdeutlicht, daß Habermas' Pragmatismus in diesem Punkt den Paradigmenwechsel zu einer Philosophie, die nicht am Aktorbewußtsein, sondern an intersubjektiven Verhältnissen ansetzt, noch nicht vollzogen hat. Brandoms zentraler Gedanke ist, daß

1 Vgl. unten Abschnitt 3.2.2 zum von Wittgenstein aufgeworfenen Problem des Regelregresses.

2 J. Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, S. 118.



wir unseren Praktiken Gehalte zuweisen können, insoweit wir in unserem wechselseitigen Umgang miteinander diejenigen Normen etablieren, in bezug auf die wir bestimmen, welche Verpflichtungen und Berechtigungen sich aus den Gehalten ergeben, die wir den Praktiken zuweisen.<sup>3</sup> Der hier wichtige Zug Brandoms (der freilich, wie diese Formulierung schon deutlich macht, in Brandoms Fassung dieses Gedankens auch die Frage der Zirkularität seiner Erläuterung aufwirft) besteht darin, daß die Zuweisung von Gehalten zu Praktiken einzig in bezug auf die Weise expliziert wird, in der soziale Gegenüber sich wechselseitig normativ binden. Dadurch wird erreicht, daß jede gehalthabende Interaktion als das Moment einer Konstitution von Gehalt verstanden werden kann und muß. Dies ist aber nur möglich, weil die ›Autorität‹, wie Brandom sagt<sup>4</sup>, die hinter den gehaltverbürgenden sprachlichen Normen steht, niemand anderes ist, als wir selbst – während es in Habermas' Konstruktion letztlich die Beschränkungen sind, die die Welt uns qua zu lösender Probleme auferlegt. Die Konstitution von Gehalt kann nur dann von der Interaktion sozialer Gegenüber her erläutert werden, wenn sie unmittelbar in Zusammenhang mit der Weise gebracht wird, in der diese Gegenüber sich normativ aneinander binden. Das ist nach meinem Dafürhalten aus Habermas' Verfehlen des eigenen Anspruchs zu lernen.

Im fünften Kapitel der *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt Habermas eine Erklärung vor, wie sich der Umgang mit gehalthabenden Symbolen und schließlich der Gebrauch von Sprache entwickelt haben könnte. Man kann diese Erörterungen als eine Antwort auf die Frage nach der Konstitutionsweise von Gehalt verstehen. Bedenkt man nun, wie diese Erörterungen systematisch angelegt sind, bestätigt sich die Diagnose des Instrumentalismus. Denn Habermas expliziert hier die Konstitution von Gehalt im Rahmen einer evolutionistischen Genealogie. Aus dieser Perspektive ist das erklärungsbedürftige Phänomen, wie die »Subjektivierung oder Verinnerlichung objektiver Sinnstrukturen«<sup>5</sup> zustande kommt. Die Annahme, daß es eine funktionale Kontinuität zwischen gehaltlosem Verhalten und gehaltvollem Handeln gibt, ermöglicht es dieser genealogischen Erzählung, aus der Perspektive unserer je gedeuteten Welt den Übergang von Verhältnissen, in der Gehalt noch nicht in der Welt und Welt daher nur eine Umwelt ist, zu den Verhältnissen sich in Lebenswelten verstehender Subjekte zu beschreiben. Dies ist die Voraussetzung für die »Hintergrundannahme [...], daß sich die natürliche Evolution der Arten – *in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglich gewordenen Lernprozessen – als eine Folge von ›Problemlösungen‹ verstehen läßt, die zu immer komplexeren Entwicklungsstufen mit jeweils höheren Lernniveaus geführt haben.«<sup>6</sup> Die Haber-

---

3 Brandom gibt den Umriss seines Modells im dritten Kapitel von ExVn.

4 R.B. Brandom: ExVn, S. 261.

5 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 18.

6 J. Habermas: »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 39. (Herv. im Orig.)

massche Erläuterung sprachlichen Gehalts ist durch diese funktionalistische Rahmung geprägt, die in einer instrumentalistischen Sprachtheorie resultiert.

*Exkurs zur Debatte zwischen Habermas und Brandom.* Ich will mit einem kurzen Umweg der Frage nachgehen, wieso Habermas diese Theoriestrategie wählt, die letztlich zur Folge hat, die Eigenwertigkeit einer normativ verstandenen Sozialität zu reduzieren.

Habermas' kleine Debatte mit Brandom legt es nahe, den Grund hierfür in dem Versuch zu sehen, gleichzeitig einen Universalismus und einen Naturalismus zu verfechten. Habermas' Optieren für einen Universalismus rührt von seinem Interesse an der Verteidigung einer kognitivistischen Moraltheorie, das ihn aber auch auf eine universalistische Position in der Wahrheitstheorie festlegt. Sein Naturalismus kann, nach der zitierten Bemerkung von Dews, als durch eine materialistische Tradition motiviert verstanden werden, die diese Verknüpfung vorgezeichnet hat.<sup>7</sup> Die Kombination des Interesses an einer Aufklärung des Standes des Menschen als eines Naturwesens mit dem Eintreten für den Universalismus legt ihn dann auf eine Sprachtheorie fest, die mit einem naturalistisch fundierten Realismus zusammengeht. Dies zeigt sich an den beiden Haupteinwänden, die er gegen Brandom vorbringt. Der erste Einwand besagt, daß Brandoms Position in einen unhaltbaren Begriffsrealismus führe, und der zweite, daß Brandom dahin komme, weil er nicht zwischen Regeln des Geistes und Normen des Handelns unterscheide.<sup>8</sup>

Brandoms Behauptung »Die Normen sind unsere Normen«<sup>9</sup> und sein gleichzeitiges Beharren, aller Umgang mit Gehalten sei durch und durch normativ, kann für Habermas entweder nur in einen Antirealismus oder zu der begriffsrealistischen Auffassung führen, daß auch die Welt selbst schon normativ strukturiert ist. Denn wenn wir Normativität als das Spezifikum der Kultur hervorbringenden menschlichen Gemeinschaftsformen auffassen und nicht die naturalistische Hintertür einer Erklärung des Zusammenhangs zwischen den kulturellen Gehalten und der materialen Welt der Natur offenlassen, ist aus Habermas' Perspektive die realistische Intuition nicht mehr verständlich zu machen – oder nur noch, wenn wir auch mit der Welt wie mit unseresgleichen umgehen könnten. Das Interessante an dieser Auseinandersetzung liegt in sprachtheoretischer Hinsicht darin, daß Habermas keinen Zweifel daran läßt, daß wir hinsichtlich der Erläuterung sprachlicher Gehalte ein gewisses Privileg des instrumentell-prob-

7 Die Frage, wie diese Kombination unter nachmetaphysischen Verhältnissen verfochten werden kann, ist das Thema von »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, das WR eröffnet.

8 J. Habermas: »Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik«, S. 166f. zum Begriffsrealismus und S. 148f. zur Einebnung der Differenz zwischen Rationalitäts- und Handlungsnormen. Die Einebnung dieser Differenz kritisiert ebenfalls Lutz Wingert in: »Genealogie der Objektivität. Zu Robert B. Brandoms ›expressiver Vernunft‹«, in: DZPhil, Bd. 48 (2000), H. 5, S. 738-761.

9 R.B. Brandom: ExVn, S. 885.

lemlösenden Umgangs mit der Welt verteidigen müssen, wenn wir nicht entweder den Realismus oder den Naturalismus aufgeben wollen. Dies führt wie nachgezeichnet dazu, daß Habermas die angezielte Gleichursprünglichkeit von Aktor-rationalität und Sozialität nicht konzipieren kann. Normative Verhältnisse bleiben explanatorisch stets nachgeordnet.

Habermas' Auseinandersetzung mit Brandom hat noch eine weitere Pointe, die einen Hinweis darauf gibt, welcher Weg eingeschlagen werden muß, wenn die realistische Intuition verteidigt werden soll, ohne die Irreduzibilität des Sozialen zu gefährden. Habermas legt implizit hinsichtlich eines Problems, das andere Kommentatoren in Brandoms Theorie ausgemacht haben, eine eher wohlwollende Lesart vor. Die Frage betrifft den von Brandom erhobenen Erklärungsanspruch, der sich zum Beispiel in seiner Formulierung von ›Objektivitätsbeweisen‹ niederschlägt.<sup>10</sup>

Sebastian Rödl hat die These verfochten, daß der Inhalt von Brandoms Position nicht mit der Weise in Einklang zu bringen ist, in der Brandom sie verfehlt. Brandom frage in *Making it explicit* »nach dem Wesen geistigen Gehalts«, wobei »Behauptungen, Meinungen, Wahrnehmungen [...] darin überein [kommen], daß sie semantischen oder intentionalen Gehalt haben. Auch Handlungen haben Gehalt, weil sie Ausdruck eines Wollens sind. Gehalt ist, was geistiges Leben als solches ausmacht.« Als den Inhalt von Brandoms Theorie sieht Rödl die These: »Geistiger Gehalt ist normative Praxis.« Der Anspruch, den Brandom mit seiner Theorie verbinde, besage: »Sie erklärt ein rätselhaftes Phänomen.« Und die These, die Rödl diesbezüglich verfehlt, ist schließlich: »*Das Verständnis von Philosophie des Geistes als Erklärung und das Verständnis des Geistes als wesentlich normativ stehen in einem Widerspruch.*«<sup>11</sup>

Rödls Verständnis von Erklärung ist, daß jene Phänomene der Erklärung bedürfen, die in einem bestimmten Weltbild rätselhaft sind. In diesem Sinne ist für ein Weltbild, nach dem die Welt aus den natürlichen Gegebenheiten und Vorgängen besteht, die insbesondere in Begriffen der Naturwissenschaft beschrieben werden können, geistiger Gehalt ein rätselhaftes Phänomen, das der Erklärung bedarf. Der Punkt, den Rödl jetzt gegen Brandom vorbringt, ist, daß Brandom einerseits normative Bezüge als etwas beschreibt, das ausschließlich denen zugänglich ist, die in diesen Bezügen stehen, andererseits aber doch eine Erklärung

---

10 Zum Erklärungsanspruch vgl. Sebastian Knell: »Eine deflationistische Theorie der Intentionalität? Brandoms Analyse de-re-spezifizierender Einstellungszuschreibungen«, in: DZPhil, Bd. 48 (2000), H.5, S. 790-806 und vor allem Sebastian Rödl: »Normativität des Geistes versus Philosophie als Erklärung. Zu Brandoms Theorie des Geistes«, in: DZPhil, Bd. 48 (2000), H. 5, S. 762-779. Zur Frage der Objektivitätsbeweise vgl. Georg W. Bertram: *Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie*. Habilitationsschrift, Hildesheim 2003, S. 227-237. *Die Sprache und das Ganze* im folgenden zitiert unter der Sigle SpG.

11 Alle Zitate: S. Rödl: »Normativität des Geistes versus Philosophie als Erklärung«, S. 762. (Herv. im Orig.)

des Normativen anstrebt, nach der dieses auf natürliche Phänomene rückführbar sein müßte. Aber beides zugleich kann nicht gehen.

Habermas sieht diese Spannung in Brandoms Theorie nicht, und das rührt offenbar daher, daß dieselbe Spannung in seiner eigenen Theorie herrscht. Vor diesem Hintergrund ist deutlich, daß Habermas' Unterscheidung zwischen Rationalitäts- und Handlungsnormen den Zweck hat, die Regeln, denen der Geist unterworfen ist, einer naturalistischen Erklärung zugänglich zu machen und dennoch gleichzeitig die Normen des Handelns als irreduzibel behaupten zu können. Eine solche Position liefe aber auf einen individualistischen Intentionalismus hinaus, denn dann wäre das Vermögen geistiger Wesen, sich intentional auf die Welt zu beziehen, unabhängig von den normativen Bezügen aufgefaßt, die sie zu sozialen Wesen machen.

Mit Rödl läßt sich sagen, daß Habermas damit eine Kluft zwischen der auch für unsere sozialen Verhältnisse prägenden Normativität und einer natürlichen Verankerung unserer Rationalität aufgemacht hat, die zu einer widersprüchlichen Position führen muß: »Das menschliche Leben soll wesentlich Normen unterliegen, und diese Normen sollen von Menschen selbst eingesetzt sein. Ich möchte zeigen, daß sich diese beiden Thesen nicht vereinigen lassen, denn sie widersprechen einander. Wenn das menschliche Denken und Handeln wesentlich normativen Begriffen unterliegt, dann gibt es keine Kluft, die Natur und Norm voneinander trennt.«<sup>12</sup> Rödl's Pointe besteht darin, daß dies gerade nicht die Position eines reduktiven Naturalismus ist, sondern einen Naturalismus zu denken aufgibt, der die Natur nicht für das unproblematisch in nicht-normativen Begriffen zu Erklärende hält: »Das vindiziert nicht den szientistischen Naturalismus, sondern zeigt, daß dieser den Begriff der Natur nur schlecht versteht. Man hat dem Szientismus schon zu viel zugegeben, wenn man Norm und Natur einander entgegensetzt.«<sup>13</sup>

Eine mögliche Konsequenz aus diesen Überlegungen lautet also, daß hinsichtlich der Theoretisierung geistigen Gehalts und damit verbunden normativer Verhältnisse Erklärungsansprüche fehl am Platze sind. Es käme dann darauf an, einen Realismus zu verfechten, der an die phänomenologische Einsicht anknüpft, daß die Frage der Erkenntnis in gewisser Weise nachgeordnet ist, weil wir immer schon in der materialen Welt ›sind‹. Autoren wie Seel oder Bertram verstehen John McDowells Philosophie als einen Ansatz, der in diese Richtung weist.<sup>14</sup> Für

12 Sebastian Rödl: »Norm und Natur«, in: DZPhil, Bd. 51 (2003), H. 1, S. 99-114, hier S. 99.

13 S. Rödl: »Norm und Natur«, S. 99. Vergleiche zu Putnams analoger Habermasdiagnose unten S.194f., Anm. 5.

14 Bertram hat in *Die Sprache und das Ganze* einen eigenständigen Entwurf eines ›antireduktionistischen‹ Realismus umrissen, der unter anderem McDowell als vorbildgebend nennt. Vgl. G.W. Bertram: SpG, Teil V; ebenso: Georg W. Bertram u. Jasper Liptow: »John McDowells nicht-szientistische Naturalisierung des Geistes.« In: Philosophische Rundschau. Bd. 50 (2003), S. 220-241; Martin Seel knüpft in dieser Intention an McDowell an in »Medien der Realität und Realität der Medien.«

Habermas müßte dies heißen, daß er auf die evolutionistische Rahmung seiner Sprachtheorie verzichten muß. Wo die evolutionäre Kontinuität die Leitlinie darstellt, läßt sich der mißliche Funktionalismus der Sprachtheorie nicht vermeiden.

Das folgende Kapitel bringt mit Derrida nochmals klärende Einwände dagegen vor, die Sprache von bestimmten Funktionen her zu verstehen. Dabei wird mit Derrida auch ein Weg absehbar, auf dem die von Habermas formulierten Bedingungen an eine pragmatistische Sprachtheorie, die das Verständnis einer irreduziblen Sozialität ermöglicht, erfüllt werden können.

---

(in: Sybille Krämer (Hg.): Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, S. 247-268, hier S. 248ff.) und in *Ästhetik des Erscheinens* (München, Wien: Hanser 2000, S. 76ff.). Rödl verweist in »Natur und Norm« zwar nicht auf McDowell, aber seine auf Aristoteles zurückgehende Argumentation für einen nicht-szientistischen Naturbegriff wie auch die gesamte Stoßrichtung seiner Überlegungen knüpfen der Sache nach bruchlos an McDowell an.

### 3. Normativität und Gehalt bei Derrida

---

Der Versuch, die Grundlagen der Sozialität durch die Modellierung einer Situation elementarer Vergesellschaftung aufzuklären, stellt sich in der Perspektive der Arbeiten Jacques Derridas in wesentlichen Hinsichten anders dar als in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. In nuce sind die Differenzen in einer Formulierung Derridas gefaßt, die im folgenden als die Grundbestimmung eines Derridaschen Begriffs elementarer Vergesellschaftung gelten soll. Nach dieser Bestimmung muß für eine basale Sozialität gelten, daß sie sich »am Ort einer unauffindbaren Situation, die immer auf ein anderswo, auf etwas anderes, auf eine andere Sprache, auf den Anderen im allgemeinen verweist, geformt [hat]«. <sup>1</sup> Derrida teilt mit Habermas die Idee, daß soziale Bezüge unhintergebar normativ sind; vergesellschaftet zu sein heißt, je auf den Anderen als auf ein Anerkennung beanspruchendes und Anerkennung gewährendes Gegenüber verweisen zu sein. Beide Autoren stimmen programmatisch auch darin überein, daß für dieses Verhältnis die Sprache eine irreduzible Rolle spielt. Aber Derrida zeichnet sowohl von der Sprache als auch von dem sozialen Bezogensein ein grundlegend anderes Bild als Habermas, mit der zwingenden Folge, daß auch der Zusammenhang von Sprache und Sozialität von Derrida grundlegend anders verstanden wird.

Die Spezifität der Derridaschen Konzepte und ihre Unterschiedenheit von Habermas' Theorie läßt sich im Anschluß an die Formulierung aus *Die Einsprachigkeit des Anderen* insbesondere an zwei Punkten festmachen, die die folgende Darstellung anleiten werden. Zum einen geht es um die Rolle der Sprache, die Derrida dadurch kennzeichnet, daß sie immer auf eine ›andere Sprache‹ verweist.

---

1 J. Derrida: »Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt/Main: Fischer 1997, S. 15-41, hier S. 24. Teilübersetzung von: J. Derrida: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée 1996. »Die Einsprachigkeit des Anderen« im folgenden zitiert unter der Sigle EA.

Derrida zählt damit nicht wie Habermas das Verfügen über eine gemeinsame Sprache (oder ersatzweise möglicher Übersetzungsleistungen) zu den Voraussetzungen des Sozialen. Dies geht darauf zurück, daß Derrida überhaupt den Begriff des Verfügens über eine Sprache als verfehlt ablehnt. Ich werde die Darstellung von Derridas Sprachphilosophie von der Frage her entwickeln, wie in ihr die Einheitlichkeit des Sprachlichen erläutert wird. Ich werde versuchen, das Derridasche Sprachbild anhand der Auskünfte zu skizzieren, die es darüber gibt, worin das Sprechen einer Sprache besteht, was dessen Zusammenhang ausmacht und inwiefern ihm eine bestimmte Rolle in den Verhältnissen sozialer Gegenüber zukommt. Eine wichtige Idee Derridas besteht darin, daß Sprache als eine sich zeitigende Struktur verstanden werden muß. Sprache – und tatsächlich in der Folge alle Formen von Strukturierung – *liegt nicht* als eine jeweils abgegrenzte Struktur vor, wie es z.B. Saussures Rede von einer synchronischen Sprachwissenschaft nahelegen scheint.<sup>2</sup> Sie kann auch nicht von der Abgrenzung einer Einheit ›diese Sprache‹ gegen eine andere Einheit ›jene Sprache‹ her verstanden werden. Das Bestehen der sprachlichen Struktur muß von den jeweiligen Bezugnahmen sprachlicher Zeichen aufeinander verstanden werden, die in deren Gebrauch impliziert sind. Derrida hat diese Zusammenhänge in vielfältiger Weise mit dem Begriff der *différance* und darüber hinaus mit einer Vielzahl weiterer Ausdrücke in Verbindung gebracht, auf die ich nicht näher eingehen werde (z.B. *Supplement*, *Dissemination*, *Marge*, *Parergon*, *Pharmakon* etc.). Mit Blick auf diese Konzepte Derridas läßt sich die Differenz der Sprachtheorien darauf zuspitzen, daß Derrida den Zusammenhang von Bedeutung und Geltung völlig anders modelliert als Habermas.

Dies hängt natürlich mit Derridas Begriff normativer Verhältnisse zusammen. Hier läßt sich der Unterschied zu Habermas von der Formulierung her entwickeln, daß normative Verhältnisse vom ›Ort einer unauffindbaren Situation‹ her stammen. Derrida verfährt im Gegensatz zu Habermas, daß wir den Geltungssinn des Normativen in keiner Weise auf eine Aktivität von Akteuren zurückführen können, selbst wenn diese in der ›verflüssigten‹ Form, nämlich der von Sprechern notwendig präsupponierten Möglichkeit einer Teilnahme an einem hinreichend idealen praktischen Diskurs gedacht wird. Nach Derrida können wir die Normativität in den Verhältnissen sozialer Gegenüber demnach nicht auf die Situation einer *faktischen Stiftung* zurückführen. Es wurde stets als ein *Topos* der poststrukturalistischen Theorien wahrgenommen, daß sie den Begriff eines über sich verfügenden Subjekts zurückgewiesen haben. Der entscheidende Punkt für ein an Derrida geschultes Verständnis des Sozialen liegt nun darin zu verstehen, daß diese Distanz zur Idee der Subjektautonomie nicht etwa ein Dementi des normativen Sichbindenkönnens bedeutet, sondern daß es genau aus einer anderen

---

2 Vgl. Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter<sup>3</sup>1967, S. 93ff.

Erläuterung – so die hier verfochtene These – einer tatsächlich fundamental angesetzten normativen Gebundenheit resultiert.<sup>3</sup>

Meine Ausführungen zu Derrida stützen sich wesentlich auf die Lesart der Derridaschen Theorie, die Georg W. Bertram in den letzten Jahren ausgearbeitet hat.<sup>4</sup> Ich will vorab vier Punkte herausheben, die die Spezifität von Bertrams Lesart umreißen. Zum einen rekonstruiert Bertram Derridas Arbeiten systematisch als einen Theoriezusammenhang. Er führt damit den Nachweis, daß man die Dekonstruktion nicht als ein nur ›performativ‹ einholbares Denkkununternehmen verstehen muß, sondern daß sich dieses Denken in Termini der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition darstellen läßt. Die besondere Weise, wie Bertram Derrida in der Landschaft der philosophischen Theoriebildung verortet, ist der zweite bemerkenswerte Punkt. Bertram gelingt es, übergreifende Problemstellungen herauszuarbeiten, die für die hermeneutische ebenso prägend sind wie für die sprachanalytische Tradition und die sich auch als zentrale Gegenstände von Derridas Philosophie ausweisen lassen. Dabei handelt es sich natürlich insbesondere um Themen, die im zwanzigsten Jahrhundert die Sprachphilosophie bewegt haben: die Idealität sprachlichen Gehalts, den Charakter des Verstehens, die Spezifität sprachlicher Praktiken, die Intersubjektivität sprachlicher Wesen und deren normative Dimension. Damit zusammenhängend – dies ist der dritte Punkt – betont Bertram einen Zug Derridas, der zwar systematisch im Grunde zwingend ist, aber dennoch von Derrida selbst selten explizit thematisiert wird. Es handelt sich dabei darum, die Dekonstruktion als eine pragmatistische Philosophie zu verstehen (in einem nicht engen Sinne, in dem auch der Heidegger von *Sein und Zeit* oder Hegel pragmatistische Philosophen sind<sup>5</sup>). Obschon es ziem-

3 Ein jüngstes Zeugnis der Auseinandersetzung mit der Frage, wie wir unsere Handlungsfähigkeit unter der Prämisse verstehen sollen, daß die Idee eines sich in seiner Selbstgesetzgebung transparentes Subjekt irreführend ist, stellen Judith Butlers am Frankfurter Institut für Sozialforschung gehaltene Adorno-Vorlesungen dar. Vgl. Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

4 Vgl. Georg W. Bertram: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München: Fink 2002. Im folgenden zitiert unter der Sigle HuD. Ders.: »Das Denken der Sprache in Heideggers *Sein und Zeit*«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Bd. 26 (2001), H. 3, S. 177-198. Ders.: »Übergangsholismus. Holismus, Veränderung und Kontinuität in den Sprachphilosophien von Davidson und Derrida«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 56 (2002), H. 3, S. 68-93. Ders.: »Wem gilt die Kritik der Dekonstruktion?«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Bd. 24 (1999), H. 3. S. 221-241. Ders.: »Dekonstruktion als Phänomenologie der Zeichen«, in: Eliane Escoubas/Bernhard Waldenfels (Hg.), Deutsche und Französische Phänomenologie. Paris: L'Harmattan u. Offenburg: Dokumente 2000, S. 581-608. Ders.: »Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion«, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 289-310. Ders.: SpG.

5 Vgl. Robert B. Brandom: »Heideggers Kategorien in ›Sein und Zeit‹«, in: DZPhil, Bd. 45 (1997), S. 531-549 und ders.: »Einige pragmatistische Themen in Hegels Idealismus«, in: DZPhil, Bd. 47 (1999), S. 355-381.



lich offensichtlich ist, daß Derridas Denken gerade darauf angelegt ist, nicht das Bestehen von Strukturen, die Existenz von Entitäten oder eine Überzeitlichkeit von Bedeutungen in einem Jenseits unseres Standes in der Welt vorauszusetzen, wurden diese Motive selten damit in Zusammenhang gebracht, daß Derrida stets darüber spricht, wie wir verstehen sollen, was wir in der Welt *tun*.<sup>6</sup> Die Ursache dafür liegt sicherlich in Derridas gleichzeitiger Opposition gegen den (aus seiner Sicht naiven) Begriff der Handlungsautonomie, die z.B. Habermas (aber auch Verteidiger wie Rorty) dazu gebracht hat, Derrida als einen spätheideggerianischen Denker eines ›Seinsgeschehens‹ anzusehen, der die weltlichen Praktiken von Handlungssubjekten für theoretisch irrelevant hält. Derridas Arbeiten der letzten eineinhalb Jahrzehnte haben hier zu veränderten Einschätzungen geführt.<sup>7</sup> Bertram hat dementsprechend den plausiblen Weg eingeschlagen, z.B. Derridas zeichentheoretische Überlegungen stets als Erläuterung einer Zeichenpraxis zu verstehen. Diese Interpretation hat er allerdings mit der Anstrengung verbunden, Derridas Auseinandersetzung mit dem *Geschehens*charakter unseres Tuns in die systematischen Erläuterungen einzubeziehen. Darin liegt dann der vierte hervorzuhebende Punkt der Bertramschen Lesart, der allerdings kaum mehr nur als eine Derrida-Lesart aufgefaßt werden kann. Bertram schlägt vor, den für jeden Begriff des Geistigen, der Vernunft oder der Rationalität unverzichtbaren Begriff einer bestimmten Transzendenz in Begriffen normativer Bindungen zwischen sozialen Gegenübern zu erläutern. Uns als vernünftig zu verstehen heißt, unser Geistigsein an Maßstäbe gebunden zu sehen, die uns nicht zu Gebote stehen. In diesem Sinne spricht z.B. Habermas von der situationstranszendierenden Kraft von Geltungsansprüchen. Genau an der Stelle folgt Bertram Derrida in der Auseinandersetzung mit dem leitenden Gedanken von Emmanuel Lévinas: daß vor aller Erkenntnismöglichkeit eine Ethik liege, die vom unvordenklichen Anspruch des Anderen herrührt.<sup>8</sup> Bertrams Leistung besteht hier darin zu zeigen, wie dieser Gedanke seinen Ort auch in der Perspektive der Hermeneutik und der postwittgensteinianischen Sprachphilosophie in der Erläuterung eines Geistigseins hat, für das Sprache wesentlich ist.<sup>9</sup>

Ruft man einen der bekanntesten Ansatzpunkte der Sprachphilosophie Derridas in Erinnerung, so erhält man eine Ahnung, wie weitreichend sich Derridas und

---

6 Explizit erläutert Ruth Sonderegger den pragmatistischen Grundzug von Derridas Sprachphilosophie in: »A Critique of Pure Meaning«.

7 Insbesondere *Gesetzeskraft* hat zu dieser Wahrnehmungsveränderung beigetragen, aber auch Texte wie *Falschgeld* oder *Politik der Freundschaft*. Vgl. dazu H.-D. Gondek und B. Waldenfels: »Derridas performative Wende«.

8 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg: Alber 1993; ders.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg: Alber 1998.

9 Für die bei Bertram Gadamer, Davidson, Sellars, McDowell und Brandom eintreten.

Habermas' Denken voneinander unterscheiden. Ich spreche von Derridas Aufnahme des Saussureschen Diktums, »daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt«, das jener unmittelbar weiter zuspitzt: »Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*.«<sup>10</sup> Derrida entwickelt den Begriff der *différance*<sup>11</sup>, seiner wahrscheinlich bekanntesten Wortschöpfung, ausgehend von der Frage, wie ein Begriff der Differenz beschaffen sein muß, der auf die Voraussetzung unterschiedener positiver Einzelglieder verzichtet und wie vor diesem Hintergrund das Bestehen einer strukturalistisch erläuterten Sprache und ihrer Elemente aufzufassen ist. Man kann die Differenz zwischen den Philosophien von Habermas und Derrida daher rührend verstehen, daß Derrida sich um den positiven Stand, auf welchem die Erkenntnis der Welt, das Soziale unserer Gemeinschaften und die Einheit unseres Selbst (um hier der Habermasschen Dreiteilung zu folgen) möglich sind, nicht in der Weise sorgt, wie Habermas dies tut. Derrida arbeitet an diesen Gegenständen, aber er bringt zum Ausdruck, daß er die Frage danach, wie Erkenntnis, Gemeinschaft und Selbst *möglich* seien, für nicht sehr hilfreich hält. So gibt er in dieser Hinsicht häufig die Auskunft, daß man es stets ebenso mit einer Unmöglichkeit wie mit einer Möglichkeit dieser Phänomene zu tun hat.<sup>12</sup> Die Analyse von Er-

10 F. de Saussure: Grundfragen, S. 143. (Herv. im Orig.) Derrida zitiert die Stelle in: »Die *différance*«, in: ders., Randgänge der Philosophie, 2., überarb. Aufl, Wien: Passagen 1999, S. 31-56, hier S. 39. »Die *différance*« im folgenden zitiert unter der Sigle Dif.

11 Der Ausdruck »*différance*« benennt nach meiner Auffassung in gleicher Weise wie alle anderen Termini des Derridaschen Vokabulars mehr oder weniger klar gefaßte Begriffe. Ich halte Versuche, wie Gasché sie unternommen hat, diese Konzepte als ihrem Wesen nach als etwas anderes als Begriffe auszuweisen, für unverständlich. Diese Bemühungen, anhand von Derridas Vokabular dessen Denken als irgendwie fundamental antimetaphysisch zu beschreiben, laufen letztlich genau auf die Auszeichnung einer Metasprache hinaus. Die Unmöglichkeit einer gänzlich unabhängigen Metasprache ist ein wichtiges Resultat der epistemologischen Debatten des zwanzigsten Jahrhunderts. Nicht zuletzt hat Derrida selbst solche Auszeichnungen als ein Kennzeichen theoretischer Naivität herausgearbeitet. Für einen Sonderstatus zentraler Termini Derridas tritt z.B. ein: Rudolphe Gasché: *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Cambridge (Mass.) u.a.: Harvard University Press 1994, S. 6f. Gasché argumentiert hier unter anderem gegen Richard Rorty, der diese Auffassung verschiedentlich kritisiert hatte. Vgl. Richard Rorty: »Deconstruction and Circumvention«, in: ders., *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press 1991, S. 85-106, hier S. 102f. und ders.: *Kontingenz, Ironie, und Solidarität*, S. 205.

12 Eine sehr prominente Verwendung des Begriffs des Unmöglichen ist Derridas Rede von der Unmöglichkeit der Gabe. Vgl. J. Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink 1993, bes. Kap. 1. Bezüglich der Gegenstände der vorliegenden Arbeit wichtige Stellen zum Verhältnis von Möglichkeit und Unmöglichkeit finden sich in J. Derrida: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, z.B. S. 30f., S. 68ff. *Falschgeld* im folgenden zitiert unter der Sigle FG.

möglichkeitsbedingungen führt nach Derrida auf nichts, das uns Auskunft über einen sicheren Grund geben könnte, auf dem unsere weltlichen Verhältnisse ruhen.

Aus der Perspektive Derridas laufen Versuche wie der von Habermas, situationstranszendierende Mechanismen in unseren Praktiken als Möglichkeitsbedingungen stabiler Verhältnisse auszuweisen, gerade darauf hinaus, die gesuchten unverfügbaren Bezugspunkte zu kassieren. Derrida stimmt mit Habermas darin überein, daß wir die Bestimmung dessen, was unser je konkretes Tun und Denken übersteigt, aus der Perspektive genau dieses je aktuellen Tuns und Denkens vornehmen müssen. (Das ist eine andere Formulierung für Derridas Pragmatismus.) Analysen, nach denen in diesem Tun dessen eigene Ermöglichungsbedingungen notwendig je erfüllt sind (wie in Habermas' Konzept von den in der diskursiven Verständigung je operativ wirksamen Idealisierungen), konzipieren aber zuletzt doch eine *Selbstgenügsamkeit* dieser Praktiken: dieses Tun stiftet selbst den Grund, auf dem es zu stehen kommt. Derrida hält dagegen die Frage, wie aus der Perspektive unserer weltlichen Situationen die Bezugspunkte transzendenter Maßstäbe – derer wir bedürfen, um als vernünftig gelten zu können – als Versicherungen unseres vernünftigen Verhaltens verständlich gemacht werden können, für falsch gestellt.<sup>13</sup> Ihm geht es darum zu zeigen, daß wir unsere weltliche Situation je als verständlich erfahren, gerade weil in unserem Tun Bezugspunkte einen Ort haben, die uns je unverfügbar sind. Ein sinnvoller Stand in der Welt ruht nach Derrida nicht auf der notwendigen Projektion von Positivitäten, die durch eine abgegrenzte Identität selbstgenügsam sind; sondern er entwickelt sich in den Strukturen, in denen es nur ›Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder‹ gibt. Die Zusammenhänge, die auf vielen Ebenen unser Tun und Denken in der Welt strukturieren, beruhen nach Derrida nicht auf ihrer gegebenen oder projizierten Abgeschlossenheit. Sondern sie bestehen als Bezüge, die wir zwischen ihren Elementen herstellen, weil uns unser Bezogensein auf unsere sozialen Gegenüber als unverfügbar aufgegeben ist. Was uns zu ›rationalen Akteuren‹ macht, liegt in diesem Beziehen, in dem wir denkend, handelnd, empfindend usf. *Anderes als ein Unterschiedenes* aufnehmen und damit umgehen. Die Aktivität, die in diesem Beziehen liegt, ist uns vielmehr aufgegeben, als daß wir sie hervorbringen.

Die Gliederung der folgenden Ausführungen orientiert sich an den Fragen, die im letzten Kapitel bezüglich des in Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns entwickelten Modells elementarer Vergesellschaftung aufgeworfen wurden. Die Überlegungen sind in zwei Abschnitte unterteilt. Die Zweiteilung der

---

13 Wie Habermas' ›ontologische Unterstellung einer objektiven Welt‹, einer umfassend ›inkluisiven Gemeinschaft‹ oder die kohärente Erzählung einer Lebensgeschichte, die mich zu der Person macht, die ich bin, es leisten sollen. Vgl. J. Habermas: »Richtigkeit versus Wahrheit«, S. 293ff.

Darstellung ergibt sich daraus, daß im Zentrum der Auseinandersetzung mit Habermas der Zusammenhang der Konstitution sprachlichen Gehalts mit normativen Verhältnissen stand. Demgemäß verhandelt der erste Abschnitt Derridas Konzeption sprachlichen Gehalts und der zweite Derridas Erläuterung normativer Verhältnisse. Das nächsten Kapitel, welches diese Arbeit abschließt, bildet ein Resümee, in dem ich eruiere, wie ein Derridasches Modell elementarer Vergesellschaftung zum Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie ins Verhältnis gesetzt werden muß.

## 3.1 Gehalt in Termini sich zeitigender Strukturen

### 3.1.1 Die Strukturalität der Struktur

In einem der ersten von ihm in den USA gehaltenen Vorträge stellt Derrida die Frage nach der Beschaffenheit von Strukturen, bzw. nach der »Strukturalität der Struktur«, als einen privilegierten Einsatzpunkt für seine Arbeit dar.<sup>1</sup> Ein Begriff der Struktur, so Derrida, habe seit je in der abendländischen Philosophie und Wissenschaft eine Rolle gespielt, in seiner spezifischen Problematik und Sprengkraft sei er aber erst in »unserer Epoche« in Erscheinung getreten, welche Derrida durch einen vorläufigen Verweis auf Nietzsche, Freud und Heidegger umreißt. Die veränderte Auffassung bestehe in einer »Dezentrierung als Denken der Strukturalität der Struktur«.<sup>2</sup> Mit »Dezentrierung« bezeichnet Derrida den Zug der betreffenden Auffassungen, Strukturen ohne ein Zentrum oder Prinzip zu denken, von dem die Einheit der Struktur abhängt. Wo auch schon in der früheren Geistesgeschichte strukturelle Beschreibungen eine Rolle gespielt hätten, seien diese stets in bezug auf ein den Status der jeweiligen Zusammenhänge sicherndes Zentrum charakterisiert worden. Insofern seien strukturelle Bestimmungen in diesem Rahmen des Denkens, dem das Sein als die erfüllte Präsenz oder sich selbst gleiches Ewig-Seiendes gegolten habe (Derrida führt in einer Klammer als Beispiele unter anderem »Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch« an<sup>3</sup>), letztlich stets auf ein solches (selbst)präsenes Sein reduziert worden. Derridas Überlegung besagt nun, daß ein solcher Begriff eines Zentrums von Struktur, dem es zufällt, die Einheit des Seins zu stiften, zu Widersprüchen führt, genauer, daß »der Begriff der zentrierten Struktur [...] auf widersprüchliche Weise kohärent«<sup>4</sup> ist. Von diesem Zentrum müsse nämlich gelten, daß es nicht wie die Struktur als ein Beziehungszusammenhang verstanden werden kann: »Man hat immer gedacht, daß das seiner Definition nach einzige Zentrum in einer Struktur genau dasjenige ist, das der Strukturalität sich entzieht, weil es sie beherrscht. Daher läßt sich vom klassischen Gedanken der Struktur paradoxerweise sagen, daß das Zentrum sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. Es liegt im Zentrum der Totalität, und dennoch hat die Totalität *ihr Zentrum anderswo*, weil es ihr nicht angehört.«<sup>5</sup> Wie, so Derridas Frage, können wir den klassischen Begriff der Struktur so reformulieren, daß wir ihn nicht abhängig von einer externen Begrenzung ihrer Strukturalität denken? Was heißt es, eine Struk-

---

1 J. Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 422-442, hier S. 422. *Die Schrift und die Differenz* im folgenden zitiert unter der Sigle SD.

2 Ebd., S. 424.

3 Ebd.

4 Ebd., S. 423.

5 Ebd. (Herv. im Orig.)

tur durch und durch struktural zu denken?<sup>6</sup> Drei Anhaltspunkte, wie diese Frage nach Derrida zu beantworten ist, finden sich in dem bereits Ausgeführten: Zum einen geht es um eine Erläuterung in Termini von Beziehungen. Strukturen sind Beziehungsgefüge. Zum zweiten findet in einem Denken, das auf die Strukturalität von Beziehungsgefügen abstellt, der Begriff einer irgendwie letzt- und damit selbstbegründeten Instanz keinen Platz. Zum dritten gilt es zu bedenken, welche Plausibilität im klassischen Begriff der Struktur zu seiner ›widersprüchlichen Kohärenz‹ führt. Derrida signalisiert mit diesem Ausdruck, daß sich auch ein Denken der Strukturalität nicht über die Spannung erheben kann, wie sie aus dem Verhältnis von Struktur und Zentrum entspringt. Auch eine durch und durch struktural gedachte Struktur kann nicht den Platz eines selbstbegründeten Ursprungs einnehmen.

Ein vierter Hinweis liegt in einer anderen Formulierung, die die Funktion des Strukturzentrums erklärt: »Dieses Zentrum hatte nicht nur die Aufgabe, die Struktur zu orientieren, ins Gleichgewicht zu bringen und zu organisieren – es läßt sich in der Tat keine unorganisierte Struktur denken –, sondern es sollte vor allem dafür Sorge tragen, daß das Organisationsprinzip der Struktur dasjenige in Grenzen hielt, was wir das Spiel der Struktur nennen könnten. Indem das Zentrum einer Struktur die Kohärenz des Systems orientiert und organisiert, erlaubt es das Spiel der Elemente im Innern der Formtotalität.«<sup>7</sup> Derrida geht davon aus, daß die Strukturalität eines Beziehungszusammenhangs immer eine bestimmte Bewegung – Derrida sagt hier ›Spiel‹ – der Elemente, die zueinander in diesem Zusammenhang stehen, impliziert. Strukturalität wird so verstanden, daß sie dieser Bewegung Raum und – wie für eine Bewegung notwendig – Zeit gibt, bzw. ist es genauer zu formulieren, daß sie mit dieser Bewegung Raum und Zeit eröffnet. Dieser vierte Punkt steht in direktem Zusammenhang mit dem dritten. Insofern die Idee eines Strukturzentrums in der Form eines Seins als Präsenz gedacht wird, ist darin Bewegung (oder Werden) ausgeschlossen. Die Vorstellung von Selbstgegenwärtigkeit, auf die Derrida dabei zielt, enthebt einer räumlichen und zeitlichen Situiertheit. Aber wie meine Rede davon, daß die mit der Strukturalität verbundene Bewegung Raum und Zeit ›eröffnet‹, anzeigt, wird auch Derridas Erläuterung der Strukturalität eine bestimmte Unvordenklichkeit der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse einräumen.

---

6 Manfred Frank schlägt in seiner im deutschen Sprachraum sehr bekannt gewordenen, einführenden Vorlesungsreihe *Was ist Neostrukturalismus?* vor, die »Idee einer nicht-geschlossenen und de-zentralen Struktur als ›Keimgedanke[n]‹ des Neostrukturalismus« zu verstehen. Vgl. Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983, 4. Vorlesung, darin insbesondere S. 76ff.

7 J. Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel«, S. 422.

*Differenz und Differenzierung.*<sup>8</sup> Derrida hat die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Strukturalität der Struktur und deren Zusammenhang mit der Erläuterung sprachlichen Gehalts, wie hinlänglich bekannt, insbesondere an einem einschlägigen Punkt aufgenommen: an Saussures *Cours de linguistique générale*.<sup>9</sup> Der Weg von Derridas Erörterungen ist häufig dargestellt worden, so daß ich mich hier auf die für mich wichtigsten Punkte konzentriere und versuche, einen Argumentationsgang zu rekonstruieren, den Derrida selbst nie in dieser Gestalt gegeben hat.

Die Eingangsfrage dieser Erörterungen kann folgendermaßen formuliert werden: Was folgt für den Begriff der Differenz, wenn wir mit Saussure die Sprache als ein System verstehen, dessen Elemente differentiell bestimmt werden, so daß es in diesem System nur ›Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder‹ geben kann? In der Auseinandersetzung mit dieser Frage entwickelt Derrida seinen Begriff der ›différance‹. In der Rezeption von Derridas Arbeiten und in diesen Arbeiten selbst gibt es eine Fülle von unterscheidbaren Verwendungsweisen dieses Ausdrucks, die die unterschiedlichsten Aspekte von Derridas Denken elliptisch auf den Begriff der *différance* bringen. Ohne diesen Vorgehensweisen überschlüssig ihre Berechtigung abzusprechen, halte ich es doch für hilfreich, einen anderen Weg zu wählen.<sup>10</sup> Ich werde den Ausdruck in einem sehr eingeschränkten Sinn und auch darin nur möglichst selten gebrauchen. Im Rahmen dieser me-

8 Die Entscheidung, ›différance‹, ›Spur‹ und ›Wiederholung‹ als drei Begriffe darzustellen, die Grundzüge von Derridas Erläuterung sprachlichen Gehalts fassen, folgt G.W. Bertram: HuD, Kapitel II.1.

9 Vgl. zum Verhältnis dieser Vorlesungsnachschriften zur Position, die sich etwa aus Saussures Notizen und Briefen ergibt: Johannes Fehr: »Saussure: Zwischen Linguistik und Semiologie. Ein einleitender Kommentar«, in: Ferdinand de Saussure: Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß. Texte, Briefe und Dokumente. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet v. J. Fehr, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 17-228.

10 Es ist offensichtlich, daß Derridas Stil als philosophischer Schriftsteller eine Form bewußter Reflexion auf die theoretische Arbeit darstellt. Mit Derrida muß man genauer sagen, daß sich die Ebenen von ›Stil‹ und ›Theorie‹ nicht stabil trennen lassen (was auch ein philosophischer Gemeinplatz ist). Insofern muß weder bei ihm noch in der Rezeption zwangsläufig die Vielfältigkeit der Verwendungsweisen von Ausdrücken wie ›différance‹, ›Supplement‹, ›Schrift‹ etc. als eine Ungenauigkeit verstanden werden. Als solche weisen sie zunächst darauf hin, daß Derrida die Vorstellung von ›Theoriearchitektur‹, d.h. die Idee Beherrschung sachlicher Fragen auf der methodologischen Ebene der Theoriekonstruktion, für keine sehr weitreichende Idee hält. Dem soll hier nicht widersprochen sein. Da meine Darstellung aber dem Schema folgt, Derridas Überlegungen als Antworten auf bestimmte Fragen zu erläutern, scheint es mir hilfreich, den ›disseminierenden‹ Reichtum der vielen möglichen Anknüpfungen an den Begriff der *différance* recht radikal zu beschneiden. Wie immer in theoretischen Zusammenhängen, ist damit nur einer von verschiedenen Wegen der Erläuterung ihrer Struktur beschränkt. Mein Ziel ist es, diesen Weg für mich und die potentiellen LeserInnen nachvollziehbar zu beschreiben. Derrida deckt ein solches Vorgehen, da er stets auch auf die Notwendigkeit des metaphysischen Glaubens an überschaubare Denkwege hingewiesen hat.

thodischen Beschränkung verstehe ich ›différance‹ als den Begriff derjenigen vorgängigen Bewegung der Differenzierung, die ein struktural erläutertes Differenzbegriff mit enthalten muß. Dies sei im folgenden Abschnitt erläutert.

Nach der Saussureschen Idee bestimmt sich der Gehalt der sprachlichen Elemente, nämlich der Zeichen, als ein ›Wert‹ in einem Systemzusammenhang. Dieser Wert kommt den Zeichen von der Stelle her zu, die sie in einem System der Sprache einnehmen, welches wiederum als eine Struktur von Abgrenzungen besteht. Einer der wichtigsten Aspekte von Saussures Leistung bestand darin, die Systematizität der Sprache so in Anschlag gebracht zu haben, daß dies eine Distanzierung vom repräsentationalistischen Sprachbild zur Folge hatte. Nach der repräsentationalistischen Vorstellung, die das Zeichen nach der Maxime des ›aliquid stat pro aliquo‹ verstanden hatte, ist der Gehalt eines sprachlichen Zeichens durch dasjenige Außersprachliche bestimmt, auf das das Zeichen verweist. Demnach ist für die Bestimmung dieses Gehalts einzig diese Repräsentationsbeziehung von Bedeutung, sein systematisches Eingebundensein in den Zusammenhang mit anderen Zeichen spielt hier keine Rolle. Mit dieser Vorstellung bricht Saussure und zwar so, daß er es *überhaupt* ablehnt, die Bestimmung des sprachlichen Zeichens in bezug auf eine außersprachliche Instanz zu verstehen.<sup>11</sup> Derrida schließt sich Saussure an, buchstabiert diesen Ansatz aber in einigen Hinsichten konsequenter aus als Saussure und viele seiner Nachfolger. Ein erster wichtiger Punkt betrifft, wie gesagt, den Begriff der Differenz.

Unter Differenzen verstehen wir üblicherweise Unterschiede zwischen gegebenen Instanzen, z.B. zwischen einem Fußball und einer Birne oder auch einem Y und einem Z. Dieser Begriff scheint klar, aber er kann als Erläuterung der Differenzen, die zwischen den Elementen des Sprachsystems liegen sollen, nicht umstandslos verwendet werden. Denn hier soll ja gelten, daß die Einzelglieder nur qua der Differenzen zu anderen Einzelgliedern zu solchen werden; sie sollen nicht als einfach Gegebenes gedacht werden. Da das System mit seinen Einzelgliedern und Differenzen, wie Derrida treffend sagt, »nicht vom Himmel gefallen ist«<sup>12</sup>, müssen wir uns eine Entstehung oder Produktion von ihnen denken. An dieser Stelle wird nun die schon bezüglich Saussure angesprochene Voraussetzung relevant, daß die Sprache von nichts Außersprachlichem abhängen soll.<sup>13</sup> Diese zweite Voraussetzung verhindert, daß wir die fragliche Produktion von Differenzen irgendeiner Instanz außerhalb der sprachlichen Struktur zuschreiben könnten. Wie die differentielle Struktur des Sprachlichen beschaffen ist, soll von nichts abhängen, das von dieser Strukturalität einfach unberührt wäre und das

11 Daß Saussures Beharren auf einer Autonomie des Sprachlichen für die Sprachtheorie des zwanzigsten Jahrhunderts ein höchst bedeutender Schritt war, hat sehr klar Sybille Krämer herausgearbeitet in: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, 1. Kapitel: »Ferdinand de Saussure. Sprache als Zeichensystem«, hier besonders S. 20f.

12 J. Derrida: *Dif*, S. 40.

13 Sonderegger spricht von Derridas Kritik an ›Gegenstandstheorien der Bedeutung‹. Vgl. R. Sonderegger: »A Critique of Pure Meaning«, S. 183ff.



von der »Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Veräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt«<sup>14</sup>. Wie oben schon kurz geschildert, führt Derrida vor, daß der Verzicht auf eine die Struktur bestimmende Instanz notwendig ist, um die Strukturalität der Struktur konsequent zu denken.

Was folgt, ist einerseits, daß zu jedem Zeitpunkt, zu dem wir eine sprachliche Struktur betrachten, immer schon Differenzierungen stattgefunden haben. Was aber andererseits ebenfalls folgt, ist, daß stets, wenn wir Sprache gebrauchen, um mittels ihrer differenzierend irgend etwas zu bestimmen, immer schon Differenzierung stattgefunden hat. Dies läuft nur bei oberflächlicher Betrachtung einfach auf eine Genealogie des Sprachgebrauchs als eines Differenzen fortpflanzenden und variierenden Tuns hinaus. Auf eine solche Genealogie kann die Überlegung deswegen nicht hinauslaufen, da wir zu solchen Betrachtungen über die Sprache der Sprache selbst bedürfen. Wir müssen im Erzählen einer solchen Genealogie stets schon eine Differenzierung als wirksam denken, die die Genealogiebemühung in einen Regreß treibt. Wir können uns also schlechterdings keinen Begriff eines Ausgangspunktes denken, an dem die Differenzierungen begonnen haben: »Die Vorstellung eines *ersten Mals* ist es, die an sich rätselhaft wird.«<sup>15</sup>

Das Resultat ist nach Derrida deswegen ein anderes: In jedem Sprachgebrauch wird einer derartigen vorgängigen Differenzierung stattgegeben. Zwar müssen wir in jedem Zeichengebrauch eine vorgängig differenzierende Bewegung ansetzen, wir sind mit diesem Verhältnis aber stets nur im Zeichen konfrontiert. Derrida hat zur Charakterisierung dieses Verhältnisses auch von einer konstitutiven »Nachträglichkeit des Sinns« gesprochen.<sup>16</sup> Damit ist ein Doppeltes gesagt: Zum einen stellen die Differenzen, die es uns ermöglichen, Sinn zu verstehen, immer schon Effekte von Differenzierung dar. Sinn verstehend können wir niemals so etwas wie den Ursprung des Sinns erfassen. Zum anderen beziehen wir uns auf Differenzen aber auch stets als auf sinnvolle. Wo wir mit Differenzen umgehen, tun wir das in einem Horizont des Sinns. Derrida legt Wert darauf, daß die *différance*, also die vorgängige Differenzierung nicht wieder in ein jenseitiges Reich verlegt wird. Obwohl es offensichtlich nicht richtig wäre, dieser Vorgängigkeit Phänomencharakter zuzusprechen, begegnet sie uns doch nur in phänomenal verortbaren Zeichenvorkommnissen. Tatsächlich wirkt der Status, der damit der Differenzierung als eines Implikats struktureller Verhältnisse zugesprochen wird, merkwürdig. Wir sind dann gehalten, uns über die Differenzie-

---

14 J. Derrida: Positionen, Wien u. Graz: Böhlau 1986, S. 50.

15 J. Derrida: »Freud und der Schauplatz der Schrift«, in: ders.: SD, S. 310. (Herv. im Orig.)

16 Vgl. u.a. J. Derrida: »BUCH-AUSSERHALB. Vorreden / Vorworte«, in: ders., Dis-semination, Wien: Passagen 1995, S. 9-68, hier, S. 28.

nung Rechenschaft geben zu sollen, wissend, daß wir dies erschöpfend sicherlich nie tun können.<sup>17</sup>

Auf diese vorgängige Differenzierung bezieht sich Derrida, wenn er vom ›Spiel der Struktur‹ spricht oder eben von der ›différance‹.<sup>18</sup> Damit hebt Derrida einen Punkt hervor, der hinsichtlich des Begriffs der Struktur möglicherweise überraschend ist: Strukturen – zumindest wenn wir der Traditionslinie des Strukturalismus folgen und insbesondere (aber nicht notwendig ausschließlich<sup>19</sup>) differentielle Beziehungen als konstitutiv für Strukturen ansehen – können nicht statisch sein. Insofern ist die landläufige Assoziation von Strukturen mit festgelegten (›kristallinen‹) Verhältnissen irreführend. Wir müssen in Strukturen stets eine Bewegung der Differenzierung wirksam denken. Dieses ›Spiel‹ hat Konsequenzen für die Weise, wie das Zustandekommen und das Bestehen des Strukturzusammenhangs als ein Ganzes zu verstehen ist. Ich werde in diesem Abschnitt mit den Begriffen der Differenzierung, der Spur und der Wiederholung die Puzzlestücke zusammentragen, auf die bezogen im nächsten Abschnitt Konsequenzen für den Begriff eines struktural erläuterten sprachlichen Gehalts gezo-gen werden.

Die Rede von einer vorgängigen Bewegung der Differenzierung in jeder Struktur bezieht sich insbesondere auf drei Aspekte<sup>20</sup>: auf die schon angesprochene Dynamik oder Kraft, sowie auf zeitliche und auf räumliche Verhältnisse. Der räumliche Aspekt verweist unmittelbar darauf, daß nach Derrida die raumzeitliche Verortung von gehalthabenden Zeichen irreduzibel ist.<sup>21</sup> Ich komme darauf unten näher zu sprechen, und will den Punkt hier nur kurz verständlich machen. Derrida spricht von einem »Intervall«, das ein Zeichen von dem trennen muß, »was es nicht ist«<sup>22</sup>, d.h. von den anderen Zeichen, von denen es sich differenziert. Man kann sich diesen Sachverhalt – Derridas Diskussion in *Gram-*

---

17 Man kann diesen Gedanken ebenso mit der hermeneutischen wie mit der phänomenologischen Tradition in Verbindung bringen. Phänomenologisch scheint er mir insofern, als allein mit abstrakten Bestimmungen der *différance* nicht beizukommen ist. Es gilt auch, sich ein Verständnis von ›der Sache selbst‹ an immer wieder anderen Zusammenhängen in immer wieder neuer Weise zu erarbeiten. Hermeneutisch scheint er mir, insofern er unsere Weise, Sinnzusammenhänge zu flechten, mit der Zeitlichkeit eines endlichen Wesens in Beziehung bringt.

18 Vgl. zum grammatikalischen Hintergrund des Neologismus und dem Umstand, daß es sich aufgrund der französischen Aussprache insbesondere um einen Neographismus handelt, die Anmerkung des Übersetzers, in: J. Derrida: »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in: ders.: SD, S. 53-101, hier S. 99, Anm. 31 (Anm. d. Übers.), sowie J. Derrida: Positionen, S. 41.

19 Vgl. Bertram: SpG, insbesondere S. 62ff.

20 J. Derrida: Dif, S. 40ff., vgl. G.W. Bertram: HuD, S. 89ff.

21 Der klassische Ort, an dem Derrida diesen Punkt ausführlich diskutiert, ist *Die Stimme und das Phänomen*. (Erste Auflage der Neuübersetzung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.)

22 J. Derrida: Dif, S. 42.

*matologie* und an anderen Stellen folgend<sup>23</sup> – leicht an der Schrift plastisch machen. Ein Schriftzeichen können wir nur von einem anderen unterscheiden, wenn es räumlich von ihm getrennt ist. Es bedarf eines gewissen Raums, der das Zwischen der Differenzierung eröffnet. Das ›Intervall‹ betrifft aber auch das zeitliche Verhältnis, das Derrida unter anderem als »Umweg, Aufschub, Verzögerung« charakterisiert.<sup>24</sup> Hier ließe sich an die Differenzierung von Lauten denken. Um den einen Laut vom anderen unterscheiden zu können, gehen wir von einem Laut zum anderen über und müssen, um der Differenz eine gewisse Stabilität zu geben, wieder zurückkehren, um uns dann sogleich wieder einem anderen Zeichen zuzuwenden usf. In dieser Weise hat sich die Bestimmung von Zeichen immer schon als ein räumlicher und zeitlicher Prozeß vollzogen.<sup>25</sup>

In den letzten Formulierungen habe ich um der leichteren Verständlichkeit willen eine aktivische Darstellungsform gewählt. Dies muß zurechtgerückt werden, um nicht einen wesentlichen Punkt zu verfehlen. Die Eröffnung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit, in deren Dimensionen Differenzierungen je stehen, geht nicht auf eine Aktivität von Zeichennutzern zurück. Zwar ist sie von dieser Aktivität auch nicht einfach unabhängig, wenn gelten soll, daß die vorgängige Differenzierung nicht selbst phänomenalen Charakter hat, sondern als ein Implikat der Phänomenalität der Zeichen, die wir gebrauchen, Relevanz erhält. Aber als eine zentrale Bestimmung der Strukturalität dieser Struktur kann sie nicht auf die Aktivität einer strukturunabhängigen Instanz zurückgehen. Insofern müssen wir der Differenzierung selbst eine Art Kraft oder Aktivität zuschreiben. Unser Umgang mit Zeichen ist daher richtigerweise als etwas anzusehen, »was *zwischen* dem Aktiv und Passiv verharrt«.<sup>26</sup> Diese Redeweise ist mit Blick auf unser Verhältnis zur Sprache keinesfalls ungewöhnlich. Tatsächlich kann man diese Feststellung auch als einen der wichtigsten Grundbausteine von Habermas' Programm ansehen, der dann gerne vom quasi-transzendentalen Status der Sprache spricht.<sup>27</sup> Daß der Gedanke sich bei Derrida in charakteristischer Weise anders ausnimmt als bei Habermas, hängt – aus der Perspektive Derridas betrachtet – unter anderem daran, daß Habermas nicht ernst macht mit der Strukturalität der sprachlichen Struktur. Das ›quasi‹ bei Habermas bezieht sich darauf, daß die Sprache einen weltlichen Ort hat und ihrerseits in einer Abhängigkeit zu unserer Verwendung der Sprache steht. So gerahmt, darf man die Sprache nach Habermas durchaus als eine Transzendentalie verstehen. Genau dies dementiert Derrida, wenn er uns in einer in Aktivität und Passivität gemischten Position gegen-

23 Vgl. J. Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 28f.; ders.: »Platons Pharmazie«, in: ders.: *Dissemination*, S. 69-190, hier S. 115.

24 J. Derrida: *Dif*, S. 36.

25 J. Derrida: *Grammatologie*, S. 118: »Das gesprochene Wort ist also in einem bestimmten unerhörten Sinn in der Welt, ist in dieser Passivität verwurzelt, die von der Metaphysik als das Sinnliche (sensibilité) schlechthin bezeichnet wird.«

26 J. Derrida: *Dif*, S. 37. (Herv. im Orig.)

27 Vgl. z.B. J. Habermas: *TkH*, Bd. 2, S. 190.

über der Sprache sieht. Als eine transzendente Bedingung angenommen, ist die Sprache doch wieder einzig als Ermöglichungsbedingung unseres aktiven Verhaltens in der Welt betrachtet. Derrida beharrt darauf, daß die Sprache nicht nur in ihrer systemischen Ganzheit unserem verfügbaren Zugriff entzogen ist, sondern daß in jedem Gebrauch sprachlicher Zeichen sich die vorgängige Differenzierung unserem Zugriff entzieht und uns *jeweils* in die Position einer von Passivität gezeichneten Aktivität oder einer Aktivität in der Passivität bringt. Der in jedem Zeichengebrauch implizierten vorgängigen Differenzierung, so können wir resümieren, kommt eine eigene Kraft zu.

*Das Zeichen als Spur von Spuren.* In der Grammatologie stellt Derrida den Auftakt seiner Erörterungen des Begriffs der Spur unter die Überschrift »Die Brisur«. <sup>28</sup> Dem Abschnitt ist eine briefliche Mitteilung vorangestellt, aus der hervorgeht, daß es ihm bezüglich des Ausdrucks ›brisure‹ darauf ankommt, daß er die Bedeutungen von ›Differenz‹ und von ›Artikulation‹ vereint, die nach Auskunft des Briefautors im *Robert* als »zersplitterter, zerbrochener Teil« und als »scharnierartige Verbindung [...] Gelenk« <sup>29</sup> erläutert werden. Damit ist die Rolle sehr genau markiert, die der Begriff der Spur spielt. Der Begriff des Zeichens als einer Spur bezieht sich auf die Sprache als einer Instanz der *Artikulation*, die als eine aus der Bewegung der Differenzierung entstandene Struktur besteht.

Derrida scheint hier unmittelbar Saussure zu folgen, den er auch sogleich anführt. Tatsächlich trifft dies aber in einer wichtigen Hinsicht nicht zu, denn in der Bestimmung des theoretischen Ortes dieser Artikulation folgt Derrida viel eher Heidegger als Saussure. (Demgemäß läßt sich am Begriff der Spur gut studieren, wie Derrida das strukturalistische mit dem Heideggerschen Erbe zusammenführt.) Nach Saussure bildet sich die differentielle Struktur der Sprache als die Ebene aus, auf der sich die beiden »gestaltlosen Massen« <sup>30</sup> der Gedanken und der Lautbilder aneinander artikulieren. Bei Heidegger hingegen artikuliert die Sprache – im Gebrauch des besonderen Zeuges ›Zeichen‹ – den Bewandtniszusammenhang, als welchen wir uns die Welt im Umgang mit zuhandedem Zeug überhaupt erschließen. <sup>31</sup> Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Vorstellungen liegt darin, in welcher Weise die Zeichen hier ein Scharnier bilden. Bei Saussure stellt das System der Zeichen den Zusammenhang zwischen zwei ›innerpsychischen‹ Instanzen her, während diese Instanzen bei Heidegger ihre Rolle bezogen auf das Verhältnis des Umgangs mit der materiellen Welt zur Ebene des Verstehens und des Sinns spielen. Obwohl Saussure zunächst darauf Wert legt, daß das Zeichen immer auch faktisch ein materielles und soziales Vorkommnis ist, geht durch das Verlegen der Artikulation ins Innerpsychische

28 J. Derrida, *Grammatologie*, S. 114.

29 Ebd.

30 F. de Saussure: *Grundfragen*, S. 134.

31 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, §34. Vgl. hierzu: G.W. Bertram: »Das Denken der Sprache in Heideggers *Sein und Zeit*«.

der Aspekt verloren, daß dies ein Vorgang ist, der immer im Umgang mit der materiellen Welt vonstatten geht. Anders als in Heideggers Konstruktion tritt bei Saussure wieder das repräsentationalistische Problem auf, daß völlig ungeklärt bleibt, wie eigentlich das ›Denken‹ als ein innerpsychischer Vorgang überhaupt etwas mit der Welt zu tun bekommt. Heideggers ›Verstehen‹ ist demgegenüber als tätiges Erschließen der Welt als eines Bewandtniszusammenhangs materialen Tuns konzipiert, das – wie es dann Heideggers Name für dieses sinnverarbeitende Verhalten gerafft faßt – als solches immer schon in der Welt ist. Der Begriff der Spur ist also der Begriff des für die Intelligibilität des Daseins mundaner Wesen charakteristischen Zusammenhangs zwischen Materialität und Idealität, die Spur ist »die Eröffnung der ursprünglichen Äußerlichkeit schlechthin, das rätselhafteste Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen und eines Innen zu einem Außen«. <sup>32</sup>

Ist auch die Theoriestelle an Heidegger orientiert, an der Derrida das Zeichen als Spur als artikulierendes Scharnier einführt, in welchem ein Ineinander von Idealität und Materialität statt hat, so resultiert die genaue Bestimmung der Funktionsweise dieses Scharniers doch aus der strukturalen Betrachtungsweise des sprachlichen Zusammenhangs. Was eine Spur ist, muß vom Bestehen der Sprache als eines Differenzgefüges her erläutert werden.

Mit Blick auf die differentielle Bestimmung von Zeichen tritt ein Aspekt von Spuren besonders hervor: Sie verweisen auf Abwesendes. Eine Spur wird zur Spur nur dadurch, daß sie an sich die Spur von etwas anderem trägt, das sie selbst nicht ist. Jenseits dieses Bezugs ist sie keine Spur mehr. Sie ist somit ein »Anwesend-Abwesende[s]«. <sup>33</sup>

Diese Bestimmung entspricht dem ersten Augenschein nach der traditionellen Auffassung des Zeichens, wonach dieses seinen Gehalt durch jenes erhält, auf das es verweist und das (meistens) in der Situation des Zeichengebrauchs nicht anwesend ist. Die strukturaler Erläuterung des Zeichens nimmt diese Bestimmung zwar auf, gibt ihr aber einen veränderten Sinn und radikalisiert sie. Eine Spur wird zu einem Zeichen durch eine Markierung, durch die sie auf ein Abwesendes verweist, das sie markiert hat. In diesem Sinne sprechen wir von einer Bremsspur auf dem Asphalt, die auf den Versuch einer instantanen Verlangsamung eines

---

32 J. Derrida: *Grammatologie*, S. 124. Daß Derrida hier vom ›Lebendigen‹ spricht, verweist darauf, daß er die Auszeichnung des Sinnverstehens nicht an Unterscheidungen wie Tier vs. Mensch oder Natur vs. Kultur binden will. Vgl. dazu insbesondere J. Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988 (darin unter anderem das Kapitel VI zum Verhältnis der Tierheit zu Heideggers Begriff der Welt); dazu: Françoise Dastur: ›Für eine ›privative Zoologie‹ oder Wie nicht sprechen vom Tier‹, in: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hg.): *Einsätze des Denkens*, S. 153-182.

33 J. Derrida: *Grammatologie*, S. 124. Diese Passagen der *Grammatologie* hat Detlef Thiel näher kommentiert in: ›Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*‹, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens* (1997), S. 60-98.

Autos verweist oder auch von den Falten in Mick Jagers Gesicht, in denen vierzig Jahre Rock'n'Roll ihre Spuren hinterlassen haben. Was uns die strukturelle Bestimmung des Zeichens nun lehrt, ist, daß wir eine Spur als Spur nur lesen können, wenn wir sie von anderen Markierungen unterscheiden können. Wir müssen z.B. die besondere Schwärze des Asphalts von anderen Schwärzungen – dem dunklen Streifen einer entfernten Fahrbahnmarkierung oder dem Reifenabrieb eines standesgemäß ausgeführten Kick-Downs – unterscheiden können, denn nur dann erkennen wir eine Bremsspur. Noch schwieriger wird es mit der Spuring in Mick Jagers Gesicht, in dem wir zwar vielleicht meinen, einiges über ein ereignisreiches Leben lesen zu können, in dem aber die Bestimmung dessen, worauf genau dessen Spuring verweist, ein noch viel ausgeprägteres Differenzierungsvermögen erfordern würde. Ein Scheitern ist dabei nicht ausgeschlossen und das ist lehrreich, denn wenn die Differenzierung der Spuring in bestimmten Hinsichten mißlingt (sehen wir Spuren von Drogen? von zu wenig Schlaf? von übertriebener Mimik?), können wir Mick Jagers gezeichnetes Gesicht hinsichtlich dieser Aspekte (die mehr als das fortgeschrittene Alter sehen ließen) nicht als Zeichen verstehen.

Ein Zeichen wird also nicht dadurch zum Zeichen, daß es die Spur eines abwesenden Referenten an sich trägt. Sondern es wird dadurch zum Zeichen, daß diese Spur als eine Abgrenzung gegen andere Zeichen verstanden wird. Im Falle sprachlicher Zeichen ist dies noch wesentlich deutlicher als im Fall von nicht-sprachlichen Zeichen, die in einen Deutungszusammenhang gestellt werden. Ein gedrucktes A wird insbesondere durch die Differenzen zu anderen gedruckten Buchstaben, den Bs, Cs, Ds etc. zu einem Zeichen (und zwar nicht nur durch die Gestalt des Buchstabens: auch die Unterschiede der Typen, des Papiers, der Druckfarbe etc. tragen dazu bei, daß es das bestimmte Zeichen ist, das es ist). Ein Zeichen wird dadurch zum Zeichen, daß an ihm wahrzunehmen ist, daß es nicht all die anderen Zeichen ist, in deren Zusammenhang es seine Bestimmung erfährt. Diese anderen Zeichen sind es, deren Abwesenheit am Zeichen die Spuren hinterläßt, die es für uns zum Zeichen machen. Das Zeichen besteht als eine Spur der anderen Zeichen, die selbst solche Spuren sind: es besteht als eine Spur von Spuren.<sup>34</sup> In diesem Begriff erläutert Derrida also, wie wir es verstehen können, daß die sprachlichen Elemente sowohl nur als Verschiedenheiten bestehen, wie sie doch von dieser Welt sind. Zeichen sind als ›zuhandenes Zeug‹ stets materialiter Spuren; ebenso weist ihr Bestehen dadurch, daß wir diese Materialität stets als von Abwesenheit markiert verstehen, über diese Materialität hinaus. Ihr Zeichen-Sein kann nicht auf ein bloßes Vorliegen eines bestimmten Materials reduziert werden. In diesem Überstieg besteht das Ineinander von Materiellem und Ideellem, auf das der Begriff der Spur verweist.

Sprachliche Zeichen sind mit der Abwesenheit aber noch in einem weiteren wichtigen Sinn verbunden, an dem Derridas pragmatistischer Zug klar hervortritt.

---

34 Vgl. Bertram, HuD, S. 97f..

Ein sprachliches Zeichen verweist nämlich stets auch auf eine Zeichengebrauchende. Wenn wir etwas als ein sprachliches Zeichen gebrauchen, nehmen wir es als etwas auf, das ein des Verstehens fähiges Wesen hervorgebracht hat. Derrida ist davon stets ausgegangen, aber er hat sich vor allem gegen eine mit dieser Feststellung immer wieder verbundene andere These gewandt: daß der Gehalt des Zeichens von der Intention bestimmt sei, die die Zeichengebrauchende mit dem Zeichen verbindet. Er hat in diesem Sinne eine Unabhängigkeit des Zeichens von der Zeichengebrauchenden betont. Ich sehe es als ein Symptom für die tiefgreifende Ungeklärtheit des Verhältnisses von Intention und sprachlichem Gehalt an, daß Derrida trotz seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Frage, was es denn heißt, das Verstehen eines Zeichens mit einem Zeichengebrauch in Verbindung zu bringen, immer wieder als Theoretiker eines selbstläufig-jenseitigen Zeichenuniversums, das keine Subjekte mehr kennt, angegriffen wurde.<sup>35</sup> Ich werde unten noch näher auf den Status des zeichengebrauchendes Subjekts eingehen. An dieser Stelle mag der Hinweis hinreichen, daß aus der Perspektive einer konsequent strukturalen Erläuterung des Zeichens und des sprachlichen Gehalts die Intention des Zeichengebrauchenden eine unter anderen Instanzen ist, der als außerhalb der sprachlichen Struktur Stehender das Vermögen zugeschrieben wurde, die Beschaffenheit der Struktur bestimmen zu können.

Derrida macht deutlich, daß das Zeichen stets in einer komplexen Beziehung zur Zeichengebrauchenden steht. In einem zunächst sehr einfachen Sinne, dessen komplexere Erläuterung das Thema des nächsten Kapitels ist, kommen alle Zeichen von Zeichengebrauchenden. Dann aber – und das soll hier im Zusammenhang mit der Spur besonders hervorgehoben werden – sind die Zeichen auch stets über diesen Zeichengebrauch hinaus. Es ist unter anderem ein Effekt der Materialität des Zeichens (neben seiner Sozialität, siehe unten), daß Zeichen von anderen Zeichenbenutzern aufgegriffen werden können und zwar auch, wenn die Zeichengebrauchenden den Zeichenaufnehmenden längst nicht mehr präsent sind oder auch gar nie waren. Dies gilt z.B. auch über den Tod der Zeichengebrauchenden hinaus. Zeichen sind also stets Hinterlassenschaften von Zeichengebrauchenden. Zeichen verweisen auf Zeichengebrauchende als auf Abwesende: Sie sind, nach der viel zitierten Formulierung Derridas, »ihrem Wesen nach testamentarisch«.<sup>36</sup>

---

35 Selbst Manfred Frank kommt am Ende seiner zustimmenden Rekonstruktion von Derridas Auseinandersetzung mit Husserls Intentionalitätsbegriff (in: M. Frank: Was ist Neostrukturalismus?, S. 535ff.) zu dem Schluß, daß Derridas Kritik der Individualität zu radikal ausfalle, weil sie allen Sinn vollständig von aller Individualität trenne. Dieser Vorwurf trifft nicht zu. Derridas Überlegung fragt danach, wie wir die *stets* implizierte Beziehung von Individualität oder Singularität und Sinn verstehen sollen, wenn keines von beiden auf das andere zurückführbar ist. Wie Bertram klar macht, ist genau diese Frage die Einsatzstelle für den Begriff der Normativität.

36 J. Derrida: Grammatologie, S. 120.

Das Zeichen als Spur von Spuren ist in diesem doppelten Sinne von Abwesenheit markiert. Als testamentarisches markiert es, daß es im Bezug auf eine Zeichengebrauchende steht, die auch in Situationen einer Aug-in-Auge-Kommunikation nicht darüber verfügen kann, wie ihr Zeichengebrauch verstanden wird (so wie das Verfassen eines Testaments nicht determinieren kann, ob und wie es vollstreckt wird) und die in diesem Sinne im Zeichen prinzipiell als Abwesende markiert ist. Als Scharnier ist die Spur von Spuren das Ineinander von Materiellem und Ideellem. Es ist eine materiale Marke, die zu einem Zeichen durch die Spuren wird, die wir an ihm verstehend aufnehmen, wenn wir es als dieses und nicht jenes andere Zeichen gebrauchen.<sup>37</sup> Erläuterungsbedürftig ist nun noch, was es denn heißt, daß wir ein Zeichen als dieses und nicht jenes Zeichen gebrauchen. Denn wenn es richtig ist, daß wir Zeichen als differenzierte immer nur in der Dimension der Zeit als durch Differenzierung gegebene verstehen können, dann muß jeder neue Zeichengebrauch seinerseits als eine weitere Differenzierung aufgefaßt werden. So können wir zwar verstehen, daß Zeichen je aus Differenzierungen hervorgehen, nicht aber, inwiefern wir in diesen Prozeß der Differenzierung ein Moment der Stabilität einführen können, das es uns erst ermöglichte, ein Zeichen tatsächlich als dieses und nicht jenes aufzunehmen. Ohne dieses stabilisierende Moment könnten wir tatsächlich überhaupt nicht von einem dynamischen Bestehen des Zeichensystems als einer Struktur sprechen.

---

37 So kurz formuliert, kann es scheinen, als ob ein sprachliches Zeichen nur in einem übertragenen Sinne markiert ist, weil man meinen könnte, daß wir die Spuren der Zeichen aneinander gar nicht bemerken können. Man könnte als Spuren im eigentlichen Sinn insbesondere Marken ansehen, die in ihrer Gestalt in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu dem stehen, womit wir das Zeichen in Verbindung bringen. Hier liegt es nahe, an Tierspuren zu denken, um dann z.B. zu argumentieren, daß der Tatzenabdruck eines Nasenbären dadurch zu einem Zeichen wird, daß die Tatze des entsprechenden Bären genau in den Abdruck paßt. Diese Erläuterung hat mehrere Schwierigkeiten, insbesondere erklärt sie aber das charakteristische Phänomen gerade nicht: daß wir den Tatzenabdruck als Zeichen eines Nasenbären verstehen können, auch wenn wir im Moment der Entdeckung nicht die Möglichkeit haben, die Tatze zum Zwecke des Vergleichs in den Abdruck zu stellen. Wenn wir in diesem Sinne Spuren lesen, dann haben wir allerhand Merkmale zur Hand, mittels derer wir den Nasenbärentatzenabdruck von der Spur einer Milchkuh, eines Wolfes, eines Waschbären etc. unterscheiden. Wenn wir die Bodenvertiefung als eine Spur sehen, dann sehen wir in dem Abdruck nicht die Gestalt des Nasenbären, sondern wir sehen, inwiefern sich seine Spur von der einer Kuh, eines Wolfes und auch von der seines Verwandten, des Waschbären unterscheidet – und es wäre denkbar, daß wir beigebracht bekommen, Spuren von Nasenbären zu lesen, ohne jemals einen Nasenbären gesehen zu haben. Wenn wir den Abdruck als Spur lesen, sehen wir an ihm gerade das, worin er sich von anderen Spuren unterscheidet, und das heißt, daß wir diese distinktiven Eigenschaften der Bodenvertiefung als die Spuren von anderen Spuren sehen. Genauso verhält es sich mit den sprachlichen Zeichen, die in der gleichen Weise als ein Zeichen markiert sind, wie andere Zeichen (wenngleich sie darüber hinaus in komplexeren Relationen stehen).



*Wiederholung.* Derridas Verlegung der Gelenkstelle zwischen Ideellem und Materiellem in die Momente des Zeichengebrauchs, wie sie im Begriff der Spur gefaßt ist, bringt eine weitere für seine Sprachtheorie wesentliche Festlegung mit sich. Sie betrifft die Bestimmung der Identität des sprachlichen Zeichens und damit die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit des sprachlichen Gehalts. Zu den Phänomenen, an denen sich die Frage entzündet, was sprachlicher Gehalt sei, gehört die Erfahrung, daß der Gebrauch sprachlicher Zeichen mit demselben Gehalt verbunden wird, auch wenn er zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Orten und durch verschiedene Personen ausgeführt wird. Wenn ich zum Beispiel zur Verteidigung meines alten Volleyballs sage: »Der Ball ist rund!«, dann verstehen meine Gegenüber diese Aussage zwar nicht in genau dem Sinne, in dem wir in Sepp Herbergers Sentenz: »Der Ball ist rund« die Tiefe eines Trainerwissens hören. Aber es gibt doch auch Übereinstimmendes in den Verständnissen, die wir von den beiden Aussagen entwickeln (daß von Spielgeräten die Rede ist, die wesentlich nicht eckig sind) und das ist erklärungsbedürftig.

Wir können den Begriff des sprachlichen Gehalts nicht erläutern, ohne diesen Aspekt seiner Allgemeinheit zu berücksichtigen. Derridas konsequentes Denken der Strukturalität, das wir bereits hinsichtlich der Aspekte der Bewegung der Differenzierung und dem Ineinander von Materiellem und Ideellem verdeutlicht haben, nimmt auch bezüglich der Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem Abstand zu überkommenen Vorstellungen. Derrida wendet sich hier gegen den Gedanken, daß die Identität des einzelnen Zeichenvorkommnisses durch eine dem Zeichengebrauch vorgängige *Form* gesichert ist. Manfred Frank hat plastisch vorgeführt, daß diese Idee der Vorgängigkeit der sprachlichen Form, die eine bestimmte Einheitlichkeit ihres Sinns garantieren soll, zum Traditionsbestand der Sprachphilosophie gehört und ebenso von Husserl wie z.B. von Searle geteilt wird, mit denen sich Derrida in dieser Hinsicht auseinandersetzt.<sup>38</sup> Bei Husserl ist es der in der phänomenologischen Reduktion geschaute eidetische Sinn, bei Searle ist es das sprachkonstitutive Regelwerk, die die Allgemeinheit des Sinns garantieren und die den raumzeitlichen Gebrauch des sprachlichen Zeichens zu einer bloßen Instantiierung dieser Formen macht. Aus der Perspektive Derridas trennen Konstruktionen dieser Art Ideelles und Materielles in einer Weise, die unverständlich macht, wie eigentlich diese Formen zustande kommen.

Derrida setzt dem den Gedanken entgegen, daß es eine besondere Form der Differenzierung ist, aus der die Allgemeinheit der sprachlichen Gehalte hervorgeht: die Wiederholung.<sup>39</sup> Ein Zeichen zu wiederholen heißt demnach, ein Verschiedenes (i.e. das eigene Zeichen) als ein (in den relevanten Hinsichten dem anderen Zeichen) Gleiches zu nehmen. Derrida macht damit deutlich, daß die

---

38 M. Frank: Was ist Neostrukturalismus?, S. 520ff.

39 Daß die Wiederholung als eine bestimmte Form der Differenzierung zu verstehen ist, hat Bertram herausgearbeitet. Vgl. G.W. Bertram: HuD, S. 99ff.

Reproduktion von gleichen Zeichen nicht nach dem Modell einer Stanze verstanden kann, die immer gleiche, einer Schablone entsprechende Stücke aus einem Blech schneidet. Denn in diesem Modell bleibt ausgeblendet, daß der Sinn von Zeichenverständnissen immer in Raum und Zeit zustande kommt. Die Schablone, der nach diesem Modell unser Zeichengebrauch gehorcht, muß als von diesem Zeichengebrauch *unberührt* gedacht werden. Die Aufgabe besteht aber darin, verständlich zu machen, wie die Allgemeinheit aus unserer Sprachpraxis auch *hervorgeht*. Unser Sprachverstehen kann deswegen nicht als ein Mechanismus gedacht werden, der den rechten Griff zur rechten Zeit ins jenseitige Schablonenregal regelt. Die Allgemeinheit des Gehalts beruht nicht auf vorliegenden Schablonen, sondern sie geht hervor aus den Zeichengebräuchen, die wir als die Wiederholung eines Zeichens aufnehmen. So sagt Derrida, die ideale Allgemeinheit des Zeichengehalts hänge »voll und ganz von der Möglichkeit von Akten einer Wiederholung ab. Sie wird durch sie konstituiert.«<sup>40</sup>

Es ist sinnvoll, diesen Gedanken noch etwas weiter zu beleuchten. Man kann die Überlegung von der anfangs eruierten Frage her, wie das Bestehen von Strukturen zu verstehen sei, nochmals aufnehmen. Dort wurde gesagt, Derrida hebt hervor, daß Strukturen nicht als statische Gebilde bestehen können, sondern einen dynamischen Charakter haben. Gesagt wurde auch, daß es keine Instanz jenseits der Struktur geben kann, die gerade dadurch das Bestehen der Struktur sichert, daß sie selbst der Strukturalität entzogen ist. Hinsichtlich der strukturalen Erläuterung des Zeichens ergab sich das Bild, daß unsere Zeichengebräuche einen Zusammenhang von raumzeitlichen Ereignissen bilden, in denen Zeichen als Spuren von Spuren gebraucht werden, die aus einem Differenzierungsprozeß hervorgegangen sind. Dabei müssen wir jeden einzelnen Zeichengebrauch so verstehen, daß in ihm je schon eine Differenzierung stattgehabt hat, der er nachträglich ist.

Das so gezeichnete Bild hat sich darin als unvollständig erwiesen, daß noch nicht verständlich zu machen war, wie durch das Differenzierungsgeschehen begründet ist, daß wir ein Zeichen als dieses bestimmte Zeichen gebrauchen. Denn so weit kann ein Zeichen immer auf eine prinzipiell unbegrenzte Anzahl von Differenzierungen bezogen werden, die seine Identität alleine nicht verständlich machen. Deswegen zeichnet Derrida eine besondere Form des differenzierenden Bezugnehmens aus: die Wiederholung von Zeichen. Demnach besagt nun die Antwort auf die Frage, wie aus der prinzipiell unbegrenzten Menge möglicher Abgrenzungen heraus ein Zeichen als dieses bestimmte aufgefaßt werden kann, daß die Individuierung der Zeichen durch eine besondere Sorte von Bezügen zustande kommt: wenn ein Zeichen als eine Wiederholung eines anderen Zeichens gebraucht wird. Ich gebrauche ein Zeichen in der Art, daß ich es als eine wiederholende Aufnahme eines anderen Zeichens verstehe – über alle raumzeitlichen Unterschiede hinweg, die sich an diesen Zeichen zweifellos auch markieren lies-

---

40 J. Derrida: Die Stimme und das Phänomen, S. 73.

sen. Der entscheidende Punkt dabei ist, daß in dieser Weise der strukturelle Zusammenhang zustande kommt. Dem Wiederholen ist keine Struktur vorgängig, die es zu einem Wiederholen machen würden. Das Bestehen der Struktur liegt vielmehr in differenzierend-wiederholenden Bezügen. Die Strukturalität der Struktur muß aus diesen Bewegungen heraus gedacht werden. Es handelt sich dabei – in einer verwandten Terminologie – um einen »Holismus ohne Ganzes«.<sup>41</sup>

Eine der Konsequenzen dieser Konzeption besteht darin, daß die Frage nach einem Kriterium, wann eine Wiederholung als Wiederholung gelten könne, nicht sinnvoll ist. Ein Kriterium bestünde stets wieder in einer vorgängigen Form, der ein Zeichengebrauch als eine Wiederholung zu entsprechen hätte. Wir können also hinsichtlich der Gehalte, die wir Zeichengebräuchen zuschreiben, nicht den Unterschied machen zwischen solchen, die einen bestimmten Gehalt wiederholen und anderen, die das nicht tun. Mit Derrida können wir hingegen sagen, daß immer, wenn wir einem Zeichengebrauch einen Gehalt zuschreiben, dieser Gehalt durch Wiederholung konstituiert ist oder, wie Sonderegger diesen Punkt faßt: »a history of usage cannot start with a definition, but with the history of usage itself.«<sup>42</sup>

### 3.1.2 Die Einheit der strukturalen Struktur

Zur weiteren Verdeutlichung von Derridas Erläuterung sprachlichen Gehalts ist es sinnvoll zu bedenken, welches Bild sich nun von der Einheit der Struktur ergibt. Hierfür ist ein Rekurs auf zwei weitere Begriffspaare, die durch Saussure geprägt wurden, hilfreich: auf die Unterscheidungen zwischen *langue* und *parole* und zwischen diachronischer und synchronischer Sprachbetrachtung. Derrida hält diese Unterscheidungen aus aufschlußreichen Gründen für unhaltbar.

Die Unterscheidungen von *langue* und *parole* sowie von diachronischer und synchronischer Sprachbetrachtung hängen eng zusammen. Ich konzentriere mich hier auf den Zusammenhang der beiden Unterscheidungen und gehe auf die Verschiedenheit ihrer Funktionen nicht näher ein. Ihr Zusammenhang besteht darin, daß eine Analyse der *parole* als der gesprochenen Sprache berücksichtigen muß, daß im Sprechen die Sprache sich stetig wandelt. So scheint es zwingend, von dieser Historizität der Sprache absehen zu müssen, wenn man sie als ein System betrachten will. In diesem Sinne schlägt Saussure vor, einen zeitlichen Schnitt vorzunehmen und als das System der Sprache diejenige Struktur anzusehen, die sozusagen im Standbild des Gesamts der sozialen Sprachpraxis sichtbar wird. Daß die Sprache sich wandelt, ist damit nicht bestritten, aber der Gedanke des zeitlichen Schnitts bringt denjenigen Begriff hervor, der nach Saussure den ei-

---

41 Vgl. Martin Seel: »Für einen Holismus ohne Ganzes«, in: Bertram/Liptow (Hg.), *Holismus in der Philosophie* (2002), S. 30-40.

42 R. Sonderegger: »A Critique of Pure Meaning«, S. 205, Anm. 10.

gentlichen Gegenstand der Sprachwissenschaft faßt: die Sprache als differentielles System.

Aus den dargelegten Überlegungen Derridas ergeben sich verschiedene Einwände. Der vielleicht grundsätzlichste liegt darin, daß nach Derrida eine Struktur, die als ein differentielles Gefüge besteht, als ein irreduzibel zeitliches Phänomen angesehen werden muß. Wo wir im Unterschiedenen immer die Bewegung eines je vorangegangenen Unterscheidens mitverstehen, geht aus der Differentialität selbst die Zeitlichkeit hervor. Das heißt aber, daß wir den Begriff eines differentiellen Systems nicht vom Gedanken eines zeitlichen Schnitts her gewinnen können. Man kann diesen Einwand so verstehen, daß auf der Basis einer der Zeitlichkeit enthobenen Struktur der Begriff der Differenz nicht mehr verständlich zu machen ist. Man kann die Betonung aber auch darauf legen, daß der Zusammenhang zwischen den Elementen der Struktur unverständlich wird, wenn man den dynamischen Aspekt tilgt. Diesem dynamischen Aspekt kann man dabei in zwei Richtungen nachgehen: bezüglich des Begriffs der Einheit der Struktur und bezüglich ihrer Konstitution. Hinsichtlich der Frage der Konstitution ist aus der Perspektive Derridas der wichtigste Anhaltspunkt, daß Saussure das, was er für das Entscheidende an der Sprache zu halten scheint, zu weit weg vom tatsächlichen Gebrauch der Sprache rückt. Wie auch immer die *langue/parole*-Unterscheidung im einzelnen erläutert würde, immer müßte entweder die *langue* so weit von der *parole* betroffen – man könnte auch sagen: kontaminiert – werden, daß die Unabhängigkeit der *langue* nicht mehr gegeben wäre, oder aber die *langue* ist so weit unabhängig von der *parole*, daß die Beschaffenheit ihres Wechselspiels nicht mehr zu verstehen ist, das doch die Wandelbarkeit der Sprache erklären soll. Derridas Schluß aus dieser Zwickmühle ist, daß man die Systematizität der Sprachpraxis nicht in der Weise, wie es die *langue/parole*-Unterscheidung tut, als eine Unterscheidung einer Struktur von partikulären Handlungen konzipieren darf. Nur dann kann man die Konstitution der Sprachstruktur denken.

Ein Gewinn des Konzepts eines zeitlichen Schnitts liegt nun auch darin, daß ein Begriff der Einheit des sprachlichen Systems aus ihm hervorgeht. Denn der Gedanke besagt, daß wir das sprachliche System in jedem dieser stillgestellten Momente in einem bestimmten Zustand vor uns haben, dessen Struktur wir analysieren können. Alles, was dann als ein Element zu dieser Struktur gehört – was in ihrem System eine Funktion hat –, gehört zur Einheit der Sprache. Dieser Begriff entspricht der Vorstellung eines Schnitts durch eine Gesteinsformation, die wir in ihrer Ganzheit vor uns bringen können, um ihre Elemente und deren Zusammenhang freizulegen. Indem das Sprachgeschehen aus der Zeit gehoben wird, scheint es wohl umgrenzt zu sein.

Derrida hat vehement dagegen argumentiert, die sprachliche Struktur in irgendeinem Sinne als klar umgrenzt anzusehen. Im Anschluß an die Erläuterungen zur Wiederholung ist aber auch jenseits der Kritik an der Abgegrenztheit der Sprache absehbar, daß Derrida den Gedanken der Einheit der sprachlichen Struktur von der Bewegung der Bezüge der Elemente aufeinander her denken will.

Was die sprachliche Struktur zu einem zusammengehörigen Gefüge macht, rührt daher, daß wir ihre Elemente zueinander in Beziehung setzen. Ein wenig kolloquial gesprochen, könnte man sagen, daß die Einheit des Sprachlichen von innen heraus funktioniert. Ob etwas zu unserer sprachlichen Struktur gehört oder nicht, ist zu keinem Moment im Vorhinein klar; aber das heißt nicht, daß es unklar bliebe, sondern es heißt, daß es genau in der Weise, wie die Elemente zueinander in Beziehung gesetzt werden oder nicht, geklärt wird. Die Einheit der Sprache bestimmt sich nicht von irgendwelchen Rändern her, denn die gibt es nicht. Sie bestimmt sich aus der Bewegung von differenzierend-wiederholenden Bezugnahmen heraus.

Bertram hat auf eine wichtige Konsequenz dieser Erläuterung hingewiesen.<sup>43</sup> Der Punkt betrifft die Bestimmtheit der Differenzen. Derridas Begriff der Differenz, wie er sich im Zusammenhang mit den Begriffen der *différance*, der Spur und der Wiederholung erläutern läßt, konzipiert eine Bestimmtheit der Differenzen, die nicht an die Fixierbarkeit einer bestimmten Strukturstelle des Zeichens im Zeichensystem gebunden ist. Bei Saussure ergibt sich die Bestimmtheit des Zeichens durch die Gesamtheit der Differenzbeziehungen, die es im Rahmen des Zeichensystems ausbildet. Dieser Begriff der Gesamtheit der Differenzen steht zur Verfügung, weil das Saussuresche Zeichensystem als synchrones statisch gedacht ist.<sup>44</sup> Nach Derrida resultiert die Bestimmtheit dagegen aus den Bezügen, in die das Zeichen im Gebrauch wiederholend und differenzierend gestellt ist. Der Ort eines Zeichens im Zeichensystem ergibt sich im Zeichengebrauch als eine »Selbstverortung durch Differenzierung«<sup>45</sup>. Der Gedanke, daß die Elemente eines Systems »selbstverortend« funktionieren, ist von weitreichender Bedeutung. Mit ihm wird insbesondere ein Dilemma dementiert, das strukturalen oder holistischen Ansätzen zugeschrieben werden könnte. Wenn nämlich die These verfochten wird, daß Elemente eines Ganzen nur hinsichtlich dieses Ganzen ihre Bestimmtheit erlangen, dann scheint zu folgen, daß das Ganze in jedem Moment

---

43 Vgl. G.W. Bertram: HuD, S. 107ff.

44 Bertram geht an dieser Stelle davon aus, daß Saussure die Unterscheidung von Signifikant und Signifikat einführen muß, um die Bestimmtheit der Differenzen und damit des Zeichens überhaupt durch die Korrelation zweier Strukturen zu garantieren. (G.W. Bertram: HuD, S. 107) Tatsächlich scheint es sehr rätselhaft, warum Saussure diese Unterscheidung aufbringt, die doch *prima facie* so ganz dem repräsentationalistischen Muster zu gehorchen scheint, mit dem sein Ansatz im Ganzen entschlossen bricht. Und zutreffend scheint mir auch, daß man in Saussures Modell mit einem gänzlich formalen Begriff der Differenz auskäme (im Sinne von »ist anders als«, wie Bertram es faßt). Allerdings kann Saussure auch unabhängig vom Begriff material bestimmter Differenzen die Bestimmung des Zeichens fassen. Auf jeder der beiden sich aneinander artikulierenden Ebenen sind unabhängig voneinander sowohl Lautbild wie Gedanke durch die Gesamtheit der Differenzen bestimmt, in denen sie in jedem Moment stehen. Erst wenn man wie Derrida den Begriff der Gesamtheit der Differenzen für irreführend hält, kann man die Bestimmtheit der Differenzen nicht mehr wie Saussure denken.

45 G.W. Bertram: HuD, S. 108.

verfügbar sein muß, um ein einzelnes Element bestimmen zu können. Das ist in vielen Fällen – wie zum Beispiel dem der Sprache oder dem von Habermas' Lebenswelt offensichtlich unplausibel. Der Begriff der Bestimmtheit eines Elements aus der Bewegung ihrer Bestimmung heraus eröffnet hier ein Verständnis, in dem gleichzeitig der holistische Charakter von Element-Ganzen-Beziehungen und die Unverfügbarkeit des Ganzen als solchem verständlich wird.<sup>46</sup>

### 3.1.3 Strukturalität, Intentionalität und Gebrauch

Wenn ich an der Freien Universität startend Richtung Osloer Straße die Berliner U-Bahn benütze, werde ich gewöhnlich in zunehmendem Maße mit einem ebenso gesellschaftlich wie sprachlich signifikanten Phänomen konfrontiert. Es besteht darin, daß sich in die sprachlichen Laute, die durch den Waggon schwirren, immer mehr solche mischen, die mir unverständlich sind, weil sie in mir fremden Sprachen artikuliert werden. Diese Situation einer Mischung von Verstehen und Nichtverstehen erfährt nicht selten auf den letzten Stationen durch den Wedding hindurch eine Zuspitzung. Dann nimmt der Anteil junger Leute zu, die eine zunächst irritierende sprachliche Praxis ausgebildet haben: Sie wechseln oftmals mitten im Satz die Sprache, fügen ein Wort oder einen Satzteil in einer neuen Sprache ein, springen zurück in eine andere Sprache oder führen die Unterhaltung in der eingesprengten Sprache auch für eine Weile fort. Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Situation aber als nicht besonders ungewöhnlich. So hat z.B. ein Basketballfan, dem wir keine besonderen Sprachkenntnisse im üblichen Sinn zuschreiben müssen, keine Schwierigkeiten, den Satz zu verstehen: ›Bei seinem zweiten NBA-Einsatz wurde Nowitzki bei einem Rebound vom heraneilenden Center der Lakers touchiert und kam so unglücklich auf, daß der seit der EM nicht ganz ausgeheilte Knöchel ihn für drei Wochen auf die Bank zwingen wird‹ – obwohl der Satz einen recht bunten Mischmasch aus verschiedenen Sprachen, verschiedensprachlichen Kürzeln und elliptischen Wendungen darstellt. Tatsächlich ist unsere Alltagssprachliche wie fachsprachliche Praxis durchzogen vom Umgang mit ›fremden‹ Sprachzeichen.

In *Die Einsprachigkeit des Anderen* entwickelt Derrida Überlegungen zur uneinheitlichen Einheit der Sprache, die herangezogen werden können, um den Begriff des Gebrauchs von Zeichen näher zu klären. Oben habe ich ausgeführt, daß Derrida mit der Rede vom testamentarischen Charakter der Spur deutlich macht, daß im Verständnis sprachlicher Zeichen impliziert ist, das Zeichen als eine Hinterlassenschaft eines Zeichengebrauchenden aufzufassen. Derrida betont allerdings, daß dies nicht bedeutet, daß der Gehalt des Zeichens durch die Intentionen zu erläutern wäre, die der Zeichengebrauchende in diesem Gebrauch hatte.

---

46 Vgl. zu dieser Frage auch: Michael Esfeld: »Was besagt semantischer Holismus? Zwei Möglichkeiten der Konzeptualisierung«, in: Bertram/Liptow (Hg.), *Holismus in der Philosophie* (2002), S. 41-58.

*Gebrauch und Entscheidung.* Am Begriff des Gebrauchs läßt sich zunächst deutlich machen, was – unter anderem – Derrida veranlaßt haben könnte, seine pragmatistische Seite eher als eine implizite Selbstverständlichkeit mitzuführen, als sie zu betonen.

In einer Erläuterung des Begriffs des Gebrauchs kann als Grundverständnis einer Gebrauchssituation angesetzt werden, daß *jemand etwas* gebraucht. Um meinen Fahrradsattel höher zu stellen, nehme ich einen Schraubenschlüssel zur Hand, wie ich einen Füller zur Hand nehmen um einen Brief zu schreiben. Analog könnte man davon sprechen, daß ich den Ausdruck ›Komm rein!‹ gebrauche, um einen Gast in meine Wohnung zu bitten. Derrida würde hier nicht widersprechen, aber er macht darauf aufmerksam, daß diese Erläuterung zu Mißverständnissen einlädt. Das Mißverständnis bestünde darin, Subjekt – derjenige, der etwas gebraucht – und Objekt – das, was gebraucht wird – in einer Gebrauchssituation für gegeben zu erachten und ihr Verhältnis in der Beschreibung ›jemand gebraucht etwas‹ hinreichend erfaßt zu sehen. Derrida macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß wir von Gebrauch im Sinne eines intentionalen Tuns nur dann sprechen können, wenn in ihm eine Entscheidung liegt, die immer auch anders hätten ausfallen können (mit der Rohrzange das Fahrrad traktieren, den Brief als SMS verschicken, ›Hereinspaziert!‹ sagen), und daß dies auch den Begriff einer gegebenen Situation differenzierungsbedürftig macht. Bei einer Entscheidung handelt es sich nicht einfach darum, daß ein jemand eine Festlegung trifft und *etwas* entscheidet. Sondern die Entscheidung hat immer ein konstituierendes Moment, denn entschieden wird stets über die gesamte Konstellation: »In other words, if there is a decision, it presupposes that the subject of the decision does not yet exist and neither does the object. [...] Every time I decide, if a decision is possible, I invent the who, and I decide who decides what; at this moment the question is not he who or the what but rather that of the decision, if there is such a thing.»<sup>47</sup> Entschieden wird nicht einfach *etwas von jemandem*, sondern in der Entscheidung stellt sich erst die Konstellation von jemandem im Bezug auf etwas her. So stellt sich mein Verhältnis zu meinem Fahrrad anders dar, wenn ich mich an ihm mit dem groben Universalinstrument einer Rohrzange zu schaffen mache, als wenn ich darauf achte, den passenden Schlüssel zu gebrauchen, um genauer arbeiten zu können und nicht die entsprechende Mutter zu ruinieren. Man könnte sagen, in einer solchen Entscheidung manifestiert sich, ob ich mich als einen mehr oder weniger handwerklich interessierten und begabten Menschen sehe. Das ist allerdings nicht genau genug gesprochen. Denn es sind solche Situationen, in denen sich dieses Verständnis von mir herstellt. Und dementsprechend wäre der Griff zum neugekauften Maulschlüssel nicht nur einfach ein Griff zum passenden Werkzeug, sondern ein Zug in einem mehr oder weniger bewußten

---

47 J. Derrida: »Remarks on Deconstruction and Pragmatism«, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*, London u. New York: Routledge 1996, S. 77-88, hier S. 84.

Veränderungsprozeß meiner selbst als eines Heimwerkenden. Derrida zielt darauf ab, daß wir die Entscheidung, die in einer Gebrauchssituation liegt, nie einfach auf bestimmte Dispositionen, Gewohnheiten oder Regeln zurückführen können, denen wir folgen. Sondern der ›Wahn der Entscheidung‹<sup>48</sup> liegt darin, daß wir uns selbst nicht als eine einfach entscheidungsleitende Größe in jedem Gebrauch voraussetzen können (und deswegen die Entscheidung immer im strengen Sinne ungeleitet ist). Wir werden erst genau im Gebrauch zu denen, die sich zu diesem oder jenem Gebrauch entscheiden. Und auch das, was wir gebrauchen, erhält seine Bestimmung, *als* was wir es gebrauchen, erst durch diese Entscheidung.<sup>49</sup> Wenn also im Rahmen dieser Arbeit von Gebrauch (Zeichengebrauch, Sprachgebrauch etc.) die Rede ist, dann stets in dem Sinne, daß die Gebrauchskonstellation nicht eine einfach instrumentelle ist, sondern die Situation weltartikulierender Praktiken.

Betrachtet man nun den Fall des Sprachgebrauchs, so ist Derridas These, daß es weder intentionale Aktoren als Subjekte des Sprechens, noch Sprache als das Objekt des Sprechens vor diesem Sprechen selbst gibt, nicht ungewöhnlich. Auch in der analytischen Tradition ist die These verbreitet, daß Intentionalität und Sprachlichkeit nicht unabhängig voneinander erläutert werden können und sie gehört, wie dargestellt, auch zu Habermas' Ausgangsfestlegungen.<sup>50</sup> In *Die Einsprachigkeit des Anderen* macht Derrida nun deutlich, daß sich die These einer Gleichursprünglichkeit von Intentionalität und Sprache nur verfechten läßt, wenn man Sprache und das intentionale Subjekt im erläuterten Sinne nicht als Einheiten mit fester Begrenzung auffaßt. Wie ist das zu verstehen?

*Gebrauch und Ichkonstitution.* Derrida setzt die Überlegung bei der Frage nach den Bedingungen biographischen Erzählens an und geht dabei von seiner biographischen Konstellation eines, wie er sagt, ›Franko-Maghrebiners‹ aus, d.h. eines im Maghreb aufgewachsenen Frankophonen (Derrida war neunzehn, als er zum

---

48 Vgl. zu Derridas Aufnahme dieses Ausdrucks von Kierkegaard J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 54. Überhaupt ist *Gesetzeskraft* ein Referenztext für die Frage des Handelns und des notwendigen Verantwortens intentionalen Tuns. Dazu unten mehr.

49 Was Derrida von Heidegger unterscheidet, dessen Verstehens- und Zeuganalyse man hier paraphrasiert sehen könnte, ist, daß Derrida es ablehnt, hinsichtlich dieser Entscheidung grundlegend zwischen eigentlichem und uneigentlichem Entscheiden zu differenzieren. Auch hier beharrt Derrida darauf, daß das Ineinander von Entfremdung und Emanzipation, das in jeder Entscheidung vorliegt, nicht von einem fiktiven Punkt ohne alle Entfremdung her gedacht werden kann. Daß uns Emanzipation als eine Pflicht aufgegeben ist, rührt gerade nicht von der Option eines möglichst ungebrochenen Beisehens her, sondern von der Art, wie wir auf unsere Gegenüber bezogen sind – nämlich normativ, wie ich unten näher ausführe. Vgl. zur Frage der Emanzipation ebenfalls J. Derrida: »Remarks on Deconstruction and Pragmatism«, S. 82f.

50 Vgl. Brandoms bündige Darstellung verschiedener programmatischer Optionen, diesen Zusammenhang zu konzipieren in R.B. Brandom: *ExVn*, Kap. 3.1, besonders S. 228ff.



ersten Mal nach Frankreich reiste). Er schildert im Hinblick auf Texte eines ebenfalls franko-maghrebinischen Kollegen, die von Analogem berichten, wie er sich stets gleichermaßen in der Sprache besonders zu Hause gefühlt und doch immer auch genau an der Sprache erlebt habe, daß ihm ein ungebrochener Bezug auf ein Eigenes (wie z.B. eine ›Muttersprache‹) nicht möglich war.<sup>51</sup> Wenn es nun aber auch Menschen mit franko-maghrebinischer Herkunft, die in auffallender Weise in einer gewissen Zwischensprachlichkeit sozialisiert sind, möglich ist, eine Identität als selbstbestimmt handelndes Individuum auszubilden, dann kann der Fall ihrer Subjektwerdung – so können wir Derridas Argument explizieren – nicht von völlig anderer Art sein, als andere Weisen, in denen Subjekte ihre Identitäten ausbilden.

In einem für Derrida typischen Argumentationszug macht er klar, daß dieser scheinbare Ausnahmefall geeignet ist, Einblick in den Zusammenhang von Subjektwerdung und Sprache zu gewähren. Der erste Schritt seines Arguments besagt – wie aus dem seither Entwickelten erwartbar –, daß die Sprache nie als ein wohlabgegrenzter Regelzusammenhang, der von einem ›richtigen‹ Muttersprachler als die Ausprägung seiner Sprachkompetenz erlernt würde, vorliegt. Der Grund für die prinzipielle Unbegrenztheit der Sprache liegt in der Strukturalität ihrer Struktur: ihr Bestehen als ein Zusammenhang hängt nicht an einer der Strukturalität entzogenen Begrenzung, sondern liegt in den differenzierend-wiederholenden Bezugnahmen zwischen ihren Elementen. Als solche bietet die Sprache keine ›identifikatorische Modalität‹<sup>52</sup> in der Art, daß ein Ich in dem Maße, in dem es die Rolle des ›Ich‹-Sagens erlernt, zu sich findet, indem es ›seine‹ Sprache erlernt. Im Gegenteil, die Muttersprache schreibt in die Sprechenden eine ›aktive Teilung‹<sup>53</sup> ein – wo die Ausbildung der Identität intentionaler Wesen wesentlich mit dem Gebrauch von Sprache verknüpft ist, ist in diese Identität

---

51 In Algerien waren ihm, da des Arabischen nicht mächtig, viele alltägliche Anknüpfungen nicht möglich; in Frankreich wiederum wurde er, ebenso durch Aussehen wie durch Sprache erkennbar, als aus Algerien stammend angesehen und behandelt. Derridas biographische Konstellation ist noch in weiteren Hinsichten gebrochen: als Jude in einer vornehmlich muslimisch geprägten Umgebung; als Bewohner eines arabischen Landes, das von einem europäischen Staat kolonialisiert ist; als Kind in einer sozialen Gruppe, die soweit assimiliert war, daß der Kontakt zu ihrer Tradition und der Sprache ihrer Vorfahren weit in den Hintergrund getreten ist, die aber auch von den hegemonialen Gruppen der Kulturen sowohl des Heimatlandes wie der Kolonialmacht, an welche sie sich assimiliert hat, als Außenstehende behandelt wird. In der Zeit des Vichy-Regimes erlitt er in Algerien die antijüdische Repression mit der Aberkennung der französischen Staatsbürgerschaft; nach der Unabhängigkeit Algeriens sah sich seine Familie gezwungen, Algerien zu verlassen. Vgl. zur Biographie insbesondere: G. Bennington u. J. Derrida: *Jacques Derrida*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.

52 J. Derrida: EA, S. 24.

53 Das originale Zitat in: Abdelkébir Khatibi: *Du bilinguisme*, Denoël 1985, bei Derrida: EA, S. 16.

in gleicher Weise die Unverfügbarkeit der Differenzierungsbewegung eingezeichnet, wie in die Sprache.

Eine Aneignung der Sprache, die diese zu *meiner* Sprache machen würde, kann es nach Derrida nicht geben, denn am Sprachlichen erfahren wir gerade dessen Unverfügbarkeit, und das heißt, daß wir nie eine Sprache als unsere Sprache im Sinne einer ungebrochen Einheit stiftenden sprachlichen Heimat erfahren. Die Weise, in der das Bestehen des sprachlichen Zusammenhangs und der Identität von Sprechern verknüpft sind, können wir nicht auf das faktische Erlernen der Regeln einer Sprache oder überhaupt auf eine faktische Spracherfahrung zurückführen. Die Ausbildung einer Identität »sitiert sich in einer nicht situierbaren Erfahrung der Sprache – im weiteren Sinne des Wortes –, die weder einsprachig noch zweisprachig, noch mehrsprachig ist. Weder eins noch zwei, noch zwei + n. Auf jeden Fall gab es vor dieser fremdartigen, dieser unheimlichen Situation einer nicht-nennbaren Sprache kein denkbare oder denkendes *Ich*.«<sup>54</sup> Unten wird näher auf den Charakter dieser Situation, in der die Unverfügbarkeit des Gegenübers ein Versprechen bedeutet, einzugehen sein. An dieser Stelle soll das Augenmerk darauf liegen, daß wir Sprache nicht in dem Sinne gebrauchen können, daß wir über ihre Gehalte verfügen könnten. Der sprachliche Zusammenhang bildet sich vielmehr von einer Differenzierungsbewegung her.

Wir können in diesem Sinne nie »unsere« Sprache haben, weil wir nie die Grenze ziehen könnten, wo eine Sprache aufhört und die nächste beginnt: »Es ist unmöglich, die Sprachen abzuzählen - das wollte ich sagen. Es gibt keine Abzählbarkeit [*comptabilité*] der Sprachen, weil die Einheit der Sprache, die sich aller arithmetischen Abzählbarkeit entzieht, niemals bestimmt ist.«<sup>55</sup> Sprachlichen Strukturen eignet eine konstitutive Offenheit, die es unsinnig macht, sie als dieses oder jenes Set von Regeln beschreiben zu wollen, deren Beherrschung den

---

54 J. Derrida: EA, S. 24. (Herv. im Orig.)

55 Ebd., S. 25. (Herv. im Orig.) Bertram hat darauf aufmerksam gemacht, daß Derrida hier in vergleichbarer Weise wie Davidson argumentiert, wo dieser sich gegen die Annahme von sprachlichen Inkommensurabilitäten wendet, und daß in der Folge beide auch in der These übereinstimmen, daß es »so etwas wie eine Sprache gar nicht gibt, sofern eine Sprache der Vorstellung entspricht, die sich viele Philosophen und Linguisten von ihr gemacht haben.« (Donald Davidson: »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen«, in: Eva Picardi/Joachim Schulte (Hg.), *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 203-228, hier: S. 227.) Vgl. D. Davidson: »Was ist eigentlich ein Begriffsschema«, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 261-282; ebenso: G.W. Bertram: »Übergangsholismus«. Auch Rortys und Krämers Auseinandersetzung mit Davidson und Derrida rücken diese Parallelität in den Blick. Intensiv hat sich S.C. Wheeler mit dem Verhältnis von Davidson und Derrida auseinandergesetzt. Vgl. Samuel C. Wheeler III: *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Kapitel 1-4 (wobei Wheeler einleitend bemerkt, von Rorty auf die Spur der Verwandtschaft der postanalytischen Philosophie mit der Dekonstruktion gebracht worden zu sein).

Erwerb einer Sprachkompetenz ausmache.<sup>56</sup> In einer prägnanten Formulierung hat Derrida gefaßt, daß wir Subjekte, denen Intentionalität und Identität zugeschrieben werden kann, stets nur in bezug auf die Sprache werden, in der wir uns unsere Lebensgeschichte erzählen und eine Anamnese unserer selbst unternehmen; und daß dies dennoch nicht heißt, daß uns eine Sprache oder mehrere Sprachen zu Gebote stünden: »Und es ist vielleicht das, weswegen man schreibt, und das, weswegen man sich um Geschichte und Genealogie kümmert. Ein bestimmter genealogischer und anamnestischer Trieb fände seine Triebfeder, seine Kraft und seine Zuflucht in diesem doppelten Gesetz, in der Doppeltheit, der Doppelzüngigkeit dieser Zugehörigkeitsklausel: 1. Man spricht immer nur eine Sprache oder, besser, ein einziges Idiom. 2. Man spricht nie eine einzige Sprache. Es gibt kein reines Idiom.«<sup>57</sup>

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist es von besonderem Interesse, hervorzuheben, daß Derridas Argumentation für pragmatistische Sprachtheorien ein Warnschild aufstellt. Diese Warnung betrifft die Gefahr eines sprachtheoretischen Instrumentalismus, die auch dann besteht, wenn keine schlicht intentionalistische Position bezogen wird.<sup>58</sup> Sie besagt, daß jeder Versuch, die differentielle Strukturalität um der Festschreibung einer ausweisbaren Einheitlichkeit des Sprachlichen willen zu reduzieren, die Konsequenz zeitigt, die Sprachpraxis letztlich nach dem instrumentalistischen Gebrauchsmodell von *jemand gebraucht etwas* auffassen zu müssen. Und das gilt selbst dann, wenn man die ontogenetische Bedeutung der Sprache zugesteht. Man kann den Punkt so fassen, daß der Zusammenhang von Sprachpraxis, Sprachstruktur und Intentionalität verloren geht, wenn man ihn von seinen Resultaten her zu verstehen versucht. Die Resultate wären dann einerseits der intentionale und autonome Aktor und andererseits eine als wohlgeordnete und abgrenzbare Struktur betrachtete Sprache. Wo die in

---

56 Sybille Krämer und Hans Julius Schneider haben in unterschiedlichen Zusammenhängen deutlich gemacht, daß die Vorstellung, das Sprechen einer Sprache bestünde im Besitz einer bestimmten Kompetenz, auf eine Form eines Bedeutungsplatonismus oder, wie Krämer sagt, einer ›Zwei-Welten-Ontologie‹ hinausläuft. Vgl. S. Krämer: Sprache, Sprechakt, Kommunikation, besonders Kap. 6; Hans Julius Schneider: »Die sprachphilosophischen Annahmen der Sprechakttheorie«, in: Dascal u.a. (Hg.), Sprachphilosophie (1992), S. 761-775. Vgl. auch Sybille Krämer und Eckhard König (Hg.): Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

57 J. Derrida: EA, S. 17. Eine ausführlichere Interpretation dieser Stellen gebe ich in: »Der Andere ist einzig. Versprochen! Kommentar zu Derridas ›Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine‹.« »Der Andere ist einzig. Versprochen! Kommentar zu Derridas ›Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine‹«, in Thomas Bedorf/Stefan A.B. Blank (Hg.), Jenseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis, Magdeburg: Scriptorum Verlag 2002, S. 35-53.

58 Das führt zum Beispiel dazu, daß Habermas' Versuch, sich von Searle abzusetzen, indem er diesem einen Rückfall in den Intentionalismus vorwirft, in dieser Hinsicht nichts hilft. Vgl. J. Habermas: »Bemerkungen zu John Searles: ›Meaning, Communication and Representation‹«, in: ders., NMD, S. 136-149.

ihrer Einheit abgegrenzte Sprache durch einen in seiner Spontaneität autonomen Akteur bezogen wird, resultiert das Bild, daß der Akteur im Verfolg seiner qua Autonomie gesetzten Zwecke die Sprache als Mittel gebraucht.

Als ein paradigmatischer Fall einer solchen Betrachtungsweise können Theorien gelten, die die Sprache von einem Lernvorgang her erläutern wollen. Wenn die Sprachkompetenz in bezug auf den Prozeß des Spracherwerbs erläutert wird, muß der Bestand der Sprachstruktur als durch die Elterngeneration gesichert gelten, während der noch fehlerhafte Gebrauch derjenigen, die die Sprachkompetenz erst erwerben müssen, für die Sprachstruktur keine Bedeutung haben soll. Die Unterscheidung zwischen der richtigen und der (noch) fehlerhaften Sprachpraxis muß also unabhängig von faktischen Sprachpraxis sein, an der lernende wie kompetente Sprecher teilhaben. Umgekehrt steckt in der den Lernenden zugeschriebenen Disposition, lernen zu können, ein latenter Intentionalismus. Die wesentliche Eigenschaft des Lernkönnens muß nämlich dem Spracherwerb vorausgesetzt werden und kann nicht anders verstanden werden denn als ein Keim zu der Fähigkeit, sich intentional auf etwas zu beziehen, die vom Umgang mit der Sprache nur noch entfaltet wird. Sobald die Flügel eines solchen Geistes sich ausgebreitet haben, ist die Sprache nur mehr ein Werkzeug, das vielleicht einen besonderen Status unter den anderen Werkzeugen des ›coping‹ zugesprochen bekommt, aber von der gleichen Art ist.

Derridas Überlegung zeigt an, daß die Frage der Strukturalität der Struktur auf eine spezifische Verwicklung intentionaler Akteure in sprachliche Verhältnisse führt. Indem die Struktur ihren Bestand in Sprachpraktiken hat, in denen differenzierend-wiederholend Zeichen als Spuren gebraucht werden, ist geklärt, daß die Sprache als Struktur nicht eine quasi-göttliche, selbsttragende Entität ist. Indem aber Sprecher auch nicht dergestalt über *ihre* Sprache verfügen, daß sie sie in einem instrumentalistischen Sinne gebrauchen könnten, weist Derrida den Sprechern doch zugleich eine wesentlich passive Position zu. Daß Sprecher einer Sprache zu sein, heißt, auf die eigene Anamnese verpflichtet zu sein, macht deutlich, daß in allem Verstehen immer auch etwas mit uns *geschieht*. In sprachliche Verhältnisse verwickelt zu sein, bringt uns in eine spezifisch unverfügbare Situation.

### 3.1.4 Gehalt ohne Standardverwendung

Die hier gegebene Darstellung von Derridas Sprachphilosophie hat die Weise in den Vordergrund gerückt, in der nach Derrida sprachliche Zeichen als Elemente eines Strukturzusammenhangs Gehalt haben. Dabei wurde immer wieder betont, daß dieser Zusammenhang keines Verankerungspunktes bedarf, um als Struktur bestehen zu können. Die Gefahr eines Auseinanderfallens des Zusammenhangs besteht nicht, weil seine Kohärenz aus der differenzierend-wiederholenden Bewegung resultiert, in der Elemente aufeinander bezogen sind. Ein wichtiger Gewinn dieser Konzeption liegt darin, daß der Sprachgebrauch sowohl durch Mo-

mente der Aktivität als auch durch solche der Passivität charakterisiert wird. Im folgenden Abschnitt 3.2 dieser Arbeit wird dieses Verhältnis ›zwischen Aktiv und Passiv‹, wie Derrida sagt, in Zusammenhang mit der basalen Sozialität der Sprache gebracht.

Dies vorbereitend ist es sinnvoll, auf den Ausgangspunkt der prominent gewordenen Kontroverse zwischen Derrida und John R. Searle einzugehen.<sup>59</sup> Man kann als die Grundfrage dieser Auseinandersetzung ansehen, ob wir eine ›wörtliche Bedeutung‹ sprachlicher Ausdrücke in bezug auf Standardkontexte ihrer Verwendung ausweisen können. Diese Frage ist hier deswegen besonders interessant, weil sich zeigen läßt, daß der Versuch des Ausweisens von Standardkontexten entweder direkt auf einen Intentionalismus zurückgeht oder aber in einen Funktionalismus führt. Letzteres ist der Fall bei Habermas, was schon in seiner These, daß Verständigung das Telos der Sprache sei, anklingt und in seiner Aufnahme der Derrida-Searle-Kontroverse unübersehbar ist. Es ist zwar – wie im letzten Kapitel nochmals zu diskutieren sein wird –, unzutreffend, daß Habermas als die bestimmende Funktion der Sprache die Ermöglichung von Sozialität denkt (was von der Telos-These her nahezuliegen scheint), funktionalistisch ist sein Begriff der Sprache aber dennoch.

Ich will an der hiesigen Stelle zunächst nachvollziehen, wie Derrida gegen die These argumentiert, es ließen sich Standardverwendungen von sprachlichen Ausdrücken angeben, bezogen auf welche sich zwischen wörtlichen und übertragenen Bedeutungen unterscheiden ließe. Anschließend werde ich zeigen, daß dies zu einem Funktionalismus führt und weshalb eine funktionalistische Betrachtung der Sprache deren Bestehen auf eine Aktivität der Akteure reduziert und daher das Unverfügbare an der Intelligibilität unseres Daseins nicht fassen kann.

Die Bestimmung von Standardkontexten als Gelingensbedingungen von Sprechakten hat Austin knapp skizziert<sup>60</sup> und Searle systematisch in Angriff genommen<sup>61</sup>. Austin hat eine Reihe von Einschränkungen der Untersuchung von Sprechakten als methodische Vorkehrungen vorgeschlagen, die die Analyse auf die für Sprechakte spezifischen Gelingensbedingungen konzentrieren sollen. Austin äußert zwar seine Ansicht, daß die ausgeschlossenen Aspekte von einer übergreifenden Theorie des Performativen wahrscheinlich erklärt werden könn-

---

59 Den Verlauf der Kontroverse kann ich hier nicht darstellen. Eine bündige und klärende Darstellung hat Frank B. Farrell gegeben: »Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate«, in: *Metaphilosophy*, Bd. 19 (1988), H. 1, S. 53-64. Farrell rekonstruiert insbesondere Searles Einwände. Diese diskutiert er auch in bezug auf Überlegungen Wittgensteins zur prinzipiellen Offenheit der Regelanwendung und Putnams Begriff natürlicher Arten. Vor diesem Hintergrund kommt er zu dem Ergebnis, daß Searles Einwände auch dann als nicht triftig erscheinen, wenn man Derridas Position nicht (in allen Aspekten) teilt.

60 Vgl. J. L. Austin: *Zur Theorie der Sprechakte*, S. 37ff.

61 Vgl. J. R. Searle: *Sprechakte*, S. 88-95.

ten, kündigt aber gleichzeitig an, sich nicht der Ausarbeitung dieser Theorie widmen zu wollen.

Man kann Derridas Argumentation nun so verstehen, daß er zeigen will, wie in der Ausarbeitung einer allgemeineren Theorie des Performativen das Scheitern des Versuchs, Standardkontexte auszuzeichnen, deutlich wird. In dieser Verallgemeinerung der Theorie muß sich demnach zeigen, daß die von Austin ausgeschlossenen Aspekte keine vernachlässigbaren Eigenschaften sprachlicher Äußerungen sind. Wie bekannt setzt Derrida vordringlich an dem Punkt an, wo Austin einen ›parasitären‹ Gebrauch sprachlicher Ausdrücke als vernachlässigbar behauptet.<sup>62</sup> Als ›parasitär‹ sieht Austin Sprachverwendungen, in denen »Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht«<sup>63</sup> wird, zum Beispiel in einem Schauspiel oder in einem Gedicht. Nun hält auch Austin einen solchen Gebrauch sprachlicher Ausdrücke nicht für eine Ausnahme, die nur gelegentlich auftritt und sozusagen abseitig ist. Auch für ihn gehört dieser Aspekt von Äußerungen zu den stets gegebenen Möglichkeiten: »Jede Äußerung kann diesen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben.«<sup>64</sup> An diese Überlegung schließt sich Derridas Argument an. Es besagt im Kern: Wenn ein solcher Szenenwechsel jeder Äußerung widerfahren kann, dann sind wir nicht berechtigt, diesen Umstand für vernachlässigbar zu halten. Dann liegt die Aufgabe einer Theorie der Sprechakte vielmehr genau darin, zu analysieren, wie unter dieser Voraussetzung der gegenüber ihren Kontexten in gewisser Weise invariable Gehalt sprachlicher Äußerungen – um dessen willen Austin den Ausschluß vorschlägt – zustande kommt.

Derridas Analyse dieses Zusammenhangs kennen wir bereits. Seiner Auffassung nach haben sprachliche Äußerungen einen identischen Gehalt nicht *obwohl* sie in immer unterschiedlicher Weise wieder aufgegriffen werden können, sondern gerade *weil* Zeichen in zugleich wiederholender und differenzierender Weise gebraucht werden. Der wiederholende Bezug, der eine Differenz impliziert, und die Differenzierung, die wir stets aus der Perspektive der Wiederholung aufnehmen, bringen die Identität des Gehalts hervor. Alle Bezüge, die ein Zeichen zu irgendeinem Kontext unterhält, weisen notwendig diese Charakteristik von Wiederholung und Differenzierung auf, wenn sie überhaupt als Bezüge zu einem Kontext sollen gelten können. Dies gilt auch für ›Standardkontexte‹, solange man diese nicht als Gegebenheiten ansieht, deren Gehalt unabhängig vom strukturalen Beziehungsgeflecht besteht. Für Derrida erweist sich damit der Versuch, den Gehalt des Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke von ausgezeichneten Randbedingungen (die Ernsthaftigkeit des Sprechers, die Erfüllung bestimmter Konventionen bezüglich der Situation, des Status des Sprechers etc.) her zu verstehen, als eine Reduktion der Strukturalität. An der von Derrida besprochenen Austinschen Stel-

62 J. L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte, S. 43f.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 44.

le ist dies mit dem Vokabular der Dekonstruktion besonders gut greifbar, weil die Frage der Wiederholung thematisch ist. Austin muß eine Sprachpraxis, die er zu den allgemeinen Phänomenen des Sprachlichen zählt, doch als unwesentlich erklären, um durch die Fixierung bestimmter Kontextbedingungen die Identität des Gehalts erklären zu können. Dagegen kann Derrida der fundamentalen Kreativität des Sprachgebrauchs ebenso gerecht werden wie der Identität des Gehalts. So kann er sowohl das Zeichen als in eine Struktur eingelassen verstehen, als auch dennoch von einer »Ausschaltung der Autorität des Codes als endliches System von Regeln«, welche »gleichzeitig die radikale Zerstörung eines jeden Kontextes als Protokoll des Codes«<sup>65</sup> ist, sprechen. Derrida macht deutlich, daß ohne eine systematische Eingebundenheit des Zeichens dessen Identität nicht zu erklären wäre, daß aber auch ohne eine radikale Entscheidungsoffenheit seiner Anwendung nicht von einem *Zeichengebrauch* gesprochen werden könnte. Deswegen wäre Derrida auch falsch verstanden, wenn man meinte, er wolle dementieren, daß ein *Zeichengebrauch* immer in einem situativen Kontext statt findet. Derrida stimmt dem zu, aber er verdeutlicht, daß weder der Kontext noch das Zeichen eine invariable Identität haben können:

Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene (im üblichen Sinne dieser Opposition) Zeichen kann als kleine oder große Einheit *zitiert*, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen (*marque*) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitataftigkeit, diese Verdoppelung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welche eine Zeichen (*marque*) sogar nicht mehr auf sogenannt »normale« Weise funktionieren könnte.<sup>66</sup>

Searle wie auch Habermas machen sich die Reichweite von Derridas Begriff der Wiederholung beziehungsweise der Iterabilität, wie Derrida in *Signatur Ereignis Kontext* sagt, nicht klar genug. Searle erkennt nicht, daß Derrida eine Umformulierung der type/token-Unterscheidung anbietet, die den konstitutiven Zusammenhang von types und tokens deutlich macht. Desweiteren meint er, daß Derrida die Unterscheidung zwischen dem Gebrauchen und dem Anführen einer Äußerung nicht verstanden hat. Tatsächlich muß man Derridas Punkt aber genau so verstehen, daß die Unterscheidung zwischen Gebrauchen und Anführen als eine Grundunterscheidung nicht haltbar ist. Habermas schließt sich Searles Kritik an, wenn er Austins methodische Einschränkungen des Unterscheidungsgegen-

---

65 J. Derrida: »Signatur, Ereignis, Kontext«, In: ders., *Randgänge der Philosophie* (1999), S. 325-351, hier S. 334. »Signatur, Ereignis, Kontext« im folgenden zitiert unter der Sigle SEK.

66 J. Derrida: SEK, S. 339. (Herv. im Orig.)

stands verteidigt: »Austins Absicht ist klar: er möchte die allgemeinen Eigenschaften, sagen wir von ›Versprechen‹, an Fällen analysieren, wo die Äußerung entsprechender Sätze tatsächlich als ein Versprechen funktioniert.«<sup>67</sup> Demnach wird ein Ausdruck dann nur erwähnt und nicht gebraucht, wenn er die Funktion nicht erfüllt, die seinen Gehalt definiert. Diese Funktion ist eine – darüber sind Habermas und Searle sich einig –, die das Zeichen im symbolischen Haushalt der Zeichengebrauchenden erfüllt. Damit muß aber die Funktion, die die Rolle eines sprachlichen Ausdrucks definiert, unabhängig von diesem und ihm vorgängig gegeben sein – was auch für das Sprachsystem im Ganzen gilt. Nach dieser Vorstellung haben die Sprachverwender schon bestimmte Bezüge zur Welt, innerhalb deren die Sprache dann bestimmte Funktionen erfüllt, in bezug auf welche dann bestimmten sprachlichen Ausdrücken Kontexte zugeordnet werden können, in denen diese bestimmte Rollen spielen, die die wörtliche Bedeutung des Ausdrucks festlegen.

Eine solche Sicht auf die Sprache ist in einer Derridaschen Perspektive unplausibel.<sup>68</sup> Die Weisen, in denen wir uns auf die Welt beziehen, sind basal durch

67 J. Habermas: PdM, S. 229.

68 Derrida hat hier durchaus auch Vertreter der analytischen Tradition auf seiner Seite. So dementiert Brandom in einer Replik auf einen Artikel von Habermas über *Making it explicit*, daß sich das Wesen der Sprache von der Erörterung bestimmter Funktionen des sprachlichen Austauschs her erschließen lasse: »Be that as it may, Habermas will insist, there is still all the difference in the world between what I just called ›one-sided understanding of another‹ and ›mutual understanding of each other‹. And his claim is that the whole ›point of linguistic communication [*Verständigung*]‹ is to achieve the latter. But I deny this – not because I think that linguistic practice has some *other* point, but because I think it is a mistake to think of it as having a point at all. Linguistic practice is not *for* something. It does not, as a whole, have an aim or a goal. It may and does, of course, fulfill many functions. But none of them is its *raison d'être*. Language is certainly not a tool for the expression of thoughts intelligible as such apart from their relation to such a means of expression, as Locke, in the company of most of the Cartesian tradition thought. For that conception of contentful thoughts is mythological. Neither it is a means to secure some other ends specifiable in advance of engaging in linguistic practice – not adaption to the environment, survival, reproduction, nor co-operation – though it may serve to promote those ends. Even if in a causal, evolutionary sense, those functions explain why we come to have language, once we did have it, our transformation into discursive creatures swept all such considerations aside. For discursive practice is a mighty engine for the envisaging and engendering of *new* ends – thereby transforming the very concept of an end or goal, giving it for the first time its proper, practical-rational sense. If one had to say it was *for* anything, it would have to be for this: so that we can be rational, and so much as *have* rational ends or goals. But once again, that is not an end intelligible in advance of linguistic practice, so that the latter could be made sense of as a means to the former end. Mutual understanding, the pursuit of co-operative undertakings, are made possible by linguistic practice. But I do not see that they can intelligibly be taken to be its point, aim, or end. It makes us the kind of being we are in such a fundamental sense that it makes no sense to ask after the *point* of our being like that.« Robert B. Brandom:



unsere Sprachlichkeit geprägt. In welcher Weise wir die Welt als gehaltvoll erfahren, ist unentwerrbar damit verwoben, daß wir Gehalte in sprachlichen Strukturen konstituieren. Dies hat auch zur Konsequenz, daß die Sprache ein Ort ist, an dem wir damit umgehen, daß wir in die Welt *gestellt* sind. Derrida macht an vielen Stellen deutlich, daß eine Idee der Sprache, nach der sprachliche Gehalte auf eine Konstellation zurückgehen, in welcher ein sich auf die Welt beziehendes Wesen sich die Instrumente sucht und schafft, mittels derer es mit der Welt umgeht, ein eingeschränkt aktivisches Bild unseres Weltverhältnisses zeichnet. Es kann so gerade nicht mehr deutlich gemacht werden, wieso in die Rationalität der Zug einer Beschränkung tief eingeschrieben ist (der als eine Selbstbeschränkung aufgefaßt bereits zu aktivisch beschrieben ist). Die Beschränkungen einer objektiven Welt, mit denen sich ein solches hyperaktives Subjekt auseinanderzusetzen hat, können diese Funktion nicht erfüllen, denn sie erscheinen stets nur als das gerade nicht intelligible Außen des geistigen Universums. Woher aber der Zug der Beschränkung – daß die Maßstäbe der Vernunft uns nicht einfach zu Gebote stehen – innerhalb des Rationalen rühren soll, kann eine Theorie des Sprachlichen, die von der Sprache wesentlich bestimmte Funktionen erfüllt sieht, nicht verständlich machen.

### 3.1.5 Resümee: Struktur im Gebrauch

Derridas Ansatz einer konsequent gedachten Strukturalität zeichnet das Bild einer Sprachstruktur, deren Bestehen im Gebrauch der Sprache liegt. Als eine Maßgabe dieses Ansatzes kann verstanden werden, daß die Ordnung, die die Struktur ausbildet, von keiner der Struktur jenseitigen Instanz bestimmt wird: sei es die Intention der Sprechenden, ein intersubjektiv verbürgtes Regelgefüge oder eine bestimmte Funktion, die Sprache in unseren Weltbezügen erfüllt. Wie die Struktur beschaffen ist, rührt einzig von den sich raumzeitlich ereignenden sprachlichen Praktiken her, die ihrerseits zu diesen bestimmten Praktiken nur in bezug auf die Sprachstruktur werden. Derrida wird so der pragmatischen Maßgabe gerecht, den Bestand des Sprachlichen in unserem *Gebrauch* von Sprache zu verorten, der Gehalt dadurch erhält, daß es ein Gebrauch von *Sprache* ist. Sprache ist Derrida zufolge keine den einzelnen Sprachpraktiken vorgeordnete Größe, daher wird ihm auch die These zugeschrieben, daß es *die* Sprache im üblichen Sinn gar nicht gibt.

Allein ein solcher Begriff der Sprache, wie er von Derrida entwickelt wird, ist geeignet, die Verwobenheit von Vergesellschaftung und Sprache angemessen zu fassen, denn keines der beiden, weder das Soziale noch die Sprache, darf dabei in seinem Bestand als unabhängig vom anderen verstanden werden. An Habermas' Modell elementarer Vergesellschaftung hatte ich kritisiert, daß es die

---

»Norms, Facts and normative Facts. A Reply to Habermas«, in: European Journal of Philosophy, Bd. 8 (2000), H. 3, S. 357-374, hier S. 363f. (Herv. i. Orig.)

Konstitution von Gehalt nicht erklärt. Bei ihm geht die Gehaltskonstitution zurück auf eine letztlich instrumentalistische Konstellation des Problemlösens und damit auf eine vorgängige Funktion. So erfüllt Habermas' Modell die Erklärungsansprüche nicht, die sich aus seiner eigenen Gesellschaftstheorie ergeben. Derridas Beharren, daß es keine die Sprachstruktur vorgängig determinierende Größe gibt, öffnet den Weg, diesen Theorieengpaß zu vermeiden.

Allerdings reicht der Nachweis, daß nach Derrida die Gebrauchssituationen in keiner Weise vorgängig bestimmt sind, natürlich noch nicht hin, um diese als Situationen elementarer Vergesellschaftung auszuweisen. Dafür bedarf es der Erörterung, inwiefern Derrida den Gebrauch von Sprache als ein basal soziales Phänomen versteht. Dieser Erörterung dient der nachfolgende Abschnitt. In ihm wird Derridas Gedanke entfaltet, daß wir uns im Gebrauch von Sprache irreduzibel in normative Bezüge und damit in die Dimension des Sozialen stellen.

### 3.2 Normativität in Termini der Alterität

Die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit beschäftigen sich mit Modellierungen, die elementare Momente der Sozialität gesellschaftlicher Lebensformen erläutern. Ein solches Modell gibt Habermas im Konzept einer elementaren Verständigungssituation, in der auf kommunikativem Wege Handlungen koordiniert werden. Dieses Modell soll nach Habermas' Verständnis eine Antwort auf die Frage liefern, wie soziale Ordnung möglich ist. Seine Antwort besagt im Kern, daß soziale Ordnung möglich ist, weil die sprachliche Infrastruktur der elementaren Verständigungssituation in einem Mechanismus besteht, mit dem wir diejenigen sozialen Regeln konsentieren, denen wir als gemeinschaftsermöglichenden Regeln folgen sollen und wollen. Im Zentrum des Habermasschen Modells steht damit der Zusammenhang sprachlicher Verhältnisse mit einer gemeinschaftsermöglichenden Normativität. Unter Normativität wird dabei das Phänomen verstanden, daß die rationalen Akteure ihren Willen in einer Weise binden, in der soziale Verhältnisse als ein Bereich eigenen Rechts aufgefaßt werden. Wo die Modellierung elementarer Vergesellschaftung Sozialität als ein basal normatives Phänomen konzipiert, wird also davon ausgegangen, daß soziale Verhältnisse nicht allein in Termini der Verfolgung individueller Eigeninteressen verstanden werden können. In einem solchen theoretischen Rahmen gilt auch das Selbstverhältnis der Gesellschaftsglieder als irreduzibel auf die soziale Dimension hin geöffnet. Die Individuen werden dann in einem anspruchsvollen Sinne als an ihre Gegenüber gebunden verstanden. Genau auf diese Bindung bezieht sich der Begriff der Normativität, so wie ich ihn hier für Habermas und Derrida in Anschlag bringe.

Oben wurde als Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit Derridas Begriff der Normativität die Formulierung benannt, daß normative Verhältnisse vom ›Ort einer unauffindbaren Situation‹ herkommen und damit nicht auf eine faktische aktive Stiftung zurückgeführt werden können. Hinsichtlich des Zusammenhangs sprachlicher und normativer Verhältnisse – nach Habermas' Formulierung: des Zusammenhangs von Bedeutung und Geltung – ist damit eine weitreichende Abgrenzung vollzogen. Nach Derrida rührt der Zusammenhang von sprachlichen und normativen Verhältnissen nicht daher, daß zu sprechen bedeutet, den ›space of reasons‹ zu betreten. Wie Brandom umfassend dargestellt hat<sup>1</sup>, wird in der postwittgensteinianischen Tradition der Zusammenhang zwischen Normativität und Sprachlichkeit darin verankert gesehen, daß Sprache es erlaubt, mit Gründen über Richtigkeiten zu entscheiden. Derrida bestreitet nun nicht, daß die Sprache der Ort ist, an dem wir mit Gründen umgehen, aber er versteht, wie oben schon deutlich gemacht, die Sprache nicht von diesem Zug aus. Der Grund dafür liegt darin, daß die Bestimmung des Sprachlichen als das Spiel des Gebens und Neh-

---

1 Vgl. R.B. Brandom: ExVn, Einleitung und Kapitel 1.

mens von Gründen zu einer falschen Bestimmung der basalen Normativität des Sprachlichen führt. Derrida hält die Bindung an ein Gegenüber, die aus ihrem Begründetsein resultiert, für ein bereits zu egozentrisches Phänomen. In *Falschgeld* verfolgt er die Frage der Sozialität am Phänomen der Gabe, das seit den ethnologischen Theorien des Gabentauschs als ein sozialitätsstiftendes Phänomen erörtert wird. Von der Vorstellung, normative Bindungen gingen auf ihre Begründetheit zurück, grenzt er sich dort z.B. mit der Formulierung ab: »[E]rinnern wir uns, daß, wann immer man argumentieren muß, indem man Gründe [raisons] angibt, es niemals Grund zum Geben geben kann (wenn es solchen gäbe, so wäre, noch einmal, die Gabe keine solche mehr, sondern eine Berechnung oder ein Tausch).«<sup>2</sup> Bertram hat nachgezeichnet, daß Derrida, indem er zwar die basale Normativität des Sprachlichen verteidigt, sie aber nicht von der Bestimmung der Sprache als dem ›space of reasons‹ her versteht, eine neue Alternative in die Debatte um die Normativität des Sprachlichen einführt.<sup>3</sup>

Die Besonderheit von Derridas Begriff der Normativität werde ich in vier Hinsichten charakterisieren. Zunächst folge ich Bertrams Erläuterungen in zwei Punkten: zum einen in der Auffassung, daß die Wiederholung von Derrida als ein normatives Phänomen konzipiert wird (3.2.1); zum anderen in dem für die Frage der Normativität insgesamt entscheidenden Punkt, daß das Moment der Normativität in Bezugnahmen unabhängig von den Gehalten verstanden werden muß, die solche Bezugnahmen haben. Das Moment der Bindung an den Anderen ist nicht von einer bestimmten Auffassung dieses Gegenübers abhängig, sondern rührt im Gegenteil gerade daher, daß der Andere als besonderes Gegenüber jede Bestimmung übersteigt. Diese Bindung ist als die Form zu verstehen, mit der wir mit dem Anspruch umgehen, der von der Besonderheit ausgeht (3.2.2). Weiterhin ist die Weise, in der wir uns binden, nicht als Stiftung einer Bindung zu verstehen, sondern als die Antwort auf einen Anspruch, in den wir gestellt sind – dies ist die dritte charakterisierende Hinsicht. Für Derridas an Lévinas gewonnenen Begriff des Normativen ist es grundlegend, daß das Sichbindenkönnen kein Vermögen eines Aktors ist, sondern die Form eines Empfangens hat (3.2.3). Hinsichtlich dieses Anspruchs ist es aber, viertens, wichtig zu verstehen, daß dessen inhaltliche Uneinlösbarkeit nicht dazu führt, uns den Anderen gegenüber in den Stand einer untilgbaren Schuldhaftigkeit zu versetzen. Daher kennzeichnet Derrida dieses Verhältnis als ein ›Versprechen‹, dessen Freigebigkeit die Dimension des Sozialen eröffnet (3.2.4). Es geht, so kann man zuspitzend formulieren, hinsichtlich

---

2 J. Derrida: FG, S. 123.

3 G.W. Bertram: SpG, S. 158-161. Die systematische Rekonstruktion der Weise, wie Derrida die Normativität des Sprachlichen versteht, halte ich bezüglich der Derrida-interpretation für die herausragende Leistung von Bertrams SpG. Indem Bertram hinsichtlich des Regreßproblems des Regelfolgens zeigt, wie Derridas Auffassung aus einem Engpaß der sprachphilosophischen Debatte nach Wittgenstein führt, schlägt er eine Brücke zwischen Dekonstruktion und analytischer Sprachphilosophie, die einen bedeutend erleichterten Grenzverkehr ermöglichen sollte.

normativer Verhältnisse nicht um die Frage, ob es rational ist, sich normativ zu binden; sondern es geht darum, daß wir rational sein können, weil wir uns je als normativ gebunden verstehen müssen (3.2.5).

### 3.2.1 Wiederholung als normative Bindung an das Besondere

Die Frage der Normativität bricht am Einzigartigen auf. So rührt nach dem Sprachgebrauch der zeitgenössischen Moraltheorie die normativ bestimmende Dignität des Individuums wesentlich von seiner Unvertretbarkeit her. Und wenn aus soziologischer Perspektive das normenregulierte Handeln als die sozialevolutionäre Antwort auf den Koordinationsbedarf gesehen wird, der durch den Wegfall einer einstimmigen Instinktregulierung der Gemeinschaft entstanden ist, so sind es darin die individuierten, je besonderen Willen, die im Sinne einer funktionsfähigen Gemeinschaft normativ gebunden werden sollen. Genauer ist es also das Verhältnis des Individuellen oder Einzigartigen zum Allgemeinen, das die Einsatzstelle normativer Verhältnisse zu sein scheint. Der Kantische Imperativ hat dem eine paradigmatische Formulierung gegeben.

Wie oben schon erörtert wurde, hat Derrida das Verhältnis von Besonderem – einem raumzeitlich situierten Gebrauch von Zeichen – und Allgemeinem – dem Strukturzusammenhang, in dem ein jeder solche Gebrauch sich verorten muß – insbesondere im Begriff der Wiederholung gefaßt. Oben wurde gesagt, daß der wiederholende Bezug von Zeichen, in dem stets auch ein differenzierendes Bezugnehmen liegt, die Identität des Zeichens hervorbringt. Dieses Bezugnehmen muß nach Derrida als eine normative Bindung verstanden werden. Ich will mit zunächst drei sehr dichten Passagen aus *Wie nicht sprechen?* einen Eindruck von Derridas Überlegungen in diesem Kontext geben und von ihnen aus die Erläuterungen weiterführen.

Die folgenden Passagen aus *Wie nicht sprechen?* stellen in sehr prägnanter Weise den Zusammenhang her zwischen einerseits den Begriffen der Wiederholung und der Spur und andererseits der Frage des Verhältnisses von besonderer Einzigartigkeit und gehaltkonstituierender Allgemeinheit sowie einer darin liegenden Verpflichtung dem Anderen gegenüber. Als Hintergrund der Überlegung hatten wir festgehalten, daß die Wiederholung in einem Bezugnehmen auf ein anderes Zeichen besteht, darin Identität und Idealität des Zeichens und seines Gehalts hervorbringt und als solche die Bewegung zwischen Besonderem und Allgemeinen ist. Derrida macht nun deutlich, daß der wiederholende Bezug auf das *andere Zeichen* zugleich die Dimension des Bezugs auf das *Zeichen eines Anderen* eröffnet und damit das basal normative Verhältnis. In dieser Dimension nimmt der wiederholende Bezug ein Zeichen als die Spur eines anderen Zeichens auf. Da ein Zeichen zu gebrauchen stets bedeutet, es als ein wiederholtes zu gebrauchen (da es anders nicht identifizierbar wäre), wird tatsächlich in jedem Zeichengebrauch und jedem Sprechen eine solche Spur aufgenommen. In diesem

Sinne ein vorangegangenes Zeichen im eigenen Gebrauch aufzunehmen, heißt einem Besonderen einen Ort<sup>4</sup> geben:

Dieses stets vorausgesetzte Ereignis, dieses einzigartige Statt-gefunden-haben [...]: zumindest das bereits-da eines Satzes, die Spur eines Satzes, dessen Einzigartigkeit irreduzibel und dessen Referenz unerlässlich bleiben sollte in einem gegebenen Idiom. Eine Spur hat Statt gefunden. Selbst wenn die Idiomatizität notwendig verlorengehen oder sich kontaminieren lassen muß durch die Wiederholung, die ihr einen Code und eine Intelligibilität gewährt, selbst wenn sie es nur *dahin bringt, sich auszustreichen*, wenn sie nur im Ausgestrichen-werden ankommt, wird die Ausstreichung Statt gefunden haben.<sup>5</sup>

Im Kontext der Diskussionen zur negativen Theologie, die das anlaßgebende Thema von *Wie nicht sprechen?* ist, hebt Derrida hervor, daß selbst ein sich aller Aussage enthaltendes Sprechen in dieser Weise Bezug auf einen Anderen nimmt. Die Notwendigkeit dieses Bezugs rührt aus einer ›Anordnung‹ und einem ›Versprechen‹, die jedes Sprechen in eine Verantwortung stellen:

Eine solche Referenz auf den anderen wird stets Statt gefunden haben. Vor jeder Proposition und sogar vor jeder Rede schlechthin, Versprechen, Geben, Lobpreisung, Feier. Noch die negativste Rede – jenseits noch der Nihilismen und der negativen Dialektiken – wahrt davon die Spur. Spur eines Ereignisses, älter als sie, *oder* eines zukünftigen ›Statt findens‹, das eine *und* das andere: es gibt da weder Alternative noch Widerspruch. [...] Davon die Ursache ist eine Art absoluter Referent, doch zunächst einmal eine Anordnung und ein Versprechen/eine Verheißung in einem. Die Ursache, die Gabe der Gabe, die Anordnung und die Verheißung sind dasselbe, *das Selbe*, auf das oder eher noch auf Den die Verantwortung dessen, der spricht und der ›gut spricht‹, antwortet.<sup>6</sup>

Und das Verhältnis von Individuum, Verantwortung und Vorgängigkeit einer verpflichtenden Spur präzisierend, schreibt Derrida ein paar Absätze später:

Anordnung oder Verheißung, dieses Geheiß verpflichtet (mich) in einer strikt asymmetrischen Weise, noch bevor ich, ich (*moi*), habe ich (*je*) sagen und, um sie mir wieder zuzueignen, um die Symmetrie wiederherzustellen, eine solche *Provokation* habe signieren können. Dies mildert meine Verantwortung in nichts, ganz im Gegenteil. Es gäbe keine Verantwortung ohne dieses *Zuvorkommen* der Spur und wäre die Autonomie eine primäre oder absolute. Die Autonomie selbst wäre nicht möglich noch die Achtung vor

4 Das in der deutschen Übersetzung groß geschriebene ›Statt‹ übersetzt meist das französische ›donner lieu‹ und soll damit Derridas topischer Ausdrucksweise gerecht werden. Vgl. die Anmerkung des Übersetzers: J. Derrida: *Wie nicht sprechen*. Verneinungen, Wien: Böhlau 1989, S. 113, Anm. 8. *Wie nicht sprechen* im folgenden zitiert unter der Sigle WNS.

5 J. Derrida: WNS, S. 54f. (Herv. im Orig.)

6 Ebd., S. 53f. (Herv. im Orig.)

dem Gesetz (die alleinige ›Ursache‹ dieser Achtung) im strikt Kantischen Sinne dieser Worte.<sup>7</sup>

7 Ebd., S. 56. (Herv. im Orig.)

Ohne hier den Umweg einer näheren Erörterung gehen zu wollen, sei die einschlägige Stelle aus *Sein und Zeit* zitiert, an der Heidegger die Wiederholung explizit als ein Phänomen einer Bindung an ein Besonderes versteht. Die Stelle zeigt gleichzeitig Derridas Nähe zu und wesentliche Differenz gegenüber Heidegger. In § 74 von *Sein und Zeit* (»Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit«) schreibt Heidegger:

»Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht. Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ›Vergangenen‹, noch ein Zurückbinden der ›Gegenwart‹ an das ›Überholte‹. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichtenwerfen entspringend, nicht vom ›Vergangenen‹ überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwidern der Möglichkeit im Ent-ist aber zugleich *als augenblickliche der Widerruf* dessen, was im Heute sich als ›Vergangenheit‹ auswirkt. Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig.« (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 385f. [Herv. im Orig.])

Derrida schließt sich Heidegger hinsichtlich der zeitlichen Verhältnisse der Wiederholung (»Spur eines Ereignisses, älter als sie, *oder* eines zukünftigen ›Statt findens«) und dahingehend an, daß die Wiederholung als ein basales (»existenziales«) Sichbinden verstanden werden muß. Aber Derrida dementiert, daß es sich dabei um eine ›eigentliche Wahl‹ handelt, und erst recht die Weise, in der Heidegger in diesem Paragraphen die Entschiedenheit als ein eigentliches Verhältnis zum eigenen Schicksal verstehen will. Der Unterschied in den Auffassungen Derridas und Heideggers vom Geschehenscharakter des Verstehens und der darin liegenden normativen Verhältnisse läßt die Verschwisterung erkennen, die zwischen einem Normativitätsbegriff, der diese als von Subjekten gestiftet versteht, und dem Heideggerischen Begriff einer entschieden-eigentlichen Bindung an einen übergreifenden Schicksalszusammenhang besteht. Beiden Auffassungen eignet eine Übergriffigkeit, die daher rührt, daß die Möglichkeit normativer Verhältnisse an den Begriff geschichtlicher Entwicklung gebunden wird. Hier steht Habermas Heidegger näher, als Derrida es tut, und es ist deswegen nicht erstaunlich, daß Habermas in diesem Punkt, der für absolut entscheidend gehalten werden muß, die Differenz zwischen Heidegger und Derrida zwar wahrnimmt, aber nicht richtig verorten kann. Es handelt sich eben nicht um eine »Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie« – wie Habermas Derrida in den philosophischen Diskurs der Moderne einordnet (J. Habermas: *PdM*, S. 191ff.) –, sondern um Derridas Einsicht, daß ein philosophischer Abstand zu Ursprungsfiguren nur erreicht werden kann, wenn wir den normativen Zug unseres Weltverhältnisses nicht auf unsere Vermögen (und seien sie intersubjektiv) oder existenzialen Seinsmöglichkeiten, die dann die Rolle eines Ursprungs erfüllen, zurückführen. Es gilt zu verstehen, daß das Unverfügbare für uns nicht eine zu erkennende objektive Welt ist, nach der dann die Transzendenz der sozialen Welt modelliert werden muß (so Habermas in »Richtigkeit versus Wahrheit«, S. 293ff.). Vielmehr sind wir mit dem Unverfügbaren als *soziale Wesen*

Diese Passagen seien hier auch angeführt, um auszuweisen, daß die Verknüpfung des vorderhand zeichentheoretisch bestimmten Begriffs der Wiederholung mit einem Begriff des Normativen, dem volle praktische Reichweite zukommt, kein Klimmzug der Rezeption, sondern ein von Derrida hergestellter Zusammenhang ist.

Derridas Grundgedanke ist, daß ein Zeichen als die je besondere Spur eines anderen Zeichengebrauchs in ihrer strukturalen Bestimmung niemals zur Erscheinung kommen, sondern einzig in dem der wiederholenden Bezugnahme eigenen Modus als diese besondere Spur Aufnahme finden kann. Denn das absolut Einzigartige bleibt für uns radikal unverständlich und in dem Maße, wie uns etwas verständlich wird, fassen wir es in Begriffe, die das Allgemeine an ihm kennzeichnen, seine absolute Einzigartigkeit aber verpassen. Dennoch ist Derrida der Meinung, daß die Einzigartigkeit notwendigerweise einen Ort hat, denn, wie er sagt, »[s]elbst wenn die Idiomatizität notwendig verlorengehen oder sich kontaminieren lassen muß durch die Wiederholung, die ihr einen Code und eine Intelligibilität gewährt, selbst wenn sie es nur *dahin bringt, sich auszustreichen*, wenn sie nur im Ausgestrichen-werden ankommt, wird die Ausstreichung Statt gefunden haben».<sup>8</sup> Derridas Punkt ist also der doppelte, daß wir zum einen uns das Besondere oder Einzigartige nie anders denn in der Form eines Ausgestrichenen denken können – es liegt nicht einfach als dieses Einzigartige vor, mit dem wir konfrontiert wären – und daß zum anderen das Einzigartige doch stets in allem Zeichengebrauchen, Sprechen, Handeln etc. aufgenommen wird: »Eine solche Referenz auf den anderen wird stets Statt gefunden haben. [...] Noch die negativste Rede [...] wahrt davon die Spur.«<sup>9</sup>

Dies bringt zutage, daß die oben gegebenen Erläuterungen zum Begriff der Wiederholungen noch wesentlich unvollständig waren. Gesagt worden war, daß ein Zeichen Zeichen nur sein kann, wo es iterierbar ist und daß es, wo es als Zeichen aufgefaßt wird, immer als ein schon wiederholtes bzw. wiederholendes Zeichen aufgefaßt werden muß. Dabei blieb aber unbeachtet, daß dieser Bezug einen – vorläufig gesprochen – paradoxen Charakter hat. Der wiederholende Bezug kann nur ein Bezug auf ein je besonderes Zeichen sein, denn das Zeichen als Spur von Spuren soll ja gerade nicht bloße Instanz einer vorgängig bestimmten Struktur sein, sondern soll als jeweiliges Zeichenereignis zur Erzeugung der Struktur beitragen. In dem Maße aber, wie das andere Zeichen wiederholend erreicht und damit dessen Bestimmtheit hergestellt wäre, bildete die Wiederholung keinen Bezug auf ein *besonderes* Zeichen mehr (sondern nur den auf ein Zeichen

---

konfrontiert. Das ist der Sinn von Lévinas' Beharren, »Ethik« gehe aller Erkenntnistheorie voraus.

8 J. Derrida: WNS, S. 55. (Herv. im Orig.)

9 Ebd., S. 53.



mit diesem oder jenem Gehalt, der, um intelligibel zu sein, notwendig allgemein ist),<sup>10</sup>

Wollte man es paradox formulieren, so könnte man sagen, daß der wiederholende Bezug, der die Kohärenz der strukturalen Struktur gewährleistet, seine eigene Möglichkeit tilgt. Damit wäre aber meines Erachtens nur wieder markiert, daß die Derridasche Überlegung in Termini von Ermöglichungsbedingungen nicht aufschlußreich zu fassen ist. Deswegen scheint es mir hilfreicher zu sagen: Strukturele Beziehungen zwischen Zeichen entstehen, indem wir im Zeichengebrauch mit der Einzigartigkeit der in Wiederholungen adressierten Zeichen umgehen – einer Einzigartigkeit, welche ihrerseits nicht in Termini der Strukturalität zu erläutern ist. Dieser Umgang ist ein Bezugnehmen auf etwas als auf genau ein solches, das von diesem Bezugnehmen nicht erreichbar ist. Es ist also ein Bezug, dessen Bestand nicht von einem Erfolg der Bezugsoperation her zu verstehen ist. Er besteht nicht als eine potentielle Erfüllung, sondern, wie Derrida mit Kant sagt, als eine Bindung mit dem Charakter einer Pflicht. Das andere Zeichen, auf das ich mich wiederholend beziehe, »verpflichtet (mich) in einer strikt asymmetrischen Weise«.<sup>11</sup>

Ein Zeichen zu wiederholen heißt also, sich an einen anderen Zeichengebrauch als an diesen besonderen Zeichengebrauch zu binden oder, anders formuliert, sich darauf zu verpflichten, das Zeichen als dieses Zeichen zu wiederholen. Es ist wichtig sich klarzumachen, daß die Rede der Bindung an das andere Zeichen eine Konsequenz aus einer vollständigen Erläuterung der wiederholenden Bezugnahme ist. Die Wiederholung fungiert im Rahmen der Erläuterung einer unreduzierten Struktur als das Moment, das die ideale Kohärenz stiftet. Zeichen besitzen eine struktural bestimmte Identität nur als wiederholte Zeichen. Die Wiederholung selbst muß aber als ein Bezug auf das Besondere am Zeichen verstanden werden, um die Funktion einer die Struktur konstituierenden Bewegung erfüllen zu können. Sie ist eben die Bewegung, die die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Besonderen schafft, die als strukturaler Beziehungszusammenhang die Ebene des Allgemeinen bildet. Die Allgemeinheit eines Beziehungszusammenhangs ist also ohne einen Bezug auf Besonderes nicht zu denken – obwohl das Besondere als solches im Beziehungszusammenhang nicht verortet werden kann. Die Wiederholung als die konstituierende Bewegung des strukturalen Beziehungsgeflechts bedarf daher des Bezugs auf das Besondere, das als solches nicht in ein struktural Element überführt werden kann. Deswegen besteht die Wiederholung als eine je auf das besondere Zeichen orientierte Bewegung; der wiederholende Zeichengebrauch bindet sich an das andere Zeichen als an das Besondere, um Wiederholung zu sein. Dies ist das basale normative Verhältnis.

---

10 Vgl. bei G.W. Bertram: SpG, S. 167-169 (Kapitel III.1.1.3 »Wie sprachliche Ausdrücke evozieren, was ihnen entgeht«).

11 J. Derrida: WNS, S. 56.

Die Rede von einer normativen Bindung in der wiederholenden Aufnahme des anderen Zeichens ist soweit noch recht abstrakt; es ist deswegen daran zu erinnern, daß hier stets von Praktiken die Rede ist, die als gehaltbende den Gebrauch von Zeichen einschließen. Die Erläuterungen dienen der Klärung der Frage, in welcher Art von Bezügen sinnverstehende Wesen stehen müssen, um ihren Praktiken Gehalte verleihen zu können. Sie müssen dabei Praktiken ausbilden, in denen Zeichen in differenzierend-wiederholende Bezüge gestellt werden. Ein Moment dieser Bezüge ist nun, daß die wiederholenden Zeichengebräuche sich an andere Zeichen als diese Zeichen binden müssen, damit die gehaltverleihenden Strukturen entstehen können. Zeichenverwender beziehen sich daher aufeinander als aneinander normativ gebunden.

Derrida gibt allerdings kein Argument, das den Zeichengebrauch als eine notwendigerweise faktisch soziale Tätigkeit ausweisen würde. Für Derridas Überlegung spielt es zunächst keine Rolle, ob das andere Zeichen das Zeichen eines Anderen ist. Gesagt ist zunächst nur, daß der Bezug auf ein anderes Zeichen normativen Charakter hat, sei es nun das Zeichen eines Anderen oder das von mir früher gebrauchte oder auch zukünftig zu gebrauchende Zeichen. Was Derridas Argument besagt, ist: daß wir als Zeichenverwender in normativen Verhältnissen stehen, die sich eben dort, wo das andere Zeichen das Zeichen eines Anderen ist, als die Dimension des Sozialen erweisen.

### 3.2.2 Bindung ohne Gehalt

Der bedeutendste Punkt, den es hinsichtlich der Charakteristik von Derridas Normativitätsbegriff zu verstehen gilt, ist, daß die normative Bindung selbst keinen Gehalt hat. Das Moment der Bindung muß als unabhängig von der Bestimmtheit der Bezüge gedacht werden, in denen die Bindung wirksam ist. Daß ich mich an die andere Entäußerung binde<sup>12</sup>, rührt nicht daher, daß ich der Entäußerung diesen oder jenen Gehalt zuschreibe und deswegen diese oder jene Bezüge zu ihr ausbilde. Daß ich mich an den Anderen binde, daß ich je verpflichtet bin, mich auf ihn als einen einzigartigen Unvertretbaren zu beziehen, hängt nicht daran, daß ich dieses oder jenes Bild oder Verständnis von ihm habe. Das bindende oder verpflichtende Moment in den Beziehungen zu meinen Gegenübern muß streng als unabhängig davon betrachtet werden, wie ich meine Gegenüber in die Zusammenhänge meiner Weltbezüge eingliedern kann. Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs bringt genau das zum Ausdruck: Meine normative Verpflichtung dem Anderen gegenüber ist zu scheiden von allen Vermittlungen seiner mit meinen Zwecken.<sup>13</sup> In normativen Bindungen gilt mir der Andere als

12 Da an dieser Stelle noch nicht hinreichend erklärt ist, wie sich der Bezug zum anderen Zeichen zum Bezug zum Anderen im Sinne des sozialen Gegenübers verhält, spreche ich zwischenzeitlich von der ›anderen Entäußerung‹, die hier beides umfassen soll. Eine nähere Klärung erfolgt in Abschnitt 3.2.5.

13 Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B, S. 74f.

Zweck an sich. Sobald ich mich verstehend auf ein Gegenüber beziehe, beziehe ich mich auf ihn als ein Glied des Reichs der Zwecke und zwar völlig unabhängig davon, was ich sonst noch von ihm denken mag. Der Anspruch, der in diesem Bezug liegt, kann nicht durch Handeln, Sprechen oder Denken egal welchen Gehalts abgegolten werden; dieser Anspruch übersteigt jede Möglichkeit, ihm durch bestimmtes Tun gerecht zu werden. Umgekehrt erlangt unser Tun erst dadurch Bestimmtheit, daß wir mit dem Anspruch umgehen, den der Bezug auf die andere Entäußerung als diese besondere für uns bedeutet, indem wir uns an diese Besonderheit binden. Gehaltvolle Bezüge implizieren dieses Moment der Bindung, das von anderer Art als der Gehalt ist.

Warum es erforderlich ist, das normative Moment der Bindung von dem Gehalt, der einer Entäußerung kraft ihrer Einbettung in das strukturelle Beziehungsgeflecht unseres Verstehens zukommt, zu trennen, mag nicht unmittelbar deutlich sein. Die Relevanz der Trennung der Gehalte vom Moment der Normativität läßt sich hinsichtlich des Begriffs der Regel verdeutlichen.<sup>14</sup> Unter einer Regel verstehen wir eine inhaltlich bestimmte Anweisung für sich wiederholende Fälle. Eine Regel wird dabei als etwas vorgestellt, dessen normativem Anspruch wir gerecht werden, wenn wir die Regel richtig anwenden. Ein sehr wichtiger Strang der Debatte um das Wesen des Normativen wurde, mit Wittgenstein als prägendem Stichwortgeber, ausgehend vom Verständnis der Norm als einer Regel geführt. Der hier interessierende Ausgangspunkt der Debatte ist das Problem, wie man dem Regreß entgegen kann, der das Konzept des Regelfolgens bedroht. In bezug auf die Anwendung einer Regel liegt das Problem in der Frage, wie eigentlich darüber entschieden werden kann, ob ich der Regel richtig gefolgt bin und das heißt: ob ich ihr überhaupt gefolgt bin.<sup>15</sup> Wenn nämlich meine Anwendung der Regel selbst wieder unter der Anleitung einer weiteren Regel stehen müßte, so bedeutete die Regulierung der richtigen Anwendung der ersten Regel durch eine zweite Regel natürlich wieder eine Anwendung dieser zweiten Regel, die selbst also wieder durch eine dritte Regel reguliert sein müßte usf. Die Anwendung einer Regel können wir nicht selbst wieder in Termini von Regeln erläutern.

Das Problem, das diesem Regreß zu Grunde liegt, hat Bertram als eine Spannung zwischen dem subjektiven Zugang zur Regel und ihrem objektiven Status charakterisiert.<sup>16</sup> *Daß* wir der Regel folgen, kann einzig in unserer jeweiligen

---

14 Vgl. G.W. Bertram: SpG, S. 180ff.

15 Prominent ist auch die Interpretation des Regresses als einem Regreß der Deutung. Vgl. z.B. Brandoms ausführliche Diskussion dieser Fragen: ExVn, S. 56-121.

16 Vgl. G.W. Bertram: SpG, S. 182f. Die einschlägige Stelle, an der Derrida sich explizit dem Verhältnis von Regel und Anwendung gewidmet hat, ist die Diskussion von drei Aporien im Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit in *Gesetzeskraft*. (Vgl. J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 44-59.) Besonders die ersten beiden Aporien (»Die *E-poché* der Regel« und »Die Heimsuchung durch das Unentscheidbare«) verhandeln die Frage des Regelregresses. Die Rede von Aporien macht klar, daß die Normativität des Gesetzes nicht von einer gelingenden Vermittlung des Gesetzesgehalts mit dem Gesetzesgehorsam abhängt, die nicht möglich ist. Die Kraft des Gesetzes rührt

konkreten Praxis festgestellt werden. Wir begegnen Regeln einzig in einem Verhalten, das wir als ein regelfolgendes Verhalten verstehen. Wenn ich auf mehrfaches Abwürgen des Daimler-Benz meiner Freundin hin den Tip bekomme: Du hast wohl mit dem Fußpedal da links die Handbremse angezogen und mußt sie jetzt erst durch Ziehen des Knopfs da rechts lösen!, dann drückt dieser Satz eine Regel aus; aber den Status einer Regel hat er erst in dem Moment, wo ich dem Hinweis folge und die Handbremse an dem entsprechenden Knopf löse. Regeln werden dadurch zu Regeln, daß wir ihnen folgen und deshalb können wir sie nirgendwo anders als in unseren je konkreten Praktiken finden. Sie können, wie Bertram sagt, nicht ohne unseren subjektiven Zugang zu ihnen bestehen.

Auf der anderen Seite können sie aber nicht nur in diesem subjektiven Zugang bestehen, denn sonst berechtigte uns nichts dazu, davon zu sprechen, daß wir in einem bestimmten Verhalten einer Regel folgen. Die Regel muß um ihrer Geltung willen gegenüber ihren Anwendungen eine bestimmte Unabhängigkeit bzw. einen objektiven Status bewahren. Im Konzept der Regel ist gefaßt, daß sich die Regel über die verschiedenen Anwendungen hinweg gleich bleibt und daß sie durch diese Unabhängigkeit von der einzelnen Anwendung die Wiedererkennbarkeit des Gehalts ermöglicht, den diese Vollzüge haben. Aufgrund dieser Unabhängigkeit tritt aber hinsichtlich jeder Anwendung unvermeidlich die Frage auf: Habe ich die Regel in meiner Anwendung tatsächlich richtig erfaßt? Ob eine Regel angewendet wurde, scheint erst durch ein Drittes tatsächlich festgestellt werden zu können, das eine Bewertung der Vermittlung zwischen dem objektiven Status einer Regel und ihrem subjektiven Zugang gestattet. Da aber ein Drittes in dieser Funktion selbst wieder den Charakter einer Regel hätte, resultiert die dargestellte Regreßbedrohung.

In seiner Diskussion der Regelfolgendebatte zeigt Bertram, daß das von Derrida an Lévinas gewonnene Verständnis des Normativitätsbegriffs nicht mit dem Regreßproblem behaftet ist, das ein am Konzept des Regelfolgens gewonnener Begriff des Normativen hat. Aus der Derridaschen Perspektive liegt das Problem des Regel-Anwendung-Begriffs der Normativität darin, daß die Regel immer als ein bestimmter normativer Gehalt gedacht wird. Das Moment des Bindenden einer Regel wird nicht getrennt von dem Inhalt der Forderung, die sie stellt. Daß etwas einen normativen Charakter für uns hat, wird von der Vorstellung her verstanden, daß es einen bestimmten Anspruch gibt, dem gegenüber wir uns richtig

---

von der unendlichen Forderung nach Gerechtigkeit dem besonderen Fall gegenüber, bzw., wie Derrida einleitend mit Lévinas sagt, von der »Unendlichkeit, die ihn [den Begriff der Gerechtigkeit – SB] auszeichnet, und des heteronomen Verhältnisses zum Anderen, zum Antlitz des Anderen, das mir befiehlt, dessen Unendlichkeit ich nicht thematisieren kann und dessen Geisel ich bin.« (J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 45) Ich halte mich hier an Bertrams Diskussion der Regeldebatte nach Wittgenstein, weil dies zum einen den Vorteil bietet, den systematischen Punkt in größerem Abstand zu Derridas oft eigenwilliger Terminologie erläutern zu können und zum zweiten deutlich macht, daß die Dekonstruktion durchaus mit denselben Fragen beschäftigt ist wie andere philosophische Traditionen.

oder falsch verhalten können. Demgegenüber ist Derrida der Meinung, daß die Bestimmung von Gehalten ein normatives Gebundensein bereits erfordert. Deswegen kann die inhaltliche Entscheidung über Richtigkeiten kein konstitutives Merkmal des normativen Bezugs sein.

Aus Derridas Perspektive liegt das objektive Moment, das das Regel-Anwendungs-Modell des Normativen zurecht einklagt, darin, daß die andere Entäußerung, an die wir uns binden, unserer Verfügung entzogen ist. Die Bindung bezieht sich daher auf die Besonderheit des anderen als auf etwas, das über die sich in diesem Bezug bestimmende Praxis immer hinausragt. So ist der Gedankt gewahrt, daß unsere Praxis einer Orientierung bedarf, die sie nicht einfach selbst hervorbringt und deren bindende Kraft die Praxis zur Bestimmtheit bringt. Derridas Auffassung, diese bindende Orientierung nicht als einen transzendenten Gehalt der Regel in ihrem objektiven Status zu denken, vermeidet die Schwierigkeit, das Verhältnis des transzendenten Gehalts zum Gehalt der jeweiligen Praktiken nicht begreiflich machen zu können.

Gewahrt ist auch die Vorstellung, daß wir normative Verhältnisse stets nur in unserer Praxis antreffen können. Dieses Antreffbare muß dabei aber nicht mehr als die Instantiierung eines der Praxis transzendenten Musters aufgefaßt werden. Vielmehr bestimmt die Praxis ihren Gehalt bezogen auf die Verpflichtung, in der stehend sie einen bindenden Bezug auf die andere Entäußerung ausbildet, das heißt – wie aus noch zu besprechenden Gründen genauer zu formulieren ist –, indem sie den bindenden Bezug des Anspruchs der anderen Entäußerung aufnimmt. Daß ich mein Ziehen am Bremsenlösknopf, das sich nach Zeit, Raum, Bewegungsablauf, begleitenden Überlegungen usw. von den Praktiken unterscheidet, die meine Freundin mir als vorbildgebend empfiehlt, gleichwohl als den Vollzug der Praktik verstehe, die meine Freundin mir angeraten hat, liegt daran, daß ich in diesem Verständnis jene vorbildgebenden Praktiken als bindende Orientierungen aufgenommen haben muß. Ein Kriterium aber, das meine Praktik als Anwendung einer mir anempfohlenen Regel ausweisen würde, kann es nicht geben.

Bertram schlägt vor, diese Erläuterung des normativen Moments in aller Praxis am rechtssetzenden Moment von Gerichtsentscheidungen weiter zu verdeutlichen, das besonders in der angelsächsischen Rechtspraxis von vorrangiger Bedeutung ist. Im angelsächsischen Case Law oder Richterrecht ist nicht ein geschriebenes Gesetz die wesentlich orientierende Größe für die richterliche Entscheidung, sondern die Praxis der Rechtsprechung.<sup>17</sup> Die Rechtsprechung verstehen wir üblicherweise als diejenige gesellschaftliche Institution, die die Verbindlichkeit des Normativen in der Abgrenzung gegen eine verantwortungslose Willkür paradigmatisch verkörpert und in die Tat setzt. Die Rechtsprechung ist als die in der realen Welt notwendige Ergänzung der Moral sozusagen eine Wirklichkeit

---

17 Vgl. Christian Graf v. Bernstorff: Einführung in das englische Recht, München: C. H. Beck 2000, bes. S. 1-12.

des Normativen schlechthin. Daher bietet es sich an, ihre Praxis für die Erläuterung des Begriffs von Normativität heranzuziehen.

Die Besonderheit des Case-Law besteht wie gesagt darin, daß die für die Urteilsfindung maßgeblich orientierende Instanz nicht gesatztes und in Gesetzbüchern niedergelegtes Recht ist, sondern andere richterliche Urteile.<sup>18</sup> Der Begriff des Präzedenzfalls macht auch im Kontext einer stärker an gesatztem Recht orientierten Rechtspraxis deutlich, daß Rechtsprechung stets auch rechtssetzenden Charakter hat. Bertram schließt sich in seinen Überlegungen Brandoms Erörterungen zur Praxis des Richterrechts dahingehend an, daß die jeweiligen Urteile als Anwendung von Recht zu verstehen seien, die »normativ an andere Anwendungen gebunden sind, also keine externe Norm jenseits der Anwendungen besteht.«<sup>19</sup> Die wesentliche Bezugsgröße der Entscheidungsfindung sind andere Entscheidungsfindungen und zwar sowohl solche, die in der Vergangenheit liegen, wie solche, die erst noch erfolgen werden. Auch an diese ist die aktuelle Entscheidung gebunden, denn das von ihr entwickelte Verständnis des zu entscheidenden Falls wird im Lichte weiterer Fälle wieder zur Debatte stehen (in Derridas oben zitierten Worten: »Spur eines Ereignisses, älter als sie, *oder* eines zukünftigen ›Statt findens‹, das eine *und* das andere: es gibt da weder Alternative noch Widerspruch.«<sup>20</sup>). Besonders im Kontrast zu einer Rechtsauffassung, die das gesatzte Recht als die grundlegende Größe ansieht, tritt hervor, daß die Entscheidung im Richterrecht nicht von einem vorgängig verbindlichen Gehalt her verstanden wird. Es ist ja weder vorentschieden, welche anderen Urteile heranzuziehen, noch welches die an ihnen relevanten Aspekte sind. Die richterliche Entscheidung wird als gebunden an andere richterliche Entscheidungen aufgefaßt, ohne daß schon absehbar wäre, welche spezifischen Gehalte die Entscheidung binden werden. Natürlich kann auch eine Rechtspraxis im Kontext existierender Gesetzbücher so aufgefaßt werden und wird, wie z.B. der Präzedenzfall anzeigt, auch so aufgefaßt. Bei genauer Betrachtung impliziert dies, daß zwischen der Weise, wie richterliche Entscheidungen andere richterliche Entscheidungen normativ binden und der Weise, wie das gesatzte Recht die richterliche Entscheidung bindet, kein prinzipieller Unterschied gemacht werden kann. Das gesatzte Recht und die andere richterliche Entscheidung unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihres Status als objektiv orientierende Größe. Das Verstehen des niedergeschriebenen Gesetzes hat tatsächlich genauso wenig einen *als Gehalt* bindenden Status, wie die andere richterliche Entscheidung. Welches Gesetz zur Anwendung zu kommen hat, welcher Aspekt des Gesetzes eine Entscheidung

18 Der *Webster's* kennzeichnet das Case-Law als »law established by judicial decision in cases«. Webster's Seventh New Collegiate Dictionary, Springfield, MA: G.&C. Merriam 1963, S. 129.

19 G.W. Bertram: SpG, S. 194. Brandom kommt auf das Richterrecht als ein Modell für die Normativität des Sprachlichen zu sprechen in: »Einige pragmatistische Themen in Hegels Idealismus«, S. 378.

20 J. Derrida: WNS, S. 53. (Herv. im Orig.)

schließlich orientiert und was das schließlich heißt, zeigt sich erst im Lichte des Falles. *Daß* das Gesetz oder die andere richterliche Entscheidung bindend ist, hängt nicht daran, daß sie verbindliche Gehalte sind, sondern hängt daran, daß eine Entscheidungsfindung sich auf das eine oder das andere oder auf beide als auf bindende Größen bezieht, d.h. daß für die Richterin die Entscheidung zu einer rechtlich verantwortbaren Entscheidung wird, weil sie sich durch die andere rechtliche Entäußerung gebunden versteht. Wenn also bei genauerer Betrachtung hier kein Unterschied zwischen den Rechtstraditionen besteht, so macht doch im Case Law der Verzicht (oder die Zweitrangigkeit) auf als geschriebene Gesetze kodiertes Recht besonders augenfällig, daß die Rechtsprechung normativ gebunden nicht auf Basis eines vorgängig verbindlichen Gehalts ist, sondern gehaltvoll als normativ gebundene ist.

Zwei weitere interessante Punkte, die das Gerichtsmodell der Normativität in den Blick treten läßt, verdeutlicht Bertram in Abgrenzung zu Brandom.<sup>21</sup> Die beiden Punkte betreffen zum einen das Verständnis des objektiven Status von Normen und zum anderen die Konstitutionsleistung der Praxis.

Nach Brandom wird die Objektivität der Regel durch die Gemeinschaft der Regelbefolger gewährleistet. Zwar soll Normativität in erster Linie eine Sache von bestimmten normativen Einstellungen derjenigen sein, die Praktiken vollziehen. Da diese Praxis aber stets verwoben ist mit den Praktiken anderer, die über die Richtigkeit der Praxis je befinden, haben die Richtigkeiten der normativen Einstellungen auch einen objektiven ›normativen Status‹ (so Brandoms Terminus), der vom Gesamt der sich wechselseitig normativ leitenden Gemeinschaft getragen wird.<sup>22</sup> Da als normativ gebunden und damit gehaltvoll Handelnder nur gelten kann, wer Mitglied dieses »normativen Kollektivs«<sup>23</sup> ist, kann sich auch die je individuelle normative Einstellung nicht von ihrer Regulierung durch den ihr zukommenden normativen Status lösen. Die Gültigkeit der Norm über die einzelnen normativen Einstellung hinaus wird dadurch gesichert, daß die Normierung durch die Gemeinschaft stets ebenso weit reicht, wie es normative Einstellungen geben kann. »Sowohl McDowells als auch Brandoms Modell explizieren«, so Bertram, »die Unbegrenztheit normativer Bindungen dadurch, daß normative Gehalte als etwas verständlich gemacht werden, das nicht distanziert werden kann. Die Unbegrenztheit normativer Bindungen besteht demnach in der Universalisierung bestimmter normativer Gehalte in einer bestimmten normativen Praxis.«<sup>24</sup> Daß die je individuelle Praktik normativ an etwas gebunden ist, in bezug auf was sie Gehalt hat, wird also dadurch begründet, daß sie notwendig

---

21 Bertram diskutiert diese Punkte vorrangig in bezug auf McDowell, was aber im hiesigen Zusammenhang vernachlässigt werden kann. Vgl. zusammenfassend G.W. Bertram: SpG, S. 199f.

22 Vgl. R.B. Brandom: ExVn, Kapitel 9, besonders S. 863ff.

23 G.W. Bertram: SpG, S. 199.

24 Ebd.

Teil einer abgegrenzten Praxis des normativen Kollektivs ist, die sie nicht überschreiten kann.

Diese Erläuterung wirft eine Schwierigkeit auf, die als Schwierigkeit von holistischen Theorien schon einmal angesprochen wurde.<sup>25</sup> Wenn die einzelne Praktik sich an eine Norm halten soll, die durch Praxis der gesamten Gemeinschaft bestimmt wird, muß einem solchen Regelbefolger zugeschrieben werden, daß er sich nach dem Gesamt der Praxis als der regulierenden Größe richtet. Das Ganze müßte dann verfügbar sein, um den Zug eines einzelnen Elementes ausführen zu können. Nach dem Gerichtsmodell normativer Bezüge stellt sich dies anders dar, denn die Weise, in der die normative Bindung über die konkrete Praktik hinausragt, ist nicht auf die bestimmte Fülle eines transzendenten Gehalts bezogen. Bertram faßt diesen Punkt folgendermaßen:

Das Gerichtsmodell hingegen faßt die Unbegrenztheit der Bindungen als ihre Unverfügbarkeit. Die normative Kraft, die eine richterliche Entscheidung als ein normatives Geschehen bestimmt, geht von anderen Entscheidungen aus. Auch wenn eine richterliche Praktik nur in einem begrenzten Rahmen an andere Praktiken anschließt, ist sie doch unbegrenzt normativ gebunden. Jede der einzelnen Bindungen, in denen sie steht, ist in sich unbegrenzt. Das Gerichtsmodell kann so die Unbegrenztheit normativer Bindungen ohne die – kontrafaktische – Annahme einer Universalisierung der Praxis explizieren. Nach ihrem Verständnis hängt eine richterliche Praxis immer nur mit einigen gewesenen und kommenden richterlichen Praktiken zusammen. Trotz des begrenzten Horizonts in dieser normativen Praxis lassen sich die normativen Bindungen allerdings als unbegrenzt begreifen.<sup>26</sup>

Der zweite Punkt hängt mit dem ersten direkt zusammen. Das normative Moment in unseren Praktiken ist nach dem Gerichtsmodell nichts, was wir in diesen Praktiken konstituieren. In Brandoms Modell kann man demgegenüber davon sprechen, daß es die Interaktionen von Gegenübern sind, die den gemeinschaftlichen normativen Zusammenhang entstehen lassen. Dieser Zusammenhang und die von ihm getragene Unabhängigkeit des normativen Moments werden demgemäß durch unsere Praktiken »etabliert« oder »instituiert«, wie Brandom meist formuliert. Bertram sieht in seiner Diskussion der nachwittgensteinschen Regel-folgende-debatte den Zug einer »Reduktion von Normativität auf normative Praktiken« als denjenigen an, den die unterschiedlichen Positionen teilen. Demgegenüber ist die Bindung an die Besonderheit der anderen Entäußerung nichts, was auf die Praxis, die sich als gebundene versteht, reduziert werden könnte. Es ist etwas, was in ihr liegt. Es ist weder etwas, was es jenseits dieser Praxis gibt, noch etwas, das von dieser Praxis hervorgebracht wird. Dieses Verständnis des Normativen als eines Momentes der Strukturalität, das selbst nicht ein struktural bestimmter Gehalt ist (und also auch nicht die Struktur als gehaltbestimmende de-

25 Vgl. oben, S. 145.

26 G.W. Bertram: SpG, S. 199f.



terminiert – es ist keine Instanz von der Sorte, die Derrida als strukturjenseitige Strukturstifter kritisiert), erfüllt damit die Bedingung, das für unsere gehaltvollen Praktiken prägende Ineinander von Aktivität und Passivität zu fassen. Normativität ist nichts faktisch Gestiftetes, obschon nur im Faktischen Gehalte in bezug auf sie ausprägt werden.

### 3.2.3 Empfang des Anspruchs

Normativität ist nichts faktisch Gestiftetes, sondern ist ein Moment, das in faktischen Beziehungen liegt, die sich an ihm ausbilden. Dieser Gedanke läßt sich hinsichtlich des Verhältnisses von verstehender Bezugnahme und der in diesem Verstehen aufgenommenen anderen Entäußerung näher erläutern. Näher erläutert wird dabei, daß die Bezugnahme nicht einem Zuwenden entspringt. Wenn ich mich auf ein anderes Zeichen beziehe – sei es meines oder das Zeichen eines Anderen und damit der Andere –, so bin ich nicht ein Ursprung dieses Bezugs, sondern viel eher sein Empfänger. Ich gehe damit um, daß ich als Verstehender mit Ansprüchen anderer Entäußerungen konfrontiert bin. Normativ gebunden zu sein heißt, einen Anspruch zu empfangen. Im Blick auf die Diskussion von Modellierungen elementarer Vergesellschaftung ist diese Frage von besonderem Gewicht. Es geht dabei gewissermaßen um die Rollenverteilung<sup>27</sup> der Gegenüber. Daß das normative Verhältnis nicht faktisch gestiftet ist, besagt zunächst nur so viel, daß die Interaktion der Gegenüber nicht so zu beschreiben ist, daß sie die Normativität ihrer Bindung konstituiert. Sie konstituiert deren Verhältnis als normatives, aber das Moment der Normativität geht nicht auf die Interaktion zurück. Es ist aus dem bislang Entwickelten auch bereits klar, daß es nicht auf eines der Gegenüber allein zurück gehen kann, schon deswegen nicht, weil es als ein Moment ihres *Verhältnisses* beschrieben wurde. Auf die Rollenverteilung in diesem Verhältnis soll nun noch näher eingegangen werden.

Derrida, der diese Züge seiner Philosophie in Auseinandersetzung mit Lévinas entwickelt<sup>28</sup>, versteht das basale Verhältnis zwischen den Gegenübern zwar

---

27 Der Ausdruck ist ein wenig irreleitend, denn der Begriff der Rolle wird gemeinhin so verstanden, daß ein Akteur eine Rolle ausfüllt. Mir geht es um die Charakterisierung verschiedener Momente eines Verhältnisses, das den Instanzen eines Individualität besitzenden ›Aktors‹ und einer ›Rolle‹ als sozialer Institution vorausgeht.

28 Gute Darstellungen der wechselseitigen Rezeption von Derrida und Lévinas bieten Simon Critchley in *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford u. Cambridge (Mass.): Blackwell 1992, Kap. 3 und 4, sowie Thomas Bedorf in: *Zur Rolle des Subjekts bei Emmanuel Levinas*, Bochum: Unveröfftl. Manuskript 1997, Kap. 2.4 und 3.1. und ders.: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink 2003, S. 38ff. und 76ff. Anders als Bedorf (*Dimensionen des Dritten*, S. 76ff.) verstehe ich allerdings Derridas Überlegungen zur Figur des Dritten in *Adieu* (J. Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München, Wien: Hanser 1999, S. 48ff.) dergestalt, daß der Versuch auf Abwege führen muß, mit dem Dritten eine Instanz einzuführen, die

als von einer irreduziblen Asymmetrie gekennzeichnet, macht aber deutlich, daß die Asymmetrie nicht auf einen unterschiedlichen Anteil an einer *Konstitution* des Normativen zurückgeht. Ich will den Grundzug dieses asymmetrischen Verhältnisses nochmals in Termini eines Verhältnisses zur anderen Entäußerung entwickeln und die nähere Klärung dieser Terminologie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen sozialen Gegenübern auf den letzten Abschnitt dieses Kapitels verschieben. Oben hatte ich erläutert, daß strukturelle Verhältnisse entstehen, indem im Zeichengebrauch Zeichen wiederholend auf andere Zeichen *als diese besonderen* Zeichen bezogen werden. Diese Bindung an das andere Zeichen ist der basale normative Bezug. Die vorgängige Spur, so die zitierte Charakterisierung Derridas, »verpflichtet (mich) in einer strikt asymmetrischen Weise«. <sup>29</sup>

Woher rührt diese Asymmetrie im normativen Bezug? Sie resultiert nach dem hier entwickelten Verständnis aus der Weise, in der Alterität und Einzigartigkeit mit dem Bestand des strukturalen Beziehungszusammenhangs und dem normativen Moment an diesem verflochten sind. Das strukturelle Geflecht besteht, wie erläutert, in einer differenzierend-wiederholenden Bewegung, die ein Umgehen mit Alterität und Einzigartigkeit ist. Als ein Differenzgefüge handelt es sich um Beziehungen, die im Verhältnis zwischen Unterschiedenen Alterität als Grundelement hat. Die Bestimmung strukturaler Differenzbeziehungen setzt mit einer Bewegung der Differenzierung und damit mit Alteritätsverhältnissen ein. Gegenüber dieser differenzierenden Kraft, die in Alteritätsverhältnisse stellt, ist die bestimmende Bewegung der Wiederholung stets nachträglich. <sup>30</sup> Bestimmte Strukturverhältnisse, die durch Wiederholung Kohärenz erhalten, setzen eine vorgängige Differenzierung voraus. Deswegen ist die Wiederholung der Umgang mit einer vorgängigen Alterität als mit einem Besonderen (Wiederholung bezieht sich auf Besonderes, wie oben erläutert). Die Asymmetrie des Bezugs – daß die andere Entäußerung mich verpflichtet – liegt darin begründet, daß Bestimmung überhaupt nur aus einem Verhältnis zur vorgängig anderen Einzigartigkeit entspringen kann. Die Bindung an diese vorgängig besondere Alterität kann in keiner Weise »gewollt« werden, denn die Bestimmung alles dessen, was Wollen oder Intention etc. genannt werden könnte, entsteht erst in bezug auf diese Bindung. Aller Gehalt der Welt entsteht so in bezug auf die Provokation durch die Alterität, die ich mir, wie zitiert, ebenso wenig »zueignen« kann, wie ich die resultierenden Gehalte als die meinen »signieren« kann: »Es muß stets der Andere signie-

---

dem Verhältnis von Selbem und Anderem etwas hinzufügt, das nicht selbst schon in diesem Verhältnis läge. Ebenso liest z.B. auch A. Niederberger diese Stellen in: Andreas Niederberger: *Gerechtigkeit zwischen Reflexion und Performanz*. Jacques Derridas Bestimmungen zu einer Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Unveröfftl. Manuskript 1997, S. 132ff. Critchley schlägt demgegenüber vor, im Anschluß an Lévinas' Begriff des Dritten dem Denken Derridas eine politische Dimension zu erschließen. Vgl. S. Critchley: *The Ethics of Deconstruction*, S. 226ff.

29 J. Derrida: WNS, S. 56.

30 Derrida hat den Freudschen Terminus der Nachträglichkeit insbesondere diskutiert in: »Freud und der Schauplatz der Schrift«. In: J. Derrida: SD, S. 302-350.

ren, es ist stets der Andere, der als letzter signiert. Und also als erster.«<sup>31</sup> Die von der anderen Entäußerung signierte Provokation bedeutet die einzugehende Verpflichtung, ohne die verstehender Umgang mit Gehalt nicht zu haben ist. Das Einzigartige oder Besondere ist für mich als solches nichts Gegebenes. Es ist vielmehr eine Provokation, die ich als einen normativ bindenden Anspruch aufnehme, wenn ich mich auf das Besondere als solches beziehe, um Verständnis der Welt (der anderen, der nichtsprachlichen Welt und meiner selbst) auszubilden. Wo wir, uns an der Welt reibend, Verständnis ausbilden, lassen wir uns von der jeweiligen Besonderheit des Weltlichen verpflichten. Normative Bezüge bilden solche raumzeitlichen Wesen aus, die als in eine materiale Welt Gestellte verstehen. Verstehen gibt es nur, wo wir unter Bedingungen einer materialen Situiertheit in normative Bezügen gestellt sind. Da philosophiegeschichtlich die materiale Situiertheit im Grunde nie prinzipiell gezeugnet, sondern nur in ihrer Relevanz verkannt wurde, während die Reduktion der normativen oder idealen Dimension auf die Faktizität des Empirischen wirkmächtige Positionen hervorgebracht hat, hält Derrida hinsichtlich der Verkennung dieses Zusammenhangs den »Empirismus [für] die Gattung, deren Arten jeweils diese Fehler wären.«<sup>32</sup>

Den Zusammenhang normativer Bezüge mit der Frage des Gegebenen hat Derrida intensiv am Begriff der Gabe verfolgt.<sup>33</sup> Besonders in *Falschgeld* arbeitet Derrida prägnant heraus, warum diejenige Gabe, auf die unsere normativen Bindungen zurückgehen, nichts sein kann, das von einem Subjekt gegeben wird. Die Gabe wird dabei zunächst einmal auf der Linie der ethnologischen Terminologie als das basal Sozialität stiftende Phänomen verstanden; wobei Derrida in verschiedenen Richtungen (z.B. hinsichtlich des Almosens und des christlichen ›Gebt hin‹) deutlich macht, daß dieses Verständnis der Gabe keine Erfindung der Ethnologie ist. Auch hier setzt die Überlegung immer wieder dabei an, daß bindend unser Bezug auf die Spur der anderen Entäußerung ist. So fragt er:

Aber wenn allein eine Problematik der Spur oder der Dissemination die Frage der Gabe und der Vergebung stellen kann, impliziert das nicht, daß die Schrift *freigebig* oder das schreibende Subjekt ein *gebendes* Subjekt ist?<sup>34</sup>

Es handelt sich um eine rhetorische Frage, denn das Subjekt kann nach der in *Falschgeld* formulierten Bedingung für eine Gabe niemals ein gebendes Subjekt sein. Gaben sollen nach Derrida dasjenige sein, was einer Zirkulation von Geben und Nehmen radikal entzogen ist. Was gegeben ist, soll in keiner Weise eine

---

31 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 113.

32 J. Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel«, S. 435.

33 Vgl. die beiden Anmerkungen in der »Vorbemerkung« von *Falschgeld*, in denen Derrida selbstexegetisch Stellen in seinem gesamten bis zu jenem Zeitpunkt erschienenen Werk anführt, an denen er bereits mit der Frage der Gabe beschäftigt war. J. Derrida: FG, S. 7f.

34 J. Derrida: FG, S. 134. (Herv. im Orig.)

Rückkehr haben: »Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld.«<sup>35</sup> Dabei gilt Derrida schon die Intention zu geben als eine Rückkehr, denn sie läßt den Gedanken zu: »Ich habe gegeben«, der noch immer eine Form der Wiederaneignung des Gegebenen ist.<sup>36</sup> Derrida folgert, daß nach dem gebräuchlichen Begriff des Subjekts eine Gabe und also die damit verbundene Beziehungsstiftung nicht von einem Subjekt ausgehen kann:

Als identifizierbares, umrandetes und festgestelltes Subjekt, geben der Schriftsteller und seine Schrift niemals etwas, dessen Wiederaneignung, Austausch oder zirkuläre Wiederkehr sie nicht, bewußt oder unbewußt, berechnen - und *per definitionem* dessen Wiederaneignung als Mehrwert, als eine bestimmte Kapitalisierung. Wir werden uns nicht scheuen, darin die Definition des *Subjekts als solchen* zum Ausdruck zu bringen. Man kann es nur als Subjekt dieser Operation des Kapitals verdeutlichen.<sup>37</sup>

Dies ist allerdings kein Argument für die Verfallenheit bewußter, rationaler und kalkulierender Wesen. Es ist ein Argument dagegen, die basale Form bindender Beziehungen auf die rationalen Leistungen abgegrenzter (man könnte mit Derrida auch sagen: selbsttransparenter und bei sich seiender) Subjekte zurückzuführen. Tatsächlich versteht er Gabe, d.i. nach der hier gebrauchten Terminologie: normative Bezüge, als ein Implikat aller Verhältnisse, in denen Gehalt als Spur von Spuren besteht:

Aber vermittelt oder trotz dieser Zirkulation dieser Produktion von Mehrwert, trotz dieser Arbeit des Subjekts, kann dort, wo es Spur oder Dissemination gibt, allein wenn es sie gibt, eine Gabe stattfinden, zusammen mit dem überbordenden Vergessen oder dem vergeßlichen Überborden, das – wir haben darauf bestanden – darin grundsätzlich impliziert ist. Der Tod der gebenden Instanz (wir nennen hier Tod die Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz *nicht zurückzukehren*) ist kein natürlicher, der gebenden Instanz äußerlicher Zufall; er ist nur denkbar im Anschluß an die Gabe. Damit ist nicht einfach gesagt, daß allein der Tod oder Totes geben kann. Nein, allein das »Le-

---

35 J. Derrida: FG, S. 22f.

36 Vgl. auch J. Derrida: FG, S. 36: »Letztlich darf die Gabe den Gebern, individuellen oder kollektiven Subjekten, nicht einmal, ob bewußt oder unbewußt, *als* Gabe erscheinen, darf nicht die Bedeutung einer Gabe haben. Sobald die Gabe als Gabe erschiene, als solche, das heißt als das, was sie ihrem Phänomen, ihrem Sinn oder Wesen nach ist, wäre sie auch schon eingebunden in eine symbolische Struktur des Opfers oder der Ökonomie, die die Gabe im rituellen Zirkel der Schuld annullieren würde. Mit der bloßen Intention-zu-geben ist, sofern sie den intentionalen Sinn der Gabe in sich birgt, auch schon die Gegenleistung da.« (Herv. im Orig.)

37 J. Derrida: FG, S. 135. (Herv. im Orig.) Vgl. auch J. Derrida: FG, S. 36: »Das werdende Subjekt [le devenir-sujet] beginnt mit sich selbst zu rechnen und als Subjekt tritt es ein in das Reich des Kalkulierbaren. Die Gabe, wenn es Gabe gibt, kann deshalb nicht mehr zwischen Subjekten stattfinden, die Objekte, Dinge oder Symbole austauschen.«

ben« vermag zu geben, aber ein Leben, in dem diese Ökonomie des Todes sich darstellt und sich überborden läßt. Weder der Tod noch das unsterbliche Leben können jemals geben, sondern allein ein einzigartiges *Überleben*. Das ist der Grundstoff dieser Problematik.<sup>38</sup>

Man kann diese Formulierungen so verstehen, daß sie die Seite dessen fokussieren, der sich mit dem Besonderen konfrontiert sieht. Ein »Subjekt« als gebende Instanz, so können wir sagen, ist sich gegeben, insofern es sich ohne Wiederkehr selbst gibt, und sich von der »Ökonomie des Todes« überborden läßt. Diese Ökonomie des Todes paraphrasiert den Sachverhalt, daß ein Zeichen immer testamentarischen Charakter hat. Sich zu entäußern hat stets die Konsequenz, sich dem Geschehen des vielfältigen Verstehens zu übergeben, das man als sich Entäußernde nicht zu kontrollieren in der Lage ist. In diesem Sinne ist jede Entäußerung eine Spur, die zugleich darauf verweist, daß eine Entäußerung stattgefunden hat, und daß der Ursprung der Entäußerung – mein Sprechen oder Handeln – nur als Abwesendes und in der verstehend-wiederholenden Aufnahme Durchgestrichenes transportiert wird. Auch das Verständnis von uns selbst kommt in dieser Art des Kreislaufs zustande: indem wir uns auf andere Entäußerungen als auf Entäußerungen unserer Selbst beziehen.

Im Zusammenhang mit der in diesem Abschnitt verhandelten Frage der Asymmetrie im normativen Bezug liegt der entscheidende Punkt in der konstitutiven Offenheit und dem Angewiesensein der gebenden Instanz auf das »Überborden«. Ein Geben ist nur denkbar, wo es auf ein es übersteigendes Moment bezogen wird. Deswegen spricht Derrida, wie in der oben aus *Wie nicht Sprechen* zitierten Stelle, davon, daß Gabe »Statt hat«. Geben meint nicht das Geben *von etwas*, sondern meint, mit dem Gegebenen als gerade in seinem Gehalt nicht Einholbares umzugehen.<sup>39</sup> Dies ist kein instrumenteller Umgang mit Bestimm-

---

38 J. Derrida: FG, S. 134f. (Herv. im Orig.) Die Frage des »Überlebens« würde im hiesigen Zusammenhang weit abführen. Derridas Gebrauch des Ausdrucks verweist darauf, daß Lévinas seine Auseinandersetzung mit dem vorgängigen Anspruch des Anderen explizit als eine Aufgabe versteht, die sich dem Denken nach dem Holocaust stellt. Vgl. hierzu Thomas Bedorf: »Der Andere als Versprechen und Anspruch. Annäherungen an Adorno und Levinas«, in: ders. u.a. (Hg.), *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1997, S. 163-174.

39 Vgl. zur Notwendigkeit der Trennung des normativen Moments der Gabe vom Gehalt auch J. Derrida: FG, S. 25: »Die Identifikation eines Gabengeschehens scheint sie zu zerstören. Die bloße Identifikation eines Gabengeschehens, das heißt des Übergangs eines identifizierbaren Dinges zwischen identifizierbaren irgend-einen«, wäre nichts anderes als der Prozeß der Zerstörung der Gabe. Ganz so, als wäre die Differenz zwischen der Institution oder dem Ereignis der Gabe *als solcher* und ihrer Zerstörung dazu bestimmt, sich ständig zu annullieren. *Die Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber. Gabe als Gabe kann es nur geben, wenn sie nicht als Gabe präsent ist.*« (Herv. im Orig.)

tem, sondern dieser Bezug gibt dem als solches alle Bestimmung übersteigenden Besonderen einen Ort in der Welt: in der Bewegung des Verstehens, das sich als normativ an das Andere in der anderen Entäußerung gebunden versteht.

### 3.2.4 Freigebigkeit des Versprechens

Wir stehen in asymmetrischer Weise in einem Anspruch des Besonderen, der un-einlösbar ist. Oder genauer: wir können uns nicht durch *etwas* aus diesem Anspruch auslösen. Wir können dem Anspruch des Besonderen nicht durch das Geben von etwas (beispielsweise eines guten Grundes) gerecht werden und zwar »aufgrund der Unendlichkeit die ihn auszeichnet, und des heteronomen Verhältnisses zum Anderen, zum Antlitz des Anderen, das mir befiehlt, dessen Unendlichkeit ich nicht thematisieren kann und dessen Geisel ich bin.«<sup>40</sup> Diese Formulierungen zielen auf das Verhältnis zwischen sozialen Gegenübern. Sie verweisen auf die Dimension der Beziehung zum Anderen als einem Besonderen, an die oben mit Kants Zweckformel des kategorischen Imperativs erinnert worden war. Hinsichtlich dieser Dimension bedarf es einer Vorklärung, die in bezug auf den Begriff des Versprechens zu entwickeln ist.

Die Lévinassche Formulierung, im Anspruch der Besonderheit des Anderen stehend eine ›Geisel‹ meiner Gegenüber zu sein, könnte dahingehend gedeutet werden, daß wir je nur zu einer Schrumpfform des Sozialen fähig sind. Daß an uns ein Anspruch ergeht, unseren Gegenübern gerecht zu werden, den wir aber nie einlösen können, würde in einer solchen Perspektive zu dem Schluß nötigen, daß Derrida Sozialität als ein Verfallsphänomen und als einen Stand in der Schuld versteht. Einem solchen Verständnis tritt Derrida aber entgegen. Einerseits mit Überlegungen wie der bereits zitierten, daß es Gabe nur gibt, »wenn es keine Reziprozität gibt, [...] weder Gegengabe noch Schuld«.<sup>41</sup> Andererseits systematisch dadurch, daß er das basal asymmetrische Verhältnis unserer normativen Bindungen an vielen Stellen als ein *Versprechen* kennzeichnet.

Es ist instruktiv, zu bedenken, was wir üblicherweise unter einem Versprechen und unter Schuld verstehen. Das Versprechen und die Schuld haben eine ähnliche Struktur. Versprechen und Schuld sind beides Verhältnisse, in denen eine spezifische Handlung noch aussteht. Es besteht im einen Fall die Erwartung, daß der, der noch etwas schuldig ist, seine Schuld einlöst, wie im anderen Fall die Erwartung besteht, daß der, der etwas versprochen hat, sein Versprechen erfüllt. Dabei ist es aber so, daß wir erst dann sagen, daß einer die Erfüllung eines Versprechens noch schuldig ist, wenn unsere Erwartung hinsichtlich der Erfüllung des Versprechens bereits enttäuscht ist. Jemanden an die Schuldigkeit erinnern zu müssen, die aus seinem Versprechen resultiert, läuft darauf hinaus, daß

40 J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 45. Derrida charakterisiert an dieser Stelle Lévinas' Gerechtigkeitsbegriff, der, so kann man verkürzt sagen, zu fassen versucht, was es heißt, dem Anspruch des Anderen gerecht zu werden.

41 J. Derrida: FG, S. 22f.

das besondere Verhältnis, das das Versprechen gestiftet hat, schon nicht mehr existiert. Man könnte sagen, die spezifische *Freigebigkeit*, die ein Versprechen erst zu einem solchen macht, hat in der Beziehung des Versprechenden und demjenigen, der diesen an die Schuldigkeit seines Versprechens erinnert, keine Wirklichkeit entfaltet.<sup>42</sup> Derrida kennzeichnet die basale und mit der Sprache verwobene Normativität deswegen als ein Versprechen, weil in ihr eine irreduzible Freigebigkeit liegt, die unsere Sozialität eröffnet. In dieser Weise ist tatsächlich »die Schrift *freigebig* oder das schreibende Subjekt ein *gebendes* Subjekt«.<sup>43</sup>

Zu den herausragenden Stellen, an denen sich Derrida mit dem Status des Versprechens beschäftigt hat, gehören die Texte *Vom Geist. Heidegger und die Frage* und der bereits zitierte *Die Einsprachigkeit des Anderen*.<sup>44</sup>

Die folgende Stelle aus *Vom Geist* verdeutlicht, daß das Versprechen, um das es Derrida geht, jenseits oder vor allem Thematisierbaren liegt. Wo wir etwas Thematisierbarem begegnen, das wir in einer Frage erfragen könnten, stehen wir bereits in jener Dimension des Sprachlichen, die Derrida ein Versprechen nennt. Indem wir uns in dieser Dimension verhalten, haben wir, wie Derrida sagt, das Versprechen und den Bezug zum Andern bejaht:

In dem Augenblick, wo wir die letzte Frage stellen, das heißt: dann, wenn wir nach der Möglichkeit der Frage fragen, wenn wir bei der Sprache anfangen, sind wir bereits in das Element der Sprache eingelassen. Die Sprache muß für uns schon Sprache sein, die Sprache selber muß uns schon »zugesprochen« haben, muß uns schon zugesprochen sein. »Anfrage«\* und »Nachfrage«\* haben diesen vorgängigen »Zuspruch« der Sprache zur Voraussetzung. Wenn die Frage nach der Frage aufkommt, ist die Sprache *bereits* da: sie ist »im voraus« da. Deshalb übersteigt sie die Frage. Dieses Im-Voraus-Sein, dieser Vorsprung ist, vor allen Verträgen, eine Art ursprüngliches Versprechen oder Bündnis, dem wir schon zugestimmt, dem wir schon *ja* zugerufen haben, für das wir uns schon verbürgt [*donner un gage*] haben müssen, gleichgültig, ob der dann folgende Diskurs problematisch oder mit Negativität behaftet ist oder nicht. Dieses Versprechen, diese Antwort, die *a priori* in Gestalt einer Zustimmung erfolgt, dieser Einsatz [*enga-*

---

42 Uwe Dreisholtkamp hat prägnant die Notwendigkeit der Freigebigkeit herausgearbeitet, derer es bedarf, wenn ein Versprechen gegeben wird. Dennoch unterscheidet sich die hier vorgestellte Lesart grundlegend darin von Dreisholtkamps Verständnis, daß das Versprechen nicht als das Aufstellen und paradoxe gleichzeitige Unterlaufen von bestimmten Regeln aufgefaßt wird. Das Versprechen, von dem Derrida handelt, hat keinen bestimmten Gehalt. Deswegen scheint es mir auch kein Begriff, an dem in Derridaschen Termini das Regelregreßproblem durchbuchstabiert werden kann, wie Dreisholtkamp dies implizit tut. Vgl. Uwe Dreisholtkamp: »Die Gabe der Gabe und das Versprechen. Zu den unvertrauten Voraussetzungen eines vermeintlich übervertrauten Sprechakts«, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens* (1997), S. 287-307.

43 J. Derrida: FG, S. 135.

44 Weitere prominente Stellen finden sich in Teil III von J. Derrida: *Mémoires*. Für Paul de Man.

gement] der Sprache für die Sprache, dieses Wort/Versprechen, das die Sprache gibt und das der Sprache gegeben wird, nennt Heidegger ›Zusage\*.<sup>45</sup>

Das fragliche Versprechen bezieht sich also darauf, »in das Element der Sprache eingelassen« zu sein; und es ist andererseits »vor allen Verträgen eine Art ursprüngliches [...] Bündnis«, für das wir uns bejahend immer schon verbürgt haben. Besonders wichtig festzuhalten ist dabei, wer da etwas verspricht. Es ist – wenig überraschend – nicht ein Subjekt, das jemandem etwas versprechen *will*, sondern es ist die »Sprache für die Sprache«, die einen Einsatz bringt oder, näher am Französischen formuliert, sich engagiert. Die sich für die Sprache engagierende Sprache ist jene Sprache, die als eine gesprochene Sprache weder transzendente Struktur ist, noch eine Sprachpraxis, in der wir im Sprechen über *unsere* Sprache verfügen. Die Weise, wie wir Sprache haben, ist die Weise, in der wir bejahen, wie sich die Sprache uns gibt. Wenn ich von der Reboundkollision Dirk Nowitzkis mit Shaquille O’Neal, dem Center der Los Angeles Lakers, erzähle, habe ich mich an Sprachgebräuche von anderen gebunden, die ich in meiner Aufnahme nicht anders annehmen kann, denn als die Eröffnung von Verständnis. Ich schließe mich – in diesem Beispiel recht augenfällig – gleichzeitig an meine Gegenüber an, hier in einer spezifischen Weise an solche, die eine besondere Beziehung zu Basketball haben. Wichtig ist, daß wir dieses verständnis-eröffnende Anschließen-an und Binden-an auch dann verstehen, wenn wir weder wissen, was ein Rebound ist, noch wer Nowitzki, O’Neal und die Los Angeles Lakers, noch gar wissen, daß eine Kollision mit dem Koloß O’Neal leicht schmerzhaft Folgen zeitigt. Verschiedene Gegenüber schließen verschieden an Äußerungen an. Aber als Gegenüber verstehen wir in jeder Entäußerung, die wir verstehen, eine vorgängige ›Zustimmung‹, wie Derrida sagt, die nicht eine Beurteilung eines Sachverhalts ist, sondern ein normatives Verhältnis. Dieses Bejahen ist eine Aufnahme des Versprechens, das das Sprachliche für uns bedeutet. Wenn wir uns verstehend auf die Welt beziehen, dann haben wir stets ein nicht vertragsförmiges Bündnis geschlossen, in dem wir uns an die Sprache binden, *indem* wir uns an die Anderen binden. Und das ist ebenso ein Bündnis, in dem wir uns an den Anderen binden, *indem* wir uns an die Sprache binden.

In *Die Einsprachigkeit des Anderen* hat Derrida den Aspekt hervorgehoben, daß dieses Verhältnis von der Struktur unserer sprachlichen Welterschließung her zu verstehen ist und daß die Sprache dabei eine Sprache in Aktion ist. Er spricht hier explizit von einem Performativ des Versprechens. Für die Struktur der Sprache ist grundlegend, daß sie als ein Beziehen auf Einzigartiges besteht. Sie ist in diesem Sinne immer das Werden einer einzigartigen Sprache, einer Sprache, die

---

45 J. Derrida: Vom Geist, S. 148, Anm. 105. (Herv. im Orig.) Die im Original deutsch geschriebenen Ausdrücke verweisen auf Heidegger. Ich vernachlässige die philologischen Fragen des genauen Verhältnisses von Heideggers und Derridas Verwendung dieser Begriffe, um mich auf den systematischen Punkt zu konzentrieren, den ich hier entwickeln will.



dem Einzigartigen oder Besonderen gerecht wird. Die Überlegung setzt beim rahmengebenden Thema von *Die Einsprachigkeit des Anderen* an, der oben schon dargestellten Frage nach dem Verhältnis von Ein- und Mehrsprachigkeit:

Ich komme also darauf zurück, daß man ›immer nur eine Sprache hat‹, um sie etwas sagen oder tun zu lassen. Natürlich kann man mehrere Sprachen sprechen; natürlich gibt es Leute, die in mehr als einer Sprache kompetent sind und die sogar mehrere Sprachen auf einmal schreiben (Prothesen, Übersetzungen, Umschreibungen). Aber sie tun es immer mit Blick auf und im Versprechen einer einzigen, noch unerhörten Sprache. Das Performativ dieses Versprechens ist kein *speech act* unter anderen. Er ist allen anderen Performativen implizit, und dieses Versprechen kündigt die Einzigartigkeit einer kommenden Sprache an. ›Es muß eine Sprache geben‹, ›ich verspreche eine Sprache an‹, ›eine Sprache ist versprochen‹, die gleichzeitig aller Sprache [*langue*] und allem Sprechen [*parole*] vorausliegt und schon jeder Sprache und jedem Wort angehört.<sup>46</sup>

Derridas Konzeption des Verhältnisses von Sprache und Normativität ist durch den Bogen charakterisiert, der sich hier vom ›Es muß eine Sprache geben‹ dahin spannt, daß diese Sprache schon jedem Wort angehört. Die ersten Sätze von *Wie nicht sprechen* berichten davon, daß Derrida vor dem Schreiben des Vortrags gewußt habe, von der ›Spur‹ sprechen zu müssen, um dann in einer Formulierung, die die gesamte Auseinandersetzung mit seinem Normativitätsbegriff anleiten kann, nach dem Status dieses Müssens zu fragen: »Und wenn ich sage, ich wußte, es tun zu müssen, noch vor dem ersten Wort dieses Vortrags, so nenne ich beim Namen bereits eine einzigartige Vorgängigkeit des Müssens – ein Müssen vor dem ersten Wort, ist das möglich? –, bei der man einige Mühe haben dürfte mit der Situierung».<sup>47</sup> Die hier gegebene Darstellung von Derrida versucht, diese prekäre Situierung herauszuarbeiten. Jenes Müssen läßt sich im basalen normativen Verhältnis verorten: in der Weise, wie wir im Gebrauch von Zeichen uns an die Spur der anderen Entäußerung *binden*. Der Ort des Müssens ist einer, der in unserer Praxis liegt; anders wäre der Gedanke hinsichtlich endlicher Wesen nicht zu verstehen. Die Verortung dieses Müssens bleibt dennoch prekär, denn in ihr liegt ein normativer Bezug genau deswegen, weil die verortende Praxis auf die andere Einzigartigkeit als ein Unverfügbares bezogen ist. Die Situierung des Müssens bleibt prekär, weil das, was uns unverfügbar ist, je unsere Situation transzendiert.

Im direkten Anschluß der oben aus *Die Einsprachigkeit des Andern* zitierten Stelle setzt Derrida das Versprechen in bezug zum Bestand der strukturalen Sprachen, die nicht ›arithmetisch abzählbar‹ abgegrenzt sind, und faßt seine Erörterungen in der Formulierung zusammen, daß das Versprechen der einzigartigen Sprache ›das Kommen des Anderen‹ ist:

---

46 J. Derrida: EA, S. 38f. (Herv. im Orig.)

47 J. Derrida: WNS, S. 9.

Es ist nicht möglich, außerhalb dieses Versprechens zu sprechen, das eine Sprache, die Einzigartigkeit einer Sprache gibt, indem diese Sprache verspricht, die Einzigartigkeit zu geben. Es kann hier nicht darum gehen, aus dieser *Einmaligkeit* [*unicité*] ohne *Einheit* [*unité*] herauszukommen. Sie muß dem Anderen weder gegenübergestellt noch von ihm unterschieden werden. Sie ist die Einsprache [*monolangue*] des Anderen. Das ›des‹ kehrt hier seinen Genetiv um (es steht hier für den genetivus subjectivus: die Sprache gehört dem Anderen, kommt vom Anderen, ist *das* Kommen des Anderen).<sup>48</sup>

Die Dimension des Sozialen ist in jedem Sprechen eröffnet. Sie liegt in einem Versprechen, das wir als die Sprache in jedem Sprechen aufnehmen und dessen Freigebigkeit uns das Kommen des Anderen verspricht.

### 3.2.5 Resümee: Dimension und Rationalität des Sozialen

Im letzten Abschnitt bin ich bei der Bezeichnung der Größe, auf die normativ Bezug genommen wird, vom Gebrauch des Terminus einer ›anderen Entäußerung‹ dazu übergegangen, vom Anderen im Sinne eines sozialen Gegenübers zu sprechen. Die Frage des Verhältnisses dieser Größen war bereits am Ende von 3.2.1 kurz thematisiert worden. Dort wurde festgestellt, daß Derrida zunächst keinen Unterschied macht zwischen dem Bezug auf ein anderes Zeichen, das auch aus meinem eigenen Zeichengebrauch stammen kann, und dem Bezug auf das Zeichen eines Anderen im Sinne eines sozialen Gegenübers. Gefolgert worden war dort, daß die normative Bezugnahme sich dann, wenn das andere Zeichen das Zeichen eines Anderen ist, als die Dimension des Sozialen erweist. Dieser Zusammenhang bedarf einer näheren Erörterung, denn er betrifft offensichtlich den Kern der Fragestellung der vorliegenden Arbeit: in welcher Weise Sozialität mit elementaren Bezugnahmen zwischen Gegenübern zusammenhängt. Diese Erörterungen bilden auch den Übergang zum abschließenden Kapitel, das Habermas' und Derridas Modellierungen elementarer Vergesellschaftung gegenüberstellt.

Tatsächlich könnte man Derridas Begriff des Sozialen von seiner Auffassung der Unterscheidung zwischen dem Bezug auf das andere Zeichen und das Zeichen eines Anderen her entwickeln. Derrida versteht diese Unterscheidung als eine zwischen zwei *Momenten* unseres (je zeichengebrauchenden) Weltbezugs und nicht als eine zwischen zwei unterschiedlichen *Fällen* von Zeichengebrauch. Man könnte den Bezug auf das andere Zeichen so wie oben eingeführt (und hier jetzt zurechtgerückt) als den Oberbegriff für zwei zu unterscheidende Bezugnahmen ansehen: solche auf Zeichen, die ich selbst gebraucht habe oder gebrauchen werde, und solche auf Zeichen, die Andere gebraucht haben oder gebrauchen werden. Derrida macht nun deutlich, daß diese Unterscheidung nicht grundsätzlich die Weise betrifft, wie wir Zeichen gebrauchen. Wir beziehen uns grund-

---

48 J. Derrida: EA, S. 39.

sätzlich in derselben Weise auf das Zeichen von Anderen wie auf unsere eigenen Entäußerungen.

Dieses Dementi stützt sich auf zwei zusammenhängende Argumente: Weder können wir eine Sprache oder einen Zeichengebrauch prinzipiell als *unseren* ausweisen (als unseren ›signieren‹), noch ist es sinnvoll, der zeichengebrauchenden Instanz eine Abgrenztheit zuzuschreiben, wie sie impliziert ist, wenn man den Bezug auf ein von mir gebrauchtes Zeichen vom Bezug auf den Zeichengebrauch eines Anderen grundsätzlich unterscheiden will. Oben (in Abschnitt 3.1.3) wurde dargestellt, wie Derrida in *Die Einsprachigkeit des Anderen* diese Argumente entfaltet. Er kommt dort einerseits zu dem Ergebnis, daß meine Sprache immer die Sprache des Anderen ist oder ›vom Anderen kommt‹. Andererseits zeigt er, daß daher unser Selbstbezug stets die Form einer anamnesticischen Selbstaneignung hat, daß das andere Zeichen, das unserem eigenen Zeichengebrauch entspringt, niemals einfach als *mein* Zeichen vorliegt, sondern daß ich es mir als das meine, das mich mir bringt, stets aneignen muß. Dies kann als Derridas Lesart des unhintergebar sozialen Charakters von Individualität verstanden werden. Bevor ich abschließend diese Lesart derjenigen von Habermas gegenüberstelle, bleibt weiter zu erläutern, wie mit Derrida die Differenz zwischen meinem Zeichengebrauch und dem eines anderen zu fassen ist.

Die Frage nach der Spezifität des Bezugs zu meinen eigenen Entäußerungen, Gedanken und Empfindungen läßt sich mit einer Formulierung Davidsons als die Frage nach der »Autorität der ersten Person« verstehen.<sup>49</sup> In einer bestimmten Weise scheint es evident, daß ich zu meinen eigenen inneren Episoden einen anderen Zugang habe als zu jenen meiner Gegenüber. Bertram spricht davon, »daß diejenige, die versteht, eine unumstößliche Autorität in den Fragen hat, ob sie versteht und was sie versteht. [...] Selbstverständlich kann es viele Momente geben, in denen unklar ist, ob man sprachliche Ausdrücke versteht oder wie man sie versteht. Wenn sie aber verstanden werden, hat, wer versteht, das letzte Wort. Es ist unmöglich, das Verstehen und seine Verständnisse von der Verstehenden zu entfremden.«<sup>50</sup> Bertram geht dabei von der Überlegung aus, daß die verstehende Bezugnahme auf andere Entäußerungen nie im voraus gewährleistet ist. Wenn etwas verstanden wird, werden die anderen Entäußerungen in das gehaltbestimmende strukturelle Geflecht einbezogen, und im Ausbilden der strukturalen Beziehungen besteht das Verstehen. Oben wurde dieses Verhältnis als ein Ineinander von Aktivität und Passivität im zeichengebrauchenden Weltbezug oder als ein Geschehen charakterisiert. Da es keine irgendwo bestehende Notwendigkeit

---

49 Vgl. Donald Davidson: »Die Autorität der ersten Person«, in: Manfred Frank (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 635-649.

50 G.W. Bertram: SpG, S. 131. Ich gehe hier von Bertrams Begriff der ›Augenblicksgebundenheit des Verstehens‹ aus, komme hinsichtlich der Autorität der ersten Person zu einer etwas anderen Bestimmung, da ich auch für den Selbstbezug die Trennung von Gehalt und Bindung für entscheidend halte.

für das Geschehnis eines Verstehens gibt, ist es stets und irreduzibel ein Verstehen, das *mir geschieht*. Die Bezüge, in denen sich der Gehalt ausbildet, bestehen nirgends sonst als in der Praxis des differenzierend-wiederholenden Auffassens.

Mit Derrida können wir diese Situation der Selbstauffassung noch etwas genauer charakterisieren. In *Die Einsprachigkeit des Anderen* sagt er vom Selbstbezug, dieser situiere sich »in einer nicht situierbaren Erfahrung der Sprache – im weiteren Sinne des Wortes –, die weder einsprachig noch zweisprachig, noch mehrsprachig ist. [...] Auf jeden Fall gab es vor dieser fremdartigen, dieser unheimlichen Situation einer nicht-nennbaren Sprache kein denkbare oder denkendes *Ich*.«<sup>51</sup> Derrida bringt zum Ausdruck, daß das spezifische Moment des Selbstbezugs im Verstehen sprachlicher Wesen nicht dadurch zu fassen ist, daß dieser Bezug in einer spezifisch mir zuzuschreibenden Sprache oder mit spezifisch mir zuzuschreibenden Zeichen stattfindet. Auch für meine inneren Episoden gilt, daß die Autorität, die ich darüber habe, wie ich sie verstehe, mit der Offenheit des gehaltbestimmenden Strukturzusammenhangs konfrontiert ist. Daß der Selbstbezug sprachlicher Wesen immer auf die Sprache bezogen ist, besagt, daß die Bestimmung der Gehalte dieses Selbstbezugs – das heißt die Bestimmung dessen, wer ich für mich bin oder was ich gerade erlebe – immer ein nach außen offener Vorgang ist, denn der Beitrag der Anderen zum Bestand der strukturalen Sprache kann nie ausgeschlossen werden. In diesem Sinne sind auch innere Episoden nie rein privat.

Mit Derrida ist deshalb in der Charakterisierung des Selbstbezugs die Betonung auf den *Bezug* zu legen. In Anlehnung an Derridas Sprachgebrauch könnte man sagen, daß in allem Verstehen einem Bezug des Verstehenden auf sich selbst ein Ort gegeben ist. Verstehen bildet viele unterschiedliche Bezüge aus; immer aber sind darunter jene besonderen Bezüge auf mich selbst. Verstehen ist immer auch eine Weise, mich an mich zu binden, oder, wie Derrida sagt, die eigene Anamnese zu betreiben. Wie diese Bestimmung inhaltlich ausfällt, das heißt als wen ich mich dabei erfahre und verstehe, hängt auch von den vielen anderen Bezügen ab, in denen mein Verstehen statt hat. *Daß* ich aber diesen Bezug auf mich ausbilde, ist in meinem Verstehen impliziert. Ich muß diesen Bezug aber auch *ausbilden*, er besteht nicht einfach als ein in sich ruhendes Selbstgegebensein. Auch der Selbstbezug ist ein normatives Phänomen. Insofern hat der Verstehende in bezug auf sein Verstehen vielleicht nicht das »letzte Wort« – denn ein letztes Wort gibt es in der gehaltbestimmenden Bewegung nicht –, aber er *hat* das Wort. Der Augenblick des Verstehens ist ein Geschehen, das immer *je mir* geschieht und das in diesem Sinne nie von mir entfremdet werden kann. Der entscheidende Zug ist aber, daß neben diesem Bezug ein weiterer oder viele weitere von der gleichen Art am selben Ort siedeln: der Bezug auf den Anderen und die

---

51 J. Derrida: EA, S. 24. (Herv. im Orig.) Ich übergehe, wie oben auch, den psychoanalytischen Hintergrund von Derridas Vokabular, weil der Rekurs im hiesigen Zusammenhang verzichtbar ist.

Anderen. Die Bezüge, die uns zu *Gegenüßern* und zwar zu *Gegenüßern im Sozialen* machen, sind von der gleichen Art. Derridas Verständnis der Unterscheidung zwischen dem Bezug auf mein anderes Zeichen und dem Bezug auf das Zeichen eines Anderen muß also verstanden werden als eine konsequente Bestimmung der Weise, in der wir als Individuen soziale Geschöpfe sind.<sup>52</sup>

Um diese möglicherweise überraschenden Überlegungen vertraut zu machen, ist es sinnvoll dem Kapitel, das der Gegenüberstellung von Habermas und Derrida gewidmet ist, eine Skizze voranzustellen, die vorab und holzschnittartig darstellt, inwiefern es Derridas Position gelingen kann, Prämissen der Habermas'schen Theorie einzulösen, die Habermas selbst nicht einzulösen vermag.

Dies betrifft insbesondere Derridas Auffassung, daß wir verstehende oder rationale Bezüge zur Welt ausbilden, weil wir Wesen sind, die sich normativ binden. Diese Auffassung läßt sich gegen solche abgrenzen, die nachzuweisen versuchen, daß es rational ist, sich normativ zu binden. Das klassische Beispiel für letztere sind Vertragstheorien, nach denen Aktoren sich allgemeinen Regelungen unterwerfen, weil sie darin ihre langfristigen Interessen am besten gewahrt sehen.

In dieser Entgegensetzung stehen Habermas und Derrida programmatisch auf derselben Seite. Beide sehen in Vertragstheorien ein unhaltbares Verständnis von gesellschaftlichen Individuen impliziert, da diese sowohl Vernunft wie eigene Interessen unabhängig vom gesellschaftlichen Zusammenhang haben müßten, um in der Situation zu sein, die Vor- und Nachteile abwägen zu können, die eine Eingliederung in die Gesellschaft bringen würde. In der Folge dieses Einwands ergibt sich die Forderung, daß wir die Vernunft gesellschaftlicher Wesen als ein selbst wesentlich gesellschaftliches Phänomen verständlich machen. Denn wir sollen rational sein, weil wir sozial sind.

Zunächst ist dabei an die Rolle der Normativität zu erinnern. Die Prämisse der Gleichrangigkeit von Rationalität und Sozialität hängt zusammen mit der Auffassung des Sozialen als einem Phänomen *sui generis*. Das Soziale wird dabei als eine Wirklichkeit verstanden, die nicht auf andere Aspekte unseres Standes in der Welt zurückgeführt werden kann. Sozialität erfüllt dann nicht bestimmte Funktionen für den individuellen Weltbezug, sondern Individuen werden als unhintergebar an das Soziale gebunden verstanden. Diese anspruchsvolle Form des Gebundenseins an die sozialen Gegenüber wird als die normative Bin-

---

52 Nebenbei sei darauf verwiesen, daß eine solche Konzeption der ›Autorität der ersten Person‹ auch den Vorteil bietet, sehr offen zu sein hinsichtlich des Verständnisses dafür, was denn über eine ›erste Person‹, ein ›Ich‹ etc. zu sagen sei. Spätestens die Ethnologie hat uns im letzten Jahrhundert gelehrt, wie groß die Spannweite möglicher Verständnisse von ›Personen‹ ist, wie Foucault auch für den westeuropäisch geprägten Kulturkreis die Historizität unserer Konzepte des Selbst herausgearbeitet hat. Vgl. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971; ders.: *Der Gebrauch der Lüste*; ders.: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.

dung verstanden. Da diese Form der Bindung qua Prämisse nicht auf ein eigenes Interesse zurückgehen kann, ist sie eine Bindung an den Anderen um des Anderen willen. Sozialität ist demnach das Bestehen von Bindungen, die die Einzelnen in spezifischer Weise übersteigen. Normative Verhältnisse sind dieser Auffassung nach Verhältnisse von eigenem Recht.

Von Derrida ist nun zu lernen, daß man dieser Prämisse nur gerecht werden kann, wenn man das normative Moment der sozialitätseröffnenden Bezüge von jedem Gehalt trennt, den diese Bezüge haben. In einer Hinsicht ist das unmittelbar einleuchtend. Wenn die Bindung an den Anderen um des Anderen willen besteht, kann ihr Bestehen nicht davon abhängen, daß es dieser oder jener bestimmte Andere ist, an den wir uns binden. Dann nämlich hinge die Bindung wieder von der bestimmten Weise ab, wie wir den andern auffassen. Dabei helfen auch universalisierende Bestimmungen nichts, wie etwa eine solche, daß alle Menschen die Adressaten unserer normativen Bindung sind. Denn auch dabei bliebe die Begründung des normativen Bezugs abhängig davon, wie wir diesen Begriff substantiell füllen.<sup>53</sup>

Habermas schlägt daher einen anderen Weg ein. Nach seiner Auffassung hängt die Normativität unserer Bindung an den Anderen nicht von einer substantiellen Bestimmung dessen ab, wer das Gegenüber ist, sondern davon, daß wir beurteilen können, ob die Umgangsweisen, die die Gegenüber miteinander pflegen, einander angemessen oder unangemessen sind. Dann wird das normative Moment der Bindung so verstanden, daß wir uns darauf verpflichten, mit unseren Gegenübern angemessen umzugehen. Diese Beurteilung der Angemessenheit des Umgangs ist es, was unsere Rationalität leistet. Die Idee der Diskursethik liegt darin, für Kants »Faktum der praktischen Vernunft« eine Erläuterung anzubieten, die dieses Faktum als einen – in notwendiger Idealisierung projizierten – gelingenden Prozeß rationaler Verständigung erweist, in dem wir über die Angemessenheit von Umgangsweisen bzw. Regeln für Umgangsweisen entscheiden können. Dieser ideale Klärungsprozeß ist die weltlich mögliche Wirklichkeit der Selbstgesetzgebung vernünftiger Wesen. Wenn nun in dieser Weise die Bestimmung des Willens »die Gestalt der Selbstgesetzgebung annimmt, *durchdringen* sich Wille und Vernunft vollständig.«<sup>54</sup> Dieser Prozeß hat die Form eine Selbstreinigung, denn solange noch »subjektiv zufällige Bestimmungen im Spiel bleiben« und damit »nicht alle Momente der *Nötigung* getilgt [sind], ist der Wille nicht wahrhaft frei.«<sup>55</sup> Letztlich geht die Fähigkeit zu normativer Bindung nach

53 Dies kann man als eine sehr grobe Darstellung von solchen Positionen ansehen, die unsere normativen Bezüge als unablösbar von bestimmten in Traditionen überlieferten Verständnissen ansehen, z.B. kommunitaristische Positionen.

54 J. Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen* (1996), S. 11-64, hier S. 47. (Herv. im Orig.)

55 J. Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, S. 47. (Herv. im Orig.)

Habermas also auf das rationale Unterscheidungsvermögen zurück, nur subjektiv angemessene Bezugsweisen von allgemein anerkannter angemessenen Bezugsweisen zu unterscheiden.

Damit aber führt auch Habermas die Möglichkeit normativen Bezugnehmens auf die Fähigkeit rationalen Rasonnements *zurück*. Es ist die Möglichkeit, das gute vom schlechten Argument zu unterscheiden, die es uns ermöglicht, unseren Willen zu emanzipieren. Wir haben die Möglichkeit, uns dazu zu bringen, uns zu binden, weil wir die Fähigkeit zur Einsicht haben. Nicht, weil wir in einem normativen Anspruch stehen, erschließt sich uns die Welt des Verstehens, sondern weil der vernünftige Wille sich selbst zu binden vermag, sollen wir normative Bezüge ausbilden können. Ins Zentrum gestellt ist nicht das Gebundensein durch den Anderen, in dessen Anspruch ich mich *gestellt finde*, sondern eine Form des Selbstbezugs der Vernunft. Diesem Selbstbezug bleibt ein explanatorischer Vorrang eingeräumt.

Damit bietet die Habermassche Fassung der Normativität keine durchgehaltene Unabhängigkeit des Sozialen als einer irreduziblen Dimension unseres Standes in der Welt. Der Grund dafür liegt, wie im zweiten Kapitel dieser Arbeit erörtert, darin, daß Habermas einer instrumentalistischen Sprachauffassung verhaftet bleibt. Sprache als ein *Mittel* der Vergesellschaftung tritt zwischen Akteuren, deren primär intentionalitätsbildende Tätigkeit das Problemlösen in der objektiven Welt und nicht der normativ gebundene Umgang mit sozialen Gegenübern ist.

## **4. Habermas und Derrida über elementare Vergesellschaftung**

---

Habermas und Derrida teilen, mit vielen anderen PhilosophInnen, ein Verständnis ihrer Arbeit, das folgendermaßen formuliert werden könnte: Die philosophische Exploration unseres Standes in der Welt steht vor der Aufgabe, zu erläutern, in welcher Weise endliche, raum-zeitlich situierte, soziale Wesen Verständnisse von sich und der Welt ausbilden. Über diese allgemeine Formulierung hinaus teilen Habermas und Derrida die spezifischere Auffassung, daß die Momente der raumzeitlichen Endlichkeit, der Ausbildung von Verständnissen und der Sozialität jeweils irreduzibel sind.

Die Fragestellung der vorliegenden Studie hat das Moment des Sozialen als den Ansatzpunkt gewählt, von dem aus die unterschiedlichen Weisen von Habermas und Derrida, jenen Zusammenhang irreduzierbarer Momente zu charakterisieren, untersucht wurden. Dabei habe ich mich von der Habermasschen Theorieanlage dahingehend leiten lassen, die Frage nach der Beschaffenheit und Rolle des Sozialen im Blick auf die Modellierung einer elementaren Situation sozialer Praxis zu eruieren, der zugeschrieben wird, konstitutiv für den sozialen Zusammenhang zu sein. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns modelliert den Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination als eine solche elementare soziale Praxis.

Im letzten Kapitel wurde dargestellt, wie Derrida den Zusammenhang der irreduzierbaren Momente der raumzeitlichen Situietheit, der gehaltvollen Verständnisse und der Sozialität konzipiert. In diesem abschließenden Kapitel ist nun zu erörtern, wie sich die Modellierung einer Situation elementarer sozialer Praxis im Lichte der Überlegungen Derridas darstellt. Ich werde zunächst auf einen grundlegenden Unterschied eingehen, der den Status des Begriffs einer elementaren Verständigungssituation betrifft: Während Habermas eine spezifische soziale Praxis in der Rekonstruktion elementarer Vergesellschaftung auszeichnet, geht aus Derridas Überlegungen hervor, daß man gerade auf eine solche Auszeich-



nung verzichten muß (4.1). Im Anschluß an die Erörterung dieser Differenz gehe ich nochmals auf Schwierigkeiten in Habermas' Theorie ein, an denen ersichtlich wird, daß Habermas selbstgesetzte Theorieansprüche genau deswegen nicht einlösen kann, weil er eine spezifische soziale Praxis als sozialitätskonstituierend herausstellen will (4.2). In den darauf folgenden zwei Abschnitten werde ich ausgehend von den Begriffen des Geltungsanspruchs (4.3) und der Ja/Nein-Stellungnahme (4.4) entfalten, welche Verschiebungen sich ergeben, wenn man es unternimmt, den von Habermas und Derrida geteilten, aber von ersterem nicht eingelösten theoretischen Ansprüchen unter Rückgriff auf Überlegungen des zweiten gerecht zu werden. Zuletzt betrachte ich in einem kurzen Ausblick, wie sich das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie, die ihre normativen Grundlagen ausweisen kann, dann im Lichte der vorliegenden Überlegungen insgesamt darstellt (4.5).

## 4.1 Spezifität oder Unbegrenztheit elementarer sozialer Praxis

Als ein Modell elementarer Vergesellschaftung hat in Habermas' Theorie der Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination die Funktion, die Möglichkeit sozialer Ordnung zu erklären. Das Fundament dieser Erklärung legt Habermas in einer pragmatischen Sprachtheorie. Der in sprachtheoretischen Termini erläuterten ›Universalpragmatik‹ fällt die Aufgabe zu, den Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung in den drei Dimensionen der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit zu erläutern.

In diesem Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung kommen – um dies zu rekapitulieren – in doppelter Weise normative Verhältnisse ins Spiel. Einerseits soll das Verständnis dafür, was ein Sprechakt hinsichtlich des sozialen Zusammenhangs bedeutet, darauf beruhen, daß verstanden wird, in bezug auf welche Normen der Sprechakt in seiner Eigenschaft als eine Handlung (z.B. als Aufforderung, Bitte, Taufe etc.) Gültigkeit im Sinne von Normenkonformität für sich beanspruchen kann. Insofern hängt das Verständnis von Sprechakten mit dem Verständnis von Handlungsnormen zusammen. Andererseits besteht der Zusammenhang zwischen Geltung und Normativität darin, daß ein Sprechakt stets eine beziehungsstiftende Kraft besitzt, weil mit ihm implizit die Gewähr gegeben wird, nötigenfalls Gründe für seine Gültigkeit gemäß unseren Rationalitätsnormen zu geben. Wenn soziale Gegenüber sich im Medium von Gründen über Geltungsfragen auseinandersetzen können, »lenken Rationalitätsnormen ihren Geist«.<sup>1</sup> Auf der Basis dieser Rationalitätsnormen können die Gegenüber dann klären, welche Handlungsnormen, die »den Willen von Akteuren binden«,<sup>2</sup> als geeignet gelten dürfen, soziale Ordnung zu ermöglichen. Die soziale Welt – die Gesamtheit der legitim geordneten Beziehungen – reproduziert sich nach dieser Vorstellung in den Akten kommunikativer Handlungskoordination, indem im- oder explizit (d.h. mit oder ohne Wechsel in den Diskurs) die leitenden Handlungsnormen konsentiert werden.

Die Normativität, die für die Rationalität von Akteuren *überhaupt* in Anschlag gebracht wird, hat also selbst keine soziale Dimension, weswegen Habermas es auch für problematisch hält, die Vernunft welthabender, sprachlicher Wesen im Ganzen und deren Handeln unter einem Begriff von Normen zusammenzufassen. Diese Einschätzung wurde oben darauf zurückgeführt, daß Habermas als das basale Phänomen des Umgangs mit Gehalt den problemlösenden Sprachgebrauch ansieht. Hinsichtlich seiner Beschreibung einer elementar vergesellschaftenden Situation hat diese Konstruktion den Effekt, daß Habermas nicht alle Interaktionssituationen als Bestandteil der Sozialität von Akteuren ansehen kann, sondern

1 J. Habermas: »Von Kant zu Hegel«, S. 149. (Herv. im Orig.)

2 Ebd.

nur die, die qua Ausrichtung auf mögliche Verständigung zur Konsentierung der als gültig ausweisbaren Handlungsnormen beitragen. Dies ist der Sinn der Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Strategisches Handeln gilt zwar als rational, aber nur als in einem parasitären Sinne sozial, weil es zur Erhaltung des sozialen Zusammenhangs nichts beiträgt. Habermas' Unterscheidung zwischen der »Normativität von Vernunft selbst«<sup>3</sup> und der Normativität des Handelns führt also zu einer Modellierung, die die Möglichkeit vorsieht, daß wir das soziale Moment unseres Daseins in einer Weise veräußerlichen – sozusagen abstreifen können –, daß wir uns auf soziale Verhältnisse zumindest vorübergehend als außerhalb ihrer Stehende zu beziehen vermögen.

Diese Möglichkeit besteht nach Derrida nicht. Nach Derrida können wir nur dort Verstehen ausbilden, wo wir mit anderem als mit etwas umgehen, durch das wir uns, weil in seinem Anspruch stehend, als normativ gebunden verstehen. Wo immer Wesen sich verstehend – oder rational – auf Welt beziehen, stehen sie in der Dimension des Sozialen. Es kann nach Derrida also keine Auszeichnung bestimmter Situationen geben, die in einem elementarerem Sinne sozial wären, als andere. Die von Habermas ausgeführten Charakteristika der ›verständigungsorientierten Einstellung‹ (wahrhaftig, an kritisierbaren Geltungsansprüchen orientiert, beim Übergang in den Diskurs einzig durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments angeleitet etc.), in der einzig Vergesellschaftung als Reproduktion der Lebenswelt möglich ist, können nach Derrida nicht als Charakteristika gelten, die ein in einem hervorgehobenen und grundlegenden Sinne soziales Verhalten beschreiben. Wo wir einander als Verstehende begegnen, begegnen wir uns nach Derrida als Soziale. Dabei ist wichtig zu beachten, daß dies kein weniger anspruchsvoller Begriff des Sozialen ist, als Habermas ihn fordert. Daß wir einander als Soziale begegnen, heißt auch für Derrida, daß wir aneinander in einem normativen Sinne gebunden sind, in bezug auf welche Bindung, wie geschildert, auch der Begriff der Gerechtigkeit in Anschlag zu bringen ist. Nach Derrida gilt aber, daß die irreduzible Sozialität unseres Weltbezugs nicht nur in bestimmten Situationen zum Tragen kommt, sondern unseren Stand in der Welt unbegrenzt prägt.

Mit dieser Konzeption genügt Derrida einem theoretischen Anspruch, den Habermas für die eigene Theorie einfordert, aber nicht einlösen kann: den Bezug auf die ›soziale Welt‹ als ein eigenständiges Moment unserer Rationalität zu erweisen. Die Eigenständigkeit oder Irreduzibilität des Sozialen ist von seiner Unbegrenztheit nicht zu trennen.

Denn immer, wenn die Möglichkeit gedacht werden soll, daß es ein rationales Verhalten jenseits der Grundlagen des Sozialen gibt, bedarf es eines Maßstabs, anhand dessen sich zwischen den sozialitätsermöglichenden und den anderen Verhaltensformen unterscheiden läßt. Dies hat zur Folge, daß das Vermögen der Rationalität, solche Maßstäbe aufzustellen, als der Sozialität derselben Ratio-

---

3 Ebd., S. 148.

nalität vorgängig angesehen werden muß. Dann kann aus der Perspektive der Rationalität zwischen dem rationalen sozialen und dem zwar rationalen, aber asozialen Verhalten unterschieden werden. In einem solchen Gedankengang liegt insgesamt eine kognitivistische Verkürzung. Die Möglichkeit des Sozialen soll in der Möglichkeit der Erkenntnis gründen, welchem Maßstab ein Verhalten genügen muß, um Sozialität zu ermöglichen. In Habermas' Fall wird diese Möglichkeit durch den stets möglichen Wechsel vom Handeln in den Diskurs ausgewiesen, in welchem uns einzig der rationale Zwang des besseren Arguments bindet – nicht aber ein Gegenüber.

## 4.2 Drei Folgeprobleme bei Habermas

Ich will nun an drei Folgeproblemen in Habermas' Theorie verdeutlichen, wo diese aufgrund der Auszeichnung einer spezifischen, als elementar geltenden sozialen Praxis ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht wird. Es handelt sich um eine Unklarheit im Verhältnis des Geltungsanspruchs der normativen Richtigkeit zu der Normativität von Geltungsansprüchen überhaupt, um die Unterscheidung der drei formalen Weltbegriffe als dreier Geltungssphären und um die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung.

*Normativität der Geltungsansprüche überhaupt und der Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit.* Maeve Cooke hat die Ansicht vertreten, daß in Habermas' Sprachpragmatik Klärungsbedarf hinsichtlich der Unterscheidung normativer Geltungsansprüche und dem Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit besteht, und festgehalten, daß man in ganz unterschiedlichem Sinn einen normativen Anspruch auf die Richtigkeit einer Äußerung erheben kann.<sup>1</sup> Dies führt sie – und anhand einer analogen Überlegung auch Albrecht Wellmer<sup>2</sup> – zu der Überzeugung, daß Habermas' Klassifizierung von genau drei Arten von Geltungsansprüchen fragwürdig ist. Der Punkt, auf den Cooke und Wellmer hinweisen, ist, daß das Erheben eines Geltungsanspruchs auch von Habermas *per se* als ein normativ relevantes Phänomen angesehen wird. Genau diese Überlegung liegt der Idee zugrunde, mit dem Erheben von Geltungsansprüchen die Möglichkeit in Verbindung zu bringen, eine Sorte von Handlungskoordination zu entwickeln, die die Produktion und Reproduktion des sozialen Zusammenhangs hervorbringt. Dies führt zu der meines Erachtens richtigen Idee, daß sprachliche Praktiken in all ihren Formen (oder mit Habermas gesprochen: »Dimensionen«) Sozialität eröffnen. Zwar gelingt es Habermas, wie dargelegt, nicht, diese Multidimensionalität des Sozialen angemessen zu fassen. Habermas' Darstellung der »Funktionen des verständigungsorientierten Handelns für die Reproduktion der Lebenswelt«<sup>3</sup> läßt nur den Schluß zu, daß die soziale Integration als die Reproduktion der »legitim geordnete(n) interpersonellen Beziehungen« einzig über den Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit abgewickelt wird. Denn es ist dieser Geltungsanspruch, der sich auf den Bereich der interpersonellen Beziehungen richtet. Die in gelingender Handlungskoordination liegende Konsentierung stabilisiert den Bereich der interpersonellen Beziehungen in Habermas' Augen nur über diesen Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit. Dies ist aber – worauf schon Cooke und Wellmer hingewiesen haben – eine systematische Verengung. Sie kommt zustande, weil Habermas sich die Reproduktion des sozialen Zusammenhangs als kognitive Bestätigung von dessen moralischer Grundlage denkt.

---

1 Vgl. M. Cooke: LaR, S. 67-74.

2 A. Wellmer: »Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?«, S. 349ff.

3 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 212.

Der Versuch, die Normativität im sprachlichen Geschehen nur einer Geltungsdimension zuzuweisen, führt zu einer systematischen Verwirrung. Dies macht zuletzt deutlich, daß die Unterscheidung der formalen Weltbegriffe als drei sozusagen nebeneinander geordneter Geltungsdimensionen zwar einen nachvollziehbaren Unterschied zwischen unterschiedlichen Momenten des Weltbezugs markiert, aber kategorial falsch liegt.

*Weltdimensionen als Kategorien unterschiedlicher Gehalte.* Habermas erläutert die Unterscheidung zwischen den formalen Weltbegriffen als den Unterschied zwischen verschiedenen Grundeinstellungen, die wir einnehmen. Dies lasse sich daran verdeutlichen, daß wir dem, was uns in diesen Einstellungen begegnet, einen jeweils unterschiedlichen Sinn zuweisen. Das uns in der objektiven Welt Begegnende verstehen wir als solches, hinsichtlich dessen Aussagen wahr oder falsch sein können. Demgegenüber begegnen wir Normen als den Konstitutiva der sozialen Welt nicht als etwas, das wahr oder falsch sein kann, sondern in normenkonformer Einstellung, in der wir unterscheiden, ob normative Erwartungen erfüllt oder verletzt werden. Zuletzt sei unser Bezug zu unseren Empfindungen, Wahrnehmungen etc. wieder von anderer Art, weil wir zu ihnen einen spezifisch privilegierten Zugang haben. Diese Unterscheidung läßt sich nach Habermas auch als unterschiedliche Weisen beschreiben, in denen wir den Gehalt von Äußerungen identifizieren. Die formalen Weltbegriffe sind verschiedene Geltungsdimensionen, weil sie unterschiedliche Sorten von Gehalten beinhalten: Sie stellen »universalpragmatische Bedeutungskategorien«<sup>4</sup> dar.

Vor dem Hintergrund von Bertrams (Derridas und Lévinas folgendem) Vorschlag, Gehalt und Normativität als zwei kategorial zu scheidende Momente des Verstehens aufzufassen, zeigt sich, daß Habermas die Mehrdimensionalität unseres Weltbezugs falsch anlegt. Habermas will zwar die Unterschiedlichkeit der Bezüge zur objektiven, subjektiven und sozialen Welt wahren: Letztlich konzipiert er sie aber doch als vor allem inhaltlich verschieden. So kommt es dann, daß in seiner Systematik die Sozialität unserer Vernunft, die doch basal sein soll, als ein unterschiedenes Element im verhakten Mobile der Vernunftvermögen erscheint. Vernunft gilt ihm doch nicht als untilgbar, als sozusagen im Querschnitt sozial. Dementsprechend sieht er eine fundamentale Unterscheidung zwischen sozialitätsermöglichenden und davon abfallenden Interaktionen vor. Die dieser Unterscheidung korrespondierende Differenzierung zwischen objektivierender und performativer Einstellung steht in analoger Weise quer zu den Ausgangsintentionen seines Projekts.

*Objektivierende und performative Einstellung.* Die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung ist das Pendant zur Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln auf methodologischer

---

4 J. Habermas: UPmk, S. 409.

Ebene. In objektivierender Einstellung fassen wir nach Habermas Sachverhalte auf. Für sie ist kennzeichnend, daß wir in normativer Hinsicht unempfänglich sind. Demgegenüber nehmen wir in performativer Einstellung an Verständigungsprozessen wirklich oder, wie im Fall verstehender Wissenschaften, virtuell teil. In performativer Einstellung unterstellen wir unseren Gegenübern, daß diese mit ihrem und dem Verhalten ihrer Gegenüber Sinn verbinden. Kurz: In performativer Einstellung behandeln wir unsere Gegenüber als intentionale Akteure, die Rationalitätsnormen folgen und ihren Willen normativ binden können. Habermas unternimmt den Nachweis, daß die Soziologie auf einen verstehenden Zugang zu ihrem Gegenstand und damit auf einen Zugang in performativer Einstellung verpflichtet ist.

Der Begriff der objektivierenden Einstellung ist aber tatsächlich auf dem Boden der Habermasschen Theorie inkonsistent und zwar aus denselben Gründen, die auch die Differenzierung der Weltbegriffe und die Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln falsch angelegt sein lassen. Wo der Umgang mit Gehalten, i.e. das Verstehen von Äußerungen, an ein Verständnis der Akzeptabilitätsbedingungen von Äußerungen geknüpft ist, könnten wir, wenn wir in normativer Hinsicht gänzlich unempfindlich wären, *überhaupt nichts* verstehen. Wir verstünden eben nicht, daß eine Äußerung mit Geltungsansprüchen verbunden ist, und also verstünden wir nach Habermas schlicht gar nicht. Die Vorstellung einer objektivierenden Perspektive auf die Welt ist gemeint als die ausschließliche Orientierung an der reinen (wenngleich falliblen) Erkenntnis, die sich nicht auf Handlungszusammenhänge bezieht. Es ist ein erstaunliches Phänomen, daß Habermas einerseits so eindeutig die reine Fiktionalität und vernunfttheoretische Unsinnigkeit eines auf ein Erkenntnisvermögen plus zweckrationaler Handlungsorientierung eingeschrumpften Aktors kritisiert und gleichzeitig die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung zu einem Herzstück seiner Philosophie macht. Indem er so dem rationalistischen Empirismus zugesteht, immerhin die halbe Wahrheit zu sein, ist die Möglichkeit schon vertan, unsere Sozialität als ein basales Moment unserer Rationalität verständlich zu machen.<sup>5</sup>

---

5 Hillary Putnam hat diesen Zug von Habermas' Theorieanlage hervorgehoben. In »Werte und Normen« argumentiert er vehement gegen Habermas' Auffassung, einzig moralische Normen seien einer allgemeinen Rechtfertigung zugänglich, während ethische Werte stets ihrem partikularen Ursprung verhaftet blieben. Habermas gelten allein Normen als der Gegenstand von Urteilen praktischer Vernunft, während Werte nicht (allein) durch Gründe gerechtfertigt werden können, sondern in irgendeiner anderen Weise erklärt werden müssen. Unter der Überschrift »Warum gibt es überhaupt ein Interesse, Werte zu relativieren oder zu ›naturalisieren‹?« kommentiert Putnam wie folgt:  
»Obwohl der Wunsch, die Ethik zu ›naturalisieren‹ sehr weit verbreitet ist, ist der ›Preis‹ der Naturalisierung äußerst hoch. [...] Alle naturalistischen Darstellungen haben folgende Gemeinsamkeit: Entweder streiten sie ab, daß ethische Sätze Ausdrücke von *Urteilen* sind, von Überlegungen, die ohne einen ›Zusatz‹ wie ›in der

Derrida und Bertram folgend, läßt sich in der Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung der Unterschied zwischen den Momenten des Gehalts und des Normativen in unserem Weltbezug angezielt sehen. Diese Momente können aber nicht als irgendwie eigenständige oder voneinander unabhängig auftretende Weltverhältnisse verstanden werden. Sie sind gerade nur aus ihrem unbegrenzten Zusammenhang heraus zu verstehen. Habermas' Eintreten für einen Rationalitätsbegriff, der die Mehrdimensionalität unseres Weltbezugs uneingeschränkt zur Geltung bringen soll, scheint mir auch darauf angelegt zu sein – selbst wenn sein Programm das letztlich nicht einlösen kann. Ich will in den drei abschließenden Abschnitten darstellen, inwiefern die Berücksichtigung Derridas helfen kann, das Programm einer Theorie umzusetzen, die Vergesellschaftung auf der Grundlage des Zusammenhangs zwischen dem Umgang mit Gehalten und einer normativ strukturierten Sozialität beschreibt.

---

jeweiligen sozialen Welt« oder »relativ zu den Wünschen und Einstellungen des Individuums« als falsch oder richtig, verbürgt oder unverbürgt beschrieben werden können, oder sie geben (wenn sie meinen, daß es so etwas wie vollständig rationale oder objektive ethische Urteile gibt) eine Erklärung des *Zwecks*, und manchmal des *Inhalts*, derartiger Urteile in *nicht-ethischen* Begriffen. [...]

Ich denke, in unserer Zeit spiegelt das wohl die verführerische, aber letztlich katastrophale Attraktivität einer Strategie, die auch zum logischen Positivismus führte. Diese Strategie könnte folgendermaßen beschrieben werden: »Gib dem Skeptiker fast alles, was er verlangt, solange du ein gewisses absolutes Minimum wahren kannst.«

Nachdem Putnam diesen Gedanken hinsichtlich des logischen Positivismus erläutert hat, klärt er den Bezug zu Habermas wie folgt:

»Ich weiß, man wird mich jetzt daran erinnern, daß Habermas kein logischer Positivist oder Reduktionist ist, nicht einmal ein »Naturalist«. Für mich sieht es aber so aus, als läge seinem Wunsch, jeden Diskurs über Werte *außerhalb* der engen Grenzen der Diskursethik als bloße Verhandlung von Differenzen zwischen »Lebenswelten« zu behandeln, und auch dem Grund, weshalb er hier fürchtet, irgendeine Objektivität zuzugestehen, die sich darüber hinaus auf einen solchen Wertediskurs erstreckt – der Furcht nämlich, ein solches Zugeständnis würde mit der »Moderne« nicht vereinbar sein (hier ist das der moderne Verdacht gegenüber allem, was für »metaphysisch« gehalten wird) –, als lägen alledem *positivistische* Wünsche und Gründe zugrunde. Und die Idee, man könne den Positivisten sehr vieles einräumen und trotzdem ein kleines bißchen zurückbehalten, von dem man glaubt, es werde ausreichen, um die gesamte ethische Objektivität, die man wünscht oder braucht, wiederherzustellen, ist derselbe Irrtum, wie die positivistische Idee, man könne den Skeptikern sehr vieles einräumen und dennoch einen kleinen Rest zurückbehalten, von dem man glaubt, er werde ausreichen, die ganze wissenschaftliche Objektivität, die man wünscht oder braucht, wiederherzustellen.« Hilary Putnam: »Werte und Normen«, in: Günther/Wingert (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft* (2001), S. 280-313, hier S. 306f. u. 311f. Meines Erachtens bezeugen die von mir oben verhandelten Habermasschen Unterscheidungen sowie insgesamt die Strategie, eine spezifische soziale Praxis als die elementare Praxis auszuzeichnen und die davon unterschiedenen Praxen sozusagen instrumentalistisch zu naturalisieren, die Richtigkeit von Putnams Diagnose.



### 4.3 Ansprüche erheben oder im Anspruch stehen

In »Was heißt Universalpragmatik?« war Habermas der Frage nachgegangen, wodurch Sprechhandlungen sich dafür qualifizieren, die Ausbildung einer Bindung zwischen Alter und Ego zu befördern. Nach Habermas' (Searle folgender) Analyse spezifiziert der illokutionäre Aspekt von Sprechakten eine Art von Engagement, das der Sprecher eingeht. Dieses bestimmte Engagement bildet den Inhalt der »interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten«, durch die der Sprechakt in einer Interaktionssituation koordinationswirksam werden kann. Im Fall eines Ratschlages zum Beispiel besteht das Engagement darin, eine bestimmte Verantwortung für die Folgen von Alters Handeln zu übernehmen, sofern dieser den Ratschlag befolgt. Das Eingehen dieses Engagements durch Ego ist aber nach Habermas alleine nicht hinreichend, um einen Bindungseffekt zu erzielen. Dieser Bindungseffekt beruht genauer darauf, daß Ego die Forderung erhebt, Alter möge anerkennen, daß das Eingehen dieses Engagements in der gegebenen Situation hinsichtlich der drei Geltungsdimensionen der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit in Ordnung war und daß Ego darüber hinaus die Gewähr dafür übernimmt, einer möglichen Skepsis von Alter mit Gründen begegnen zu können, die das fragliche Engagement als tatsächlich in Ordnung ausweisen können und die einer Überprüfung durch Alter fähig sind. Habermas sieht die Ermöglichungsbedingung des Sozialen darin, daß wir als sprachliche Wesen in den Bezugnahmen auf unsere Gegenüber je den Anspruch auf die Gültigkeit unserer Entäußerung erheben. Sozialität wäre demnach darauf gegründet, daß unser Status als vernünftige Wesen es uns ermöglicht, an unsere Gegenüber die Forderung zu richten, uns als begründetermaßen rechtmäßig handelnde Glieder des sozialen Zusammenhangs anzuerkennen.

Demgegenüber geht Derrida davon aus, daß sich unsere Sozialität mit Bezug auf eine solche Gegründetheit unseres rechtmäßigen Handelns nicht verständlich machen läßt. Nach Derrida kann unsere Sozialität nicht auf die Stiftungsleistung einer durch Rechtsgründe getragenen Spontaneität zurückgehen. Wir können keine Möglichkeit des Sozialen denken, die gänzlich auf den Schultern von Alter und Ego ruhte, ohne eine Reduktion unserer normativen Bezüge vorzunehmen.

Auch Derrida versteht normative Bezüge als eine Relation, die durch einen Anspruch charakterisiert ist. Dieser Anspruch wird aber nicht *erhoben*. In den Beziehungen zu unseren Gegenübern als zu Anderen sind wir in deren Anspruch *gestellt*. Dieses Gestellensein geht auch nicht darauf zurück, daß die Anderen diesen Anspruch erheben würden. Sondern wir können überhaupt nur insoweit davon sprechen, in einer Beziehung zu unseren sozialen Gegenübern zu stehen, wie wir in deren Anspruch als in einem Anspruch stehen, der immer bereits gegeben ist. Das Verhältnis der sozialen Gegenüber zu diesem Anspruch ist wesentlich durch eine Passivität gekennzeichnet: Der Anspruch wird nicht erhoben, er wird empfangen. Derridas Verständnis von Sozialität hebt darauf ab, daß wir genau

das normative Moment des Sozialen – das, was man die soziale Bindung nennen könnte – nicht primär von einer Aktivität her verstehen können. Wo der Vergesellschaftungsprozeß von einem aktivischen Einsatz her gedacht wird, kann er nach Derrida nicht mehr von einem Kalkül unterschieden werden, in welchem jeder Zug letztlich eine aneignende Bewegung der aktiven Instanz ist. Eine aktive Instanz ist stets von einer gewissen Fülle ihrer Vermögen her gedacht, die sie aneignend produziert und reproduziert. An den Anderen um des Anderen willen gewandt zu sein, bedarf einer Passivität, in der wir gegenüber dem Anderen nicht als eine solche Fülle eines berechtigten Subjekts auftreten.

Aus diesem Grund kann man im Anschluß an Derrida zu der Auffassung gelangen, daß das normative Moment unserer Bezüge von deren inhaltlicher Bestimmtheit zu trennen ist. Die in die Dimension des Sozialen stellende Passivität kann keine bestimmte Eigenschaft von Subjekten sein, denn als solche wäre sie nur ein anderer Teil ihrer Fülle. Normative Bindung ist nicht ein besonderer Typ von Gehalt. Es gibt nach Derrida keine besonderen Arten von Gehalten – wie etwa »ursprünglich illokutive Bedeutungen«<sup>1</sup> –, deren Verständlichkeit darauf beruhte, daß sie uns auf unser Dasein als soziale Wesen festlegten. Gehalt gibt es nur in Strukturen, die ebensowohl die Momente der normativen Sozialität wie der kalkulierenden Aneignung aufweisen.

Dies heißt aber auch: Es kann keine Gehalte geben, die nicht dieses Moment aufweisen. Mit Bertram kann man das normative Moment der Bezüge, die wir ausbilden und qua derer wir in der Dimension des Sozialen stehen, als ein Implikat unseres verstehenden Weltverhältnisses auffassen: »Verstehen heißt stets: anderes Verstehen als den Anspruch implizieren, an den man sich hält.«<sup>2</sup>

In Habermas' Theorie findet sich eine Entsprechung für diesen Begriff des Implikationsverhältnisses, deren andersartige Charakteristik die hier verfolgte Differenz weiter verdeutlichen kann. Auch Habermas will den normativen Gehalt sprachlicher Verständigung in bezug auf ein Verhältnis ausweisen, das es nicht nicht geben kann: in bezug auf die im kommunikativen Handeln unvermeidlichen Präsuppositionen. Habermas spricht von den zwar kontrafaktischen, aber notwendigen Idealisierungen, die Sprecher in diskursiver Verständigung vornehmen müssen.

Der Unterschied zwischen notwendigen Idealisierungen einerseits und Implikationsverhältnissen andererseits hängt mit der bereits angesprochenen Unterscheidung zwischen einer grundlegenden Aktivität und einer grundlegenden Passivität zusammen. Dabei verweist die Rede von einem Implikationsverhältnis noch auf eine andere Bestimmung, die Derridas Konzeption charakterisiert. Derrida versteht das Verstehen als ein Geschehen, oder, wie er auch häufig sagt, als ein Ereignis. Mit der Bestimmung eines Geschehenscharakters des Verstehens ist noch deutlicher als mit der Rede von einer Passivität gekennzeichnet, daß wir die

1 J. Habermas: UPmk, S. 414f.

2 Vgl. G.W. Bertram: SpG, S. 160.

Momente unseres Weltverhältnisses nicht auf eine Stiftungsleistung zurückführen können. Und zwar in keiner Dimension; das ist der entscheidende Unterschied gegenüber Habermas. Denn in *einer* Hinsicht liegt Habermas ebenfalls viel daran, unser Weltverhältnis nicht auf eine Stiftungsleistung zurückzuführen.

Habermas ist, wie dargestellt, der Meinung, daß wir die realistische Intuition nur verteidigen können, wenn wir unseren Bezug zur objektiven Welt nicht als von uns gestiftet (im Sinne von ›konstruiert‹) auffassen. Aber er veranschlagt so etwas wie einen Geschehenscharakter des Verstehens *nur* für diese Dimension unseres Weltverhältnisses. Demgegenüber geht die normative Dimension unserer Weltbezüge nach Habermas' Vorstellung auf eine Stiftungsleistung zurück: Auf die normativ gehaltvollen Idealisierungen, die wir im kommunikativen Handeln stets vornehmen müssen und die letztlich den Bindungseffekt des Erhebens von Geltungsansprüchen begründen.<sup>3</sup>

Interessanterweise resultiert daraus auch in Habermas' Theorie, daß derjenige Weltbezug, der durch einen Geschehenscharakter gekennzeichnet wird, der basalere ist. Die Rationalitätsnormen, qua derer wir das Reich des Normativen produzieren und reproduzieren können, stammen aus dem Bezug zur objektiven Welt, in der wir problemlösend ›evolutionäre Lernprozesse‹ bloß fortsetzen.

Daß die Derridasche Konzeption eine tatsächlich soziale Rationalität und nicht nur eine Rationalität des Sozialen faßt, wird also auch dadurch ermöglicht, daß Derrida die Momente des Normativen und des Gehalts so miteinander verknüpft, daß der Geschehenscharakter des Verstehens beide in gleicher Weise betrifft. Die Rede von einem Geschehenscharakter des Verstehens besagt aber nichts anderes, als daß es sich um einen Weltbezug handelt, der in Verständnissen endlicher und raumzeitlicher Wesen besteht, die mit Kontingenzen umgehen. Eine Verweltlichung des Kantischen Faktums der Vernunft kann nur gelingen, wenn auch in der Dimension unserer normativen Gebundenheit die Verhältnisse,

---

3 Die von Habermas in »Richtigkeit versus Wahrheit« vorgebrachte Vorstellung, daß uns in der moralischen Reflexion die »regulative Idee der gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine inklusive – und insofern universale – Welt wohlgeordneter interpersonalen Beziehungen« (S. 285) leitet, ändert an dieser Konstellation nichts. Der Rückgriff auf das Konzept einer regulativen Idee macht schon deutlich, daß der Sinn des Normativen von einem Konstruktionsprinzip der Vernunft her erläutert wird und nicht von den Implikationen her, die die Situation mit sich bringt, in die sich eine weltliche Vernunft gestellt findet. Darüber hinaus halte ich es für ausgeschlossen, daß sich mit der Idee einer Welt, die sich durch die Universalität einer völligen Inklusion des Fremden auszeichnen soll, »ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus« verbinden läßt. (J. Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 7) Hier sind die oben (im Abschnitt 3.1) vorgetragenen Überlegungen Derridas zum Begriff einer unbegrenzten Strukturalität klärend. Die Unbegrenztheit einer Struktur kann gerade nicht als eine totale Integration verstanden werden, sondern liegt in der Bewegung der sie konstituierenden Differenzierungen. Vgl. auch den schon erwähnten Aufsatz von Bohman über den Widerstreit holistischer und Totalitätskonzeptionen bei Habermas (J. Bohman: »System and Lifeworld«. Habermas and the Problem of Holism”).

in denen wir leben, nicht als von uns gestiftet erachtet werden, sondern als Verhältnisse, die uns genauso zustoßen, wie wir uns handelnd zu ihnen in Beziehung setzen.

#### 4.4 Normativität als Regulierung oder als Bindung

Die Diskursethik erläutert den Geltungssinn des Normativen als ideal gerechtfertigte Akzeptabilität. Daß wir Normen ihrer Geltung wegen, das heißt aus Pflicht folgen, resultiert nach dieser Vorstellung daraus, daß einer gültigen Norm alle von ihr Betroffenen in einem unter idealen Bedingungen geführten Diskurs müßten zustimmen können. Dieser Ansatz versteht sich als die Entfaltung des normativen Gehalts der Präsuppositionen, die wir im verständigungsorientierten Sprachgebrauch stets machen. Die Grundidee besteht in dem Gedanken, daß der Zusammenhang von Bedeutung und Geltung allen Umgang mit Gehalt, seien es Sachverhalte in der objektiven Welt, Empfindungen o.ä. in der subjektiven Welt oder eben Normen in der sozialen Welt, durch Gründe beurteilbar macht. In der Beschreibung des Mechanismus kommunikativer Handlungskoordination tritt dieser Gedanke in der Form auf, daß die in jedem Sprechaktangebot enthaltene Gewähr für die Gültigkeit des mit dem Sprechakt erhobenen Anspruchs auf Gründe verweist, die Alter in seiner Reaktion auf das Sprechaktangebot mit einer mehr oder weniger expliziten Stellungnahme mit Ja oder Nein akzeptiert oder ablehnt.

Aus meiner bisherigen Darstellung ging bereits hervor, daß Derrida die Dimension des Normativen mit der Dimension des Gehalts nicht im Rekurs auf Gründe verknüpft. Daß wir als Verstehende implizit durch den Anspruch des Anderen gebunden sind, hängt nicht mit einer Begründbarkeit dieses Anspruchs zusammen. Im letzten Abschnitt habe ich diesen Unterschied zwischen Derridas und Habermas' Konzeptionen unter dem Aspekt der Aktivität bzw. Passivität verhandelt. Jetzt will ich auf einen anderen Aspekt aufmerksam machen: Bei Derrida ist die Möglichkeit des Verstehens und damit unser normatives Bezogen-sein auf unsere Gegenüber nicht an die Beurteilung von Richtigkeiten des Handelns oder Sprechens gebunden, zu der uns Gründe berechtigen. Derrida folgt nicht der Idee, daß ein sprachlicher Weltbezug in der Weise auf ein Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen verweist, daß wir das mit dem Verstehen von Gründen verbundene Vermögen, falsch und richtig zu unterscheiden, als die Grundlage unseres Verstehens überhaupt ansehen sollten.

In *Falschgeld* bringt Derrida dazu folgende Überlegung vor: »Das falsche Geldstück ist *als solches* niemals Falschgeld. Sobald es ist, was es ist, anerkannt *als solches*, hört es auf, als Falschgeld zu wirken und zu gelten. Es ist nur, wenn es sein kann, *möglicherweise* [peut-être], was es ist.«<sup>1</sup> Mit einem falschen Geldstück zu bezahlen, können wir als einen ungültigen Zug im Spiel des Gebens und Nehmens von Geld ansehen, den wir analog zum Gebrauch eines »nicht wohlgeformten symbolischen Ausdrucks« als einen ungültigen Zug im Sprachspiel verstehen können. Die Frage ist nun, ob wir auf der Grundlage der Unterscheidung

---

1 J. Derrida: FG, S. 117. (Herv. im Orig.)

zwischen richtigen und falschen Zügen verstehen können, was es *überhaupt* heißt, einen Zug im Sprachspiel zu machen, das heißt einen Zug zu machen, der für uns Gehalt hat. Derrida ist der Meinung, daß wir diesen Weg der Erläuterung nicht gehen können. Und zwar deswegen, weil ein ungültiger Zug im Sprachspiel oder im Spiel des Geben und Nehmens von Geld genau genommen gar kein Zug *in* diesem Spiel ist.

Wenn ich mit einem falschen Geldstück zahle, gehe ich – unter den Prämissen einer an der Differenz von gültigen und ungültigen Zügen orientierten Beschreibung – tatsächlich überhaupt nicht mit Geld um. Das zeigt sich aus der Perspektive dieser Beschreibung daran, daß ich in dem Moment, in dem das Falschgeld als solches betrachtet wird, nicht mehr damit zahlen kann. Und genauso verhielte es sich mit einem nicht wohlgeformten Zug im Sprachspiel. Einen ungültigen Zug in dieser Sorte von Spiel zu machen, heißt *nicht dieses Spiel* zu spielen. Daraus folgt aber, daß das Verstehen der Züge, die wir in diesen Spielen machen, nicht auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Zügen zustande kommen kann. Wir könnten nicht verstehen, was es bedeutet, mit Falschgeld zahlen zu wollen, wenn wir zunächst entscheiden würden, daß der Umgang mit Falschgeld nichts mit dem Umgang mit Geld zu tun hat. Wir könnten gar keinen Begriff des Falschgelds haben, weil wir nicht verstehen könnten, wie gültige Züge im Spiel zu ungültigen Zügen stehen.

Daß wir den Umgang mit Falschgeld in den Zusammenhang des Umgangs mit Geld einbetten, funktioniert also nicht abhängig von der Beurteilung dieses Umgangs als eines falschen oder richtigen Zugs im Spiel des Gebens und Nehmens von Geld. Und das gilt für alle Spiele, deren Regeln wir als konstitutiv beschreiben können, insbesondere für den Versuch, sprachliche Gehalte durch konstitutive Regeln des Sprachspiels zu erklären. Wir können Gehalt nicht in Termini einer Regelkonformität erläutern.<sup>2</sup> Unser Verständnis von Praktiken, die wir auf bestimmte Zusammenhänge beziehen, versteht die Praktiken im Status eines ›vielleicht‹, wie Derrida sagt, also jenseits der Bewertung ihrer Richtigkeit.

Wie oben dargestellt konzipiert auch Derrida einen intrinsischen Zusammenhang zwischen Normativität und Gehalt. Dabei werden normative Verhältnisse aber nicht als ein bestimmter Typ von Gehalt verstanden, die in einer besonderen Art von Diskurs verankert und darin mit einer besonderen Art von Gründen verbunden sind. In Derridas Theorie ist das normative Moment unserer Bezüge auf soziale Gegenüber nicht von der Bewertung der Richtigkeit dieses Bezugs her zu verstehen. Anders formuliert: Aus Derridas Perspektive trifft die Beschreibung nicht zu, daß uns wir immer dann, wenn wir im Ausbilden von Verständnissen an

---

2 Vgl. analoge Argumentationen gegen die Idee, daß wir die Bedeutung von Ausdrücken auf der Basis einer Beschreibung der Sprache als auf konstitutiven Regeln basierend erläutern können in S. Rödl's Diskussion von Katrin Glüers These, daß wir den Status der logischen Gesetze nicht in Begriffen konstitutiver Regeln beschreiben können (S. Rödl: »Norm und Natur«, S. 100ff.), sowie G.W. Bertrams Erörterung des Befolgens konstitutiver sprachlicher Regeln in SpG, S. 191ff.

unsere Gegenüber anschließen, auf der Grundlage der Beurteilung der Entäußerung unserer Gegenüber bewegen. Die basale soziale Bezugnahme ist bei Derrida nicht, wie bei Habermas, mit Ja/Nein-Beurteilungen verbunden.

Auch wenn man mit Derrida normative Verhältnisse als das soziale Moment unseres Weltbezugs auffaßt, erscheint aus der Perspektive seiner Theorie Habermas' Konzeption der sozialen Welt als der Gesamtheit der legitim geordneten Beziehungen als zu eng. Man kann zum Beispiel an die Interaktion denken, die beim gemeinsamen Musizieren statt hat. Die Interaktion, die das gemeinsame Musizieren zu einer manchmal außerordentlich intensiven sozialen Erfahrung macht, liegt nicht darin, daß sozusagen alle korrekt ihre Stimme so spielen, daß die Stimmen sich zu einer richtig aufgeführten Partitur ergänzen. Eine ansprechende oder sogar aufwühlende Aufführung unterscheidet sich von einer nichtsagenden dadurch, daß die Aufführenden in der Praxis ihres Musizierens wechselseitig Verständnis erzielen. Dabei ist nicht die Frage, ob einer richtig oder falsch spielt, sondern ob wechselseitige Anschlüsse gelingen. Das Kriterium eines solchen Gelingens ist aber nicht die Richtigkeit oder Falschheit. Das ist in Orchesterzusammenhängen nicht anders als bei einem Quartett und besonders deutlich tritt es im Fall von improvisierter Musik hervor. Die Weise, wie ein Baßgitarist den variierenden Rhythmen des Schlagzeuges folgt und der Schlagzeuger den Linien des Basses, zeugt davon, wieviel Verständnis in einer solchen Rhythmusgruppe herrscht. Es gibt hier verschiedenste Formen von Anschlüssen und es sind häufig gerade die neuen, ungehörten, die für den Moment den stärksten Bezug unter den Instrumentalisten stiftet. Aber wie Schlagzeug und Baß hier zueinander Stellung nehmen, hat nicht die Form von Ja/Nein-Stellungnahmen. Zweifellos binden sich die Praktiken aneinander, aber nicht, indem sie implizit Bewertungen über Richtigkeiten vornehmen, sondern indem sie die Struktur des eigenen musikalischen Verstehens von der anderen Entäußerung als dieser besonderen Entäußerung her entwickeln.

Das Beispiel ruft eine Charakterisierung in Erinnerung, die Habermas häufig für unterschiedliche als neostrukturalistisch eingeordnete Theoretiker gebraucht. Diese findet sich unter anderem im Rahmen einer Bestimmung der Diskurstheorie des Rechts als eines Versuchs das »normativ-praktische[] Selbstverständnis der Moderne im ganzen [...] so zu rekonstruieren, daß es seinen normativen Eigensinn gegenüber szientistischen Reduktionen wie gegenüber ästhetischen Assimilationen behaupten kann.«<sup>3</sup> Zwei Fußnoten ordnen den szientistischen Reduktionismus Luhmann und den Ästhetizismus Derrida zu. Den Vorwurf des Ästhetizismus verstehe ich dabei so, daß Habermas es als falsch und sozusagen der harten Welt des Ungerechten nicht standhaltend ansieht, den Begriff der Gerechtigkeit als den Anspruch zu erläutern, dem Besonderen gerecht zu werden.

---

3 J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Vierte, um Nachwort und Literaturverzeichnis erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 11.

Konfrontiert mit diesem Vorwurf erscheint Derrida fast eher als ein Platzhalter für Adorno, dessen *Ästhetische Theorie* der Kunst die Rolle zugeschrieben hatte, die Integrität des besonderen Nichtidentischen zu wahren (für Habermas ein weiteres Verfehlen der Notwendigkeit, die normativen Grundlagen der eigenen Theorie ausweisen zu können). Hier liegt also eine tiefgreifende Differenz in Habermas' und Derridas Verständnis des Sozialen. Habermas hält es nicht für denkbar, die Konstitution des Sozialen in Termini der Alterität, das heißt in Termini eines Bezugs auf das Andere als das andere Besondere begreiflich zu machen. Diese Konstitution soll nur durch die Vermittlung einer Regel möglich sein. Das oben gegebene Beispiel des Musizierens sollte phänomenal greifbar machen, was die vorliegende Arbeit in der Auseinandersetzung mit Derrida systematisch entwickelt hat: Daß diese Vorstellung einer Vermittlung über regulierende Normen zu einer Fehlkonzeption des Sozialen führt, die neben den diskutierten theoretischen Folgeproblemen auch zu einem sehr verengten Begriff dessen führt, was es heißt, sozial gebunden zu sein.

Der häufig erhobene Vorwurf, die Dekonstruktion könne auf der Basis eines am Besonderen orientierten Begriffs der Gerechtigkeit keine Anleitung für die notwendige politische oder rechtliche Regulierung unserer faktischen Verhältnisse liefern, trifft so die veränderte Vorstellung von der Beschaffenheit des Sozialen in gewisser Weise recht gut; er versteht nur das Argument nicht, das dahin führt. Das Argument besagt, daß es einer Vermittlung des Begriffs der Gerechtigkeit mit den Notwendigkeiten des Faktischen nicht bedarf, weil dieser Begriff der Gerechtigkeit der Begriff eines Verhältnisses *ist*, in das wir uns faktisch – und zwar insofern wir uns überhaupt in Verhältnissen verstehen: *faktisch unausweichlich* – gestellt sehen. Die Normativität unseres Bezugs auf unverfügbare Andere, an dem wir unser Verstehen als das Verstehen von Anderem ausbilden, ist eine Implikation der Faktizität unseres Standes in der Welt.

Der Vorwurf der politischen Belanglosigkeit eines vom Anspruch des Anderen her erläuterten Begriffs der Gerechtigkeit beruht auf einer Prämisse der Art, daß die Moral der Ergänzung durch das positive Recht bedarf, denn »[a]nders als die Moral muß nämlich das Recht das Gefälle zwischen Norm und Wirklichkeit normativ, auf dem Wege der Rechtsetzung, überbrücken.«<sup>4</sup> Die Kluft, die es hier zu überbrücken gilt, tut sich auf, weil nach dieser Vorstellung nur der von moralischen Gründen erreichbar ist, der in moralischer Einstellung handelt. Wer dies aber nicht tut, dem kann kein *moralisches* Argument entgegengehalten werden, das ihn überzeugen können müßte, die moralische Einstellung einzunehmen.<sup>5</sup> Weil das Regulativ der Moral nur greifen kann, wo die Einstellung einer Bertück-

4 J. Habermas: »Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 62.

5 Dies verfehlt Habermas gegen Apel, der für die Erweiterung der Diskursethik um ein Ergänzungsprinzip eintritt, das über den zur bloßen Normenprüfung geeigneten Universalisierungsgrundsatz hinaus von allen eine »moralische Verantwortung für die Institutionalisierung von Recht und Moral« fordern soll. Vgl. J. Habermas: »Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 60f.



sichtigung des Sozialen eingenommen wird, soll das Recht beispringen, um letztlich mit Mitteln des Zwangs einen normativ legitimierten externen Ersatz für die mangelnde innere Orientierung am Sozialen zu schaffen.

In dieser Auffassung des Rechts als einer legitimen Fortsetzung der moralisch gerechtfertigten Regulierung mit anderen Mitteln kann aber nicht verständlich gemacht werden, was Habermas in dem angeführten Zitat als die Aufgabe des Rechts beschreibt: eine normativ angeleitete Rechtsetzung zu betreiben. Die Gründe dafür wurden oben diskutiert: Die Figur einer Rechtsetzung, die eine Normwirklichkeit setzt, indem sie den normativen Regeln des Gerechtigkeitsverständnisses folgt, bleibt im Regelregreß stecken. Sie wird nie ausweisen können, warum gerade diese konkretisierte Rechtsnorm als eine Umsetzung jener moralischen Norm soll gelten können. Daher ist diese Normativität der Rechtsetzung der Wirklichkeit nicht näher oder ferner als jene der Moral.

Derridas Auffassung der Normativität als wurzelnd in einem Anspruch des Anderen stellt einen Versuch dar, die Wirklichkeit des Normativen in anderer Weise zu fassen. Die Diagnose für die Widersprüchlichkeit der Habermasschen und vergleichbarer Auffassungen des Normativen lautet: Normative Bezüge können nicht als regulierende Verhältnisse gedacht werden. Derrida ist der Auffassung, daß das Normative als ein Gebundensein nicht im Sinne einer wirksamen Regulierung zu verstehen ist, sondern im Sinne eines unverfügbaren Anspruchs.

Dies stellt das wichtigste Ergebnis der vorliegenden Untersuchung über die Grundlagen des Sozialen dar. Wenn wir soziale Verhältnisse als normativ strukturierte Verhältnisse auffassen wollen, dann können wir eine Irreduzibilität des Sozialen nur denken, wenn wir nicht danach fragen, wie sozialitätsermöglichende *Regulierungen* zustande kommen, sondern danach, worin die Sozialität unserer *Bindungen* besteht. Die Frage nach der Möglichkeit des Sozialen ist nicht eine Frage nach der Möglichkeit bestimmter Ordnungen, die auf bestimmten Richtigkeiten beruhen, sondern es ist eine Frage nach dem Charakter der Bindung, die uns in die Dimension des Sozialen stellt. Ein Modell elementarer Vergesellschaftung, das darauf angelegt ist, eine Erklärung dafür liefern zu können, wie die richtigen Regulierungen zum Zug kommen, wird das Soziale letztlich immer reduzieren. In diesem Sinne beruht auch die Kantische Idee einer Bindung an das allgemeine Gesetz auf jener transzendentalistischen Grundlage, auf der das Faktum der Vernunft noch das einer allgemein-individuellen Vernunft ist. Gesucht ist aber der Begriff einer konkret-sozialen Vernunft und der ist auf Basis der Idee der Selbstbindung im Sinne einer Selbstregulierung nicht zu gewinnen. Der Begriff des Normativen als einer Regulierung, die sich an der Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Falschen orientiert, bleibt immer ein vorgängig epistemischer Begriff des Normativen. Von ihm aus kann nur verständlich gemacht werden, warum es rational ist, sozial zu sein, aber nicht, warum wir rational nur sein können, weil wir sozial sind.

Demgegenüber scheint es mir fruchtbar, Derrida und Lévinas darin zu folgen, das Moment der Normativität von Bezügen vom Moment ihres Gehaltes zu unterscheiden. Unter dieser Voraussetzung kann verständlich gemacht werden, daß wir zu Verständnissen oder zu Rationalität (sofern diese nicht auf das Vermögen, Richtiges und Falsches zu unterscheiden, zurückgeführt wird) *stets* nur gelangen, sofern wir normativ gebunden sind. Dann ist die Reichweite des Sozialen nicht mehr geringer als jene des Rationalen und damit eine zentrale Prämisse auch des Habermasschen Theorieprojekts erfüllt.

## 4.5 Eine normative Grundlegung der Kritik?

Mit dem Ende dieser Untersuchung stehen wir noch am Anfang des Unterfangens, um dessentwillen sie angegangen wurde. Als sloganartiger Tagungstitel hätte die Ausgangsfrage in etwa lauten können: Was heißt Kritische Theorie der Gesellschaft – mit Habermas *und* Derrida? Es wurde sicherlich nur ein Ausschnitt der Themen berührt, die sich mit dieser Frage verbinden lassen. Verfolgt wurden die Fragen, wie die Habermasche Idee zu verstehen ist, daß es einen Zusammenhang zwischen Sprachlichkeit und Sozialität gibt, der für eine Gesellschaftstheorie des fraglichen Typs relevant ist, in welchem systematischen Kontext Habermas diese Frage entwickelt und wie sich dies alles darstellt, wenn man Derrida auf dieselbe Frage hin liest.

Diese enge Fragestellung muß sich dadurch rechtfertigen, daß Habermas' Überzeugung, die Erläuterung des Zusammenhangs von Sprachlichkeit und Sozialität sei für eine kritische Gesellschaftstheorie zentral und mehr noch: grundlegend, ein ebenso schwierig zu entfaltender wie interessanter Gedanke ist. Zur Rechtfertigung dieser Fragestellung hat man in Derrida einen Gewährsmann. Wenn man die Frage nach dem Zusammenhang von Sprachlichkeit und Sozialität als die Frage danach auffaßt, in welcher Weise die Dimension des Normativen als ein unteilbares und irreduzibles Moment dessen ausgewiesen werden muß, wie wir uns in der Welt verstehen, dann bildet diese Frage ein Herzstück ebenso von Derridas wie von Habermas' Werk. Man kann also sagen, daß Habermas und Derrida mindestens in dieser wichtigen Hinsicht die Perspektive teilen, aus der sie über unser gesellschaftliches Dasein nachdenken.

Man kann diese Diagnose auch sprachtheoretisch wenden. Derrida ist ebenso wie Habermas der Meinung, daß wir nicht verstehen können, was die Sprache ausmacht, wenn wir es nicht im Zusammenhang damit verstehen, worin die irreduzible Sozialität unseres Daseins besteht. Diese Perspektive auf die Sprache geht über eine rein sprachphilosophische Erörterung einer Verknüpfung des sprachlich strukturierten Umgangs mit Gehalten mit einer normativen Struktur der Sprache hinaus, wie sie z.B. weithin der Gegenstand der Debatte um das sprachliche Regelfolgen ist. Wir können nach Habermas und Derrida unsere Sprachlichkeit nur erläutern, wenn wir diese Erläuterung mit dem Gedanken verknüpfen, daß die Sprache uns als Gegenüber in ein sozialitätseröffnendes Verhältnis zueinander bringt, in dem wir uns – eher mit Derrida gesprochen – an den Anderen um des Anderen willen gebunden verstehen oder – in eher Kantisch-Habermaschen Termini formuliert – den Anderen als Zweck an sich selbst ansehen. Habermas und Derrida vertreten, daß wir unseren Stand in der Welt als verstehende Wesen wiederum selbst nur verstehen können, wenn wir uns vor die Aufgabe gestellt sehen, uns darüber auseinanderzusetzen, wie unsere sozialen Verhältnisse als *gerechte* Verhältnisse eingerichtet sein können.

Dennoch gibt es einen Dissens zwischen Derrida und Habermas, der die scheinbar vorrangigste Festlegung des letzteren betrifft. Eine kritische Theorie der Gesellschaft wird nach Derrida keine Theorie sein können, die ihre normativen Grundlagen auszuweisen vermag. Derrida ist der Gedanke fremd, daß das Normative eine Grundlage sein könnte. Die normative Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie müßte eine Grundlage sein, die die kritischen Unterscheidungen instruiert, welche die Theorie in ihre Beschreibungen gesellschaftlicher Verhältnisse einzeichnet. Eine solche normative Grundlage wäre als ein Kompaß zu verstehen, der uns den richtigen vom falschen Gang der gesellschaftlichen Dinge unterscheiden läßt, um gegebenenfalls regulierend eingreifen zu können. Wie oben erörtert, versteht Derrida die Normativität des Sozialen nicht als einen Zusammenhang des Unterscheidens von Richtigem und Falschem mit einer daran orientierten Regulierung unserer Entäußerungen. Damit scheint klar, daß wir nach Derrida das Theoretisieren unseres gesellschaftlichen Lebens nicht mit der Hoffnung verbinden dürfen, wir könnten einen Kompaß finden, der uns in allen Situationen den Weg zu gerechteren Verhältnissen wiese. Das Normative gibt dem Verständnis Derridas folgend kein Fundament ab, auf dem wir ein Theoriegebäude errichten könnten, das, sozusagen nach der richtigen Himmelsrichtung ausgerichtet, der Kritik den Weg weist. Die Frage der Gerechtigkeit läßt sich nicht mit dem Projekt einer Theoriegrundlegung verknüpfen.

Derrida erscheint somit beinahe als der strengere Kantianer. Denn obschon wir nicht auf sicheres Geleit im normativ gebahnten Gelände hoffen dürfen, sind wir nach Derrida auf die Gerechtigkeit verpflichtet. Wir sind vom Anderen verpflichtet, weil wir sonst, mit Brandom gesprochen, nicht ›wir‹ sagen könnten. Wir sind – mit Derridas Formulierungen aus *Die Einsprachigkeit des Anderen* gesagt – die, denen es mit dem Sagen-Können aufgegeben ist, das Sprechen des Anderen als das Versprechen jener einzigartigen Sprache zu verstehen, die *unsere* Sprache wäre – ohne daraus zu schließen, daß diese Sprache die Sprache *aller* werden könnte.



## Verzeichnis der verwendeten Siglen

- Dif** Jacques Derrida: »Die différance«, in: ders., Randgänge der Philosophie, 2., überarb. Aufl, Wien: Passagen 1999, S. 31-56.
- DZPhil** Deutsche Zeitschrift für Philosophie.
- EA** Jacques Derrida: »Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs«, in: Anselm Haverkamp(Hg.), Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen, Frankfurt/Main: Fischer 1997, S. 15-41.
- EBkH** Jürgen Habermas: »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 1984, S. 571-606.
- ED** Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- EpnK** Lutz Wingert: »Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt?«, in: ders./Klaus Günther (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 77-105.
- ExVn** Robert B. Brandom: Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- FG** Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, München: Fink 1993.
- HuD** Georg W. Bertram: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie. München: Fink 2002.
- LaR** Maeve Cooke: Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics, Cambridge (Mass.): MIT Press 1994.
- MBkH** Jürgen Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main: Suhrkamp <sup>6</sup>1996.

- NMD** Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- PdM** Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- SD** Jacques Derrida: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.
- SpG** Georg W. Bertram: Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, Habilitationsschrift, Hildesheim 2003.
- TkH** Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988 (Erste Auflage der Taschenbuchausgabe; folgt der vierten Auflage der Originalausgabe von 1981.)
- UPmk** Jürgen Habermas: »Was heißt Universalpragmatik?«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, S. 353-440.
- VE** Jürgen Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 1984
- WNS** Jacques Derrida: Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien: Passagen u. Wien: Böhlau 1989.
- WR** Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.

## Literaturverzeichnis

---

### Texte von Jacques Derrida

- Derrida, Jacques: »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 53-101.
- »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen«, in: ders., Die Schrift und die Differenz (1971), S. 422-442.
  - Grammatologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
  - Positionen, Wien u. Graz: Böhlau 1986.
  - Schibboleth. Für Paul Celan, Wien u. Graz: Böhlau 1986.
  - »Afterword: Toward an Ethics of Discussion« in: ders., Limited Inc., Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1988, S. 156-158.
  - Mémoires. Pour Paul de Man, Paris: Galilée 1988.
  - »The Politics of Friendship«, in: The Journal of Philosophy, Bd. 85 (1988), H. 11, S. 632-644.
  - Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
  - Wie nicht sprechen. Verneinungen, Wien: Passagen u. Wien: Böhlau 1989.
  - »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich«, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, (= Parabel. Schiftenreihe des Ev. Studienwerks Villigst, Bd. 2). Gießen: Focus 1990, S. 42-83.
  - Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
  - Prejugés. Vor dem Gesetz, Wien: Passagen 1992.
  - Falschgeld. Zeit geben I, München: Fink 1993.
  - »Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker«, in: Denkprozesse nach Althusser, Hrsg. v. Henning Böke/Jens Christian Mül-



- ler/Sebastian Reinfeldt. Argument-Sonderband Neue Folge Bd. 228, Hamburg: Argument-Verlag 1994, S. 103-162.
- »BUCH-AUSSERHALB. Vorreden / Vorworte«, in: ders., Dissemination, Wien: Passagen 1995, S. 9-68.
  - »Platons Pharmazie«, in: ders., Dissemination (1995), S. 69-190.
  - Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine, Paris: Galilée 1996.
  - »Remarks on Deconstruction and Pragmatism«, in: Chantal Mouffe (Hg.), Deconstruction and Pragmatism, London u. New York: Routledge 1996, S. 77-88.
  - »Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen, Frankfurt/Main: Fischer 1997, S. 15-41.
  - »Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Gespräch mit dem Philosophen Jacques Derrida über die Intellektuellen, den Kapitalismus und die Gesetze der Gastfreundschaft.« Interview mit Th. Assheuer, Die Zeit, vom 5.3.1998 (Nr. 11), S. 47-49.
  - »Die différance«, in: ders., Randgänge der Philosophie. 2., überarb. Aufl., Wien: Passagen 1999, S. 31-56.
  - »Signatur, Ereignis, Kontext«, in: ders., Randgänge der Philosophie (1999), S. 325-351.
  - Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München, Wien: Hanser 1999.
  - Die Stimme und das Phänomen. Erste Auflage der Neuübersetzung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

## **Texte von Jürgen Habermas**

- Habermas, Jürgen: »A Reply to my Critics«, in: John B. Thompson u. David Held (Hg.), Habermas: Critical Debates, London u. Basingstoke: Macmillan 1982, S. 219-283.
- Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 1984.
  - »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 1984, S. 571-606.
  - »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen (1984), S. 11-126.
  - »Was heißt Universalpragmatik?«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen (1984), S. 353-440.
  - Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.

- Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988 (Erste Auflage der Taschenbuchausgabe; folgt der vierten Auflage der Originalausgabe von 1981.)
- Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- »Bemerkungen zu John Searles »Meaning, Communication and Representation«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken (1988), S. 136-149.
- »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken (1988), S. 63-104.
- »Motive nachmetaphysischen Denkens«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken (1988), S. 35-60.
- Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik (1991), S. 100-118.
- Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Vierte, um Nachwort und Literaturverzeichnis erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- »Replik«, in: Revue Internationale de Philosophie, Nr. 194 (1995), S. 551-565.
- Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main: Suhrkamp <sup>6</sup>1996.
- »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (<sup>6</sup>1996), S. 127-206.
- Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
- »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen (1996), S. 11-64.
- Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- »Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg«, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (1997), S. 9-40.
- »Zwischen den Traditionen. Eine Laudatio auf Georg Henrik von Wright«, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck (1997), S. 59-72.
- Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.
- »Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung (1999), S. 7-64.
- »Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung (1999), S. 102-137.

- »Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung. (1999), S. 138-185.
- »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Rortys pragmatischer Wende«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung (1999), S. 230-270.
- »Adorno-Preis an Jacques Derrida. Der Erbstreit zwischen Philosophie und Religion«, in: Süddeutsche Zeitung vom 22.9.2001 (Nr. 219), S. 15.
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- »Die Zukunft der menschlichen Natur. Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung«, in: ders., Die Zukunft der menschlichen Natur (2001), S. 34-125.
- »Entgegnung«, in: Axel Honneth/Hans Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹. Dritte, erweiterte und aktualisierte Auflage, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 327-405.
- »Postscript. Some concluding remarks«, in: Mitchell Aboulafia/Myra Bookman/Catherine Kemp (Hg.), Habermas and Pragmatism. London u. New York: Routledge 2002, S. 222-233.
- »Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus«, in: DZPhil, Bd. 51 (2003), H. 3, S. 367-394.

### **Sonstige Literatur:**

- Aboulafia, Mitchell: »Habermas und Mead: Über Universalität und Individualität«, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln (2002), S. 406-432.
- /Bookman, Myra/Kemp, Catherine (Hg.), Habermas and Pragmatism, London u. New York: Routledge 2002.
- Agamben, Giorgio: »Prades. Die Schrift der Potenz«, in: Michael Wetzels/Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin: Akademie 1993, S. 3-17.
- Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie, 2 Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976.
- »Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen«, in: Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.), Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 1988, Bd. 1, S. 17-44.
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. (How to do Things with Words). Deutsche Bearbeitung von Eike v. Savigny, zweite Auflage, Stuttgart: Reclam 1979.

- Baker, Gordon P. u. Peter M.S. Hacker: *An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Bd. 2: Wittgenstein: rules, grammar and necessity, Oxford: Basil Blackwell 1985.
- Beardsworth, Richard: *Derrida and the Political*, London, New York: Routledge 1996.
- Bedorf, Thomas: »Der Andere als Versprechen und Anspruch. Annäherungen an Adorno und Levinas«, in: ders. u.a. (Hg.), *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1997, S. 163-174.
- Zur Rolle des Subjekts bei Emmanuel Levinas, Bochum: Unveröfftl. Manuskript 1997.
- »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: *Handlung, Kultur, Interpretation*, Bd. 10 (2001), H. 2, S. 273-291.
- *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink 2003.
- Bennington, Geoffrey: »Mosaïque. Politiken und Grenzen der Dekonstruktion«, in: Wetzel/Rabaté (Hg.), *Ethik der Gabe* (1993), S. 269-283.
- »Spirit's Spirit Spirits Spirit«, in: David Wood (Hg.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1993, S. 82-92.
- /Derrida, Jacques: *Jacques Derrida Frankfurt/Main: Suhrkamp* 1994.
- Bernasconi, Robert: »Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen«, in: Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 345-384.
- Bernstein, Jay (Hg.): *The Frankfurt School. Section 6: Jürgen Habermas*, London, New York: Routledge 1994.
- Bernstein, Richard J.: »An allegory of modernity / postmodernity: Habermas and Derrida«, in: Gary B. Madison (Hg.), *Working through Derrida*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1993, S. 204-229.
- Bernstorff, Christian Graf v.: *Einführung in das englische Recht*, München: C. H. Beck 2000.
- Bertram, Georg W.: »Wem gilt die Kritik der Dekonstruktion?«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 24 (1999), H. 3, S. 221-241.
- »Dekonstruktion als Phänomenologie der Zeichen«, in: Eliane Escoubas/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Deutsche und Französische Phänomenologie*. Paris: L'Harmattan u. Offenburg: Dokumente 2000, S. 581-608.
- »Das Denken der Sprache in Heideggers Sein und Zeit«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 26 (2001), H. 3, S. 177-198.

- »Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion«, in: Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 289-310.
- Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München: Fink 2002.
- »Übergangsholismus. Holismus, Veränderung und Kontinuität in den Sprachphilosophien von Davidson und Derrida«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 56 (2002), H. 3, S. 68-93.
- /Liptow, Jasper: »John McDowell's nicht-szientistische Naturalisierung des Geistes«, in: Philosophische Rundschau, Bd. 50 (2003), S. 220-241.
- Die Sprache und das Ganze. Entwurf einer antireduktionistischen Sprachphilosophie, Habilitationsschrift, Hildesheim 2003.
- Blackburn, Simon: »Meaning and Communication«, in: Routledge Encyclopaedia of Philosophy. General Editor: E. Craig, London, New York: Routledge 1998, Vol. 6.
- Blank, Stefan: »Der Andere ist einzig. Versprochen! Kommentar zu Derridas ›Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine‹«, in: Thomas Bedorf/Stefan A. B. Blank (Hg.), Jenseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis, Magdeburg: Scriptorum Verlag 2002, S. 35-53.
- Bohman, James: »Formal Pragmatics and Social Criticism: The Philosophy of Language and the Critique of Ideology in Habermas's Theory of Communicative Action«, in: Philosophy & Social Criticism, Bd. 11 (1986), H. 4, S. 331-353.
- »›System and Lifeworld‹. Habermas and the Problem of Holism«, in: Philosophy & Social Criticism, Bd. 15 (1989), H. 4, S. 381-401.
- »Welterschließung und radikale Kritik«, in: DZPhil, Bd. 41 (1993), H. 3, S. 563-574.
- »Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism«, in: Maurizio Passerin d'Entrèves/Seyla Benhabib (Hg.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on ›The Philosophical Discourse of Modernity‹, Cambridge (UK): Polity Press 1996, S. 197-220.
- Bonacker, Thorsten: »Ungewißheit und Unbedingtheit. Zwei Möglichkeitsbedingungen des Normativen«, in: Stefan Müller-Dohm (Hg.), Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 107-143.
- Brandom, Robert B.: »Heideggers Kategorien in ›Sein und Zeit‹«, in: DZPhil, Bd. 45 (1997), S. 531-549.
- »Einige pragmatistische Themen in Hegels Idealismus«, in: DZPhil, Bd. 47 (1999), S. 355-381.
- Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

- »Norms, Facts and normative Facts. A Reply to Habermas«, in: *European Journal of Philosophy*, Bd. 8 (2000), H. 3, S. 357-374.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie*, Jena: Fischer 1934.
- Butler, Judith: *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.
- Cooke, Maeve: »Habermas, Autonomy and the Identity of the Self«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Bd. 18 (1992), H.3/4, S. 269-291.
- *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics*, Cambridge (Mass.): MIT Press 1994.
- Coole, Diana: »Habermas and the Question of Alterity«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib (Hg.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (1996), S. 221-244.
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford u. Cambridge (Mass.): Blackwell 1992.
- »The Question of the Question: An Ethico-Political Response to a Note in Derrida's ›De l'esprit‹«, in: Wood (Hg.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit* (1993), S. 93-102.
- »Habermas und Derrida werden verheiratet«, in: *DZPhil*, Bd. 42 (1994), H. 6, S. 1025-1036.
- Culler, Jonathan: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.
- Dascal, Marcelo u.a. (Hg.): *Sprachphilosophie: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. 2 Halbbände, Berlin u. New York: de Gruyter 1992.
- Dastur, Françoise: »Für eine ›privative Zoologie‹ oder Wie nicht sprechen vom Tier«, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens* (1997), S. 153-182.
- Davidson, Donald: »Der Begriff des Glaubens und die Grundlage der Bedeutung«, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 204-223.
- »Eine hübsche Unordnung von Epitaphen«, in: Eva Picardi/Joachim Schulte (Hg.), *Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 203-228.
- »Was ist eigentlich ein Begriffsschema«, in: ders., *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 261-282.
- »Die Autorität der ersten Person«, in: Manfred Frank (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 635-649.
- Descombes, Vincent: *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981.
- Detel, Wolfgang: »System und Lebenswelt bei Habermas«, in: Müller-Dohm (Hg.), *Das Interesse der Vernunft* (2000), S. 175-195.

- Dews, Peter: »Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas«, in: DZPhil, Bd. 49 (2001), H. 6, S. 861-871.
- Dieter Lesage: »Eine Erschütterung des Eigennamens«, in: Wetzel/Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe (1993), S. 301-320.
- Dietz, Simone: Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, Würzburg: Königshausen und Neumann 1993.
- Döbert, Rainer/Habermas, Jürgen/Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): Entwicklung des Ichs, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1977.
- Dorschel, Andreas: »Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 44 (1990), H. 2, S. 220-252.
- Dreisholtkamp: »Die Gabe der Gabe und das Versprechen. Zu den unvertrauten Voraussetzungen eines vermeintlich übervertrauten Sprechakts«, in: Gondok/Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens (1997), S. 287-307.
- Düttmann, Alexander García: »Die Gewalt der Zerstörung«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 288-314.
- Dux, Günter: »Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitären und herrschaftlich organisierten Gesellschaften«, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln (2002), S. 110-143.
- Eibl-Eibesfeld, Irinäus: Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, München: Piper 1967.
- Esfeld, Michael: »Was besagt semantischer Holismus? Zwei Möglichkeiten der Konzeptualisierung«, in: Georg W. Bertram/Jasper Liptow (Hg.), Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie, Weilerswist: Velbrück 2002, S. 41-58.
- Farrell, Frank B.: »Iterability and Meaning: The Searle-Derrida Debate«, in: Metaphilosophy, Bd. 19 (1988), H. 1, S. 53-64.
- Fehr, Johannes: »Saussure: Zwischen Linguistik und Semiologie. Ein einleitender Kommentar«, in: Ferdinand de Saussure: Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß. Texte, Briefe und Dokumente. Gesammelt, übersetzt und eingeleitet v. J. Fehr, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 17-228.
- Fernandois, Eduardo: »Sinn und Kraft: eine pragmatische Unterscheidung«, in: DZPhil, Bd. 43 (1995), H. 6, S. 937-950.
- Fleming, Marie: »Critical Theory between Modernity and Postmodernity«, in: Philosophy Today, Bd. 41 (1997), H. 1 (Spring), S. 31-39.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.

- Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
  - Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr<sup>6</sup>1990.
- Gasché, Rodolphe: The Tain of the mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1986.
- Inventions of Difference. On Jacques Derrida, Cambridge (Mass.) u.a.: Harvard University Press 1994.
- Goffman, Ervin: Wir spielen alle Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München: Piper 1969.
- Gondek, Hans-Dieter: »«Annäherungen’ und ‹Abwendungen’: Jacques Derrida«, in: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft: Franzosen, Wien: Turia und Kant o.J., S. 15-33.
- »Die Universalien der Sprache und ihre Parasiten«, in: Zeitschrift. Journal für Ästhetik, Nr. 3 (Sommer 1987), S. 86-105.
  - »Jacques Derridas Recht auf (Zugehörigkeit zur) Philosophie. Neuere Bestimmungs- und Begründungsversuche«, in: Philosophische Rundschau, Bd. 40. (1993), H. 3, 161-193.
  - /Waldenfels, Bernhard (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
  - /Waldenfels, Bernhard: »Derridas performative Wende«, in: dies. (Hg.), Einsätze des Denkens (1997), S. 7-18.
  - »Zeit und Gabe«, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens (1997), S. 183-225.
- Görtzen, René: »Bibliographie zur Theorie des kommunikativen Handelns«, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. (1. Aufl. 1986), S. 406-416.
- »Habermas: Bi(bli)ographische Bausteine. Eine Auswahl«, in: Müller-Dohm (Hg.), Das Interesse der Vernunft (2000), S. 543-597.
  - »Habermas’ Theorie des kommunikativen Handelns. Eine bibliographische Auswahl«, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln (2002), S. 455-518.
- Günther, Klaus/Wingert, Lutz (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- Harris, Ingrid: »«L’affaire Derrida’: Buisness or Pleasure?«, in: Philosophy & Social Criticism, Bd. 19 (1993), H. 3/4, S. 215-241.
- Haverkamp, Anselm: (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.



- »Kritik der Gewalt und die Möglichkeit von Gerechtigkeit: Benjamin in Deconstruction«, in: ders. (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit* (1994), S. 7-50.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer<sup>16</sup>1986.
- Honneth, Axel u.a. (Hg.) *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne«, in: *DZPhil*, Bd. 42 (1994), H. 2, S. 195-220.
- /Joas, Hans (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ›Theorie des kommunikativen Handelns‹*. Dritte, erweiterte und aktualisierte Auflage, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.
- Hörisch, Jochen: »Dekonstruktion des Geldes. Die Unvermeidbarkeit des Sekundären«, in: *Wetzel/Rabaté* (Hg.), *Ethik der Gabe* (1993), S.173-182.
- Horkheimer, Max: »Traditionelle und kritische Theorie«, in: ders., *Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936-1941*. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gündelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main: Fischer 1988, S. 162-225.
- Hoy, David C.: »Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida«, in: *Passerin d'Entrèves/Benhabib* (Hg.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (1996), S. 124-146.
- Hoy, Terry: »Derrida: Postmodernism and Political Theory«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Bd. 19 (1993), H. 3/4, S. 243-260.
- Innis, Robert E.: »Karl Bühler«, in: M. Dascal u.a. (Hg.), *Sprachphilosophie: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. 2 Halbbände, Berlin u. New York: de Gruyter 1992, Bd. 1, S. 550-562.
- Jay, Martin: »The debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists«, in: Honneth u.a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen* (1989), S. 171-189.
- Joas, Hans: »Einleitung: Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads«, in: H. Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 7-25.
- *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt/Main: Suhrkamp<sup>2</sup>2000.
- »Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus«, in: Honneth/ders. (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (2002), S. 144-176.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VII. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp<sup>10</sup>1989.
- Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.
- /Menke, Christoph: »Einleitung: Dekonstruktion als Philosophie«, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion* (2002), S. 7-17.
- Keulartz, Jozef: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Hamburg: Junius 1995.

- Kimmerle, Heinz: »Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen Postmoderne«, in: Manfred Frank/Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 267-282.
- König, Eckhard/Krämer, Sybille (Hg.): *Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen?* Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.
- Knell, Sebastian: »Wahrheitsanspruch und Idealisierung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53 (1999), H. 2, S. 214-235.
- »Eine deflationistische Theorie der Intentionalität? Brandoms Analyse de-re-spezifizierender Einstellungszuschreibungen«, in: *DZPhil*, Bd. 48 (2000), H. 5, S. 790-806.
- Kompridis, Nikolas: »über Welterschließung: Heidegger, Habermas und Dewey«, in: *DZPhil*, Bd. 41 (1993), H. 3, S. 525-538.
- Kopperschmidt, Josef: *Methodik der Argumentationsanalyse*, Stuttgart- Bad Canstatt: frommann-holzboog 1989.
- Krämer, Sybille: *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- Krell, David F.: »Spiriting Heidegger«, in: Wood (Hg.), *Of Derrida, Heidegger, and Spirit* (1993), S. 11-40.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg: Alber 1993.
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg: Alber 1998.
- Matustik, Martin J.: »Derrida and Habermas on the Aporia of the Politics of Identity and Difference: Towards Radical Democratic Multiculturalism«, in: *Constellations*, Bd. 1 (1995), H. 3, S. 383-398.
- McCarthy, Thomas: »Überlegungen zur ›Rationalisierung‹ in der Theorie des kommunikativen Handelns«, in: ders., *Kritik der Verst ndigungsverh ltnisse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989 (1. Aufl. der Taschenbuchausgabe), S. 566-579.
- »On the Margins of Politics«, in: *The Journal of Philosophy*, Bd. 85 (1988), H. 11, S. 645-648.
- »The politics of the ineffable: Derrida's deconstructionism«, in: ders., *Ideals and Illusions. On deconstruction and reconstruction in contemporary critical theory*, Cambridge (Mass.): MIT Press 1991.
- McCumber, John: »Critical Theory and Poetic Interaction«, in: *Praxis International*, Bd. 5 (1985), S. 268-282.
- Mead, George H.: *Geist, Identität und Gesellschaft – aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Mit einer Einleitung herausgegeben v. Charles W. Morris*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
- Menke, Christoph: »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit* (1994), S. 279-287.

- »Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit«, in: Kern/ders. (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion (2002), S. 243-263.
- Michel Lisse: »Zu lesen geben«, in: Wetzel/Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe (1993), S. 19-37.
- Müller-Dohm, Stefan (Hg.): Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ›Erkenntnis und Interesse‹, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Naumann-Bayer, Waltraud: »Annäherungen an Derrida oder Wer spät kommt, den belohnt das Lesen«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 1, S. 15-33.
- Niederberger, Andreas: Gerechtigkeit zwischen Reflexion und Performanz. Jacques Derridas Bestimmungen zu einer Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Unveröffl. Manuskript 1997.
- »Zwischen Ethik und Kosmopolitik. Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Bd. 27 (2002), H. 2, S. 149-170.
- Niehaus, Michael: »Das bessere Argument. Eine Anmerkung zur Logik des Argumentierens bei Jürgen Habermas«, in: Philosophisches Jahrbuch, 105. Jg. (1998), 2. Halbband, S. 412-422.
- Nunner-Winkler, Gertrud: »Wissen und Wollen. Ein Beitrag zur frühkindlichen Moralentwicklung«, in: Honneth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen (1989), S. 574-600.
- Outhwaite, William: »Rekonstruktion und methodologischer Dualismus«, in: Müller-Dohm (Hg.), Das Interesse der Vernunft (2000), S. 218-241.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio/Benhabib, Seyla (Hg.): Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on ›The Philosophical Discourse of Modernity‹, Cambridge (UK): Polity Press 1996.
- Peters, Bernhard: Die Integration moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Putnam: »Werte und Normen«, in: Günther/Wingert (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft (2001), S. 280-313.
- Rabaté, Jean-Michel/Wetzel, Michael (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin: Akademie 1993.
- /Wetzel, Michael: »Vorwort«, in: dies. (Hg.), Ethik der Gabe (1993), S. V-XI.
- Raulff, Ulrich: »Akute Zeichen fiebriger Dekonstruktion. Die Frankfurter Schule und ihre Gegenspieler in Paris: Eine Verkennungsgeschichte aus gegebenem Anlaß«, in: Süddeutsche Zeitung vom 21.9.2001 (Nr. 218), S. 18.
- Redding, Paul: »Habermas's theory of argumentation«, in: The Journal of Value Inquiry, Bd. 23 (1989), S. 15-32.
- Reijnen, Willem van: »Derrida – Ein unvollendeter Habermas?«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 6, S. 1037-1044.

- Reinhardt, Jörn: »Die Grenzen des Rechts. Derridas Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit im Moment der Entscheidung«, in: DZPhil, Bd. 46 (1998), H. 6, S. 971-982.
- Renn, Joachim: »Kommunikative Erschließung der subjektiven Welt. Die existentielle Genese als dialogische Reflexion einer expressiven Sprache«, in: DZPhil, Bd. 41 (1993), H. 3, S. 539-561.
- Rödl, Sebastian: »Normativität des Geistes versus Philosophie als Erklärung. Zu Brandons Theorie des Geistes«, in: DZPhil, Bd. 48 (2000), H. 5, S. 762-779.
- »Norm und Natur«, in: DZPhil, Bd. 51 (2003), H. 1, S. 99-114.
- Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- »Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?«, in: DZPhil, Bd. 42 (1994), H. 6, S. 975-988.
- »Habermas, Derrida and the functions of philosophy«, in: Revue internationale de Philosophie, Nr. 194 (1995), H. 4, S. 437-459.
- »Deconstruction and Circumvention«, in: ders., Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers Volume 2, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press 1991, S. 85-106.
- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin: de Gruyter <sup>3</sup>1967.
- Schmidt, J.: »Offensive Critical Theory? Reply to Honneth«, in: Bernstein (Hg.), The Frankfurt School (1994), S. 56-64.
- Schneider, Hans Julius: »Die sprachphilosophischen Annahmen der Sprechakttheorie«, in: Dascal u.a. (Hg.), Sprachphilosophie (1992), S. 761-775.
- Searle, John R.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971.
- »Reitering the Differences: A Reply to Derrida«, in: Glyph, Bd. 1 (1977), S. 198-208.
- »The world upside down«, in: Madison (Hg.), Working through Derrida (1993), S. 170-183.
- Seel, Martin: Die Entzweiung der Kunst. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- »Medien der Realität und Realität der Medien«, in: S. Krämer (Hg.), Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, S. 247-268.
- Ästhetik des Erscheinens, München, Wien: Hanser 2000.
- »Die zwei Bedeutungen der ›kommunikativen‹ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft«, in: Honneth/Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln (2002), S. 53-72.
- »Für einen Holismus ohne Ganzes«, in: Bertram/Liptow (Hg.), Holismus in der Philosophie (2002), S. 30-40.

- Sellars, Wilfrid: *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn: Mentis 1999.
- Simon, Josef: »Der gute Wille zum Verstehen und der gute Wille zur Macht: Bemerkungen zu einer ›unwahrscheinlichen Debatte‹«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 12 (1987), H. 3, 79-90.
- Sonderegger, Ruth: »A Critique of Pure Meaning: Wittgenstein and Derrida«, in: *European Journal of Philosophy*, Bd. 5 (1997), H. 2, S. 183-209.
- Streminger, Gerhard: »John Locke«, in: Dascal u.a. (Hg.), *Sprachphilosophie* (1992), 1. Halbband, S. 308-320.
- Strydom, Piet: »Collective Learning: Habermas's Concessions and their theoretical Implications«, in: *Philosophy & Social Criticism*, Bd. 13 (1987), H. 3, S. 265-281.
- Thiel, Detlef: »Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*«, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens* (1997), S. 60-98.
- Thompson, John B.: »Universal Pragmatics«, in: John B. Thompson/David Held (Hg.), *Habermas: Critical Debates*, London and Basingstoke: Macmillan 1982, S. 116-133.
- Vogl, Joseph: »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 7-27.
- Waldenfels, Bernhard: »Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns«, in: ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 94-119.
- »Das Un-ding der Gabe«, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens* (1997), S. 385-409.
- Warnke, Georgia: »Habermas, Art And Aesthetic Reflection: David Ingram's ›Habermas And The Dialectic Of Reason‹«, in: *Praxis International*, Bd. 8 (1988), S. 91-98.
- Weiß, Johannes: »Die Bindungseffekte kommunikativen Handelns. Einige skeptische Bemerkungen«, in: Honneth/Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (2002), S. 433-454.
- Wellmer, Albrecht: »Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz: ›Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht‹«, in: Honneth u.a. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen* (1989), S. 318-370.
- Wheeler, Samuel C. III: *Deconstruction as analytic philosophy*, Stanford (Cal.): Stanford University Press 2000.
- White, Stephen K.: »Foucaults Challenge to Critical Theory«, in: *The aesthetics of the critical theorists : studies on Benjamin, Adorno, Marcuse, and Habermas*. Hrsg. v. R. Roblin, Lewiston u.a.: Edwin Mellen Press 1990 (= *American Political Science Review*, Bd. 80 (1986), H. 2), S. 440-475.

- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München: Hanser <sup>2</sup>1987.
- Wills, David: »Gespaltene Zunge. Eine Antwort auf Jacques Derrida«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt/Main: Fischer 1997, S. 44-62.
- Wingert, Lutz: »Genealogie der Objektivität. Zu Robert B. Brandoms ›expressiver Vernunft‹«, in: DZPhil, Bd. 48 (2000), H. 5, S. 738-761.
- »Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt?«, in: Günther/ders. (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft (2001), S. 77-105.
- Wittgenstein, Ludwig: »Philosophische Untersuchungen«, in: ders: Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe 1), Frankfurt/Main: Suhrkamp <sup>9</sup>1993.
- Wood, David (Hg.): Of Derrida, Heidegger, and Spirit, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1993.
- Young, Iris M.: »Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought«, in: Constellations, Bd. 3 (1997), H. 3, S. 340-363.
- Zima, Peter V.: Die Dekonstruktion, Tübingen: Francke 1994.
- Zyl, Albert van: »The dilemma of grounding in the Modernity-Postmodernity debate«, in: South African Journal of Philosophy, Bd. 14 (1995). H. 4, S. 168-174.

## Die Titel dieser Reihe

Reinhard Heil,  
Andreas Hetzel (Hg.)  
**Die unendliche Aufgabe**  
Kritik und Perspektiven der  
Demokratiethorie  
Juli 2006, ca. 300 Seiten,  
kart., ca. 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-332-1

Hans-Joachim Lenger,  
Georg Christoph Tholen (Hg.)  
**Mnêma**  
Derrida zum Andenken  
April 2006, ca. 230 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-510-3

Ulrike Ramming  
**Mit den Worten rechnen**  
Ansätze zu einem  
philosophischen Medienbegriff  
April 2006, ca. 280 Seiten,  
kart., ca. 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-443-3

Peter Janich (Hg.)  
**Wissenschaft und Leben**  
Philosophische Begründungs-  
probleme in Auseinander-  
setzung mit Hugo Dingler  
April 2006, 230 Seiten,  
kart., ca. 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-475-1

Stefan Blank  
**Verständigung und  
Versprechen**  
Sozialität bei Habermas  
und Derrida  
März 2006, 228 Seiten,  
kart., 26,80 €,  
ISBN: 3-89942-456-5

Jens Badura (Hg.)  
**Mondialisierungen**  
»Globalisierung« im Lichte  
transdisziplinärer Reflexionen  
März 2006, ca. 250 Seiten,  
kart., ca. 24,80 €,  
ISBN: 3-89942-364-X

Tobias Blanke  
**Das Böse in der  
politischen Theorie**  
Die Furcht vor der Freiheit bei  
Kant, Hegel und vielen anderen  
Februar 2006, 232 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-465-4

Johann S. Ach,  
Arnd Pollmann (Hg.)  
**no body is perfect**  
Baumaßnahmen am  
menschlichen Körper.  
Bioethische und ästhetische  
Aufrisse  
Februar 2006, 358 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-427-1

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:**  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

## Die Titel dieser Reihe

Gerald Hartung,  
Kay Schiller (Hg.)  
**Weltoffener Humanismus**  
Philosophie, Philologie und  
Geschichte in der deutsch-  
jüdischen Emigration  
Januar 2006, 224 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 3-89942-441-7

Christoph Henning  
**Philosophie nach Marx**  
100 Jahre Marxrezeption  
und die normative  
Sozialphilosophie der  
Gegenwart in der Kritik  
2005, 660 Seiten,  
kart., 39,80 €,  
ISBN: 3-89942-367-4

Christian Schulte,  
Rainer Stollmann (Hg.)  
**Der Maulwurf kennt  
kein System**  
Beiträge zur gemeinsamen  
Philosophie von Oskar Negt  
und Alexander Kluge  
2005, 272 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-273-2

Arnd Pollmann  
**Integrität**  
Aufnahme einer  
sozialphilosophischen  
Personalie  
2005, 394 Seiten,  
kart., 29,80 €,  
ISBN: 3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger  
**Marx zufolge**  
Die unmögliche Revolution  
2004, 418 Seiten,  
kart., 27,80 €,  
ISBN: 3-89942-211-2

Christoph Ernst, Petra Gropp,  
Karl Anton Sprengard (Hg.)  
**Perspektiven inter-  
disziplinärer Medien-  
philosophie**  
2003, 334 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-89942-159-0

Hans-Joachim Lenger  
**Vom Abschied**  
Ein Essay zur Differenz  
2001, 242 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-933127-75-0

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**