

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]«.¹ 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 verwiesen 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 Verhaltungen 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 nahezulegen scheint.² 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« herstammen. Derrida verfißt 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 Gruyter³ 1967, S. 93ff.

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

Meine Ausführungen zu Derrida stützen sich wesentlich auf die Lesart der Derridaschen Theorie, die Georg W. Bertram in den letzten Jahren ausgearbeitet hat.⁴ 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 Denkunternehmen 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 sind⁵). 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*.⁶ 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.⁷ 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.⁸ 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.⁹

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*.«¹⁰ Derrida entwickelt den Begriff der *différance*¹¹, 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.¹² 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.¹³ 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 ›inklusive 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.¹ 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«.² 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« an³), 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«⁴ 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.«⁵ 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?⁶ 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.«⁷ 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.*⁸ 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*.⁹ 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 überschlägig ihre Berechtigung abzusprechen, halte ich es doch für hilfreich, einen anderen Weg zu wählen.¹⁰ 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 Semiotik. Ein einleitender Kommentar«, in: Ferdinand de Saussure: Linguistik und Semiotik. 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 erläuteter 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.¹¹ 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«¹², 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.¹³ 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«¹⁴. 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.«¹⁵

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.¹⁶ 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., Dissemination, Wien: Passagen 1995, S. 9-68, hier, S. 28.

rung Rechenschaft geben zu sollen, wissend, daß wir dies erschöpfend sicherlich nie tun können.¹⁷

Auf diese vorgängige Differenzierung bezieht sich Derrida, wenn er vom ›Spiel der Struktur‹ spricht oder eben von der ›différance‹.¹⁸ 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 ausschließlich¹⁹) 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 gezogen werden.

Die Rede von einer vorgängigen Bewegung der Differenzierung in jeder Struktur bezieht sich insbesondere auf drei Aspekte²⁰: 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 gehalt habenden Zeichen irreduzibel ist.²¹ 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«²², 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 folgend²³ – 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.²⁴ 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.²⁵

In den letzten Formulierungen habe ich um der leichten 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 verharbt«.²⁶ 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.²⁷ 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«. ²⁸ 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« ²⁹ 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« ³⁰ 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. ³¹ 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«.³²

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]«.³³

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 strukturelle 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 nichtsprachlichen 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.³⁴ 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.³⁵ Ich werde unten noch näher auf den Status des zeichengebrauchenden 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«.³⁶

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.³⁷ 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.³⁸ 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.³⁹ 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.«⁴⁰

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 hebe 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«.⁴¹

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.«⁴²

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.⁴³ 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.⁴⁴ 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«⁴⁵. 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.⁴⁶

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.»⁴⁷ 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‹⁴⁸ 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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 Beisichseins 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.⁵¹ 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‹⁵² 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‹⁵³ 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 »situiert 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*.«⁵⁴ 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.«⁵⁵ 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 ausmachte.⁵⁶ 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.«⁵⁷

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.⁵⁸ 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 Akteur 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 Lernenkönnens 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.⁵⁹ 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 skizziert⁶⁰ und Searle systematisch in Angriff genommen⁶¹. 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.⁶² Als ›parasitär‹ sieht Austin Sprachverwendungen, in denen »Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht«⁶³ 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.«⁶⁴ 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«⁶⁵ 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 Zitathaftigkeit, 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.⁶⁶

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.«⁶⁷ 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.⁶⁸ 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 unentwirrbar 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 hat¹, 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).«² 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.³

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 untildbaren 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 Ort⁴ 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.⁵

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.⁶

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.⁷

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 ›Vergangenens‹, noch ein Zurückbinden der ›Gegenwart‹ an das ›Überholte‹. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom ›Vergangenens‹ 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 Entist 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».⁸ 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.«⁹

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),¹⁰

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«.¹¹

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 gehalt habende 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 binde¹², 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.¹³ 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.¹⁴ 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 entgehen 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.¹⁵ 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.¹⁶ *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 Regelfeldbedrohung.

In seiner Diskussion der Regelfolgende Debatte zeigt Bertram, daß das von Derrida an Lévinas gewonnene Verständnis des Normativitätsbegriffs nicht mit dem Regelfeldproblem 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 Geißel 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-Anwendung-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.¹⁷ 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.¹⁸ 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.«¹⁹ 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.«²⁰). 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.²¹ 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.²² Da als normativ gebunden und damit gehaltvoll Handelnder nur gelten kann, wer Mitglied dieses »normativen Kollektivs«²³ 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.«²⁴ 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.²⁵ 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.²⁶

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 Rollenverteilung²⁷ 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 entwickelt²⁸, versteht das basale Verhältnis zwischen den Gegenübern zwar

27 Der Ausdruck ist ein wenig irreführend, 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 ›Akteurs‹ 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: Unveröffl. 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«.²⁹

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.³⁰ 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.«³¹ 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 gelehnt, 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 Verknüpfung dieses Zusammenhangs den »Empirismus [für] die Gattung, deren Arten jeweils diese Fehler wären.«³²

Den Zusammenhang normativer Bezüge mit der Frage des Gegebenen hat Derrida intensiv am Begriff der Gabe verfolgt.³³ 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?³⁴

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.«³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷

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 erschienene, 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.³⁸

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.³⁹ 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.«⁴⁰ 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«.⁴¹ 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.⁴² 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«.⁴³

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*.⁴⁴

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‹*.⁴⁵

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.⁴⁶

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».⁴⁷ 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 [*monolague*] 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).⁴⁸

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 Abgegrenztheit 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.⁴⁹ 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.«⁵⁰ 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*.«⁵¹ 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 Selbstgegeben-sein. 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 *Gegenübern* und zwar zu *Gegenübern 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.⁵²

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 Akteuren 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.⁵³

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.«⁵⁴ 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.«⁵⁵ 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 unablässig 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 anerkennbar 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.