

Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es muß vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussionen in der Fachphilosophie als ungewöhnlich gelten, die Frage nach der irreduziblen Sozialität in Auseinandersetzung mit Habermas *und* Derrida zu erörtern. Zwar ist der in der Öffentlichkeit beinahe zur Gegnerschaft stilisierte Mangel an Verständigung, auf den ich hier nicht mehr näher einzugehen brauche¹, mindestens im Feld der politischen Meinungsäußerungen einer Art Habermas-Derridascher Roadcompany gewichen.² Aber auch in Habermas' und Derridas jüngeren Äußerungen, die eine persönliche Wertschätzung signalisieren, bleiben die philosophischen Differen-

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

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

zen markiert.³ Eine fruchtbringende Rezeption hat zwischen den beiden nicht stattgefunden.⁴

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

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

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

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

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

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

Sprachtheorie verfechte⁸, halte ich, wie in Kapitel 3 dargelegt, für falsch. Meines Erachtens ist von Derrida gerade zu lernen, wie eine Erläuterung der Sprache angelegt sein muß, um sie als eine Praxis endlicher Wesen verständlich zu machen. Hinsichtlich der sprachtheoretischen Vorhaben ist noch Iris M. Youngs Vorschlag zu erwähnen, Habermas' Begriff der Gewähr für die Gültigkeit der in einem Sprechakt erhobenen Ansprüche im Sinne von Derridas Begriff der Gabe zu erläutern.⁹ Meine Überlegungen setzen zu Teilen an einem ähnlichen Punkt an, allerdings sehe ich dabei keine Nähe, sondern gerade eine tiefgreifende Differenz zwischen Habermas und Derrida.¹⁰

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

-
- 8 Vgl. J. Bohman: »Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism«, S. 205ff.
- 9 Vgl. Iris »Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought«, in: Constellations, Bd. 3 (1997), H. 3, S. 340-363, hier 356ff.
- 10 Vgl. unten Abschnitt 4.3.
- 11 In diesem Sinne äußern sich: Richard J. Bernstein: »An allegory of modernity/postmodernity: Habermas and Derrida« in: Gary B. Madison (Hg.), Working through Derrida, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 1993, S. 204-229; Marie Fleming: »Critical Theory between Modernity and Postmodernity«, in: Philosophy Today, Bd. 41 (1997), H. 1 (Spring), S. 31-39; David C. Hoy: »Splitting the Difference: Habermas's Critique of Derrida«, in: Passerin d'Entrèves/Benhabib (Hg.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity (1996), S. 124-146; Terry Hoy: »Derrida: Postmodernism and Political Theory«, in: Philosophy & Social Criticism, Bd. 19 (1993), H. 3/4, S. 243-260; Albert van Zyl: »The dilemma of grounding in the Modernity-Postmodernity debate«, in: South African Journal of Philosophy, Bd. 14 (1995), H. 4, S. 168-174.
- 12 Vgl. Andreas Niederberger: »Zwischen Ethik und Kosmopolitik. Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Bd. 27 (2002), H. 2, S. 149-170; Thomas Bedorf: »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: Handlung, Kultur, Interpretation, Bd. 10 (2001), H. 2, S. 273-291.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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