

IV. Die Debatte Derrida-Habermas

IV. 1. Einführung in die Position Habermas' und die Debatte mit Derrida

Inhalt des Unterkapitels

Das vorliegende Unterkapitel umreißt die Derrida-Habermas-Debatte mit Blick auch auf deren systematische Fragen. Dies ist jedoch nur möglich, wenn zugleich eine Rekonstruktion der Position Habermas' – entsprechend der bereits weitgehend erarbeiteten Position Derridas – nachgeholt wird. Somit soll gleichermaßen in Habermas' Philosophie eingeführt als auch deutlich gemacht werden, welche systematischen Fragen zwischen Derrida und Habermas kontrovers sind.

Die Debatte zwischen Habermas und Derrida beginnt im Rahmen von Habermas' Anstregung in den 1980er Jahren, ein theoretisch belastbares Verständnis von Moderne und Postmoderne zu gewinnen.¹ In seiner Adorno-Preisrede „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“ (*MuP*) von 1980 – die Menke als ein „überaus anspruchsvolles Theorieprogramm“ betrachtet, das „die Blaupause der großen systematischen Bücher der beiden folgenden Jahrzehnte“ enthält² – geht Habermas zunächst der Frage nach, ob „die Moderne so passé [ist], wie die Postmodernen behaupten“ (*MuP*, 444).

Als postmodern betrachtet Habermas dabei eine Reihe unter-

¹ Habermas' Bezug auf Derrida im Rahmen dieser Anstrengung wird mehrfach aufgegriffen in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015). Insbesondere bei Thomas Khurana, „Dekonstruktivistische Diskurse“, in: *Habermas Handbuch*, 104-108, 104. Außerdem bei Amy Allen, „Poststrukturalismus“, in: *Habermas Handbuch*, 108-112. Ferner Menke, „Aporien der kulturellen Moderne. „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: *Habermas Handbuch*, 205-214. Sowie: Seyla Benhabib, „Verteidigung der Moderne. Der philosophische Diskurs der Moderne (1985)“, in: *Habermas Handbuch*, 240-254. Eine grundsätzliche Erörterung der Postmoderne-Diskussion auch in Bezug auf die Derrida-Habermas-Debatte findet sich bei Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, bes. 107-110, 159-165.

² Menke, „Aporien der kulturellen Moderne“, 206, l.Sp.

schiedlicher Denker, die auf unterschiedliche Weise – sei es antimodern, prämodern oder postmodern – in Opposition zur Moderne stehen (vgl. *MuP*, 463f.). Derridas Philosophie ordnet er dabei dem Antimodernismus zu (*MuP*, 463). Dieser negativen Akzentuierung steht in Habermas' Vortrag ein positives Verständnis von Moderne gegenüber, die er als das „unvollendete Projekt“ versteht,

die objektivierenden Wissenschaften, die universalistischen Grundlagen von Moral und Recht und die autonome Kunst unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potenziale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen. (*MuP*, 453)

Dies bedeutet aber die Epochenanalyse zugleich nicht nur historisch sondern auch, so Menke, „vernunfttheoretisch“³ zu verstehen, denn, wie Habermas später am Eingang zur *Theorie des kommunikativen Handelns* festhält, „[Philosophie] kann sich heute nicht mehr auf das Ganze der Welt, der Natur, der Geschichte, der Gesellschaft im Sinne eines totalisierenden Wissens beziehen“ (*TKH*, 1/2, 15). Aber auch unter diesen spezifisch modernen Bedingungen hält Habermas am vernunfttheoretischen Anspruch der Philosophie fest: „Das philosophische Grundthema ist Vernunft.“ (*TKH*, 1/2, 15) Die Neuerung innerhalb dieses Grundthemas buchstabiert Menke folgendermaßen aus:

Vernunft wird in der Moderne nicht mehr ‚substantiell‘ verstanden, als die Fähigkeit zur Einsicht in die bestehende Ordnung der Welt, sondern prozedural, als die Fähigkeit zur Hervorbringung vernünftiger Strukturen (Argumente, Theorien, Institutionen usw.) durch die Anwendung bestimmter Verfahren. Diese sind bereichsspezifisch differenziert[...].⁴

Wenn Menke hier gefolgt werden kann und Habermas demnach keine substantielle, sondern eine prozedurale Auffassung der Ver-

³ Ebd., 207, r.Sp..

⁴ Menke, „Aporien der kulturellen Moderne“, 207, r.Sp.

nunft vertritt,⁵ dann kann hier bereits der grundlegende Konflikt mit Derrida benannt werden: Denn während Habermas, wie noch zu zeigen ist, die Vernünftigkeit der Vernunft mit den Strukturen und Mechanismen ihrer Ausdifferenzierung identifiziert, plädiert Derrida demgegenüber für einen unbedingten Vernunftbegriff „*sans horizon*“ (vgl. *V*, 189), da jede Bestimmung von Vernunft auf einer Abgrenzung von Vernunft und Unvernunft beruht, bei der das Unvernünftige den Begriff der Vernunft dergestalt mitkonstituiert.⁶ Ein nicht unvernünftiger, reiner Begriff der Vernunft müsse demnach von Unvernünftigem unabhängig und folglich unbedingt sein (vgl. *Usc*, 15: „principe de résistance inconditionnelle“).

Gelinge es nicht, ein solches Prinzip unbedingter Kritik, das heißt „*plus que critique*“ (*Usc*, 14), gegenüber der Mitkonstitution der Vernunft durch Unvernunft zu installieren, so laufe man Gefahr, einen Naturalismus oder Objektivismus der Vernunft zu vertreten – „*des perversions critiques de la raison*“ (vgl. *V*, 185). Auch wenn Derrida dies an keiner Stelle explizit gegen Habermas wendet, so muss diese theoretische Gefahr („*risque*“, *V*, 185) doch auf Habermas bezogen werden, insbesondere wenn man sich vor Augen führt, dass Habermas' Derridakritik unter dem Deckmantel einer Modernediskussion stattfindet, die ihrerseits eine Diskussion

⁵ Dies zeigt Alexandre Dupeyrix auch für Habermas' Wissensbegriff auf (was im Folgenden noch eigens zu erarbeiten ist): „Wahr beziehungsweise gültig ist, was am provisorischen Ende einer Diskussion, an dem alle möglichen Betroffenen teilnehmen könnten, als begründet, gerechtfertigt bzw. rational akzeptabel angenommen wird. Habermas liefert somit eine prozeduralistische und fallibilistische Konzeption des Wissens.“ (Alexandre Dupeyrix, „Die pragmatistische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas“, in: Géraud Raulet, Guillaume Plas (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung* (Nordhausen: Bautz, 2014), 107-126, 117)

⁶ So hat etwa Patrick Llored im Anschluss an Derrida (vgl. *For*) gezeigt, dass die Konstituierung von Recht darin bestehe, legale von illegaler Gewalt zu trennen: „En réalité le droit, tout droit, se développe selon un processus d'autofondation tautologique qui lui permet arbitrairement de disjoindre violence légale et violence illégale dans le seul but de séparer vie humaine et vie animale.“ (Patrick Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité* (Mons: Les Editions Sils Maria, 2013), 32)

von Vernunft darstellt (Menke; vgl. *TKH*, 1/2, 15).⁷ Diese gilt es weiter zu erörtern.

Wichtig ist hierbei zunächst Habermas' eigene kritische Auseinandersetzung mit der Vernunftauffassung der Moderne. So verweist er darauf, dass der „Optimismus“ der „Intentionen der Aufklärung“ (vgl. *MuP*, 463) in der Gegenwart nicht länger angebracht sei. Das Problem, das mit diesem Projekt einhergehe, bestehe jedoch fort („das Problem ist geblieben“, *MuP*, 463) und lasse sich nicht, wie eben die Postmodernen meinten, so Habermas, durch eine „Aufhebung der Philosophie“ (*MuP*, 459) beseitigen. Entsprechend fasst auch Heinle die Habermassche Auffassung über Derridas Position zusammen: „Die radikale Vernunftkritik im derridaschen Sinne lasse sich eben gerade nicht mehr auf die diskursiven Verpflichtungen von Philosophie und Wissenschaft festlegen“.⁸ Dergestalt gehe Derrida aber über folgendes Problem einer kulturellen Aporie⁹ hinweg: Denn was neutral als spezifisch moderne „Ausdifferenzierung der Wertsphären Wissenschaft, Moral und Kunst“ (*MuP*, 452) beschrieben werden könne – und von den „Philosophen der Aufklärung“ (*MuP*, 453) zunächst hoffnungsfroh willkommen geheißen wurde –, bedeute andererseits, dass der Wissensgewinn autonom agierender Wertsphären „nicht ohne weiteres in den Besitz der Alltagspraxis“ (*MuP*, 453) übergehe. Diese Alltagspraxis, für die Habermas den Terminus der Lebenswelt verwendet (vgl. etwa *TKH*, 1/2, 107; vgl. Kap. IV.2.2), ist folglich der eigentliche Verlierer jener Ausdifferenzierung: „Mit der kulturellen Rationalisierung droht vielmehr die in ihrer Traditionssubstanz entwertete Lebenswelt zu verarmen.“ (*MuP*, 453)

Hier klingt bereits das später als „Entkopplung von System und Lebenswelt“ (vgl. *TKH*, 2/2, 229-296, 420-446; Kap. IV.2.2) kommunikationstheoretisch begründete Thema eines Bruchs zwischen

⁷ Dieser Zusammenhang wird sehr deutlich bei Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 35-40. Siehe dazu grundlegend die entsprechenden Kapitel zu Derrida und Habermas bei: Welsch, *Vernunft*.

⁸ Vgl. Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 37.

⁹ Den Terminus „kulturelle Aporie“ verwendet Habermas nicht, allerdings finden sich Wendungen wie: „die sichtbar gewordenen Aporien der kulturellen Moderne“ (*MuP*, 463) oder: „Allerdings bringt die kulturelle Moderne ihre eigenen Aporien hervor.“ (*MuP*, 452)

„Expertenkulturen und dem breiten Publikum“ (*MuP*, 453) an, das in einer expertenlosen, sich „naturwüchsig“ fortentwickelnden „Hermeneutik der Alltagspraxis“ kulminiert (vgl. *MuP*, 454). Dieses anschließend zuerst kommunikationstheoretisch entfaltete Thema erfährt schließlich eine nochmalige diskursethische Tieferlegung (vgl. *MkH*, *EzD*). Diskursethik bedeutet sodann, „die Allgemeingültigkeit des Moralprinzips mit Bezugnahme auf den normativen Gehalt der Kommunikationsvoraussetzungen von *Argumentation* überhaupt zu begründen“ (*EzD*, 22, Fn. 18). Den hierfür grundlegenden Gedanken erläutert Habermas wie folgt: „Eine besondere Bedeutung gewinnt dabei die Theorie der Argumentation, weil diese die Aufgabe hat, die formalpragmatischen Voraussetzungen und Bedingungen eines explizit rationalen Verhaltens zu rekonstruieren.“ (*TKH*, 1/2, 16) Von dieser entsprechend als „Lösungsvorschlag“ (Honneth) eingestuften Tieferlegung der kulturellen Aporie auf ein formales Argumentations- und schließlich Diskurs(ethisches)prinzip behauptet Honneth jedoch, dass ihre „Haltbarkeit ganz und gar von der Überzeugungskraft der diskursethischen Prämissen ab[hängt], dass der sprachlichen Verständigung als solcher eine transzendentale Nötigung zur Antizipation herrschaftsfreier Verhältnisse innenwohnen“¹⁰

Es ist dabei durchaus instruktiv, vorab auf ein zentrales Motiv von Habermas' Philosophie einzugehen, das er noch vor seiner Hinwendung zur Moderne als philosophischem Thema formuliert hat und das über alle Zäsuren¹¹ seines Werks hinweg bestehen bleibt. Es geht hierbei um die Frage nach dem „Bildungsprozess des Geistes“, wie Habermas in seiner Hegelinterpretation von 1967

¹⁰ Honneth, „Halbierte Rationalität“, in: Joachim Fischer, Hans Joas (Hrsg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg* (Frankfurt a.M.: Campus, 2003), 58-74, 73.

¹¹ Vgl. die sehr klare Rekonstruktion Dirk Jörkes von vier unterschiedlichen Phasen in Habermas' Schaffen vor dem Hintergrund je unterschiedlicher Positionen gegenüber der Anthropologie: Dirk Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 92/3 (2006), 304-321, 305f. Siehe dazu (Kap. IV.3).

„Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘“ (*AI*, 9) festhält:

Eine Radikalisierung meiner These könnte lauten: es ist nicht der Geist in der absoluten Bewegung der Reflexion seiner selbst, der sich unter anderem auch in Sprache, Arbeit und sittlichem Verhältnis manifestiert, sondern erst der dialektische Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt den Begriff des Geistes. (*AI*, 10)

Aus dieser gegen Fichte und die Fichtelektüre¹² Dieter Henrichs (vgl. *AI*, 12-14) gerichteten These folgt die bis in die gegenwärtige Forschung für Habermas in Anspruch genommenene und noch bestärkte Behauptung einer Gleichzeitigkeit von Individualisierungs- und Sozialisationsprozess.¹³ Der Titel dieses Aufsatzes – „Arbeit und Interaktion“ – verweist dergestalt auf dem Umweg über Hegel auf die Gleichrangigkeit der Interaktion gegenüber der Arbeit. Joachim Fischer bemerkt hierzu, dass Habermas die Reflexion auf Sprache zu einem Thema ersten Ranges mache, das er allererst aus der Philosophischen Anthropologie seines Doktorvaters Erich Rothacker in das Denken der Frankfurter Schule eingeführt habe:

¹² Vgl. Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1967).

¹³ So behauptet etwa Dupeyrix von der im Werk Habermas' sich eigentlich erst später vollziehenden „linguistischen und pragmatischen Wende“, diese sei „in Habermas' Theorie der Intersubjektivität besonders spürbar: Der Individualisierungsprozess ist vom Sozialisationsprozess nicht zu trennen. Diese Prozesse vollziehen sich durch Vermittlung der Sprache (linguistische Wende) und des kooperativen Handelns (pragmatische Wende).“ (Vgl. Dupeyrix, „Die pragmatistische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas“, 116f.) Auch wenn dies der Sache nach richtig ist, so muss doch gesehen werden, dass damit Themen behandelt werden, die die frühere Forschung zu Habermas bereits gesehen hat. So hält Helmut Nolte bereits 1984 fest: „Mit Hegel bestreitet Habermas zunächst ebenfalls die Ursprünglichkeit des transzendentalen Ego zugunsten der Erfahrung von Intersubjektivität“ (Helmut Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori. Zur philosophischen Anthropologie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 70/4 (1984), 518-539, 524).

Vor allem war – anders als in der Kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno – *Sprache* als Welterschließungsmedium bei Erich Rothacker, der ja aus der Hermeneutischen Philosophie zur Philosophischen Anthropologie kam, ein prominentes Thema, sowohl für Habermas wie für den parallel zu ihm dort studierenden Karl-Otto Apel.¹⁴

Allem Anschein nach übernimmt Habermas die Reflexion auf Sprache aus seiner akademischen Kinderstube und weist für diese mit Hegel nach, dass sie für den „Bildungsprozess des Geistes“ irreduzibel sei. Gegen einen Marx „ohne Kenntnis der Jenenser Manuskripte“ (AI, 44) hält Habermas entsprechend fest:

Allein, die genaue Analyse des ersten Teils der *Deutschen Ideologie* zeigt, dass Marx nicht eigentlich den Zusammenhang von Interaktion und Arbeit expliziert, sondern unter dem unspezifischen Titel der gesellschaftlichen Praxis eins auf das andere reduziert, nämlich kommunikatives Handeln auf instrumentales zurückführt. (AI, 45)

Demgegenüber hält Habermas fest, dass „zweckrationale[s] Handeln [...] nicht identisch [sei] mit der Herausbildung von Normen, welche die Dialektik des sittlichen Verhältnisses in herrschaftsfreier Interaktion auf der Grundlage zwanglos sich einspielender Reziprozität vollenden könnten“. (AI, 46) Bemerkenswert – ebenso wie maßgeblich für die weitere Entwicklung von Habermas' Theoriebildung – ist das spezifische Sprachverständnis, das hier zum Ausdruck kommt: Die Rede ist von „herrschaftsfreier Interaktion auf der Grundlage zwanglos sich einspielender Reziprozität“. Habermas' wegweisende Besinnung auf die Bewusstseinsbildung durch Sprache als Interaktion ist somit zugleich eine Doppelbestimmung der Sprache: als fundamentales Konstitutionsmedium bestimmt sie Individuation und Sozialisation. Demnach gibt es nicht nur kein vorsprachliches Subjekt, sondern auch keine vorsprachliche Intersubjektivität, denn „von jenem Zusammenhang zwischen Arbeit und Interaktion hängt der Bildungsprozess des Geistes wie der Gattung wesentlich ab“. (AI, 47; eigene Hervorhebung, P.F.)

¹⁴ Joachim Fischer, „Philosophische Anthropologie. Ihr theoriebildendes Potenzial bei Habermas und Luhmann“, in: *Philosophische Anthropologie nach 1945*, 127-150, 136.

Habermas gelinge zwar, so Fischer, „eine Entökonomisierung des Historischen *Materialismus*“.¹⁵ Dafür muss Habermas allerdings ein bestimmtes Sprachverständnis anthropologisch voraussetzen (vgl. Kap. IV.3),¹⁶ von dem im Folgenden zu untersuchen ist, ob sich seine *Sprachphilosophie* davon lösen kann.¹⁷ Die eigentliche Frage betrifft also die sich daraus ergebende Unmöglichkeit einer Grenzziehung zwischen Sozial- und Sprachphilosophie: Denn wenn es diese Grenze nicht gibt und auch nicht geben kann, dann kann es auch keine sozialen Beziehungen jenseits der Sprache geben – was Derrida – und einige Kritiker Habermas’ –¹⁸ gerade be-

¹⁵ Ebd., 139.

¹⁶ So heißt es bei Fischer: „Der philosophisch-anthropologische Impuls ermöglichte ihm eine Entökonomisierung des Historischen *Materialismus* (was ihm aus dieser Richtung Kritik einbrachte) als Durchbruch zu einer *realistischen* Theorie der modernen Gesellschaft.“ (Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 139) Auch Honneth hält diesbezüglich fest: „Mit der erkenntnisanthropologischen Erweiterung, die Apel und Habermas auf dem damit umrissenen Weg zustandebringen, wird eine theoretische Lücke geschlossen, die bei Adorno, Horkheimer und Marcuse in problematischer Weise offen geblieben war.“ (Honneth, „Halbierte Rationalität“, 71)

¹⁷ Rückblickend hat sich Habermas von der Annahme einer Gattungsgeschichte und dem „Operieren mit Ganzheiten – Subjekten im Großformat“ im Hinblick auf nicht zu Ende gedachte Annahmen, die aus dem „Begriffshaushalt der Subjektpolitik“ stammen, distanziert (vgl. Bem, 13). Es genügt jedoch nicht, zu behaupten, die Sprache habe keine Subjekte (im Sinne transzentaler Subjektivität), denn irgendwelche Sprecher (Subjekte – im lat. Wortsinn: sub-iectum) wird Sprache je haben müssen. Die Absage an das „Operieren mit Ganzheiten – Subjekten im Großformat“ informiert also nicht darüber, ob bzw. inwiefern ein alternativer Subjektbegriff dann entwickelt wird. Entscheidend ist also die reflexive Einholung der empirischen und/oder transzentalen Voraussetzungen von Sprachverwendung – und nicht ein terminologischer Wechsel.

¹⁸ So plädiert bereits Nolte für eine „Erweiterung der [...] Intersubjektivität, wie sie aus der apriorischen Leibkonzeption von Marx und Feuerbach erwächst, in unterschiedlicher Weise von Adorno und Bloch vorausgesetzt und vor allem von Merleau-Ponty expliziert worden ist.“ (Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibpriori“, 527) Gegenüber Habermas hält er fest: „Seine Kritik läuft auf eine ‚Halbierung‘ des Kommunikationsbegriffs hinaus, indem er den Sozialbezug einschränkt.“ (Ebd., 527f.) Diesen Gedanken nimmt Honneth auf: „[M]eine Vermutung ist die, dass

streiten.¹⁹ Wenn Vernunft unbedingt sein soll, dann kann sie – so ließe sich der Gegensatz zu Habermas paraphrasieren – nicht an den Grenzen der Sprache halt machen und dann muss auch Sozialität als Form von Beziehung überhaupt über diese sprachliche Barriere hinweg gehen können (vgl. Kap. IV.3), was Habermas aber gerade als einen die Grenzen der Philosophie überschreitenden Mystizismus (vgl. *DM*, 214) brandmarkt.

Um Habermas' Position verstehen und kritisieren zu können, ist es entscheidend, die Motive für seine Doppelbestimmung der Sprache als schlechthinniges Medium für Subjektivität *und* Intersubjektivität nachzuvollziehen. Welsch hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die zentrale Annahme Habermas' in der Fragilität intersubjektiver Verständigung bestehe, die jedoch gerade wegen ihrer Fragilität nicht als Lösung für die kulturelle Aporie der Moderne in Frage kommen könne.²⁰ Erst die beständige Verständigung der bereits auseinandergetretenen Rationalitätsaspekte Recht, Wissenschaft und Kunst untereinander vermöge es, die Fragilität ihrer Verständigung temporär zu überwinden. Entsprechend erklärt Habermas:

die geltungstheoretischen Mittel einer Sprachanalyse zu schmal sind, um auf der Phänomenebene den vollen Gehalt dessen zu erschließen, was als moralische Verletzbarkeit des Menschen gelten kann.“ (Honneth, „Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik“, in: Reinhard Brunner, Peter Kelbel (Hrsg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach (Frankfurt a.M.: Campus, 2000), 101-111, 104.) Vgl. ferner Honneth, „Halbierte Rationalität“; Ders., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986), 310.

¹⁹ Derridas Position hierzu rekonstruiert Llored in Auseinandersetzung mit: Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000): „Autrement dit, dans le toucher, ce ne sont jamais deux corps qui se rencontrent, mais bien plutôt des manières de tracer dans l'espace et le temps un rapport à eux-mêmes qui passent par le toucher. Cette rencontre n'a de sens que parce qu'elle existe avant toute une série d'oppositions qui sont à l'origine de dualismes contraires à cette relation“ (Llored, *Jacques Derrida*, 87)

²⁰ Welsch, *Vernunft*, 126f., Fn. 77.

In der kommunikativen Alltagspraxis müssen kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Bewertungen einander durchdringen. Die Verständigungsprozesse bedürfen einer kulturellen Überlieferung *auf ganzer Breite*. Deshalb könnte ein rationalisierter Alltag aus der Starre kultureller Verarmung gar nicht dadurch erlöst werden, dass *ein* kultureller Bereich [...] gewaltsam geöffnet und ein Anschluss zu *einem* der spezialisierten Wissenskomplexe hergestellt wird. Auf diesem Wege könnte *eine* Einseitigkeit und *eine* Abstraktion allenfalls durch eine andere ersetzt werden. (*MuP*, 458)

Seine aporetische Hartnäckigkeit erweist dieses Problem entsprechend erst dann, wenn es zum „Anschluss an jeweils *einen* der gewaltsam geöffneten kulturellen Bereiche“ (*MuP*, 459) kommt, was mit Habermas (entsprechend *MuP*, 458, s.o.) als *Einseitigkeits- und Abstraktionssubstitution (EAS)* betrachtet werden kann. Entsprechend weist auch Menke auf die Zweistufigkeit von Habermas' Aufklärungsbegriff hin:²¹ Einerseits verarme die Lebenswelt durch die Ausdifferenzierung ihrer Wertsphären, was sich gemäß Welschs Hinweis als Verstärkung der Fragilität intersubjektiver Verständigungsprozesse verstehen lasse beziehungsweise als Zunahme speziellen Wissens bei gleichzeitigem Verlust eines vermittelnden Allgemeinwissens – was mit Menke zugleich Kennzeichen des Endes eines substantiellen Vernunftbegriffs ist. Im Gegensatz zu den sogenannten Postmodernen erachtet Habermas diese potenziell aporetische Konstellation spezifisch moderner Wissens- und Kommunikationsverhältnisse aber nicht zwingend als eine solche Aporie, die nur gewaltsam überwunden werden könnte (vgl. *EAS*). Im Lichte von diesem – wie man es bezeichnen kann – *Anti-Anschluss-Argument (AAA)*; vgl. *MuP*, 459, s.o.) legt sich entsprechend ein anderer Weg nahe, nämlich der der Vermittlung der Logiken und Sprachen der ausdifferenzierten Wertsphären.²²

²¹ Vgl. Menke, „Aporien der kulturellen Moderne“, 208, r.Sp. Ferner: Welsch, *Vernunft*, 129.

²² Menke verweist in diesem Sinn auf die „vermittelnde Rückkopplung der ausdifferenzierten Sphären der Lebenswelt.“ (Menke, „Aporien der kulturellen Moderne“, 208, r.Sp.)

Denn was Menke als die Zweistufigkeit von Habermas' Aufklärungsbegriff beschreibt, entspricht Welschs bei Habermas ausgemachter Unterscheidung einer „intersubjektiven Kommunikation“ – von der Habermas wie gesehen keine Lösung erwartet – „von einem in Analogie zu ihr konzipierten zweiten Sinn kommunikativer Vernunft, [...] der Kommunikation der Vernunftmomente“.²³ Entsprechend schließt auch Hauke Brunkhorst auf die bei Habermas stattfindende „Substitution des vergesellschafteten Menschen durch subjektlose (aber keineswegs wahrheits- und begründungsneutrale) gesellschaftliche Kommunikation“.²⁴ Für dieses zweite Moment der Aufklärung (Menke), der „gesellschaftlichen Kommunikation“ (Brunkhorst) beziehungsweise der „Kommunikation der Vernunftmomente“ im Gegensatz zur „intersubjektiven Kommunikation“ (Welsch) führt Habermas später den Begriff kommunikativer Rationalität ein, den er wie folgt erläutert: „Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigen- den, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede“ (TKH, 1/2, 28).

Wie bereits Welsch festhält, entspreche dieser Begriff der Kommunikation qua Analogiebildung dem der intersubjektiven Verständigung allerdings unter der spezifisch modernen Annahme einer ausdifferenzierten Vernunft. So hält Habermas im Vorwort zur 1. Auflage der *Theorie des kommunikativen Handelns* fest: „Die Theorie des kommunikativen Handelns soll also eine Konzeptualisierung des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, die auf die Paradoxien der Moderne zugeschnitten ist, ermöglichen.“ (TKH, 1/2, 8) In diesem „Lebenszusammenhang“ könne die vernunftmäßige Einheit aller ihrer Teilnehmer nicht mehr – wie in vormodernen Zeiten – naiv vorausgesetzt werden, sondern müsse – so Habermas' sich bald herausbildende Pointe (vgl. dazu Kap. IV.2) – normativ eingefordert werden: „[D]ie Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entnehmen, sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen.“ (DM, 16)

²³ Welsch, *Vernunft*, 127, Fn. 77.

²⁴ Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, 171.

Im Sinne der – noch nicht im Hinblick auf ihre Normativität explizierten – Annahme einer Vermittlung der zueinander in Differenz befindlichen Vernunftmomente verweist Habermas bereits in seiner Adornopreisrede auf „ein zwangloses Zusammenspiel des Kognitiven mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven“ (*MuP*, 459; vgl. *MuP*, 461). Nach Habermas kann an den vernunfttheoretischen Parametern der Moderne genau dann festgehalten werden, wenn eine „*Aneignung der Expertenkultur aus dem Blickwinkel der Lebenswelt*“ (ebd., 462) gelingt, wenn folglich ein „zwangloses Zusammenspiel“ der ausdifferenzierten Vernunftmomente stattfindet. Diese Möglichkeit untermauert Habermas am Beispiel einer ästhetischen Erfahrung, die nicht nur ästhetisch verstanden wird:

[D]iese erneuert dann nicht nur die Interpretationen der Bedürfnisse, in deren Licht wir die Welt wahrnehmen; sie greift gleichzeitig in die kognitiven Deutungen und die normativen Erwartungen ein und verändert die Art, wie alle diese Momente auf einander *verweisen*. (*MuP*, 461)

Gegenüber der Annahme dieses „zwanglosen Zusammenspiels“ ist jedoch der Verdacht geäußert worden, dass sie auf einer Reihe von Voraussetzungen beruhe, die ihrerseits nicht mehr argumentativ ausgewiesen werden könnten – etwa das „Ideal des Konsenses (durch Verständigung), der Kommunikation (der Vernunftmomente), des Gleichgewichts (der Geltungsaspekte), der Kohärenz (von Theoriefragmenten)“.²⁵ Von anderer Seite ist jedoch darauf hingewiesen worden, dass diese scheinbare Unbegründetheit der Voraussetzungen einer „Theorie der Argumentation“ (vgl. *TKH*, 1/2, 16) einer Empirizität entspreche – Habermas spricht von „kommunikativer Erfahrung“ (*UP*, 201; vgl. ebd., 202f.) –, die allen Ansätzen rationaler Rekonstruktion von Voraussetzungen eigen sei.²⁶ Dahinter steht Habermas’ Warnung an die Hermeneutik

²⁵ Welsch, *Vernunft*, 137.

²⁶ Vgl. Thomas McCarthy, „Reason and Rationalization. Habermas’s ‘Overcoming’ of Hermeneutics“, in: *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, MA:

Gadamers, nicht „einem Idealismus der Sprachlichkeit“ zu verfallen (vgl. ZG, 55).

In jedem Fall ergibt sich an dieser Stelle die Möglichkeit, nicht nur die expliziten Vorwürfe – etwa Habermas' an Derrida – zu überprüfen, sondern diese ferner daraufhin zu befragen, ob die jeweiligen Theoriekonstruktionen insgesamt dazu verwendet werden können, offene Fragen, unbegründete Voraussetzungen oder Argumentationslücken in der Konzeption des jeweils anderen zu identifizieren.²⁷ Hieran schließt sich die (im Folgenden noch auszuführende) systematische Frage an, ob die Differenz von Rationalitätsstrukturen als eine *Binnendifferenz* einer wenn auch nur *formal bestimmbaren* Vernunft betrachtet werden kann (Habermas) oder ob die Identität der unterstellten Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Ausprägungen grundsätzlich nur im Sinne eines Aufschubs oder Kommens²⁸ – „au nom des Lumières à venir“ (V, 197) – gedacht werden kann (Derrida; vgl. Kap. IV.4).²⁹ Diese systematisch-allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Einheit, Vielfalt, Heterogenitäten und Inkommensurabilitäten des von Habermas vorausgesetzten Vernunftbegriffs wird zugleich zu einer systematisch-konkreten Frage, sobald Habermas seine Kritik an Derrida ausführt. Denn Habermas kritisiert an Derrida, dass er die spezifische Ausdifferenzierung der Wertsphären im Sinne eines gewalt-

MIT Press, 1993), 127-152, 130f.: „His [Habermas, P.F.] project is empirical not in the sense of the nomological sciences of nature but rather in the sense of the ‚reconstructive‘ approaches that have been developed above all in linguistics and cognitive developmental psychology. [...] The aim of rational reconstruction is precisely to render explicit what underlies such practically mastered, pretheoretical know-how, the tacit knowledge that represents the subject's competence in a given domain.“

²⁷ Entsprechend ist nahegelegt worden, „in gewissem Abstand zur Debatte die allgemeineren und systematischeren Dimensionen zu benennen, in denen Habermas' und Derridas Position einander herausfordern.“ (Vgl. Khurana, „Dekonstruktivistische Diskurse“, 104, r.Sp.)

²⁸ Vgl. John D. Caputo, „L'idée même de l'à venir“, in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida* (Paris: Galilée, 2004), 295-305.

²⁹ Vgl. Welsch, *Vernunft*, 300f.

samen Ästhetizismus unterlaufe (vgl. *MuP*, 463).³⁰ Dass sich Derrida weigert, die formale Bestimmbarkeit der Einheit der Vernunft anzuerkennen, bedeutet für Habermas vor allem das spezifisch moderne Potenzial einer Vermittlung unterschiedlicher Rationalitätsweisen zu verschenken: „Die Jungkonservativen“, so Habermas’ Titel für die Ästhetizisten,

machen sich die Grunderfahrung der ästhetischen Moderne, die Enthüllung der dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition und der Zweckmäßigkeit, allen Imperativen der Arbeit und der Nützlichkeit befreiten Subjektivität zu eigen – und brechen mit ihr aus der modernen Welt aus. (*MuP*, 463)

Diesen Vorwurf eines gewaltsamen Anschlusses (vgl. *EAS*) des zweckmäßig-praktischen und argumentativ-philosophischen Diskurses an einen alles einebnenden Ästhetizismus hat Habermas reichhaltiger, aber in inhaltlich wenig modifizierter Weise fünf Jahre später in *Der philosophische Diskurs der Moderne* wiederholt, nämlich im „Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur“ (*DM*, 219-247; vgl. bes. 224f.; vgl. auch *TKH*, 2/2, 583). Darin unterstellt er Derrida, dieser wolle „die Souveränität der Rhetorik über das Gebiet des Logischen ausdeh-

³⁰ Diese Kritik ist keineswegs auf Derrida beschränkt, wird jedoch auch in folgenden Schriften immer deutlicher gegenüber Derrida expliziert (vgl. *DM*). In (*MuP*, 463) ist diese jedoch noch weiter gefasst: „In Frankreich führt diese Linie von George Bataille über Foucault zu Derrida. Über allen schwebt natürlich der Geist des in den 70er Jahren wiederweckten Nietzsche.“ Die Einschätzung Habermas’ ist dabei nicht aus der Luft gegriffen (vgl. aber die dazu kritische Diskussion in Kap. IV.3); siehe dazu grundsätzlich: Alan D. Schrift, „Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960“, in: Patrice Maniglier (Hrsg.), *Les moment philosophique des années 1960 en France* (Paris: PUF, 2011), 95-109. Dieser hält entsprechend – für Habermas’ Gegenposition, das heißt „den Geist des in den 70er Jahren wiederweckten Nietzsche“ – fest: „Il faut cependant se souvenir que Nietzsche ne critique pas ces vérités pour les remplacer par d’autres. C’est plutôt la *valeur* de la vérité elle-même qu’il met en question, dans la mesure où la valeur absolue de la vérité implique le déni de la *perspective*, condition fondamentale de toute vie [...].“ (Ebd., 103)

nen, um jenes Problem zu lösen, vor dem die totalisierende Vernunftkritik steht“. (DM, 221) Dies habe die Konsequenz, „die Werke der Philosophie wie Werke der Literatur und die Maßstäbe der Metaphysikkritik an die Maßstäbe einer Literaturkritik an[zu]gleichen“ (DM, 222). Bei alldem behauptet Derrida einen „esoterischen Zutritt zur Wahrheit“ (DM, 222), der „die diskursiven Verpflichtungen von Philosophie und Wissenschaft“ unterlaufe (vgl. DM, 222f.). Habermas bleibt damit seiner zuvor aufgestellten Argumentation treu, denn ein gewaltsamer Anschluss einer Wertsphäre an eine andere – hier der Philosophie an die Kunst (der Literatur) – bedeutet gemäß (EAS) den Verlust von „Maßstäben problemlösender, reiner kognitiver Unternehmungen“ (DM, 222).

An dieser Stelle muss eine systematische Rekonstruktion der Debatte danach fragen, ob Derrida möglicherweise gute Gründe hat, Habermas' Vermittlungsvorschlag zurückzuweisen und ob umgekehrt Habermas Derridas Position angemessen rekonstruiert – denn erst die angemessene Rekonstruktion kann auch eine veritable systematische Gegenüberstellung leisten.

Habermas belegt seine Lesart Derridas dabei auf zweierlei Weisen: Einerseits nimmt er Bezug auf die Debatte zwischen Derrida und Searle und hebt dabei teilweise direkt auf deren Gegenstände ab – wie etwa die von Derrida aufgestellte, „wenig einleuchtende Verbindung zwischen Zitierbarkeit und Wiederholbarkeit“ (DM, 229; vgl. Kap. III.4.2). Habermas unterstellt Derrida, er wolle auf einen „Bedeutungsrelativismus“ (DM, 232) hinaus und übersehe, dass es in der Sprache „Idealisierungen“ gebe, die „keine logozentrischen Willkürakte[...], sondern Präsuppositionen [seien], die die Beteiligten selbst vornehmen müss[t]en, wenn kommunikatives Handeln überhaupt möglich sein soll[e]“ (DM, 232) Trotz aller – noch zu erläuternder – Schwierigkeiten einer solchen Deutung ist festzuhalten, dass sich Habermas an dieser Stelle zum ersten Mal gegenüber Derrida explizit auf eine normativitätsorientierte Argumentation stützt, die auch in späteren Angriffen auf Derrida (vgl. etwa NuR, 301) wiederkehrt:

Ohne dieses Bezugssystem wird aber die Unterscheidung zwischen Realitätsebenen, zwischen Fiktion und Wirklichkeit, zwischen Alltagspraxis und

außeralltäglicher Erfahrung, zwischen entsprechenden Textsorten und Gattungen unmöglich, ja sinnlos. (ND I, 247)

Damit wird aber ein intrinsischer Zusammenhang zwischen Habermas eigener Begründung seines philosophischen Standpunktes *und* seiner Kritik an Derrida (und dessen Gegenkritik auf Habermas) deutlich. Denn in dem Maße wie sich Habermas darauf festlegt, seine Forderung nach einem „zwanglosen Zusammenspiel“ der Vernunftmomente normativ zu rechtfertigen,³¹ muss er nicht nur eine notwendige Verbindung von Vernunft und Normativität behaupten,³² sondern sich auch auf eine – wenngleich nur formal bestimmte – normative Struktur der Vernunft festlegen,³³ die „kollektive Identität“ mit der „Gestalt eines normativen Konsenses“ gleichsetzt (vgl. TKH, II, 86).³⁴ Diesen Gedanken aber bestreitet

³¹ Habermas spricht von einem „normativen und zugleich universalistischen Anspruch [seiner Theorie, P.F.], der nicht mehr durch fundamentalistische Annahmen ontologischer oder transzentalphilosophischer Art gedeckt ist“. (Vgl. TKH, 1/2, 17)

³² So etwa in (ND, II, 16): „Die Philosophie [...] beansprucht nun also, Moral und Recht, überhaupt den normativen Gehalt der Moderne aus Vernunft allein zu begründen.“ Vgl. ferner (TKH, 1/2, 39f.): „Handlungsnormen treten für ihren Geltungsbereich mit dem Anspruch auf, im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie ein *allen* Betroffenen *gemeinsames* Interesse auszudrücken und darum allgemeine Anerkennung zu verdienen; deshalb müssen gültige Normen unter Bedingungen, die alle Motive außer dem der kooperativen Wahrheitssuche neutralisieren, grundsätzlich auch die rational motivierte Zustimmung aller Betroffenen finden können.“ Vgl. außerdem (EzD, 149).

³³ Welsch spricht vom „offenkundigen Vorteil eines so hochgradig formalen Rationalitätsbegriffs“, der „für eine Skala unterschiedlichster Geltingsansprüche offen und [...] daher als aussichtsreicher Kandidat für einen generellen Rationalitätsbegriff angesehen werden [kann]“. (Vgl. Welsch, *Vernunft*, 117) Trotz dieser Offenheit hält Welsch fest: „Eine nähere Festlegung besteht aber doch. [...] Rationalität wird grundlegend kommunikativ und konsensual definiert. [...] Rationalität vollzieht sich kommunikativ und hat Konsens zum Ziel.“ (Ebd.) Vgl. (TKH, 1/2, 37).

³⁴ Siehe aber die geringfügige Modifikation dieses Gedankens in (ND, II, 13f.). Seine dortige Kritik trifft aber nicht den Inhalt dieses Gedankens, sondern nur dessen Herleitung aus allein sakralen Quellen: „Ich erwähne

Derrida und hat zu diesem – insbesondere in „Le ‚Monde‘ des Lumières à venir“³⁵ ein alternatives Vernunft- und Moderneverständnis vorgelegt:³⁶

La rationalité du rationnel ne s'est jamais limitée, comme on a pu tenter de le faire accroire, à la calculabilité, à la raison comme calcul, comme *ratio*: compte à rendre ou compte rendu. Nous en tirerons tout à l'heure quelques conséquences. (V, 186)

Zur Stützung der Derrida unterstellten Position bezieht sich Habermas einerseits auf Searle (vgl. Kap. III.4.) und empfiehlt andererseits – „[d]a Derrida nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen gehört“ (DM, 228) – Derridas „im angelsächsischen Argumentationsklima aufgewachsenen Schülern zu folgen“ (DM, 228) – insbesondere vertraut er dabei auf die Rekonstruktion von Culler (vgl. Kap. III.3.1).³⁷ Insgesamt verwendet Habermas in seinem „Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Philosophie und Literatur“ allerdings kein einziges Originalzitat von Derrida – was Derrida nicht unkommentiert gelassen hat: „Un tissu de contrevérités s'y étire sur 30 pages [...] sans une seule référence à aucun de mes textes alors que je suis nommément désigné, d'un bout

diese spekulative Konstruktion einer sprachlichen Entbindung rituell erstarter Bedeutungen, weil sich die Entwicklung der Weltbilder keineswegs nur, aber eben auch als eine Entzauberung und reflexive Verflüssigung sakraler Semantiken verstehen lässt.“ (ND, II, 14)

³⁵ Derrida, „Le ‚Monde‘ des Lumières à venir“, in: (V, 167-217).

³⁶ Heinle verweist in diesem Sinne darauf, dass in Derridas späteren Schriften ein „Begriff von Gemeinsamkeit zur Sprache gebracht [werde], der nicht mehr als Intersubjektivität oder ‚Gemeinsamkeit zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten‘ (Habermas) expliziert werden [könne].“ (Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 28; Heinles Habermas-Zitat findet sich in: UP, 258 bzw. VnE, 258.) Siehe dazu auch: Martin Seel, „Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer‘ Rationalität. Bemerkungen zu Habermas‘ Kritik der pluralen Vernunft“, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘*. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), 53-72, 65.

³⁷ Vgl. (DM, 228): „J. Culler rekonstruiert sehr klar die etwas undurchsichtige Diskussion zwischen Jacques Derrida und John Searle“.

à l'autre, presque à chaque phrase, comme l'auteur des thèses pré-tendument discutées.“ (Mém, 225, Fn. 1) Auch Norris kommt zu dem Schluss, „to confirm the impression that Habermas has based his arguments on a very partial knowledge of Derrida's work“.³⁸ Dem schließt sich auch Khurana an, wenn er festhält, dass

von verschiedenen Seiten mit Gründen bezweifelt worden ist, ob Habermas in seiner Darstellung in *Der philosophische Diskurs der Moderne* die Derrida'schen Schriften zutreffend rekonstruiert und kulturell wie politisch angemessen verortet hat.³⁹

Neben dem schwerlich bestreitbaren Umstand, dass Habermas hier philologisch ungenau gearbeitet hat, hat Welsch jedoch darauf hingewiesen, dass die Stoßrichtung seiner Kritik auch inhaltlich verstanden werden kann – dann allerdings in zu modifizierender Weise: „Derridas – von Habermas richtig bemerkte – Nähe zur Literatur erklärt sich aus dem philosophischen Motiv eines Denkens der Schrift.“⁴⁰ Welsch folgert:

Nur ist das eine Feststellung und kein Einwand gegen Derrida. [...] Bedenklich wäre eher das Umgekehrte: Wenn Derridas Thesen sich nicht auch in seinem Schreiben in einer Affinität und Übergängigkeit zwischen Philosophie und Literatur niederschlägen.⁴¹

Hier stellt sich somit die eigentlich systematische Frage nach dem Verhältnis von Literatur und Philosophie, nach ästhetischer Erfahrung und kognitiv geleiteter Argumentation. Können und müssen diese so strikt getrennt sein, wie Habermas es gegenüber Derrida fordert, um, wie er es zugleich will, vermittelbar zu sein? Oder kann und muss diese Vermittelbarkeit bereits als Moment ihrer Unterschiedenheit im Sinne einer selbst aporetischen Unentscheidbar-

³⁸ Norris, „Deconstruction, Postmodernism, Philosophy: Habermas on Derrida“, in: Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Benhabib (Hrsg.), *Habermas and the unfinished project of modernity* (Oxford: Blackwell, 1996), 97-123, 119.

³⁹ Khurana, „Dekonstruktivistische Diskurse“, 104, r.Sp.

⁴⁰ Welsch, *Vernunft*, 295.

⁴¹ Ebd.

keit begriffen werden? Hier ist es zumindest nicht ausgeschlossen, dass die Annahmen Habermas' mit Derrida besser gedacht werden können als mit Habermas (vgl. Kap. IV.2.2), da dieser – unter dem Eindruck eines romantischen Kunstverständnisses –⁴², von der, so Menke, falschen Voraussetzung ausgehe, dass die Kunst „vorästhetisch diagnostizierbare Aporien“ löse, anstatt zu sehen, dass sie „die nicht-ästhetischen Praktiken und Diskurse erst mit einer Krisenerfahrung [konfrontiere], angesichts derer sie aporetisch [...] werden“.⁴³ – Dann allerdings darf man nicht – wie Menke dies aber wohl im Anschluss an Frank unternommen hat –⁴⁴ die These vertreten, „dass die Dekonstruktion ästhetischen Ursprungs[sei]“,⁴⁵ da eine solchermaßen „entdifferenzierte [...]“ Erkenntnis⁴⁶ Wasser auf die Mühlen von Habermas' Einebnungsvorwurf (vgl. *EAS*) wäre.

Neben diesem „Exkurs“ hat Habermas in selbigem Buch noch ein weiteres Kapitel zu Derrida verfasst, das sich zwar direkt auf Derridas Texte bezieht, von dem Derrida gleichwohl festhält: „[T]l me paraît procéder de la même non-lecture et d'une équivalente non-argumentation.“ (*Mém*, 227, Fn. 1) Insgesamt konstatiert Derrida bei Habermas eine Tendenz „à l'assurance dogmatique et au simplisme philosophiques ses formes les plus grotesques, les plus violentes aussi“. (*Mém*, 227, Fn. 1) Dennoch bietet dieses Kapitel einen aufschlussreichen Ausgangspunkt, um die Derrida-Haber-

⁴² Menke, *Die Souveränität der Kunst*, 286f.

⁴³ Ebd., 287. Menke kommt zu dem Schluss: „Die in ihrem souveränen Vollzug zur Geltung gebrachte ästhetische Negativität macht unmissverständlich deutlich, dass Schönes und Wahres niemals in einem Verhältnis des Zusammenspiels stehen, sondern in dem einer unlösbar krisenhaften Spannung.“ (Ebd., 293)

⁴⁴ Vgl. ebd., 196: „Derridas Konzepte der Dekonstruktion, der ‚différance‘, der ‚dissémination‘ usw. haben ihren Ursprung in dieser Generalisierung, die Derrida im Begriff der textuellen Lektüre systematisiert hat: sie sind in ihrer Geltung verallgemeinerte Strukturen ästhetischer Erfahrung.“ Menke beruft sich (vgl. ebd., 86, Fn. 48) auf: Frank, *Was ist Neostрукtrualismus?*, 573ff.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 86, Fn. 48.

⁴⁶ Ebd., 289.

mas-Debatte auch vor dem bisher erarbeiteten Hintergrund stichwortartig zu rekonstruieren: So lassen sich folgende Streitpunkte zugleich als diejenigen Voraussetzungen verstehen, ohne welche die Habermassche Annahme eines „zwanglosen Zusammenspiels“ ausdifferenzierter Vernunftmomente weder motiviert noch begründet werden kann.

Ein Kritikpunkt an Derrida sei, so Habermas, dessen Verzicht auf „die im angelsächsischen Bereich durchgeführte Analyse der Umgangssprache“ (DM, 193). Habermas selbst übernimmt diese „Analyse der Umgangssprache“ jedoch nicht ohne weiteres (vgl. Kap. IV.2.1)⁴⁷ und auch Derrida hat seine eigenen Gründe, diesem Sprachverständnis nicht einfach zuzustimmen (vgl. Kap. III.4.). Richtig an der Einschätzung Habermas’ ist sicherlich, dass auch Derrida „den Zustand der Moderne durch Entzugserscheinungen konstituiert sieht“ (DM, 195) und dass sein Begriff der Schrift dies reflektiert.⁴⁸ Habermas sieht, dass „das Medium der Schrift“ über „eine gewisse spielerische Konsistenz“ verfügt (ebd., 196), die er auch für sein eigenes Projekt nutzen könnte. Aber er missversteht Derridas Redeweise von der Schrift grundsätzlich, wenn er meint, dass Derrida damit „die Grundlagen der Grammatologie [...] klären“ wolle (DM, 193; vgl. DM, 214). Habermas erliegt damit dem irreleitenden Titel der deutschsprachigen Übersetzung, von dem Welsch konstatiert: „Man beachte: das Buch hieß eben *De la grammatologie*, nicht, wie in der deutschen Ausgabe, *Grammatologie*.“⁴⁹ Das

⁴⁷ Vgl. vorab: Albrecht Wellmer, „Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz ‚Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht‘“, in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer, *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), 318-372, 346.

⁴⁸ Vgl. Menke, „Aporien der kulturellen Moderne“, 211, l.Sp.: „Der Grund der Rationalisierung ist die immanente Krise der Lebenswelt [...]. Diese Diagnose teilt die Dekonstruktion mit Habermas. Die Dekonstruktion beschreibt die Krise der Lebenswelt aber anders als Habermas: nicht als Auftreten von ‚Problemen‘, die nach einer rationalen Lösung verlangen, sondern als einen doppelsinnigen Prozess der Überschreitung: zugleich durch ihren ‚unendlichen‘ Anspruch auf Wahrheit und die Freisetzung eines Spiels der Zeichen ‚ohne Zentrum‘ [...].“

⁴⁹ Welsch, *Vernunft*, 254, Fn. 36.

Missverständnis, dem zufolge Derrida einem „jüdischen Traditionsverständnis [...] der Schriftgelehrsamkeit [...] verpflichtet bleibt“ (DM, 195), ergibt sich unmittelbar aus dem Unverständnis des besonderen, eben nicht-wissenschaftlichen Status der Schrift als „archi-écriture“ (vgl. Kap. III.3.2).

Mit der Kritik an Derridas Sprach- und Schriftbegriff geht ein weiterer Vorwurf seitens Habermas einher:

[Derrida] entwindet sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht. Sein Versuch, Heidegger zu überbieten, entgeht nicht der aporetischen Struktur des von aller Wahrheitsgeltung entkernten Wahrheitsgeschehens. (DM, 197)

Habermas geht davon aus, dass Derrida eine „Umkehrung des Husserlschen Fundamentalismus“ vollziehe,

insofern als nun die transzendentale Ursprungskraft von der erzeugenden Subjektivität übergeht auf die anonyme, geschichtsstiftende Produktivität der Schrift. Die Präsenz dessen, was sich in aktueller Anschauung von sich aus zeigt, wird schlechthin abhängig von der repräsentierenden Kraft der Zeichen. (DM, 210f.)

Offensichtlich geht Habermas hier von einer transzendentalen Lesart von Derridas Schriftbegriff aus, der gerade die Koimplikation von empirischer und theoretischer Begründung übersieht (vgl. Kap. III.3): „Alle sprachlichen Ausdrücke, ob sie nun in der Gestalt von Phonemen oder Graphemen auftreten, sind gewissermaßen von einer selbst nicht präsenten Urschrift ins Werk gesetzt.“ (DM, 213) Entsprechend schlussfolgert Habermas, dass Derrida „von den Intentionen der Ursprungsphilosophie nicht loskomm[e]“. (DM, 214) Dabei ist Habermas nicht nur unsensibel für Derridas Überlegung, dass transzendentale Bedingungen – etwa Kontextualität (Kap. III.4.3) – nicht nur Bedingungen der Möglichkeit, sondern zugleich Bedingungen der Unmöglichkeit sind. Es gibt in diesem Sinn keine bedingungslose „geschichtsstiftende Produktivität der Schrift“, keine „schlechthin“ unabhängige „repräsentierende Kraft der Zeichen“ (vgl. DM, 210f.), da diese – wie in der Rekonstruktion der Debatte mit Searle gezeigt (Kap. III.4) – von auch normativ nicht kontrollierbaren Schreib- und Sprechsituationen

abhangen, die jede theoretisch – mithin: ontologisch – vorausgesetzte Bedingung in Frage stellen können.

Dass Derrida hier auf eine auch „geschichtsstiftende Produktivität“ abhebt, ist richtig, aber diese soll gerade – auf spezifische Weise (vgl. Kap. II.4.1) – als ursprungslos verstanden werden. Dies scheint Habermas in gewisser Weise auch anzuerkennen, wenn er Derrida den „anarchistischen Wunsch“ zuschreibt, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (DM, 214). Entsprechend finden sich in Habermas Darstellung *impliciter* auch die Grundlagen für eine systematische Auseinandersetzung – entlang der Frage, welchen Status die Regeln der Verständigung haben können. Allerdings versäumt es Habermas, seine normative Begründungsstrategie gegenüber Derrida ernsthaft auf den Prüfstand zu stellen. Denn wenn Habermas’ Konzeption einer sich normativ selbst vergewissernden Moderne nur einem – Derrida unterstellten – Anarchismus gegenübergestellt wird, so ist relativ offensichtlich, das aus „der leerformelhaften Beschwörung einer unbestimmten Autorität“ (DM, 214) keine ernst zu nehmende Theorieoption erwächst. Anders sieht es aus, wenn Derridas scheinbar anarchistische Überlegungen – wie etwa bei Rödl – dazu verwendet werden, menschliche Erfahrung überhaupt als nicht-vernünftig zu bestimmen:

Das sprachliche Handeln bricht also den Nexus von Umständen und Verhalten – die vernünftige Einheit einer tierischen Lebensform auf. Und das ist nur möglich, weil das sprachliche Handeln selbst kein Verhalten ist, das unter die vernünftige Einheit einer tierischen Lebensform fällt.⁵⁰

Dabei kann Habermas allerdings zugestanden werden, dass er Derridas Position – wenngleich mit einigen philologisch fehlerhaften Annahmen – in eine Thematik überführt, in der die Infragestellung normativer Geltung nicht nur sprach- und erkenntnisphilosophisch, sondern zugleich gesellschaftstheoretisch reflektiert wird. Dies hatte Derrida selbst zumindest in expliziter Form bis zum Erscheinen von Habermas’ *Der philosophische Diskurs der Moderne* im Jahr 1985 nicht unternommen. Rekonstruiert man Derridas Philo-

⁵⁰ Vgl. Rödl, „Schrift als Form menschlicher Erfahrung“, in: *Philosophie der Dekonstruktion*, 127–142, 140.

sophie der Folgejahre jedoch als eine normativitätskritische, praktische Philosophie, ergibt sich daraus eine bedeutsame Herausforderung von Habermas' eigener Position.⁵¹ Derzufolge hat Derrida dann seine erkenntnistheoretische Überlegung eines radikalen Empirismus in gesellschaftstheoretischer Hinsicht ausbuchstabiert (vgl. dazu bereits die Diskussion am Ende von Kap III.3.2), was schließlich zur Herausbildung einer explizit ethischen Position führt (Kap. IV.4). Schematisch lässt sich dies entsprechend Derridas spätester – sogenannter dritter –⁵² Begriffsbestimmung der Dekonstruktion erläutern. Demnach ist es gleich, ob Bedeutung, Verständigung, Erkenntnis oder eben – entsprechend der Themen des späteren Derrida – Gerechtigkeit, Gabe, (Gast-)Freundschaft oder Demokratie das philosophisch relevante Thema darstellen: „Chaque fois que je dis ‚déconstruction et X (quel que soit le concept ou le thème)‘, c'est le prélude à une division très singulière qui fait de cet X, ou plutôt fait apparaître dans cet X une impossibilité qui devient sa propre et seule possibilité.“ (*Etc*, 56)

Vor diesem Hintergrund kann eine veritable Diskussion zwischen Habermas und Derrida beginnen. So kann danach gefragt werden, ob diejenigen Begründungsstrategien, die Habermas zur Stützung seiner eigenen Position ins Feld führt, zugleich als Argumente gegen Derrida dienen können. Interessant ist in dieser Hinsicht insbesondere Habermas' 2003 erschienener Aufsatz „Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus“ (NuR, 279-323), der die Auseinandersetzung mit Derrida auf der Höhe von dessen ausführter praktischer Philosophie führt.

⁵¹ Dies dokumentiert in besonders eindrucksvoller Form der Sammelband *Philosophie der Dekonstruktion*. Man beachte ferner die Untersuchung von Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?* Sowie Richard Bernstein, „Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida“, in: *The Journal of Speculative Philosophy* 1/2 (1987), 93-117. Ebenso Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“ und dazu Critchley, *Ethics of Deconstruction*, 267-280 sowie Nicole Anderson, *Derrida. Ethics under Erasure* (London: Bloomsberry, 2013).

⁵² Lawlor, „Deconstruction“, in: *A companion to Derrida*, 122-131, 126.

Dem vorangegangen war eine Phase der primär persönlichen, politisch-agitatorischen, denn strikt philosophischen Versöhnung gegen Ende der 1990er Jahre:⁵³ Hervorzuheben ist etwa die gemeinsame Erklärung angesichts des bevorstehenden Irakkriegs 2003.⁵⁴ Ferner kam es zu Treffen bei gemeinsamen Freunden, gegenseitigen Besuchen auf und Einladungen zu Konferenzen. All dies resümiert Derrida im Sinne eines wohlwollenden Kommentars in seinem 2004 in der *Frankfurter Rundschau* veröffentlichten Geburtstagsgruß „Unsere Redlichkeit! Jeder in seinem Land, aber beide in Europa: Die Geschichte einer Freundschaft mit Hindernissen – Jürgen Habermas zum 75“.⁵⁵ In den Rahmen dieser zunehmend inhaltlich und abnehmend polemisch geführten Kontroverse fällt zweifellos auch die Verleihung des Adornopreises der Stadt Frankfurt an Derrida im Jahr 2001 – „sans doute la plus importante distinction qu'il ait jamais reçue“⁵⁶ wie Peeters urteilt und die ohne Habermas' Benevolens schwer vorstellbar ist. In seiner Festpreisrede nennt Derrida Habermas denn auch zum ersten Mal einen Freund (vgl. *Fi*, 34). Obwohl dergestalt sowohl Derrida als auch Habermas – letzterer etwa in seinem Nachruf auf Derrida –⁵⁷ zunehmend auf Gemeinsamkeiten abstellen, „scheinen die philosophischen Differenzen“, wie etwa Khurana festhält, „trotz der anderen Tonlage in keiner Weise ausgeräumt“.⁵⁸

Instruktiv ist dabei der von Giovanna Borradori 2003 herausgebene Gesprächs- und Aufsatzband *Philosophy in a Time of Terror*, in dem sie sowohl Derrida als auch Habermas unmittelbar nach

⁵³ Vgl. Peeters, *Derrida*, 611f. Siehe auch: Lasse Thomassen (Hrsg.), *The Derrida-Habermas Reader* (Chicago: University Press, 2006), 299.

⁵⁴ Derrida, Habermas, „Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31.05.2003), 33. Siehe dazu Thomassen, *The Derrida-Habermas Reader*, 270.

⁵⁵ Derrida, „Unsere Redlichkeit! Jeder in seinem Land, aber beide in Europa: Die Geschichte einer Freundschaft mit Hindernissen – Jürgen Habermas zum 75.“, in: *Frankfurter Rundschau* (18.06.2004).

⁵⁶ Peeters, *Derrida*, 617.

⁵⁷ Habermas, „Ein letzter Gruß. Derridas klärende Wirkung“, in: *Frankfurter Rundschau* (11.10.2004).

⁵⁸ Khurana, „Dekonstruktivistische Diskurse“, 104, r.Sp.

den Anschlägen auf das World Trade Center am 9.11.2001 um eine begriffliche Analyse des Phänomenes des Terrorismus bittet.⁵⁹ Dabei stellt Borradori einerseits fest: „[O]ne cannot but be persuaded that Habermas and Derrida share an allegiance to the Enlightenment.“⁶⁰ Dies ist im Übrigen auch die These von Welsch in *Unsere postmoderne Moderne*, „[d]enn der philosophische Postmodernismus ist im Grunde nichts anderes als die entschiedene Praxis und theoretische Reflexion des Pluralismus, der die Grundverfassung unserer Moderne, der Moderne des 20. Jahrhunderts, ausmacht“.⁶¹ Derridas Postmodernismus und Habermas' Modernismus sind folglich beides Versuche der Aufklärung, eine in sich differente Struktur zu denken, wenngleich diese Differenz unterschiedlich radikal verstanden wird. Entsprechend hält Welsch fest:

Zudem ist die Grenze zwischen Moderne und Postmoderne so eindeutig nicht – für manchen Habermas Schüler beispielsweise ist sie es schon weit weniger als für Habermas selbst, und dieser hat seinseits der Verteidigung der Moderne gegen die Postmoderne ein deutlich postmodern konturiertes Bild von Moderne zugrundegelegt.⁶²

Aber selbst wenn Habermas und Derrida hier eine weitgehende Ähnlichkeit in der Einschätzung der Verhältnisse ihrer Zeit unterstellt werden darf – was ihr aufklärerisches Programm, mithin die Begriffe, die beide hierfür als nützlich erachteten, anbelangt, gibt es dennoch gravierende Unterschiede. So äußert Derrida im Gespräch mit Borradori etwa Vorbehalte gegenüber dem Begriff der Toleranz:⁶³

In France, the phrase ‚threshold of tolerance‘ was used to describe the limit beyond which it is no longer decent to ask a national community to welcome any more foreigners, immigrant workers, and the like. [...] [T]he word ‚tolerance‘ there ran up against its limit: we accept the foreigner, the

⁵⁹ Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University Press, 2003).

⁶⁰ Ebd., 16.

⁶¹ Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 79.

⁶² Ebd., 56, Fn. 30.

⁶³ Vgl. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 16f.

other, the foreign body *up to a certain point*, and so not without restrictions. Tolerance is a conditional, circumspect, careful hospitality. (AI, 128)

Von Borradori danach gefragt, ob er dieser Einschätzung Derridas folge, gesteht Habermas zu, dass es Kontexte gebe, in denen der Eindruck entstehen könne „that tolerance, since it can only be practiced within a boundary beyond which it would cease, possesses itself a kernel of intolerance“. (FT, 41) Damit erfasst Habermas Derridas Gedanken, wonach die Bedingungen der Möglichkeit von Toleranz zugleich die ihrer Unmöglichkeit, das heißt von Intoleranz sind. Allerdings wendet Habermas dagegen ein, dass dieser Gedanke nicht auf denjenigen Kontext angewandt werden könne, auf den ihn Derrida – wenn die Dekonstruktion ein verallgemeinerbares Projekt darstellen solle – zumindest auch angewendet wissen wolle:

However, from this example we can also learn that the straight deconstruction of the concept of tolerance falls into a trap, since the constitutional state contradicts precisely the premise from which the paternalistic sense of the traditional concept of ‚tolerance‘ derives. Within a democratic community whose citizens reciprocally grant one another equal rights, no room is left for an authority allowed to *one-sidedly* determine the boundaries of what is to be tolerated. (FT, 41)

Damit ist das letzte Wort jedoch nicht gesprochen. Denn die Voraussetzung dieser Gegenüberlegung hat Habermas selbst benannt: Sie ist nur gültig „within a democratic community“, also innerhalb einer sich als Demokratie verstehenden Gemeinschaft. Die Infragestellung der Toleranz als Intoleranz meint aber gerade die Einstellung einer Gemeinschaft zu dem oder denen, die gerade nicht Teil dieser Gemeinschaft sind; demnach bedürfte Habermas' Demokratiebegriff schon des Kontrasts zu einer anderen, nicht-demokratischen Form der Gemeinschaft. Das Begriffspaar Toleranz und Demokratie ist demnach auf Demokratie beschränkt und wäre somit blind gegenüber diktatorischer Intoleranz jenseits der judizialen Grenzen einer bestehenden Demokratie – weswegen Derrida Toleranz eben durch Gastfreundschaft ersetzt sehen will.

Die Frage, die Derrida somit angesichts von Habermas' Norma-

tivitätsorientierung – sei es beim Thema der Toleranz, der Demokratie oder der Vernunft – stellt, lautet somit, ob Normativität sowohl für ethische Diskurse als auch solche des Wissens überhaupt geeignet sein könne, wenn sich die Normativität einer Gruppe nur über die tendenziell gewaltsame – weil mindestens indifferenten – Abgrenzung zu einer anderen Gruppe herausbilden kann.⁶⁴ Derrida nennt dies „l'aporie même de la démocratie, plus précisément du *demos* lui-même. Comment naît le peuple, le *demos* lui-même?“ (V, 74) Und er liefert die Antwort gleich nach: „Tout d'abord, la naissance du *demos* est liée à une croyance, à une imagination, à une présupposition, à une évaluation précipitée, à un ‚tenir pour‘ qui accorde, qui fait crédit – et il n'y a pas de démocratie sans crédit, voire sans acte de foi“ (V, 74).⁶⁵

Dies entspräche dann Habermas' Voraussetzung, dass etwa systematische Intoleranz in der Gesellschaft, die er beschreibt – dem Verfassungsstaat („constitutional state“) –, unmöglich sei. Diese Annahme wäre nach Derrida dann aber nicht nur unbegründet, sondern unbegründbar, da Toleranz in einer Gesellschaft die Einheit dieser Gesellschaft voraussetzt, die sich wiederum nur durch einen Akt der Intoleranz gegenüber Anderen ausbilden kann. Dies deckt sich mit einer Einschätzung Welschs, dass Habermas in seinem in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zur kommunikativen Rationalität ausgebauten Theorem der Vermittelbarkeit der Vernunftmomente idealisierende Voraussetzungen einbaut (vgl. NuR, 31), die nicht mehr zu rechtfertigen sind: „Für dieses Ideal aber kann Habermas sich nur noch auf eine ‚Intuition‘ berufen. Er kann für es plädieren, aber er kann es nicht mehr rational durchleuchten oder begründen.“⁶⁶

⁶⁴ So auch Hägglund: „For the same reason, whenever I affirm the survival of another, it is at the expense of another other. It will always be necessary to make discriminatory decisions, which can never avoid being violent.“ (Hägglund, *Radical Atheism*, 165)

⁶⁵ Siehe dazu grundsätzlich Fernanda Bernardo, „Pas de démocratie sans déconstruction. Veiller à la démocratie“, in: *La démocratie à venir*, 265-295. Sowie Mireille Calle-Gruber, „Le tact de l'écrire. Le texte peut-il être un système démocratique?“, in: *La démocratie à venir*, 105-129.

⁶⁶ Welsch, *Vernunft*, 137.

Auch wenn man, wie Habermas stets hervorhebt (vgl. etwa *NuR*, 60), derlei Voraussetzungen, wie etwa Toleranz als Teil der Bedingungen „unverzerrter umgangssprachlicher Kommunikation“ (*UH*, 139; vgl. *TKH*, 1/2, 445f.) nicht faktisch unterstellt, sondern nur kontrafaktisch zu unterstellen braucht, so bleibt doch stets folgendes Problem, wie Welsch ausführt, bestehen: „So gewiß das kontrafaktische Ideal in die Verständigungsprozesse eingebaut ist, so wenig kann man letztlich sicher sein, ob es in einem faktischen Diskurs auch realisiert ist.“⁶⁷ Dann aber wären die Bedingungen der Möglichkeit „unverzerrter umgangssprachlicher Kommunikation“ zugleich wieder die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit, insofern nicht kontextunabhängig (siehe hierzu auch Kap. III.4.3) über ihre faktische oder kontrafaktische Realisierung entschieden werden kann.

Entsprechend stellt sich abschließend die Frage, ob Habermas' Normativitätsorientierung auch argumentativ tatsächlich die Begründungslast seiner Theorie trägt beziehungsweise überhaupt tragen kann. Dabei sei darauf verwiesen, dass sich Habermas' Anspruch, eine Theorie zu liefern, „die die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie aufklärt“ (*TKH*, 2/2, 583), in einer nicht ganz spannungsfreien Beziehung zu mindestens drei weiteren Begründungsstrategien befindet. Diese seien kurz umrissen, um zu sehen, von welchen nicht-normativen Begründungsstrategien sich Habermas zwar loszusagen bemüht, von denen aber innerhalb der Forschung angemerkt wurde, dass sie nicht nur ein Teil von Habermas' Normativitätsorientierung sind, sondern gegebenenfalls auch – was noch zu klären ist – ein notwendiger Teil dieser Orientierung (vgl. Kap. IV.3). Dieses Spannungsfeld von Habermas' Begründungsstrategie ist also bewusst weiter gefasst als von ihm behauptet. Es umfasst Ansätze folgender Art:

(1) *systemisch*: Habermas' These von der Ausdifferenzierung der Vernunftmomente in gesellschaftliche Bereiche mit eigener Logik und Sprache, sogenannte „Subsysteme“ (*TKH*, 2/2, 273), ist nicht anders als systemtheoretisch zu denken (vgl. *TKH*, 2/2, 273). Gleichwohl kann die Herstellung einer vermittelnden Alltagspraxis nur gegen diese systemtheoretische Ausdifferenzierung erfolgen,

⁶⁷ Ebd., 120.

was Habermas „soziale“ im Gegensatz zu „systemischer Integration“ nennt (vgl. *TKH*, 2/2, 226f.). Diese Ambivalenz ist nicht nur bemerkt worden, sondern es ist auch geurteilt worden, dass Habermas, so Henrich, diese nicht ausreichend erläutert habe: „Wie ein System funktioniert und wie es zu verstehen ist, dass es sich doch aus ‚Lebenswelt‘ und kommunikativem Handeln herleitet, um sich dann von ihm zu ‚entkoppeln‘, bleibt [...] unerklärt.“⁶⁸ Insgesamt hat diese grundlegende Spannung innerhalb von Habermas' Werk Zweifel genährt, ob er dem systemtheoretischen Ansatz nicht zu viel argumentativen Boden zugestanden hat (dazu auch Kap. IV.2.2).⁶⁹

(2) *transzental*: Trotz der Versuche Apels „mit Habermas gegen Habermas“ nachzuweisen, dass dieser doch auf transzentalphilosophische Argumente rekurriert muss, um seinen Standpunkt zu begründen,⁷⁰ hält Habermas fest: „Der Ausdruck ‚transzental‘, mit dem wir einen Gegensatz zu empirischer Wissenschaft assoziieren, ist daher nicht geeignet eine Forschungsrichtung wie die Universalpragmatik unmissverständlich zu charakterisieren.“ (*UP*, 204) Im Rahmen der Entwicklung einer eigenen Pragmatik hat Habermas diese Abkehr von einem strikt transzentalen Begründungsanspruch (Kap. IV.2) dabei auch durch Hegels Kritik an Kant gerechtfertigt: „Ich beginne mit Hegels Kritik am Kantischen Fundamentalismus; sie setzt an die Stelle des trans-

⁶⁸ Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne?“, 42.

⁶⁹ Vgl. McCarthy, „Complexity and Democracy. The Seductions of Systems Theory“, in: *Ideals and Illusions*, 152-180. Ferner Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, in: *Kommunikativer Handeln*, 144-176. Siehe dazu grundsätzlich Habermas, Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971).

⁷⁰ Vgl. Apel, „Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, in: *Zwischenbetrachtungen*, 15-65.

zendentalen Begründungsmodus einen anderen, den dialektischen“ (MkH, 12).⁷¹

(3) *naturalistisch*: Habermas nennt seine eigene Position einen „„weichen“ Naturalismus“ (vgl. etwa *ND*, II, 10; *NuR*, 157). Dabei beharrt er auf einem Unterschied zwischen der Philosophie und „den objektivierenden Wissenschaften“ (vgl. *ND*, II, 10). Dieser Unterschied verdankt sich der methodischen Unterscheidung zwischen einer Beobachter- und einer Teilnehmerperspektive (vgl. *NuR*, 174; vgl. Kap. IV.2). Dies macht Habermas etwa für die Frage der Handlungsfreiheit vor dem Hintergrund der Neurobiologie deutlich: „Nur der *unbemerkte* Wechsel von der Teilnehmer- zur Beobachterperspektive kann den Eindruck hervorrufen, dass die Handlungsmotivation durch verständliche Gründe eine Brücke zur Handlungsdetermination durch beobachtbare Ursachen baut.“ (*NuR*, 162) Allerdings scheint der Verzicht einer im strengen Sinn transzendentalen Begründung mit einem gewissen anthropologischen Naturalismus einherzugehen:

Wir können nämlich nicht mehr ausschließen, dass unsere Begriffe von Gegenständen möglicher Erfahrung nur unter kontingen-ten Randbedingungen, die beispielsweise durch Naturkonstanten bisher regelmäßig erfüllt worden sind, aussichtsreich appliziert werden können. [...] Wir können nicht einmal ausschließen, dass ein in diesem Sinn relativiertes Erfahrungsapriori nur für bestimmte, anthropologisch tief sitzende Funktionskreise des Handelns, die jeweils eine bestimmte Strategie der Objektivierung der Wirklichkeit ermöglichen, gilt. (*UP*, 200)

Man könnte Habermas' Position in diesem Sinn einen normativ überlagerten Anthropo-Naturalismus nennen (vgl. Kap. IV.3); so ist etwa Person allein derjenige, der „durch sein Verhalten bezeugt, ‚Glied einer Gemeinschaft zu sein‘, d.h. *überhaupt* Normen des Zusammenlebens zu genügen.“ (*EzD*, 149) Diese normative Bestimmung bleibt aber angewiesen auf diejenigen biologischen Voraussetzungen, aus denen Personen hervorgehen. Habermas nennt

⁷¹ Vgl. McCarthy, „Reason and Rationalization. Habermas's ‚Overcoming‘ of Hermeneutics“, in: *Ideals and Illusions*, 127-151, 135: „It is here that Habermas's thought takes a Hegelian turn: reason does not appear at one blow; it has a history, both in the individual and in the species.“

diese die „organische Natur“ (ZmN, 27). Entsprechend erklärt sich Habermas' Besorgnis angesichts „einer liberalen Eugenik“: „Die postmetaphysische Enthaltsamkeit stößt jedoch interessanterweise an ihre Grenze, sobald es um Fragen einer ‚Gattungsethik‘ geht.“ (ZmN, 27) Brunkhorst schreibt Habermas in diesem Sinne einen „latenten Konservativismus [in] der anthropologischen Frage nach dem Menschen“ beziehungsweise einen – verglichen mit Luhmann – „sehr viel zögerlicheren Abschied [...] von der Anthropologie“ zu.⁷² Entsprechend hebt auch Welsch hervor, dass Habermas von „einer rein anthropologischen Bestimmung der Versöhnung“⁷³ ausgehe: „Zurück bleibt eine aus Beständen der als Sprachwelt aufgefassten Menschenwelt konstruierbare Glücksvorstellung.“⁷⁴ Als positive Ergänzung der erkenntnisanthropologischen Motive der frühen Frankfurter Schule wird Habermas' normativer Anthropo-Naturalismus schließlich bei Honneth akzentuiert, nämlich als Antwort auf die Frage, „welchen anthropologischen Ort eigentlich jene distinkte Erkenntnisformen einnehmen sollen, die heute unter dem Titel der ‚Geisteswissenschaften‘ zusammengefasst werden“.⁷⁵

In jedem Fall handelt es sich hierbei um ein vitales Motiv von Habermas' Denken, das nicht nur in dessen frühester Phase virulent ist,⁷⁶ sondern „durch den Pragmatismus und die Sprechakttheorie noch wesentlich erweitert wird“.⁷⁷ In diesem Sinn ist es keineswegs überraschend, dass Habermas, wie Brunkhorst und Stefan Müller-Doohm feststellen, „auf liegengebliebene und in der linguistischen Wende der 1970er Jahre überwunden geglaubte Motive und Überlegungen der Anthropologie zurückgreift“.⁷⁸ Dem entspricht der Eindruck, den Henrich von dem Habermasschen Naturalismus hat: „Fragen wir uns, ob er dem Naturalismus entgegen-

⁷² Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, 174.

⁷³ Welsch, *Vernunft*, 110.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Honneth, „Halbierte Rationalität“, 71.

⁷⁶ Vgl. Ders., „Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus“, in: *Habermas Handbuch*, 15-17, 15, I.Sp.

⁷⁷ Ebd., 16, r.Sp.

⁷⁸ Brunkhorst, Stefan Müller-Doohm, „Intellektuelle Biographie“, in: *Habermas Handbuch*, 1-14, 12, r.Sp.

zutreten bereit wäre, so wissen wir nicht, wie er antworten würde oder müsste.“⁷⁹

Auf Grundlage dieser vorbereitenden Bemerkungen kann nun also eine systematische Untersuchung der Derrida-Habermas-Debatte unternommen werden.

⁷⁹ Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne?“, 42.

IV. 2. Gesellschaftsutopische Ontologie und Kommunikabilität

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden gilt es zunächst in Form eines Querschnitts durch das Habermassche Werk aufzuzeigen, von welchen theoriestrategischen Annahmen dieses bestimmt ist, bevor diese in ihren Einzelheiten besprochen werden (Kap. IV.2.1 und IV.2.2). Dabei wird der Akzent auf Habermas' ambivalentes Verhältnis zur Hermeneutik Gadamers gelegt: Von dieser gewinnt Habermas entscheidende theoriestrukturierende Impulse, die auch für seine Kritik an Derrida relevant sind. Aber er übernimmt damit auch (quasi-)ontologische Annahmen, die im Kern problematisch bleiben (Kap. IV.3) und deren Implikationen vorab im Zusammenhang mit seinem Wahrheitsbegriff, seinem Pragmatismus und seiner Gesellschaftstheorie zu verorten sind.

Wichtig für Habermas' frühe Kritik an Derrida ist zunächst der Umstand, dass Derrida es in einem Searlschen Sinn an einer „Analyse der Umgangssprache“ (vgl. DM, 193) ermängeln lasse. Dies erscheint aus Habermas' Sicht als Desiderat, denn er selbst baut hierauf wesentlich auf (vgl. TKH, 1/2, 389, Fn. 32; 427-454). Habermas artikuliert gegenüber Searles Ansatz einer mentalistisch verstandenen Sprache aber zugleich deutliche Vorbehalte (vgl. Kap. III.2.1; III.2.1.1). Man kann die Derrida-Searle-Debatte somit zwar als Stein des Anstoßes für die Derrida-Habermas-Debatte betrachten, aber damit ist noch nicht nachvollzogen, worin Habermas' spezifische Kritik an Derrida besteht. Diese lässt sich zwar auch sprachanalytisch verstehen, weil Habermas Searles Kritik an Derrida wiederholt – aber die Ursache für diese Rekapitulation liegt in seinem pragmatischen Verständnis der Hermeneutik.¹ So gibt Ha-

¹ Siehe dazu vorab Alexandre Dupeyrix, „Die pragmatistische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas“; Tobias Bube, „Von der Kritischen Theorie zur Kritischen Hermeneutik? Jürgen Habermas' Transformation der Verstehenslehre“, in: *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945*, 139-166. Sowie grundsätzlich Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“. Außerdem Rüdiger Bubner, „Transzendentale Hermeneutik?“, in: Roland Simon-Schaefer,

bermas in dem 1981 gehaltenen Vortrag „Die Philosophie als Platzhalter und Interpret“² Auskunft über das systematische Selbstverständnis einer post-Kantianischen und post-Hegelianischen Gegenwartsphilosophie – inklusive einer Selbstverortung:

[O]b nun die Selbstkritik [der Philosophen an der Philosophie, *P.F.*] mit dem Zweifel an Kants transzentaler Deduktion oder mit dem Zweifel an Hegels Übergang zum absoluten Wissen einsetzt, sie richtet sich beide Male gegen den Anspruch, dass die kategoriale Ausstattung bzw. das Entwicklungsmuster der Formierung des menschlichen Geistes als *notwendig* erwiesen werden kann. (*MkH*, 15)

Dieser Selbstkritik stimmt Habermas insofern zu, als er auch für seine eigene Position anerkennt, dass die Philosophie „sich aus den problematischen Rollen des Platzanweisers und des Richters zurückzieh[e]“ (*MkH*, 12), da sie mit der Aufgabe „einer Erkenntnis *vor* der Erkenntnis [...] überfordert“ (vgl. ebd., 10) sei. Zugleich ist es aber Habermas entschiedene Auffassung, dass mit einer *pragmatisch gewendeten Hermeneutik*³ „ein neues Paradigma“ (*MkH*, 18) möglich sei, in dem die Philosophie „ihren Bezug zur Totalität in einer der Lebenswelt zugewandten Interpretenrolle aktualisieren“ (*MkH*, 26) könne. Wenn man hier der programmatischen Lösung von Habermas' Worten folgt, so ist dieser Totalitätsbezug aber wiederum nicht anders denn als eine „Erkenntnis *vor* der Erkenntnis“, als ein Allgemeines und Unspezifisches vor allem konkreten Erkennen zu verstehen. Demnach läge ein Widerspruch innerhalb von Habermas' Programmatik selbst vor: Denn die – von Habermas vertretene – Absage an die theoretische Möglichkeit, eine notwendige Form von Erkenntnisvoraussetzungen erkennen zu können, kann – gegen Habermas – sehr wohl *totaliter* verstanden werden.

Walter Ch. Zimmerli (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975), 56-70.

² Gehalten auf dem Kongress der Internationalen Hegel-Vereinigung 1981 in Stuttgart. Abgedruckt in: (*MkH*, 9-29).

³ In Habermas' eigenen Worten: „Die *pragmatische* und die *hermeneutische Philosophie* setzen tatsächlich den Zweifel an den Begründungs- und Selbstbegründungsansprüchen des philosophischen Denkens tiefer an als jene Kritiker in der Nachfolge Kants und Hegels.“ (*MkH*, 17)

Dieser Widerspruch ließe sich nur dann vermeiden, wenn die Totalität, die Habermas für möglich hält, nicht als Erkenntnisvoraussetzung, das heißt überhaupt nicht erkenntnistheoretisch zu verstehen ist. Dies kann und muss aber bereits als ein erster Hinweis darauf verstanden werden, dass Habermas – mit gewissen Einschränkungen (etwa die Ablösung des „mentalistischen Sprachspiels der Bewusstseinsphilosophie“, vgl. *MkH*, 18) – einen methodischen Vorrang der Ontologie vor der Erkenntnistheorie vertritt, da seine fundamentale Theoriebildung – in dem gerade geschilderten Fall – eine Totalität ohne Erkenntnistheorie vorsieht. Man erinnere sich in diesem Sinn auch an die eingangs (Kap. I.2) gegebene Formulierung, wonach „[d]ie Lebenswelt als Bestandteil der objektiven Welt [...] gewissermaßen einen ‚ontologischen Primat‘ vor dem jeweils aktuellen Hintergrundbewusstsein der einzelnen Angehörigen [genieße]“ (ND II, 25).

Diese These bedarf jedoch insbesondere einer näheren Explikation von Habermas' Verhältnis zur Hermeneutik, da ja, so Habermas, *erst im recht verstandenen* Ausgang von dieser jenes „neue Paradigma“ möglich sei. Dabei muss zugleich festgehalten werden, dass aus eben diesem Verhältnis Habermas' zur Hermeneutik auch dessen Kritik an Derrida erwächst (vgl. *DM*, 233f). Darauf ist erstmals von James Bohman hingewiesen worden: „Habermas effectively makes common cause with Gadamer and turns the inevitability of the hermeneutic circle against the later Heidegger and poststructuralists. This hermeneutic argument plays a large role in Habermas's criticism of both Derrida and Foucault.“⁴

Demnach gibt es einen internen Zusammenhang zwischen einem Grundmotiv von Habermas' noch zu erarbeitender spezifischer Fassung der Hermeneutik als einem grundlegenden Aspekt seiner Theoriebildung *und* seiner Kritik an Derrida. Von Habermas' teils affirmativer, teils kritischer Bezugnahme auf die Hermeneutik und seiner Auseinandersetzung mit Derrida hält auch Emil Angehrn fest: „Nach dieser Diagnose gehören Hermeneutik wie De-

⁴ James Bohman, „Two versions of the linguistic turn. Habermas and Poststructuralism“, in: *Habermas and the unfinished project of modernity*, 197-220, 201. Vgl. dazu kritisch McCarthy, „Reason and Rationalization“.

konstruktion zumal nicht zu jenem Strang neueren Denkens, den Habermas gegen die postmoderne Abdankung der Vernunft als Vollendung des Projekts der Moderne verteidigen will.“⁵

Doch soll zunächst Habermas' affirmativer Bezug auf jenen Aspekt der Hermeneutik deutlich werden, den er sodann – gemäß Bohman – gegen Derrida wendet. Dazu erinnere man sich: Derridas These der Iterabilität besagt einen Zusammenhang zwischen der Wiederholbarkeit einer Äußerung und der Alterabilität dessen, was diese bedeutet (Kap. III.4.1). Dagegen habe Searle, wie Habermas gegen Derrida anmerkt, darauf hingewiesen, dass die Identität des Wiederholten – was Searle „permanence“ (vgl. Kap. III.4.1) nennt und Habermas „die Unterstellung, dass alle Gesprächsteilnehmer dieselben sprachlichen Ausdrücke bedeutungidentisch verwenden“ (ND I, 55) – „auf die stillschweigende Ergänzung durch ein System von Hintergrundannahmen über die Normalität allgemeiner Weltzustände angewiesen ist“ (DM, 232). Diese „Normalität allgemeiner Weltzustände“ aber sehe Derrida nicht. In diesem Sinn kann Habermas folgern: „Searle macht aber klar, dass mit dieser Relationierung keineswegs der Bedeutungsrelativismus eingeführt wird, auf den Derrida hinauswill.“ (DM, 232) Habermas expliziert die damit verbundenen Annahmen:

Solange Sprachspiele funktionieren und das lebensweltkonstitutive Verständnis nicht zusammenbricht, rechnen die Beteiligten offenbar zu Recht mit den Weltzuständen, die in ihrer Sprachgemeinschaft als „normal“ unterstellt werden. Und für den Fall, dass einzelne Hintergrundannahmen problematisch werden, gehen sie überdies davon aus, dass sie grundsätzlich zu einem rational motivierten Einverständnis gelangen könnten. (DM, 232)

Dass diese Annahmen nicht nur eine beiläufige Kritik an Derrida oder lediglich eine Erläuterung von Searles Kritik an diesem, sondern zugleich das Herzstück von Habermas' eigener Theoriebildung darstellen, wird deutlich, wenn er diese Annahmen an anderer Stelle folgendermaßen zusammenfasst: „Verständigung wohnt als

⁵ Emil Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik* (Göttingen: Veltbrück, 2003), 337.

Telos der menschlichen Sprache inne.“ (TKH, 1/2, 387; vgl. *FuG*, 18)⁶ Dabei beruft sich Habermas explizit auf Gadamer: „Auch die hermeneutische Anstrengung, die zeitliche und kulturelle Abstände überbrücken will, bleibt, wie Gadamer gezeigt hat, an der Idee eines möglichen aktuell herbeigeführten Einverständnisses orientiert.“ (DM, 233)

Bereits an früherer Stelle hat Habermas versucht, der hermeneutischen Situation – dem „Überbrücken“⁷ zeitlicher und kultureller Abstände – eine besondere, nämlich erkenntnistheoretische Wendung zu geben. Demnach genieße die Unterstellung einer „Normalität allgemeiner Weltzustände“ einen epistemischen Stellenwert eigenen Rechts:

[D]er Interpret bewegt sich, nachdem er in seiner Muttersprache sozialisiert und zum Interpretieren überhaupt angeleitet worden ist, nicht *unter* transzendentalen Regeln, sondern *auf der Ebene* transzentaler Zusammenhänge selber. Den Erfahrungsgehalt eines Textes kann er nur im Verhältnis zu dem transzentalen Aufbau der Welt, der er zugehört, entschlüsseln. Theorie und Erfahrung treten hier nicht wie in den empirisch-analytischen Wissenschaften auseinander. (EI, 238)

Allein unter der Voraussetzung des hermeneutischen Zirkels könne so eine Angleichung von Sprachvoraussetzungen mit der Annahme eines transzentalen Bewusstseins vermieden werden – worin Christina Lafont zugleich „die wesentliche Gemeinsamkeit“ Ha-

⁶ Vgl. dazu Wellmer, „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?“, in: *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007), 61-73.

⁷ Vgl. dazu die Anmerkung Habermas: „Das Brückenschlagen kennzeichnet Mentalität und Denkstil dieses Gelehrten überhaupt: ‚Distinguendum, gewiss, aber mehr noch: man muss zusammensehen.‘ [...] Diese Maxime stammt aus Gadamers Mund, aber, noch Gadamerischer formuliert müsste sie heißen: man muss überbrücken. Nicht nur den Abstand zwischen Disziplinen, die sich voneinander entfernt haben, sondern vor allem den Zeitabstand, der die Nachgeborenen von überlieferten Texten trennt, den Abstand zwischen verschiedenen Sprachen, der die Kunst des Interpreten herausfordert.“ (PPP, 393)

bermas' mit Heidegger sieht.⁸ Diese Voraussetzung drückt Gadamer wie folgt aus: „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als das Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen.“⁹ Nun weist Habermas aber darauf hin, dass dasjenige, was für sprachliches Handeln vorausgesetzt werden müsse – die Geltung von Regeln –, zwar für Sprecher, wie Habermas schreibt, „einen transzendentalen Stellenwert“ habe, aber dennoch „aus faktischen Lebenszusammenhängen hervor[gehe]“ (EI, 240). Da die „faktischen Lebenszusammenhänge“ kontingent sind, sich ändern und geändert werden können, weist Habermas auf den „quasitranszentalen“ Stellenwert solcher „Bezugssysteme“ (vgl. EI, 240) wie¹⁰ dem Gadamerischen „Überlieferungszusammenhang“ hin.¹¹ Für Habermas ergeben sich dadurch zwei Pointen: eine „metahermeneutische“ (UH, 155), die sich gegen die Hermeneutik Gadamers selbst richtet und eine hermeneutische, die sich gegen diejenigen Philosophen richtet, die der hermeneutischen Überlegung gänzlich entbehren.

⁸ Lafont, „Hermeneutik und *linguistic turn*“, in: *Habermas Handbuch*, 29-34, 30, I.Sp.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960], in: *GW*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr, 1999), 274f. (im Original kursiv).

¹⁰ Vgl. auch (MkH, 17): „Ob dieser Nexus als Lebensform oder Lebenswelt, als Praxis oder sprachlich vermittelte Interaktion, als Sprachspiel oder Gespräch, als kultureller Hintergrund, Tradition oder Wirkungsgeschichte thematisiert wird, entscheidend ist, dass alle diese Common-sense-Begriffe nun einen Rang erhalten, der bisher den epistemologischen Grundbegriffen vorbehalten war, ohne dass sie freilich in derselben Weise wie diese funktionieren sollen.“

¹¹ Vgl. dazu Peter Dews, „Die Entsublimierung der Vernunft als Habermas' Leitgedanke“, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 144-174, 154: „Der Ausdruck ‚quasitranszental‘ soll darauf hinweisen, dass diese Bedingungen zwar kontingent im Leben der menschlichen Gattung gründen, für uns aber dennoch apriorischen Status haben: Sie *beschränken* die Erkenntnis nicht, sondern machen die Erkenntnis möglich.“

Wie bereits angemerkt (Kap. IV.1), ist Habermas mit der Hermeneutik in Kontakt gekommen noch bevor er sich explizit der Hermeneutik Gadamers zugewandt beziehungsweise sich mit Horkheimer und Adorno auseinandergesetzt hat.¹² Dies mag die Motivation Habermas' erläutern, *Hermeneutik mit und gegen Gadamer* zu denken. So formuliert Habermas zunächst gegenüber „der ersten Generation Kritischer Theoretiker“¹³ den hermeneutischen Einwand, dass es keine Beobachterperspektive geben könne, die nicht zugleich eine Teilnehmerperspektive sei. Dieser Kritik Habermas' schließt sich auch Honneth an,

denn bei jenen Autoren der ersten Generation blieb aufgrund ihrer Fixierung auf das Verfügungsmodell [technischer Bewältigung (ebd., 70)] stets die Frage unbeantwortet, welchen anthropologischen Ort eigentlich jene distinkte Erkenntnisformen einnehmen sollen, die heute unter dem Titel der ‚Geisteswissenschaften‘ zusammengefasst werden.¹⁴

Dies könne erst durch eine Implementierung der Hermeneutik in den Historischen Materialismus gelingen.¹⁵ Aus dieser Einsicht heraus spricht Habermas im Folgenden auch von einer „über die linguistische Wendung der Subjektpphilosophie hinausgreifende[n] kommunikationstheoretische[n] Wende“ (TKH, 1/2, 531). Kommunikation kann entsprechend dieser hermeneutischen Überlegung – und dem lateinischen Wortsinn (lat. *communis*: 1. gemeinschaftlich, allgemein, gemeinsam. 2. zugänglich) – als diejenige Situation verstanden werden, in der alle *gemeinsam* an einer Sache *teilhaben*, also Teilnehmer sind. An die Stelle der Gadamerschen „Wirkungsge-

¹² Vgl. Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 137f.: „Zusammen mit Karl-Otto Apel, dem anderen Rothacker-Schüler, waren ihm aus dem Rothacker-Kontext eine erkenntnisanthropologische Akzeptanz der Hermeneutik (die sie beide zusammen zunächst in ihrer Rothacker'schen, dann erst in ihrer Gadamer'schen Variante kennengelernten) [...] und eben eine frühe Öffnung zum amerikanischen Pragmatismus, der Sprach- und Sprechakttheorie und dem Begriff der ‚Kommunikation‘ innerhalb der und für die Frankfurter Schule möglich.“

¹³ Lafont, „Hermeneutik und *linguistic turn*“, 31, l.Sp.

¹⁴ Honneth, „Halbierte Rationalität“, 71.

¹⁵ Vgl. Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 136-139.

schichte“¹⁶ tritt dann die kommunikativ verstandene Sprache: „Mit dem Begriff des kommunikativen Handelns kommt die weitere Voraussetzung eines *sprachlichen Mediums* zum Zuge, in dem sich die Weltbezüge des Aktors *als solche* spiegeln.“ (TKH, 1/2, 141) Dann aber meint das Sich-Spiegeln der „Weltbezüge eines Aktors“ zweierlei: Einerseits gibt es diese Weltbezüge nicht in nicht-sprachlicher Weise, sondern nur kommunikativ als „Strukturierung dessen, was erhalten werden soll“. (TKH, 1/2, 533) Wenn Kommunikation aber ein gemeinschaftliches Handeln ist, ist diese „Strukturierung“ überhaupt nicht als Handlung „eines Aktors“ möglich, sondern nur als kooperierende Handlung Mehrerer. Entsprechend legt Habermas eine Folgerung nahe, die als normative Wendung der Hermeneutik zu verstehen ist, die sich aber (wie weiterhin zu zeigen) aus ihrer erkenntnistheoretischen Akzentuierung ergibt: „Die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in den sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung schon eingebaut.“ (TKH, 1/2, 533) Gadamers für die Sprache geltend gemachter „Vorgriff auf Vollkommenheit“¹⁷ erfährt dergestalt eine gesellschaftsutopische Zuspitzung, deren sichtbarster Ausdruck das der Sprache inhärente Telos auf Verständigung ist (vgl. TKH, 1/2, 387).

Um das hermeneutische Argument der Kommunikation nun auf Derrida anzuwenden, muss Habermas aber zuerst eine hermeneutische Leerstelle bei Derrida identifizieren. Man kann hier von einem *ä*hermeneutischen¹⁸ Verdacht sprechen, womit Habermas zu-

¹⁶ Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 346-386. Siehe dazu (MkH, 17).

¹⁷ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 277f.

¹⁸ Demnach verfolge Derrida keine Modifikation der Hermeneutik, sondern, wie Bettine Menke hervorhebt, ein gänzlich „*ä*hermeneutisch[es]“ Verfahren (vgl. Bettine Menke, „Dekonstruktion – Lektüre. Derrida literaturtheoretisch“, in: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Neuere Literaturtheorien. Eine Einführung* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 235-265, 258, Fn. 32; im Folgenden als B. Menke. Wenn nur von Menke die Rede ist, dann ist stets Christoph Menke gemeint).

gleich Gadamers Derridakritik¹⁹ mit seiner eigenen Kritik an Adorno und Horkheimer engführt: „Deshalb bestehen Parallelen auch zwischen Derrida und Adorno.“ (DM, 220; vgl. Kap. III.4.3)²⁰ Grundlage hierfür sei Derridas Ablehnung der auf Einverständnis gerichteten Orientierung aller Sprechakte als „logozentrische Willkürakte“ (vgl. DM, 232) und folglich seine Indifferenz gegenüber „der performativen Einstellung eines teilnehmenden Beobachters“ (DM, 233):

Gegen Derridas These möchte ich also nicht einen Wittgensteinschen Sprachspielpositivismus ins Feld führen. [...] Vielmehr funktionieren Sprachspiele nur, weil sie sprachspielübergreifende Idealisierungen voraussetzen[,] welche – als eine notwendige Bedingung möglicher Verständigung – die Perspektive eines an Geltungsansprüchen kritisierbaren Einverständnisses entstehen lassen. [...] Die kommunikative Alltagspraxis, in der sich Akten über etwas in der Welt verständigen müssen, steht unter Bewährungzwang, wobei idealisierende Unterstellungen eine solche Bewährung erst möglich machen. (DM, 234)

In diesem Sinne wirft Habermas Derrida auch später „eine Fixierung an die Beobachterstellung des Theoretikers“ (vgl. NuR, 299) vor. Der Vorwurf, nicht ausreichend die Perspektive der Teilnahme an Verständigungsprozessen – und den damit einhergehenden gesellschaftsutopischen Zwängen – berücksichtigt zu haben, deckt sich mit dem anderen Vorwurf, „den Zwängen des subjektphiloso-

¹⁹ Es sei verwiesen auf die Debatte zwischen Derrida und Gadamer in: *Revue internationale de philosophie* 151 (1984) und die mit weiteren Beiträgen angereicherte deutsche Version dieses Disputs in: Philippe Forger (Hrsg.), *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forger, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle (München: Fink, 1984). Siehe dazu: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hrsg. v. Martin Gessmann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004). Sowie neuerdings: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Phillippe Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg (1988)*. Heidegger, portée philosophique et politique de sa pensée, hrsg. v. Mireille Calle-Gruber (Paris: Nouvelle Éditions Lignes, 2014).

²⁰ Diese Parallelen sind von Menke mittlerweile sowohl in ästhetischer (Menke, *Die Souveränität der Kunst*) als auch in politischer Hinsicht (Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*) herausgestellt worden.

phischen Paradigmas“ (DM, 197) zu erliegen. Denn für Habermas ist dies ein- und derselbe methodologische Schritt:

An die Stelle des einsamen Subjekts, das sich auf Gegenstände richtet und das in der Reflexion sich selbst zum Gegenstand macht, tritt nicht nur die Idee einer sprachlich vermittelten und auf Handeln bezogenen Erkenntnis, sondern der Nexus der Alltagspraxis und der Alltagskommunikation, in den die von Haus aus intersubjektiven und zugleich kooperativen Erkenntnisleistungen eingebettet sind. (MkH, 17)

Das Paradigma der Bewusstseinsphilosophie könne somit nur überkommen werden, wenn das Subjekt als Teilnehmer und nicht länger als Beobachter verstanden wird. Es kann mithin keine Begründungsmanöver jenseits des „Nexus der Alltagspraxis und der Alltagskommunikation geben“ (ebd.). Dies richtet Habermas explizit gegen Derridas Schriftbegriff, den er als einen über das Ziel hinausschießenden Überbietungsversuch (vgl. DM, 197) des subjekt-philosophischen Paradigmas versteht. Derrida ersetze schlicht, so Habermas, die Beobachter- nicht durch eine Teilnehmerperspektive (vgl. ND I, 32-34, 55). Dies wendet Habermas auch gegen Derridas Schriftbegriff:

Derrida folgt [vielmehr] Husserls Idealisierungen bis ins Innerste der transzendentalen Subjektivität, um hier im Ursprung der Spontaneität des sich selbst präsenten Erlebens, jene nicht zu tilgende Differenz dingfest zu machen, die, wenn sie nach dem Modell der Verweisungsstruktur eines schriftlichen Textes vorgestellt wird, als eine von der leistenden Subjektivität losgelöste Operation, eben als *subjektloses Geschehen* gedacht werden kann. Die Schrift gilt als das aus allen pragmatischen Zusammenhängen der Kommunikation herausgelöste, von sprechenden und hörenden Subjekten unabhängig gewordene, schlechthin originäre Zeichen. (DM, 210)

Entsprechend naheliegend ist es, „Derridas Auseinandersetzung mit Austin auch als eine Verleugnung dieses eigensinnig strukturierten Bereichs der kommunikativen Alltagspraxis [zu] lesen“ (DM, 240).

Mit Derrida bezweifelt Habermas also die lingo-epistemische Privilegierung des Primats der Beobachterperspektive: „Derrida nimmt nun mit Recht Anstoß daran, dass damit die Sprache auf diejenigen Anteile reduziert wird, die für die Erkenntnis oder für

die tatsächenfeststellende Rede brauchbar sind.“ (DM, 204) Wie Derrida sieht auch Habermas, dass mit Austin von einer „performativ-propositionalen Doppelstruktur“ (ND, 55) der Sprache aus gegangen werden muss.²¹ Wie Apel – auch in Bezug auf Habermas –²² richtig bemerkt hat, bedeutet dies eine Kritik apophantischer, also allein an der Proposition einer Aussage orientierter Wahrheit.²³ Dergestalt überschneiden sich – dies muss angemerkt werden – die Ausgangspunkte von Habermas und Derrida; beide ziehen daraus jedoch unterschiedliche Konsequenzen (vgl. dazu Kap. IV.3; IV.4). So hält Derrida etwa fest, dass das Wort „als“ als derjenige sprachliche Partikel, der die Bestimmung der Proposition einer Äußerung erst ermögliche – etwas *als* etwas –, das eigentliche Thema der Dekonstruktion sei: „[C]e petit mot, ‚comme‘, pourrait bien être le nom du vrai problème, pour ne pas dire la cible de la déconstruction.“ (Usc, 74)

Für Habermas bedeutet diese bei Austin, wie Apel vorsichtig formuliert, „angelegte“²⁴ Einsicht einer performativ-propositionalen Doppelstruktur den Übergang „zu einer Einbeziehung pragmatischer Bestandteile in eine formale Analyse“ (ND, 55). Der theoretische Verzicht auf die Privilegierung der Beobachtersprache als Sprachphilosophie der Bewusstseinsphilosophie schlechthin soll dabei aber gerade nicht „als *subjektloses Geschehen*“ (DM, 210) im Derrida unterstellten Sinne gedacht werden, sondern die Subjektpphilosophie soll im Rahmen einer formal-pragmatischen Philosophie erhalten bleiben:²⁵ „Erst mit diesem Übergang zu einer formalen Pragmatik gewinnt die Sprachanalyse die zunächst verloren

²¹ Vgl. Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“, 71.

²² Ebd., 69.

²³ Apel knüpft hierbei an Aristoteles' Unterscheidung zwischen einem semantischen und einem apophantischen Logos an (vgl. Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“, 49).

²⁴ Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“, 66.

²⁵ Der formal-pragmatische Analysetyp tritt etwa mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* zu Beginn der 1980er Jahre innerhalb des Habermasschen Œuvre an die Stelle des universalpragmatischen Ansatzes (vgl. UP). Jörke hält dazu fest: „Der terminologische Wandel von *Universal-*, zu *Formalpragmatik* ist wohl vornehmlich der Abgrenzung zu Karl-Otto Apel

gegebenen Dimensionen und Fragestellungen der Subjektpphilosophie zurück.“ (ND, 55) Diese formal-pragmatische Rückgewinnung steht dabei jedoch unter hermeneutischen Vorzeichen: Was ein Anderer meint, darf kommunikativ nicht faktisch verstanden werden – dies wäre eine Fortsetzung einer privilegierten Beobachterperspektive, derer sich tendenziell auch eine mentalistische Sprachphilosophie à la Searle schuldig macht –, sondern muss „oft kontrafaktisch“ unterstellt werden (vgl. ND, 55). Der Sinn dieser Unterstellung ist ein hermeneutischer:²⁶ Er ist „[u]nvermeidlich“, „damit die Kommunikationsteilnehmer sich über etwas in der Welt verständigen können“ (vgl. ND, 55).

Diese hermeneutische Unvermeidlichkeit versteht Habermas schließlich als „eine in der kommunikativen Alltagspraxis selbst operierende Vernunft“. (ND, 59) Von dieser sagt Habermas zwar, sie sei „nicht wie die klassische Gestalt der praktischen Vernunft eine Quelle für Normen des Handelns“ (FuG, 18). Dennoch hält er in einem eingeschränkten Sinne an ihrer Normativität fest: „Sie hat einen normativen Gehalt nur insofern, als sich der kommunikativ Handelnde auf pragmatische Voraussetzungen kontrafaktischer Art einlassen muss.“ (FuG, 18) Demnach ergibt sich eine normativ-gesellschaftsutopische Fassung der Sprachphilosophie aus deren pragmatischen Voraussetzungen. Diese aber sind zunächst durch eine epistemische Fassung der transzendentalen Voraussetzungen ins Blickfeld gekommen, die Habermas „quasitranszental“ nennt. Da diese Voraussetzungen erkenntnistheoretisch betrachtet einen nur „quasitranszentalen“ Stellenwert haben, ist es nur konsequent, auch den sie beeinflussenden pragmatischen Vorausset-

geschuldet, der einen Letztbegründungsanspruch vertritt, von dem Habermas sich distanziert“ (Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, Fn. 39, 313f). Nolte sieht damit einhergehend „eine andere theoretische Grundlage“ des Kommunikationsbegriffs nämlich „eine Ebene der Vor-verständigung“ (Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 533), deren strukturelle Eigenschaften im Rahmen dieses Kapitels eben zu untersuchen sind. Dabei werden sowohl universal- als auch formalpragmatische Überlegungen eine Rolle spielen, da beide – wie zu zeigen ist – gleichermaßen auf einem hermeneutischen Prämissenrahmen aufzubauen, der lediglich unterschiedlich strukturiert ist.

²⁶ Vgl. Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 533.

zungen einen nur kontrafaktischen Stellenwert zuzuschreiben. Quasitranszentalität und Kontrafaktizität können somit als zwei Seiten derselben theoretischen Medaille betrachtet werden. Doch bislang ist nicht geklärt, wie Habermas' spezifische Fassung der Erkenntnistheorie und der Pragmatik mit dem normativ-gesellschaftsutopischen Anspruch seiner Theorie zusammenhängt. Denn aus dem Zusammenhang von Quasitranszentalität und Kontrafaktizität folgernd könnte man mit gutem Recht auch diesen Anspruch relativieren. Aber dies scheint nicht der Fall zu sein: Die Annahme des Telos der Verständigung strukturiert vielmehr die epistemisch-pragmatischen Bestandteile dieser Theorie als diese umgekehrt jene.

Instruktiv ist in diesem Sinn die Art und Weise der Begründung der Notwendigkeit von Orientierung auf Einverständnis in Habermas' Entgegnung auf Derrida im Jahr 1985. Denn während Habermas der Hermeneutik in *Erkenntnis und Interesse* eine erkenntnistheoretische Fassung gibt, argumentiert er hier gegen Derrida sprach-pragmatisch, das heißt primär handlungsorientiert: „Unter dem Entscheidungsdruck der kommunikativen Alltagspraxis sind die Beteiligten auf ein handlungskoordinierendes Einverständnis angewiesen.“ (DM, 233) Dies kann als Entsprechung zu einer – so zumindest Habermas selbst – zwischen *Erkenntnis und Interesse* (1973) und *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) vollzogenen „Revision“ (WuR, 51) seines Wahrheitsbegriffs verstanden werden, die offensichtlich bereits in den Einwänden gegenüber Derrida, das heißt ab 1985, wirksam ist.

Heinle zufolge hat Habermas die Gründe selbst geliefert, durch die „an der epistemischen Fassung des Wahrheitsbegriffs [...] nicht festgehalten werden [kann]“.²⁷ Allerdings muss Heinle in seiner Rekonstruktion dieses Wandels feststellen: „Die Position von Habermas ist inkonsistent.“²⁸ Nun kann Heinles Feststellung theoretischer Inkonsistenz in der Rekonstruktion von Habermas' Wahrheitsbegriff aber auch damit zusammenhängen, dass seine Rekonstruktion allzu sehr der von Habermas selbst verkündeten „Revision“ verpflichtet ist. Dazu muss auf einige Voraussetzungen dieser

²⁷ Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 105.

²⁸ Ebd., 115.

„Revision“ eingegangen werden, denn es ist nicht ohne Weiteres ersichtlich, dass Habermas’ frühe Position erkenntnistheoretisch und seine spätere pragmatisch ist.²⁹ Denn die „Revision“ bezieht sich auf die Wandlung des Habermasschen Wahrheitsbegriffs; sie bezieht sich nicht notwendigerweise auf seine generelle philosophische Position. Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung mag erstaunen, sie ist aber nötig, um den unterschiedlichen Argumentationsmustern Habermas’ gerecht zu werden.

So ist der epistemisch gewendete Wahrheitsbegriff als „das ideologiekritische Argument“ zu verstehen, das Habermas „mit Adorno“ „gegen den traditionalistischen Gadamer“ vorbringt.³⁰ Diese epistemische Fassung des Wahrheitsbegriffs habe Habermas aber, so bereits Heinle, später selbst obsolet gemacht und diesen pragmatisch reformuliert.³¹ Diese pragmatische Fassung gesteht dann – nicht dem „traditionalistischen“ – wohl aber dem „antiszentistischen Gadamer“ (*Bem*, 20) wieder argumentativen Raum zu: Denn wenn Habermas gegen ersteren ins Feld geführt hat, „dass die Hermeneutik als eine wissenschaftliche Disziplin an Ziel und Maßstäben des Besserverstehens festhalten muss“ (*Bem*, 20) – anstatt aus dem Besserverstehen ein Andersverstehen zu machen (vgl. *Bem*, 19) – dann stellt sich die Frage, wie dies nun nach der pragmatischen Wende eines vormals epistemischen Wahrheitsbegriffs gedacht werden soll beziehungsweise wie Habermas’ Pragmatik überhaupt zu verstehen ist.

Bereits vor der pragmatischen Wende des Wahrheitsbegriffs findet in *Erkenntnis und Interesse* eine rege Auseinandersetzung mit der Tradition des Pragmatismus – vor allem mit den Texten Charles S.

²⁹ So allerdings Heinle: „Habermas [...] ersetzt den epistemischen durch den pragmatischen Wahrheitsbegriff.“ (Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 108)

³⁰ So Habermas: „Und gegen den traditionalistischen Gadamer konnte mit Adorno das ideologiekritische Argument ins Spiel gebracht werden [...].“ (*Bem*, 20)

³¹ So auch Dupeyrix: „An die Stelle der ‚Wahrheit‘ tritt nun ihre ‚Gültigkeit‘. [...] Habermas liefert somit eine prozeduralistische und fallibilistische Konzeption des Wissens.“ (Dupeyrix, „Die pragmatistische Anthropologie von Jürgen Habermas und Hans Joas“, 117)

Peirce – statt, die in den Folgejahren weiter an Bedeutung gewinnt.³² Dennoch hat Charles Lamore darauf hingewiesen, „dass Habermas nicht wirklich bereit ist, die radikalen Konsequenzen der Neuorientierung zu akzeptieren, die Peirce in solchen Texten angekündigt hat“.³³ Lamore ist der Auffassung, „dass sich dieser Ansatz [Peirces, P.F.] am besten als ‚Kontextualismus‘ bezeichnen lässt“ und weist zugleich darauf hin, dass diese „Kennzeichnung [...] bei Habermas auf Vorbehalte“ stoße, die „nicht rein terminologischer Natur“ seien.³⁴ So heißt es etwa nach der „Revision“ und im Zusammenhang der Analyse der „pragmatischen Voraussetzungen der Konsensbildung“ (ND I, 55): „[W]as ein Sprecher hier und jetzt, in einem gegebenen Kontext behauptet, transzendiert *seinem Anspruch nach* alle kontextabhängigen, bloß lokalen Gültigkeitsstandards.“ (ND I, 55) Dagegen wendet Lamore aber in einem wiederum handlungsorientierten Sinn ein: „Soweit man den Begründungsbegriff über alle lokalen Rechtfertigungsbedingungen hinaus idealisiert, kann man seinen Inhalt ebensowenig veranschaulichen oder präzisieren wie irgendeinen Begriff des Absoluten.“³⁵ Lamore verweist folglich auf ein „Verlangen nach Transzendenz“³⁶ innerhalb von Habermas pragmatischer Philosophie, das gerade pragmatisch nicht ausgewiesen werden kann.

Zwar lässt sich Habermas’ Position *cum grano salis* durch die Aufnahme der erkenntnistheoretischen Momente der Ideologiekritik einerseits und die Behauptung pragmatischer „Präsuppositionen“ (ND I, 55) andererseits kennzeichnen, aber zugleich nehmen beide Momente in der Entwicklung der Habermasschen Theoriearchitektonik einen negativen, das heißt unselbstständigen und bloß ergänzenden Platz ein. Sie lassen sich eher aus dem Anspruch herleiten,

³² Vgl. Charles Lamore, „Habermas und der Pragmatismus“, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Das Interesse der Vernunft*. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“ (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 328-344. Ferner Matthias Kettner, „Pragmatizismus“, in: *Habermas Handbuch*, 26-29.

³³ Lamore, „Habermas und der Pragmatismus“, 339.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd., 340.

³⁶ Ebd., 342.

„Gadamers Universalitätsanspruch der Hermeneutik nach zwei Seiten hin [zu] begrenz[en]“ – jedoch, wie Habermas fortfährt, „ohne dem methodisch gehandhabten hermeneutischen Verstehen seinen legitimen Platz zu bestreiten“. (Bem, 20) Die Legitimität der Hermeneutik besteht für Habermas darin, dass erst durch sie jener Übergang von der Bewusstseinsphilosophie zu einer philosophischen „Gesellschaftstheorie“ (vgl. *TKH*, 1/2, 531) möglich wird.³⁷

Man darf entsprechend – wenn man etwa, wie Heinle, ein Verständnis der „Revision“ von Habermas’ Wahrheitsbegriffs entwickeln will – nicht vergessen, dass es sich dabei *stets und zuerst* um eine Version der Hermeneutik handelt. Damit kommen aber entscheidende Präzisierungen ins Spiel, denn die Hermeneutik ist zunächst einmal keine Erkenntnistheorie – ganz gleich wie diese gefasst wird. Diesen Gegensatz von Hermeneutik und Erkenntnistheorie muss man sich klarmachen, bevor übereilt dem Habermasschen Programm „einer gesellschaftskritisch orientierten Erkenntnistheorie“ *unter hermeneutischen Prämisen* gefolgt wird.³⁸ Entsprechend hebt Bubner auf den virulenten Gegensatz ab, durch den die Hermeneutik allererst zu einer attraktiven Theorieoption wird – allerdings nicht für erkenntnistheoretische Zwecke: „Der Akt des Verstehens gilt deshalb als grundlegend, weil keine intellektuellen Erkenntnisanstrengungen dahinter zurückzugehen vermögen.“³⁹

Dass die Hermeneutik in diesem Sinn vieleher eine ontologische denn eine erkenntnistheoretische Position darstellt, kommt nicht zuletzt in Gadamers berühmtem Diktum zum Ausdruck: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“⁴⁰ Gadamer sagt nicht: „Erkenntnis, die verstanden werden kann, ist Sprache.“ Dies wäre auch sinnlos, da Erkenntnis je schon verstanden wird und nicht notwen-

³⁷ Vgl. Lafont, „Hermeneutik und linguistic turn“, 31, l.Sp.: „Habermas‘ Übernahme entscheidender Einsichten aus der hermeneutischen Konzeption der Lebenswelt spielt für seinen eigenen Bruch mit dem bewusstseinsphilosophischen Paradigma eine entscheidende Rolle.“

³⁸ Vgl. Bubner, „Transzendentale Hermeneutik?“, 56.

³⁹ Ebd., 64.

⁴⁰ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 449f. Vgl. dazu insgesamt Kap. III von *Wahrheit und Methode*, das Gadamer als „Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ betitelt.

dig sprachlich sein muss.⁴¹ Damit kommt aber nur zum Ausdruck, dass Hermeneutik ein ontologisches Geschäft ist – etwa, wie zuvor bei Heidegger, eine „*Daseinsauslegung*“.⁴²

Nun hat Habermas gegenüber der Gadamerischen – und somit Heideggerschen –⁴³ Fassung der Hermeneutik zwar Einwände formuliert (vgl. etwa *HH*; *UH*; *TKH*, 2/2, 589; *DM*, 182f.). Die Frage ist aber, ob er sich auch in einem dazu erforderlichen Maß von den ontologischen Prämissen der Hermeneutik freigemacht hat. Zu prüfen ist in jedem Fall die Stichhaltigkeit von Habermas' Argumenten gegen „den Sinn einer ontologischen *Hermeneutik*“ (*DM*, 172) – und inwiefern seine Annahmen nicht doch auf eine solche hinauslaufen. Denn auch seine frühe Fassung der Wahrheit ist zunächst einmal vollkommen kompatibel mit hermeneutischen Annahmen, die dann zwar im Prozess ihrer Anwendung erkenntnistheoretisch gefasst werden – dies aber auf einem grundsätzlich hermeneutischen und das heißt ontologischen Fundament. Entspre-

⁴¹ Entsprechend fordert Hogrebe: „*Wir brauchen also eine Semantik, die nicht mit Beschreibungen, sondern mit indiskreten Befunden einsetzt.*“ (Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*, 125) Gerade diese Einsicht werde aber in dem Maße verschüttet, wie es zu einem „*Verschwinden der Mantik in der Hermeneutik*“ komme (vgl. ebd., 187).

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 2006), 41.

⁴³ Die Einwände, die Habermas gegen Gadamer's Hermeneutik ins Feld führt, treffen allemal auf Heidegger zu (hinzukommen spezifische Einwände gegen Heidegger, die an dieser Stelle nicht von Interesse sind, vgl. etwa *DM*, 158-190), denn die Gadamer'sche Hermeneutik versteht Habermas als eine besser verständliche Version der Heideggerschen, was in dem berühmten Bonmot der „*Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*“ – so der Titel einer Laudatio, die Habermas anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart an Gadamer im Jahr 1979 hielt (vgl. *PPP*, 392-401) zum Ausdruck kommt: „*Nun war Heidegger ein solcher radikaler Denker, der um sich herum eine Kluft aufgerissen hat. Gadamer's große philosophische Leistung sehe ich darin, dass er diese Kluft überbrückt. Aber das Bild der Brücke legt freilich falsche Konnotationen nahe [...]. Ich würde daher lieber sagen: Gadamer urbanisiert die Heideggersche Provinz. Freilich müsste man dabei im Sinne behalten, dass wir mit 'Provinz', zumal im Deutschen, nicht nur das Einschränkende assoziieren, sondern auch das Dickschädelig-Eigensinnige und Ursprüngliche.*“ (*PPP*, 393) Vgl. dazu: Lafont, „*Hermeneutik und linguistic turn*“, 31, l.Sp.

chend stellt seine sogenannte epistemische Wahrheitstheorie – die Konsenstheorie der Wahrheit – den Versuch dar, *ein hermeneutisches Argument* gegen die Korrespondenztheorie der Wahrheit zu formulieren. So legt Habermas in seiner Auffassung der Konsenstheorie in „Wahrheitstheorien“ im Jahr 1972 (*VuE*, 127-186) dar: „Die Korrespondenztheorie der Wahrheit versucht vergeblich, aus dem sprachlogischen Bereich auszubrechen, innerhalb dessen der Geltungsanspruch von Sprechakten allein geklärt werden kann.“ (*VuE*, 133) Entsprechend folgert Habermas:

Darüber, ob Sachverhalte der Fall oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen. Die Idee der Wahrheit lässt sich nur mit Bezugnahme auf die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen entfalten. Aus diesen Thesen möchte ich einige vorläufige Schlussfolgerungen ziehen, die eine Konsenstheorie der Wahrheit nahelegen. (*VuE*, 136f.)

Fast drei Jahrzehnte später schreibt Habermas dazu: „[I]nzwischen habe ich mich [...] überzeugen lassen, dass sich aus diesem Umstand kein konzeptueller Zusammenhang zwischen Wahrheit und rationaler Behauptbarkeit unter idealen Bedingungen ergibt.“ (*WuR*, 50) Gegen sich selbst führt Habermas dabei das Argument ein, dass „die diskursive Einlösung von Wahrheitsansprüchen insofern kontraintuitiv [sei], als Wahrheit offensichtlich kein ‚Erfolgsbegriff[sei]‘.“ (*WuR*, 50) Diese „Revision“ bleibt aber für den hermeneutischen Ausgangspunkt der Konsenstheorie sensibel. Entsprechend hält auch Heinle fest: „Mit der Preisgabe des Konsensbegriffs von Wahrheit ist keine Revision des Ausgangspunktes der (transzental ansetzenden) formalpragmatischen Untersuchung verbunden.“⁴⁴ Es stellt sich also erneut und umso drängender die Frage nach den Voraussetzungen des „sprachlogischen Bereichs“, in denen Geltungsansprüche wie der der Wahrheit verhandelt werden. Begnügt sich Habermas’ Theoriearchitektonik damit, auch auf kontrafaktische geltende Voraussetzungen Bezug zu nehmen – oder verstecken sich dahinter jeweils Formen einer gesellschaftsutopisch verstandenen Hermeneutik, die ihrerseits ontologisch verfährt?

⁴⁴ Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 106.

Eine in diesem Sinn aufschlussreiche – und zugleich zu einem Exkurs anleitende – Unterscheidung bezüglich dieser Voraussetzungen liefert Habermas, wenn er auf die Normativität der sprach-pragmatischen Situation eingeht: „Dabei steht der kommunikativ Handelnde unter dem ‚Muss‘ einer schwachen transzendentalen Nötigung, aber er begegnet damit nicht auch schon dem präskriptiven ‚Muss‘ einer Handlungsregel“ (*FuG*, 18). Dergestalt gewinnt Habermas allererst den Raum, in eine „Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats“ – so der Untertitel von *Faktizität und Geltung* – einzuleiten, da die kommunikative Vernunft dergestalt zu einer Theorieoption heranwachse, so Habermas, die eine solche Theorie erst ermögliche: „Die kommunikative Vernunft ermöglicht eine Orientierung an Geltungsansprüchen, aber sie selbst gibt keine inhaltlich bestimmte Orientierung für die Bewältigung praktischer Aufgaben“ (*FuG*, 19). Die folgende „Theorie des Rechts und der Demokratie“ (ebd., 20) beruht dabei auf der Annahme, dass sich „[d]ie kommunikative Alltagspraxis [...] mit ihren idealisierenden Voraussetzungen [überfordert]“ (*FuG*, 19). Erst aus dieser *Selbstüberforderungsthese*⁴⁵ (SÜ) lässt sich die für die Habermassche Theorie von Recht und Demokratie vitale Annahme eines „normativen Eigensinns“ (*FuG*, 11) dieser Bereiche ableiten. Am Rande sei angemerkt, dass Habermas explizit darauf hinweist, dass seine Theorie diesen „normativen Eigensinn“ „gegenüber ästhetischen Assimilationen“, wie sie Derridas *Force de Loi* unternehme, verteidige (vgl. *FuG*, 11, Fn. 8).

Die Begründung von (SÜ) kann nun aber pragmatisch überhaupt nicht erbracht werden, weil pragmatisch-kontextuell überhaupt nicht von einer wie auch immer gearteten grundsätzlichen Überforderung ausgegangen werden kann, sondern allenfalls von

⁴⁵ In ausführlicher Fassung: „Ein Kranz unvermeidlicher Idealisierungen bildet die kontrafaktische Grundlage einer faktischen Verständigungspraxis, die sich kritisch gegen ihre eigenen Resultate richten, sich selbst transzendieren kann. Damit bricht die Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit in die Faktizität sprachlich strukturierter Lebensformen selber ein. Die kommunikative Alltagspraxis überfordert sich mit ihren idealisierenden Voraussetzungen; aber nur im Lichte dieser innerweltlichen Transzendenz können sich Lernprozesse vollziehen.“ (*FuG*, 19)

einer solchen, die je kontextuell gegeben oder nicht gegeben ist.⁴⁶ Die Begründung kann demnach nur in dem liegen, was Habermas den „hermeneutischen Zwang“ nennt, dem man sich unterwerfen müsse, um „einen klarenden Konsensus, zu dem das wiederaufgenommene Gespräch führen mag, als tragendes Einverständnis vorerst zu akzeptieren“. (UH, 152) Demnach ist der Konsens selbst klarend: Er ist, da potenziell kontrafaktisch, nicht eine vollständige Klärung aller Missverständnisse, sondern vielmehr deren Voraussetzung. Im Sinne einer solchen Ermöglichungsbedingung will Habermas auch (SÜ) verstanden wissen. So folgert er direkt im nächsten Satz, nachdem zuvor das Wort „überfordert“ gefallen ist: „Die kommunikative Vernunft ermöglicht also eine Orientierung an Geltungsansprüchen“ (FuG, 19). *Überforderung beziehungsweise Transzendierung und Ermöglichung faktischer Geltung gehören demnach zusammen.* Dies weist strukturell eine gewisse Ähnlichkeit zu Derridas Fassung quasitranszentaler Bedingungen als Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit auf (vgl. Kap. III.4). Der Unterschied zwischen beiden Varianten der Quasitranszentalität besteht, so muss man Habermas' Einwand verorten, in folgendem Umstand: Derridas

Nachweis, dass „die Bedingungen der Möglichkeit“ einer gelingenden Praxis zugleich „die Bedingungen der Unmöglichkeit ihres Gelingens“ sind, bewegt sich weiterhin im begrifflichen Universum eines auf das Ganze ausgreifenden metaphysischen Denkens. (NuR, 287)

Der Unterschied besteht also *per se* nicht in einer strukturell markant anderen Erläuterung von Handlungsbedingungen, sondern in deren „Nachweis“, deren Begründung. Bevor auf Derridas eigene Darstellung seiner Begründung der von ihm selbst vertretenen „affinity between deconstruction and pragmatics“ (RDP, 78) eingegangen werden kann (Kap. IV.4) – und so die generelle Richtigkeit von Habermas' Kritik beurteilt werden kann –, muss man sich zunächst über Habermas' Begründung klarwerden.

Dazu ist es wichtig zu sehen, dass – wie zum Teil bereits bemerkt – die potenzielle Kontrafaktizität von Unterstellungen nur

⁴⁶ Vgl. Lamore, „Habermas und der Pragmatismus“, 340.

der pragmatisch greifbare Ausdruck dessen ist, was Habermas hier meint – andernfalls hätte er sich um eine pragmatistische Begründung dieses Zusammenhangs bemüht, die, wie Lamore festgestellt hat, jedoch gerade nicht gegeben werden kann. Entsprechend hält Habermas nachdrücklich fest: „Ein Kranz unvermeidlicher Idealisierungen bildet die kontrafaktische Grundlage einer faktischen Verständigungspraxis“ (*FuG*, 18). Das Subjekt dieses Satzes ist der „Kranz unvermeidlicher Idealisierungen“ und nicht „die kontrafaktische Grundlage“; die Frage nach der Begründung von (*SÜ*) muss also bei den Idealisierungen ansetzen, aus denen Kontrafaktizität erst als Kontrast zu einer nicht-idealisierten Realität erwächst. Kontrafaktizität kann demnach als Anwendung und Überprüfung dieser Idealisierungen verstanden und schon deswegen nicht mit diesen gleichgesetzt, geschweige denn diesen vorgeordnet werden. Also ist an dieser Stelle wieder auf Habermas' hermeneutische Fassung des „klärenden Konsensus“ als „tragendes Einverständnis“ (vgl. *UH*, 152) zurückzukommen.

Ein „tragendes Einverständnis“ und folglich auch tragfähiges Einverständnis in Momenten des Missverständens und einander Nicht-Verstehens könne es nur dann geben, so Habermas gegenüber Gadamer, wenn gesehen werde, dass „jeder Konsensus, in dem Sinnverstehen terminier[e], grundsätzlich unter dem Verdacht [stehe], pseudokommunikativ erzwungen worden zu sein“ (*UH*, 153). Habermas unterscheidet also zwischen einem für seine Zwecke brauchbaren und einem nicht brauchbaren Konsens- und Einverständnisbegriff; und zwar in Auseinandersetzung mit Gadamer. Daraus folgt, dass die Begründung von (*SÜ*) in einer Kritik, nicht aber in einer Absage an die Hermeneutik Gadamers besteht.

Als Hintergrund für Habermas' Interesse an der Gewinnung eines tragfähigen Konsensbegriffs kann dabei seine Kritik an Heidegger verstanden werden. So hält er diesem vor, dass er „den starken Auserwählten gegen den Bourgeois, das ursprüngliche Denken gegen den Commonsense und das Todesmutige des Außerordentlichen gegen die Gewöhnlichkeit des Gefahrlosen ausspiel[e]“ (*HH*). In diesem Sinn denkt Habermas also gegen Heidegger, insofern er die Dimensionen des „Commonsense“ und der „Gewöhnlichkeit“ durch den Begriff des Konsenses retten will. Er denkt aber zugleich

mit Heidegger, als er dessen begriffliche Dichotomie übernimmt und lediglich innerhalb derselben einen Heidegger entgegengesetzten Akzent setzt.

Eine ähnliche Spannung kann auch für Gadamers Hermeneutik geltend gemacht werden, da auch sie die Heideggerschen Dichotomien übernimmt, innerhalb derselben aber ebenfalls „Commonsense“ und „Gewöhnlichkeit“ durch die „Rehabilitierung des Vorurteils“⁴⁷ (vgl. *UH*, 156) betont – beziehungsweise überbetont. So hält Bertram für Gadamers Verstehenslehre fest: „Sofern die Tradition dem Verstehen Verständnis an die Hand gibt, bleibt dieses Verstehen im Althergebrachten verhaftet.“⁴⁸ – Bertram bezieht sich dabei explizit auf die Richtigkeit der „von Habermas und anderen artikulierten Kritik am traditionalistischen Moment von *Wahrheit und Methode*“.⁴⁹

Aus Habermas' folgerichtiger Kritik an Gadamer resultiert aber noch keine Begründung seiner eigenen Theorie. Dieser Zusammenhang bedarf einer eigenen Betrachtung. Denn um zwischen kommunikativem und pseudokommunikativem Zwang kriteriell zu unterscheiden, muss Habermas eine überaus gewichtige, zusätzliche Prämisse einführen: die der Wahrheit als regulativem Prinzip (*UH*, 154). Denn Habermas' Theorieanspruch – den er an dieser Stelle mit Apel teilt (vgl. *UH*, 154) – besteht offensichtlich darin, „Verständigung im Rahmen einer unbegrenzten Interpretationsgemeinschaft herbeizuführen“. Dies sei, so Habermas, theoretisch nur durch die Inanspruchnahme von Wahrheit zu leisten, denn „Wahrheit ist der eigentümliche Zwang zu zwangloser universaler Anerkennung“ (*UH*, 154). Gleichwohl sieht Habermas, dass dieser Zwang zur Anerkennung nicht mit der faktischen Anerkennung von Wahrheit verwechselt werden darf: Denn „diese ist gebunden an eine ideale Sprechsituation, und das heißt Lebensform, in der zwanglose universale Verständigung möglich ist“ (*UH*, 154). Diese Prämisse expliziert Habermas: „Insofern muss sich kritisches Sinnverstehen die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten.“

⁴⁷ Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 260f.

⁴⁸ Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 51.

⁴⁹ Ebd.

(UH, 154) Dazu gehöre der Einschluss der „Idee der Mündigkeit“ (vgl. UH, 155). Entsprechend folgert Habermas:

Erst die formale Vorwegnahme des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realisierenden Lebensform garantiert das letzte tragende kontraktive Einverständnis, das uns vorgängig verbindet und an dem jedes faktische Einverständnis, wenn es ein falsches ist, als falsches Bewusstsein kritisiert werden kann. (UH, 155)

Habermas sieht demnach völlig korrekt, dass falsche Unterstellungen in der Verständigung – und somit die Unterscheidung von kommunikativem und pseudokommunikativem Einverständnis – als falsch nur dann erkannt werden können, wenn sie aus der Perspektive zukünftigen Besserwissens beurteilt werden. Eine der Struktur des Vorurteils gegenüber kritikfähige Hermeneutik meint Habermas aber, so Angehrn, „durch eine am Modell der Psychoanalyse ausgerichtete Hermeneutik“⁵⁰ liefern zu können. Dementsprechend nimmt Habermas zunächst Bezug auf Hegel, der in seiner *Phänomenologie des Geistes* „die selbstkritische Eingrenzung des Bewusstseins [...] mit Reflexion in dem anderen Sinne einer kritischen Auflösung von selbsterzeugter Pseudogegenständlichkeit, und das heißt: mit der *analytischen Befreiung* von *objektivem Schein* verknüpft“. (EI, 412) Noch vor der expliziten Bezugnahme auf die Psychoanalyse ist dieser Hegelbezug kein Zufall. So verweist Peter Dews auf „Habermas‘ Grundhaltung“,⁵¹ die in Habermas‘ Äußerung zum Ausdruck kommt, „Zeitgenosse der Junghegelianer *geblieben* [zu sein]“. (DM, 67)⁵²

⁵⁰ Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion*, 97.

⁵¹ Dews, „Die Entsublimierung der Vernunft als Habermas‘ Leitgedanke“, 147.

⁵² Diese Einschätzung wird auch von Bubner geteilt. So schreibt er über die Stoßrichtung von Habermas‘ Philosophie: „Schließlich wird die ideo-logiekritische Intention weiterverfolgt, die von der Kritischen Theorie in junghegelianischer Manier mit der Tätigkeit der Reflexion verbunden worden war.“ (vgl. Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*. Grundbegriffe praktischer Philosophie (Frankfurt a.M.: 1976), 52)

Für die Junghegelianer hinterließ Hegel einen letzten Widerspruch: die Kluft zwischen seiner These, dass der Denken und Geschichte vereinigende dialektische Prozess im umfassenden Triumph der Vernunft gipfelt, und der offensichtlichen Fortdauer des Irrationalen in der sozialen Welt. Die Junghegelianer zogen den Schluss, dass Hegel in einer Hinsicht recht hatte mit seinen Behauptungen über das Verhältnis zwischen Vernunft und Geschichte: Es gab wirklich ein historisch akkumuliertes *Potenzial*, das durch sein Denken sichtbar geworden war. Aber dieses Potenzial musste erst noch *verwirklicht* werden. [...] Mit anderen Worten, die innere Beziehung zwischen Vernunft und Geschichte müsse bewahrt werden, ohne schon der Neigung Hegels nachzugeben und die Geschichte in die schon vollendete *Äußerung* der Vernunft zu verklären.⁵³

Entsprechend wird verständlich, warum sich Habermas mit einer Hermeneutik nicht begnügen kann, von der Gadamer sagt:

Die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selbst als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewusstsein beherrscht.⁵⁴

Habermas will gerade dieses „geschichtliche Bewusstsein“ (Gadamer) nicht als „die schon vollendete *Äußerung* der Vernunft verklären“ (Dews). Dazu bemüht er zunächst eine an Hegels Dialektik sich anlehrende Psychoanalyse:

Freud hat diese Selbstkritik sodann aus erkenntnistheoretischen Zusammenhängen gelöst und auf die reflexive Erfahrung eines Subjekts bezogen, das sich unter zwanghaft restringierten Wahrnehmungs- und Handlungsmustern über sich selbst täuscht und sich im Durchschauen dieser Illusionen von sich selbst befreit. (EI, 412)

Entsprechend unterscheidet Habermas die psychoanalytische „Kritik“ vom hermeneutischen „Nachkonstruieren“ (vgl. EI, 412f.). Die Frage dabei ist jedoch, ob Kritik – wie Habermas diese

⁵³ Dews, „Die Entsublimierung der Vernunft als Habermas' Leitgedanke“, 147f.

⁵⁴ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 259f.

versteht –⁵⁵ noch auf dem Boden der Hermeneutik, nämlich als eine „psychologische Hermeneutik“ (Angehrn) möglich ist, das heißt eher als eine komplementäre Ergänzung denn als eine konkurrierende Methode. Diese Notwendigkeit zur Ergänzung der Hermeneutik sieht Habermas aber insofern, als Hermeneutik allein noch nicht zur Gesellschaftstheorie tauge:

Das Horizontwissen, das die kommunikative Alltagspraxis *unausgesprochen* trägt, ist paradigmatisch für die *Gewissheit*, mit der der lebensweltliche Hintergrund *präsent* ist; und doch genügt es nicht dem Kriterium eines *Wissens*, welches in einer internen Beziehung zu Geltungsansprüchen steht und deshalb kritisiert werden kann. (TKH, 2/2, 589)

In diesem Sinn hat Habermas auch (SÜ) eingeführt: Als die Notwendigkeit der Möglichkeit einer Selbsttranszendierung pragmatischer Präsuppositionen, damit diese sich in der Kommunikation entwickeln können und nicht schon pseudo-kommunikativ vorgegeben werden – und somit zwischen Hermeneutik und Gesellschaftsutopie kein Gegensatz bestehen muss. Der Anspruch der Gesellschaftstheorie ist hierbei, eine Kritikfähigkeit gegenüber den unausräumbaren hermeneutischen Prämissen jeglicher Gesellschaftskonstitution zu gewährleisten. Die Frage ist aber, ob Habermas tatsächlich über die Ressourcen verfügt, zwischen Gesell-

⁵⁵ Detlef Garz hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass die Unterscheidung dieser beiden methodischen Momente – anders als es das Kapitel „Nachkonstruktion versus Selbstkritik“ in Habermas’ Nachwort zu *Erkenntnis und Interesse* (vgl. EI, 411) fälschlicherweise suggeriert – überhaupt erst „aufgrund von Einwänden und Rückfragen ausführlicher fixiert und festgelegt“ wurde (Detlef Garz, „Kritik, Hermeneutik, Rekonstruktion. Zum Stellenwert der Methode bei Jürgen Habermas“, in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit „Erkenntnis und Interesse“* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 201-217, 203). Erst, so Garz, „[u]nter Hinweis darauf, dass der für die gesamte Arbeit zentrale Begriff der Reflexion einer weiteren Ausdifferenzierung bedarf, unterscheidet er nun die auf Selbstreflexion gerichtete Kritik einerseits von Rekonstruktionen andererseits“. (Ebd.) Entsprechend hält auch Habermas fest: „Die ‚kritischen‘ Wissenschaften wie Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie sind ebenfalls von erfolgreichen Nachkonstruktionen allgemeiner Kompetenzen abhängig.“ (EI, 414)

schaftstheorie und Gesellschaftsutopie zu unterscheiden, wenn das emanzipatorische Potenzial ersterer je schon in einen hermeneutischen Prämissenrahmen eingelassen ist.

Insofern man diese Frage als eine nach der Natur des Menschen versteht (vgl. Kap. IV.3), muss man feststellen, dass Habermas diese Frage aufgegeben hat. So hat Habermas nach Ansicht Jörkes nicht demonstrieren können, dass der Mensch „*von Natur aus* auf Mündigkeit oder gar Herrschaftsfreiheit angelegt ist“.⁵⁶ Jörke fährt in diesem Sinne fort:

Es sind wohl diese Bedenken gewesen, die Habermas dazu geführt haben, die Rede von einem gattungsgeschichtlich fundierten Interesse [vgl. *AI*, *P.F.*] an Mündigkeit kurz nach der Veröffentlichung von *Erkenntnis und Interesse* fallen zu lassen. [...] Es ist nun das kommunikative Handeln, aus dem Habermas das Interesse an Emanzipation zu gewinnen versucht.⁵⁷

Letzteres buchstabiert Habermas sowohl universalpragmatisch (vgl. *UP*) als auch formalpragmatisch (vgl. *TKH*), das heißt schließlich diskursethisch (vgl. *MkH*, *EzD*, *FuG*) aus. Wenn zwischen diesen Ansätzen hier nicht streng unterschieden wird, dann deswegen, weil die Neuerungen innerhalb dieser für die Frage nach der Beantwortung von Habermas’ „Interesse an Emanzipation“ (Jörke) keine neuen Weichen stellen. Gezeigt werden soll vielmehr, dass Habermas’ Werk insgesamt durchtränkt ist von hermeneutischen Annahmen, die ihrerseits gesellschaftutopisch konfiguriert sind. Dieser Zusammenhang ist dem Gedanken nach bereits in „Arbeit und Interaktion“ präsent (vgl. Kap. IV.1). Explizit thematisiert wird der methodologische Zusammenhang von Hermeneutik und Sozialtheorie zudem ab *Erkenntnis und Interesse* und er kulminiert in gewisser Weise in der *Theorie des kommunikativen Handelns*, denn auch die späteren Wendungen verlassen diesen Rahmen nicht mehr.⁵⁸ Entsprechend stützt sich die vorliegende Untersuchung in den fol-

⁵⁶ Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 308.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 315.

genden Kapiteln (Kap. IV.2.1; IV.2.2) schwerpunktmäßig auf die *Theorie des kommunikativen Handelns*.

Der Verdacht, der sich an dieser Stelle aufdrängt, besteht also darin, dass Habermas eine dem empirischen Verlauf von Kommunikation stets nachträgliche Situation theoretisch *voraussetzt*, in der erst unterschieden werden kann, was sich in einem Gespräch faktisch kommunikativ entwickelt hat und was darin pseudokommunikativer Zwang gewesen ist. Ohne diese Vorabinvestition kann von einer ansetzenden Kommunikation nämlich gar nicht *gewusst* werden, ob sie kommunikativ oder pseudokommunikativ verlaufen ist. Entsprechend sei erneut darauf hingewiesen, dass Habermas – wie bereits zu Beginn dieses Unterkapitels bemerkt – den Boden erkenntnistheoretischer Begründung verlässt und ontologisch-normativ beziehungsweise hermeneutisch-gesellschaftsutopisch argumentiert. Denn gegen den erkenntnistheoretischen Einwand einer ungewussten Vorabinvestition würde Habermas einwenden, dass eben diese Investition geleistet werden muss, um überhaupt in die nachträgliche, kritikfähige Situation kommen zu können. Dies hat Reinhart Klemens Maurer bereits 1977 gesehen:

Die fortschreitende Auflösung von Dissens in praktischen Fragen durch den herrschaftsfreien Diskurs ist nach Habermas möglich aufgrund eines vorgängigen Konsensus. Dieser ist notwendig, weil es sonst keine Argumente mit konsenserzielender Kraft gibt. Und das ist in der Tat die Frage [...]⁵⁹

Entsprechend schließt Maurer einen *causa sui*-Vorwurf an: „Der herrschaftsfreie Diskurs ist demnach zugleich Weg und Ziel, eine Art Ursache seiner selbst und ist so zugleich Ursache der gesuchten Maßstäbe der Kritik.“⁶⁰ Maurer wirft Habermas somit vor, dass dieser zwischen dem kommunikativ-empirischen Teil seiner Theorie, von dem eben nicht gewusst werden kann, ob er faktisch oder kontrafaktisch kommunikativ ist und dem kommunikativ-transzendentalen Teil der Theorie, der in einer Teleologie der Verständigung besteht, kein zwingendes Verhältnis begründet werden

⁵⁹ Reinhart Klemens Maurer, „Jürgen Habermas‘ Aufhebung der Philosophie“, in: *Philosophische Rundschau*. Sonderheft 24/8 (1977), 1-70, 37.

⁶⁰ Ebd., 36.

kann. Entsprechend lässt sich Maurers Feststellung eines Habermasschen „Dilemma[s]“ nachvollziehen. Habermas werde, so Maurer, „die Vereinigung des Empirischen und des Transzendentalen zu einem Problem, das er quasi-transzental zu lösen glaub[e], indem er es quasi-ontologisch lös[e]“.⁶¹ Der Verdacht einer „quasi-ontologischen“ Lösung erhärtet sich nun insofern, als Habermas zwar einerseits im Sinne von (SÜ) mit einer permanenten Neuausrichtung von selbsttranszendierungsfähigen (vgl. *FuG*, 18f.) pragmatischen Voraussetzungen rechnen muss und diese andererseits relativ deutlich benennen kann, als wären sie keiner potentiellen Selbsttranszendierung ausgesetzt:

Er [der kommunikativ Handelnde] muss nämlich Idealisierungen vornehmen – z.B. Ausdrücken identische Bedeutungen zuschreiben, für Äußerungen einen kontextüberschreitenden Geltungsanspruch erheben, den Adressaten Zurechnungsfähigkeit, d.h. Autonomie und Wahrhaftigkeit, sich und anderen gegenüber, unterstellen. (*FuG*, 18)

Dieser Deskriptivismus ist zwar insofern nicht ontologisch, als es sich, recht besehen, um einen Präskriptivismus handelt, aber als notwendiges Präskriptiv übernimmt dieses zugleich eine „quasi-ontologische“ Funktion.

Anders wendet Tugendhat diese Voraussetzung. Er weist darauf hin, dass die von Habermas beanspruchte Funktion „a specific attitude to one's goals“ enthalte, nämlich „the fact that the person sees himself as being in a community with those persons on whose consent he makes the pursuit of his goals dependent [...]“.⁶² Entsprechend konstatiert Tugendhat, dass die fragliche Funktion ein „value-judgement“ sei, nämlich „to want to exist in such a community (whether it is a family, a friendship, society or mankind at large)“.⁶³ Dann aber ist eine Folgerung unvermeidlich: „Now if communicative actions in Habermas's new sense *depend on* such a social attitude or relationship, it would be wrong to claim, as Ha-

⁶¹ Vgl. Maurer, „Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie“, 49.

⁶² Ernst Tugendhat, „Habermas on Communicative Action“ [1985], in: *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992), 433-440, 436.

⁶³ Vgl. ebd. (eigene Hervorhebung, *P.F.*).

bermas does, that all social relationships are *constituted* by such communicative actions.“⁶⁴ Die Kritik Tugendhats kann nun insofern mit der Maurers verbunden werden, als eine Generalisierung partikularer Eigenschaft wiederum zu einer „quasi-ontologischen“ Funktion wird. Dabei wird dann allerdings die in dieser Funktion angelegte ethische Entscheidung – als Antwort auf die Frage, wie man leben will beziehungswise wem man zugehören will, wessen Werte man teilen will (vgl. Kap. IV.4.1) – ausgeklammert (vgl. Kap. IV.3). In diesem Sinn scheint es angebracht, Maurers und Tugendhats Kritik zu kombinieren und von einer ethischen Frage mit quasi-ontologischer Funktionalität auszugehen.

Insofern die ethische Frage aber nicht als solche gestellt wird, sondern vielmehr kommunikativ-hermeneutisch – und das heißt dann: ontologisch – vorausgesetzt wird, spricht Bubner diesbezüglich von „einer falschen Objektivierung der Gesprächssituation“, die bereits voraussetzt, was sich erst aus ihr erst ergeben kann – und insofern verhindert, was sich aus ihr ergeben könnte.⁶⁵ Auch Gadamer äußert Zurückhaltung gegenüber Habermas’ anspruchsvollem Prämissenrahmen: „Die hermeneutische Reflexion ist darauf beschränkt, Erkenntnischancen offenzulegen, die ohne sie nicht wahrgenommen würden. Sie vermittelt nicht selbst ein Wahrheitskriterium.“⁶⁶ Es gilt nun zu sehen, wie sich dieser Befund in Habermas’ konkreten – theoriestrategischen wie sprachanalytischen – Bestimmungen niederschlägt, um so die vordergründigen Themen der Debatte mit Derrida nachvollziehen zu können.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Bubner, „Was ist kritische Theorie?“, in: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.) *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 160-210, 189. Bubner erläutert dies folgendermaßen: „Man muss doch bezweifeln, ob sich die Mitglieder einer solchen Gesellschaft noch viel zu sagen hätten, ob sich der Dialog, in dem es um eine erst zu klärende, zu gewinnende Sache geht, dort nicht vielmehr zum reinen Spiel aufhöbe, dem die Dimension des Ernstes nicht länger kontrastierend gegenübersteht.“ (Ebd.)

⁶⁶ Gadamer, „Replik“, in: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.) *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 283-317, 300.

IV. 2.1. Das formalontologische Scheitern geltungslogischer Wertsphären

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden soll zunächst Habermas' pragmatische Wende der Wahrheitssemantik nachvollzogen werden, die sich selbst als eine Neuerung etwa auch gegenüber der Sprechaktheorie Searles versteht. Zugleich wird dabei deutlich, dass die daraus resultierende Geltungslogik von Sprechakten in problematischer Weise auf die Unterstellung ontologischer Bereiche angewiesen ist. Dies ist insbesondere am Beispiel des Bereichs ästhetischer Geltung zu diskutieren, der Habermas selbst zum Ausgangspunkt seiner Kritik an Derrida dient.

Aus Habermas' gesellschaftsutopischer Überforderung der Hermeneutik folgt, dass Sprechakte zugleich soziale Akte sind, das heißt solche Akte, die „der Tradition und der Erneuerung kulturellen Wissens“, „der sozialen Integration“ und „der Ausbildung von personalen Identitäten“ (vgl. *TKH*, 2/2, 208) dienen. In diesem Sinne hält auch Stefan Blank in seiner Analyse der Derrida-Habermas Debatte in *Verständigung und Versprechen* von 2006 fest: „Nach Habermas gilt also, dass die elementaren sozialen Praktiken genau aufgrund ihrer sprachlichen Strukturierung dazu geeignet sind, Sozialität zu stiften.“¹ In der Verständigung durch Sprechakte vollziehen Handelnde zugleich eine für Gesellschaften konstitutive Rolle, indem sie in der Sprache die Werte und Annahmen einer Gesellschaft kritisch erneuern.² Diese Reproduktionsannahme (*R*4) kann mit

¹ Stefan Blank, *Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida* (Bielefeld: transcript, 2006), 70.

² Habermas unterscheidet hier den „Reproduktionsprozeß“ nach den „symbolischen Strukturen der Lebenswelt“ und nach der „Erhaltung des materiellen Substrats der Lebenswelt“ (*TKH*, 2/2, 209). Diese Unterscheidung erläutert Welsch, indem er Habermas' Kapitel der „Entkopplung von System und Lebenswelt“ (vgl. *TKH*, 2/2, 229-294) zusammenfasst: „Das System sorgt für die materielle Reproduktion der Gattung und erfüllt diese Aufgabe vor allem mittels der Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung. Hier regiert die funktionale Vernunft, wie Habermas die zweckrationale bzw. instrumentelle Vernunft nennt. Die wesentlichen Systemregulativen sind Geld und Macht. Die Lebenswelt hingegen hat die Reproduktion der Gattung durch die Tradierung und Erzeugung von Sinn zur Aufgabe. Dies

Stefan Blank als „ein Modell der Vergesellschaftung“ begriffen werden (vgl. *TKH*, 1/2, 452; Kap. IV.2.2).³ Dies erscheint *einerseits* als eine „Erweiterung“⁴ des sprachanalytisch gefassten Begriffs des Sprechaktes und *andererseits* als eine Verengung eines Begriffs von Sprache,⁵ dem nicht vorab eine besondere soziale Funktion zugeschrieben werden kann.⁶ Insbesondere der Aspekt der Verengung sprachlicher Möglichkeiten durch eine – wie noch zu sehen – theoretische Entscheidung ist zugleich Teil der Habermas-Derrida-Debatte (vgl. *DM*, 234-240).

betrifft sowohl die Privatsphäre wie die Öffentlichkeit. In den Prozessen der Lebenswelt hat die kommunikative Vernunft ihren Ort.“ (Welsch, *Vernunft*, 127)

³ Blank, *Verständigung und Versprechen*, 21. Blanks „Modell elementarer Vergesellschaftung“ entspricht *cum grano salis* dem hier zuvor ausgemachten Befund einer gesellschaftsutopischen Überforderung der Hermeneutik. Letzterer Befund ist allerdings insofern präziser, als Blank sein Modell letztlich auch erst durch die Kontrastierung mit Gadamers Hermeneutik gewinnt (vgl. ebd., 73-79).

⁴ Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“, 59f. Siehe aber auch Wellmer, „Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?“.

⁵ In diese Richtung argumentiert: Joseph Vogl, „Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen* (Frankfurt a.M.: Suhkamp, 1994), 7-27, 21: „Wie finalistisch kommunikatives Handeln auch gedacht sein mag: seine Träger sind nicht mehr körperlose, intelligible Wesen, sondern verstrickte, sozialisierte und leibhaftige Akteure, die schon der Kontingenz der Lebenswelten und einer Pluralität von Interessen ausgesetzt sind. In den Kern der Verfassung, in das Innere der Verständigung und des Zusammenschlusses ist damit ein inkonsistentes ‚Wir‘, ein Riss und Widerstreit eingeführt, der die Proportionen von Ausschluss und Einschluss stets neu und nie endgültig definiert.“ Dem schließt sich Blank an und zitiert hierfür weitere Instanzen (vgl. Blank, *Verständigung und Versprechen*, 62).

⁶ Das besondere Augenmerk, das Habermas auf die Funktionalität der Sprache legt, betrachtet McCarthy als eine Verführung der Systemtheorie, der Habermas schließlich erliege. Vgl. McCarthy, „Complexity and Democracy“, 179f: „This notion of a theoretically generalized narrative drawing upon both hermeneutical and functional modes of analysis was the developed form of Habermas‘ idea of a historically oriented theory of society with practical intent. [...] Habermas once criticized Marx for succumbing

Nun möchte man meinen – was im Folgenden jedoch kritisch zu befragen ist (vgl. *Fz*, 20f.) –, dass Sprache jederzeit sozial ist, sie dient schließlich der Verständigung und selbst Traum, Monolog, Tagebücher und private Skizzen sind potenziell öffentlich und somit sozial.⁷ Diesen Gedanken führt Habermas sprachanalytisch dadurch aus, dass er das dreigliedrige, auf Platon zurückgehende,⁸ Organonmodell⁹ Karl Bühlers übernimmt, da dieses einerseits „an der Struktur des sprachlichen Ausdrucks statt an den Sprecherintentionen ansetz[t]“ (*TKH*, 1/2, 372) und andererseits wegführt

von der objektivistischen Konzeption des Verständigungsvorgangs als eines Informationsflusses zwischen Sender und Empfänger, [...] hin zum formalpragmatischen Begriff einer durch Verständigungsakte vermittelten Interaktion sprach- und handlungsfähiger Subjekte. (*TKH*, 1/2, 373)

Dieses Sprachmodell ist aber zunächst ein Zeichenmodell, insofern es die Funktionalität des sprachlichen Zeichens erläutert:

Es [das sprachliche Zeichen, *P.F.*] ist *Symbol* kraft seiner Zuordnung zu Gegenständen und Sachverhalten, *Symptom* (Anzeichen, Indicium) kraft seiner Abhängigkeit vom Sender, dessen Innerlichkeit es ausdrückt, und

to the illusion of rigorous science and traced a number of Marxism's historical problems with political analysis and political practice to this source. The question I have wanted to pose here is whether, in flirting with systems theory, he does not run the danger of being seduced by the same illusion in more modern dress.“

⁷ Vgl. Bubner, *Handlung Sprache und Vernunft*, 169f.: „Man kann Sprache schriftlich oder mündlich durchaus auch zu rein subjektiven Zwecken verwenden, indem man ein geheimes Tagebuch führt, zum Privatvergnügen dichtet, laut vor sich hin deklamiert usw. Darauf ließe sich freilich erwidern, dann sei der Sprachgebrauch immerhin potenziell kommunikativer Art, und die Abwesenheit eines Kommunikationspartners sei zufällig, aber keine prinzipielle Einschränkung.“

⁸ Karl Bühler verweist auf Platons *Kratylos*: „Ich denke, es war ein guter Griff Platons, wenn er im Kratylos angibt, die Sprache sei ein *organum*, um einer dem andern mitzuteilen über die Dinge.[sic!]“ (Karl Bühler, *Sprachtheorie*. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Jena: Fischer, 1934), 24)

⁹ Vgl. Bühler, *Sprachtheorie*, 25, 28.

Signal kraft seines Appells an den Hörer, dessen äußeres oder inneres Verhalten es steuert wie andere Verkehrszeichen.¹⁰

Diese drei Funktionen des Zeichens nach Bühler – „*Ausdruck*, *Appell* und *Darstellung*“¹¹ – unterscheidet Habermas folgendermaßen: „die kognitive Funktion der Darstellung eines Sachverhalts, die expressive Funktion der Kundgabe von Erlebnissen des Sprechers und die appellative Funktion von Aufforderungen, die an den Adressaten gerichtet werden.“ (TKH, 1/2, 372) Diesen drei Funktionen des sprachlichen Zeichens entsprechen nach Habermas folglich bestimmte soziale Funktionen; spricht Habermas in diesem Zusammenhang emphatisch von „*Funktionen sprachlicher Verständigung*“ (TKH, 1/2, 413; vgl. ebd. 412-414): Denn Einer sagt einem Anderen etwas über sich selbst („expressive Kundgabe“/Ausbildung personaler Identität), über den Anderen („appellative Funktion“/soziale Integration) oder etwas in der Welt („kognitive Funktion“/kulturelles Wissen). Demnach lassen sich die einzelnen Aspekte des sprachlichen Zeichens entsprechend der „*strukturellen Komponenten* der Lebenswelt Kultur, Gesellschaft und Person“ (TKH, 2/2, 209) fassen:

Die entsprechenden Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit können dann als Leitfaden für die Wahl der theoretischen Gesichtspunkte dienen, unter denen sich Grundmodi der Sprachverwendung, oder Sprachfunktionen, begründen [...] lassen. (TKH, 1/2, 376)

Um diesen Zusammenhang zwischen den „*strukturellen Komponenten*“ der Lebenswelt und ihrer sprachlichen Funktionalität deutlich zu machen, muss zunächst nachvollzogen werden, inwiefern Habermas’ Sprachverständnis gerade von der „im angelsächsischen Bereich durchgeführte[n] Analyse der Umgangssprache“ (DM, 193) abweicht. Denn die traditionelle (Searle einschließende; vgl. TKH, 1/2, 401, Fn. 44) Sprechaktanalyse habe sich „hauptsächlich“ (TKH, 1/2, 401, Fn. 44), so Habermas, mit den „grammatischen Wohlgeformtheits- und allgemeinen Kontextbedingungen“

¹⁰ Bühler, *Sprachtheorie*, 28.

¹¹ Ebd.

(TKH, 1/2, 401) beschäftigt. Was sie jedoch versäumt habe, sei die Erklärung der Motivation eines Sprechers „zu einer affirmativen Stellungnahme“ (vgl. TKH, 1/2, 401).¹² Dazu hält Wellmer fest:

Eine der wichtigsten Einsichten von Habermas im Vergleich zur traditionellen Sprech-Akttheorie ist, dass zum illokutionären Sinn ‚imperativischer‘ Sprechakte – wie Bitten, Aufforderungen, Anweisungen, Befehle – die Bezugnahme auf einen Hintergrund sozialer oder moralischer Normen hinzugehört, der hier in erster Linie über die Akzeptabilität entsprechender Äußerungen entscheidet.¹³

Dies kulminierte, so Wellmer,¹⁴ in dem Satz: „*Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht.*“ (TKH, 1/2, 400) Instruktiv ist dabei die Frage, die Habermas dieser Aussage voranstellt:

Es fragt sich nun, woraus Sprechhandlungen ihre handlungskoordinierende Kraft beziehen, soweit sie diese Autorität nicht, wie im Falle institutionell gebundener Sprechhandlungen, unmittelbar der sozialen Geltung von Normen entlehen oder, wie im Falle von imperativen Willensäußerungen, einem kontingenterweise verfügbaren Sanktionspotenzial verdanken. (TKH, 1/2, 399)

Dazu erläutert Habermas bereits zuvor: „Das sprechaktypische Handlungspotenzial kommt in dem Anspruch zum Ausdruck, den der Sprecher im Fall expliziter Sprechhandlungen mit Hilfe eines performativen Verbes für das, was er sagt, erhebt.“ (TKH, 1/2, 398) Kurzum: Sprecher erheben nach Ansicht Habermas’ Ansprüche. Dieser Anspruch- oder *Geltungscharakter der Rede* (GR) kommt dabei, so Habermas, bei den explizit performativen Äußerungen, wie etwa „Ich erkenne euch hiermit zu Mann und Frau“, paradigmatisch zum Ausdruck. Dass solche Ansprüche in der Rede gemacht

¹² Zu Habermas’ Auseinandersetzungen mit der analytischen Sprachphilosophie angelsächsischer Provenienz siehe seine Ausführungen zur Sprechaktheorie (TKH, 1/2, 369- 454) sowie zu Brandom (WuR, 138-185) und Putnam (WuR, 271-299).

¹³ Wellmer, „Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?“, 346.

¹⁴ So die These Wellmers in: ebd., 324.

werden und dass Sprache ein „Handlungspotenzial“ hat, das heißt selbst eine Handlung darstellen kann, ist eine Annahme, die Habermas von Austin übernimmt.¹⁵ Habermas’ „Handlungspotenzial“ entspricht somit dem, was Austin die „*force*“ einer Äußerung nennt (im Gegensatz zu deren „meaning“; vgl. *HTW*, 100), also „*how [...] it is to be taken*“ (*HTW*, 73).

Honneth hat im Anschluss an McCarthy¹⁶ darauf hingewiesen, dass durch die Annahme von (GR) eine „Trennung von der Hermeneutik“¹⁷ zum Ausdruck komme. *Prima vista* ist dies sicherlich richtig, allerdings soll im Folgenden (und in Kap. IV.2.2) zugleich gezeigt werden, warum auch die Einführung von (GR) innerhalb eines hermeneutischen Prämisse Rahmens verbleibt. Dazu muss jedoch zunächst nachvollzogen werden, inwiefern die Einführung von (GR) einen Versuch darstellt, diesen Prämissenrahmen zu verlassen. Über diese theoretische Neuerung schreibt Honneth:

Die Grundlagen der Theorie werden nicht mehr auf dem Weg einer hermeneutischen Selbstreflexion auf unbewusste Voraussetzungen von vollzogenen Handlungsleistungen, sondern auf dem Weg einer rationalen Nachkonstruktion von universalen Bedingungen der menschlichen Kommunikation gewonnen. Diese radikalisierte Version seiner Handlungstheorie entwickelt Habermas zunächst in Form einer Universalpragmatik[...]; ihr eigentliches Ziel gilt dem Nachweis, dass im Prozess der verständigungsorientierten Rede die miteinander handelnden Subjekte wechselseitig Geltungsansprüche erheben, für die sie zwangsläufig die Verpflichtung auf diskursive Einlösung übernehmen.¹⁸

Die Explikation dieses „Handlungspotenzials“ (Habermas) der Sprache geschieht nun pragmatisch, also im Sinne möglicher Handlungsrealisierungen im Anschluss an das jeweilige Handlungspotenzial:

¹⁵ Apel spricht diesbezüglich von der Annahme einer „performativ-propositionale[n] Doppel- oder Komplementaritätsstruktur“ (Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache“, 71) im Anschluss an Austin (siehe auch: *ebd.*, 69).

¹⁶ Vgl. McCarthy, *The critical theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, MA: MIT Press, 1978), 91-125.

¹⁷ Honneth, *Kritik der Macht*, 310.

¹⁸ *Ebd.*

Aus der Perspektive des Hörers, an den eine Äußerung adressiert wird, können wir drei Ebenen von Reaktionen auf eine (korrekt wahrgenommene) Sprechhandlung unterscheiden: der Hörer *versteht* die Äußerung, d.h. er erfasst die Bedeutung des Gesagten; der Hörer *nimmt* zu einem mit dem Sprechakt erhobenen Anspruch mit „Ja‘ oder ‚Nein‘ Stellung, d.h. er akzeptiert das Sprechaktangebot oder lehnt es ab; und in der Konsequenz eines erzielten Einverständnisses richtet der Hörer sein Handeln nach *den konventionell festgelegten Handlungsverpflichtungen*. (TKH, 1/2, 399)

Habermas' Strategie (GR) auszuweisen, besteht somit in der Annahme, dass es (GR) nur geben könne, wenn dieser Anspruch sich manifestiere – und (GR) manifestiere sich, so Habermas, durch die Handlungen eines Gesprächspartners: Dieser versteht, nimmt Stellung und handelt schließlich (vgl. TKH, 1/2, 399). (GR) wird demnach als ein Handlungsanspruch verstanden, der sich zwischen Gesprächspartnern entfaltet – und schließlich in eine Handlung mündet. Habermas' Sprachanalyse befragt Sprechakte also insbesondere daraufhin, inwiefern diese einen „*Beitrag zum Aufbau von Interaktionen leisten*“ (TKH, 1/2, 376). In diesem Sinn stellt auch diese pragmatische Neuerung der *Theorie des kommunikativen Handelns* eine Explikation der Themen seines frühen Aufsatzes zu „Arbeit und Interaktion“ dar.

Man bemerke, dass im Rahmen dieser *pragmatischen Wende* jedes noch so basale Verstehen einer Äußerung nur dann gegeben ist, wenn die Äußerung über ein identifizierbares „Handlungspotenzial“ verfügt, das heißt, wenn man an eine Äußerung eine Handlung *begründet ermaßen* – was sogleich rationalitätstheoretisch auszubuchstabieren ist – anschließen kann. *Eine Äußerung, die sich aber nicht einmal potenziell in eine Handlung übersetzen lässt, ist demnach überhaupt keine Äußerung.* Man bemerke also, dass der pragmatisch-rationale Ausweis (prA) von (GR) zugleich eine „Norm der Theoriebildung“ im Sinne Gabriels darstellt, die eine Vereinheitlichung der Phänomenalität von Sprache ermöglicht.¹⁹ Dies ist dann nicht problematisch, wenn eine solche Norm nicht „mit dem ultimativen Gegen-

¹⁹ Gabriel spricht von der „Norm der Theoriebildung“ als einer Norm, „die unsere Erkenntnissuche im Hinblick auf die Vereinheitlichung unse-

stand aller Untersuchungen“ verwechselt wird.²⁰ Dies ist jetzt noch nicht abzusehen, muss aber im Folgenden (vgl. Kap. IV.3; IV.4) geklärt werden.²¹

In jedem Fall ist (*prA*) immer schon soziologisch zu verstehen. *Sozio*-logisch heißt für Habermas aber insbesondere die Beschreibung einer hermeneutisch verstandenen Teilnehmerperspektive.²² Diese beruht auf einer Rationalitätsunterstellung von Äußerungen, da, so Habermas,

sich der Interpret, wenn auch ohne eigene Handlungsabsichten, auf eine Teilnahme am kommunikativen Handeln einlassen muss und sich mit dem im Objektbereich selbst auftretenden Geltungsansprüchen konfrontiert sieht. Er muss der rationalen Binnenstruktur des an Geltungsansprüchen orientierten Handelns mit einer im Ansatz rationalen Deutung begegnen. Diese könnte der Interpret nur um den Preis neutralisieren, dass er einen objektivierenden Beobachterstatus einnimmt; von dort aus sind aber interne Sinnzusammenhänge überhaupt unzugänglich. (TKH, 1/2, 170)

Daraus folgert Habermas ganz im Sinne von (*prA*): „Es besteht also ein fundamentaler Zusammenhang zwischen dem Verständnis kommunikativer Handlungen und im Ansatz rationalen Deutungen.“ (TKH, 1/2, 170) Die Behauptung eines fundamentalen Zusammenhangs zwischen

res Wissens leite[t]“. (Gabriel, *Sinn und Existenz*. Eine realistische Ontologie (Berlin: Suhrkamp, 2016), 268) Auf Habermas’ pragmatischen Ausweis von (*GR*) bezogen ist es freilich passender, den erkenntnistheoretischen Inhalt der „Norm der Theoriebildung“ bei Gabriel durch einen sprachphilosophischen Inhalt zu ersetzen. Demnach dient Habermas’ „Norm der Theoriebildung“ nicht einer „Vereinheitlichung unseres Wissens“, sondern einer Vereinheitlichung unserer Sprache.

²⁰ Vgl. Gabriel, *Sinn und Existenz*, 268.

²¹ Gabriel vertritt hierzu freilich eine deutliche Meinung: „Wir sollten die Welt nicht dadurch retten wollen, dass wir sie zu einer kommunikativ wirksamen regulativen Sinn Idee degradieren, wie Habermas suggeriert hat. [...] Denn sie kann nicht existieren, auch nicht als diskursive Voraussetzung.“ (Gabriel, *Sinn und Existenz*, 269)

²² Vgl. (TKH, 1/2, 400): „Akzeptabilität wird nicht im objektivistischen Sinne aus der Perspektive eines Beobachters definiert, sondern aus der performativen Einstellung des Kommunikationsteilnehmers.“ In diesem Sinne spricht Habermas auch von „Bedingungen für die intersubjektive Anerkennung eines sprachlichen Anspruchs“. (TKH, 1/2, 401)

komunikativen Handlungen und rationalen Deutungen folgt dabei aus Habermas' Fassung des kommunikativen Handelns selbst, der die Teilhabe an der verhandelten Sache eingeschrieben ist (vgl. Kap. IV.2) – und das Verständnis einer Sache gibt es nur durch eine rationale Deutung derselben. Eine rationale Deutung ist aber eine solche, die Gründe für oder wider eine Deutung anführen kann. So hält Habermas programmatisch fest: „Ich meine deshalb, dass der Begriff der kommunikativen Rationalität [...] durch eine Theorie der Argumentation angemessen expliziert werden muss.“ (TKH, 1/2, 38) Dabei geht Habermas jedoch nicht davon aus, dass ein Sprechakt nur dann verstanden werden könne, wenn er seine Rationalität im Durchgang durch eine argumentative Praxis bewahre; vielmehr sei (GR) „intern mit Gründen verknüpft“. (TKH, 1/2, 405) Entsprechend erläutert Habermas: „Beide Akte, das Stellen und das Anerkennen eines Geltungsanspruchs, unterliegen konventionellen Beschränkungen, weil ein solcher Anspruch nur in Form einer Kritik zurückgewiesen, und gegen Kritik nur in Form einer Widerlegung verteidigt werden kann.“ (TKH, 1/2, 405) Dies bringt Habermas auf die Formel: „Für kommunikatives Handeln sind nur solche Sprechhandlungen konstitutiv, mit denen der Sprecher kritisierbare Geltungsansprüche verbindet.“ (TKH, 1/2, 410)

An dieser Stelle führt Habermas allerdings eine mögliche Kontrastklasse ein. So seien Befehle etwa in der Armee *prima vista* keine Beispiele für kommunikatives Handeln, weil diese *per definitionem* nicht kritisierbar seien, da sie ihre handlungsmotivierende Kraft nicht argumentativ, sondern qua „Sanktionspotenzial“ (TKH, 1/2, 408) erreichten. Allerdings hebt Habermas diese Kontrastklasse insofern auf, als er sie als „einer sekundären Normierung zugänglich“ (vgl. TKH, 1/2, 408) verstanden wissen will. Denn auch die Rolle derjenigen Systeme, in denen Befehle gegeben und befolgt werden, können außerhalb ihrer Binnenlogik bezüglich ihrer Binnenlogik kritisch diskutiert werden. Als ein Beleg hierfür kann etwa Peter Sloterdijks Aufruf zum „fiskalischen Bürgerkrieg“ verstanden werden. So muss Sloterdijk nicht befürchten, hierfür juristisch belangt

zu werden (solange es beim Aufruf bleibt und Sloterdijk Steuern zahlt).²³

Habermas teilt die rationale Kritisierbarkeit von (GR) nun drei Hinsichten zu, unter denen diese gegeben sei und die „zurück zu Bühlers Modell der Sprachfunktionen“ (TKH, 1/2, 412) führen:

unter dem Aspekt der Richtigkeit, die der Sprecher für seine Handlung mit Bezugnahme auf einen normativen Kontext (bzw. mittelbar für diese Normen selber) beansprucht; unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit, die der Sprecher für die Äußerung der ihm privilegiert zugänglichen subjektiven Ereignisse beansprucht; schließlich unter dem Aspekt der Wahrheit, die der Sprecher für die Äußerung für eine Aussage beansprucht. (TKH, 1/2, 412)

In diesem Sinn ist Habermas' Konzept auch eine Erweiterung der Wahrheitssemantik. Dazu hält Wellmer fest:

Schon die Wahrheitssemantik beruht bekanntlich auf der Unterstellung eines internen Zusammenhangs zwischen Bedeutung und Geltung (d.h. Wahrheit). Habermas hat die Grundidee der Wahrheitsbedingungen-Semantik im Sinne einer pragmatischen Bedeutungstheorie generalisiert [...].²⁴

Diese Generalisierung bedeutet eine Engführung von Satzbedeutung und der intersubjektiven Geltung dieses Satzes – also dem, was jeweils als wahr, richtig oder wahrhaftig gilt: „Deshalb muss die Argumentationstheorie über ein umfassenderes, nicht auf Wahrheitsgeltung eingeschränktes Konzept von Geltung verfügen.“ (TKH, 1/2, 56) Diese drei, „*wahrheitsanaloge[n]* Geltungskonzepte“ (TKH, 1/2, 56) reflektieren zugleich bestimmte „Weltbezüge“ (TKH, 1/2, 413). Entsprechend erläutert Habermas in einer längeren, durchaus zitierenswerten Passage:²⁵

²³ Vgl. Peter Sloterdijk, „Die Revolution der gebenden Hand“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 132 (10.06.2009), 29, 31.

²⁴ Wellmer, „Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?“, 324.

²⁵ Waldenfels spricht von einer „gleichzeitige[n] Differenzierung nach Form und Inhalt. Aus dem Konglomerat kultureller Deutungen, gesellschaftlicher Bindungen und persönlicher Fertigkeiten lösen sich formale Elemente heraus. Diese Formalisierung wird von Habermas ausführlich erörtert auf der Ebene kultureller Überlieferung und sozialer Verständigung. Hier kommt

Das kommunikativ erzielte Einverständnis bemisst sich an genau drei kritisierten Geltungsansprüchen, weil die Akteure, indem sie sich miteinander über etwas verständigen und dabei sich selbst verständlich machen, nicht umhin können, die jeweilige Sprechhandlung *in genau drei Weltbezüge* [eigene Hervorhebung, P.F.] einzubetten und für sie, unter jedem dieser Aspekte, Gültigkeit beanspruchen. [...] Indem der Hörer einen Sprechakt als unrichtig, unwahr oder unwahrhaftig ablehnt, bringt er mit seinem „Nein“ zum Ausdruck, dass die Äußerung ihre Funktionen der Sicherung einer interpersonalen Beziehung, der Darstellung von Sachverhalten oder der Manifestation von Erlebnissen nicht erfüllt, weil sie entweder mit *unserer* Welt legitim geordneter interpersonaler Beziehungen oder mit *der* Welt existierender Sachverhalte oder mit der *jeweiligen* Welt subjektiver Erlebnisse nicht im Einklang steht. (TKH, 1/2, 413f.)

Da den entsprechenden Einstellungen – „die *objektivierende Einstellung*“, „die *expressive Einstellung*“, „die *normenkonforme Einstellung*“ (TKH, 1/2, 415) – „jeweils ein Konzept von ‚Welt‘ entspricht“ (TKH, 1/2, 415), müssen diese ontologisch verstanden werden. Entsprechend räumt Habermas ein, dass er den „Begriff der Welt handlungstheoretisch fruchtbar“ machen will (vgl. TKH, 1/2, 123). Den Begriff der Welt versteht Habermas dabei im Anschluss an Popper als „eine Gesamtheit von Entitäten“ (vgl. TKH, 1/2, 123). Nun übernimmt der Weltbegriff in der Alltagskommunikation aber nicht diejenige Rolle, die ihr ein Theoretiker oder Philosoph zuschreibt. Deswegen unterscheidet Habermas den theoretischen, das heißt explizit thematisierten, Begriff der Welt von der „Lebenswelt“ (vgl. Kap. IV.2.2) als derjenigen Instanz, die im alltäglichen Handeln „implizit“ vorausgesetzt wird.²⁶ Entsprechend differenziert er zwei Weisen nach denen der Weltbegriff handlungstheoretisch gebraucht werden kann:

es zur Ausbildung von Konzepten *formaler Welten*: einer objektiven Welt der Tatsachen, einer sozialen Welt interpersonaler Beziehungen und einer subjektiven Welt eigener Erlebnisse.“ (Waldenfels, „Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas‘ Theorie des kommunikativen Handelns“, in: *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985), 94-119, 97)

²⁶ Vgl. TKH, 1/2, 123: „Es sind die vergesellschafteten Subjekte selbst, die, wenn sie an vergesellschafteten Deutungsprozessen teilnehmen, das Konzept der Welt implizit verwenden.“

Im *ersteren* Fall ist die von einer Gemeinschaft geteilte kulturelle Überlieferung konstitutiv für die Lebenswelt, welche der einzelne Angehörige inhaltlich interpretiert vorfindet. Diese intersubjektiv geteilte *Lebenswelt* bildet den Hintergrund fürs kommunikative Handeln. Deshalb sprechen Phänomenologen wie A. Schütz von der Lebenswelt als dem unthematisch mitgegebenen Horizont, innerhalb dessen sich die Kommunikationsteilnehmer gemeinsam bewegen, wenn sie sich thematisch auf etwas in der *Welt* beziehen. Im *anderen* Fall werden einzelne Bestandteile der kulturellen Überlieferung selber zum Thema gemacht. Dabei müssen die Beteiligten gegenüber kulturellen Deutungsmustern, die normalerweise ihre Interpretationsleistungen erst ermöglichen, eine reflexive Einstellung einnehmen. (TKH, 1/2, 123f.)

Nach diesem längeren Zitat und den vorangestellten Überlegungen ergibt sich folgende Situation: Es gibt drei fundamentale, zugleich formal-ontologische Einstellungen, die ein Hörer zu einer Äußerung einnehmen kann. Allerdings versteht er diese Äußerung erst und ist überhaupt erst in der Lage, gegenüber dieser Einstellungen zu entwickeln, weil er schon ein „Angehöriger“ derselben Lebenswelt ist wie sein Gesprächspartner. In diesem Sinn – wenn man versucht, zu klären, was bei Habermas selbst nicht ganz deutlich wird –²⁷ unterscheidet Habermas zwischen drei formal-ontologischen Weltbegriffen und einem ontologischen Weltbegriff: der Lebenswelt (dieser Zusammenhang bedarf näherer Untersuchung; vgl. dazu Kap. IV.2.2). Wenn ein Angehöriger einer Lebenswelt nun eine formal-ontologische Einstellung einnimmt und „sich thematisch auf etwas in der *Welt*“ bezieht, dann bezieht er sich immer schon auf einen bestimmten Ausschnitt der Welt:

Dieser Einstellungswechsel bedeutet, dass die Gültigkeit des thematisierten Deutungsmusters suspendiert und das entsprechende Wissen problematisiert wird; zugleich bringt der Einstellungswechsel den problematischen Bestandteil der kulturellen Überlieferung unter die Kategorie eines Sachverhalts, auf den man objektiv Bezug nehmen kann. (TKH, 1/2, 124)

²⁷ Auf die Unklarheit der Rolle ontologischer Begriffe, mit denen Habermas an dieser Stelle operiert, geht Waldenfels ein (vgl. Waldenfels, „Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt“, 100f.).

Dergestalt werden Geltungssphären sprachlicher Verständigung mit Sachverhalten identifiziert. Dies geschieht gewissermaßen jederzeit, aber im Laufe der Zeit – so Habermas gesellschaftsevolutionäre These (dazu weiter unten mehr) – haben sich entsprechend der drei „Funktionen sprachlicher Verständigung“ (vgl. *TKH*, 1/2, 413) drei lebensweltliche, (formal-) ontologische Bezüge ausdifferenziert: „Mit der modernen Wissenschaft, mit dem positiven Recht und den prinzipiengeleiteten Profanethiken, mit einer autonom gewordenen Kunst und der institutionalisierten Kunstkritik haben sich ohne Zutun der Philosophie drei Vernunftmomente herauskristallisiert.“ (*TKH*, 2/2, 584) Habermas spricht hier von „drei Vernunftmomenten“, weil sich die ontologischen Bezüge Wissenschaft, Recht und Kunst nur durch eine rationale Deutung ausbilden konnten (vgl. *prA*).

Dazu stellt er ein „Gedankenexperiment“ (*TKH*, 1/2, 172) an, das als Nachweis dafür dienen soll, dass Verstehen überhaupt nur dann möglich ist, wenn im gemeinsamen Gespräch auch von denselben ontologischen Voraussetzungen ausgegangen wird. Demnach könnte man grundsätzlich danach differenzieren, „was der Aktor für wahr *hält* im Unterschied zu dem, was (unserer Meinung nach) wahr ist“. (*TKH*, 1/2, 171) Im Hintergrund stehe dabei „ein methodologisch relevantes Gefälle zwischen der Ebene der Handlungsinterpretation und der Ebene der interpretierten Handlung.“ (*TKH*, 1/2, 173) Dieses „Gefälle“ verschwinde erst dann, wenn man die „Asymmetrie zwischen uns und einem Aktor“ (*TKH*, 1/2, 172) aufgebe, die darin bestehe, dass dieser „nicht mit der Fähigkeit ausgestattet ist, als Diskursteilnehmer in hypothetischer Einstellung über die Geltung von Normen zu streiten“. (*TKH*, 1/2, 172) Andernfalls sei aber Verständigung unmöglich: „Jeder Konsens beruht auf einer intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche; dabei wird vorausgesetzt, dass die kommunikativ Handelnden *zu gegenseitiger Kritik fähig* sind.“ (*TKH*, 1/2, 173)

Dies sei aber nur dann möglich, wenn man vorab unterstellt, dass beide dieselben ontologischen Voraussetzungen haben: „Sobald wir aber die Akteure mit *dieser* Fähigkeit ausstatten, verlieren wir als Beobachter unsere *privilegierte Stellung* gegenüber dem Ob-

jetzbereich.“ (TKH, 1/2, 173) Dagegen könnte allerdings mit Quines Szenario radikaler Übersetzung (vgl. Kap. I.2) eingewandt werden, dass wir *nolens volens* „unsere privilegierte Stellung gegenüber dem Objektbereich“ gar nicht aufgeben können: Die von Habermas angeführte Unterscheidung zwischen dem, „was der Aktor für wahr *hält* im Unterschied zu dem, was (unserer Meinung nach) wahr ist“, ist im Szenario radikaler Übersetzung gerade eine Notwendigkeit. Zugleich sei darauf verwiesen, dass dieses, wie Habermas es verstanden wissen will, „methodische Gefälle“ auch Ausdruck eines ontologischen Gefälles sein kann.²⁸ Allerdings hat Habermas zumindest zur Möglichkeit eines solchen Einwandes an späterer Stelle Bezug genommen.²⁹

Der Witz dieser Theoriestrategie [„radikaler“ Übersetzung] besteht darin, aus der Teilnehmerperspektive selbst den Weg zu einem streng naturalistischen Verständnis des eigenen Sprachverhaltens zu ebnen. Aber die szientistische Verfremdung intuitiven Wissens, die den Erfolg dieser Strategie erklärt, begründet zugleich die Achillesferse des strikten Naturalismus. (WuR, 34)

Demnach sei der Einwand widersprüchlich: Entweder gebe es ein „streng naturalistisches Verständnis des eigenen Sprachverhaltens“ – und dann gebe es keine Teilnehmerperspektive, weil diese schon eine normative Beschreibung voraussetze. Wenn es keine Teilnehmerperspektive gebe, gebe es aber auch keine Beobachterperspektive, die dieser entgegengesetzt werden könne. Richtig ist folglich, dass Quines Szenario von diesem Kontrast lebt: Es gibt einen Beobachter, der unter „Gavagai“ nichts Bestimmtes versteht (methodologische Deutung) beziehungsweise nichts Bestimmtes verstehen kann (ontologische Deutung) und eine Eingeborenengesellschaft bestehend aus Teilnehmern, das heißt Angehörigen einer Le-

²⁸ Hylton, „Translation, Meaning, and Self-Knowledge“, 270. Siehe dazu Kap. I.

²⁹ Dabei scheint er weniger auf Quine zu reagieren, als auf die unter den Bannern Quines geführte Kritik Henrichs (vgl. Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne?“, 23f.). Siehe zu der Debatte zwischen Habermas und Henrich: Peter Dews, „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“, in: *DZPhil* 49/6 (2001), 861-871. Siehe dazu auch (Kap. IV.2.2).

benswelt. Oder aber man gesteht sogleich zu, dass es eine Teilnehmerperspektive gibt (und einen ausgeschlossenen Beobachter). Wenn es aber überhaupt eine Teilnehmerperspektive gibt, dann sind die naturalistischen Folgen, die Quine mit dem Szenario zu ziehen versucht, damit schon nicht kompatibel (und das Problem wäre dann nur noch eines der Integration des ausgeschlossenen Beobachters, worauf Habermas aber sogleich ethnomethodologisch antwortet):

Sprach- und handlungsfähige Subjekte, die in kommunikative Praktiken verstrickt sind, können gar nicht umhin, sich in ihrem Denken und Tun nach Normen zu richten und von Gründen affizieren zu lassen. Sie können sich unter Quines objektivierender Beschreibung nicht wiedererkennen. (WuR, 34)

Interessant ist nun, wie Habermas seine Berufung auf eine Gegeninstanz („sprach- und handlungsfähige Subjekte“) begründet:

Der strenge Naturalismus scheitert an der kognitiven Dissonanz zwischen dem gut nachprüfbarer Selbstverständnis von kompetenten Sprechern und einer kontraintuitiven, rücksichtslos revisionistischen Selbstbeschreibung. Diese beraubt nämlich die Sprachanalyse mit den Sprecherintuitionen ihrer einzige zuverlässigen Datenbasis. (WuR, 34)

An dieser Stelle scheint Habermas nun mit Searle gemeinsame Sache gegen Quine zu machen. Denn auch dieser beruft sich, vor dasselbe Problem gestellt, auf die „intuitions of the native speakers“ (SA, 15). Was man bei der Berufung auf „Sprecherintuitionen“ an dieser Stelle tatsächlich ungern aufgeben möchte, ist die Annahme, „dass die kommunikativ Handelnden *zu gegenseitiger Kritik fähig* sind“. (TKH, 1/2, 173) Dies ist im Szenario radikaler Übersetzung schwer vorstellbar und gerade dann nicht gegeben, wenn man es ontologisch versteht. Das Extrem der Annahme eines ontologischen Grabens steht dann aber dem anderen Extrem gegenüber, noch das „methodologische Gefälle“ zwischen „Handlungsinterpretation und der Ebene der interpretierten Handlung“ beseitigen zu wollen. Richtig ist an dieser Stelle immerhin, dass die Leistungsfähigkeit einer Argumentationstheorie, die Habermas ja kurisorisch vertritt (vgl. TKH, 1/2, 44-71), dadurch erhöht wird, dass

die Teilnehmer einer Argumentation von denselben ontologischen Annahmen ausgehen. Wäre dies jedoch der gesamte Ertrag der *Theorie des kommunikativen Handelns*, so fiele er verhältnismäßig gering aus (es handelte sich dann tatsächlich um eine rein methodologische Überlegung zur Steigerung der Effektivität einer Argumentationspraxis). Die Frage ist also: Gibt es einen zwingenden Grund dafür, dass die Subjekte einer Teilnehmerperspektive konstitutiv von denselben ontologischen Bezügen ausgehen? Oder in Habermas' Worten: „[K]önnen Fragen der Bedeutungsexplikation in letzter Instanz von Fragen der Geltungsreflexion getrennt werden oder nicht?“ (TKH, 1/2, 189)

Habermas gibt hierauf eine doppelte Antwort:

Die allgemeinsten Kommunikationsstrukturen, die sprach- und handlungsfähige Subjekte zu beherrschen gelernt haben, öffnen nun aber nicht nur den Zugang zu bestimmten Kontexten; sie ermöglichen nicht nur den *Anschluss* an und die Fortbildung von Kontexten, welche die Teilnehmer, wie es zunächst scheinen möchte, in den Bannkreis des bloß Partikularen hineinziehen. Dieselben Strukturen bieten zugleich die kritischen Mittel, um einen gegebenen Kontext zu durchdringen, von innen aufzusprengen und zu transzendieren, um nötigenfalls durch einen faktisch eingespielten Konsensus *hindurchzugreifen*, Irrtümer zu revidieren, Missverständnisse zu korrigieren usw. *Dieselben Strukturen, die Verständigung ermöglichen, sorgen auch für die Möglichkeiten einer reflexiven Selbstkontrolle des Verständigungsvorgangs.* (TKH, 1/2, 176)

Dieser Abschnitt kann nun aber, systematisch betrachtet, ebenso als gegen Quine gerichtet verstanden werden wie er als Auftakt von Habermas' Kritik an Gadamers „traditionalistisch gewendete[r] Hermeneutik“ (TKH, 1/2, 195) gemeint sein kann – beide Male im Sinne einer „Erfahrung des Anthropologen, der lernt, dass der Interpret gegenüber einer Überlieferung keineswegs immer die Position eines Unterlegenen einnimmt“. (TKH, 1/2, 194) Gleich ob diese Erfahrung nun anthropologisch – beziehungsweise gemäß der „Ethnomethodologie“ (vgl. TKH, 1/2, 188) – oder wie zuvor psychologisch (vgl. Kap. IV.2) artikuliert wird, sie richtet sich stets gegen die Naivität, die „der konventionelle Soziologe“ (TKH, 1/2, 182) an den Tag lege. Dieser gebe sich

keine Rechenschaft darüber, dass er einen Handlungszusammenhang, den er zum Gegenstand macht, nur objektivieren kann, indem er sich seiner vorgängig als Informationsquelle bedient. Er sieht nicht, dass er als Interaktionsteilnehmer an der Herstellung des Handlungszusammenhangs, den er als Gegenstand analysiert, bereits Anteil hat. (TKH, 1/2, 182)

Demnach zehrt schon die Beschreibung des Problems radikaler Übersetzung von der Möglichkeit, den „Handlungszusammenhang“, in dem von „Gavagai“ die Rede ist, zu verstehen. Nur unter Ausklammerung dieser Voraussetzung wird aber auch das Szenario radikaler Übersetzung zu einem Problem, denn erst dann wird unplausibel (worauf zugleich die Plausibilität des Szenarios als Gedankenexperiment besteht), „wie sich ein sprach- und handlungsfähiges Subjekt in einer fremden Umgebung unverständliche Äußerungen verständlich macht“. (TKH, 1/2, 188)

Dagegen rekurriert Habermas auf die „*Ausnahmeleistung*, die erst dann erforderlich wird, wenn relevante Gewissheiten der Lebenswelt problematisch werden“ (TKH, 1/2, 188). Diese Ausnahmeleistung versteht Habermas einerseits als die hermeneutische Aufgabe, „die Situationsdefinition, die der überlieferte Text voraussetzt, aus der Lebenswelt des Autors und seiner Adressaten zu erschließen“. (TKH, 1/2, 189) Zugleich pocht er darauf, dass die hermeneutische Aufgabe nur unter Beibehaltung und kritischer Auseinandersetzung mit den eigenen rationalen Standards möglich sei:

Der Interpret versteht also die Bedeutung eines Textes in dem Maße, wie er einsicht, warum sich der Autor berechtigt fühlt, bestimmte Behauptungen (als wahr) aufzustellen, bestimmte Werte und Normen (als richtig) anzuerkennen, bestimmte Erlebnisse (als wahrhaftig) zu äußern. [...] Aber diese Voraussetzungen wiederum kann der nachgeborene Interpret nicht identifizieren, wenn er nicht zu de[n] mit dem Text verbundenen Geltingsansprüchen wenigstens implizit Stellung nimmt. (TKH, 1/2, 190)

Dabei beruft sich Habermas auf die Annahme einer „immanenter Vernünftigkeit, die der Interpret allen, wie auch immer opaken Äußerungen unterstellen muss“ (TKH, 1/2, 190f.). Demnach „kann sich der Interpret Gründe gar nicht vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen, ohne affirmativ oder negativ zu ihnen Stellung zu nehmen“. (TKH, 1/2, 191)

Der Geltungscharakter der Rede (GR) impliziert demnach immer schon die Möglichkeit rationaler Bezugnahme (*prA*). *Als Möglichkeit* ist dies nicht zu bestreiten. Aber zugleich schließt Habermas von dieser Möglichkeit auf ihre Notwendigkeit, was im Rahmen seiner Ausführungen zu einer Argumentationstheorie ebenso deutlich wie sinnvoll ist. Aber die Frage, die sich in Anbetracht der Schwierigkeiten seiner Theorie stellt – wie sie insbesondere im Kontrast zur Ästhetik Derridas auftauchen (dazu gleich mehr) –, lautet, ob es sich bei (*prA*) um eine generelle und also verallgemeinerbare, mithin notwendige Eigenschaft von Sprache handelt oder nicht. Diese Frage stellt sich Habermas aber gerade nicht: Er unterstellt vielmehr schon ein Modell von Sprache für den theoretischen Zweck der Fundierung einer Handlungstheorie – ohne dieses Modell dann noch einmal eigens auf seine Modellhaftigkeit zu untersuchen. Dabei muss man sehen, was Habermas' pragmatische Wende im Kern bedeutet, nämlich primär die Frage nach den Bedingungen einer Handlungstheorie und der dabei fundamentalen Bedeutung von Sprache. Eben dies besagt der Titel der *Theorie des kommunikativen Handelns*: Hierbei handelt es sich primär um eine Theorie des Handelns, und zwar unter der nachgeordneten Bestimmung ihrer Kommunikativität. Sprache wird hier immer schon daraufhin befragt, inwiefern sie Handlungen ermöglicht – und Handlungen dienen der Erfüllung von Zwecken.

Habermas hält nachdrücklich fest, dass „die teleologische Struktur für alle Handlungsbegriffe fundamental“ (TKH, 1/2, 150f.) sei. Zwar kann man Handlungen grundsätzlich teleologisch, kausal oder intentional verstehen,³⁰ aber der Sache nach folgt Habermas hier der plausiblen, wenn auch etwas groben Einschätzung Bubners:³¹ „Sprache kann in keinem dem Handeln vergleichbaren

³⁰ Siehe dazu etwa: Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, 127.

³¹ So beruft sich Habermas in seiner Fundamentalitätsfeststellung der teleologischen Struktur für das Handeln auf Bubners *Handlung, Sprache Vernunft* (vgl. TKH, 1/2, 151, Fn. 163). Darin liegt zwar eine gewisse Vereinfachung (siehe Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, 127), ist aber der Sache nach zumindest nicht ganz unkorrekt (siehe folgendes Zitat im Fließtext).

Sinne als zielgebunden gelten.“³² Für Habermas ist *die Unterscheidbarkeit von Sprechen und Handeln* in jedem Fall eine zentrale Annahme, da ihm andernfalls kaum Ressourcen blieben, um der von ihm gesehenen, hermeneutischen „Gefahr“ zu entgehen, „dass [andernfalls] soziales Handeln auf die Interpretationsleistungen der Kommunikationsteilnehmer reduziert“ würde (TKH, 1/2, 143). Dann wäre seine *Theorie des kommunikativen Handelns* reine Hermeneutik. So aber kann er behaupten: „[D]ie kommunikative Handlung geht nicht im interpretatorisch ausgeführten *Akt der Verständigung* auf.“ (TKH, 1/2, 151) Dieser sei vielmehr „nur der Mechanismus der Handlungskoordinierung“ (TKH, 1/2, 143). Demnach unterscheidet er aber nicht nur Handlung und Sprache, sondern ordnet letztere ersterer unter.

Damit findet in der *Theorie des kommunikativen Handelns* zwar tatsächlich so etwas wie eine „Entrelativierung der hermeneutischen Ausgangsposition“³³ statt, aber nur um den Preis einer grundsätzlichen Nachrangigkeit sprachphilosophischer Fragen zugunsten eines teleologischen Handlungsmodells. Diese Kosten schlagen dann aber wieder zu Buche, sobald die Implikationen dieses primär handlungsorientierten Ansatzes als Fragen nach der Einheit und folglich sprachlichen Vermittelbarkeit seiner formal-ontologischen Unterscheidungen wiederkehren. Denn mit der Einführung von (prA) verpflichtet sich Habermas auf die Existenz von Bereichen, die jegliche Geltungslogik im Plural erst ermöglichen. Dann aber stellt sich die Frage, wie gemäß der Pluralität von Geltungslogiken noch Verständigung über die Grenzen von Habermas' formal-ontologischen Unterscheidungen hinweg möglich sein soll.

Habermas führt hierfür die Kategorie der Lebenswelt ein – in Vorwegnahme von (Kap. IV.2.2) –, die als Komplement zum kommunikativen (nicht zweckgerichteten) Handeln gedacht ist. Dann aber stellt sich die Frage nach der Geltungslogik des Bereichs der Lebenswelt; einer geltungslogisch nicht-differenzierten Logik der Geltung. Ob das Lebensweltkonzept tatsächlich zur Stützung einer auf (prA) beruhenden *Theorie des kommunikativen Handelns* taugt oder ob damit nicht gerade die reale Ausdifferenziertheit der Geltungs-

³² Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, 168.

³³ Honneth, *Kritik der Macht*, 309.

bereiche infragegestellt und schließlich zu einer quasi-hermeneutischen Dimension Zuflucht genommen wird, ist eine offene Frage, die an die *Theorie des kommunikativen Handelns* in jedem Fall gerichtet werden muss (Kap. IV.2.2). Dazu seien einige Erläuterungen vorausgeschickt.

So erklärt Bubner bezüglich der Unterscheidung von Sprache und Handeln:

Denn die im Reden gemeinten Inhalte gelten nicht als angestrebte, erst zu erreichende Ziele. [...] Die Zwecksetzung im Reden bezieht sich nur darauf, die gemeinten und gehabten Inhalte zum Ausdruck und bei anderen zum Verständnis zu bringen, nicht aber auf diese Inhalte selber. Die *inhaltliche Spezifikation* ist also für allen faktischen Sprachgebrauch und alle verstehbare Kommunikation die unerlässliche Voraussetzung, obwohl sie nicht eine Zwecksetzung des jeweiligen Sprechaktes darstellt.³⁴

Das Kriterium, das Bubner hier für eine Unterscheidung von Handlung und Sprache einführt, ist das der *inhaltlichen Spezifikation* (iS). Dies führt er aus:

An sich ist die Sprache keinen bestimmten Zwecken unterworfen, das unterscheidet sie grundsätzlich von Praxis. Die Freiheit von einzelnen Zwecken hat man als die durchgängig gleiche Zwecksetzung der Verständigung ausgedrückt. Dieser Generalzweck bleibt freilich praktisch ganz leer. Verständige Kommunikation setzt *inhaltliche Spezifität* voraus. Man redet nicht um der Verständigung willen miteinander, sondern im Dienste mannigfach besonderer Intentionen.³⁵

Das von Bubner eingeführte Kriterium der Rede „im Dienste mannigfacher Intentionen“ bleibt aber in einer Hinsicht unbestimmt: Denn grundsätzlich spräche *prima vista* nichts dagegen, (iS) hermeneutisch zu verstehen. Die Annahme, sich in der Sprache über beliebige Inhalte zu verständigen, bricht ja keineswegs mit der Annahme, dass das Sein, das dort verstanden wird, Sprache ist (vgl.

³⁴ Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, 171 (eigene Hervorhebung, P.F.).

³⁵ Ebd., 173 (eigene Hervorhebung, P.F.).

Kap. IV.2). Der in der Hermeneutik Gadamers nahegelegte ontologische Sprachmonismus besagt ja gerade, dass alles, worüber man sich verständigen kann, auch existiert. Insofern könnte eine Unterscheidung zwischen Handlung und Sprache auch unter hermeneutischen Prämissen erfolgen.³⁶ (iS) scheint zumindest nicht zwingend eine Differenzierung von Geltungsbereichen zu erfordern.

Habermas unterscheidet hingegen zwischen „sprachlichen und gesellschaftlichen Konventionen“ (TKH, 1/2, 144, Fn. 159). Diesen Unterschied meint Habermas dadurch etablieren zu können, dass er kommunikatives Handeln als eine besondere „Komplexitätsstufe“ von Sprache begreift, „die gleichzeitig einen propositonalen Gehalt, das Angebot einer interpersonalen Beziehung und eine Sprecherintention ausdrück[t]“ (TKH, 1/2, 143). Nun ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Habermas das „sprachliche Medium“ als Spiegelung der „Weltbezüge des Aktors“ auffasst (vgl. TKH, 1/2, 141). Dazu erläutert er, „dass wir uns allgemein mit der Wahl bestimmter soziologischer Handlungsbegriffe auf bestimmte ontologische Voraussetzungen einlassen“ (TKH, 1/2, 126). Die obige „Komplexitätsstufe“ der Sprache enthält entsprechend einen „dreiachen Weltbezug“ (TKH, 1/2, 144), von dem Habermas explizit sagt, dass er „wichtig ist“ (TKH, 1/2, 144). Diese Relevanz ergibt sich aus Habermas’ Einsicht in die Notwendigkeit einer Abgrenzung von „den philosophisch-hermeneutischen Ansätzen“ (TKH, 1/2, 143), da diese mit seinem Modell stark verflochten sind.³⁷ Ent-

³⁶ Es ist hier nicht der Ort, zu urteilen, ob Bubner mit seinen Ausführungen diesen Prämissenrahmen überschreitet oder in ihm verbleibt. Es genügt hier, die Möglichkeit einer solchen Theorieoption aufzuzeigen. Gadamer betrachtete die Hermeneutik in jedem Fall auch als „praktische Aufgabe“ (vgl. Gadamer, „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe“ [1978], in: *GW*, Bd. 2, 301-318).

³⁷ Entsprechend hebt Habermas den Ausgang des „kommunikative[n] Handlungsmodell[s]“ aus „Meads symbolischem Interaktionismus, Wittgensteins Konzept der Sprachspiele, Austins Sprechakttheorie und Gadamers Hermeneutik“ hervor (TKH, 1/2, 143), grenzt sich aber an gleicher Stelle nur von der Hermeneutik ernsthaft ab – eben weil der Verdacht nahe liegt, dass es sich hierbei um eine Spielart der Hermeneutik handelt, die etwa Bubner „transzendentale Hermeneutik“ nennt (vgl. Bubner, „Transzendentale Hermeneutik?“; vgl. dazu: Kap. IV.2.3).

sprechend der drei „Sprachfunktionen“ (TKH, 1/2, 143) ergeben sich drei „Geltungsansprüche“ (TKH, 1/2, 149): „dass die gemachte Aussage wahr ist“, „dass die Sprechhandlung mit Bezug auf einen geltenden normativen Kontext richtig [...] ist“, „dass die manifeste Sprecherintention so gemeint ist, wie sie geäußert wird.“ (Vgl. TKH, 1/2, 149) Daraus folgt die Annahme von „drei Welten, zu denen der Aktor mit seiner Äußerung jeweils Beziehungen aufnimmt“ (TKH, 1/2, 149):

der objektiven Welt (als der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind); [...] der sozialen Welt (als der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen); und [...] der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers). (TKH, 1/2, 149)

Die Vorstellung von drei Welten ist erneut ein Indiz dafür, dass Habermas mit dem ontologischen Sprachmonismus der Hermeneutik zu brechen versucht. Aber zugleich treten dadurch erneut Schwierigkeiten auf, die diesmal unter dem Begriff der Wahrheit subsumiert werden können. Denn Wahrheit ist nun offenbar nur ein Geltungsanspruch in einer Welt – was wohl das kräftigste Argument dafür ist, in Habermas’ Ausführungen zum Wahrheitsbegriff ein pragmatisches Verständnis am Werk zu sehen (vgl. Kap. IV.2).³⁸ Habermas hat dieses Problem, das auf der „Differenz zwischen Wahrheit und rationaler Akzeptabilität“ (WuR, 53) beruht und als Motivation für den Buchtitel *Wahrheit und Rechtfertigung* verstanden werden kann, insofern zu entschärfen versucht, als er darin Diskurs und Handlung unterscheidet (vgl. WuR, 51f.): Der Diskurs reflektiert dabei den Moment rationaler Akzeptabilität, er hat den

Stellenwert einer ausgezeichneten Kommunikationsform, die die Beteiligten zu einer immer weiteren Dezentrierung ihrer Erkenntnisperspektiven anhält. [...] Die Argumentation bleibt nämlich das einzig *verfügbare* Medium der Wahrheitsvergewisserung, weil sich anders problematisch gewordene Wahrheitsansprüche nicht prüfen lassen. (WuR, 51)

Habermas selbst sieht, dass dergestalt „die Diskursteilnehmer in eine paradoxe Lage“ (WuR, 53) geraten. Denn einerseits sagen sie

³⁸ So Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 105.

in Bezug auf die objektive Welt etwas „von den Gegenständen *selbst*“ (*WuR*, 53) aus, insofern Wahrheit „eine ‚unverlierbare Eigenschaft‘ von Aussagen“ (*WuR*, 50) darstellt. Andererseits „gibt [es] keinen unvermittelten, diskursiv ungefilterten Zugang zu den Wahrheitsbedingungen von empirischen Überzeugungen“ (*WuR*, 51f.). Jede Wahrheit muss zugleich gerechtfertigt werden. Die Rechtfertigungspraxis unterwandert aber tendenziell die Behauptbarkeitsbedingungen des Wahrheitsprädikats. Man kann in diesem Sinn verstehen, warum Heinle Habermas hier Inkonsistenz vorwirft:³⁹

Mit dem pragmatischen Wahrheitsbegriff wird der Handlungsgewissheit die Autorität zugesprochen, konstative Sprechakte, die in allen möglichen Kontexten gerechtfertigt werden könnten, als wahr auszuzeichnen. Dies ist aber nur möglich, wenn ein gewisser Positivismus unterstellt, die sprachverhaftete Inspektion der Referenten also in bestimmter Hinsicht wieder zurückgenommen wird.⁴⁰

Die entscheidende Frage dabei ist – erneut (!) –, wie sich die jeweils bereichsspezifische – beziehungsweise in Habermas’ Terminologie: weltspezifische – Form von Wahrheit (sei dies Wahrheit im engeren Sinn, normative Richtigkeit beziehungsweise Legitimität oder die Authentizität einer expressiven Praxis) zu ihrer Ermöglichungsbedingung verhält, nämlich „dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses“ (*TKH*, 1/2, 149f.).

Man ist damit zurückgeworfen auf (*prA*), das folglich als ein quasi-ontologisches Prinzip fungiert, da es nach Habermas der Schlüssel zur Beantwortung aller Probleme ontologischer (Un-)Bestimmtheit ist. Damit eröffnet sich zugleich im engeren Sinn die Debatte mit Derrida, die als Frage um „die welterschließende Kraft der interpretierenden Sprache“ (*DM*, 241) kreist. Nach Habermas kann diese Kraft nicht die Wirksamkeit rationaler Gründe übersteigen, weswegen er gerade auf der grundsätzlichen Trennbarkeit (und faktischen Trennung) von „normaler und poetischer Rede“ (*DM*, 240) besteht. Demnach ergebe sich der „Eigensinn“ (*DM*, 241) „der poetisch-welterschließenden Funktion der Sprache“

³⁹ Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 112, 115.

⁴⁰ Ebd., 115.

(DM, 240) erst durch „das Negationspotenzial der Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns“ (DM, 241). Man kann, mit anderen Worten, poetische Sprache erst dadurch erkennen, dass in ihr Geltungsansprüche formuliert sind, zu denen ein kommunikatives Gegenüber – etwa der Leser – eine bejahende oder verneinende Einstellung einnehmen kann. Dazu müsse es aber einen Bereich geben – eine formale Weltunterstellung, um in der Terminologie zu bleiben –, ohne den die Akzeptabilität einer Äußerung willkürlich wäre. Dieser Bereich ist gemäß Habermas’ Ästhetik die Authentizität einer Äußerung. Dies sei kurz ausgeführt.

Habermas hält selbst fest, dass seinen ästhetischen Überlegungen „ein[em] modifizierte[n] Bühlersche[n] Funktionsschema Rechnung [trage]“ (DM, 241) und verweist in der folgenden Fußnote auf die entsprechenden Ausführungen in der *Theorie des kommunikativen Handelns*. Dort (TKH, 1/2, 374ff.) – gemäß (DM, 241, Fn. 72) – sei im Wesentlichen folgende Passage relevant:⁴¹

Die Bedeutungstheorie kann das Integrationsniveau der von Bühler programmatisch entworfenen Kommunikationstheorie erst einholen, wenn sie für die Appell- und Ausdrucksfunktionen (*gegebenenfalls* [meine Hervorhebung, P.F.] auch für die von Jakobson betonte, auf die Darstellungsmittel selbst bezogene „poetische“ Funktion) der Sprache in ähnlicher Weise eine systematische Begründung geben kann wie die Wahrheitssemantik für die Darstellungsfunktion der Sprache. (TKH, 1/2, 375)

Bei der Ankündigung der „gegebenenfalls“ im Rahmen einer systematischen Ausarbeitung zu berücksichtigenden poetischen Funktion der Sprache hat es Habermas dann aber bewenden lassen: So wird im Folgenden die Logik der Wahrheitssemantik zwar für die Appellfunktion (normative Richtigkeit) und die Ausdrucksfunktion (Wahrhaftigkeit) ausbuchstabiert. Für die poetische Funktion hat er aber – soweit das zu sehen ist – ein solches „wahrheitsanaloges“

⁴¹ Soweit ersichtlich gibt es überhaupt nur zwei Bezugsstellen auf die von Roman Jakobson erstmals diskutierte poetische Funktion der Sprache, nämlich (TKH, 1/2, 372) und (TKH, 1/2, 375).

Kriterium nicht geliefert.⁴² Dennoch hat er anschließend die Kunst und die Kunstkritik als eigenständigen Bereich der Lebenswelt identifiziert – allerdings über die Ausdrucksfunktion der Sprache. Kunst wird folglich – zumindest in der *Theorie des kommunikativen Handelns* – gemäß dem Kriterium der Wahrhaftigkeit (einer Äußerung beziehungsweise eines Werks) gedacht; so spricht Habermas dann vom Geltungsbereich „ästhetisch-expressiver Vernunft“ (TKH, 1/2, 485). Dieser Zusammenschluss erklärt sich einerseits aus der gesellschaftsevolutionären (vgl. TKH, 1/2, 301-305; 322-324; Kap. IV.2.2) Feststellung einer

Institutionalisierung eines Kunstbetriebs, in dem die Kunstproduktion schrittweise von kultisch-kirchlichen und höfisch-mäzenatischen Bindungen gelöst und die Rezeption der Kunstwerke in einem kunstgenießenden Publikum von Lesern, Zuschauern, Hörern durch professionalisierte Kunstkritik vermittelt wird (TKH, 1/2, 456).

Andererseits kommt hierin eine systematische Einstellung zum Ausdruck, die über die Ästhetik gerade hinausgreifen muss, um deren „Eigensinn“ (DM, 241) nicht zu überfordern:⁴³ „Wenn sich aber das Denken nicht mehr im Element der Wahrheit, der Geltungsansprüche überhaupt bewegen kann [...], verlieren Widerspruch und Kritik ihren Sinn.“ (DM, 151) Dazu erklärt Habermas an anderer Stelle:

Die Literatur fordert den Leser nicht zu derselben Art von Stellungnahmen heraus wie die Alltagskommunikation der Handelnden. Beide sind in Geschichten verstrickt, aber auf eine andere Art. Ein Aspekt, unter dem man sich diese Differenz klarmachen kann ist der von Bedeutung und Geltung. (ND, 261)

⁴² Auch Helmut Fahrenbach spricht von der „Uunausführtheit der ‚ästhetisch-expressiven‘ Dimension“. (Helmut Fahrenbach, „Zum anthropologischen Bezugsrahmen der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas“, in: Willem van Reijen, Karl-Otto Apel (Hrsg.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie* (Bochum: Germinal, 1984), 81-114, 100)

⁴³ Vgl. Menke, *Die Souveränität der Kunst*, 279: „Die zentrale Stellung der Kunst in den modernitätstheoretischen Konzepten der genannten Autoren erscheint im Spiegel der Habermasschen Darstellung und Kritik als strukturelle Überforderung ihrer Leistungen.“

Nun würde aber eine rein systematische Rekonstruktion dieses Zusammenhangs insofern zu kurz greifen, als – dies ist an dieser Stelle der Kern der Derrida-Habermas-Debatte – Habermas nicht nur eine Theorie über den Zusammenhang von Bedeutung und Geltung vertritt, sondern diesen Zusammenhang als Mechanismus der Herausbildung *bestimmter* ontologischer Bereiche versteht, etwa: die Bestimmung der Möglichkeiten, Aufgaben und Grenzen des Kunstbetriebs. Waldenfels hält dazu fest: „Mit dem Anspruch auf Rationalität wird unter der Hand eine *materiale Ontologie* eingeführt.“⁴⁴ Der Anspruch auf Rationalität für die Bestimmung von Sprache (vgl. *prA*) ist somit das Eine, der Entwurf einer ontologischen Ordnung das Andere.

Gerade in Anbetracht der Kunst wird die Annahme einer ontologischen Ordnung im skizzierten Sinn zweifelhaft. So ist von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden, dass Habermas' Konstruktion (*prA* mitsamt formalontologischer drei-Welten-Theorie) insbesondere im Hinblick auf den Bereich der Ästhetik überaus problematisch sei.⁴⁵ Exemplarisch spricht Honneth hier vom „Ansatz einer Ästhetik [...], die in problematischer Weise die Rationalität eines Kunstwerks an die Wahrhaftigkeit der in ihm zu Gestalt gebrachten Expressionen zu binden versucht“.⁴⁶ Denn im Rahmen seiner pragmatischen Wende muss Habermas auch ästhetische Er-

⁴⁴ Waldenfels, „Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt“, 102.

⁴⁵ Siehe die Ausführungen in Kap. IV.1 im Ausgang von Menke (vgl. Menke, *Die Souveränität der Kunst*, 286). Der Sache nach ist der Einspruch, den Menke im Namen Adornos und Derridas gegen Habermas erhebt, das erste Mal von Wellmer formuliert worden: „Im Kunstwerk kommt die Wahrheit sinnlich zur Erscheinung; das macht seinen Vorrang vor der diskursiven Erkenntnis aus. Aber gerade *weil* die Wahrheit im Kunstwerk sinnlich erscheint, ist sie der ästhetischen Erfahrung auch wieder verhüllt; da das Kunstwerk die Wahrheit nicht aussprechen kann, die es zur Erscheinung bringt, weiß die ästhetische Erfahrung nicht, was sie erfährt.“ (Wellmer, „Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität“, in: Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983), 138-177, 142)

⁴⁶ Honneth, *Kritik der Macht*, 316.

fahrung handlungstheoretisch explizieren, was aber im Kern besagt, der Ästhetik kein Eigenrecht innerhalb der gesellschaftlichen Diskurse einzuräumen: Statt, wie Menke es fordert, „ästhetische Negativität in ihrer Souveränität auch außerästhetisch geltend zu machen“,⁴⁷ überträgt Habermas den Pragmatismus seiner Sprachtheorie direkt auf (sprach-)ästhetische Erzeugnisse.

Bemerkenswert ist jedenfalls, dass der Vorwurf gegenüber Derrida, dieser ebne den philosophischen und den literarischen Diskurs ein (DM, 221f.), gerade auf dieser höchst problematischen Stelle innerhalb des Habermasschen Werks beruht. Wenn Derrida umgekehrt dafür argumentiert, dass die Grenzen der Ästhetik nicht ein für allemal bestimmt werden könnten,⁴⁸ dann trägt er damit gerade jener Schwierigkeit Rechnung, mit der Habermas sich konfrontiert sieht: dass nämlich jeder Versuch, Ästhetik (handlungstheoretisch) zu begrenzen, schon bedeutet deren „Negativität“ (Menke) außerästhetisch zu bestimmen.⁴⁹ Dann aber wird die Theorieoption Derridas (dazu: Kap. IV.3) interessant, die derlei Genre-Unterscheidungen stets auch erkenntnikritisch betrachtet (vgl.

⁴⁷ Menke, *Die Souveränität der Kunst*, 288.

⁴⁸ Vgl. David Carroll, *Paraesthetics*. Foucault, Lyotard, Derrida (New York, London: Methuen, 1987), 132: „Jacques Derrida's essays on art in *La vérité en peinture* [...] have, as their principal goal, the displacement of the established borders of art and theory. Art is questioned in terms of its borders and the effects on it forces coming from 'outside' its borders which interfere with its integrity, self-knowledge, and even with its own representation of self. These essays are not, really, as much *on art* as on the difficulties the major philosophies of art and art itself have in fixing the border between theory and art.“

⁴⁹ Vgl. Sergeiy Sandler, „Habermas, Derrida, and the genre distinction between fiction and argument“, in: *International Studies in Philosophy* 39/4 (2007), 103-120, 114: „Habermas makes it quite clear, in the *Exursus* and elsewhere, that he views literature as a sphere of discourse, with its form of argumentation and its distinct kind of validity claims. Are we to suppose that novels, poems, plays, etc. make validity claims to aesthetic harmony? Well we might find this element in some works, but surely making such validity claims is not the most important thing about works of literature. We would miss out next to everything about works of art and literature were we to examine them as simply making validity claims.“

Kap. III.3). Im Resultat hält David Carroll dazu fest: „When literature is almost nothing in itself, it paradoxically reveals the most about itself.“⁵⁰ Demnach handelt es sich nicht bei Derrida, sondern – unter anderen Vorzeichen – *bei Habermas* um eine Einebnung zwei differenter Diskursformen, nämlich der Angleichung der Ästhetik an eine um eine Rationalitätsprogrammatik erweiterte Pragmatik. Diesen Schluss legt auch Sandler nahe: „The tables have now turned. We saw that it is Habermas who is leveling the genre distinction between fiction and argument and it is Derrida who, in his own way, sustains it.“⁵¹

Am Beispiel der Kritik an Derridas Überlegungen zur Unbestimmbarkeit der Kunst werden zugleich die Grenzen von Habermas' eigenem geltungslogischen Ansatz deutlich, der nur funktioniert, wenn ihm eine bestimmbare Bereichslogik zugerechnet werden kann. Gerade diese, so der Tenor Carrolls, Menkes, Honneths und Wellmers *pro* Derrida, kann aber für die Ästhetik nicht vorausgesetzt werden. Dann aber stellt sich erneut die Frage, ob es genügt, Sprache einfach nur *rationaliter* als Geltung einer Aussage über einen Bereich zu betrachten. Zweifellos *kann* dies auf Äußerungen zu treffen und Äußerungen *können* so verstanden werden, aber inwiefern Habermas damit eine *generelle* Fassung von Sprache gelingt, muss im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Derrida bezweifelt werden. Denn es verhält sich keineswegs so, dass hier nur der Bereich der Ästhetik infragegestellt würde. Auch Ethik und Recht sind Bereiche, die Habermas für das Funktionieren seiner Geltungslogik quasi-substanzial voraussetzt, was Derrida wiederum in Frage stellt (vgl. Kap. IV.3).

Umgekehrt stellt sich ausgehend von Habermas selbst die Frage nach dem Vorverständnis, das Verständigung über Geltungsbereiche hinweg ermöglichen soll. Wenn seine *Theorie des kommunikativen Handelns* somit mehr als eine Argumentationstheorie sein soll, muss diese zugleich wieder Argumentation über die separierten Bereiche von Argumentationen ermöglichen. Dann aber ist man zurückge-

⁵⁰ Carroll, *Paraesthetics*, 103.

⁵¹ Sandler, „Habermas, Derrida, and the genre distinction between fiction and argument“, 115.

worfen auf die gesellschaftsutopische Ontologie derjenigen Hermeneutik, die Habermas seinem Modell kommunikativen Handelns unterstellt.

IV. 2.2. Die Rechtsförmigkeit der Vernunft

Inhalt des Unterkapitels

Die bisher skizzierten Probleme von Habermas' sprachphilosophischen Voraussetzungen verdichten sich nun zu zu einem theoriearchitektonischen Befund: Habermas pragmatische Wende der Sprechaktheorie erfordert eine hermeneutisch funktionale Lebenswelt; zugleich muss Habermas dieses Erfordernis aber durch die Einführung systemischer Differenzierung unterwandern, um die Grundidee der Geltungslogik nicht ihren theoretischen Erfordernissen zu opfern. Diesen Drahtseilakt bewerkstelligt Habermas durch die Einführung einer gesellschaftsevolutionären Perspektive. Diese beruht aber auf Annahmen, die bereits voraussetzen, was im Ausgang von ihnen demonstriert werden soll.

Der Begriff der Lebenswelt in der *Theorie des kommunikativen Handelns* sieht sich zwei begrifflichen Abgrenzungen ausgesetzt: So fungiert er einerseits als Fundierung der Geltungslogik (TKH, 1/2, 449) und andererseits als Ausgangspunkt zur Überleitung in die Systemtheorie (TKH, 2/2, 225f., 230). Entsprechend hält Ulf Matthiesen in seiner hierfür maßgeblichen Untersuchung *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* fest:

Eine Aufgabe der Lebenswelt wird es dann sein, Turbulenzen aufzufangen, die dem Fortlauf der Interaktionen durch das Dauerrisiko der Problematierbarkeit aus drei Weltregionen drohen: die flexible Resistenz der Lebenswelt federt danach die regional sortierten Interaktionsmalheurs zu problemlosen Schwingungen an [sic!].¹

Dazu erläutert er:

¹ Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns* (München: Fink, 1983), 44.

Allerdings ist die Rolle eines problemlos und kritikfest kontextualisierenden Horizontes nur eine unter mehreren Möglichkeiten, die Habermas am Komplex der Lebenswelt gegeneinander zu isolieren versucht. [...] In formalpragmatischer, der transzendentalphänomenologischen analoger Einstellung scheidet Habermas die bislang erwähnte „*horizontbildende*“ (in der Folge LW I) von der „*Ressourcen-Funktion*“ (LW II). LW I rekonstruiert *intentione recta*, was kommunikativ Handelnde in performatorischer Perspektive immer schon an lebensweltlichen Strukturierungen voraussetzen. LW II dagegen wird erst sichtbar, wenn die Teilnehmer zugunsten der „*obliqueren*“ Perspektive des analysierenden und theoretisierenden Beobachters verlassen wird. Diese „formalpragmatisch“ basierte *Doppelfunktion* von Lebenswelt wird im Zentrum meiner Erörterungen stehen.²

Matthiesen hat in diesem Sinne bereits wichtige Voraarbeiten geleistet, auf die in diesem Unterkapitel aufgebaut werden kann, ohne dabei auf dessen Unterscheidungen im Einzelnen eingehen zu müssen. Im Folgenden soll daher lediglich eine gewisse Gängigkeit der theoriearchitektonischen Ambivalenz des Begriffs der Lebenswelt im Anschluss an Matthiesen vorausgesetzt werden können.³ Die folgende Analyse gewinnt dadurch die Freiheit, diese Ambivalenz nicht nur deutlich zu machen, sondern sie schließlich auch an Thesen anzubinden, die auf eine mögliche theoriearchitektonische Nähe – wenn schon nicht in den Worten, dann doch im Geiste – zu Derrida verweisen. Dies gilt es schrittweise zu erläutern.

Zunächst braucht Habermas eine Ebene der „Vorverständigung“ (vgl. TKH, 1/2, 150), die Verständigung über die differenten Logiken der Geltungsbereiche hinweg ermöglicht.⁴ Dies ist ohne Rekurs auf die Hermeneutik nicht möglich:

Schließlich begegnen sich Kommunikationsteilnehmer in einem Horizont uneingeschränkter Verständigungsmöglichkeiten. Was sich auf methodologischer Ebene als Universalitätsanspruch der Hermeneutik darstellt, spiegelt nur das Selbstverständnis von Laien, die verständigungsorientiert

² Ebd., 44f.

³ Matthiesen zufolge unternimmt Habermas „den laboriösen Versuch, theoriearchitektonisch „*ohne Konfusion*“ Regionen kritisierbarer Geltung mit dem lebensweltlichen Reich vorkritischer Gültigkeit zusammenzufügen“. (Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, 36)

⁴ Vgl. Nolte, „*Kommunikative Kompetenz und Leibapriori*“, 533.

handeln. Sie müssen davon ausgehen, dass sie sich, im Prinzip, *über alles* verständigen könnten. (TKH, 2/2, 225; eigene Hervorhebung, P.F.)

In diesem Sinn ist der Begriff der Lebenswelt *theoretisch reaktiv*. Er ergänzt die Einsicht in die Akzeptabilität von Sprechakten. Mit dieser Ergänzung hat es aber eine besondere Bewandtnis: So spricht Habermas an gleicher Stelle von den „Fiktionen“ (TKH, 2/2, 225) der hermeneutischen Methode, die einerseits notwendig, aber andererseits nicht „zwingend“ notwendig sind, wenn zusätzliche (nämlich systemtheoretische) Annahmen (dazu gleich mehr) im Spiel sind: „Zwingend sind sie nur solange, wie wir annehmen, dass sich die Integration der Gesellschaft *allein* unter den Prämissen verständigungsorientierten Handelns vollzieht.“ (TKH, 2/2, 225)

Wenn die Lebenswelt einen eigenen Bereich besitzt, der die Akzeptabilität lebensweltlicher Aussagen kritisch begleitet, dann stellt dieser Bereich potenziell die Geltungslogik derjenigen Bereiche in Frage, über die er Verständigung ermöglichen soll. Denn umgekehrt gilt: Nur wenn die Lebenswelt derjenige Bereich ist, der die übrigen Bereiche infragestellen kann, kann sie als Vermittler dienen. Dies bedeutet aber zugleich, die Lebenswelt strikt ontologisch zu verstehen, wenn schon die übrigen Bereiche formalontologisch verstanden werden (Kap. IV.2.1). Dies scheint in der Tat die Option zu sein, die Habermas bevorzugt – wie auch aus späteren Passagen hervorgeht:

Die Lebenswelt als Bestandteil der objektiven Welt genießt gewissermaßen einen ‚ontologischen Primat‘ vor dem jeweils aktuellen Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen, denn die performativ gegenwärtigen Lebensvollzüge – also Erlebnisse, interpersonale Beziehungen, Überzeugungen – setzen den organischen Leib, die intersubjektiv geteilten Praktiken und die Überlieferungen voraus, in denen sich die erlebenden, handelnden und sprechenden Subjekte ‚immer schon‘ vorfinden. (ND II, 25)

Dann aber stellt sich die Frage nach dem ontologischen Status der übrigen Bereiche. Diese scheinen dann doch in einen hermeneutisch-lebensweltlichen Monismus eingebettet zu sein. Die Rationalität der Geltungslogiken wäre dementsprechend beschränkt: Diese gelten nur solange, bis sie im Namen einer Praxis der Vorverständigung, die Habermas eben kommunikatives Handeln nennt – und

dessen „Komplementärbegriff“ der Lebensweltbegriff ist (vgl. *TKH*, 2/2, 182) –, angezweifelt werden. In diesem Sinn spricht Habermas auch vom hermeneutischen Hintergrund, der Lebenswelt, als einer „Totalität ohne Rückseite“, hinter der sich in jedem Fall „keine fremde Autorität verbergen“ kann (*TKH*, 2/2, 225). Die letzte Autorität im Verständigungsvorgang ist somit die Berufung auf lebensweltliche Gewissheiten so, wie diesen ein „ontologisches Prinzip“ zukommt. Die konsequente Reflexion auf die Voraussetzungen von (*prA*) (vgl. Kap. IV.2.1) führt demnach zugleich zu dessen weitgehender Einschränkung. Wenngleich der Lebensweltbegriff dergestalt theoretisch reaktiv eingeführt wird – Habermas selbst spricht von einer „rekonstruktiven Forschungsperspektive“ (*TKH*, 2/2, 182) –, übernimmt er schließlich doch die Deutungshoheit innerhalb der Verständigungsprozesse.

Dies bedeutete aber zugleich das Prinzip der Handlungsorientierung weitgehend aufzugeben, da Handeln als zweckgerichtetes Verhalten auf Geltungsbereiche angewiesen ist: Man *kann* etwas nur dadurch erreichen, indem man *weiß*, wie dies in einem speziellen Bereich – etwa juristisch oder technisch – zu erreichen ist. Darin liegt zugleich der Umkehrpunkt des Verhältnisses von Handeln und Kommunikation, dem auf begrifflicher Ebene eine Überleitung der Lebenswelt als theoretischer Tieferlegung von (*prA*) hin zu einem grundlegenden Kontrast für den Einsatz der Systemtheorie entspricht: Denn *wenn man weiß*, wie Handlungsabsichten bereichsspezifisch realisiert werden können, dann wird die Berufung auf lebensweltliche Gewissheiten überflüssig. In dieser epistemischen Hinsicht lässt sich somit auch die These von der „Verarmung der Lebenswelt“ (vgl. *MHP*, 453; vgl. Kap. IV.1) motivieren: „In einem differenzierten Gesellschaftssystem schrumpft die Lebenswelt zu einem Subsystem.“ (*TKH*, 2/2, 258). Dann kann die Lebenswelt aber auch theorie-ökonomisch ihre reaktiv-ergänzende Funktion nicht mehr übernehmen, da die dann veranschlagte epistemische (systemtheoretische) Perspektive je schon im Ausgang von dieser (reaktiv-ergänzenden Funktion) gedacht ist. In diesem

Sinn fordert Habermas „zwischen *Sozial- und Systemintegration* zu unterscheiden“ (TKH, 2/2, 226).⁵

Im System artikuliere sich, so Habermas, eine weitgehende Autonomie epistemischer Zustände – zunächst innerhalb von und später neben lebensweltlichen Gewissheiten. Diese Einschränkung der Lebenswelt folgt aber aus den theoretischen Vorzeichen von Habermas’ Rezeption der Hermeneutik selbst. Denn diese dient, wie gesehen, zunächst als notwendige Ergänzung seiner Handlungstheorie. Wenn aber Verständigungsprobleme zwischen Geltungsbereichen immer schon auf den Bereich eines gemeinsamen Vorverständnisses zurückgreifen können, dann kann es eigentlich keine Verständigungsprobleme geben. Folglich wäre man auch nicht in der Lage, gesellschaftliche Probleme zu erklären, die als unerwünschte Effekte sozialen Handelns aus der hermeneutischen Orientierung auf Verständigung gerade nicht abzuleiten sind.

Entsprechend implementiere Habermas, so Joas, „prinzipielle Leistungsgrenzen“⁶ einer zunächst gemäß des hermeneutischen Universalitätsanspruchs gefassten Lebenswelt. Demnach könne alles gesellschaftlich Intendierte hermeneutisch erklärt werden. „[A]usgeblendet werden [aber] alle kontraintuitiven Aspekte des gesellschaftlichen Reproduktionszusammenhangs. Diese Grenze bringt eine immanent ansetzende Kritik am hermeneutischen Idealismus der verstehenden Soziologie zu Bewusstsein.“ (TKH, 2/2, 226) Entsprechend ergibt sich ein Theorie-Befund, den es im Fol-

⁵ Dass dies allerdings überhaupt möglich sei, bezweifelt McCarthy: „Even if we restrict ourselves to the most bureaucratically hierarchical forms of organization, it is not obvious that the contrast of system integration versus social integration captures what is specific to them. [...] To say that interaction within organizations is not primarily coordinated by traditionally preestablished consensus (in Habermas’ strong sense) is *not* to say that it is not coordinated via actors’ orientations at all, e.g., via the giving and taking of orders, the threat and fear of sanctions.“ (McCarthy, „Complexity and Democracy“, 167)

⁶ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 155. Joas hält sogleich fest, dass er eine solche Annahme als „kritikbedürftig“ (ebd.) erachte.

genden zu explizieren gilt: *Habermas konfundiert Hermeneutik und Gesellschaftsutopie in gesellschaftstheoretischer Absicht (vgl. Kap. IV.2). Im Zuge seiner pragmatischen Wende und der Entdeckung von Geltungsfragen (vgl. Kap. IV.2.1) ist es nötig, diesem Theoriezweig ein Fundament zu verschaffen. Dafür bietet sich die Hermeneutik an, die aber aufgrund ihrer – hier – gesellschaftsutopischen Fassung dafür zugleich ungeeignet ist. Anders lässt sich dieses Fundament aber – zumindest in der vorliegenden Theoriekonstruktion – nicht denken.⁷ Somit versucht Habermas beides: Geltungsfragen hermeneutisch und zugleich nicht hermeneutisch, das heißt systemisch, zu denken:*

Das Konzept der Lebenswelt, das sich aus der begrifflichen Perspektive des verständigungsorientierten Handelns anbietet, hat nur eine begrenzte gesellschaftstheoretische Reichweite. Ich möchte deshalb vorschlagen, Gesellschaften gleichzeitig als System und Lebenswelt zu konzipieren (TKH, 2/2, 180).

Das System wird dergestalt zu einem *dystopischen Gegenpart*, der „nicht-intendierte Handlungszusammenhänge über die funktionale Vernetzung von Handlungsfolgen“ (ebd., 226) erklärt. Dazu erläutert Brunkhorst:

Die Funktionssysteme schließen niemanden und keine kommunikative Negation von vornherein aus. Aber hinterher, und das ist das Problem. Denn sie produzieren, auf Grund ihrer funktional notwendigen Unzuständigkeit und Blindheit für die physischen, chemischen, organischen, moralischen und sozialen Schäden, die sie ihrer Umwelt und der sozialen Le-

⁷ Habermas ist in der *Theorie des kommunikativen Handelns* bemüht, den Begriff Lebenswelt nicht einfach hermeneutisch, sondern aus einer erweiterten phänomenologischen Perspektive zu gewinnen. Dazu zählt die Auseinandersetzung mit Husserl (vgl. TKH, 2/2, 189) und den nachgelassenen Schriften von Alfred Schütz (vgl. TKH, 2/2, 192). Dies dient klarerweise dem Aufweis, dass Habermas in der Eruierung eines Fundaments von Geltungsfragen nicht einfach hermeneutische Annahmen übernimmt. Diese phänomenologischen Bereicherungen des Begriffs der Lebenswelt kulminieren schließlich jedoch in einer stark an Gadamer angelehnten Fassung der Lebenswelt als einer „Totalität ohne Rückseite“ (TKH, 2/2, 225). Dies braucht nicht zu verwundern: Anders könnte der Begriff nicht die Rolle übernehmen, für die Habermas ihn braucht (vgl. im Fließtext den Beginn von Kap. IV.2.2).

benwelt anrichten, Exklusionseffekte, die sie aus eigener Kraft nicht kontrollieren können.⁸

Entsprechend wird deutlich, dass Habermas seine gesellschaftsutsche Fassung der Hermeneutik – beziehungsweise den „hermeneutischen Idealismus der verstehenden Soziologie“ – überwinden muss, da anders, worauf bereits Bubner hinweist,⁹ in einer hermeneutischen Situation, wie Habermas sie sich vorstellt, Gesprächsteilnehmer einander nichts mehr zu sagen hätten, weil zwischen ihnen ohnehin Einverständnis herrschte. Diese utopische Fassung der Gesprächssituation ist aber erst dadurch möglich geworden, dass, wie Joas hervorhebt,

Habermas in handlungstheoretischer Hinsicht nicht wirklich versucht hat, der phänomenalen Vielfalt gerecht zu werden, und demgemäß nur die Kommunikation als solche aus der Verbannung in die prallgefüllte Residualkategorie des nicht-instrumentalen Handelns erlöst hat.¹⁰

Dabei sei angemerkt, dass dieser Vorwurf Joas' die kritische Literatur zu Habermas durchzieht.¹¹ Joas bezieht sich nun in seiner Analyse¹² auf Habermas Handlungstypologie (vgl. *TKH*, 1/2, 384). Darin unterscheidet Habermas soziales von asozialem und erfolgsorientiertes von verständigungsorientiertem Handeln. Soziales verständigungsorientiertes Handeln ist kommunikatives Handeln, während soziales erfolgsorientiertes Handeln strategisch und erfolgsorientiertes asoziales Handeln instrumentell ist. Dabei ist zunächst bemerkenswert, dass Habermas trotz seiner Kritik an Searles Mentalismus einen Handlungsbegriff vertritt, der allein „nach zwei Handlungsorientierungen unterschieden“ (*TKH*, 1/2, 384) ist.

⁸ Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, 185.

⁹ Bubner, „Was ist kritische Theorie?“, 189.

¹⁰ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 149.

¹¹ Es sei verwiesen auf Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 534; Honneth, „Anerkennungsbeziehungen und Moral“, 104; Ders., *Kritik der Macht*, 310.

¹² Vgl. Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 146-151.

Damit untersteht seine Handlungstheorie aber der von Joas unterstrichenen Annahme, „dass alle Handlungsresultate in den Intentionen der Handelnden angelegt seien oder in der Kontrolle und im intuitiven Wissen der Handelnden liegen“.¹³ Dagegen expliziert Joas eine Überlegung, die an Derridas Sprachverständnis der Schrift erinnert, wonach es einen intrinsischen Zusammenhang von intendierten und nicht intendierten Handlungen gibt (die Bedingung der Möglichkeit der einen ist die Bedingung der Möglichkeit der anderen, vgl. Kap. III.4.): „Es lässt sich gerade handlungstheoretisch zeigen, dass menschliche Symbolisierungsleistungen Unabhängigkeit von räumlicher und zeitlicher Anwesenheit der Kooperierenden oder Kommunizierenden ermöglichen.“¹⁴

Da Habermas aber die auch von der Hermeneutik zunächst vorausgesetzte Trennung sprachlich Kooperierender immer schon gesellschaftsutopisch überschritten hat, kann er die hermeneutisch verfasste Lebenswelt auch nicht mehr zum Ausgangspunkt der von Joas eingeforderten – und von Derrida bereits als Schrift reflektierten – „Unabhängigkeit“ machen. Er kann sie nur nachträglich, nämlich systemtheoretisch einführen. Wenn also bereits die Hermeneutik als theoretische Reaktion auf die Fundierung von Geltungsfragen angesehen werden kann, dann ist die Einführung der Systemtheorie wiederum als eine Reaktion auf die Engführung der Fundierung von Geltungsfragen und der Hermeneutik zu verstehen.

Die Einführung der Systemtheorie ist aber ausgehend von dem hermeneutisch-gesellschaftsutopischen Prämissenrahmen kein einfaches Unterfangen. Wie gesehen will Habermas „Gesellschaften gleichzeitig als System und Lebenswelt“ (vgl. *TKH*, 2/2, 180, meine Herborhebung, *P.F.*) begreifen. Aber auch handlungstheoretisch versteht er Gesellschaft zunächst ausgehend von der Lebenswelt. So verbindet er seine Handlungstypologie mit der Hoffnung, „den komplexen Begriff von Rationalität, den Weber in seinen kulturellen Analysen verwendet, handlungstheoretisch einzuholen“. (*TKH*, 1/2, 384) Entsprechend handelt es sich auch beim kommunikati-

¹³ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 155.

¹⁴ Vgl. ebd., 174, Fn. 17.

ven Handeln um eine Form von Rationalität, die weder einfach intentional noch zweckgerichtet ist: „Hingegen spreche ich von *komunikativen* Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteuren nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden.“ (TKH, 1/2, 385) Die Erfolgsorientierung der Handelnden sei hierbei nicht entscheidend:

[S]ie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen abstimmen können. Insofern ist das Aushandeln von Situationsdefinitionen ein wesentlicher Bestandteil der für kommunikatives Handeln erforderlichen Interpretationsleistungen. (TKH, 1/2, 385)

Die in dieser Beschreibung verwendeten Begriffe der „Kooperation“ und des „Aushandelns“ kennzeichnen nun recht besehnen keine „Bedingung“, sondern, wie Habermas sogleich hervorhebt, „Teilnahmebedingungen“ (TKH, 1/2, 386). Diese „Teilnahmebedingungen“ sind die Bedingungen der Verständigung. Habermas beschreibt sie aus einer hermeneutischen Perspektive:

Dabei geht es nicht um Prädikate, die ein Beobachter verwendet, wenn er Verständigungsprozesse beschreibt, sondern um das vortheoretische Wissen kompetenter Sprecher, die selber intuitiv unterscheiden können, wann sie auf andere einwirken und wann sie sich mit ihnen verständigen. (TKH, 1/2, 386)

Wie aber bereits gezeigt wurde, kommt es beim hermeneutischen Begriff der Verständigung zur einer quasi-ontologischen Generalisierung (vgl. Kap. IV.2): „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne. [...] Die Konzepte des Sprechens und der Verständigung interpretieren sich wechselseitig.“ (TKH, 1/2, 387) In diesem Sinne kann man Habermas – auch im Rahmen einer systematischen Rekonstruktion – in jedem Fall von dem Verdacht freisprechen, dass sein Sprachmodell in irgendeiner Weise einem (Krypto-)Mentalismus verpflichtet sei, was Joas immerhin nahezulegen scheint.¹⁵

¹⁵ Vgl. Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 155.

Aber wenn schon die Handlungs rationalität der Sprache nicht die eines Subjekts ist, dann ist es, so Bubner, „der a priori soziale Sinn einer idealen zwischenmenschlichen Gesprächssituation“.¹⁶ Wenn dieser soziale Sinn kooperierender Verständigung aber das Interpretationskonstituens von Sprache überhaupt ist, dann stellt sich die Frage nach dem Stellenwert strategischen, also nicht-verständigungsorientierten, nämlich erfolgsorientiertem sozialen Handelns (vgl. *TKH*, 1/2, 384), wie es für eine systemische Beschreibung von Gesellschaft erforderlich ist. Dieses ist – wenn Bubner hier lapidar gefolgt werden darf – apriori nicht vorgesehen. Umso schwieriger wird dann aber der Anspruch, „Gesellschaften gleichzeitig als System und Lebenswelt“ zu verstehen. Tatsächlich kann dies nur funktionieren, wenn der apriorisch aufgefassten Lebenswelt ein empirisch verstandenes System gegenübergestellt wird.

Nun ist die Behauptung einer Verbindung einer apriorisch verstandenen Struktur mit einer empirischen Wirklichkeit derselben mit einer Auflage verbunden: Diese Verbindung kann selbst nicht apriorisch begründet werden, weil dann gerade keine Verbindung mit einer empirischen Struktur gerechtfertigt werden könnte. Diese Verbindung muss demnach etwas Kontingentes sein – innerhalb der notwendigen Voraussetzungen der Lebenswelt. *Habermas' Pointe* besteht nunmehr darin, den *Zusammenhang* von System und Lebenswelt nicht im Rahmen einer Theorie der Gesellschaft transzental auszuweisen, sondern im Rahmen einer „Theorie der Vergesellschaftung“ (*TKH*, 1/2, 452).¹⁷

Ausgehend von demjenigen Prämissenrahmen, der sich mit dem Begriff der Lebenswelt verbindet, kann eine empirische Begründung der Gesellschaft als System überhaupt nur dadurch erfolgen, dass Habermas zugleich eine „Theorie der sozialen Evolution“ (vgl. *TKH*, 2/2, 180) vorlegt, die er als „Folge von Verständi-

¹⁶ Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, 51.

¹⁷ Diese stellt Blank ins Zentrum seiner Untersuchung. Vgl. Blank, *Verständigung und Versprechen*, 21.

gungsformen“ (TKH, 2/2, 279) begreift.¹⁸ In dieser begründet er, wie Joas meint, „in einer quasi-empirischen Weise“¹⁹ die stufenweise (vgl. TKH, 2/2, 286) Unzulänglichkeit des vorab kooperativen Sinns der Sprache dort, „wo systemische Zwänge der materiellen Reproduktion unauffällig in die Formen der sozialen Integration selbst eingreifen und dadurch die Lebenswelt mediatisieren“. (TKH, 2/2, 279) Die Richtigkeit dieses empirischen beziehungsweise „quasi-empirischen“ (Joas) Befundes ist in seiner Allgemeinheit wohl kaum zu überprüfen.²⁰ Eine relativ anschauliche Erläuterung der Aufweichung lebensweltlicher Verhältnisse durch systemische gibt Habermas immerhin am Beispiel der Bürokratisierung moderner Gesellschaften. Demnach treten „Verrechtlichung“ und „formal organisierte Handlungsbereiche“ tendenziell²¹ an die Stelle dessen, was vormals „kommunikativ strukturiert“ gewesen ist (vgl. TKH, 2/2, 457-460):

Organisationsmitglieder handeln kommunikativ *unter Vorbehalt*. Sie wissen, dass sie nicht nur im Ausnahme-, sondern auch im Routinefall auf formelle Regelungen rekurrieren können: sie sind nicht *genötigt*, mit kommunikativen Mitteln Konsens zu erzielen. (TKH, 2/2, 460)

In diesem Sinne kommt auch Eder zu dem Schluss, dass die Stärke von Habermas' Evolutionstheorie des Sozialen sicherlich in der Erhellung „einer Dimension in diesen historischen Prozessen“ be-

¹⁸ Dies hält auch Klaus Eder fest: „Gesellschaftstheorie als Evolutionstheorie des Sozialen spielt eine zentrale Rolle in der Begründung einer Theorie kommunikativen Handelns.“ (Klaus Eder, „Evolutionstheorie“, in: *Habermas Handbuch*, 65-68, 65, r.Sp.)

¹⁹ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 155.

²⁰ So hält auch Eder diesbezüglich fest: „Problematisch bleibt schließlich der Status der Evolutionstheorie in einer historisch-empirischen Perspektive.“ (Eder, „Evolutionstheorie“, 68, l.Sp.)

²¹ Tendenziell aber niemals vollständig: „Dass freilich die Externalisierung lebensweltlicher Kontexte nicht restlos gelingen kann, zeigt schon die informelle Organisation, auf die sich jede formelle stützen muss.“ (TKH, 2/2, 460) Habermas scheint hier die Kritik McCarthys zu antizipieren (vgl. McCarthy, „Complexity and Democracy“, 167).

stehe – doch sei das „keine ‚Gewähr‘ für den kausalen Effekt“.²² Entsprechend sei die *Theorie des kommunikativen Handelns* besser als eine „Teiltheorie“ „sozialer Entwicklung“ zu verstehen, deren Bescheidenheit und Leistungsfähigkeit einander wechselseitig bedingen.²³

In jedem Fall ist es wichtig, zu sehen, dass die Rekonstruktion historischer Verhältnisse eine bestimmte theoretische Funktion übernimmt. So hält auch Joas fest: „Habermas erzeugt den Eindruck, als sei es die Begrenztheit der Handlungstheorie, welche zum Übergang zu funktionalistischen Systemkonzeptionen nötigt.“²⁴ Aber wie gesehen ist dieser Übergang, den Habermas empirisch-historisch zu stützen versucht, als Konsequenz der Theorieanlage zu verstehen: So kann eine Fundierung von Geltungsfragen in letzter Instanz nur durch den apriorischen Sinn des Transzendentalen (Bubner) gelingen, während der transzendentale Anspruch des Sozialen gesellschaftstheoretisch wiederum empirisch eingeschränkt werden muss. Demnach stellt sich Habermas’ Theorie als der Versuch dar, zwei Ansprüchen zu genügen: dem eines transzendentalen Nachweises des Sozialen – anders sprengt die Pluralität von Geltungslogiken jede gesellschaftliche Ordnung – und dem eines empirischen Nachweises über den Zusammenhang des transzentalen Sozialen *und* dessen Einschränkung durch gesellschaftliche Entwicklung:

[I]ch will vielmehr auf diesem Begriff, soweit er bisher analysiert ist, aufbauen und der Frage nachgehen, wie die Lebenswelt als der Horizont, in dem sich die kommunikativ Handelnden ‚immer schon‘ bewegen, ihrerseits durch den Strukturwandel der Gesellschaft im ganzen[sic!] begrenzt und verändert wird. (TKH, 2/2, 182)

Wohlwollend kann man hier von einer wechselseitigen Komplementierung systematischen und historischen Denkens sprechen. In kritischer Absicht muss allerdings betont werden, dass der historischen Entwicklung dann ein gewisses Maß an Notwendigkeit zu-

²² Eder, „Evolutionstheorie“, 68, l.Sp.

²³ Vgl. ebd.

²⁴ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 162.

kommt, da ihr Zusammenhang, also ihre Kompatibilität mit dem transzental Sozialen, je schon als ausweisbar betrachtet wird. *Diese Ausweisbarkeit wird der empirischen Untersuchung dabei vor-empirisch unterstellt.* In diesem Sinne hält auch Eder fest, dass „die Moderne (im Habermas'schen Sinne eines ‚Projektes‘) [...] letztlich eine Theorie kultureller Evolution [darstellt], die eine ideale Form kommunikativer Vergesellschaftung hervorbringt“.²⁵

Auf begrifflicher Ebene hat Joas die entsprechenden Konsequenzen benannt: „Der Begriff der Lebenswelt erfüllt in Habermas' Konzeption zwei Aufgaben zugleich; er kennzeichnet einen ordnungstheoretischen Typus und eine erkenntnistheoretische Position.“²⁶ Als ordnungstheoretischer Begriff bezeichnet die Lebenswelt eine solchermaßen geordnete Struktur, die überhaupt Gesellschaft genannt werden kann und deren Disposition, nach Habermas, die Teleologie der Verständigung ist – anders gäbe es nur eine babylonische Pluralität von Geltungslogiken. Zugleich bezeichnet die Lebenswelt aber eine empirische Möglichkeit: Gesellschaftliches Verhalten kann zugleich formell und informell sein, wobei formell – Joas und der Einleitung zu diesem Unterkapitel folgend – als Autonomie in epistemischer Hinsicht verstanden wird: einem formellen Anspruch zu genügen bedeutet, festgelegte (und somit autonom geltende) Anforderungen zu erfüllen. Informell auf diese Bezug nehmen zu können bedeutet, die bereichsspezifische Autonomie außer Kraft zu setzen und die formelle Ordnung infrage zu stellen – dies infolge epistemischer Argumente, die sich nicht aus der Logik des entsprechenden Systems speisen. Die Lebenswelt ließe sich demnach als eine Voraussetzung verstehen, die sich nur in selbtkritischer Auseinandersetzung mit sich selbst beziehungsweise ihren (je nach Entwicklungsstand) unterstellten oder gleichgestellten Subsystemen konstituiert – oder um mit Habermas zu reden: reproduziert.

Diese Ebene der Theoriebildung wird insbesondere dann deutlich, wenn man nach den Eigenschaften des lebensweltlichen Agenten fragt (dazu Kap. IV.3):

²⁵ Eder, „kulturelle Evolution“, 68, r.Sp.

²⁶ Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus“, 166.

Für das kommunikative Handlungsmodell ist Sprache allein unter dem pragmatischen Gesichtspunkt relevant, dass Sprecher, indem sie Sätze verständigungsorientiert verwenden, Weltbezüge aufnehmen, und dies nicht nur wie im teleologischen, normengeleiteten oder dramaturgischen Handeln direkt, sondern *auf eine reflexive Weise*. (TKH, 1/2, 148; meine Hervorhebung, P.F.)

Man kann dies die *autokritische Konstitution (akK)* der Lebenswelt nennen. Es wird jedoch zu zeigen sein (Kap. IV.3), inwiefern (*akK*) nicht mit Derridas Begriff der Autoimmunität (vgl. etwa FS, 79; V, 59) deckungsgleich ist und welche Fragen sich daraus gegenüber Habermas ergeben. Wenn die Lebenswelt beiden Aufgaben (Joas) genügen, indem sie qua Reflexivität zwischen ihnen vermitteln kann, dann bleibt immer noch zu klären, wie diese Reflexivität selbst zustande kommt – denn *prima facie* ist sie weder Teil des transzental sozialen noch des empirisch formellen Teils gesellschaftlicher Konstitution. Es drängt sich somit der Verdacht auf, als gebe es hier ein drittes Moment, das eigentlich erst die Kompatibilität zwischen beiden zu denken gestattet. Dieser Frage kann allerdings erst anschließend (Kap. IV.3) nachgegangen werden. Zuvor gilt es, besser als bisher zu verstehen, wie die Pointe der Habermasschen Theoriebildung ausgeführt werden kann, wonach der Zusammenhang von transzental sozialen und empirisch formellen Momenten der Gesellschaft als ihre Genese zu begreifen ist:

Erst mit der Rückwendung auf den kontextbildenden Horizont der Lebenswelt, aus der heraus sich die Kommunikationsteilnehmer miteinander über etwas verständigen, verändert sich das Blickfeld so, dass die Anschlussstellen der Handlungstheorie für die Gesellschaftstheorie sichtbar werden: das Gesellschaftskonzept muss an ein zum Begriff des kommunikativen Handelns komplementäres Lebensweltkonzept angeknüpft werden. Dann wird kommunikatives Handeln in erster Linie als ein Prinzip der Vergesellschaftung interessant; und zugleich gewinnen die Prozesse gesellschaftlicher Rationalisierung einen anderen Stellenwert. (TKH, 1/2, 452)

Aus diesen Prozessen „gesellschaftlicher Rationalisierung“ ergibt sich die zuvor besprochene Differenzierung der Geltungsbereiche der Redepraxis (Kap. IV.2.1). Seel unterscheidet diesbezüglich zwei Momente, die in der Rede von „Prozessen“ der „Vergesellschaftung“

tung“ verschmolzen sind: „Der Soziologe Habermas hat von Weber die These der modernen Separation der (als Geltungssphären interpretierten) Wertsphären übernommen; der Philosoph Habermas aber kann an die durchgreifende Realität dieser Trennung nicht so recht glauben.“²⁷ In der Rede von der Lebenswelt, die einerseits als allgemeiner Fundus impliziten Wissens fungiert, und andererseits „verarmt“, insofern sie durch Expertenkulturen in Geltungsbereiche gegliedert und in ihrer Substanz durch systemische Prozesse verrechtlicht wird, „gewinnt Rationalität ein doppeltes Gesicht: ihre Grundtypen erscheinen einerseits strukturell verwandt, andererseits strukturell indifferent“.²⁸ Angenommen nun, Habermas’ empirischer Analyse kann *cum grano salis* zugestimmt werden, dann gibt es für

eine unzweideutige Interpretation [...] genau zwei Möglichkeiten: entweder aus dem Tatbestand der Separation den *Schein der lebensweltlichen Integration* oder aber aus dem Tatbestand der ‚kommunikativen‘ Interdependenz den *Schein der spezialisierten Separation* der Rationalitätsdimensionen zu folgern.²⁹

Doch wie bereits gesehen, hieße dies gerade die kulturelle Aporie der Moderne zu ignorieren (vgl. Kap. IV.1). Entsprechend folgert auch Seel: „Habermas, so scheint mir, will beides auf einmal haben.“³⁰ Seel spricht folglich von „Inkonsistenzen“³¹, die es zu beheben gilt. Man muss folglich unterscheiden zwischen der Möglichkeit einer real gegebenen Aporie (der Vernunft in der Moderne) und der Art und Weise wie, wie man Vernunft denken kann, um eine solche Aporie zu vermeiden. Denn immerhin soll Vernunft ja auch unter Bedingungen dieser Aporie möglich sein. Oder umgekehrt formuliert: Wie muss Vernunft beschaffen sein, damit das Bestehen dieser Aporie mit den Bedingungen von Vernünftigkeit nicht inkompatibel ist? Dafür muss zunächst gesehen werden, dass jede Spezialisierung, jede Verrechtlichung eine solche nur sein kann

²⁷ M. Seel, „Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer Rationalität‘“, 54.

²⁸ Ebd., 55.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

auf dem Boden des eines allgemeinen, eines informell Geregelten. Seel hält dazu fest:

Von dieser Verweisungsstruktur kann keine noch so weit getriebene Spezialisierung befreien. Die Spezialisierung des ‚Experten‘ besteht lediglich darin, die andersartige Geltung der Voraussetzungen nicht zur Sprache kommen zu lassen, auf denen sein bloß immanent souveränes Überlegen beruht. Die *Illusion* der Spezialisierung [...] ist stets der Glaube an eine ‚ultimative Grundlage‘ des eigenen (überlegenen) Tuns [...]. Habermas lässt keinen Zweifel daran. Dass es solche separativen Fundierungen nicht gibt.³²

Also, möchte man fragen, existiert – wenn es schon keine „separativen Fundierungen“ gibt – eine allgemeine Fundierung? Eine „ultimative Grundlage“ nicht des eigenen, sondern des Tuns aller? Dazu schreibt Seel:

Meine Thesen wollen – und können nur – zu bedenken geben, dass die Gleichsetzung der Einheit der Vernunft mit der Einheit der Argumentation nicht ohne Weiteres haltbar ist. Das Formale der Einheit der modernen Vernunft nämlich ist nicht an der Form der Argumentation überhaupt zu identifizieren, sondern vielmehr an der irreduziblen Verzahnung ihrer Formen.³³

Seel verweist entsprechend darauf, dass es zunächst eine „Verzahnung“ von Vernunftformen gebe und man sich dann jeweils dazu entschließen müsse, von einer Perspektive in die andere zu wechseln.³⁴ Gäbe es diese Möglichkeit nicht, so könnte ein Gegenstand nicht zugleich ästhetische, theoretische oder praktische Konsequenzen haben. Entsprechend fordert Seel ein „Bekenntnis zur Interrelierung der Rationalitätsaspekte“.³⁵ Gegen Habermas hält er fest:

³² Ebd., 58.

³³ Ebd., 64.

³⁴ Ebd., 63. Siehe dazu auch: Seel, *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

³⁵ M. Seel, „Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer Rationalität‘“, 65.

Die Rede von einem „Zusammenspiel“ oder einer „Kommunikation“ der metaphorisch personalisierten Rationalitätsaspekte freilich rückt dieses Verhalten in einer auffällig entdramatisierten Weise von außen in den Blick: als könnten wir, die wir in diesem Spiel uns befinden, über alle seine Komponenten auf einmal (oder doch in einem Durchgang) verfügen.³⁶

Bemerkenswerterweise beruft sich Seel sodann – für die restliche Dauer seines Aufsatzes – auf Derrida:³⁷

Derridas Einwand [...] richtet sich gegen den Glauben, es seien die Bedeutungen unseres Weltverhältnisses, wenn nicht (rein metaphysisch) in einer äußeren Instanz, so doch (restmetaphysisch) in der Struktur der sprachlichen Artikulationsformen, nach einem einheitlichen Schema abstrakt koordiniert und darum im Prinzip auch jederzeit koordinierbar. Diese wie immer formalisierte Einheitsvorstellung unterstreicht die sprachkonstitutive Differenz der Begründungsmöglichkeiten, in der einzelne Artikulationsformen ihren Wert als Verständigungsleistungen allererst gewinnen.³⁸

Seel schließt sodann seinen Aufsatz mit den Worten:

Wenn man die „Theorie des kommunikativen Handelns“ in der deklarierten Weise „von hinten“, vom Problem des „Zusammenspiels“ der Rationalitätsaspekte her liest, zeigt es sich, dass nicht ein Kernbegriff der Kommunikation das Besondere der umfassenden Rationalität, sondern umgekehrt ein reformulierter Begriff der Rationalität [das Vermögen einer inter rationalen Urteilskraft (ebd., 67)] das Besondere der geltungsbezogen-kooperativen Handlungs rationalität akzentuiert.³⁹

Seel hat in seiner Habermas-Lektüre aber die eigentlichen Grenzen der Kommunikationstheorie bereits verlassen, denn nimmt man Derrida beim Worte, so kann man ihn sicherlich im Sinne der Seel-schen Interrelierung von Rationalitätsaspekten interpretieren (vgl. die Frage der Derridaschen Ästhetik: Kap. IV.2.1). Aber die Frage ist dann: *welcher* Rationalitätsaspekte? Bereits Seel selbst unterscheidet „die kardinalen Geltungsbereiche etwas anders [...] als dies Ha-

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 65-69.

³⁸ Ebd., 65.

³⁹ Ebd., 69.

bermas tut“.⁴⁰ Und Derrida ist sicherlich nicht daran gelegen, eine dann nur noch zu interrelierende Klassifikation von Rationalitätsaspekten vorzulegen.

Das Interessante an Seels Ansatz ist dennoch, dass dieser es erlaubt, Habermas und Derrida aufeinander zu beziehen: Der eine interreliert zögerlicher bzw. „entdramatisiert“ (Seel über Habermas), für den anderen „ist Vernunft der überschreitende Übergang“.⁴¹ Die Frage ist aber: Wieso hat der Übergang bei Habermas so etwas Zögerliches und warum ist Vernunft als „das Vermögen einer interrrationalen Urteilkraft“ (Seel) in Lebenswelt und System getrennt? Dergestalt soll nicht die empirische Tatsache systemischer Differenzierung in Abrede gestellt werden, sondern vielmehr nach Gründen gesucht werden, die eine solche Trennung aus Gründen der Vernunft plausibel machen könnten.

Eine These – und damit zugleich eine These, die mit dem zu Beginn dieses Unterkapitels vorgebrachten Theoriebefund korreliert – könnte lauten, dass Habermas entgegen seiner Grundüberzeugung seit „Arbeit und Interaktion“ einen Ort für Vernunft jenseits der Sprache – und folglich jenseits der Lebenswelt – gesucht hat und in der Systemtheorie gefunden hat. Demnach wäre Habermas nicht von der Systemtheorie verführt worden (*pace* McCarthy)⁴². Durch die Integration systemischer Logik in die Gesellschaftstheorie müsste seine utopisch ausgerichtete Sprachphilosophie vielmehr gerade *nicht* zum Paradigma von Gesellschaft überhaupt werden.⁴³

⁴⁰ Ebd., 59.

⁴¹ Vgl. ebd., 68 (leicht abgeändert).

⁴² Vgl. McCarthy, „Complexity and democracy“, 180.

⁴³ So auch Helmut Fahrenbach: „Hier geht es um die Notwendigkeit eines zweistufigen Gesellschaftsmodells, das trotz einer gewissen Vorrangstellung des Lebensweltkonzepts den Systemaspekt aus der Analyse moderner Gesellschaften nicht ausklammern darf und dadurch Geltungsbereich und Erklärungskraft des kommunikativen Gesellschaftsmodells notwendig begrenzt. Damit wird natürlich auch die geschichtlich-praktische Relevanz des utopischen Entwurfs der idealen Gesellschaft unter weitere

Entsprechend ist von Fahrenbach⁴⁴ und Anderen⁴⁵ betont worden, dass eben dies als der Grund für den Realismus der Habermasschen Theorie angesehen werden könne. Denn wenn man den utopischen Status der Verständigung unter der idealen Bedingung „rechtlich geregelter Interaktion“⁴⁶ einmal als faktisch anerkennt, dann gibt sich diese Utopie als Realismus zu erkennen. Aber wie Nolte hervorhebt, ist diese Stärke zugleich eine Schwäche,⁴⁷ denn keineswegs überall und jederzeit ist diese ideale Bedingung erfüllt. Insofern man aber über Verständigung sprechen will, muss man sie unterstellen; insofern man sich in einem Rechtsstaat bewegt, muss man diesen ferner als Realität anerkennen – eben dies ist die „explikative Stärke“ (Nolte) der *Theorie des kommunikativen Handelns*, die deswegen auch in einer Theorie des Rechtsstaats (vgl. *FuG*) kulminiert. Beraubt man die Idee der kommunikativen Vernunft jedoch der Annahme der rechtlichen und sozialen Reziprozität der Kommunizierenden (vgl. *TKH*, 1/2, 173) – immerhin eine zentrale Annahme seit „Arbeit und Interaktion“ (*AI*, 10, 15) –, dann artet die utopische Theorie der Sprache, die Habermas im Rahmen einer Evolutionstheorie der Gesellschaft zwar verortert⁴⁸ und somit begrenzt⁴⁹, in Utopismus aus – obgleich Habermas selbst vor einer solchen „Illusion verdinglichenden Denkens“ (*TKH*, 1/2, 111) warnt:

einschränkende reale Bedingungen gestellt.“ (Fahrenbach, „Zum anthropologischen Bezugrahmen der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas“, 104)

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 139; Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 528.

⁴⁶ Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 528.
⁴⁷ Vgl. ebd.: „Außerhalb dieser immanenten Betrachtung jedoch erweist sich die explikative Stärke der Universalpragmatik als ihre Schwäche.“

⁴⁸ Vgl. *TKH*, 2/2, 147: „Je mehr das kommunikative Handeln von der Religion die Bürde sozialer Integration übernimmt, um so stärker muss auch das Ideal einer unbegrenzten und unverzerrten Kommunikationsgemeinschaft empirische Wirksamkeit gewinnen.“

⁴⁹ Fahrenbach, „Zum anthropologischen Bezugrahmen der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas“, 105: „Die Begrenzung der gesellschaftstheoretischen Reichweite des Lebensweltkonzepts

Ein komplementärer Irrtum der Moderne ist allerdings der *Utopismus*, der meint, dass wir aus dem Begriff des dezentrierten Weltverständnisses und der prozeduralen Rationalität, zugleich das Ideal einer vollkommen rational gewordenen Form des Lebens'[...] gewinnen könnten. (Ebd.)

Wenn Habermas' Utopie nicht in Utopismus umschläge und er somit realistisch bliebe, könnte er zugleich der Kritik Derridas eines unbedingten Vernunftbegriffs (vgl. *V*, 189) entgehen: Solange kommunikative Vernunft realistisch beschränkt ist, hat dies den paradoxen Effekt, dass die Bestimmung der Vernunft durch die Sprachpraxis der Kommunikation unvollständig bleibt und somit nicht im Sinne einer letzten Bedingung gefasst werden kann, obwohl sie realistisch, das heißt im Sinne faktischen sozialen Bestehens (systemisch) bestimmt ist. Dergestalt wäre Vernunft sprachlich *und*, in gewisser Weise – nämlich insofern eine kodifizierte, verrechtlichte Sprache tatsächlich eine Verarmung der Sprache darstellt –, zugleich nicht-sprachlich.

Dies bedeutete allerdings, Habermas auf starke Weise von Derrida her zu lesen. Dafür gibt es freilich eine Hürde: Habermas denkt den evolutionären Gesellschaftsprozess teleologisch, das heißt als einen solchen, der in der Sprache selbst schon angelegt ist:

Der theoretische Grundbegriff der Kommunikationsethik ist der universelle Diskurs, das ‚formale Ideal sprachlicher Verständigung‘. Weil diese Idee rational motivierter Verständigung in der Struktur der Sprache schon angelegt ist, ist sie keine bloße Forderung der praktischen Vernunft, sondern in die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens eingebaut. (TKH, 2/2, 147)

Demnach wird aber die Bestimmung der Sprache beziehungsweise der sprachlichen Vernunft gerade nicht zeitlich, sondern anthropologisch vorgenommen (vgl. *ND* II, 87; Kap. IV.3), was umgekehrt bedeutet, dass Rationalisierung als *Prozess* unerklärlich wird, weil dieser entweder niemals einsetzen könnte – oder bereits stattgefunden hat. Denn *erklärt* wird recht besehen der systemische Widerstand in der Moderne als Moderne gegen eine in sich seltsam abge-

und letztlich der Theorie des kommunikativen Handelns, die als solche nicht mit Gesellschaftstheorie identisch oder koextensiv sind muss auf jeden Fall beachtet werden.“

schlossene – weil schon apriorisch bestimmte – Vernunft. Dies hat als Theorie über die Bedingungen der Genese des Rechtsstaats durchaus seine eigene Berechtigung, aber sie setzt eine Form von Vernunft voraus, die in sich schon rechtsförmig ist: Diese Rechtsförmigkeit der sprachlichen Vernunft hat Habermas dabei schon vorempirisch (siehe oben) beziehungsweise anthropologisch (Kap. IV.3) unterstellt.⁵⁰ So verwechselt er die Genese des politischen Raums mit der Genese des sozialen Raums, was Mark Hunyadi deutlich gesehen hat:

Pour le dire autrement encore: à la problématique *sociale* de départ qu'il partage avec l'ensemble de la tradition critique dont il se réclame, Habermas a répondu par une voie qui reste fondamentalement *politique*, centrée sur les conditions communicationnelles de la production de normes légitimes. C'est pourquoi sa philosophie sociale, quoi qu'il en ait, se dissout en fait dans la philosophie politique, délaissant en cours de route son ambition initiale, qui était d'établir les critères d'une théorie critique de la *société*.⁵¹

Es gilt folglich, die Art und Weise dieser Voraussetzung besser zu begreifen. Allem Anschein nach handelt es sich hierbei um eine anthropologische Annahme hermeneutisch-politischer Provenienz, näherhin der Übernahme der aristotelischen Doppelbestimmung des Menschen als *zoon logon echon* und als *physei politikon zoon*.⁵² Dies wird beispielsweise auch von Staten gesehen: „Putnam, Habermas, Benhabib, and others seem to me to share a fundamental commitment to what I am calling ‚pragmatic reason‘ as what is always already there for human beings, given in our language, our practices, our sociality in general.“⁵³ Dies kennzeichnet Staten folgendermaßen: „It is of the very essence of pragmatic reason to rec-

⁵⁰ Vgl. Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 526, 528.

⁵¹ Mark Hunyadi, „Les limites de la philosophie sociale“, in: *Esprit* 417/8-9 (2015), 80-93, 93.

⁵² Siehe dazu: Ottfried Höffe, „Wiederbelebung im Seiteneinstieg“, in: Ders. (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie* (Stuttgart: Reclam, 1992), 5-13, 5.

⁵³ Staten, „Wittgenstein's deconstructive legacy“, in: Ludwig Nagl, Chantal Mouffe (Hrsg.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2001), 43-62, 43.

ognize that things, real things, the business of life, do not correspond to the demands of *pure reason*.⁵⁴ Nun handelt es sich bei dieser Unreinheit der Vernunft – wie Hunyadi über Staten hinausgehend aufgezeigt hat – nicht nur um eine soziale, sondern eine apriorisch politisch-rechtsförmige Fassung der Vernunft. Trifft dies zu, dann taugt sie nicht zu einer unbedingten Bestimmung der Vernunft im Sinne Derridas. Problematisch ist dabei insbesondere, dass eine solche Vernunftbestimmung Gefahr läuft, in Utopismus umzuschlagen – und von dort aus generell unbefragbar zu werden. Dies liefe zugleich Habermas' eigensten Absichten, eine generelle Kritikfähigkeit theoretisch zu erarbeiten, zuwider. Entsprechend muss gezeigt werden, dass es nicht die Ziele von Habermas' Theorie sind, die in der Debatte mit Derrida problematisch werden, sondern deren Umsetzung.

⁵⁴ Ebd., 45.

IV. 3. Die Grenzen einer anthropo-politisch verstandenen Öffentlichkeit

Inhalt des Unterkapitels

Die Analyse zu Habermas' Voraussetzungen kulminiert im Nachweis seiner – nur teilweise verdeckten – anthropologischen Motive. Dabei soll zunächst Habermas' Ausgangspunkt von der Anthropologie dargestellt und anschließend eine Strukturierung der unterschiedlichen Phasen seiner Bezugnahme auf dieselbe vorgenommen werden. Dabei wird insbesondere deutlich, dass Habermas die Anthropologie politisch versteht, was einer Priorisierung intersubjektivitätstheoretischer Annahmen auf Kosten subjektivitätstheoretischer Fragen entspricht. Dadurch werden subjektive Beweggründe und soziale Bedingungen für oder wider die Teilnahme an Habermas' Öffentlichkeit aber theorieimmamente unerklärlich – was schließlich einer anthropologisch-naturalistischen Unterstellung derselben korrespondiert.

Wenn man danach fragt, inwiefern Habermas' Philosophie eine Anthropologie unterhält, so muss man zunächst den Begriff der Anthropologie als Philosophie näher bestimmen. Joachim Fischer unterscheidet hier das „Paradigma“¹ beziehungsweise den „Denkanansatz“² von der Disziplin. Zu der Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung erläutert er:

Möglicherweise ist es seit Mitte der 1920er Jahre – der Durchbruchszeit dieses Phänomens – zu einer zweifachen Emergenz gekommen, zum Auftauchen einer neuen philosophischen Disziplin ‚philosophische Anthropologie‘ einerseits, *und* damit verflochten, aber doch charakteristisch davon abgehoben, zur Formierung eines Paradigmas, eines Denkansatzes andererseits unter demselben Titel der ‚Philosophischen Anthropologie‘.³

Wenn im Folgenden von der Anthropologie Habermas' gesprochen wird, dann ist damit stets „Philosophische Anthropologie“ im Sinne eines Denkansatzes oder Paradigmas gemeint und nicht eine

¹ Siehe dazu besonders: Fischer, *Philosophische Anthropologie*. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts (Freiburg: Alber, 2008), 128.

² Siehe dazu besonders: Ebd., 14, 482.

³ Ebd., 483.

Diziplin der Philosophie, die als solche in Konkurrenz zu anderen philosophischen Disziplinen wie etwa Ontologie oder Erkenntnistheorie stünde. Als philosophischer Denkansatz lässt sich Habermas' Anthropologie gerade als eine spezifische Konfiguration ontologischer und erkenntnistheoretischer Annahmen fassen.⁴ Klärend verweist Fischer auch darauf, dass der Terminus der Anthropologie „im Schwerpunkt nicht ‚Ethnologie‘ (wie im englischen und französischen Sprachgebrauch der Kultur- bzw. Sozialanthropologie), aber [...] auch nicht die ‚biologische Anthropologie‘ als Subdisziplin der Zoologie (später ‚Humanbiologie‘)“⁵ meine. Der Aufweis einer Anthropologie als Paradigma bei Habermas kann somit verdeutlichen, inwiefern sein Denken

mit anderen Denkansätzen, Denkströmungen, Theorieschulen im 20. Jahrhundert konkurriert, also z.B. mit dem Neukantianismus, der Phänomenologie, der Kritischen Theorie, der Analytischen Philosophie, der Existenzphilosophie, dem evolutionsbiologischen Darwinismus.⁶

Um Habermas nun dieser Denkrichtung zuzuordnen, bedarf es zunächst einer Bestimmung derselben.⁷ Als Definiens kann hierbei auf die Intuition verwiesen werden, idealistische Denkmotive (der Reflexion, der Vernunft, des Selbstbewusstseins, des freien Willens) im Zeitalter des Naturalismus – und d.h. nach Darwin, Freud und Nietzsche –, also im evolutionsbiologischen Zeitalter zu refor-

⁴ So verweist auch Peter Dews auf die eigenständige und keineswegs spannungsfreie Kombination unterschiedlicher Paradigmen in Habermas' Denken: „Es ist diese Verbindung von Anti-Idealismus, Anti-Szientismus und einer Neigung zum Naturalismus, die die Besonderheit des Habermasschen Werks ausmacht.“ (Dews, „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“, 862.) Im Rahmen der vorliegenden Arbeit kann die folgende Verortung von Habermas' Denken, die Dews vornimmt, nicht im Einzelnen nachvollzogen werden – was aber nicht heißen soll, dass sie nicht nachvollziehbar wäre oder im Rahmen des hier vertretenen Ansatzes schon ausgeschlossen wäre (vgl. insbes. Kap. IV.2): „[Dies] kennzeichnet ihn als Anhänger einer Sub-Tradition, die letztlich auf die Arbeiten der Lingshegianer während der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurückgeht.“ (Ebd.).

⁵ Fischer, *Philosophische Anthropologie*, 483, Fn. 15.

⁶ Ebd., 128.

⁷ Dazu ausführlich: Ebd., Kap. 2.2.

mulieren oder zu retten, so dass unter Einbezug der Natur – der Vitaldimension – ein komplexer Begriff des Menschen und seiner Welt erreicht werden kann, der aber nicht naturalistisch formuliert ist. Deshalb ist konstitutiv für den Ansatz bei Scheler, Plessner, Rothacker und Gehlen, dass sie den Begriff des Menschen methodisch im Umweg über den *kontrastiven* Tier-/Mensch-Vergleich zu gewinnen unternehmen, um biologisch informiert über physische Sondermerkmale des menschlichen Lebewesens eine Sonderstellung des Menschen zu kennzeichnen, besser gesagt: eine ohne Theologie und Theologie zu beschreibende Sondergestelltheit, besondere Positionalität des menschlichen Lebewesens im Evolutionsgeschehen nachzuzeichnen, die ihn zu den vom Idealismus genannten Figuren der Reflexivität, der Selbstdistanz, der Disziplinierung etc. geradezu aus der Lebenskonstitution, aus seiner Stellung oder Lage als Organismus heraus zwingt.⁸

Hervorzuheben an dieser Definition ist zunächst der zuletzt angesprochene Umstand des Zwangs: die Annahme eines biologischen Merkmals, das als zwingender Grund für idealistische Denkfiguren herangezogen wird. Denn dieser Gedanke läuft offenbar Gefahr, die Ausprägung spezifisch idealistischer Figuren wie des Selbstbewusstseins als Mechanismen und das heißt naturalistisch misszuverstehen. Denn wenn von einem Zwang in der Natur ausgegangen wird, dann handelt es sich dabei zunächst einmal um ein Moment der Unfreiheit, weil Naturzwänge keine freiheitlichen Entscheidungen vorangehen. Dem Zwang etwa, sich erleichtern zu müssen, geht kein Akt der Entscheidung für oder wider diesen Zwang voran. Eben deswegen ist es ein Zwang. Es mutet nun aber merkwürdig an, wenn ein solcher Zwang dann als Ursache etwa von Willensfreiheit verstanden werden soll. Auf Willensfreiheit selbst träfe somit ihr eigener Inhalt nicht zu, was hieße, dass wir qua Natur gezwungen wären, frei zu entscheiden – was bereits Anklänge an Jean-Paul Sartre aufweist:⁹ „L’homme est condamné à être

⁸ Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 129.

⁹ Das ist kein Zufall: Habermas selbst stellt Sarte in einen anthropologischen Zusammenhang (vgl. *PhA*, 90).

libre.“¹⁰ In Sartres paradoxer Wendung kommt aber (wie noch zu zeigen ist) die Ambivalenz des Habermasschen Werks zu tragen, das die Gefahr eines mechanistischen Missverständnisses einerseits vermeiden will, das aber zugleich den Idealismus etwa Gadamers (vgl. Kap. IV.2) oder Fichtes (dazu unten mehr) wiederum naturalistisch begrenzen will. Dews geht diesbezüglich so weit, von einem „größeren Bruch in Habermas‘ Denken“ zu sprechen.¹¹

Die Annahme eines natürlichen Zwangs, um sich gleichsam aus der Natur zu erheben, muss nun deswegen hervorgehoben werden, weil Habermas selbst darauf rekuriert. Er tut dies innerhalb dessen, was die erste Phase seiner Beschäftigung mit der Anthropologie genannt werden kann, worauf zugleich zurückzukommen ist. Es ist einigermaßen wichtig, hier auf die unterschiedlichen Phasen von Habermas‘ Werk zu verweisen, da dessen Stellung zur Anthropologie jeweils sehr unterschiedlich ausfällt. Aufschlussreich sind hier die Arbeiten von Jörke.¹² Im Anschluss an diesen lassen sich vereinfachend drei Phasen von Habermas‘ Auseinandersetzung mit der Anthropologie – im Folgenden (AA, 1-3) – unterscheiden:¹³

¹⁰ Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme* [1946] (Paris: Gallimard, 1996), 39.

¹¹ Vgl. Dews, „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“, 870f.: „Solche Vorbehalte weisen auf einen größeren Bruch in Habermas‘ Denken hin. Der naturalistische Impuls ist größtenteils ein Impuls zur Überwindung des Dualismus. Dennoch bekommt Habermas immer dann Bedenken, wenn der Abstand zwischen der Natur und den einzigartigen Fähigkeiten von Wesen, die zu sprechen und zu handeln vermögen, zu schmal wird. Deshalb stellt er sich nachdrücklich gegen Richard Rortys ‚Naturalisierung der versprachlichten Vernunft‘.“ Vgl. zu Habermas‘ Kritik an Rorty (WR, 230-231).

¹² Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“; ders., „Wider besseres Wissen? Anthropologiekritik und Anthrologiebedarf bei Jürgen Habermas“, in: Marc Rölli (Hrsg.), *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik* (Bielefeld: Transcript, 2015), 213-229.

¹³ Dabei wird insbesondere die zweite Phase umfassender konzipiert. In ihr werden sowohl die Universal- als auch die Formalpragmatik und die sich daran anschließenden Entwicklungen in der Diskursethik gebündelt.

Eine erste Phase (A4, 1) im Zusammenhang mit seiner Kritik am Historischen Materialismus; diese nennt Jörke eine „gescheiterte Erkenntnisanthropologie“¹⁴.¹⁵ Eine zweite, vorsichtigere Phase (A4, 2), in der nach dem Scheitern der ersten Phase nun eine implizite Anthropologie vertreten wird, die insbesondere für die Arbeiten zum kommunikativen Handeln maßgeblich ist.¹⁶ Schließlich eine letzte Phase (A4, 3) offener und expliziter Bezugnahme auf anthropologische Argumente (vgl. *ZmN*), die als Explikation impliziter Annahmen in (A4, 2) abschließend in gebotener Kürze dargestellt werden kann. Spannend ist insbesondere der Nachweis, dass Habermas zu keinem Zeitpunkt seines Schaffens der Anthropologie den Rücken gekehrt hat, dass er also auch nach dem Verlassen seiner frühen Bezugnahme auf anthropologische Motive (A4, 1) diese keineswegs aufgegeben hat.

Eine einheitliche Gesamtschau von Habermas' Anthropologie zu geben, ist vor dem Hintergrund dieser Binnendifferenzierungen

Ausgenommen wird allerdings die Anwendung der Diskursethik auf bioethische Fragen (dazu: A4, 3), da diese mit „erheblichen und bedeutenden Weiterungen und Modifikationen der Diskurstheorie“ (Thomas M. Schmidt, „Menschliche Natur und genetische Manipulation“, in: *Habermas Handbuch*, 282- 291, r.Sp. 282) einhergeht. Jörke hingegen sieht bereits in der Diskursethik eine eigenständige Phase „[i]m Schatten von Kant“ (vgl. Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 313), hält am Ende seiner Analyse jedoch fest: „Dies führt zurück zur *Theorie des kommunikativen Handelns*.“ (Ebd., 315) Eben deswegen werden diese Theoriemomente hier zusammengenommen. Wie Jörke unterscheidet auch Nolte Universal- und Formalpragmatik und es soll nicht bestritten werden, dass hier ein Unterschied besteht – aber gerade in anthropologischer Hinsicht macht Nolte beiden Phasen denselben Vorwurf: „Die leibliche Fundierung des sozialen *Apriori* wird blockiert durch eine Versprachlichung [...] kommunikativer Vernunft.“ (Vgl. Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori“, 534) Erneut wird diese Binnendifferenzierung – wie schon bei Jörke – schließlich aufgegeben.

¹⁴ Jörke, „Wider besseres Wissen?“, 219.

¹⁵ Siehe hierzu auch: Honneth, *Kritik der Macht*, Kap. 7.

¹⁶ Siehe hierzu insbesondere: Fahrenbach, „Zum anthropologischen Bezugsrahmen der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas“.

kein ganz einfaches Unterfangen. Dennoch lassen sich zentrale Annahmen identifizieren: Aufschlussreich ist dabei insbesondere der Eintrag zur Anthropologie – „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)“ (*PhA*) –, den Habermas schon sehr früh verfasst hat; also noch bevor er sich durch irgendein anderes Werk systematisch profiliert. Entsprechend kann man diesen Artikel auch keiner Phase von Habermas' Verhältnis zu Anthropologie zuordnen, da hier der Vergleich zu einem Werk, zu dem man den Artikel in Beziehung setzen könnte, fehlt. Als Nullpunkt von Habermas' theoretischem Schaffen ist der Artikel somit eine Kuriosität an sich. Aber auch inhaltlich hat der Eintrag weite Wellen geschlagen. Ottfried Höffe schreibt dazu:

Im selben Jahr, in dem Claude Lévi-Strauss unter dem Titel *Anthropologie structurale* theoretischen Fragen seiner ethnologischen Studien nachgeht, im Herbst 1958, nimmt im Fischer-Lexikon *Philosophie*, also an einem vielbeachteten Ort – binnen sechs Monaten werden 50 000 Exemplare verkauft –, ein damals noch nicht so bekannter Autor, immerhin Schüler des Kulturanthropologen Erich Rothacker, eine kritische Sichtung der Diskussion vor. Der Text aus der Feder von Jürgen Habermas liest sich im nachhinein wie ein Rückblick; fast von heute auf morgen löst sich als ein Kristallisierungspunkt der Debatte die Anthropologie auf. [...] In der Philosophie herrscht seitdem ein nachanthropologisches Denken.¹⁷

Dieser epochale Effekt von Habermas' Eintrag zur Anthropologie wird noch dadurch verstärkt, dass die Anthropologie in den vorangegangenen Jahrzehnten „das Gewicht einer Fundamentalphilosophie“¹⁸ erhalten hat. Man muss sich also schon fragen, was Habermas in seinem Eintrag derart auf den Punkt bringt, dass von Anthropologie anschließend nur noch in einem nach-paradigmatischen Sinn (um Höffe mit Fischer engzuführen) die Rede sein kann? Jörke hebt dabei insbesondere Habermas' Verweis auf die geschichtliche Verwobenheit des Menschen hervor,¹⁹ die eine natür-

¹⁷ Höffe, „Wiederbelebung im Seiteneinstieg“, 6f.

¹⁸ Ebd., 5f.

¹⁹ Vgl. Jörke, „Wider besseres Wissen?“, 216.

liche – was zunächst einmal heißt: nicht geschichtliche – Bestimmung des Menschen unmöglich mache,²⁰ näherhin:

die Tatsache: dass der Mensch Geschichte hat und geschichtlich erst wird, was er ist. Eine beunruhigende Tatsache für eine Anthropologie, die es mit der ‚Natur‘ des Menschen, mit dem, was allen Menschen jederzeit gemeinsam ist, zu tun hat. (*PhA*, 107)

Interessanterweise stützt sich Habermas in diesem anti-anthropologischen Manöver aber zugleich auf eine anthropologische, nämlich über den kontrastiven Tier-Mensch-Vergleich laufende Begründung: „Lebten die Menschen wie Tiere in erbfest montierten Umwelten, gäbe es keine Geschichte.“ (*PhA*, 107)

Es ist somit wichtig, zwei entgegengesetzte Bezugspunkte dieser vermeintlich ausschließlich anti-anthropologischen Argumentation auseinander zu halten: So unterstreicht Habermas einerseits den Gedanken – der sich nach Jörke tatsächlich „gegen die Programmatik einer philosophischen Anthropologie wendet“²¹ –, dass es den Menschen als fundamentalphilosophischen Ausgangspunkt nicht gebe:

Damit hängt am Ende eine Schwierigkeit zusammen, die den Rahmen der Anthropologie sprengt: ‚den‘ Menschen gibt es sowenig wie ‚die‘ Sprache. Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das, den Umständen nach, je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften oder Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht ‚den‘ Menschen. (*PhA*, 105f.)

Andererseits ist noch in dieser Abkehr von einer Grundannahme der Anthropologie ein affirmatives Moment enthalten, denn über „Gesellschaften oder Kulturen“ ließen sich dennoch „allgemeine

²⁰ Dieser negativen Bestimmung entspricht das Positiv, „wie sich die Natur unter bestimmten experimentellen Bedingungen verhält und gesetzmäßig immer wieder so verhält“ (*PhA*, 90). Diese ist aber auf den Menschen gerade nicht anwendbar: „Menschen verstehen sich je in ihrer Gesellschaft und in ihrer geschichtlichen Lage auf eine andere Weise; und wenn es so ist, dass sie in diesem Sinnverständnis ihr Wesen erst feststellen, dann hat der Mensch viele Wesen.“ (*PhA*, 90)

²¹ Jörke, „Wider besseres Wissen?“, 216.

Aussagen machen“. Habermas verordnet der Anthropologie bereits implizit eine gesellschaftstheoretische Wende, was spätestens in (AA, 2) vollends in Erscheinung tritt. Diese „sprengt“ einerseits, wie Habermas richtig sieht, deren Rahmen, kann aber andererseits doch auch wieder produktiv an anthropologische Überlegungen anknüpfen – so wie Habermas an Überlegungen seines Doktorvaters Erich Rothacker anknüpft:

Erich Rothacker vor allem hat zeigen können [...], dass die Rede von einer „Weltoffenheit“ des Menschen im Gegensatz zur „Umweltgebundenheit“ des Tiers zu abstrakt ist. [...] [A]ll es das, was bei *Hegel* unter dem Titel des „objektiven Geistes“ erschien; was im Gefolge der Historischen Schule zur Kultur, im Gefolge von *St. Simon* und *Marx* richtiger zur Sphäre der „Gesellschaft“ gerechnet wird – hat tatsächlich Züge einer Umwelt, die zwar weitaus reicher ist als die Umwelten aller Tierarten zusammengenommen, aber doch auch in gewisser Weise geschlossen ist, eben nicht „objektiv“, nicht offen für beliebig viele, grundsätzlich für alle möglichen Fakten. (PhA, 106)

Wenn die Gesellschaft demnach die Umwelt des menschlichen Tieres ist, dann „verweise“ dies, so Jörke, „laut Habermas auf die Notwendigkeit einer Theorie der Gesellschaft als kritische Ergänzung zur philosophischen Anthropologie“.²² Damit wird die Ausgangslage von Habermas’ theoretischer Entwicklung deutlich. Denn das Thema und die Notwendigkeit einer kritischen Gesellschaftstheorie ergibt sich bei ihm *nicht erst* durch die Auseinandersetzung mit den Frankfurtern Adorno und Horkheimer, sondern aus einer genuinen Lektüre anthropologischer Probleme,²³ von der aus diese allerdings nur noch in der Perspektive eines „Rückblicks“ (Höffe) greifbar sind. Diese Lektüre sei im Folgenden etappenweise nachgezeichnet.

²² Ebd., 217.

²³ Dies ist insbesondere die These Fischers: „Man muss sich in jedem Fall klarwerden, dass Philosophische Anthropologie die Grundierung des intellektuellen Bildungsganges von Jürgen Habermas bildet, die grundierende Schicht, bevor er zur Frankfurter Schule in Gestalt von Horkheimer und Adorno stieß.“ (Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 135)

Die erste Phase (*AA*, 1) einer eigenständigen Fortentwicklung anthropologischer Motive lässt sich im Rahmen von Habermas' Auseinandersetzung mit dem Historischen Materialismus ausmachen (vgl. etwa *AI*, *Eul*, *EI*, *Bem*). Die Bezugnahme auf die Anthropologie steht hier unter einem erkenntnistheoretischen Interesse, weswegen im Bezug auf diese im Folgenden von einer Erkenntnisanthropologie die Rede ist.²⁴ Der Bezug auf die Anthropologie hat hierbei auch die Funktion, kommunikatives Handeln nicht transzendent begründen zu müssen.²⁵ Bereits in seiner Antrittsvorlesung in Frankfurt im Jahr 1965 hält Habermas fest: „Meine erste These ist deshalb: Die Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.“ (*Eul*, 161) Dem dadurch möglichen Eindruck einer Naturalisierung seiner Begründungslast beugt er dabei jedoch explizit vor.²⁶ Entsprechend schließt Habermas: „Erkenntnisleitende Interessen vermitteln [...] die Naturgeschichte der Menschengattung mit der Logik ihres Bildungsprozesses.“ (*EI*, 242) Dabei nimmt Habermas an, dass den grundlegenden Erkenntnisinteressen Arbeit, Sprache und Herrschaft (vgl. *Eul*, 163) zugleich ein entsprechendes wissenschaftliches Potenzial zukomme. Dies versteht er folgendermaßen:

In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein *technisches*, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein *praktisches* und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes *emanzipatorische* Erkenntnisinteresse ein (*Eul*, 155).

Allerdings sei Habermas, so Jörke, der Vorwurf gemacht worden, nicht gezeigt zu haben, wodurch

²⁴ Vgl. Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 305; Honneth, *Kritik der Macht*, Kap. 7.

²⁵ Vgl. *EI*, 237: „Im Zusammenhang kommunikativen Handelns treten Sprache und Erfahrung nicht unter die transzendentalen Bedingungen des Handelns selbst.“

²⁶ Vgl. *EI*, 241f.: „Der Begriff des ‚Interesses‘ soll eine naturalistische Zurückführung von transzentallogischen Bestimmungen auf empirische nicht nahelegen, sondern einer solchen Reduktion gerade vorbeugen.“

das Interesse an Emanzipation den gleichen fundamentalen Stellenwert besitzt wie instrumentelles und kommunikatives Handeln. Dass der Mensch seine natürliche Umwelt mittels Arbeit bewältigen muss und er auf die Koordinierung seines Sozialgefüges mittels Sprache angewiesen ist, ist schwerlich zu bestreiten. Inwieweit er aber darüber hinaus von *Natur aus* auf Mündigkeit oder gar Herrschaftsfreiheit angelegt ist, konnte Habermas nicht demonstrieren.²⁷

Worum es geht, ist also die zu Beginn bereits angerissene Behauptung Sartres und der – wie man im Anschluss an Höffe wohl sagen darf – letzten Generation der Anthropologen, dass der Ausgang aus Natur ein Zwang und mithin selbst natürlich sei. Habermas behauptet nun in analoger Weise, dass auch eine kritische Gesellschaft in diesem Sinn ein Zwang der Natur sei, der sich als Natur in einer kritischen Gesellschaft selbst überwinde: „Aber die naturgeschichtlichen Interessen, auf die wir die erkenntnisleitenden zurückführen, gehen zugleich aus Natur und *aus dem kulturellen Bruch* mit Natur hervor.“ (Eul, 161) Diesen Bruch der Natur mit sich selbst versteht Habermas tendenziell schon gesellschaftskonstitutiv: „Schon dem Interesse der Selbsterhaltung, so natürlich es zu sein scheint, entspricht ein gesellschaftliches System, das die Mängel der organischen Ausstattung des Menschen kompensiert und seine geschichtliche Existenz *gegen* eine von außen drohende Natur.“ (Eul, 161) Als Beispiel dafür, wie dieser vermittelte Natur-/Erkenntnistrieb (vgl. EI, 242) sich aber nicht nur gesellschaftskonstitutiv, sondern zugleich gesellschaftskritisch konkretisiert habe, verweist Habermas auf die Psychoanalyse als wissenschaftsformige Ausdifferenzierung des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses:

Was Freud die *Diagnose von Gemeinschaftsneurosen* nennt, erfordert eine Untersuchung, die über die Kriterien eines gegebenen institutionellen Rahmens hinausgreift und die kulturelle Entwicklungsgeschichte der Menschengattung, den ‚Kulturprozess‘, ins Auge fasst. (EI, 333)

Dies ist zugleich der anthropologische Hintergrund für die von Habermas durchgeführte gesellschaftsutopische Überforderung der

²⁷ Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 308.

Hermeneutik, die ebenfalls – gegenüber Gadamer – erwartungsvoll auf die Psychoanalyse Bezug nimmt (vgl. Kap. IV.2). Nun muss aber gesehen werden, dass Habermas diese Argumentationsfigur einer anthropologisch fundierten Theorie kritischer Gesellschaft „kurz nach der Veröffentlichung von *Erkenntnis und Interesse*“²⁸ aufgegeben hat (vgl. *Bem*, 13f.). Eine zentrale Theoriegröße dieser dann aufgegebenen Argumentation ist dabei die der Selbstreflexion: So fordert Habermas in *Erkenntnis und Interesse* noch eine „Selbstreflexion der Naturwissenschaften“ (*EI*, Kap. 6), eine „Selbstreflexion der Geisteswissenschaften“ (*EI*, Kap. 8) und eine „Selbstreflexion der Wissenschaft“ (*EI*, Kap. 10). McCarthy hat dabei hervorgehoben (und Jörke ist ihm darin, wie gesehen, gefolgt), dass das Problem dieser Theoriekonstruktion nicht eigentlich der Begriff der Selbstreflexion sei, sondern dessen anthropologische Gleichstellung mit Arbeit und Interaktion:

Self-reflection as a mode of experience and action appears to be on a par with instrumental action and symbolic interaction. This is not very plausible, even if one accepts the general approach of the theory of interests. Experiences of systematically distorted communication and attempts to remove such distortions through critical self-reflection do not, on the face of it, possess the same anthropological primordiality as the mastery of nature and the achievement of understanding in ordinary language communication.²⁹

McCarthy kritisiert damit jene Annahme, von der Habermas gedacht hat, dass Marx sie fälschlicherweise angenommen habe: „Hätte Marx Interaktion nicht mit Arbeit unter dem Titel der gesellschaftlichen Praxis zusammengeworfen, [...] dann wäre die Idee einer Wissenschaft vom Menschen nicht durch die Identifikation mit Naturwissenschaft verdunkelt worden.“ (*EI*, 85) Offenbar sieht Habermas zu diesem Zeitpunkt die Möglichkeit einer Anthropologie („Wissenschaft vom Menschen“) unter Berücksichtigung einer anthropogenen Historizität – beziehungsweise wie er einige

²⁸ Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 308.

²⁹ McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 92f.

Sätze später formuliert: „in Form einer Rekonstruktion der Gattungsgeschichte“ (EI, 86) – dadurch gegeben, dass Interaktion als eigenständiger Bereich wissenschaftlich erforscht würde – frei von Geboten der Ökonomie. Hierin besteht nach Fischer eben die „Entökonomisierung des Historischen Materialismus“³⁰ (vgl. Kap. IV.2). Die Bedingung für diese Erforschung ebnet aber bereits den Weg zu jenem Programm, das im Rahmen von (AA, 2) dann als politische Anthropologie zu kennzeichnen ist, nämlich eine Absage an den „Subjektivismus“: „Diese Idee hätte vielmehr Hegels Kritik am Subjektivismus der Kantischen Erkenntnistheorie aufgehoben und materialistisch eingeholt.“ (EI, 85) Interaktion ist somit der frühe Name für eine Gesellschaftstheorie, die zwar in einer Modifikation, in einer Einholung, aber doch auch in einer Fortsetzung von „Hegels Kritik am Subjektivismus“ besteht: „Selbstkonstituierung der Gattung“ und „Selbstreflexion des erkennenden Bewusstseins“ bedingten sich demnach wechselseitig (vgl. EI, 86).

Man bemerke, dass die einflussreiche Kritik McCarthys im Grunde darin besteht, Marx wieder gegenüber Habermas ins rechte Licht zu rücken, dass heißt darauf hinzuweisen, dass Arbeit – wie auch immer rudimentär – grundsätzlich ohne Interaktion möglich ist; jedenfalls nicht notwendig abhängig von dieser. Schwer vorstellbar ist indes die Annahme einer *grundsätzlichen* Gleichrangigkeit von Arbeit und Interaktion. Sicherlich macht *Arbeitsteilung* Interaktion notwendig – und man erkennt hierin die Gründe für Habermas’ spätere Zuwendung zu gesellschaftsevolutionären und moderntheoretischen Fragen (vgl. Kap. IV.2.2) –, aber nicht jede Arbeit setzt Interaktion voraus: So kann man etwa landwirtschaftlich tätig sein (im Sinne autarker Selbstversorgung), ohne dass dies zwingend mit Anderen koordiniert werden müsste. Umgekehrt ist Interaktion ein an Annahmen reicheres Konstrukt, weil dafür in jedem Fall gilt, was für ein einzelnes Subjekt schon gelten muss (mindestens die Sicherstellung elementarer materieller Güter) *und* dasjenige, was darüber hinaus für die Interaktion der Subjekte unter- und miteinander nötig ist.

Im Hintergrund steht dabei die Frage, ob es ein Subjekt ohne Intersubjektivität geben kann oder ob dieses immer schon auf ein

³⁰ Fischer, „Philosophische Anthropologie“, 139.

Verhältnis zu anderen Subjekten angewiesen ist (diese Frage gilt es im Zusammenhang von (44, 2) zu vertiefen; vgl. auch Kap. IV.4). Indem Habermas nun Partei zugunsten der Intersubjektivität ergreift und diese zugleich als Grundlage der Anthropologie begreift, bestimmt er den Menschen dazu, sich intersubjektiv zu verwirklichen. Damit einher geht aber insbesondere – wie weiter zu zeigen ist – die *Reduktion von ethisch Präskriptivem auf intersubjektiv Deskriptivem*. Wie Drucilla Cornell aufzeigt, besteht Derridas Position – die sie bezeichnender Weise als eine „philosophy of the limit“ versteht – demgegenüber darin, diese Unterscheidung offen zu halten:

The philosophy of the limit does not, as it is often interpreted to do, reject out of hand the Kantian project, even if it refuses to connect justice directly with legitimization, through external and yet philosophically established norms, as Habermas does.[...] To do so would once again *conflate description and prescription* through the elaboration of established norms, even if they are external to the legal system. As we will see, Habermas' reconstructive science is obviously not a traditional Kantian project in that it tries to find prescriptive norms in the descriptive norms of speech.³¹

Obwohl dies in aller Ausführlichkeit noch Thema des folgenden Unterkapitels sein wird, sei bereits jetzt – da es sich um eine systematisch relevante Frage handelt – auf die Unterscheidung von ethisch präskriptiver und intersubjektiv deskriptiver Normativität verwiesen, die unter dem Titel der Rechtsförmigkeit von Vernunft bereits – allerdings in eingebneter Form – vorliegt (Kap. IV.2.2). Dies wird etwa auch deutlich bei Staten: „Only within the shelter of a sociopolitical boundary (real or imagined) can we do blindly, without choosing what a rule tells us.“³² Entsprechend ist intersubjektiv deskriptive Normativität eine Bedingung der Möglichkeit von Verständigung beziehungsweise – wenn Staten hier gefolgt werden darf – geradezu die pragmatische Möglichkeitsbedingung von Verständigung.³³ Aber diese pragmatische Fassung von Verständigung hat dann eben einen blinden Fleck: Sie kann den „shelter of a sociopolitical boundary“ dann nicht selbst infragestellen.

³¹ Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 119 (eigene Hervorhebung, P.F.).

³² Staten, „Wittgensteins deconstructive legacy“, 59.

³³ Vgl. ebd.; vgl. Kap. IV.2.2.

Entsprechend ist dieser zugleich als eine Bedingung der Unmöglichkeit von Verständigung zu rekonstruieren beziehungsweise ein – wie weiterhin zu zeigen ist (Kap. IV.4) – näherhin ethisch präskriptiver Bestand an Normativität jenseits der „sociopolitical boundary“ zu erarbeiten. Dies widerspricht aber den Grundlinien der Habermasschen Argumentation, da diese sich – wie in Kürze zu zeigen – an Hegel anlehnt und somit für eine Einebnung dieses Unterschieds plädiert. Erneut sei dabei auf die Rekonstruktion Cornells verwiesen:

The point is that the act of interpretation cannot be separated from an appeal to the Good because legal interpretation *is* justification through the appeal to the Ideal, and this appeal cannot come limited in the establishment of accepted conventional meaning because it is precisely this meaning that must be justified.[...] In Hegel, this process of justification can come full circle so that there is no distinction between the Real of conventional meaning and the Ideal because the Good has been realized in history.³⁴

Entsprechend legt Habermas bereits mit seinen interaktionstheoretischen Ausführungen den Grundstein für eine politische Anthropologie im Gefolge Hegels,³⁵ die zu diesem Zeitpunkt allerdings auch noch den Weg einer weiter gefassten sozialen Anthropologie hätte einschlagen können.³⁶ In jedem Fall hat die Kritik

³⁴ Staten, „Wittgensteins deconstructive legacy“, 95.

³⁵ Trotz etwaiger Vorbehalte, die man dieser Annahme gegenüber äußern kann, hält Ludwig Siep fest: „Dennoch ist es nicht verfehlt, von einer ‚politischen Anthropologie‘ bei Hegel zu sprechen. Zweifellos ist der Mensch für Hegel ein ‚zoon politikon‘, ein Lebewesen, das seine Fähigkeiten nur in einer Polis, einer Rechts- und Entscheidungsgemeinschaft freier Bürger, verwirklichen kann. Und zweifellos besteht zwischen der Anthropologie und der Rechtsphilosophie auch ein systematischer Begründungszusammenhang.“ (Ludwig Siep, „Hegels politische Anthropologie“, in: *Der Mensch – ein politisches Tier?*, 110-133, 110)

³⁶ Laut Hunyadi ist dies ein Ziel, das Habermas zwar anvisiert, schließlich aber verfehlt. Vgl. Hunyadi, „Les limites politiques de la philosophie sociale“, 93. Vgl. (Kap. IV.2.2).

McCarthy³⁷ laut Jörke dazu geführt, dass Habermas schließlich dazu geneigt gewesen sei (vgl. *EI*, 372), „die Rede von einem gattungsgeschichtlichen Interesse an Mündigkeit [...] fallen zu lassen“.³⁸

Interessant ist es insbesondere, zu sehen, inwiefern Habermas in der zweiten Phase seiner Bezugnahme auf anthropologische Motive (*AA*, 2) – nämlich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* und den darauf aufbauenden Schriften – auf implizite Weise nach wie vor anthropologische Annahmen in den Begriff der Selbstreflexion einfließen lässt, auch wenn dieser nicht mehr explizit auf den Begriff der Gattung bezogen ist. Bereits im vorangegangenen Unterkapitel (Kap. IV.2.2) ist darauf hingewiesen worden, dass diesem Begriff offenbar eine zentrale theoriearchitektonische Bedeutung zukommt, um die Genese der Gesellschaft als tendenzielle Etablierung systemischer Mechanismen aus der Lebenswelt zu erklären. Im Ausgang von Habermas' Lexikoneintrag zur Anthropologie ist zudem deutlich geworden, dass die Lebenswelt zugleich als Chiffre für die Umwelt des menschlichen Tieres gelten kann: Nun wäre es sicherlich falsch, aus diesem Zusammenhang darauf zu schließen, dass die Etablierung systemischer Logik auf Kosten der Lebenswelt zugleich die Anthropogenese erklärt. Dagegen spricht einerseits der philologische Befund, dass Habermas hierin ja vielmehr die Genese der Moderne sich vollziehen sieht. Andererseits spricht dagegen der systematische Befund, dass die Lebenswelt der Möglichkeit nach schon propositional strukturiert und eben deswegen *conditio sine qua non* von Öffentlichkeit ist. In diesem Sinn konstituiert sich der Mensch durch die Öffentlichkeit der Lebenswelt – und nicht erst mit der Etablierung systemischer Momente. Diese *Konstituierung durch Öffentlichkeit* (im Folgenden: *KÖ*) hebt Habermas auch später hervor:

Demgegenüber scheinen unsere hochintelligenten Verwandten, die Schimpansen, nicht aus den Schranken ihrer selbstbezogenen, von jeweils eigenen Motiven gesteuerten Sicht ausbrechen zu können. Es ist der Schritt

³⁷ Neben McCarthy und Jörke sei schließlich verwiesen auf Honneth, *Kritik der Macht*, Kap. 7.

³⁸ Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 308.

aus diesem egozentrischen Blickfeld eines noch in sich befangenen Primatebewusstseins in die Öffentlichkeit einer gemeinsam interpretierten Welt, der etwas von der Relevanz der Umstellung auf eine neue symbolisch vermittelte Form der Interaktion erahnen lässt. (ND II, 87)

Man muss somit festhalten, dass – will man die Formulierung des sehr frühen Habermas mit der Einsicht des sehr späten kombinieren – die Umwelt des menschlichen Tieres die Öffentlichkeit ist. Damit widerspricht der späte Habermas keineswegs dem sehr frühen, wenn bereits letzterer darauf verweist, dass sich die Welt des Menschen von der des Tieres nicht einfach durch ihre Offenheit unterscheide. Denn auch die Öffentlichkeit, wie Habermas sie schließlich versteht, sei „nicht offen für beliebig viele, grundsätzlich für alle möglichen Fakten“. (PhA, 106) Denn worin besteht diese Öffentlichkeit schließlich?

Ausgehend von Problemen innerhalb der Theoriearchitektonik der *Theorie des kommunikativen Handelns* besteht diese Öffentlichkeit sicherlich in der kommunikativen Freiheit, zwischen formellen und informellen, zwischen kommunikativem und strategischem Handeln zu entscheiden. Dafür bedarf es, wie gesehen (Kap. IV.2.2.), eines Begriffs von Selbstkritik, von dem noch nicht ganz klar ist, inwiefern er sich von früheren anthropologischen Annahmen löst (dazu sogleich mehr). Die Freiheit, zwischen Handlungsweisen zu entscheiden, ist in jedem Fall ein Aspekt dieser Öffentlichkeit, der für das Aufkommen der Moderne als spezifischer Epoche verantwortlich gemacht werden kann – aber auch generell für alle kryptomodernen Momente quasi-systemischer Unterwanderung einer kommunikativen Öffentlichkeit zu jeder Zeit an jedem Ort.³⁹ Die Akzentuierung dieser Wahlfreiheit (deren anthropologische Analyse noch aussteht) ist dabei eine Stärke von Habermas' Theorie;

³⁹ So verweist beispielsweise Eduardo Viveiros de Castro auf die strukturelle Möglichkeit, auch die „contre anthropologie multinaturaliste“ des ameroindianischen Denkens dergestalt mit Habermas zu denken: „Je crois même déjà avoir entendu parler d'Indien habermasiens, et l'on pourrait alors dire que tout est possible.“ (Vgl. Eduardo Viveiros de Castro, *Méta-physics cannibale. Lignes d'anthropologie post-structurale* (Paris: PUF, 2009) 61)

zugleich kennzeichnet sie aber eine ihrer Schwächen. Eine Stärke ist sie deswegen, weil sie es erlaubt, die systembedingte Technisierung gesellschaftlicher Prozesse nicht als Notwendigkeit misszuverstehen. Zugleich verschließt diese theoretische Stärke ihr Augenmerk aber gegenüber anderen gesellschaftlichen Problemen – etwa den ökologischen Herausforderungen –⁴⁰ und wird in ihrer Einseitigkeit somit zu einer Schwachstelle, die auf die Vielfalt auftretender Probleme bei der gesellschaftlichen Reproduktion kaum zu reagieren vermag.⁴¹ Honneth hält hierzu fest:

Habermas [...] [erblickt] in der Verselbständigung der Technik die beherrschende Entwicklungstendenz der Gegenwart. Selbstverständlich nimmt er diesen Prozess nun aber nicht [...] in einem entproblematisierenden Bezugrahmen hin, sondern ordnet ihn in den kommunikationstheoretischen Bezugsrahmen [...] als ein[en] Prozess der Austrocknung kommunikativ gefasster Handlungsvollzüge, durch ein „Dominantwerden der Technik“ [ein]. Von dieser Erfahrung ist die Habermassche Theorie so sehr bestimmt, dass ihr gegenüber alle anderen Krisenphänomene und Gegenwartsprobleme in den Hintergrund getreten sind [...].⁴²

Dazu eine Anmerkung in theoriearchitektonischer Hinsicht: Was Honneth hier das Bestimmtsein der Habermasschen Theorie „durch ein „Dominantwerden der Technik““ als einen ursprünglichen Impetus dieser Theorie ausgibt, ist zuvor in systematischer Hinsicht als die Notwendigkeit einer systemtheoretischen Ergänzung derselben rekonstruiert worden (vgl. Kap. IV.2.2). Honneth kann sich dabei auf Habermas' Auseinandersetzung im Rahmen der „Diskussionen um die Technokratithese“ stützen.⁴³ Deren Relevanz soll hier keineswegs bestritten werden. Es ist nur so: Nachdem Habermas einmal den hermeneutischen Pfad eingeschlagen hat – und Honneth selbst hebt hervor, dass ihm damit erst die Mittel für eine „Kritik der Technokratithese“⁴⁴ gegeben sind – vereinnahmen diese Mittel zugleich die „beabsichtigte Kritik der

⁴⁰ Vgl. Honneth, *Kritik der Macht*, 241.

⁴¹ Vgl. allerdings Habermas' Entgegnung in (*VuE*, 505-521).

⁴² Honneth, *Kritik der Macht*, 293f.

⁴³ Vgl. ebd., 274.

⁴⁴ Vgl. ebd., 288.

Technokratiethese“⁴⁵ so sehr, dass Habermas anschließend wieder gegen die Hermeneutik und in gewisser Weise *pro* Technokratiethese, nämlich zugunsten der Systemtheorie argumentieren muss (vgl. Kap. IV.2.2). Inhaltlich soll dabei lediglich hervorgehoben werden, dass im Begriff der Selbtkritik ein Moment von kommunikativer Wahlfreiheit enthalten ist, der gleichermaßen theoretische Stärke wie Schwäche ist.

Diese kommunikative Freiheit, zwischen formellen und nicht formellen Kommunikationsweisen zu wählen, entspricht auf geltungslogischer Basis die Freiheit, Zustimmung oder Ablehnung zu äußern (vgl. Kap. IV.2.1). Im Ausgang von Hans-Klaus Keul kann diese geltungslogische Freiheit als eine *Freiheit zu bedingter Negation* verstanden werden:

[D]enn die Negation der Gültigkeit des Gesagten ist keine Negation überhaupt, sondern eine bestimmte, setzt sie doch die Akzeptanz der rationalen Grundlage der Kommunikation, die unhintergehbare Allianz von Geltungsanspruch und Grund, notwendig und immer schon voraus.⁴⁶

In diesem Sinn ist die geltungslogische Freiheit aber bereits eine bedingte Freiheit – wie gesehen unter der Prämisse einer gesellschaftsutopischen Ontologie (Kap. IV.2). Keul hebt diesbezüglich hervor, dass „dem Sprecher keine geringe Verpflichtung“ aufgebürdet wird, nämlich die „Bereitschaft [...] für sein Sprechhandeln aus freien Stücken einzustehen“.⁴⁷ Nun ist aber keineswegs nur die geltungslogische, sondern auch die kommunikative Freiheit eine Form bedingter Freiheit. Auch bei ihr handelt es sich um eine Freiheit, die zugleich nicht für „alle möglichen Fakten“ offen ist – insbesondere nämlich für das Faktum nicht normativer Fakten beziehungsweise solcher Fakten, die nicht im Rahmen von (*prA*) demonstriert werden können (vgl. dazu bereits: Kap. IV.2.1). Dies sind Fakten, von denen vorab – im Lichte bereits durchgeführter Analysen – festgehalten werden kann, dass sie ethischer Art sind,

⁴⁵ Ebd. (meine Hervorhebung, *P.F.*)

⁴⁶ Hans-Klaus Keul, „Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas“, in: *DZPhil* 50/1 (2002), 69-86, 76.

⁴⁷ Keul, „Subjektivität und Intersubjektivität“, 76.

bei Habermas jedoch eine quasi-ontologische Funktion übernehmen (Maurer/Tugendhat; vgl. Kap. IV.2).

Dabei sei zunächst die Umstellung von (A4, 1) zu (A4, 2) nachvollzogen: Diese kennzeichnet im Kern eine Umstellung der Art und Weise theoretischer Begründbarkeit. Sie nämlich sei, so Honneth, „nicht länger auf dem indirekten Weg einer transzendent-alanthropologischen Erkenntnistheorie, sondern nur noch in der direkten Einstellung einer Theorie der Gesellschaft möglich“.⁴⁸ Zu den theoretischen Ursprüngen dieser Umkehrung erklärt Honneth:

In einer durch die Erfahrung der Hermeneutik angeregten Wendung nimmt Habermas die Intentionen der normativistischen und sprechakttheoretischen Strömungen innerhalb des soziologischen Denkens auf [...]; dadurch ist er von allem Anfang an gegen einen Reduktionismus gesichert, der die Gesellschaft als einen normfreien Zusammenhang instrumentaler oder strategischer Handlungen interpretiert.⁴⁹

Diese – hier wohlwollend – als Absicherung gegen einen „normfreien Reduktionismus“ akzentuierte „Wendung“ mündet schließlich in Habermas’ gesellschaftsutopischer Überforderung der Hermeneutik einschließlich ihrer Folgeprobleme (vgl. Kap. IV.2). Zunächst muss man jedoch anerkennend festhalten, dass diese „durch die Erfahrung der Hermeneutik angeregte Wendung“ (Honneth) – die zuvor bereits als pragmatische Wende kenntlich gemacht worden ist (vgl. Kap. IV.2.1) – im Sinne theorieimmanenter Entwicklung zunächst einmal als gelungen betrachtet werden kann: Denn mit der Entdeckung des Geltungscharakters der Rede (GR) und seiner Verankerung im Rahmen rational-pragmatischer Ausweisbarkeit (vgl. *prA*) verlagert Habermas die Beweislast seines Emanzipationstheorems (ET) aus dem transzendent-alanthropologischen Zusammenhang in den der Gesellschaftstheorie.

Die Verlagerung der Begründungsweise darf dabei jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, worum es sich bei (ET) handelt. Honneth spricht diesbezüglich von dem schon früh entwickelten und zugleich prägenden „Gedanken einer normativen Binnenstruktur der

⁴⁸ Honneth, *Kritik der Macht*, 270.

⁴⁹ Ebd., 268.

menschlichen Sprache“.⁵⁰ Diesen hatte Habermas bereits in seiner Antrittsvorlesung – also bereits in (AA, 1) entwickelt:

Das, was uns aus der Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: *die Sprache*. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit *für uns* gesetzt. Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmissverständlich ausgesprochen. (EuI, 163)

Verändert hat sich gemäß (AA, 2) allerdings die Weise der Begründung von (ET), insofern diese im Rahmen von (prA) nun teleologisch – und nicht mehr transzental (Honneth) – unterstellt wird (vgl. Kap. IV.2.1); Habermas selbst erklärt das damit, dass sein Gedankengebäude zu diesem Zeitpunkt noch zu sehr dem „Begriffs- haushalt der Subjektpphilosophie“ (Bem, 13) gehorche. Von dieser Umstellung erläutert Jörke:

Wenn aber das *Telos der Verständigung* der menschlichen Sprache inhärent ist, dann ist mit ihr das Interesse an Mündigkeit gegeben. Die Universalpragmatik tritt damit in die Lücke, die die Aufgabe einer erkenntnisanthropologischen Fundierung des Emanzipationsinteresses hinterlassen hat [...].⁵¹

Der Unterschied zwischen (AA, 1) und (AA, 2) besteht somit – recht besehen – in einer teleologischen Verkürzung in gesellschaftskonstituierender Absicht dessen, was zuvor als ein sich selbst überwindender Zwang der Natur gedacht gewesen ist. Die Verlagerung von (ET) bedeutet, die anthropologische Annahme einer teleologisch sich entwickelnden, nämlich sich selbst überwindenden Natur – unter Wahrung ihrer theoriefunktionalen Eigen- schaften – auf eine teleologisch sich entwickelnde Gesellschaft zu übertragen.

Diese Übertragung ist theoriearchitektonisch entscheidend: Denn einerseits erweckt Habermas den Eindruck, als verließe er das Gebiet einer anthropologisch-transzentalen Begründung, indem er nun von einer Teleologie gesellschaftskonstitutiver Mo-

⁵⁰ Ebd., 262.

⁵¹ Jörke, „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas“, 310.

mente ausgehe. Zugleich ist diese Teleologie gesellschaftskonstitutiver Momente eine Explikation der Annahmen, die bereits der anthropologischen Begründung in (A4, 1) zugrunde liegen. Zwar verwendet Habermas nun andere Begriffe, aber theoriefunktional liegt dieselbe Annahme vor: eine teleologisch, das heißt sich letztlich nur zeitlich, aber nicht historisch entwickelnde Struktur.⁵² Demgegenüber besteht Derridas Philosophie – besonders seine Kritik an Levinas (vgl. ED, 139) – gerade darin, dasjenige, was gesellschaftskonstitutiv vorausgesetzt werden muss, historisch zu denken (vgl. Kap. II.4.2), was wiederum in einen unbedingten Begriff von Kontextualität mündet (Kap. III.4.3).

Demnach kann auch Subjektivität beziehungsweise „le moi“ als „mouvement d’identification“ (ED, 139) selbst nicht ahistorisch im Rahmen einer Teleologie der Gesellschaft vorausgesetzt werden, denn „[i]l s’altère de soi en soi“ (ED, 139). Für Derrida handelt es sich dabei um den entscheidenden Umstand, Subjektivität als eine offene Struktur zu denken, die weder transzental noch teleologisch unterstellt werden kann, da sie anders zu einem Objekt würde, das gerade die Struktur der Subjektivität nicht beschreibe (Kap. II.3). Dass es sich hierbei um einen Gedanken Schellings handelt,⁵³

⁵² Es ist wichtig, beides zu unterscheiden. Dies wird insbesondere unter dem Hinweis auf die Rhythmisität der Geschichte deutlich, die es verbietet, diese im Sinne einer teleologischen Entwicklung zu denken. Vgl. dazu: Domenico Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce* (Napoli: Mulino, 2005), bes. 217f.

⁵³ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795), in: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, 3. Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003), 39-135, 57: „Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. [...] Dass es ein absolutes Ich gebe, das lässt sich schlechterdings nicht objektiv, d.h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, dass es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt sein soll, muss außer der Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen.“ Dass Derrida hier implizit eine schellingische Denkfigur bemüht, überrascht nicht, wenn man sieht, dass er dies zum Zwecke eines Anti-Hegelianismus unternimmt (siehe nächstes Zitat im Fließtext).

ist zuerst von Dews erkannt worden.⁵⁴ Entsprechend folgert Derrida, dass diese Struktur selbst in die Geschichte – mit all ihren kontingenzen Wandlungen – integriert werden müsse, anstatt diese von jener auszuschließen. Umgekehrt bedeutet dies, Geschichte als Geschichte dieser offenen Struktur zu denken, das heißt als Geschichtlichkeit („historicité“) der Subjektivität selbst (vgl. Kap. II.4.2):

On pourra se demander si l'histoire peut être l'histoire, *s'il y a histoire* quand la négativité [la négativité intérieure au moi (ebd.)] est enfermée dans le cercle du même et quand le travail [travail d'identification et production concrète de l'égoïsme (ebd.)] ne se heurte pas vraiment à l'alterité, se donne à lui-même sa résistance. On se demandera si l'histoire elle-même ne commence pas avec ce rapport à l'autre que Levinas place au-delà de l'histoire. [...] On assiste ainsi, en tous cas, à ce déplacement du concept d'historicité dont nous parlions plus haut. Il faut reconnaître que sans ce déplacement, aucun anti-hegelianisme ne saurait être conséquent de bout en bout. (ED, 139f.)

Indem Habermas diese Struktur aber im Anschluss an Hegel teleologisch denkt, wird zugleich deutlich, dass er seinen zuvor gesetzten anti-anthropologischen Maßstab untergräbt und von einem „Wesen“ des Menschen“ (PhA, 90) ausgeht. Damit unterstellt Habermas Subjektivität als eine Größe, die sich zu den politischen Gegebenheiten ihrer Zeit bestenfalls binär verhalten und zwischen zwei Kommunikationsweisen (formell und informell) wählen kann. Sie ist selbst keine Größe, die ihrerseits veränderbar wäre und die

⁵⁴ Dews hält fest: „This basic tendency of Schelling's philosophy [...] is clearly revealed at the beginning of the essay, „Of the I as Principle of Philosophy“. [...] Schelling's concern is with the circularity of any attempt to derive subject from object *or* object from subject. [...] It is difficult to ignore the echoes of this Schellingian procedure in Derrida's most fundamental strategy. For Derrida, too, the difficulty of metaphysics consists in the fact that it begins from one pair of opposites which is treated as a founding term, even though it is in fact intrinsically bisected by its other.“ (Dews, *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987), 23f.) Noch deutlicher stellt dies Andrew Bowie heraus: Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction* (London, New York: Routledge, 1993), 67-74.

folglich das Verhältnis zwischen sich und politisch-kommunikativen Gegebenheiten überhaupt thematisieren könnte. Die Möglichkeit, dieses Verhältnis zu denken, liefert demgegenüber das Projekt der Philosophie Derridas (Kap. IV.4). Zunächst muss jedoch Habermas' Gedankengang genauer nachvollzogen werden.

Habermas spricht von der Voraussetzung einer immer schon normativen Öffentlichkeit⁵⁵ – die ihrerseits den Unterschied zur Umwelt des Tieres markiert: „Kurzum, der Geist externalisiert sich nicht nur in kommunikativ verwendeten Symbolen, sondern in normativen Strukturen der Lebenswelt, welche die Angehörigen wie ihre Sprache über ein implizites Hintergrundwissen miteinander teilen.“ (ND II, 65) Diese Externalisierung ist wiederum angewiesen auf die Voraussetzung dessen, was im Anschluss an Habermas Koordinationswirksamkeit genannt werden kann:

Dabei ergibt sich die rational motivierende Kraft eines Sprechaktangebots nicht aus der Gültigkeit des Gesagten, sondern aus der koordinationswirksamen Gewähr, die der Sprecher implizit für die Einlösbarkeit seines Gelungsanspruchs übernimmt. (ND II, 58)

Eine solche Koordinationswirksamkeit setzt nun aber zugleich den Begriff der Selbstkritik voraus:

Für das kommunikative Handlungsmodell ist Sprache allein unter dem pragmatischen Gesichtspunkt relevant, dass Sprecher, indem sie Sätze verständigungsorientiert verwenden, Weltbezüge aufnehmen, und dies nicht nur wie im teleologischen, normengeleiteten oder dramaturgischen Han-

⁵⁵ Honneth verweist darauf, dass Habermas bereits in seiner Habilitationsschrift (Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [Neuwied: Luchterhand, 1962]) „von einer kommunikationstheoretischen Deutung der sozialen Realität Gebrauch mach[e]“ (Honneth, *Kritik der Macht*, 270). Er erläutert dazu: „Habermas nimmt dadurch, dass er die Institution der liberalen Öffentlichkeit als ein Produkt der moralischen Konsensbildung innerhalb des Bürgertums betrachtet, die kommunikationstheoretische Grundeinsicht seiner Gesellschaftstheorie in gewisser Weise schon vorweg; [...]. Das ist der Grund, der bereits in dem Öffentlichkeitsbuch den moralischen Ideen eine soziale Wirksamkeit zukommen lässt, die weit über das in der Tradition der Kritischen Theorie, erst recht aber das im Historischen Materialismus vertretene Maß hinausgeht: die intersubjektive Verständigung über soziale Normen.“ (Ebd., 272)

deln direkt, sondern *auf eine reflexive Weise*. (TKH, 1/2, 148; meine Hervorhebung, P.F.)

Geltung ist gerade nicht objektiv in der Welt anzutreffen und, recht besehen, eben noch nicht einmal sprachlich objektiv, sondern allenfalls sprachlich objektivierbar. Denn wodurch ein Satz seine Geltung bezieht, hängt davon ab, welche Akzeptabilitätsbedingungen diesem zukommen (vgl. Kap. IV.2.1). Letztere stehen aber eben so wenig fest, wie es einen festen Kontextbegriff gibt (vgl. Kap. III.4). Habermas bringt mit der Voraussetzung der Koordinationswirksamkeit mithin Annahmen in den Begriff der Öffentlichkeit, die sich mit den Ausführungen Derridas zu Kontext und Geltung decken: So wie sich Derrida dabei auf den Begriff der Verantwortung beruft (vgl. *Aw*, 122),⁵⁶ um die Kontextualität als Bedingung der Möglichkeit von Sprache nicht in einen Kontextualismus ausufern zu lassen, in dem die Identität sprachlicher Zeichen unmöglich wird (vgl. Kap. III.4.3), beruft sich auch Habermas auf die selbstkritische „Zurechnungsfähigkeit“ eines Sprechers, ohne die es keine Koordinationswirksamkeit geben könne:

Das reflektierte Selbstverhältnis begründet die *Zurechnungsfähigkeit* eines Aktors. Der zurechnungsfähige Aktor verhält sich nicht nur in seinen unmittelbar moralisierbaren Handlungen, sondern ebenso in seinen kognitiven wie in seinen expressiven Äußerungen *selbstkritisch*. Obwohl die Zurechnungsfähigkeit eine im Kern moralisch-praktische Kategorie ist, erstreckt sie sich auch auf die ins Geltungsspektrum verständigungsorientierten Handelns einbezogenen Kognitionen und Expressionen. (TKH, 2/2, 117)

Derrida und Habermas kommen mithin darin überein, dass es sich bei dem Begriff der sprachlichen Öffentlichkeit um „eine im Kern moralisch-praktische Kategorie“ (Habermas) handelt beziehungsweise – in den Worten Derridas: „I am convinced that speech act theory is fundamentally and in its most fecund, most rigorous aspects, and most interesting aspects [...] a theory of right and law, of convention, of political ethics or of politics as ethics.“ (Lim, 240)

⁵⁶ Wetzel, *Derrida*, 12. Vgl. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, 11, 75.

Der Unterschied ist nun aber, dass für Derrida Öffentlichkeit weiter gefasst ist als die sprachliche, politisch-ethische oder ethisch-politische Öffentlichkeit Habermas', da diese andererseits immer schon bestimmt, was Subjektivität ist und, folglich, wie sich das Subjekt zu verhalten hat. Dies soll im folgenden Kapitel abschließend dargestellt werden (Kap. IV.4). Zuvor müssen jedoch die Beweggründe für Habermas' explizit politische Fassung des öffentlichen Raums betrachtet werden.

Instruktiv ist in diesem Zusammenhang, dass für Habermas der entscheidende Faktor für die Anthropogenese „nicht unmittelbar“ sprachlich ist:

Die evolutionär entscheidende Innovation ist daher nicht unmittelbar am Produkt der Sprache selbst, an ihrer grammatischen Form und ihren semantischen Inhalten, sondern an den *pragmatischen Rahmenbedingungen* für eine konventionalisierte, also fehlbare Verwendung von Symbolen abzulesen. (ND II, 88)

Die implizite Anthropologie in (A4, 2) ist demnach keine unmittelbar sprachliche Anthropologie, sondern vielmehr eine Anthropologie „pragmatischer Rahmenbedingungen“. Diese ist aber insofern mittelbar sprachlich, als sie teleologisch „für eine konventionalisierte, also fehlbare *Verwendung von Symbolen*“ (meine Hervorhebung, P.F.) bestimmt ist. Diese mittelbar sprachliche Rahmenbedingung besteht dabei – neben Anderem (vgl. GR; prA) – in der „Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt“, die sprachlich in solcher Weise „zum Ausdruck“ komme wie „kein Pramat“ sie zum Ausdruck bringen könne (vgl. ND II, 89). Insofern ist sie aber je schon politisch, denn die Unterstellung einer *gemeinsamen* Welt ist sinnvollerweise nur dann möglich, wenn neben der *gemeinsamen* Welt auch eine Welt unterstellt wird, die nicht-*gemeinsam* ist, das heißt in der ein Wir einem Nicht-Wir gegenübergestellt wird. Dieses Nicht-Wir (eine uns nicht gemeinsame Welt) kann dabei *prima facie* entweder bestimmt sein (ein Subjekt ist Teil mehrerer kollektiver Identitäten) oder unbestimmt (ein Subjekt weiß um die Existenz anderer kollektiver Identitäten, ist aber nicht Teil derselben). Diese kollektive Identität ist – schon aus räumlich-zeitlichen Grün-

den – keine globale Identität.⁵⁷ Da dergestalt jede gruppenspezifische Eingrenzung zugleich eine Ausgrenzung ist (dazu auch Kap. IV.4.2), ist auch schon das Gegebensein und die Auseinandersetzung mit der Welt der Anderen impliziert. Wenn Geltung und folglich Rationalität gruppenspezifisch konzipiert sind, dann sind nicht nur die Akzeptabilitätsbedingungen der einen Gruppe schon nicht diejenigen der anderen, sondern auch deren „Gewalten und Institutionen“⁵⁸ sind nicht diejenigen der anderen. Diese politische Differenz ist – wie weiterhin zu zeigen – den Habermasschen Rahmenbedingungen je schon eingeschrieben.

Von der Kollektividentität hält Habermas in *Faktizität und Geltung* – und dies ist zugleich die Pointe dieses Buchtitels – selbst fest: „Hier lassen sich Genesis und Geltung nicht mehr [...] trennen. Einsichten, die in ethisch-politischen Diskursen gefördert werden, verändern zusammen mit dem hermeneutisch geklärten Selbstverständnis einer Gruppe auch deren Identität.“ (FuG, 202) Da aber die Kollektividentität für das Funktionieren von Sprache immer schon vorausgesetzt werden muss, kann zwischen (GR) und der

⁵⁷ Eine offene Frage könnte lauten, ob mit der Virtualisierung räumlich-zeitlicher Differenzen, etwa durch das Internet, lokale Identitäten nicht globalisiert würden? Dagegen spricht *prima facie* jedoch der Umstand, dass auch die Digitalisierung kollektiver Identitäten nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass damit keineswegs ein barrierefreier Vorgang gemeint sein kann. Im Gegenteil spricht Derrida hier von einer Rückkehr der Magie, denn von den vielen Nutzern des Internets könnten nur die allerwenigsten erklären, wie dieses funktioniere: „[A]lors l'espace de cette expérience technique tend à devenir plus animiste, magique, mystique. [...] Qui est capable d'expliquer scientifiquement à ses enfants comment fonctionnent le téléphone (par câble sous-marin ou satellite), la télévision, le Fax, l'ordinateur, le courrier électronique, le CD-ROM, la carte à puce, l'avion à réaction, la distribution de l'énergie nucléaire, le scanner, l'échographie, etc.?“ (FS, 86) Hunyadi verweist ferner darauf, dass schon die Nutzung des Internets mit technischen Fähigkeiten verbunden sei (Hunyadi, „Les limites politiques de la philosophie sociale“, 90). Wenn im Lauf der Geschichte schon Illiterarität nicht beseitigt werden konnte, wieso sollte dann digitale Illiterarität beseitigt werden können?

⁵⁸ Das Begriffspaar stammt aus Sieps Hegellektüre (Siep, „Hegels politische Anthropologie“, 111). Da Habermas hier in entscheidender Weise Hegel folgt, kann an dieser Stelle auch mit Sieps Hegel von Habermas gesprochen werden.

Genesis von (GR) nicht unterschieden werden. Geltung ist somit abhängig von der Faktizität eines sprachlichen Kollektivs. Die Veränderbarkeit von dessen Geltungslogiken ist dabei zwar möglich, aber immer nur im Ausgang von einer schon bestehenden Geltungslogik:

Auch wenn man davon ausgeht, dass sich Einstellungen und Motive im Verlaufe einer vernünftigen kollektiven Willensbildung in Abhängigkeit von Argumenten ändern, lässt sich die Faktizität der bestehenden Kontexte nicht ausschalten; sonst würden ethische und pragmatische Diskurse wie auch Kompromisse gegenstandslos. (FuG, 193)

Entsprechend kommt Habermas in seiner Lektüre der Schriften Hannah Arendts (vgl. FuG, 182-187) zu dem Schluss:

Es ist immer wieder dasselbe Phänomen der *Verschwisterung der kommunikativen Macht mit der Erzeugung legitimen Rechts*, das H. Arendt in den verschiedenen historischen Ereignissen aufspürt und für das ihr die verfassungsgebende Kraft der Amerikanischen Revolution als Vorbild dient. (FuG, 185)

Dabei geht es Habermas um eine dreifache Relation, nämlich den Zusammenhang von Sprache („kommunikativer Macht“), Recht und der „Erzeugung legitimen Rechts“. Er erklärt dazu: „Das Recht verbindet sich *von Haus aus* mit einer kommunikativen Macht, die legitimes Recht erzeugt.“ (FuG, 185) Habermas unterscheidet demnach zwischen einem „Recht *von Haus aus*“ und der „Erzeugung legitimen Rechts“. Für die Theorie des demokratischen Rechtsstaats ist diese Unterscheidung unerlässlich: Denn wenn zwischen Sprache und Recht „von Haus aus“ ein Zusammenhang besteht, dann muss dieser natürliche Zusammenhang im Rechtsstaat je auf seine Legitimität hin überprüft werden. Habermas unterscheidet folglich „moralische Normen“, die dem unvermeidbaren Zusammenhang von Sprache und Recht je schon eingeschrieben sind, von „Rechtsnormen“ (vgl. FuG, 193f). Dabei tritt der Umstand zutage, dass mit den Habermasschen Rahmenbedingungen ein ursprünglich immer schon, immer auch politisches Denken verbunden ist: „Mit dem Begriff der kommunikativen Macht erfassen wir [...] die *Entstehung* politischer Macht.“ (FuG, 185) Zwar hebt Habermas hervor, dass damit der „Begriff des Po-

litischen“ keineswegs vollständig bestimmt sei, da er sich „*auch* auf die Verwendung administrativer Macht im und auf die Konkurrenz um den Zugang zum politischen System [erstrecke]“ (FuG, 186). Aber wenn die „*Entstehung politischer Macht*“ – wie Habermas selbst unterstreicht – sprachlich ist, dann ist die Kollektivität der Sprachgemeinschaft eben auch eine im Ursprung politische Gemeinschaft.

Entsprechend gehen die im Ansatz bereits politischen *Rahmenbedingungen* dann auch mit einem konkreten Rahmen einher,⁵⁹ der diese politische Identität institutionell verkörpert – so zumindest, laut Habermas, in vormodernen Gesellschaften (vgl. TWI, 67). Im Übertritt zur Moderne werde dieser politische Rahmen dann zunehmend zu einem ökonomischen: „Der institutionelle Rahmen der Gesellschaft ist nur mittelbar politisch und unmittelbar ökonomisch.“ (TWI, 70) Honneth notiert dazu:

Der Begriff des „*Rahmens*“, den Habermas für gesellschaftliche Institutionen verwendet, macht deutlich, wie die soziokulturelle Ausgangssituation der Gattung beschaffen ist: die Rationalisierung des zweckrationalen Handelns findet zunächst noch unter der Direktive derjenigen sozialen Normen statt, die den sozialen Verkehr insgesamt regeln.⁶⁰

Was somit eingeräumt werden muss – wenn hier vom politischen Charakter der Habermasschen Rahmenbedingungen gesprochen wird –, ist, dass sich diese im Rahmen von Habermas’ Evolutionstheorie der Gesellschaft zunehmend in Konkurrenz zu apolitischen Faktoren befindet. Dies ändert allerdings nichts daran, dass diese – anthropologisch betrachtet – zunächst – und später immerhin noch „mittelbar“ – politisch sind. Um dies nachzuvollziehen, bedarf es schließlich einer Mikroanalyse desjenigen Raums, den diese Bedingungen einrahmen.

Zunächst einmal sei erneut (vgl. Kap. IV.2.1) darauf verwiesen, dass die allgemeinste Fassung der Sprache bei Habermas folgende

⁵⁹ Es wurde bereits auf die Analyse Waldenfels’ hingewiesen (vgl. Kap. IV.2.1), dass Habermas seine methodologischen Unterscheidungen in eine „materiale Ontologie“ ausufern lasse (Waldenfels, „Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt“, 102).

⁶⁰ Honneth, *Kritik der Macht*, 294.

ist: „Einer verständigt sich *mit* einem anderen *über* etwas in der Welt.“ (WuR, 9; vgl. ND II, 87) Habermas verweist darauf, dass es sich dabei nicht nur im Hinblick auf den Weltbezug, sondern auch im Hinblick auf die „interpersonale Beziehung zwischen Ego und Alter (und zwar in Form einer Ich-Du-Beziehung)“ (ND II, 89) um etwas spezifisch Menschliches handelt: „Affen schauen sich nicht in die Augen, sind also füreinander keine ‚zweiten Personen‘.“ (ND II, 89) Hunyadi spricht diesbezüglich nun von einem „idéalisme pronominal“:

Elle [cette approche, que je qualiferais d'*idéalisme pronominal*, ebd.] revient en effet à considérer que le social se résume à la question des interactions entre les individus, et qu'une fois établis les critères de leur interaction légitime, la théorie sociale peut devenir critique en visant la préservation de cette interaction et des conditions de son exercice.⁶¹

Er fährt fort: „Autrement dit, dans ce modèle, la vie sociale est entièrement assimilée aux seules relation intersubjectives qu'entre tiennent les acteurs ; c'est leur analyse qui définit l'agenda complet du programme de recherche de Habermas en théorie sociale.“⁶² Dagegen wendet Hunyadi aber ein:

Une énorme masse d'attentes de comportement ne proviennent *pas* de nos partenaires d'interaction avec lesquels je pourrais légitimement m'entendre, mais nous sommes au contraire imposées par ce que les acteurs perçoivent de manière holiste et un peu vague comme étant le „système“.⁶³

Nun muss Habermas aber zugutegehalten werden, dass er diesen Einwand im Rahmen seiner Evolutionstheorie der Gesellschaft sehr wohl entkräften kann, da diese ja gerade der Logik systemischer Zwänge Rechnung trägt. Allerdings wird zugleich deutlich,

⁶¹ Hunyadi, „Les limites politiques de la philosophie sociale“, 88.

⁶² Ebd., 89.

⁶³ Ebd., 90. Hunyadi verweist u.a. auf folgende Beispiele: „[L']impératif d'avoir du travail ; la nécessité de savoir s'orienter dans un monde de plus en plus technicisé, robotisé, informatisé ; l'obligation dans laquelle nous sommes mis d'avoir un rapport tendanciellement consumériste à l'ensemble des biens sociaux, y compris à ceux qui sont en dehors de la sphère du marché ; [...]. (Ebd.)

dass die Anthropogenese für Habermas etwas ausschließlich Intersubjektives ist. Ob dies nun aber ein pronominaler Idealismus (Hunyadi) oder doch ein pronominaler Realismus ist, ist dadurch noch nicht geklärt. Klar ist aber auch, dass für Habermas die einzige nicht intersubjektive Größe gesellschaftlicher Prozesse die Systemlogik beziehungsweise die Technizität strategischen Handelns ist. Damit wird aber deutlich, dass Habermas Pronominalismus, die Möglichkeit nicht pronominalen Verhaltens nur insoweit zulässt, als sie wiederum in gesellschaftliche Prozesse integriert ist. Was im Alltag etwa als eigenbrötlerisches Verhalten gekennzeichnet wird und als nicht pronominales und nicht zwingend als systemisch integriertes Verhalten beschrieben werden muss, kann im Rahmen der Habermasschen Theorie keine Berücksichtigung finden; was *prima facie* schon dafürspricht, dass hier mit einer bemerkenswert engen Handlungbestimmung operiert wird. Als Theorie rechnet sie jedenfalls nicht damit, dass die *Abwesenheit* ihrer eigenen Gehalte (Pronominalität) die Voraussetzung für das Zustandekommen eben dieser sein könnte. Daran wird bereits ersichtlich, dass Habermas von einer historisch geschlossenen Theoriesituation ausgeht, die grundlegenden Annahmen Derridas über die zeitliche Offenheit von Verständigungsvoraussetzungen entgegensteht.

Die herausragende Stellung pronominaler Bezugnahme innerhalb der Anthropogenese verdient damit in jedem Fall eine eingehendere Betrachtung. Aufschlussreich ist dabei eine Passage in „Arbeit und Interaktion“: Habermas interpretiert darin Hegel, aber zugleich kann diese Hegelinterpretation des frühen Habermas dazu dienen, den Zusammenhang von Sprache und Politik zu erläutern, der bis jetzt bereits als Intersubjektivität mitsamt intersubjektiver Weltunterstellung gefasst werden kann. Nichts anderes besagt die Kommunikationsformel (KF): „Sich *mit* jemandem *über* etwas verständigen.“ (ND II, 87) Aufschlussreich ist dabei die Abgrenzung, die Habermas seiner Hegellektüre unterzieht: So ist er insbesondere darum bemüht, mit Hegel Boden gegenüber Fichtes Ich-Begriff gut zu machen. So schreibt er: „Während Fichte den Begriff des Ich als Identität von Ich und Nicht-Ich fasst, begreift Hegel es von Anbeginn als Identität des Allgemeinen und des Einzelnen.“ (AI, 14f.) Mit Fichte, so darf man diese Äußerung, übertragen auf Habermas‘

(KF), verstehen, ist somit zwar in abstrakter Weise Intersubjektivität gegeben, aber eben noch nicht die Unterstellung einer intersubjektiv geteilten Welt. Gemäß des späteren Habermas ist nur eine der zwei „entscheidenden“ Unterschiede des symbolischen Austauschs von Menschen gegenüber Primaten gegeben (vgl. ND II, 89).

Die Voraussetzung einer intersubjektiv geteilten und daher gemeinsamen Welt werde erst mit Hegels Begriff des Geistes artikuliert: „Hegel wählt den Terminus nicht willkürlich, denn ‚Geist‘, den wir alltagssprachlich als Geist eines Volkes, einer Epoche, einer Mannschaft kennen, ist über die Subjektivität des einsamen Selbstbewusstseins immer schon hinaus.“ (AI, 15) Gegen Henrichs *Fichtes ursprüngliche Einsicht* argumentiert Habermas,⁶⁴ dass Intersubjektivität bei Fichte schließlich nicht gedacht werde, sondern lediglich eine „Subjektivität des Sich-Wissens“ (AI, 12): „Hegel hingegen überlässt sich der Dialektik von Ich und Anderem im Rahmen der Intersubjektivität des Geistes, in dem nicht Ich mit sich als seinem Anderen, sondern Ich mit einem anderen Ich als Anderem kommuniziert.“ (AI, 12f.)

Man bemerke, dass der Andere bei Habermas somit der Andere ist, der einem Ich begegnet. Dieses Ich verliert dergestalt die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit seiner Andersartigkeit: Es wird zu einem homogenen Subjekt, das sich nicht fremd werden kann, weil Andersartigkeit je eine Eigenschaft eines anderen Subjekts ist. Damit werden Geschichtlichkeit und Subjektivität aber in solcher Weise unterschieden, dass sich das geschichtliche Subjekt – paradoxerweise – außerhalb der Geschichte befindet: Es wird zu einem Beobachter der Geschichte und verliert seinen Teilnehmerstatus. Eine Kritik, die Habermas Derrida vorgehalten hat (vgl. Kap. IV.2), obwohl dieser – wie gegenüber Levinas gezeigt – gerade dafür Sorge trägt, dass Subjektivität und Geschichtlichkeit als gleichursprünglich gedacht werden. Bevor dieser Gedanke jedoch weiterverfolgt werden kann, muss zunächst Habermas' an Hegel angelehnte Fichtekritik bedacht werden.

⁶⁴ Vgl. dazu grundsätzlich Dews, „Naturalismus und Anti-Naturalismus“, 863f.

Man vermisste, so Habermas, bei Fichte die Garantie, dass Einer sich auch tatsächlich mit einem Anderen verständige und nicht nur mit sich selbst. Dies sei nur über den Umweg des Geistes zu haben, nämlich einer solchen Struktur, die nicht nur Identität von Ich und Nicht-Ich ist, sondern zugleich Identität von Ich, Nicht-Ich und Allgemeinem. Die Intersubjektivität Hegels ist in Habermas' Rekonstruktion somit nicht nur theoretische Intersubjektivität – wie bei Fichte, der eben deswegen den Nachweis nicht erbringen könne, eine realitätsgesättigte Form von Intersubjektivität zu beschreiben –, sondern *Objektivierung von Intersubjektivität*: Sie ist jedoch schon über die Subjektivität von sich symbolisch austauschenden Subjekten hinaus, weil erst die Objektivierung ihrer Intersubjektivität den Nachweis dafür erbringt, nicht etwas zu sein, das bereits mit der Binnenstruktur des Selbstbewusstseins gegeben sein könnte. Erst wenn diese Struktur nicht nur über die Einheit mit sich selbst verfügte (Fichte/Selbstbewusstsein), sondern wenn diese Einheit selbst von ihrer Struktur unterschieden würde – als der Welt gemeinsamer Bezugnahme –, handelte es sich tatsächlich um Intersubjektivität. Gegen Henrich hält Habermas somit fest:

Die ursprüngliche Einsicht Hegels besteht darin, dass Ich als Selbstbewusstsein nur begriffen werden kann, wenn es Geist ist, d.h. wenn es von der Subjektivität zur Objektivität eines Allgemeinen übergeht, in dem auf der Basis der Gegenseitigkeit die als nichtidentisch sich wissenden Subjekte vereinigt sind. (AI, 15)

Über die Fichte-Kritik hinaus hebt Habermas dabei hervor, dass Hegels Entwurf vor allem gegen Kant gerichtet sei:

Hegels Begriff des Ich als Identität des Allgemeinen und des Einzelnen ist gegen jene abstrakte Einheit des reinen, sich auf sich selbst beziehenden Bewusstseins der ursprünglichen Apperzeption gerichtet, an der Kant die Identität von Bewusstsein überhaupt festgemacht hatte. Die Grunderfahrung der Dialektik, die Hegel im Begriff des Ich entfaltet, stammt jedoch wie wir sehen, nicht aus dem Erfahrungsbereich des theoretischen Bewusstseins, sondern des praktischen. [...] Weil Hegel Selbstbewusstsein aus dem Interaktionszusammenhang komplementären Handelns, nämlich als Resultat eines Kampfes um Anerkennung begreift, durchschaut er den Begriff des autonomen Willens, der die eigentliche Würde der Kantischen

Moralphilosophie auszumachen scheint, als eigentümliche Abstraktion vom sittlichen Verhältnis der kommunizierenden Einzelnen. (AI, 19f.)

Damit verpflichtet sich Habermas auf die Annahme des „Interaktionszusammenhang komplementären Handelns“, der bereits als „Basis der Gegenseitigkeit“ akzentuiert worden ist. Daher spricht Habermas von der „Interaktion auf der Grundlage der Reziprozität“ (AI, 9f.). Dies ist insofern verständlich, als es sich hierbei um die Konstitutionsbedingungen von Intersubjektivität handelt. Von diesen ist *prima facie* nicht einsichtig zu machen, inwiefern die Objektivierung ihres Verhältnisses schon Spuren nicht-reziproken Handelns enthalten kann, da Handeln eigentlich *erst* nach der Verwirklichung dieser Bedingungen möglich ist. Andererseits scheint hier doch derselbe Umstand gegeben zu sein, der bereits an früherer Stelle als Bestimmung der Voraussetzungen im Hinblick auf bestimmte theoretische Ansprüche deutlich gemacht worden ist: Denn ebenso wie Habermas den Zusammenhang von transzendenten vorauszusetzender Lebenswelt und empirisch sich etablierender Systemlogik schon auf vor-empirische Weise unterstellt (Kap. IV.2.2), so setzt auch der Begriff des „sittlichen Geistes“ schon vorempirisch voraus, was sich anschließend empirisch konkretisiert – nämlich der politische Charakter der Subjektivität als einer Objektivierung von Intersubjektivität.⁶⁵

Wenn man die spätere Entwicklung des Habermasschen Werks nun in eine Lektüre seiner frühen Hegelinterpretation miteinbezieht, dann wird deutlich, dass Habermas die Objektivierung von Intersubjektivität als etwas schon selbst Vernünftiges betrachtet.⁶⁶ Sein Begriff kommunikativer Vernunft liest sich entsprechend als Pendant zu Hegels Begriff des Geistes. Beide Begriffe bezeichnen den Prozess der Objektivierung von Intersubjektivität – Habermas

⁶⁵ Dass dies – nebenbei bemerkt – als Hegellektüre gerechtfertigt ist, lässt sich gerade mit Siep bestätigen (vgl. Siep, „Hegels politische Anthropologie“).

⁶⁶ Entsprechend unterstreicht McCarthy den Anspruch der *Theorie des kommunikativen Handelns* „[t]o break with the philosophy of consciousness in favor of a theory of *communicative rationality*, which is no longer tied to and limited by the subjectivist and individualistic premises of modern philosophy and social theory“ (McCarthy, „Complexity and democracy“, 152)

ergänzt diesen freilich durch systemtheoretische Annahmen, die in einer gewissen Konkurrenz zur Vernünftigkeit der Lebenswelt stehen (Kap. IV.2.2). Aber wie gesehen bezeichnet Systemlogik ein nachgeordnetes (zeitlich späteres) Konstitutionsmoment, das zudem logisch abhängig ist von der vorgängigen Etablierung gesellschaftlicher Strukturen. Die tragende Grundannahme Habermas' ist demnach die Vernünftigkeit der Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft – anstatt gerade mit der Abwesenheit dieser um ihrer Konstituierbarkeit willen zu rechnen. Diese Vernünftigkeit beruhe, so Habermas, auf einer Selbtkritik ermöglichen Geltungsstruktur der Sprache. Dieser universalistischen Tendenz des Habermasschen Werks schließt sich Brunkhorst an:

Zwar hält Habermas mit der Anthropologie und Subjektpflosophie bis zum Beginn der 70er Jahre am vordarwinistischen Begriff der menschlichen „Gattungsgeschichte“ fest, ersetzt aber schon früh [...] die Reflexivität des Subjekts durch die Reflexivität der Umgangssprache und verankert so die Vernunft des technischen, praktischen und emazipatorischen Wissens im Rationalitätskontinuum der kommunikativen Alltagspraxis.⁶⁷

Die Öffentlichkeit der Sprache bezeichnet somit zweierlei: die Möglichkeit der Selbtkritik sprachlicher und politisch-gesellschaftlicher Geltung⁶⁸ und ihre eigene Konstitutionsbedingung. Deshalb spricht Brunkhorst auch von der „komplementären Gleichur-sprünglichkeit von *Kommunikation* und *Begründung*.⁶⁹ Die Voraussetzung dieses Doppelkonstituens ist aber eine Gemeinschaft, in der etwas *schon* Geltung hat. Diese ursprüngliche Geltungsdimension scheint Habermas dabei methodisch bewusst auszuklammern, was etwa in seiner Auseinandersetzung mit Heidegger (HH; vgl.

⁶⁷ Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, 178.

⁶⁸ Vgl. ebd., 175: „Die gesellschaftstheoretische Radikalisierung der Erkenntniskritik soll den von Kant und Hegel ausgearbeiteten Vernunftbegriff von seinem Idealismus befreien und in die Mitte der gesellschaftlichen Wirklichkeit zurückführen. Dort erscheint die Vernunft aber nun nicht mehr wie noch bei Hegel als immer schon verkörperter objektiver Geist („Sittlichkeit“), sondern als öffentlich und intersubjektiv wirksame Nötigung der Gesellschaft zur Selbtkritik.“

⁶⁹ Ebd., 180.

Kap. IV.2) deutlich wird. Das kann methodisch dann gerechtfertigt sein, wenn man Gründe für diese Verwerfung anführt. Derrida etwa erklärt ausführlich, warum eine solche je schon vorauszusetzende Geltungsdimension keine ursprüngliche Geltungsdimension sein könne (Kap. II.4.2). Habermas setzt diese Herkunft – Derrida gleichsam entgegen – je schon als das Vorhandensein eines institutionellen Rahmens beziehungsweise, wie Rainer Nickel meint, als „eine Art idealtypische Phänomenologie des demokratischen Rechtsstaats“⁷⁰ voraus. Hinter diesen Rahmen fragt Habermas nicht zurück und es ist gleichsam so, als beliefe sich die anthropologische Differenz auf die abstrakte Möglichkeit, rechtskritische Systeme auszubilden. Entsprechend lassen sich auch die folgenden Zeilen, die Moebius gegen Habermas richtet, verstehen:

In Abgrenzung zu Gesellschaftstheorien, die die Sozialität der Handelnden im Sinne einer Internalisierung von Handlungsnormen beschrieben haben [...] setzt die Normierung der produktiven Macht für poststrukturalistische Theorien beispielsweise bereits dort ein, wo Subjekte sich als solche konstituieren und artikulieren.⁷¹

Das anthropologische Erbe, das die spätere von der früheren Theoriekonstruktion übernimmt, besteht somit darin, die Natur des Menschen als etwas vorauszusetzen, das überhaupt erst im Lichte eines auf politischen Austausch angelegten Rahmens möglich ist. Das Politische und menschliche Natur bedingen sich demnach wechselseitig. Das Problem dabei ist nicht, dass es nicht einen plausiblen Grund für die Annahme gäbe, dass Menschsein durch politisches Verhalten und politische Strukturen geprägt wäre. Das Problem ist vielmehr, dass hier eine Realität, eine politische Natur des Menschen unterstellt wird, die über ihren eigenen Möglichkeitsraum keine Auskunft geben kann (vgl. die ähnlich gelagerte Si-

⁷⁰ Rainer Nickel, „Verfassungspatriotismus“, in: *Habermas Handbuch*, 377-379, r. Sp. 377. Vgl. Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie“, 186.

⁷¹ Moebius, „Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der Macht“, in: *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, 158-174, 172.

tuation bei Searle: Kap. III.2.3). Entsprechend urteilt Waldenfels: „Eine Wirklichkeit, die bereits auf bestimmte Rationalisierungsmuster zugeschnitten ist, kann sich derer nicht erwehren, weil sie zu keiner eigenen Sprache mehr findet.“⁷² Rationalität wird schließlich zur ausschließlichen Eigenschaft intersubjektiven Austauschs. Es ist nach Habermas schlichtweg *undenkbar*, Rationalität anders zu verstehen denn als intersubjektiven Austausch.

Dies ist zugleich der tieferliegende Grund dafür, dass – recht besehen – *bei Habermas* nicht nur eine Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Literatur und Philosophie erfolgt (Kap. IV.2.1), sondern – noch radikaler – eine Einebnung der Pluralität von Geltungslogiken im Hinblick auf eine mögliche Unterscheidung politischer von *apolitischen* Verhältnissen. Aus diesem Grund verbannt Habermas auch, so Honneth, „Empathie und Einfühlungsvermögen“ aus der ethischen Fassung seiner Theorie, drohe damit doch die „Gefahr“, dass „der moralische Diskurs schnell in Abhängigkeit von zufälligen Gefühlsbindungen [gerate] und die Funktion einer kooperativen, allein auf Gründen bezogenen Wahrheitssuche [verliere]“.⁷³

Erneut kann gegen Habermas nicht geltend gemacht werden, dass eine solche Gefahr nicht bestünde. Das Problem auf theoretischer Ebene besteht nur darin, dass Habermas nicht einräumen kann, dass es sich hierbei gerade um keine „Gefahr“, sondern um eine genuine Möglichkeit einer weiter gefassten Anthropologie, einer weiter gefassten Bestimmung von Rationalität handele. Diese Möglichkeit nimmt sich Habermas aber durch die Identifikation von Vernunft und einem an Bedingungen demokratischer Rechtsstaatlichkeit orientierten Maßstab von Geltung, der je schon mit dieser kompatibel sein muss.

Zuvor ist bereits angedeutet worden, dass Habermas eigenbrötlerischem Verhalten theoretisch nicht Rechnung tragen kann. Übertragen auf die politisch-anthropologische Grenze seiner Theorie wird nun aber deutlich, dass der Eigenbrötler derjenige ist, der an den Verfahren demokratisch-rechtsstaatlicher Öffentlichkeit nicht teilnimmt. Der Eigenbrötler ist dabei niemand, der gegen

⁷² Waldenfels, „Rationalisierung der Lebenswelt – ein Projekt“, 102.

⁷³ Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“, 150f.

diese Öffentlichkeit – gleich ob mit demokratischen, undemokratischen oder offen gewaltsamen Mitteln – ankämpft. Er bezeichnet schlichtweg die phänomenale Möglichkeit, dass die „Bereitschaft des Sprechers“ – die mit Keul als Voraussetzung kommunikativer und geltungslogischer Freiheit hervorgehoben wurde –, an dieser Öffentlichkeit teilzunehmen, nicht gegeben sei. In diesem Sinn hebt auch Frank I. Michelman hervor, dass Habermas' Öffentlichkeitsbegriff je schon unter Voraussetzung eines „political will“ seiner Teilnehmer stehe. Dies erscheint ihm wiederum als eine „empirical contingency“.⁷⁴ Im Sinne Maurers und Tugendhats (Kap. IV.2) schließt er an: „[A]nd I do not see what is not ethical about it.“⁷⁵

Diese ethische Entscheidung für oder wider Teilnahme an politischen Prozessen bleibt aber von Habermas unberücksichtigt und er kann sie nicht berücksichtigen, weil er dazu den intersubjektiven Rahmen seiner Theorie verlassen müsste, um der subjektiven Entscheidung für oder wider (politisch-)soziale Aktivität Rechnung tragen zu können. Die Habermassche Theorie hat in diesem Sinn ein *Teilnahmeproblem*: Denn sie setzt Teilnahme an der Öffentlichkeit je schon voraus; sie erklärt nicht, wie (und aufgrund welcher Motivationen) Menschen überhaupt an Öffentlichkeit teilnehmen, um sie dergestalt erst zu erzeugen; sie geht umgekehrt davon aus, dass sie sie je schon erzeugt haben. Dazu erneut Michelman:

But notice a circularity of motivation here. The parties' sense of there being some single object they are all perceiving, the truth about which they are trying to resolve, is supposed to support their loyalty to their shared or public enterprise of dialogue. But then what would have installed in them this sense of objectivity? We could say that the experience of the dialogic engagement itself creates it. But then we would have to ask what in the first place could have drawn the parties into the engagement, or made the engagement seem possible to them. What possibly, except an antecedently existing expectation, among the parties to the conversation, of a pressure felt by each to strive for a successful result?⁷⁶

⁷⁴ Frank I. Michelman, „Morality, Identity and Constitutional Patriotism“, in: *Denver University Law Review*, 76/4 (1999), 1009-1028, 1028.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 1013.

An dieser Erwartung („expectation“) hängt aber die gesamte Theorie Habermas', die zwar stark ist, wenn es darum geht, „Teilnahmebedingungen“ (TKH, 1/2, 386) zu explizieren, aber gänzlich utopisch, wenn es darum geht, eine *Motivation* für Teilnahme zu benennen – eben weil er Teilnahme hermeneutisch-ontologisch voraussetzt (Kap. IV.2.2). Dabei ist es keineswegs so, als gäbe es eine solche Motivation nicht: als wäre der Mensch ein sozialer Zombie, der nicht anders könnte, als auf gleichsam mechanische Weise soziale Bindungen auszubilden. Diese Blindheit gegenüber sozialer Freiheit, die auch die willentliche Negation sozialer Verhältnisse bedeuten kann, ist aber hausgemacht. Sie erfolgt aus einer Parteinaahme zugunsten Hegels Intersubjektivitätstheorem und auf Kosten von Fichtes Subjektivitätsbegriff, der hier aussichtsreicher wäre, um diejenigen Gründe erfassen zu können, die ein Subjekt überhaupt erst in die Intersubjektivität führen – anstatt subjektive Bereitschaft schon anthropologisch und das heißt letztlich: naturalistisch vorauszusetzen. Damit wird aber gerade der Begriff der Bereitschaft als einer Eigenschaft des menschlichen Willens getilgt. Eine Untersuchung der Rationalität von Öffentlichkeit stößt hierbei an die Grenzen dessen, was sie nicht untersuchen kann: die kontingenzen – und nur so freiheitskompatiblen – Bedingungen der Genese von Öffentlichkeit (vgl. Kap. IV.4). Habermas erklärt diese Genese naturalistisch. Ein ganz anderes Unterfangen wäre es, zu zeigen, dass die Bedingungen dieser Genese selbst rational sind – was Habermas zu recht nicht zu demonstrieren versucht.

Dass es sich dabei um eine Parteinaahme zugunsten Hegels handelt, ergibt sich aus „Arbeit und Interaktion“; schließlich wird deutlich, dass Habermas' Standpunkt in eine generelle Parteinaahme zugunsten von Hegels Intersubjektivitätstheorem mündet:

Der Begriff des *normenregulierten* Handelns bezieht sich nicht auf das Verhalten eines prinzipiell einsamen Aktors, der in seiner Umwelt andere Akteure vorfindet, sondern auf Mitglieder einer sozialen Gruppe, die ihr Handeln an gemeinsamen Werten orientieren. (TKH, 1/2, 127)

Habermas' Theorie setzt somit schon auf sozialer Ebene ein, das heißt dort, wo „Mitglieder einer sozialen Gruppe“ schon auf „gemeinsame Werte“ zurückgreifen können: „Normen drücken ein in

einer Gruppe bestehendes Einverständnis aus.“ (TKH, 1/2, 127) Damit verschweigt Habermas aber zugleich, wie diese Gruppe zu stande kommt. Er macht keine theoretisch selbständigen Aussagen über die Konstitutionsbedingungen von Sozialität, sondern verschiebt diese ins Reich der Natur: Denn insofern auch Tiere über Gruppen bildendes Potenzial verfügen, ist Sozialität noch nichts spezifisch Menschliches. Die implizite Annahme dabei lautet: Die Anthropologie tut gut daran, die politischen Faktoren der Menschwerdung zu untersuchen. Indem Habermas aber Sozialität nicht theoretisch untersucht, sondern voraussetzt,⁷⁷ kann er auf die Sozialität politischen Handelns nicht mehr Bezug nehmen.

Dies führt nun insbesondere dazu, dass politische Freiheit mit sozialer Unfreiheit einhergeht: Denn wie bereits gezeigt, übernimmt die Gruppenzugehörigkeit – innerhalb derer politische Freiheit möglich ist – dergestalt eine quasi-ontologische Funktion (Kap. IV.2). Diese quasi-ontologische Gruppenzugehörigkeit resultiert aber aus einer Naturalisierung der Beweislast, die eine Theorie politischer Freiheit liefern müsste. Anders bleibt sie eine Form „bedingter Freiheit“ (Keul), die, so Bieri, nicht haltbar ist, wenn das sie Bedingende selbst zum Gegenstand einer Überlegung gemacht werden kann.⁷⁸ Eben dies ist aber erfolgt (vgl. Kap. IV.2) und insbesondere Derrida stützt diese gedankliche Option (Kap. IV.4).⁷⁹ Habermas’ Abkehr vom Paradigma der Bewusstseinsphilosophie schießt somit über ihr Ziel hinaus: Der konsequente Verzicht auf die Konstitutionsbedingungen von Subjektivität vergisst, dass die Konstitution des Subjekts und der Raum der Sozialität miteinander verschränkt sind. Habermas verliert so den kritischen Abstand zur Sozialität, weil er sie vorkritisch mit Intersubjektivität identifiziert.

⁷⁷ Eben dies ist ja die These Hunyadis (vgl. Hunyadi, „Les limites politiques de la philosophie sociale“, 93).

⁷⁸ Bieri, Das Handwerk der Freiheit, 185.

⁷⁹ An Bieris konzeptuelles Argument anknüpfend kann auf eine Kapitelüberschrift Ferraris’ zu Derrida verwiesen werden, die bei diesem leider unausgeführt geblieben ist: „E se l’animale testimoniasse?“ (Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, 75) Demnach genügte schon die Möglichkeit des Gedankens, dass Tiere für sich den für Habermas theorietragenden Raum der Öffentlichkeit beanspruchten, um dessen Konzeption politischer Freiheit als soziale Unfreiheit zu konterkarieren.

Er muss dann unterstellen, dass Rationalität gänzlich in Intersubjektivität aufgeht. Diese Unterstellung könnte unter Umständen bewiesen werden, aber eine solche Beweisführung ist Habermas' Sache nicht.

Seine Anthropologie tritt hingegen in aller Deutlichkeit zutage, wenn er diese gefährdet sieht (AA, 3):

Was heute zur Disposition gestellt wird, ist etwas anderes – die *Unverfügbarkeit* eines kontingenzen Befruchtungsvorgangs mit der Folge einer *unvorhersehbaren* Kombination von zwei verschiedenen Chromosomensätzen. Diese unscheinbare Kontingenz scheint sich aber – im Augenblick ihrer Beherrschbarkeit – als eine notwendige Voraussetzung für das Selbstsein können und die grundsätzlich egalitäre Natur unserer interpersonalen Beziehungen herauszustellen. (ZmN, 29)

Wenn Habermas hier nun von „Selbstseinkönnen“ spricht, dann ist – neben dem Bezug auf Kierkegaard (ZmN, 17) –⁸⁰ eben dies gemeint: „die egalitäre Natur unserer interpersonalen Beziehungen“. Es geht – wie aus den bisherigen Ausführungen zu Habermas' impliziter Anthropologie bereits deutlich geworden ist – in Habermas' „Gattungsethik“⁸¹ nicht um das „Selbstseinkönnen“ des Einzelnen, sondern gerade um die im Hinblick auf individuelle Wahrnehmungen „egalitäre Natur unserer interpersonalen Beziehungen“. Eine solche „Gattungsethik“ äußert sich kritisch – und dies soll als Verdienst nicht geschmälerzt werden – gegenüber den Ausprägungen biotechnologischer Reproduzierbarkeit, „weil sie in den rechtlich institutionalisierten Anerkennungsverhältnissen moderner Gesellschaften einen Fremdkörper bildet“. (ZmN, 30) Man muss somit festhalten, dass Habermas' Kritik an der biotechnologischen Reproduzierbarkeit, theorieimmanent betrachtet, plausibel ist: Denn „[i]ndem einer für einen anderen eine irreversible, tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung trifft, wird

⁸⁰ Siehe dazu: Schmidt, „Menschliche Natur und genetische Manipulation“, I.Sp. 290.

⁸¹ Habermas erweckt durch den Einsatz von Anführungszeichen den Eindruck einer Distanzierung von diesem Terminus, beansprucht inhaltlich aber gerade dessen volle Gültigkeit: „Die postmetaphysische Enthaltsamkeit stößt jedoch interessanterweise an ihre Grenze, sobald es um Fragen einer ‚Gattungsethik‘ geht.“ (ZmN, 27.)

die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt“. (ZmN, 30f.) Dies ist für Habermas aber deswegen ein Problem, weil dies zugleich einen Eingriff in die politische Natur des Menschen darstellt: „Was den Organismus erst mit der Geburt zu einer Person im vollen Sinne des Wortes macht, ist der gesellschaftlich individuierende Akt der Aufnahme in den *öffentlichen* Interaktionszusammenhang einer intersubjektiv geteilten Lebenswelt.“ (Ebd., 64f.) Damit wird aber *prima facie* schon der Gegensatz zwischen einer biologischen, einer sozialen und einer politischen Anthropologie deutlich: „Erst in der Öffentlichkeit einer Sprachgemeinschaft bildet sich das Naturwesen zugleich zum Individuum und zur vernunftbegabten Person.“ (ZmN, 65)

Dergestalt beschränkt Habermas aber zugleich den Begriff der „Menschenwürde“, da dieser „im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symmetrie der Beziehungen gebunden“ (ZmN, 62) sei. Dagegen wendet Siep ein: „[O]b die Person durch die Teilnahme am öffentlichen Diskurs erst konstituiert wird, ist mir allerdings zweifelhaft. Rechtlich und intuitiv sind die Lebenschancen eines Embryos kurz vor der Geburt kaum geringer einzuschätzen.“⁸² Den Grund für dieses Fundament seiner politischen Anthropologie legt Habermas dabei in aller Deutlichkeit offen: „Im Logos der Sprache verkörpert sich eine Macht des Intersubjektiven, die der Subjektivität der Sprecher voraus- und zugrunde liegt.“ (ZmN, 26) Nun soll diese „Macht des Intersubjektiven“ keineswegs bestritten werden; nur ist es umgekehrt so, dass diese Macht Prozesse reflexiver Art – wie bereits mit Dews' Anschluss an Henrich hervorgehoben – nur bedingt berücksichtigen kann. Betrachtet man Freiheit etwa im Anschluss an Bieri als die Aneignung des eigenen Willens,⁸³ so wird deutlich, dass Willensbildung grundsätzlich etwas ist, das nur sehr begrenzt intersubjektiv objektivierbar ist. Bieri hebt zwar hervor, dass Willensaneignung „in gewissem Sinn ein *subjektloses* Geschehen“ sei. Damit wird aber nicht gesagt,

⁸² Siep, „Moral und Gattungsethik“, in: *DZPhil* 50/1 (2002), 111-120, 119.

⁸³ Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, 414f.

dass es dadurch schon ein intersubjektives Geschehen wäre.⁸⁴ In diesem Sinn verweist auch Dews auf Heinrichs Argument für die „Unableitbarkeit des Selbstbezugs“: „Um einen Bestandteil meiner Erfahrung als mich selbst erkennen zu können und mir dadurch meiner selbst bewusst zu werden, muss ich über ein Kriterium zur Identifikation dieses Bestandteils verfügen.“⁸⁵

In jedem Fall geht es bei Willensfreiheit als der Aneignung eines Willens auch um eine Grundlage von politischer Freiheit. Ihr phänomenaler Bestand kann aber ohne Weiteres keineswegs im Rahmen einer politischen Anthropologie ausgewiesen werden. Wenn Keul den Übergang von Kant zu Habermas auf den Titel eines Übergangs vom „*Prinzip zur Prozedur*“⁸⁶ bringt und diesen „in der grundlegenden Transformation vom Selbstverhältnis des Willens zum kommunikativen Verhältnis zwischen Subjekten, in der Wendung von der praktischen Subjektivität zur Intersubjektivität also, begründet“⁸⁷ sieht, dann vergisst diese Begründung, dass auch die beste Prozedur nur dann funktioniert, *wenn sie Teilnehmer hat*. Diese ontologische Voraussetzung des Prozeduralen ist aber vorpolitisch; sie ist subjektiv und ethisch im Sinne der Frage: Wie will ich leben? Welcher Gruppe kann und will ich zugehören? (Vgl. Tugendhats Ausführungen in Kap. IV.2) Sie ist nicht deswegen schon anthropologisch beantwortet, weil Primaten bereits gruppendiffusiv interagierende Lebewesen seien, die lediglich der Pronominalität des öffentlichen Raums entbehrten. Vielmehr muss ein anthropologisch fruchtbare und das heißt anthropogenetisch erklärender Begriff von Öffentlichkeit dergestalt verstanden werden, dass Öffentlichkeit jederzeit und bedingungslos möglich ist – ist es doch der Öffentlichkeitsbegriff, der die Rede von Bedingungen allererst ermöglicht. Diesen Möglichkeitsraum seiner eigenen Theorie – der

⁸⁴ Ebd., 415. Bieri nimmt schließlich Zuflucht zur Kategorie des Zufalls – „Willensfreiheit ist ein Stück weit *Glückssache*“ – beziehungsweise zu einer idealen Struktur – „Vielleicht ist Willensfreiheit [...] in ihrer vollkommenen Ausprägung eher ein Ideal als eine Wirklichkeit.“ (Vgl. ebd.)

⁸⁵ Dews, „Naturalismus und Anti-Naturalismus“, 864.

⁸⁶ Keul, „Subjektivität und Intersubjektivität“, 81.

⁸⁷ Ebd., 81f.

phänomenal als Teilnahme zu rekonstruieren ist – lässt Habermas aber unberücksichtigt und naturalisiert ihn.

Abschließend sei allerdings hervorgehoben, dass Habermas *im Resultat* seiner Kritik an der Eugenik zuzustimmen ist. Denn richtig ist sicherlich, dass „einer Person, die ausschließlich Produkt eines bestimmenden und nur erlittenen Sozialisationsschicksals wäre, im Fluss der bildungswirksamen Konstellationen, Beziehungen und Relevanzen ihr ‚Selbst‘ [entglitte]“ (ZmN, 103) Denn der Umstand, dass die politische Organisation einer Gesellschaft Voraussetzungen hat, bedeutet unter anderem eben auch, dass sie biologische Voraussetzungen hat, die technologisch unterwandert werden können.⁸⁸

⁸⁸ Wie gravierend die Folgen einer solchen Unterwanderung sein können, ist dabei im Anschluss an Habermas kritisch diskutiert worden. Siehe dazu die Zusammenstellung der Einwände bei Schmidt, „Menschliche Natur und genetische Manipulation“, 288, l.Sp..

IV. 4. Derridas Metaphysik der Rahmung

IV. 4.1. Metaphysische Eingangsbedingungen: Derridas Appellologie

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden werden zwei Dinge herausgestellt: Einerseits wird deutlich, inwiefern Derridas Philosophie über Ressourcen verfügt, auf Probleme Habermas' zu antworten. Dabei kann ein metaphysisches und ein phänomenologisches Argument vonseiten Derridas gegen Habermas formuliert werden, wobei beide Argumente aus Derridas grundsätzlicher Theorieanlage folgen. Diese Theorieanlage ist dann als Antwort auf eine rein pragmatisch ausgerichtete Philosophie zu rekonstruieren und vor dem Hintergrund der Forschung zu diskutieren. Dabei wird deutlich, dass die Ethik in Derridas Spätwerk sich einem Durchgang durch sprachphilosophische Probleme verdankt, mithin als Resultat der Debatten mit Searle und Habermas gefasst werden muss.

In beispielhafter Weise ist eine systematische Differenz – nämlich die ethische – zwischen Habermas und Derrida bereits von Honneth in „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne“ herausgestellt worden. Honneth geht dabei von einer ethischen Position Derridas aus und rekonstruiert anschließend die Konkurrenz dieser Position gegenüber der Habermasschen. Zu recht hebt er dabei hervor, dass Derridas Kritik ihren Ausgangspunkt in der theoretischen Ausrichtung Habermas' habe, „der sprachlichen Intersubjektivität des Menschen Rechnung zu tragen“.¹ Zu Recht verweist Honneth auch darauf, dass Derrida diesem Habermasschen Ansatz ein Verständnis von Ethik gegenüberstellt, dass in der „unaufhebbare[n] Spannung von zwei unterschiedlichen Formen der Verantwortung“² bestehe:

¹ Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“, 141.

² Ebd., 157.

[I]m Verhältnis der liebevollen Zuwendung tritt der Andere als der einzigartige Adressat von asymmetrischen Verpflichtungen auf, unter der Gel tung moralischer Normen hingegen ist er der Adressat von Verpflichtungen, die er mit allen anderen Subjekten in symmetrischer Weise teilt.³

Mit dem Verweis auf eine asymmetrische Dimension gegenüber dem Anderen ist im ethischen Handeln auf einen Bereich verwiesen, der sich aus der „sprachlichen Intersubjektivität des Menschen“ im Sinne wechselseitiger Kritisierbarkeit (vgl. Kap. IV.2.1; *TKH*, 1/2, 173) gerade nicht ableiten lässt. Mit Derrida argumentiert Honneth also gegen Habermas für die Möglichkeit einer asymmetrischen, das heißt tendenziell nicht-normativen Bezugnahme auf den Anderen,

denn von Hindernissen der intersubjektiven Verständigung, von der Notwendigkeit einer affektiven Öffnung für die Besonderheit des Anderen lässt sich doch in einem normativen Sinn nur sprechen, wenn zuvor die universalistische Idee vertreten wird, dass jedem Subjekt in seiner Individualität die Chance einer ungezwungenen Artikulation seiner Ansprüche zukommen soll.⁴

Dabei ist sogleich bemerkenswert, dass der damit veranschlagte Maßstab, „jedem Subjekt in seiner Individualität die Chance einer ungezwungenen Artikulation seiner Ansprüche“ zu ermöglichen, tendenziell eine Entpolitisierung intersubjektiver Verhältnisse bedeutet: denn offenbar geht es dann gerade um die Ansprüche des Individuum und die Artikulationsbedingungen von Freiheit. Ein solcher Maßstab kann dabei auch politisch bedeutsam sein, aber er kann ebenso unpolitisch oder apolitisch wirken. Damit ist ein gut erforschter Kerngedanke Derridas berührt, nämlich seine *ethisch motivierte und zugleich anti-politische*⁵ Philosophie kollektiver Identität, die

³ Ebd.

⁴ Ebd., 154.

⁵ So auch Ferraris: „La dissociazione tra etica e politica in Derrida ci offre il caso, tutto sommato più unico che raro, di un teorico dell'autonomia del politico che è contro la politica, appunto in nome dell'etica.“ (Ferraris, *Ricostruire la decostruzione*, 75) Dies ist zuvor bereits von Critchley geschenen worden: „The fundamental aporia in deconstruction, to my mind,

als komplementäre Annahme zu einer immer schon politischen Idee der Gleichbehandlung⁶ verstanden werden kann, die etwa auch der Intersubjektivitätsphilosophie Habermas' innewohnt (vgl. Kap. IV.3). Der Unterschied zwischen Habermas und Derrida ist dabei folgender: Habermas geht, wie gesehen, von politischen Verhältnissen aus. Die Gleichheit von Individuen ist demnach eine politische Idee, die Habermas mit notwendigen kommunikativen Verhältnissen engführt. Nach Derrida sind politische Ideen aber wiederum nur dadurch möglich, dass sie zugleich unmöglich sind (vgl. SEC, 391), das heißt, dass sie vorab eines Möglichkeitsraums bedürfen, in dem sie sowohl möglich als auch unmöglich sind. Dieser Möglichkeitsraum des Politischen ist nach Derrida der Raum des Ethischen, der aber anders strukturiert sein muss als der Raum des Politischen, schon um als dessen (Un-)Möglichkeitsbedingung zu fungieren. Diese Andersartigkeit des Ethischen vom Politischen gilt es nun herauszustellen.

Für politische Verhältnisse gilt die Annahme ihrer Entscheidbarkeit. Diese Annahme nennt Derrida im Anschluss an Kierkegaard einen Moment des Wahnsinns: „L'instant de la décision est une folie, dit Kierkegaard.“ (For, 58) Gemeint ist damit aber eigentlich dessen *Unbegründbarkeit in der Zeit* (vgl. Kap. III.3.3):

is the relation between ethics and politics. [...] Politics is the realm of the decision, of the organization and administration of the public realm, of the institution of law and policy. As I see it, the central aporia of deconstruction – an aporia of which Derrida is perfectly well aware and one that must not be avoided if any responsible political action is to be undertaken – concerns the nature of this passage from undecidability to the decision, from the ethical 'experience' of justice to political judgement and action.“ (Critchley, *Ethics of deconstruction*, 275)

⁶ Vgl. Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“, 135: „Erst in den ethischen Überlegungen, die Jacques Derrida in jüngster Zeit in Rückgriff auf das Werk von Emmanuel Lévinas angestellt hat, gelangen moralische Gesichtspunkte zur Geltung, die den Denkhorizont der Diskursethik sprengen; sein Beitrag zu einer postmodernen Ethik, [...] macht an der moralischen Verantwortung für den konkreten Anderen eine Perspektive fest, die nicht in Übereinstimmung mit, sondern in Spannung zur Idee der Gleichbehandlung steht.“

Or la justice, si imprépresentable qu'elle demeure, n'attend pas. Elle est ce qui ne doit pas attendre. Pour être direct, simple et bref, disons ceci: une décision juste est toujours requise *immédiatement*, sur-le-champ, le plus vite possible. Elle ne peut pas se donner l'information infinie et le savoir sans limite des conditions [...]. Et même si elle en disposait, même si elle en donnait les temps, tout le temps et tous les savoirs nécessaires à ce sujet, eh bien, le moment de la *décision*, *en tant que tel*, ce qui doit être juste, *il faut* que cela reste toujours un moment fini d'urgence et de précipitation (For, 57f.)

Ethische Handlungserwartungen – das Herstellen von Gerechtigkeit –, so Derrida, könnten durch politisches Handeln nicht erfüllt werden, da das Herstellen von Gerechtigkeit „l'information infinie et le savoir sans limite des conditions“ voraussetzte. Diese inner-pragmatische Spannung, die am Kontrast ethischer Handlungsmotivationen einerseits und einem je schon begrenzten, politisch-intersubjektiven Handlungsspielraum andererseits zutage tritt (Derrida), kann eine zu eng gefasste Pragmatik (Habermas), die allein an Handlungsspielräumen wie Sprache und Arbeit interessiert ist, motivational ergänzen. Erst dann kann auch Habermas' Teilnahmeproblem (Kap. IV.3) im Ansatz vermieden werden. In diesem Sinne sei hier also die *Critchley-These* (CT) übernommen: „Thus, deconstruction is pragmatist, but it is not pragmatist all the way down.“⁷

Die politische Unerfüllbarkeit ethischer Erwartungen ist dabei allerdings kein Defizit politischer Art, sondern umgekehrt dasjenige, was Derrida „the condition of politicization“ (RDP, 81) nennt: Eine ethische Strukturiertheit des politischen Raums, die zugleich dessen Möglichkeitsraum ist und insofern auf die Defizite der Habermasschen Theorie (vgl. IV.3) reagiert. Dabei sei hervorgehoben, dass es *zwei Argumente* sind, die von Derrida aus gegen Habermas ins Feld zu führen sind: *Eines ist metaphysisch und betrifft die Logik eines Möglichkeitsraums politischen Handelns*, die bei Habermas unausgeführt bleibt beziehungsweise naturalistisch neutralisiert wird. *Das andere ist phänomenologisch und betrifft die Unerklärbarkeit von Teilnahme*, die Habermas gleichermaßen anthropologisch voraussetzt. *Beide Argumente verhalten sich komplementär zueinander: Die Unaus-*

⁷ Critchley, „Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.), *Deconstruction and Pragmatism* (London, New York: Routledge, 1996), 19-40, 37.

gefährtheit metaphysischer Voraussetzungen von Freiheit äußert sich phänomenologisch in einer mechanischen Auffassung von Teilnahme. Diese Komplementarität metaphysischer und phänomenologischer Argumente vonseiten Derridas entspricht dabei seinem philosophischen Kernanliegen einer Verschränkung von Empirie und (transzendentaler) Theorie (vgl. Kap. III.3). Entsprechend führt Derrida die ethische Strukturiertheit des politischen Raums mit der Logik einer nicht-präsentischen Zukunft als seiner Möglichkeitsbedingung – als Bedingung der Gegenwart politischer Verhältnisse – eng: „La justice reste à venir, elle a à venir, elle est à venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir.“ (For, 60) Möglich sind politische Verhältnisse in Derridas Sinn somit nur dadurch, dass sie immer wieder anders möglich sind, das heißt dadurch, dass man sie als iterabel begreift (vgl. Kap. III.4.1). Ethisch ist diese Iterabilität nun dadurch, dass hiermit die grundlegenden Fragen der *Zugehörigkeit zu*, der *Identifikation mit* politischen Entitäten gemeint sind.

John D. Caputo identifiziert diese ethische Erwartungsstruktur nun mit der Zeit selbst: „Ce que Derrida appelle „l'à venir“ n'est donc pas simplement temporel mais c'est le temps lui-même.“⁸ Dabei formuliert Caputo bezüglich des ontologischen Status der Zeit im Anschluss an Derrida folgende Überlegung: Da die Zeit selbst keine definite Form annehme – da sie gerade als der Zusammenhang von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit gefasst werden muss (Kap. III.3.3) –, sei sie auch selbst nichts Seiendes und müsse demnach gemäß eines anderen Paradigmas gefasst werden: „Ressemblant plus à l'être qu'à l'étant, l'à venir n'existe jamais même s'il est vrai qu'il y a de l'à venir. Nous pouvons dire „il appelle“ mais nous ne dirons jamais „il est“.“⁹ Man kann diese Überlegung phänomenal etwa durch Verweis auf die Redeweise von einer Epochewende einholen, insofern diese ein Enden und ein Beginnen von Zeit meint. Zugleich ist eine solche Epochewende nicht, vielmehr wird diese eingeläutet: „Nous pouvons dire „il appelle“ mais nous ne dirons jamais „il est“.“ (Caputo) Eine Epochewende hat demnach die Struktur eines ethischen Appells.

⁸ Caputo, „L'idée même de l'à venir“, 302.

⁹ Ebd.

Im Anschluss an Caputo soll Derridas Position somit nicht ontologisch gefasst werden, sondern *appellologisch*: Denn nur insofern als ein ethischer Appell, eine Aufforderung an jemanden ergeht, sich in intersubjektive Verhältnisse zu begeben, gibt es auch Entitäten, die sprachlich benannt werden können. Das heißt nicht, dass es diese Entitäten nicht auch unabhängig von einem solchen ethischen Appell gäbe, aber als sprachliche Referenz (vgl. Kap. III.2.1) gibt es diese nur, insofern es Intersubjektivität gibt und deren Zustandekommen erklärt Derrida *appellologisch*. Insofern verfügt Derridas Philosophie hier über Ressourcen, die die Entstehung von Habermas' *Teilnahmeproblem* verhindern: Denn Derrida versucht zu erklären, inwiefern diejenigen Voraussetzungen gedacht, das heißt in ihren Bedingungen transparent gemacht werden können, die Habermas' naturalistisch beziehungsweise ontologisch unterstellt.

Dergestalt wird aber auch deutlich, dass sprachliche Referenz immer schon politisch ist,¹⁰ weil Sprache stets innerhalb von intersubjektiv-politischen Verhältnissen besteht. Politische Referenz – incins Ontologie – beruht dabei aber auf der Voraussetzung, einer niemals eintretenden Zukunft (Kap. III.3.3), was Caputo eben Zeit selbst nennt: „Là venir est le temps du désir, d'attente et d'espérance d'une promesse, le temps d'une prière ; ce n'est pas simplement un *avenir* formel, calculable et mathématique, mais un à venir messianique incalculable.“¹¹ Derrida nennt Zeit messianisch (dazu gleich mehr), weil er Handlungsmotivationen mit ethischen Erwartungen engführt: Subjekte begeben sich demnach in intersubjektive Verhältnisse, weil sie auf eine bessere Zeit hoffen. Eine Epochewende wäre folglich ohne Hoffnung auf eine andere, bessere Zeit nicht denkbar. Die Messianizität der Zeit ist demnach unter anderem als eine *Funktion* zu verstehen, die es erlaubt, von den ethischen Erwartungen eines Subjekts auf dessen politisches, das heißt intersubjektives Handeln zu schließen. Dies wird insbesondere aus einer Antwort ersichtlich, die Derrida auf die Frage gegeben hat, wie eine Philosophie ohne Zentrum, ohne Subjekt möglich sei:

¹⁰ Staten, „Wittgenstein's deconstructive legacy“, 59.

¹¹ Ebd.

First of all, I didn't say that there was no center, that we could get along without the center. I believe that the center is a function not a being – a reality, but a function. And this function is absolutely indispensable. The subject is absolutely indispensable. I don't destroy the subject; I situate it.¹²

Derrida versteht diese Funktion aber nicht ontologisch positiv, sondern, wie Hägglund gezeigt hat, im Rahmen einer „negative infinity“¹³ (vgl. Kap. III.3.3). Der Sinn einer solchen Ethik ist gerade, dass es – ontologisch besehen – keine Ethik gibt, sondern nur eine unendliche ethische Aufforderung – eben eine Appellologie –, die den *Eintritt* endlicher Subjekte in politisch-intersubjektive Verhältnisse erklärt. Dabei ist der Eintritt zeitlich ebenso wie all jenes, was dann innerhalb dieser Verhältnisse gesagt und getan wird; aber der Grund für diesen Eintritt ist selbst zeitlos, weswegen Derrida hierfür auch eine *Sekretologie* entwickelt (vgl. *D/M*, Kap. 1, 15-55), das heißt eine Theorie über die intersubjektiv nicht explizierbaren Gründe – Geheimnisse – für einen solchen Eintritt: Das Geheimnis ist dabei gerade als dasjenige gedacht, was Subjekte von ihren intersubjektiven Verhältnissen *trennt* (vgl. lat. *secretus*: 1. getrennt, 2. abgelegen, 3. geheim; vgl. *D/M*, 38). Nur wenn es aber eine solche Trennung gibt, kann diese auch überwunden werden. Entsprechend kann es erst dann einen Raum politischer Verantwortung geben, wenn es darin Subjekte gibt, die Geheimnisse haben: „Le *secretum* suppose la constitution de cette liberté de l'âme comme conscience d'un sujet responsable.“ (*D/M*, 38) Nimmt man eine solche Negation intersubjektiver Verhältnisse nicht an, kann es auch keinen Möglichkeitsraum ebendieser geben. In diesem Sinn erläutert auch Dalmasso: „Il segreto è piuttosto ciò che muove, appunto segretamente, tutti i nostri sì. Il segreto, degno di questo nome, è pensabile solo a partire da un sì.“¹⁴

¹² Derrida, „Discussion“, in: Richard Macksey, Eugenio Donato (Hrsg.), *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man* (Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 1972), 265-272, 271.

¹³ Hägglund, *Radical Atheism*, 195.

¹⁴ Dalmasso, „L'eccesso di sapere“, 198.

Heinle führt diesen Gedanken Derridas in seiner Untersuchung der Derrida-Habermas-Debatte dabei mit Luhmann zusammen und erläutert die Logik dieser ethisch-zeitlichen Funktion:¹⁵

Das ‚Paradox der Entscheidung‘ findet sich freilich auch bei Luhmann. In *Das Recht der Gesellschaft* wird – mit Bezug auf das Rechtssystem – darauf aufmerksam gemacht, dass es Entscheidungen nur gibt, wenn etwas prinzipiell Unentscheidbares (nicht nur: Unentschiedenes!) vorliegt. Denn andernfalls wäre die Entscheidung schon entschieden und müsste nur noch ‚erkannt‘ werden.¹⁶

Heinle fährt fort:

Zurück zu Derrida: Beim ‚Unentscheidbaren‘ handelt es sich also um eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Entscheidung. [...] Mit dem ‚Unentscheidbaren‘ wird aber nicht nur die unabdingbare Voraussetzung der Entscheidung, sondern auch der Freiheit benannt – der Freiheit eine Entscheidung zu treffen (oder treffen zu können[...]).¹⁷

Derrida nennt dies die „*aporie de la responsabilité*“ (D/M, 43), nämlich dass jederzeit im politisch-intersubjektiven Raum entschieden werden müsse, ohne doch dazu befähigt zu sein, weil hierfür eine Form hyperkomplexen Allwissens vonnöten wäre: ein Wissen um die Auswirkungen von Handlungen in allen Kontexten, vergangenen und zukünftigen und ihre Wechselwirkungen untereinander. Diese Aporie wird allein dadurch umgangen, dass Entscheidungen in unterkomplexen Situationszusammenhängen getroffen werden; dann handelt es sich aber um politische Verhältnisse, die nur Belange einer räumlich-zeitlich begrenzten Gruppe betreffen. Dies bedeutet zugleich, dass Subjekte, wenn sie unter politischen Bedingungen entscheiden, dies im Bewusstsein dessen tun, dass es eine Verantwortung gibt, die ihre jeweiligen politischen Belange übersteigt.

¹⁵ Dazu hat bereits Cornell – ganz im Sinne der hier vertretenen anti-anthropologischen Lesart Derridas – festgehalten: „I want to suggest that there is an affinity between systems theory and the philosophy of the limit, in spite of the divergences I emphasize in this chapter, precisely because both rely on an antihumanist methodology.“ (Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 116)

¹⁶ Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 229.

¹⁷ Ebd., 230.

Dieses Bewusstsein kann nun als ethischer Apell gefasst werden, für den logisch geschen völlig belanglos ist, ob ihm Subjekte folgen oder nicht. Entscheidend ist vielmehr, dass sie frei sind, ihm zu folgen oder nicht, und dass diese Freiheit unerschöpflich ist, weil der Apell auch nicht durch den Versuch getilgt werden kann, verantwortlich zu handeln. Denn im Akt des Handelns selbst können wiederum nur endliche Parameter verfolgt werden. Insofern ist eine solche Handlung eben appellativ strukturiert und kann nicht ultimativ in politische Gegebenheiten, ins ultimativ intersubjektiv Diaphane überführt werden: Der Apell bleibt geheim, weil seine Struktur *apragmatisch* ist und kann nur deswegen überhaupt Motivation (phänomenal) und Bedingung (metaphysisch) politischen Handelns sein. Dieser Zusammenhang wird auch von Petrosino gesehen:

Infatti, da una parte non si può prendere una decisione responsabile senza sapere, senza scienza e coscienza; ma d'altra parte, e al tempo stesso, una decisione che si conformasse ad un sapere limitandosi a seguirlo o a svilupparlo non sarebbe propriamente una decisione responsabile, ma la messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, il semplice dispiegamento di un teorema. La responsabilità sembra essere così legata alla condizione di un sapere pubblico, alla pubblicità stessa del sapere, e contemporaneamente all'esigenza di una risposta del tutto personale, così personale da rinviare ad un segreto assoluto: in fondo una singolarità insostituibile [...].¹⁸

Somit wird deutlich, dass politisches Handeln erst unter der Voraussetzung ethischer Freiheit möglich ist: Der Einsatz für oder wider bestimmte politische Werte verdankt sich vorab einer ethischen Freiheit, die das politisch Entscheidbare als das Entscheidbare in einer endlichen Zeitspanne erscheinen lässt, obwohl es sich dabei – im Sinne ethischer Perfektibilität – um eine Aufgabe „unendlicher Verantwortung“¹⁹ handelt:

¹⁸ Petrosino, „L'assioma assoluto“, 14.

¹⁹ Siehe dazu Freytag, „Infinite Responsibility. An Encounter between Derrida and Batman“, in: Jozef Kovalčík, Max Ryynänen (Hrsg.), *Aesthetics of Popular Culture* (Bratislava: Slovart, 2014), 96-123. Vgl. ferner Gasché, „L'étrange concept de responsabilité“, in: *La démocratie à venir*, 361-374. Vgl. Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 182.

Le sens d'une responsabilité sans limite, et donc nécessairement excessive, incalculable, devant la mémoire; et donc la tâche de rappeler l'histoire, l'origine et le sens, donc les limites des concepts de justice, de loi et de droit, des valeurs, normes, prescriptions qui s'y sont imposées et sédimentées, restant dès lors plus ou moins lisibles ou présupposées. (*For*, 44)

Mit der Appellologie als einer *Eintritts-/Austrittsbedingung* intersubjektiv-politischer Verhältnisse ist dabei nicht einfach nur ein dystopisches Gegengewicht zu einer politischen Utopie gemeint – die aus der Sprache selbst folgen soll und die bei Habermas im Gewand der Systemtheorie auftritt (Kap. IV.2.2) –, sondern ein dystopisches Moment, das *von Beginn an* – und nicht wie bei Habermas erst in der Moderne – jede noch so proto-politische, wie auch immer geartete rudimentäre Form von Gemeinschaft voraussetzt, da diese anders überhaupt nicht möglich wäre. Aber da jede Gemeinschaft die ethische Entscheidung für diese voraussetzt, ist auch jede Gemeinschaft von dieser bedroht, da sie ihr auch wieder entzogen werden kann. In der Gemeinschaft geht es somit nicht primär um die Gemeinschaft – worin hingegen der Ausgangspunkt Habermas' besteht (Kap. IV.2) –, sondern um etwas, das diese übersteigt, was Derrida Autoimmunität nennt und als eine theoretische Unbedingtheitsforderung installiert (dazu: Kap. IV.4.2). Gemeint ist damit der gemeinschaftliche Einsatz für ein Gut, der im Namen dieses Guts zugleich aufgekündigt werden kann: „*Communauté comme com-mune auto-immunité*“ (FS, 79). An früherer Stelle spricht Derrida diesbezüglich auch von einer irreduzibel tragischen Struktur. So erklärt Derrida (erneut befragt nach den Modalitäten einer Philosophie ohne Zentrum):

And to this loss of the center, I *refuse* to approach an idea of the ‚non-center‘ which would no longer be the tragedy of the loss of the center [...]. And I don't mean to say that I thought of approaching an idea by which this loss of the center would be an affirmation.²⁰

Diese ebenso dystopische wie ermöglichende Tragik von Gemeinschaft nennt Derrida in der maßgeblichen Einführung dieses Ter-

²⁰ Derrida, „*Discussions*“, 267.

minus in *Foi et savoir* schließlich, wie gesehen, Autoimmunität.²¹ Damit ist für die grundlegende Norm jeder Gemeinschaft – ebenso wie jeder Form von Intersubjektivität – eine Gegeninstanz behauptet: Denn die Normen der Gemeinschaft sind nur solange von Belang, wie sie mit der ethischen Position eines Subjekts dieser Gemeinschaft vereinbar sind. Damit ist etwas anderes gemeint als die von Habermas vertretene Kontrafaktizität von Normativität (vgl. *NuR*, 60), auf die dieser Derridas Dekonstruktion reduzieren will (*NuR*, 301): Denn Autoimmunität bezeichnet eine *prinzipielle* – näherhin: eine exzessive, hyperbolische²² – Gegeninstanz zu gelender Normativität. Dass es sich dabei in einem qualifizierten Sinn um ein Prinzip handelt – das jedoch eher regulativ als konstitutiv zu verstehen ist, um diese Kantianische Unterscheidung aufzugreifen –²³, hat Cornell herausgestellt:

A principle as I use it here is not a rule, at least not as a force that literally pulls us down the tracks and fully determines the act of interpretation. A principle is instead only a guiding light. [...] A principle, however, cannot determine the exact route we must take in any particular case; it does not pretend that there is only one right answer. [...] It can, however, serve to guide us, by indicating when we are going in the wrong direction. If a prin-

²¹ So hält Derrida in *Voyous* selbst fest: „Le processus auto-immunitaire que je décris, j'avais essayé d'en formaliser la loi générale dans *Foi et Savoir*“ (*V*, 59). Dort findet sich auch der spezifische Verweis auf (*FS*, 79). Siehe zum Terminus der Autoimmunität grundsätzlich (*FS*, 67, Fn. 1).

²² Vgl. Custer, „A certain truth“, 44. Siehe dazu: (Kap. III.3.3).

²³ Vgl. dazu Kant: „Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes, denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen, auch kein konstitutives Prinzip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muss, also ein Prinzipium der Vernunft, welches, als Regel, postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht antizipiert, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es es ein regulatives Prinzip der Vernunft [...].“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 509)

ciple cannot give us *one right answer*, [...] it can help us define what answers are wrong in the sense of being incompatible with its realization.²⁴

Ein Teil der Kritik an Derridas Ethik hat nun eben hieran Anstoß genommen: nämlich dass diese Position als ein bestenfalls regulatives und gegebenenfalls vollends aporetisches Prinzip nicht konkret genug sei, um (politisch) von Nutzen zu sein. In diesem Sinne hält etwa McCarthy fest:

As the bad conscience of imperialistic logocentrism, deconstruction speaks on behalf of what doesn't fit into our schemes and patiently advocates letting the other be in its otherness. There is undoubtedly something to this reading, but even so, deconstruction can hardly give voice to the excluded other. The wholesale character of its critique of logocentrism deprives it of any language in which to do so.²⁵

Dem schließt sich Rorty an: „I also agree with Thomas McCarthy that deconstruction is marginal to politics – that if you want to do some political work, deconstructing texts is not a very efficient way to set about.“²⁶ Selbst Critchley schließt sich dieser Fragerichtung an: „But my *critical* question to Derrida would be: *what* decisions are taken, *which* judgements are made?“²⁷ Dagegen sei – um den weiteren Gang der Argumente hier zu antizipieren – darauf verwiesen, dass konkrete politische Entscheidungen zugleich darauf hin befragt werden müssen, inwiefern sie hyper-politisch sind: *Politische Fragen sind demnach nicht von denjenigen ethischen Fragen gänzlich zu trennen, die Fragen der Zugehörigkeit zu intersubjektiv-politischen Gemeinschaften betreffen.* Zugleich muss in dekonstruktiver Praxis aber auch danach gefragt werden, was man tun kann, um derlei Fragen überhaupt öffentlich zu diskutieren – und wie schließlich Öffentlichkeit selbst zu verstehen ist, so dass Öffentlichkeit jene Fragen addressieren kann.

²⁴ Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 106.

²⁵ McCarthy, „The politics of the Ineffable. Derrida's Deconstructionism“, in: *Ideals and Illusions*, 97-119, 107f.

²⁶ Rorty, „Response to Simon Critchley“, 44.

²⁷ Critchley, „Deconstruction and Pragmatism“, 35.

Richtig an der vorgebrachten, pragmatisch orientierten Kritik McCarthys und Anderer ist sicherlich, dass aus Derridas Position keine konkreten politischen Inhalte ableitbar sind; dies muss auch gegenüber denjenigen Auslegungen festgehalten werden, die seinen Standpunkt ohne Weiteres mit einer feministischen oder anti-speziesistischen Position kurzschießen.²⁸ Allerdings muss dann auch gesehen werden, dass Derridas Position für die Möglichkeit einer Neubestimmung zwischen politischen Parametern und vor-politischen, näherhin ethischen Erwartungen argumentiert. Konkrete politische Programme *können* daraus folgen und deswegen können sich politische Positionen auch an Derridas Philosophie anschließen (vgl. Kap. IV.4.2).

Der Zusammenhang von Politischem und Hyperpolitischen kann nun auch am Prinzip (Cornell) der Autoimmunität veranschaulicht werden: Der Sache nach macht Derrida dasjenige, was er als Autoimmunität bezeichnet, etwa am Tötens deutlich: „*Le principe mécanique est en apparence très simple : la vie ne vaut absolument qu'à valoir plus que la vie.*“ (FS, 78) Denn das Gebot Leben zu schützen, impliziert zugleich Leben gegebenfalls zu töten, um es zu schützen, was Derrida einen „*excès sur le vivant*“ (FS, 79) nennt. Es ist dann der Wert des Lebens selbst, der seine eigene Auslöschung befehligen kann: „*Cette dignité de la vie ne peut se tenir qu'au-delà du vivant présent.*“ (FS, 79) Damit sagt Derrida aber noch etwas anderes (dazu im Folgenden mehr), nämlich dass Normativität – und somit Intersubjektivität – nur insofern möglich ist, als sie sich selbst überbietet: Erst durch die Reflexion auf den Tod, besonders auf den gewaltsgemachten Tod Dritter, etabliert sich der Wert des Lebens als etwas Schützenswertes. Der nicht-ontologische, unendlich widersprüchliche, unendlich differente appellologische Charakter dieser motivationalen Ergänzung der Pragmatik

²⁸ Für eine feministische Auslegung Derridas siehe Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 171. Für einen Überblick über die anitspeziesistischen Auslegungen Derridas siehe die Zusammenfassung Llored: Llored, *Jacques Derrida*, 94-106.

wird demnach selbst als eine *ethische Aporie des Handelns* deutlich:²⁹ „L'éthique peut donc être destinée à irresponsabiliser.“ (D/M, 89)

Derrida betrachtet dabei die Endlichkeit desjenigen Subjekts, mit dem man in ein intersubjektives Verhältnis eintreten kann – und das er den Anderen nennt –, als den Grund für die ethische Situiertheit des Ausgangssubjekts: Denn die Sterblichkeit des Anderen ist dasjenige, was irreduzibel dem Anderen zugehört, eine singuläre Eigenschaft, die nicht gemäß dem Modell intersubjektiver Verhältnisse gedacht werden kann:

S'il y a quelque chose de radicalement impossible – et tout prend sens à partir de cette impossibilité –, c'est bien mourir *pour l'autre* au sens de „mourir à la place de l'autre“. Je peux tout donner à l'autre, sauf l'immortalité, sauf mourir *pour lui* au point de mourir à sa place et de le délivrer ainsi de sa propre mort. Je peux mourir pour lui dans une situation où ma mort lui donne un peu plus de temps à vivre, [...] [m]ais je ne peux pas mourir à sa place, lui donner ma vie en échange de sa mort. (D/M, 66)

Derrida unterscheidet hier somit – der Sache nach – die politisch-intersubjektive Freiheit, für einen Anderen zu sterben, von der Unmöglichkeit, die eigene Sterblichkeit an die Stelle der Sterblichkeit eines Anderen treten zu lassen – was Derrida eine „irremplaçabilité“ (D/M, 67) nennt, deren Sinn in politisch-intersubjektiven Verhältnissen nicht zum Vorschein kommen kann, weil diese stets schon von symbolisch vermittelter Austauschbarkeit und somit intersubjektiver Ersetzbarkeit ausgehen. Dieser nicht-sprachliche Sinn einer Unersetzbarkeit des Subjekts durch andere Subjekte wird damit zugleich zur Grenze einer Intersubjektivität, die allein dadurch bestimmt ist, dass sie den sprachlich-politischen Austausch zwischen Subjekten ermöglicht. Derrida versteht diese „irremplaçabilité“ zugleich als eine Übersetzung von Heideggers Begriff der „Eigentlichkeit“³⁰ (vgl. D/M, 67). Diese begründe erst eine Ethik, die im Rahmen politisch-intersubjektiver Verhältnissen niemals vollständig expliziert werden könne: „Ma première et dernière

²⁹ Menke nennt dies einen „Widerstreit des Praktischen“ anstelle eines bloß „praktischen Widerstreits“ (vgl. Menke, „Können und Glauben“, 251).

³⁰ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 54-60.

responsabilité, ma première et dernière volonté, la responsabilité de la responsabilité me rapporte à ce que personne ne peut faire à ma place.“ (D/M, 67) Dies betrifft somit eine Unmöglichkeit des Handelns, eine subjektive-intersubjektive Grenze, die im Rahmen eines intersubjektivitätstheoretischen Modells à la Habermas überhaupt nicht expliziert werden kann.

Die Ressourcen ethischen Handelns bestehen somit *zunächst* in dem, was im Rahmen einer gegebenen Normativität moralisch gültig ist. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Position Derridas nicht von der Habermas': „L'exigence éthique se règle [...] sur la généralité ; et elle définit donc une responsabilité qui consiste à *parler*, c'est-à-dire à s'engager dans l'élément de la généralité pour se justifier, pour rendre compte de sa décision et répondre de ses actes.“ (D/M, 88) Dies entspräche aber einem dogmatischen Gebot,³¹ wenn die Anti-Autodestruktivität normengeleiteten Handelns nicht zugleich autoimmunitär ergänzt würde. Entsprechend bedarf es neben dieser generellen, politisch-intersubjektiven Verantwortung *noch* einer Verantwortung gegenüber dieser: „Cette responsabilité devant la mémoire est *une responsabilité devant le concept même de la responsabilité* qui règle la justice et la justesse de nos comportements, de nos décisions théoriques, pratiques, éthico-politiques.“ (For, 45; eigene Hervorhebung, P.F.) Die ethische Situiertheit intersubjektiv handelnder Subjekte ist somit einerseits „ethisch-politisch“ und andererseits „absolut ethisch“: „Éthique comme irresponsabilisation, contradiction insoluble et donc paradoxale entre la responsabilité *en général* et la responsabilité *absolue*.“ (D/M, 89)

Ethische Autoimmunität bezeichnet somit nicht nur eine Bedingung von Normativität, sondern zugleich deren Genese aus einem absoluten Standpunkt, der diese wiederum je übersteigen kann. Dazu bemerkt Cornell:

³¹ In diesem Sinne hält auch Caputo fest, dass Derridas Begriff der Messianizität „bien plus religieuse“ sei „que les fois confessionnelles, qui jouissent du confort d'être au sein d'une communauté, d'un ensemble de textes canoniques, d'une tradition et d'un enseignement commun“. (Caputo, „L'idée même de l'à venir“, 302)

Thus, the deconstructive emphasis on the opening to the ethical self-transcendence of any system that exposes the threshold of the ‘beyond’ of the not yet is crucial to a conception of legal interpretation that argues that the ‚is‘ of Law can never be completely separated from the elaboration of the ‚should be‘ dependent on an appeal to the Good.³²

Denn erst dadurch, dass bestehende Normativität – auch die Norm des Guten – als zeitlich und räumlich begrenzt *eingesehen werden kann* – im Namen eines die Norm des Guten infragestellenden „appeal to the Good“ beziehungsweise einer „responsabilité devant le concept même de la responsabilité“ –, kann diese zugleich räumlich und zeitlich geöffnet werden. Eine Eintrittsbedingung in die Normativität intersubjektiver Verhältnisse gibt es somit nur, wenn diese *zugleich eine Austrittsbedingung* bezeichnet:

Or le processus auto-immunitaire que nous étudions ici à même la démocratie, il consiste toujours en un *renvoi*. La figure du *renvoi* appartient au schème de l'espace et du temps, à ce que j'avais thématisé avec insistance il y a bien longtemps sous le nom d'*espacement* comme devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace. Les valeurs de trace ou de *renvoi*, comme celle de *différance*, en sont indissociables. (V, 60)

Demnach expliziert Derrida nicht den Rahmen intersubjektiver Verhältnisse – von dem Habermas spricht (vgl. Kap. IV.3) – sondern den *Prozess ihrer Rahmung*: Wenn es Derrida, wie oben bemerkt, darum geht, das Zentrum zu situieren, dann meint dies nicht einen Vorgang der Einrahmung, also einfachen Umfassung – wobei die Konstitution des Rahmens dabei je schon abgeschlossen wäre –, sondern einen Vorgang, bei dem die Einrahmung zugleich eine Ausrahmung ist, das heißt ein Vorgang wechselseitiger Konstitution von innen und außen.

Sprache ist immer schon intersubjektiv (und Intersubjektivität immer schon sprachlich), nicht weil dies von Natur aus so wäre, sondern weil dies vor dem Hintergrund einer Reihe von Vereinfachungen so erscheint: Denn, wie gesehen, ist das Intersubjektivitätstheorem unter anderem bereits dadurch bestimmt, dass es nicht die ethische Differenz bestimmt, wonach ein Subjekt niemals an

³² Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 111.

die Stelle eines anderen treten kann. Umgekehrt setzt Intersubjektivität aber diese ethische Differenz als den unüberbrückbaren Abstand zwischen zwei Subjekten voraus, da ohne diesen Unterschied – etwa den von Gesprächsteilnehmern – keine Sprache, kein Gespräch denkbar wäre. Um es ganz einfach zu sagen: Die Genese eines gemeinsamen Hintergrunds kann nicht bereits kollektiv verlaufen, weil Gemeinsamkeit als das Resultat dieses Prozesses gedacht ist, der andernfalls nicht nötig wäre. Eine solche Genese kann es also nur geben, wenn sie vom Einzelnen aus gedacht ist. Der Einzelne kann den gemeinsamen Hintergrund aber nur so begreifen, dass dieser zugleich von einem Anderen anders begriffen wird – sonst handelte es sich nicht um einen gemeinsamen, sondern einen einzelnen Hintergrund. Einheit setzt also Differenz voraus.

Die Grundlage von Sprache ist in diesem Sinn die Differenz von Subjekten. Denn erst durch die Differenz von Subjekten gibt es einen Bereich zwischen Subjekten – was Intersubjektivität zu einer nachträglichen Eigenschaft einer *vorgängigen Differenz* macht und Philosophie kann und muss diesen Übergang erklären, wenn sie sich nicht selbst abschaffen will (vgl. Kap. V).³³ Diese Differenz ist aber auch die Voraussetzung ebenso von Gewalt wie von Friedfertigkeit, da erst aufgrund dieser Differenz ein gewaltsames oder gewaltfreies Verhältnis zum Anderen möglich ist. Entsprechend spricht Derrida auch von einer Ökonomie der Gewalt, die der Sprache je schon eingeschrieben ist:

[L']autre [...], cette nécessité à laquelle aucun discours ne saurait échapper dès sa plus jeune origine, cette nécessité, c'est la violence elle-même, ou plutôt l'origine transcendale d'une violence irréductible, à supposer, comme nous le disions plus haut, qu'il y ait quelque sens à parler de vio-

³³ Diese vorgängige Differenz beschreibt Derrida in seiner Levinas-Lektüre als sein eigentliches Erkenntnisinteresse (siehe dazu auch das folgende Zitat im Fließtext): „C'est donc vers une pensée de la différence originaire que s'oriente dès lors Levinas. Cette pensée est-elle en contradictions avec les intentions de Heidegger? Y a-t-il une différence entre cette différence dont parle ce dernier? Leur rapprochement est-il autre que verbal? Et quelle est la différence la plus originale? Ce sont des questions que nous aborderons plus loin.“ (ED, 134)

lence pré-éthique. Car cette origine transcendante, comme violence irréductible du rapport à l'autre est en même temps non-violence irréductible puisqu'elle ouvre le rapport à l'autre. C'est une *économie*. (ED, 188)

In dem zu *Voyous* separat beigefügten „Prière d'insérer“ hält Derrida in diesem Sinne fest, dass Messianizität als autoimmunitäre Offenheit zudem im Sinne von Platons *Khôra* zu fassen sei:³⁴

[U]ne telle affirmation résonnerait plutôt à travers une autre appellation de *khôra*. Un réinterprétation du *Timée* de Platon avait surnommé *khôra* (qui signifie *localité* en général, *espacement*, *intervalle*) un autre *lieu* sans âge, un autre ‚avoir lieu‘, [...] *espacement d'* ‚avant‘ toute chrono-phénoménologie, toute révélation, toute dogmatique et toute historicité anthropo-théologique.

Ce lieu n'est ni un sol ni un fondement. Là pourtant viendrait prendre l'appel à une pensée de l'événement *à venir*: de la démocratie *à venir*, de la raison *à venir*. (V, „Prière d'insérer“, 3)

Obwohl Derrida damit nach eigener Auffassung etwas Vor-Phänomenologisches thematisiert („espacement d' ‚avant‘ toute chrono-phénoménologie“), ist seine Vorgehensweise bei dieser Thematierung dennoch auch phänomenologisch.³⁵ Es geht Derrida um die nicht-selbst-phänomenalen Bedingungen desjenigen phänomenologischen Bereichs, der dann intersubjektivitätstheoretisch immer schon politisch erscheint (Kap. IV.4.2). Diesem Bereich ei-

³⁴ Vgl. dazu grundsätzlich: Derrida, *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).

³⁵ So verweist Honneth darauf, dass Derrida „den Phänomenbereich des Moralischen von der Erfahrung der Freundschaft her auf[rolle].“ (Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“, 156) Noch deutlicher wird Critchley: „Derrida's work has, in my view, become dominated by the overwhelmingly *public* issue of *responsibility*, whether ethical, political, sexual, textual, legal or institutional. In order to address these issues, I would suggest – contentiously – that Derrida's style has become neither theoretical nor performative, but *quasi-phenomenological*. By this I mean that much of Derrida's recent work – his analysis of mourning, of the promise and the secret, of eating and sacrifice, of friendship and confession, of the gift and testimony – is concerned with the careful description and analysis of particular phenomena, in order to elucidate their deeply aporetic or undecidable structures.“ (Critchley, „Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?“, 32)

ner immer schon politischen Intersubjektivität stellt Derrida keine andere politische Fassung von Intersubjektivität gegenüber, sondern er verweist auf jene vorgelagerten, nicht-selbst-phänomenalen Bedingungen, die es allererst erlauben, die Kontingenz (vgl. Michelman; Kap. IV.3, vgl. II.4.1) der einen oder anderen politischen Fassung von Intersubjektivität theoretisch zu erfassen – das heißt die metaphysischen und zugleich phänomenologischen Bedingungen politischer Intersubjektivität transparent zu machen.

Damit ist zugleich ein theoretischer Gegenentwurf zur Naturalisierung dieser Bedingungen gemeint, denn diese können nach Derrida überhaupt nicht naturalisiert werden, weil autoimmunitäre Offenheit gerade über naturalistische Bestimmungen hinausgeht:

Elle [la vie] n'est sacrée, sainte, infiniment respectable qu'au nom de ce qui en elle vaut plus qu'elle et ne se limite pas à la naturalité du biozoologique (sacrifiable) – encore que le vrai sacrifice doive sacrifier non seulement la vie „naturelle“, dite „animale“ ou „biologique“, mais ce qui vaut aussi plus que ladite vie naturelle. (FS, 78)

Derrida fragt dergestalt nach der Entstehung derjenigen Werte, die auch Intersubjektivität selbst erst ermöglichen und erkennt dabei eine universelle Opferstruktur (siehe dazu auch Kap. IV.4.2), die zwar nicht notwendig Leben opfert, um den Wert des Lebens zu erhalten, aber notwendig etwas zu opfern bereit sein muss, um dergestalt die Werte einer Gemeinschaft – und somit diese selbst – „en vue de quelque sur-vie invisible et spectrale“ (FS, 79) beständig neu (vgl. Kap. III.3.3) zu konstituieren: „[N]ulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité, un principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi“ (FS, 79). Ohne solche Bereitschaft – so Derrida gegen Habermas – gäbe es keine Konstitution von Gemeinschaft.

Diese autoimmunitäre Opferbereitschaft hält die Werte einer Gemeinschaft somit erst empirisch anschlussfähig (vgl. Kap. III.3.2), „c'est-à-dire ouverte à autre chose et plus qu'elle même : l'autre, l'avenir, la mort, la liberté, la venue ou l'amour de l'autre, l'espace et le temps d'une messianicité spectralisante au-delà de tout messianisme. La se tient la possibilité de la religion [...]. (FS, 79) Die empirische Anschlussfähigkeit des Denkens beziehungsweise

dessen, was eine Gemeinschaft von Sprechern zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort als Vernunft betrachtet, ist somit gegen die Gefahr eines Dogmatismus des Denkens – das heißt: die Annahme eines empirisch unabhängigen Rahmens – gerichtet. Entsprechend bestimmt Derrida bereits in seiner Auseinandersetzung mit Levinas das Verhältnis von Religion und der Art und Weise, wie er Metaphysik verstanden wissen will: „Non pas *une* religion, mais *la* religion, la religiosité du religieux.“ (ED, 142) Diese Möglichkeit der Religion ist demnach nicht nur die Bedingung von religiösen Gemeinschaften, sondern auch von politischen Gemeinschaften; sie ist die metaphysische Voraussetzung von Gemeinschaft überhaupt: „À cet appel se confient tous les espoirs, certes, mais l'appel reste, en lui-même, sans espoir. Non pas désespéré mais étranger à la théologie, à l'espérance et au *salut* de salvation.“ (V, „*Prière d'insérer*“, 3)

Cornell hat hervorgehoben, dass diese Metaphysik zwar in weiten Teilen an Levinas orientiert sei, aber ebenso stark in einer an Nietzsche und Heidegger orientierten Kritik an Levinas bestehe:

Derrida who, in spite of his brilliant salvaging of Levinas' project, remains wary of the word „ethical.“ I would trace Derrida's wariness to Heidegger and Nietzsche; to Heidegger [...] because the question of ethics remains entrapped in the metaphysics of humanism, and to Nietzsche because the morality as positive system of rules that prescribe human beings circumscribes the possibility of aesthetic re-creation.³⁶

Der Sache nach wird diese metaphysische Ethik Derridas weithin als wichtige Ergänzung gegenüber Habermas' Theorie wahrgenommen: Critchley befragt Derridas Position zwar kritischer als Honneth, folgt ihm aber unter dem nun möglichen Titel: „Habermas and Derrida get married“.³⁷ Auch Menke folgt dieser Einschätzung der Sache nach: Wie Honneth „von zwei unterschiedlichen Formen der Verantwortung“ spricht, so verteidigt auch Menke „die Doppeldeutigkeit des Gewaltbegriffs“ bei Derrida als dessen „zent-

³⁶ Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 84.

³⁷ Vgl. Critchley, *Ethics of deconstruction*, 267.

rale These“.³⁸ Dahinter steht jeweils die bereits eingeführte und aporetisch zugespitzte Unterscheidung Derridas einer „politischen“, das heißt moralistisch-regelgebundenen von einer „absoluten“ Ethik (vgl. *For*, 45; *D/M*, 89).

Critchley rekonstruiert dabei das gegenüber einer Habermasschen Theorie kritische Potenzial von Derridas Levinas-Lektüre³⁹ und kritisiert Honneth dafür, dies versäumt zu haben: „In my view, the absence of any consideration of *Otherwise than Being* in Honneth's discussion of Levinas weakens his argument.“⁴⁰ Grundsätzlich wendet er sich an anderer Stelle gegen den Versuch, Derridas Philosophie im Sinne Gaschés transzendental „retten“ zu wollen (vgl. Kap. III.3.1) – und wendet sich dabei auch gegen eine gegenüber Habermas allzu reaktive Lektüre von Derridas Schriften.⁴¹ Schwierig nachzuvollziehen ist allerdings Critchleys Einschätzung, wonach der literarisch-ästhetische Wert Derridas (gegenüber dem sogenannten Criticism, vgl. Kap. III.3.1) und der gesellschaftskritische Wert Derridas (gegenüber Habermas) bisher allein reaktiv bestimmt worden seien. So haben Carroll und Menke – ganz im Sinne von (*CT*) – etwa die philosophische Eigenständigkeit von Derridas Ästhetik aufgezeigt (vgl. Kap. IV.2.1).⁴² Und eine transzendentale Entgegnung auf Habermas ist in gesellschaftskritischer Absicht auf explizite Weise bekanntlich von Apel (vgl. Kap. IV.1) und in impli-

³⁸ Vgl. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, 91. Vgl. Ders., „Können und Glauben“, 251.

³⁹ Critchley, *Ethics of deconstruction*, 268: „[T]he recent work of Jacques Derrida, itself largely derived from that of Emmanuel Levinas, [...].“

⁴⁰ Ebd., 272.

⁴¹ Vgl. Critchley, „Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?“, 31: „I think this strategy is too ‚reactive‘ (in Nietzsche's sense), where a transcendental-philosophical defence of Derrida is itself a reaction to either a ‚literary‘ assimilation of deconstruction (in the work of Geoffrey Hartman, Paul de Man and the Yale School) or to a Critical Theory-inspired critique of Derrida (in the work of Habermas or Manfred Frank). Also, it sets up an unhelpful opposition between the transcendental and the pragmatic, where philosophy becomes identified solely with the former against the latter.“

⁴² Vgl. Carroll, *Paraesthetics*; Menke, *Die Souveränität der Kunst*.

ziter Weise auch durch Henrich (vgl. Kap. IV.3) unternommen worden.

Critchley selbst hält dabei gegen Rorty an einer ethischen Fundierung von Derridas Pragmatismus fest – „*ethics is first philosophy*“⁴³ –, was Rorty wiederum für metaphysisch hält.⁴⁴ Interessant ist nun, dass Critchley zuvor ein Bild von Rorty skizziert, das dem zuvor gezeichneten Bild von Habermas (Kap. IV.2.2) weitgehend ähnelt:

Thus, is not Rorty's definition of liberalism an attempt to ground the moral legitimacy of the political order in a claim about the pre-political state of nature, in a way that is strategically similar to Rousseau's appel to *pitié* in the Second Discourse, which is defined as a pre-social, pre-rational sentient disposition that provokes compassion in the face of the other's suffering?⁴⁵

Critchley sieht mithin, dass es in dieser Debatte um ein angemessenes Verständnis Derridas immer auch um die Frage geht, ob es so etwas gibt wie „one, final moral vocabulary – Christian love, classical liberalism, liberties underwritten by tradition – for deciding political questions, a vocabulary in touch with our essential humanity, our nature“.⁴⁶ Critchley verweist darauf, dass Annahmen über eine solche politische Natur des Menschen, die zugeschnitten sei auf eine bestimmte Sprachphilosophie, auch bei Rorty virulent blieben: „Rorty's purportedly post-philosophical reconstruction of classical liberalism risks repeating the exhausted abstractions of classical liberalism, against which the left-Hegelian and socialist critiques of liberalism are still largely valid.“⁴⁷

Der Vorwurf Rortys, Critchley lese Derrida zu metaphysisch, bedarf daher der Qualifikation. Denn Derrida vertritt sehr wohl eine Form von Metaphysik. Gerade in seiner – bereits umrisseinen (vgl. Kap. IV.3) – Kritik am Hegelianismus Levinas' macht Derrida – letztlich auch gegen den Hegelianismus Habermas' – deutlich,

⁴³ Critchley, „Deconstruction and Pragmatism“, 32.

⁴⁴ Vgl. Rorty, „Response to Simon Critchley“, in: *Deconstruction and Pragmatism*, 41-46, 42: „I hesitate to lug out the ultimate weapon so soon, but Critchley's attitudes strike me as – yes, you guessed it – metaphysical.“

⁴⁵ Critchley, „Deconstruction and Pragmatism“, 26.

⁴⁶ Ebd., 22.

⁴⁷ Ebd., 24.

wie er Metaphysik verstanden wissen will: als ein nachträgliches Geschäft, das allerdings in seiner Nachträglichkeit das philosophisch relevante Geschäft darstellt: „Postérieure en fait, la métaphysique, comme critique de l'ontologie, est en droit et philosophiquement première.“ (ED, 143) Metaphysik ist somit Ontologiekritik. Sie ist als Appellologie (Caputo) aber zugleich Ethik: „L'éthique est donc la métaphysique.“ (ED, 146) Dies ist unbestreitbar, allerdings muss dann auch darauf verwiesen werden – wie oben bereits getan –, dass diese Metaphysik gleichermaßen die Bedingungen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit von Ethik thematisiert (vgl. ED, 188), insofern Ethik auch pragmatisch und nicht nur im Sinne absoluter Verantwortung verstanden wird.

Dabei darf man natürlich mit Rorty fragen, ob man dergestalt Derrida nicht zu stark von Levinas her lese (worin ja im Kern sein Vorwurf gegenüber Critchley besteht). Dabei muss man sich allerdings vor Augen führen, dass sich diese „éthico-métaphysique“ (ED, 138) eben doch einer Erkenntnistheorie der Sprache (vgl. Kap. III.4.2) verdankt: Hunyadi hat bereits aufgezeigt, wie pronominal Habermas Sprache denkt (Kap. IV.3) und auch Derrida nimmt – wie weiter oben gezeigt – an, dass es sich in der Sprache zunächst um ein Verhältnis zwischen zwei Subjekten, näherhin um deren körperliche, mithin materielle Unterschiedenheit handelt. Nun folgt daraus, dass der sprachliche Bezug auf etwas in der Welt, den Derrida attributiv nennt (vgl. ED, 141), überhaupt nur unter der Voraussetzung sinnvoll ist, dass damit einem Anderen etwas zu verstehen gegeben wird. Ansonsten bräuchte der Bezug auf die Welt nicht sprachlicher Natur sein: Wenn man etwa an einem Schreibtisch sitzt und eine Tasse Kaffee trinkt, ist dies kein sprachlicher Bezug auf etwas in der Welt. Soll damit aber einem Anderen etwas verständlich gemacht werden, so gelingt dies nur, wenn der Andere vorab versteht, dass ihm etwas mitgeteilt werden soll, mithin dass der Bezug eines Subjekts auf etwas in der Welt relevant ist für diesen Anderen.

Insofern ist die primäre Situation der Sprache die zwischen zwei Subjekten: Dieses pronominale Verhältnis – das ja auch Habermas je schon voraussetzt (ND II, 89) – lasse sich nun aber, so Derrida,

in der Sprache nicht darstellen, eben weil jede sprachliche Äußerung dieses Verhältnis schon voraussetze:

Le moi et l'autre ne se laissent pas surplomber, ne se laissent pas totaliser par un concept de relation. [...] La dimension dative ou vocative ouvrant la direction originale du langage, elle ne saurait sans violence se laisser comprendre et modifier dans la dimension accusative ou attributive de l'objet. Le langage ne peut donc totaliser sa propre possibilité et *comprendre en soi sa propre origine ou sa propre fin*. (ED, 141)

Derrida bekundet hiermit nicht nur die metaphysische Unmöglichkeit, die Totalität von empirischen und transzendentalen Verhältnissen zu denken, sondern auch, dass damit im Kern ein sprachliches und soziales Verhältnis gemeint ist, das Habermas jedoch anthropo-politisch anzunehmen meint. Auch Searle setzt diese Totalität in den „conditions of satisfaction“ einer mentalistisch verstandenen Sprachkompetenz je schon voraus. Derrida hingegen verweist darauf, dass Sprache, Ethik und Gewalt selbst dieses Verhältnis von Ich und Anderem *seien* – weswegen bei ihm auch Ontologie zur Appellologie wird: Die Möglichkeit, dieses Verhältnis in einer totalen Einheit zu umfassen, ist dieses Verhältnis selbst. Aber um es zu totalisieren, bedürfte es eines Anfangs und eines Endes („*comprendre en soi sa propre origine ou sa propre fin*“). Dafür müsste man aber gleichsam aus der Sprache und ihren pronominalen Verhältnissen aussteigen. Dieser schlechterdings unmögliche Zug ist zuvor bereits als Anhalten der Zeit (vgl. Kap. III.3.3) beziehungsweise als Festhalten eines Kontextes für die Bestimmung von Kontextualität (vgl. Kap. III.4.3) beschrieben worden. Diese äußerst problematischen Manöver liegen der Sache nach aber auch der anthropologischen Unterstellung von Vernunft zugrunde (vgl. Kap. IV.4.2), die Habermas unternimmt (Kap. IV.3).

Entsprechend wird hier im Einklang mit (CT) eine Lesart Derridas verfolgt, die zugleich als Antwort auf die Probleme von Habermas' Theorie beschrieben werden kann: Dazu hat auch Khurana in seiner Sichtung der Diskussionslage angeregt, nämlich dass Derridas eigene Begriffe zunehmend auf Probleme im Werk

Habermas' Bezug nähmen.⁴⁸ Dieser Gedanke soll hier nun in zugespitzter Form vertreten werden. Demnach ist die ethische Position in Derridas Schaffen weder ausschließlich durch Levinas bestimmt (*pace* Critchley), noch ist davon auszugehen, dass sein Schaffen von Beginn an ethisch ist und es eine ethische Position demnach immer schon gibt (*pace* Bernstein)⁴⁹. Vielmehr soll Derridas ethische Position derart als Konsequenz seiner Beschäftigung mit den Annahmen über Voraussetzungen von Sprach- beziehungsweise Sprechakttheorien verstanden werden, wie dies bereits systematisch ein Zusammenhang von Ethik, Gewalt und Sprache beschrieben worden ist. Entsprechend sei hier der Einschätzung Andersons gefolgt:

We have seen how critics like Rorty have *overemphasized* Derrida's debt to Nietzsche, and they have done so without taking account of the differences between them, leading to a misinformed conclusion that Derrida's work endorses a textual freeplay. [...] Understandably, in response to these accusations, some defenders of Derrida have tended to *overemphasize* or privilege the Levinasian aspect of Derrida's deconstruction. However, [...] deconstruction is influenced by several philosophers at once (such as Nietzsche, Saussure, Freud, Levinas, Heidegger, to name only five), and this influence is evident in all areas of his work.⁵⁰

Dies bedeutet nicht, dass Derridas Denken nicht *je schon* (Bernstein) ethische Annahmen unterhält und noch weniger, dass Derrida darin nicht *durch Levinas* (Critchley) geprägt worden ist. Aber diese von der Forschung bereits verfolgten Fragen können nicht erklä-

⁴⁸ Vgl. Khurana, „Dekonstruktivistische Diskurse“, l. Sp. 107: „Eine Diskussion von Derridas Überlegungen zur kommenden Demokratie und der Problematik der ‚Auto-immunität‘ im Verhältnis zu Habermas‘ elaboriertem Konzept deliberativer Demokratie ist ein zweiter vielversprechender Gegenstand weiterer Debatten (Critchley 2000; Derrida 2003).“

⁴⁹ Bernstein, „Serious play“, 94: „[T]here is a way of reading Derrida's texts so that we can see his ethical-political horizon pervading and influencing virtually everything he has written, everything that bears his signature.“ Vgl. Ders., „An allegory of modernity/postmodernity“, 81. Vgl. Dews, „Déconstruction et dialectique négative: la pensée de Derrida dans les années 1960 et la question du ‚tournant éthique‘“, in: *Les moment philosophique des années 1960 en France*, 409-430.

⁵⁰ Anderson, *Derrida*, 81f.

ren, *inwiefern die explizite Positionierung von Derridas Spätwerk als einer Ethik sich einem Durchgang durch sprachphilosophische Probleme verdankt.*

Diese Entwicklung von Derridas Ethik als Reflexion auf Konstitutionsprobleme sprachphilosophischer Theoreme ist in der vorliegenden Arbeit in drei Etappen nachgezeichnet worden: Zunächst in Derridas Beschäftigung mit sprachphilosophischen Problemen bei Husserl und Austin (Kap. II.3; II.4). Die Wendung dieser Probleme ins Ethische ist dabei spätestens in der Debatte mit Searle hervorgetreten (vgl. Kap. III.4.3). Aber erst im Anschluss an Habermas kann vollends deutlich werden, dass Derrida im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dessen theoretischen Problemen schließlich eine explizite Reflexion auf die ethische Situiertheit sprachlich handelnder Akteure liefert. Denn die Voraussetzungen der Habermasschen Handlungstheorie (wie auch der Searlschen Sprechakttheorie) belaufen sich, wie gesehen, auf Intersubjektivitätstheoreme wie die Lebenswelt oder den „background“.⁵¹ Doch Intersubjektivität ist, so soll Derridas Position verstanden werden, nichts Natürliche, das im Sinne einer politischen Anthropologie (Habermas) oder eines Biologischen Naturalismus (Searle) schlichtweg vorausgesetzt werden kann. Intersubjektivität setzt vielmehr selbst ein ethisches (appellologisches) Handeln voraus, das in fundamentaler Weise darüber entscheidet, *mit wem man überhaupt eine intersubjektive Beziehung eingeht beziehungsweise wen*

⁵¹ Wie gesehen verortet Searle Sprachkompetenz letztlich im Begriff des Backgrounds. Zwar beschreibt Searle Sprachkompetenz methodisch je nur aus der Perspektive der 1. Pers. Sg. (vgl. SA, 15), aber der Fundus, aus dem der Muttersprachler je schon schöpft, ist dabei ein Wissen, zu dem er als Teil einer Sprachgemeinschaft Zugang hat. Diesen Zugang expliziert Searle zwar mentalistisch, aber dasjenige, *wozu* dabei Zugang besteht – in Searles Worten der Background –, ist ein (sprach-)gemeinschaftliches Gut. Searle setzt dieses Gut und den Zugang zu diesem auf unproblematische Weise immer schon voraus, während Habermas immerhin versucht, diese Voraussetzungen anthropologisch einzuholen. Liest man Searle in diesem Sinn vor dem Hintergrund der Habermasschen Theorie, dann wird deutlich, dass Searles Background-Theorem als eine Intersubjektivitätsbehauptung verstanden werden muss. Dies erklärt auch die aus dieser Richtung kommende Unterscheidung von Searle I und Searle II und den Versuch, eine intersubjektivistische Lesart von Searle zu retten (Kap. III.2.1).

man überhaupt als Subjekt erachtet, um mit diesem dann ein intersubjektives Verhältnis einzugehen.⁵² Diese Entscheidung ist fundamental, weil sie selbst eine Grenze zwischen apolitischer Natur und politisierbarer Gegenseitigkeit zieht, die ein nur intersubjektivitätskonformer und zugleich politisch-justiziablen Theorieansatz nicht in Frage stellen kann.

IV. 4.2. Prolegomenon zur Ethik eines offenen Möglichkeitsraums

Inhalt des Unterkapitels

Es gilt nun, die bisher dargestellte metaphysische Position der Rahmung zu veranschaulichen. Dabei expliziert Derrida phänomenologisch diejenigen Bedingungen, die Habermas je schon ontologisch unterstellt beziehungsweise durch den Verweis auf anthropologische Konstanten annnimmt, um Teilnahme zu erklären. Dabei wird deutlich, dass die Bedingtheit von Teilnahme auf theoretischen Motiven beruht, die ihrerseits kontingent sind. Gegenüber einer Theoretisierung von Teilnahme verweist Derrida auf die Notwendigkeit einer Entpolitisierung von Öffentlichkeit.

Wenn zwischen apolitischer Natur und politisierbarer Gegenseitigkeit keine letzte Grenze gezogen werden kann, dann taugt auch der Bereich des Natürlichen nicht als Gegensatz zu intersubjektiven Verhältnissen. Dies bedeutet aber, dass Fragen politisierbarer Gegenseitigkeit grundsätzlich auch auf den Bereich der Natur angewendet werden können. Entsprechend fragt Derrida in einer philosophiehistorischen Rekonstruktion in „*La bête et le souverain*“¹ ausgehend von Platon (BS, 441) über Hobbes (BS, 439ff.) bis Bodin

⁵² Vgl. dazu: Cornell, *The Philosophy of the Limit*, 176.

¹ Dabei handelt es sich um einen als Aufsatz erschienenen „*extrait du séminaire, „La bête et le souverain“*, qui s'est tenu en 2001-2002“ (BS, 433, Fn. 1). Siehe dazu ausführlich: Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain*, Vol. 1, 2001-2002 (Paris: Galilée, 2008); Ders., *Séminaire. La bête et le souverain*, Vol. 2, 2002-2003 (Paris: Galilée, 2012).

(*BS*, 453) danach, welches *Was* als ein *Wer* betrachtet wird und welches *Wer* zum *Was* wird. Dieser Frage ist jüngster Zeit insbesondere Viveiros de Castro im Sinne einer erkenntnistheoretischen Unterscheidung nachgegangen. Castro zufolge kann diese Frage entlang zweier erkenntnistheoretischer Paradigmen beantwortet werden. Ersteres nennt Castro „l'épistémologie objectiviste encouragée par la modernité occidentale“². Dieses erläutert Castro folgendermaßen:

Pour cette dernière, la catégorie de l'objet fournit le *telos*: connaître c'est „objectiver“ ; c'est pouvoir distinguer dans l'objet ce qui lui est intrinsèque de ce qui appartient au sujet connaissant et qui, comme tel, a été indûment ou inévitablement projetée sur l'objet. Connaître, ainsi, c'est désobjectiver, rendre explicite la part du sujet présente dans l'objet, de façon à la réduire à un minimum idéal [...]. Notre jeu épistémologique s'appelle l'objectivation; ce qui n'a pas été objectivé reste irréel ou abstrait. La forme de l'Autre est la chose.³

Dieses Paradigma reduziert nach Castro also die je subjektive Erkenntnisleistung von Objekterkenntnis auf ein ideales Minimum, sodass das Erkannte überhaupt erst zum Objekt werden kann. Demgegenüber gilt für das zweite Erkenntnisparadigma, das Castro mit dem indigen-südamerikanischen Schamanismus assoziiert, das genaue Gegenteil:

Le chamanisme amérindien est guidé par l'ideal inverse: connaître c'est „personnifier“, prendre le point de vue de ce qui doit être connu. Ou, plutôt, de *celui* qui doit être connu; car le tout est de savoir „le *qui* des choses“ (Guimarães Rosa) [...]. La forme de l'Autre est la personne.⁴

Es wäre nun eine Fragestellung eigener Art, inwiefern diese beiden Paradigmen im Einzelnen auf die Positionen Searles, Habermas'

² Viveiros de Castros, *Métaphysique cannibale*, 25.

³ Ebd., 25f.

⁴ Ebd., 26. Vgl. João Guimarães Rosa, *Meu Tio Iauareté*. Estas Estórias (Rio de Janeiro: José Olímpio, 1969). Siehe dazu auch die beeindruckende Übersetzung ins Deutsche: João Guimarães Rosa, *Mein Onkel, der Jaguar*. Erzählung. Aus dem brasilianischen Portugiesisch und mit einem Nachwort versehen von Curt Meyer-Clason (Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1994).

und Derridas' abgebildet werden können. Habermas etwa versucht durchaus darauf hinzuweisen, dass es einen Wahrheitsanspruch gibt, der darauf abzielt, Authentizität zu bemessen (vgl. Kap. IV.2), was jedoch scheitert (Kap. IV.2.2). Auch Searle bemüht eine Authentizitätsdimension moralisch-legaler Verbindlichkeit. Diese gilt jedoch stets nur innerhalb der soziokulturellen Grenzen der „intuitions of the native speaker“ (SA, 15). Demgegenüber weist Castro darauf hin, dass der schamanistische Ansatz auf die Enthüllung eines „maximum d'intentionnalité“⁵ hinarbeitet, ohne in irgendeiner methodisch oder ontologisch gesicherten Weise die Frage nach dem jeweils erforderlichen Maß an erkenntnistheoretisch nötiger (De-)Subjektivierung beantwortet zu haben. Der schamanistische Ansatz rechnet vielmehr mit der Möglichkeit, dass ein Wer zum Was und ein Was zum Wer werden könne mithin, dass das Verhältnis eines Subjekts gegenüber der apolitischen Natur nicht stabil sei. In diesem Sinn handele es sich beim Schamansimus um eine politische Kunst, die jederzeit nach dem Gegebensein politischer oder apolitischer Verhältnisse fragt:

Nous disions plus haut que le chamanisme était un art *politique*. Nous disions, maintenant, qu'il est un *art* politique [...]. Car la bonne interprétation chamanique est celle qui réussit à voir chaque événement comme étant, en vérité, une *action*, une expression d'états ou de prédicts intentionnels d'un agent quelconque.⁶

Nun soll an dieser Stelle nicht behauptet werden, dass Derridas erkenntnistheoretische Position (vgl. Kap. III.3.2) einfach Castros Rekonstruktion des indigen-südamerikanischen Erkenntnisparadigmas entspricht. Was von beiden Positionen aber geteilt wird, ist die Annahme, dass es bei derlei Fragen keine Theorie gibt, die letztlich politisch belastbar wäre – wenn man Castros Redeweise einer „*art* politique“ als die metaphysische Unmöglichkeit versteht, den Möglichkeitsraum des Politischen naturalistisch bestimmen zu wollen (vgl. Kap. IV.4.1). Wenn es an dieser Stelle aber eine erkenntnistheoretische Unsicherheit politischer Verhältnisse gibt, worin Castro und – wie noch auszuführen – Derrida übereinkommen,

⁵ Viveiros de Castros, *Métaphysique cannibale*, 26.

⁶ Ebd.

dann ist diese Unsicherheit zugleich ethisch relevant. Diese Fragemöglichkeiten zu ignorieren, bedeutet, wie Llored in seiner Rekonstruktion der Derridaschen Position hervorhebt, einem Speziesismus⁷ das Wort zu reden, der in Analogie zu Rassismus und Sexismus Gewalt gegenüber anderen Spezies durch Verweis auf scheinbar strukturelle Differenzen rechtfertigt, ohne danach zu fragen, inwiefern diese Strukturen menschliche – oder auch einfach nur gruppenspezifische – Artefakte sind.

Demgegenüber zitiert Derrida in „*La bête et le souverain*“ das berühmte Wort Plautus', das Derrida als paradigmatisch für ein Denken multinaturalistischer Übergänge betrachtet: „*Lupus est homo hominem, non homo, quom qualis sit non novi.*“ (vgl. *BS*, 440) Dies erläutert Derrida folgendermaßen: „*Autrement dit, là où l'homme ne fait pas savoir à l'homme qui ou quel il est, il devient loup.*“ (*BS*, 475) Daraus wird bereits ersichtlich, dass für Derrida das gegenseitige Sich-Zuerkennen von Subjektivität als integraler Bestandteil von Intersubjektivität auch zwischen Menschen kein Automatismus ist. Dies kann man phänomenologisch etwa folgendermaßen aktualisieren: Steht man an einer Haltestelle und wartet gemeinsam mit Anderen auf die Ankunft des Busses oder der Bahn und wechselt dabei kein Wort miteinander, so bleibt man einander eigentlichlich fremd. Dies ändert sich in der Regel spürbar, wenn man miteinander ins Gespräch kommt – und sei es nur über die Verspätung des Transportmittels. Wir werden – gemäß Derridas Plautus – erst im Gespräch beziehungsweise, wenn wir uns kennen lernen, füreinander Menschen. Mit den Worten Hölderlins: „*Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander.*“⁸ – Denn

⁷ Vgl. Llored, *Jacques Derrida*, 10, Fn. 1: „*Le spécisme est un concept élaboré dans les années 70 désignant une forme de violence envers les animaux sur le modèle du racisme et du sexism. Nous pensons que le terme mérite d'être utilisé ici.*“

⁸ Dieses Zitat aus einem frühen Entwurf zu Hölderlins Friedensfeier „*Versöhnender, der du nimmer geglaubt ...*“ (Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beßner (Hrsg.), Band 2, Teil 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 1951), 136f.) ist nicht ohne Grund als Motto einem frühen Diskussionsband zur Kontovarse um den Strukturalismus, an der sich auch Derrida beteiligt, vorangestellt. Vgl. Macksey, Donato (Hrsg.), *The Structuralist Controversy*.

was Hölderlin hier als das „hören können voneinander“ beschreibt, meint nicht nur eine Dimension im Gespräch, sondern auch noch vor dem Gespräch: Man muss zunächst „voneinander“ hören können, um dann miteinander ins Gespräch zu kommen. Die zweite Zeile ist kein konkomitanter Umstand der ersten, sondern, recht besehen, deren Voraussetzung: So nimmt man normalerweise erst zu jemandem Kontakt auf – sucht etwa dessen Blick –, bevor man ihn anspricht.

In diesem Sinn bezeichnet Derridas Position eine, so Wellmer, „Radikalisierung der hermeneutischen Reflexion“,⁹ weil diese realisiere, dass „sich zwischen dem ‚Finden‘ und dem ‚Machen‘ von Sinn keine scharfe Grenze ziehen [lässt]“.¹⁰ Dabei reflektierte Derrida zugleich, „dass die Ideen der Freiheit und der Gerechtigkeit einer richtig verstandenen Idee der Wahrheit einbeschrieben [seien]“.¹¹ Dies beläuft sich aber auf die Einsicht, dass die dergestalt radikalisierte Hermeneutik phänomenologisch auch noch die Entstehung von Teilnahme überhaupt thematisiert. Denn wenn „zwischen dem ‚Finden‘ und dem ‚Machen‘ von Sinn“ kein prinzipieller Unterschied besteht, dann muss Teilnahme nicht als Teilnahme an geschlossenen Sinneinheiten verstanden werden, denen ihrerseits geschlossene soziologische oder anthropologische Einheiten entsprechen müssen. Wenn Sinn jederzeit möglich ist, dann ist auch Teilnahme jederzeit möglich.

Entsprechend kann die phänomenologische Dimension des Einer-Kennen-Lernens als Voraussetzung für Intersubjektivität nicht mechanistisch verstanden werden: Denn ob zwei Fremde sich kennen lernen, ob sie etwa damit beginnen, Worte oder Blicke auszutauschen oder nicht, dafür gibt es keine Garantien. Jemanden kennen zu lernen ist in diesem Sinn immer etwas Überraschendes (vgl. *ED*, 141). Dadurch wird zugleich ersichtlich, dass Intersubjektivität etwas Unverfügbares ist, auf das man selbst nur bedingt Zugriff hat: „Il n'y a donc pas de conceptualité de la rencontre: celle-ci est possible par l'autre, par l'imprévisible, ,réfractaire à la

⁹ Wellmer, „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion“, in: *Wie Worte Sinn machen*, 155–179, 177.

¹⁰ Ebd., 176.

¹¹ Vgl. ebd., 178.

catégorie“ (ED, 141) In diesem Sinn ist das Kennen-Lernen selbst eine „art politique“ (Castro). Man kann dies den *Einwand der Unverfügbarkeit* (EdU) nennen, der die Naturalisierung der Intersubjektivität ebenso verbietet wie überhaupt jede Reduktion von Intersubjektivität auf diese bedingende Identifizierungen. Nur unter Berücksichtigung dieser Unverfügbarkeit, so auch Llored, ist es aber möglich „de résister à l'emprise de la sujexion, qu'elle soit d'origine culturelle, anthropocentrique ou encore speciste“.¹²

Die Unverfügbarkeit von Intersubjektivität korrespondiert dabei einer absoluten Freiheit, die autoimmunitär alle politischen Verhältnisse erst setzt (vgl. Kap. IV.4.1). *Deren Subjekte sind gerade nicht gleich im Sinne einer politisch verstandenen Gleichheit, sondern im Sinne absoluter Freiheit:* „Une telle égalité est inentamable: elle est précisément celle de la liberté.“ (V, 91, Fn. 1) Diese Unverfügbarkeit der Intersubjektivität hat Habermas dabei der Sache nach als das offene Resultat von Verständigungsprozessen zu denken versucht;¹³ aber er hat es versäumt, diese bereits *auf der Ebene der Voraussetzungen von Intersubjektivität anzusiedeln*. So aber läuft seine immer schon politische Philosophie Gefahr, Kulturalismus, Anthropozentrismus und Speziesismus anheim zu fallen, indem diese eine apolitische Natur vom Geltungsbereich normativer Verantwortung abgrenzt. Wenn aber Menschen nicht schon *per se* über intersubjektive Verhältnisse verfügen, dann korrespondiert dem die Negation, dass Tiere schon *per se nicht politisch* sind:

Pour ne prendre que cet exemple, au plus proche de notre séminaire, il ne suffira pas de prendre en compte ce fait peu contestable qu'il a des *sociétés animales*, des organisations animales raffinées et compliquées dans l'organisation des rapports familiaux et sociaux en général, dans la répartition du travail et des richesses, dans l'architecture, dans l'héritage d'acquis, de biens ou d'aptitudes non innées, dans la conduite de la guerre et de la paix, dans

¹² Llored, Jacques Derrida, 16.

¹³ Dieser Umstand kommt in paradigmatischer Weise in Habermas' Konsenstheorie der Wahrheit zum Vorschein, woran auch die späteren Modifikationen derselben (vgl. Kap. IV.3) nichts ändern: „Darüber, ob Sachverhalte der Fall oder nicht der Fall sind, entscheidet nicht die Evidenz von Erfahrungen, sondern der Gang von Argumentationen.“ (VuE, 135)

la hiérarchie des pouvoirs, dans l'institution d'un chef absolu (par consensus ou par la force, si on peut distinguer), d'un chef absolu qui a droit de vie et mort sur les autres, avec la possibilité de révoltes, de réconciliations, de grâces accordées, etc. Il ne suffira pas de prendre en compte ces faits peu contestables pour en conclure qu'il y a du *politique* et surtout de la *souveraineté* dans des communautés de vivants non humains. (BS, 444)

Derrida verweist dabei darauf, dass er selbst derlei Beobachtungen in einer Reihe von Werken erläutert hat (vgl. BS, 444) und hält schließlich fest: „[J]e souligne donc depuis longtemps la fragilité et la porosité de cette limite entre nature et culture“ (BS, 444). Derrida bestreitet dergestalt die Notwendigkeit einer bestimmten Grenze zwischen Mensch und Tier; ebendiese setzt aber Habermas gemäß seinen Ausführungen zur Pronominalität (vgl. Kap. IV.3) voraus.

Wenn diese „porosité de cette limite entre nature et culture“ nun die Motivation für Derridas Ethik darstellt, dann greift die Einschätzung Honneths zu kurz, Derrida vertrete eine Ethik *tout court*, das heißt einen „durchaus positive[n] Aufriss einer Ethik, die von dekonstruktivistischen Selbstvorbehalten gänzlich unberührt [sei].“¹⁴ Honneth kann sich dabei – wie aber auch Critchley in seinem Versuch, Derridas Ethik als *prima philosophia* zu bestimmen (vgl. Kap. IV.4.1) – auf etwa folgende Aussagen Derridas berufen: „La justice en elle-même, si quelque chose de tel existe, hors ou au-delà du droit, n'est pas déconstructible.“ (For, 35) Folglich könnte man daraus schließen, wie schon Derrida es selbst nahelegt, dass Dekonstruktion ein schlichtweg ethisches Unterfangen sei: „*La déconstruction est la justice.*“ (For, 35) Aber wenn Derrida derart die Undekonstruierbarkeit der Gerechtigkeit behauptet, dann deswegen, weil mithilfe des Begriffs der Gerechtigkeit eine Schwäche des Pragmatismus zutage tritt – nämlich insbesondere dann, wenn ausgehend von pragmatischen Unterstellungen – in Habermas’ Terminologie: „Präsuppositionen“ (vgl. Kap. IV.2.1) – eine Ethik behauptet werden soll. Nach Derrida muss es einen absoluten ethischen Standpunkt geben (vgl. „l’irremplaçabilité“, Kap. IV.4.1), damit es bedingte ethisch-politische Standpunkte geben kann.

¹⁴ Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit“, 155.

Dieser absolute ethische Standpunkt ist aber phänomenal nur negativ auszuweisen: als diejenige Freiheit, die allererst in eine Phänomenologie des Politischen führt und zugleich aus dieser heraus in andere Phänomenologien des Politischen. Derrida fährt fort:

Conséquence: la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n'existe pas, si elle n'est pas *présente*, pas encore ou jamais, *il y a* la justice. (*For*, 35)

Die Frage ist dann natürlich: In welchem Sinn kann Derrida behaupten, *es gebe* Gerechtigkeit, um nicht diejenigen Probleme zu wiederholen, die sich aus der Habermasschen Perspektive eines „*desire for community*“¹⁵ (Critchley) ergeben? Denn auch Gerechtigkeit könnte ja wiederum je gruppenspezifisch – mit allen Gefahren einer solchen Fassung: Rassismus, Sexismus, Speziesismus – verstanden werden: als *selbstgerechte* Gerechtigkeit einer Gruppe. Entsprechend verweist Derrida aber gerade auf die Autoimmunität eines Begriffes wie dem der Gerechtigkeit, näherhin darauf, dass Gerechtigkeit gerade nicht nach dem Muster der Normativität gedacht werden solle: „*There is no more responsibility when there are norms.*“ (*PP*, 467) Das Streben nach Gerechtigkeit – als ein paradigmatischer Fall ethischen Handelns – übersteigt demnach jede Verwirklichung von gruppenspezifischer Rechtsgeltung, denn „*[...]e droit n'est pas la justice*“ (*For*, 38).

Demnach spricht Derrida von einer „*sensibilité à une sorte de disproportion essentielle*“ (*For*, 45) der Gerechtigkeit gegenüber dem Recht. Dies lässt sich als dasjenige kritische Vermögen fassen, das die Zugehörigkeit oder die Nicht-Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einem geltungslogischen Bereich von etwas oder jemandem potenziell infrage stellt. Dies bedeutet aber stets über einen Begriff eines intersubjektiv-politischen Rahmens zu verfügen und je schon zu wissen: was dem zugehört, was dem nicht-zugehört, und wo seine Grenze im Falle von unendlich vielen Details beziehungsweise Kontexten verläuft. Dass es einen derart epistemisch positiven Begriff des Rahmens (vgl. Kap. IV.4.1) ebenso we-

¹⁵ Critchley, „*Deconstruction and Pragmatism*“, 22.

nig gibt wie einen stabilen Begriff des Kontexts (vgl. Kap. III.4.3), hat Derrida bereits in seiner Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der Urteilskraft* in *La vérité en peinture* vertreten:

Or ce cadre est problématique. Je ne sais pas ce qui est essentiel et accessoire dans une œuvre. Et surtout je ne sais pas ce qu'est cette chose, ni essentielle ni accessoire, ni propre, ni impropre, que Kant appelle *parergon*, par exemple le cadre. Où le cadre a-t-il lieu. A-t-il lieu. Où commence-t-il. Où finit-il. Quelle est sa limite interne. Externe. Et sa surface entre les deux limites. (VP, 73)

In diesem Sinn verweist auch Benhabib darauf, dass es sich bei Derridas Ethik um eine Instanz handele, die Kant „reflektierende Urteilskraft“ nenne: „eine Aktivität des Geistes, in der nicht eine gegebene Regel angewandt wird, sondern das Allgemeine zunächst gesucht werden muss, unter der das Besondere subsumiert werden soll. Kant nannte dies ‚reflektierende Urteilskraft‘.“¹⁶ Die Frage der „reflektierenden Urteilskraft“ werde, wie Benhabib fortfährt, in den kritischen Überlegungen Derridas zu den Voraussetzungen von Sprachtheorien aber zu der Frage nach politischer Gründung:

Die Frage „wer ist das Wir“ ist eine fundamentale politische Frage: In wessen Namen sprichst du, und für wen glaubst du sprechen zu dürfen? Sosefern jeder Akt der Identität Differenz und Differenzierung einschließt, können wir einräumen, dass es keinen Akt republikanischer Gründung gibt, dem nicht eine eigene Gewalt und Ausschließung innewohnt.¹⁷

Im Anschluss an Benhabib kann Derridas Philosophie somit als das Unterfangen betrachtet werden, die Voraussetzunglogik gegenwärtiger Sprachphilosophien einer – letztlich – Kantianischen, das heißt erkenntnistheoretischen Kritik zu unterziehen – mit ethisch-metaphysischem Resultat. Dies wird insbesondere dadurch gestützt, dass Derrida gegenüber Habermas stets auf einen anderen, nämlich unbedingten Vernunftbegriff hinauswill (Kap. IV.1), der

¹⁶ Benhabib, „Zur Epistemologie und Politik der ‚Differenz‘. Demokratiekonzeptionen im Gefolge der Postmoderne“, in: Menke, M. Seel (Hrsg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993), 243–267, 249.

¹⁷ Ebd., 255.

nicht schon anthropo-politisch beziehungsweise intersubjektivitätstheoretisch bestimmt ist. Dies führt aber nicht zu einem subjektivitätstheoretischen Standpunkt, der einfach nur die Annahme der Subjektivität gegen die der Intersubjektivität ausspielte – so wie in der Debatte zwischen Henrich und Habermas (vgl. Kap. IV.3) –, sondern eine Problematisierung des Verhältnisses beider zueinander leistet, welches je nach Kontext anders konfiguriert sein kann.

Dabei wird zugleich deutlich, dass die je historische Gründung politisch-intersubjektiver Verhältnisse mit einer Ausschließung einhergeht, die Derrida opfertheoretisch zu erfassen sucht. Abstrakt gefasst opfert jede solche Gründung andere denkbare politische Konfigurationen. Plastischer drückt dies Hägglund aus: „To defend the survival of something is necessarily to attack the survival of something else.“¹⁸ In diesem opfertheoretischen Zusammenhang politischer Gründung sei zunächst auf den Ausgangspunkt von Derridas anthropo-politischer Kritik verwiesen, den Llored folgendermaßen fasst:

L'animal est donc devenu le site même de la différence entre ce qui est politique et ce qui est rejeté en dehors de la politique ou apolitique: telle est, en dernière instance, la thèse de Derrida en toute sa radicalité et qui s'incarne donc dans le concept de *pharmakon*.¹⁹

Die Überlegung, die Llored hier im Ausgang von Derridas Schrift zu „La pharmacie de Platon“ aus dem Jahr 1968 (vgl. *Dis*, 77-213) rekonstruiert, hat dabei keinen unmittelbaren Bezug auf Habermas. Allerdings beschreibt Lloreds Ausgangspunkt auf präzise Weise jenes Theoriekonstrukt, das Habermas letztlich unterhält. Entsprechend erläutert Llored:

En effet, l'animal, pourrait-on dire, joue en occident le rôle d'un véritable *pharmakon*, c'est-à-dire d'une „substance“ qui est interprété à la fois et en même temps comme „remède“ et „poison“ selon une logique immunitaire grâce à laquelle le processus de subjectivation [...], qui revient à un pro-

¹⁸ Hägglund, *Radical Atheism*, 166.

¹⁹ Llored, *Jacques Derrida*, 47f.

cessus d'identification subjective et communautaire, donne lieu à l'affirmation d'un propre et d'un soi-même [...].²⁰

Demnach vertrete Derrida einen Gegenentwurf zu den „sujétions de type biopolitique“,²¹ die, so legen die bisherigen Untersuchung nahe, auch Habermas vertritt. Das Wesen der „sujétions de type biopolitique“ bestehe darin, so Llored, „à réunir en elle des éléments relevant à la fois du politique, du philosophique et de l'anthropologique, faisant d'elle une structure totale“.²² Auf diesen Zusammenhang nimmt Derrida etwa in *Force de loi* Bezug:

[O]n ne parlera pas d'injustice ou de violence à l'égard d'un animal, encore moins d'un végétal ou d'une pierre. On peut faire souffrir un animal, on ne dira jamais, au sens dit propre, qu'il est un sujet lésé, la victime d'un crime, d'un meutre, d'un viol ou d'un vol, d'un parjure – et c'est vrai *a fortiori*, pense-t-on, pour ce qu'on appelle le végétal ou le minéral ou les espèces intermédiaires comme l'éponge. Il y a eu, il y a encore, dans l'espèce humaine, beaucoup des „sujets“ qui ne sont pas reconnus comme sujets et reçoivent ce traitement de l'animal [...]. Ce qu'on appelle confusément l'animal, donc le vivant en tant que tel et sans plus, ce n'est pas un sujet de la loi ou du droit. L'opposition du juste et de l'injuste n'a aucune sens pour ce qui lui concerne. (*For*, 41f.)

Derrida behauptet dabei nun eine Opfertheorie, die die Konstitution des Bereichs des Anthropo-politischen durch eine konkrete und symbolische Opferung des Tierischen vorsieht, das heißt dessen Verbannung in den rechtslosen Raum des Nicht-Subjektiven, des Intersubjektivitätsunfähigen:²³

²⁰ Ebd., 36.

²¹ Ebd., 17.

²² Ebd., 23.

²³ Dazu erläutert Serge Margel: „Et c'est justement ce que questionnera Derrida. Si je pouvais me voir vu par l'animal, si cette *possibilité* – de me voir comme un noème sans noëse – faisait partie de l'horizon transcontinental de mes représentations, mes pensées, ma conscience, ma conscience de moi-même, donc de ma capacité, fût-ce virtuellement, à me montrer du doigt, à dire ou énoncer: ‚c'est moi‘, ‚moi voici‘, [...] alors dans ce cas limite, paradoxal et abyssal, je ne pourrais plus m'assurer de cet énoncé auto-déictique, je ne pourrais plus garantir la moindre identité, continuité, ou

Dans *notre culture*, le sacrifice carnivore est fondamental, dominant, réglé sur la plus haute technologie industrielle, comme l'est aussi l'expérimentation biologique sur l'animal – si vitale à notre modernité. [...] [L]e sacrifice carnivore est essentiel à la structure de la subjectivité, c'est-à-dire aussi au fondement du sujet intentionnel et, sinon de la loi, du moins du droit, la différence entre la loi et le droit, la justice et le droit, la justice et la loi restant ici ouverte sur un abîme. Je n'en approche pas pour l'instant, pas plus que de l'affinité entre le sacrifice carnivore, au fondement de notre culture et de notre droit, et tous les cannibalismes, symboliques ou non, qui structurent l'intersubjectivité dans l'allaitement, l'amour, le deuil et en vérité toutes les appropriations symboliques ou linguistiques. (*For*, 42f.)

Worauf Derrida hinaus wolle, sei – wie Llored hervorhebt – „la relation causale entre sacrifice et subjectivité“.²⁴ In eben diesem Sinne spreche Derrida auch von dem mystischen Fundament von Herrschaft und Autorität – so der Untertitel von *Forêt de loi*, „Le Fondement mystique de l'autorité“: „En réalité le droit, tout droit, se développe selon un processus d'autofondation tautologique qui lui permet arbitrairement de disjoindre violence légale et violence illégale dans le seul but de séparer vie humaine et vie animale.“²⁵ Ebendies ist aber das Vorgehen Habermas', wenn letzterer Normativität durch die Unterscheidung von apolitischer Natur und politisierbarer Gegenseitigkeit konstituiert sieht.

In diesem Sinn dient nun etwa auch das Tier als Pharmakon des Menschen im obigen Sinn:²⁶ Denn demnach bedarf es zunächst einer Opferung von Rechtswürde – etwa auf Kosten des Tiers, des

dela corrélation noétique-noématique de l'intentionnalité, ni donc légitimer une quelconque subjectivité [...].“ (Serge Margel, „Video ergo videor. Focki, Derrida et l'esthétique du point de vue“, in: *Appels de Jacques Derrida*, 567-582, 574)

²⁴ Llored, *Jacques Derrida*, 31.

²⁵ Ebd., 32.

²⁶ Diese Logik tritt in der Institution des antiken Scherbengerichts (gr. *Ostrakismos*) offen zutage. So erläutert Jean-Pierre Vernant in einem Vortrag (Jean-Pierre Vernant, „Greek Tragedy“, in: *The Structuralist Controversy*, 273-289), den Derrida nach eigener Aussage sehr bewundert hat (vgl. ebd., 294): „Ostracism is an institution which consists in the fact that at certain moments of the year, the assembly of the people may, for no reason, decide to expell as a *pharmakos* a person who has committed no crime, but who has risen too high, has too much good luck.“ (Ebd., 277)

Kindes, des Feindes (vgl. *BS*, 440) –, damit diese als positiver Wert jener Gemeinschaft hervortreten kann, die sich dadurch erst konstituiert, dass sie *gemeinsam* eine solche Opferung vollzieht. Kollektive Opferung und kollektive Identität bedingen sich danach wechselseitig. Das gemeinsame Vollziehen von Opferung beziehungsweise die gemeinsame Stiftung kollektiver Identität sei dabei etwas, das, wie Derrida meint, die Form eines performativen Bekenntnisses habe: „Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance.“ (*For*, 32). Diese „force interprétative“ muss dabei als „appel à la croyance“ selbst die Struktur eines Opfers haben, also eine Werttilgung *zugunsten* einer Wertentstehung bewerkstelligen. Entsprechend ergibt sich an dieser Stelle für Derrida auch ein politisch-theologischer Zusammenhang: Denn die Wertentstehung des politischen Menschen – und seiner Institutionen, *par excellence* in Form des modernen Nationalstaats, seinen Institutionen und seinen Werten – geht zugleich einher mit der Tilgung einer politisierbaren Intersubjektivität mit Gott:

Dieu [...] est aussi le modèle de la souverainité, mais d'une autre souverainité, d'une puissance absolue qui serait ici hors contrat et hors institution. [...] Autant dire que ce modèle théologique du *Leviathan*, œuvre de l'art ou de l'artifice humain imitant l'art de Dieu, ce modèle théologique du politique exclut du politique tout ce qui n'est pas le propre de l'homme, aussi bien Dieu que la bête, Dieu *comme* la bête. (*BS*, 466)

Die historische Kontingenz einer solchen theologisch-politischen Fundierung politischer Macht tritt besonders deutlich durch das Gegenbeispiel einer anderen Konfiguration theologisch-politischer Macht – wie es etwa im jüdischen Selbstverständnis zum Ausdruck kommt – zu Tage. Letzteres habe das Selbstverständnis eines „peuple élu‘ qui ne reçoit sa loi, ses ordres, sa mission, son droit et ses devoirs, que de la transcendance divine, au-delà de toute politique ou de toute institution politico-juridique humaine“. (*BS*, 468)

Entsprechend meine die Anthropologisierung der Politik, so Derrida, immer auch deren Säkularisierung (vgl. *BS*, 469). Diese doppelte Ausgrenzung (Rahmung; Kap. IV.4.1) – gegenüber dem Tier ebenso wie gegenüber Gott – verfügt über keine natürliche

Quelle, sondern beruht auf einem gedanklichen, mithin theoretischen Motiv:

Double exclusion, donc, de la convention avec Dieu et de la convention avec la bête, mais [...] le point m’importe de noter, l’exclusion, la justification de l’exclusion du *covenant* avec Dieu comme avec la Bête [sic!] allègue le langage, une question de langage, et plus précisément de réponse. Si on ne peut passer une convention avec la bête, pas plus avec Dieu, c’est pour une raison de langage. La bête ne comprend pas notre langage, et Dieu saurait nous répondre, c’est-à-dire ne saurait nous *faire savoir*, et donc nous ne pourrions pas savoir en retour, si notre convention est *acceptée* de lui. (BS, 470)

Diese begriffliche Operation muss dabei nicht die Gestalt der Hobbeschen (oder einer anderen) Theorie annehmen, aber in jedem Fall expliziert eine solche Theorie Annahmen, die in den performativen Gründungsakt politisch-intersubjektiver Verhältnisse immer schon eingehen – während die Naturalisierung oder Kulturalisierung die Theoretizität ihrer Gründungsverhältnisse schlicht übersieht. Auch die Annahme der Sprachlichkeit dieser Verhältnisse bei Habermas und Searle übersieht, dass es sich dabei um einen sprachtheoretischen bedingten Zug handelt, der keineswegs selbstverständlich ist:

Je ne me hâterai pas de dire brutalement, comme je le pense, que tout cela est brutalement faux, qu’il est faux de dire que les bêtes en général (à supposer que quelque chose de tel existe) ou les bêtes dite brutes [...] ne comprennent pas notre langage, ne répondent pas ou n’entrent dans aucune convention. (BS, 471)

Dabei muss gesehen werden, dass Derrida keineswegs ein Vertreter der Kontinuitätsthese zwischen Mensch und Tier ist.²⁷ Entsprechend erläutert Llored den Standpunkt Derridas folgendermaßen: „[L]’animalité ne peut plus être pour lui [Derrida] le con-

²⁷ Vgl. Llored, *Jacques Derrida*, 50: „Il faut cependant signaler tout de suite que malgré ce qu’on pourrait appeler le tropisme animaliste de la deconstruction derridienne, il n’y a pas en elle de thèse soutenant la continuité entre l’homme et l’animal.“

cept qu'il a toujours été, au fond, faisant signe vers l'établissement et l'institution d'une frontière entre les deux, mais bien plutôt celui qui vient brouiller, réelaborer et par consequent complexifier les limites entre eux.“²⁸ Somit antwortet Derrida aber auf eine Frage, die bei Habermas offen bleibt: Wie kommt es zu jenem intersubjektiv-justizialen Zusammenhang, der politisch-anthropologisch immer schon vorausgesetzt werden muss?

Für Derrida ist Intersubjektivität eine nicht-totalisierbare – und deswegen: dialektische – Eigenschaft: Dort, wo sie sich in positiver Weise einstellt, geschieht dies auf Kosten ihrer Negation an einer anderen Stelle. Wenn aber normative Direktiven auch des Moralschen immer nur aufgrund ihrer Negation an anderer Stelle möglich sind, dann bedürfen diese eines ethischen Korrektivs, das von einem *offenen Möglichkeitsraum des Normativen* aus gedacht ist. Bereits in *Force de loi* nimmt Derrida hierfür auf die Instanz des Versprechens Bezug, das in gewisser Weise an diejenige theoretische Stellen tritt, bei der bei Habermas einerseits pragmatische Präsuppositionen stehen und andererseits die Voraussetzung einer politischen Anthropologie selbst:

Une fondation est une promesse. Toute position (*Setzung*) permet et promet. Et même si une promesse n'est pas tenue en fait, l'itérabilité inscrit la promesse de garde dans l'instant le plus irruptif de la fondation. Elle inscrit ainsi la possibilité de la répétition au cœur de l'originale. Mieux, ou pire, elle est inscrite dans cette loi d'itérabilité, elle se tient sous sa loi ou devant sa loi. [...] La position est déjà itérabilité, appel à la répétition auto-conservatrice. (*For*, 94)

Interessant an dieser Passage ist, dass Derrida in demjenigen Buch, in dem, wie Honneth meint, eine Ethik frei von „dekonstruktivistischen Selbstvorbehalten“ vertreten werde, bereits die Einnahme einer Position sprachphilosophisch relativiert:²⁹ „La position est déjà itérabilité“. Folglich gilt, dass auch Derridas ethischer Standpunkt diesen sprachphilosophischen Überlegungen entspringt –

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebenso spricht er von Gerechtigkeit als einem Performativ, näherhin von „la dimension de justice des énoncés performatifs, c'est-à-dire leur essentielle précipitation“ (*For*, 59)

und zwar in Auseinandersetzung mit den entsprechenden Annahmen Habermas', wie abschließend gezeigt werden soll. Denn wenn sich aus den als contingent überführten anthropologisch-politischen Annahmen von Habermas' Theorie schließlich ein Teilnahme-Problem ergibt (vgl. Kap. IV.3), dann wird die Frage interessant, inwiefern Derridas Philosophie über theoretische Ressourcen verfügt, die Entstehung dieses Problems zu verhindern.

Habermas operiert in seiner Theorie immer wieder mit der Größe einer unbedingten Form von Öffentlichkeit – etwa der Lebenswelt. Zugleich bestimmt er diese aber pragmatisch. Die pragmatische Bestimmung dieser Bedingungen steht dann im Widerspruch zur Annahme der Unbedingtheit dessen, worauf sich diese Bedingungen richten. Während Habermas' theoretische Mittel sich hier erschöpfen und er die Pragmatik im Rahmen seines „schwachen Naturalismus“ schließlich anthropo-politisch unterstellt, nimmt Derrida nun direkt auf den Begriff der Öffentlichkeit Bezug, wenn er in *L'université sans condition* von „*l'espace public*“ (usc, 16) spricht, wie Julie Candler Hayes bemerkt: „[L] 'espace public being the usual French translation of Habermas' *Öffentlichkeit*.“³⁰ Daraus wird ersichtlich, dass sich Derridas Ethik eben auch einer kritischen Sichtung der Habermasschen Theoreme verdankt.

Derridas Überlegung kann dabei folgendermaßen rekonstruiert werden: Wenn die Bedingungslosigkeit von Öffentlichkeit nicht unter dem Druck des Aufwises ihrer pragmatischen Bedingtheit – beziehungsweise unter dem Druck einer je kontextuell differenten Form kollektiver Identität – aufgegeben werden soll (und dass sie nicht aufgegeben werden soll, dafür plädiert ja auch Habermas, indem er eine unbedingte Form von Öffentlichkeit wie die Lebenswelt einfordert), dann darf die Bedingungslosigkeit der Bedingungshaftigkeit von Öffentlichkeit gerade nicht anthropologisch naturalisiert werden (V, 185), sondern sie muss als eine grundsätzlich offene Struktur gedacht werden (vgl. V, 189; FS, 30f; *For*, 60; vgl. „*archi-écriture*“, *Gr*, 83; Kap. III.3).

Ein solchermaßen *offener Möglichkeitsraum von Öffentlichkeit* ermöglicht nun aber seine eigene raumzeitliche Begrenzung in Form eines

³⁰ Julie Candler Hayes, „Derrida's Enlightenment-to-Come“, in: *American Society for Eighteenth-Century Studies* 40/3 (2007), 443-455, 446.

Versprechens (*V*, 74; *FS*, 88). Ein solches Versprechen besteht *prima facie* in einer performativ-präskriptiven Struktur – wie auch Habermas im Rahmen seiner pragmatischen Wende (Kap. IV.2) richtig gesehen hat: Denn um überhaupt etwas sagen zu können, braucht es je schon die Anerkenntnis von normativer Geltung. Die Form dieser Anerkennung ist aber schon performativ und muss selbst performativ vollzogen werden – und zwar nach Derrida in Form eines Bekenntnisses, das nicht zwingend die explizite Form eines Bekenntnisses haben muss: „*La déclaration de qui professe est une déclaration performative en quelque sorte.*“ (*Usc*, 35) Derrida fährt fort: „*J'insiste sur cette valeur performative de la déclaration qui professe en promettant.*“ (*Usc*, 35) – Eine solche Dimension philosophischer Fundierung von Geltung sucht man bei Habermas vergeblich.

Zugleich hebt Derrida im Gegensatz zu Habermas darauf ab, dass dieses Versprechen kein reiner Sprechakt sei, der normativ bedingt sei. Es handele sich dabei der Möglichkeit nach nicht nur um die je bedingte Bezugnahme auf Öffentlichkeit durch performative Sprechakte, sondern um eine zugleich unbedingte, weil *freie (geheime*; vgl. Kap. IV.4.1) *Entscheidung*, sich nicht nur zu einem Rahmen zu bekennen, sondern diesen dadurch zugleich in empirisch spezifischer Weise zu konstituieren:

Il faut bien marquer que les énoncés constatifs et les discours de pur savoir, dans l'université ou ailleurs, ne relèvent pas, en tant que tels, de la profession au sens strict. Ils relèvent peut-être du „métier“ (compétence, savoir, savoir-faire) mais non de la profession entendue en un sens rigoureux. Le discours de profession est toujours, d'une façon ou d'un autre, *libre profession* [eigene Hervorhebung, *P.F.*] de foi; il déborde le pur savoir technoscientifique dans l'engagement de la responsabilité. Professer, c'est s'engager en se déclarant, en se *donnant pour*, en promettant d'être ceci ou cela. (*Usc*, 35)

Das Versprechen bezieht sich folglich ebenso auf den Rahmen wie auf die unbedingte Freiheit, sich auf diesen Rahmen beziehen zu können. Denn nur als solche kann sie erklären, wie Teilnahme an kollektiver Identität nicht-naturalistisch und nicht-kultura-listisch, also überhaupt nicht-reduktiv verstanden werden kann:

Tout d'abord, la naissance du *demos* est liée à une croyance, à une imagination, à une présomption ou à une présupposition, à une évaluation précipitée, a un „tenir pour“ qui accrédite, qui fait crédit – et il n'y a pas de démocratie sans crédit, voire sans acte de foi (*V*, 74).

In der diese Einsichten vorbereitenden Arbeit *Foi et savoir* spricht Derrida diesbezüglich auch von einer „messianicité abstraite“ (*Fs*, 41), in der zugleich „la possibilité de la religion“ (*Fs*, 79) bestehe. Diese könne etwa darin bestehen, zu vergeben, was nicht zu vergeben sei (vgl. *Fs*, 108) – also einem Vergeben „digne de ce nom“. Aber ganz gleich worin diese in je unterschiedlichen Kontexten bestehen, sie besäßen je „la forme phénoménale de la paix ou de la justice“ (*Fs*, 30). Ebenso schreibt Derrida, wie bereits gesehen, auch in seinem Gerechtigkeitsbuch: „La justice reste à venir, elle a à venir, elle est à venir, elle déploie la dimension même d'événements irréductiblement à venir.“ (*For*, 60) Aber diese Eigenschaft des Kommanden, das die Form eines ethischen Versprechens hat, ist dabei im weiteren Sinne eine Eigenschaft der Sprache selbst, da diese nur in einer Intersubjektivitätsstruktur bestehen kann, in der Einer dem Anderen etwas verspricht – weil anders überhaupt keine Bezugnahme auf die Unersetzbarkeit des Anderen möglich ist.

Soweit scheint Derridas anthropo-politische Kritik vielmehr eine erläuternde Ergänzung als eine Entgegnung auf Habermas zu sein. Aber mit seiner Behauptung, dass das Fundament von Recht und Gesetz – der Bereich intersubjektiv-normativer Geltung – ein performativer Akt sei, der zugleich die Grenze zwischen Natur und Politik konstituiere, wird ersichtlich, dass diese Grenze selbst nicht natürlich ist – womit aber auch Habermas' tiefergelegte Anthropologie entkräftet wird. Entsprechend hält Derrida fest: „Si la souveraineté, comme animal artificiel [...], est un artefact humain, si elle n'est pas naturelle, elle est déconstructible, elle est historique ; et en tant qu'historique, soumise à transformation infinie, elle est à la fois précaire, mortelle et perfectible.“ (*BS*, 454)

Demnach ist der Eindruck zurückzuweisen, Derrida vertrete eine Art sich auf einen Subjektivismus stützenden ethischen Fundamentalismus, der mit der unbedingten Forderung nach Gerech-

tigkeit alle intersubjektive Normativität in Frage stellen wolle.³¹ Tatsächlich, so Derridas Pointe, müsse die ethische Frage als Versprechen beständig Kontexte einrahmen, um so Geltungspluralität – oder in den Worten Seels „interrationale Urteilskraft“³² (vgl. Kap. IV.2.2) – und letztlich Sprache selbst zu ermöglichen.

Habermas hat, wie gesehen, Schwierigkeiten, eine solche Instanz ausfindig zu machen (vgl. Kap. IV.3). Eben deswegen verkommt die ethische Frage bei ihm auch zu einer anthropologischen Tieferlegung der ethischen Frage: Diese hat Habermas je schon im Rahmen einer anthropologisch erweiterten *Theorie* über den demokratischen Rechtsstaat beantwortet. Es ist eben diese Theoretizität, die Habermas zugleich auf einen kulturalistisch gefärbten Naturalismus – eben eine politische Anthropologie – Bezug nehmen lässt, anstatt diese Theoretizität philosophisch zu erläutern, nämlich im Rahmen von Gündungsakten, die die Struktur eines Versprechens haben. Ein solches Versprechen ist nach Umfang, Inhalt und Bezug eine absolut offene Struktur.

³¹ Dieser Verdacht ist mündlich während einer Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Paolo Cesar Duque Estrada, „Derrida’s turn from language to ‚writing‘: on deconstruction and political responsibility“ im Kolloquium von Prof. Dr. Markus Gabriel an der Universität Bonn im Sommersemester 2016 geäußert worden.

³² M. Seel, „Die zwei Bedeutungen ‚kommunikativer‘ Rationalität“, 67.

