

4. Habermas und Derrida über elementare Vergesellschaftung

Habermas und Derrida teilen, mit vielen anderen PhilosophInnen, ein Verständnis ihrer Arbeit, das folgendermaßen formuliert werden könnte: Die philosophische Exploration unseres Standes in der Welt steht vor der Aufgabe, zu erläutern, in welcher Weise endliche, raum-zeitlich situierte, soziale Wesen Verständnisse von sich und der Welt ausbilden. Über diese allgemeine Formulierung hinaus teilen Habermas und Derrida die spezifischere Auffassung, daß die Momente der raumzeitlichen Endlichkeit, der Ausbildung von Verständnissen und der Sozialität jeweils irreduzibel sind.

Die Fragestellung der vorliegenden Studie hat das Moment des Sozialen als den Ansatzpunkt gewählt, von dem aus die unterschiedlichen Weisen von Habermas und Derrida, jenen Zusammenhang irreduzibler Momente zu charakterisieren, untersucht wurden. Dabei habe ich mich von der Habermasschen Theorieanlage dahingehend leiten lassen, die Frage nach der Beschaffenheit und Rolle des Sozialen im Blick auf die Modellierung einer elementaren Situation sozialer Praxis zu eruieren, der zugeschrieben wird, konstitutiv für den sozialen Zusammenhang zu sein. Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns modelliert den Mechanismus kommunikativer Handlungskoordinierung als eine solche elementare soziale Praxis.

Im letzten Kapitel wurde dargestellt, wie Derrida den Zusammenhang der irreduziblen Momente der raumzeitlichen Situiertheit, der gehaltvollen Verständnisse und der Sozialität konzipiert. In diesem abschließenden Kapitel ist nun zu erörtern, wie sich die Modellierung einer Situation elementarer sozialer Praxis im Lichte der Überlegungen Derridas darstellt. Ich werde zunächst auf einen grundlegenden Unterschied eingehen, der den Status des Begriffs einer elementaren Verständigungssituation betrifft: Während Habermas eine spezifische soziale Praxis in der Rekonstruktion elementarer Vergesellschaftung auszeichnet, geht aus Derridas Überlegungen hervor, daß man gerade auf eine solche Auszeich-

nung verzichten muß (4.1). Im Anschluß an die Erörterung dieser Differenz gehe ich nochmals auf Schwierigkeiten in Habermas' Theorie ein, an denen ersichtlich wird, daß Habermas selbstgesetzte Theorieansprüche genau deswegen nicht einlösen kann, weil er eine spezifische soziale Praxis als sozialitätskonstituierend herausstellen will (4.2). In den darauf folgenden zwei Abschnitten werde ich ausgehend von den Begriffen des Geltungsanspruchs (4.3) und der Ja/Nein-Stellungnahme (4.4) entfalten, welche Verschiebungen sich ergeben, wenn man es unternimmt, den von Habermas und Derrida geteilten, aber von ersterem nicht eingelösten theoretischen Ansprüchen unter Rückgriff auf Überlegungen des zweiteren gerecht zu werden. Zuletzt betrachte ich in einem kurzen Ausblick, wie sich das Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie, die ihre normativen Grundlagen ausweisen kann, dann im Lichte der vorliegenden Überlegungen insgesamt darstellt (4.5).

4.1 Spezifität oder Unbegrenztheit elementarer sozialer Praxis

Als ein Modell elementarer Vergesellschaftung hat in Habermas' Theorie der Mechanismus kommunikativer Handlungskoordinierung die Funktion, die Möglichkeit sozialer Ordnung zu erklären. Das Fundament dieser Erklärung legt Habermas in einer pragmatischen Sprachtheorie. Der in sprachtheoretischen Terminen erläuterten ›Universalpragmatik‹ fällt die Aufgabe zu, den Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung in den drei Dimensionen der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit zu erläutern.

In diesem Zusammenhang zwischen Bedeutung und Geltung kommen – um dies zu rekapitulieren – in doppelter Weise normative Verhältnisse ins Spiel. Einerseits soll das Verständnis dafür, was ein Sprechakt hinsichtlich des sozialen Zusammenhangs bedeutet, darauf beruhen, daß verstanden wird, in bezug auf welche Normen der Sprechakt in seiner Eigenschaft als eine Handlung (z.B. als Aufforderung, Bitte, Taufe etc.) Gültigkeit im Sinne von Normenkonformität für sich beanspruchen kann. Insofern hängt das Verständnis von Sprechakten mit dem Verständnis von Handlungsnormen zusammen. Andererseits besteht der Zusammenhang zwischen Geltung und Normativität darin, daß ein Sprechakt stets eine beziehungsstiftende Kraft besitzt, weil mit ihm implizit die Gewähr gegeben wird, nötigenfalls Gründe für seine Gültigkeit gemäß unseren Rationalitätsnormen zu geben. Wenn soziale Gegenüber sich im Medium von Gründen über Geltungsfragen auseinandersetzen können, »lenken Rationalitätsnormen ihren Geist«.¹ Auf der Basis dieser Rationalitätsnormen können die Gegenüber dann klären, welche Handlungsnormen, die »den Willen von Akteuren binden«,² als geeignet gelten dürfen, soziale Ordnung zu ermöglichen. Die soziale Welt – die Gesamtheit der legitim geordneten Beziehungen – reproduziert sich nach dieser Vorstellung in den Akten kommunikativer Handlungskoordinierung, indem im- oder explizit (d.h. mit oder ohne Wechsel in den Diskurs) die leitenden Handlungsnormen konsentiert werden.

Die Normativität, die für die Rationalität von Akteuren *überhaupt* in Anschlag gebracht wird, hat also selbst keine soziale Dimension, weswegen Habermas es auch für problematisch hält, die Vernunft welthabender, sprachlicher Wesen im Ganzen und deren Handeln unter einem Begriff von Normen zusammenzufassen. Diese Einschätzung wurde oben darauf zurückgeführt, daß Habermas als das basale Phänomen des Umgangs mit Gehalt den problemlösenden Sprachgebrauch ansieht. Hinsichtlich seiner Beschreibung einer elementar vergesellschaftenden Situation hat diese Konstruktion den Effekt, daß Habermas nicht alle Interaktionssituationen als Bestandteil der Sozialität von Akteuren ansehen kann, sondern

1 J. Habermas: »Von Kant zu Hegel«, S. 149. (Herv. im Orig.)

2 Ebd.

nur die, die qua Ausrichtung auf mögliche Verständigung zur Konsentierung der als gültig ausweisbaren Handlungsnormen beitragen. Dies ist der Sinn der Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln. Strategisches Handeln gilt zwar als rational, aber nur als in einem parasitären Sinne sozial, weil es zur Erhaltung des sozialen Zusammenhangs nichts beiträgt. Habermas' Unterscheidung zwischen der »Normativität von Vernunft selbst³ und der Normativität des Handelns führt also zu einer Modellierung, die die Möglichkeit vorsieht, daß wir das soziale Moment unseres Daseins in einer Weise veräußerlichen – sozusagen abstreifen können –, daß wir uns auf soziale Verhältnisse zumindest vorübergehend als außerhalb ihrer Stehende zu beziehen vermögen.

Diese Möglichkeit besteht nach Derrida nicht. Nach Derrida können wir nur dort Verstehen ausbilden, wo wir mit anderem als mit etwas umgehen, durch das wir uns, weil in seinem Anspruch stehend, als normativ gebunden verstehen. Wo immer Wesen sich verstehend – oder rational – auf Welt beziehen, stehen sie in der Dimension des Sozialen. Es kann nach Derrida also keine Auszeichnung bestimmter Situationen geben, die in einem elementarer Sinne sozial wären, als andere. Die von Habermas ausgeführten Charakteristika der »verständigungsorientierten Einstellung« (wahrhaftig, an kritisierbaren Geltungsansprüchen orientiert, beim Übergang in den Diskurs einzig durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments angeleitet etc.), in der einzige Vergesellschaftung als Reproduktion der Lebenswelt möglich ist, können nach Derrida nicht als Charakteristika gelten, die ein in einem hervorgehobenen und grundlegenden Sinne soziales Verhalten beschreiben. Wo wir einander als Verstehende begegnen, begegnen wir uns nach Derrida als Soziale. Dabei ist wichtig zu beachten, daß dies kein weniger anspruchsvoller Begriff des Sozialen ist, als Habermas ihn fordert. Daß wir einander als Soziale begegnen, heißt auch für Derrida, daß wir aneinander in einem normativen Sinne gebunden sind, in bezug auf welche Bindung, wie geschildert, auch der Begriff der Gerechtigkeit in Anschlag zu bringen ist. Nach Derrida gilt aber, daß die irreduzible Sozialität unseres Weltbezugs nicht nur in bestimmten Situationen zum Tragen kommt, sondern unseren Stand in der Welt unbegrenzt prägt.

Mit dieser Konzeption genügt Derrida einem theoretischen Anspruch, den Habermas für die eigene Theorie einfordert, aber nicht einlösen kann: den Bezug auf die »soziale Welt« als ein eigenständiges Moment unserer Rationalität zu erweisen. Die Eigenständigkeit oder Irreduzibilität des Sozialen ist von seiner Unbegrenztheit nicht zu trennen.

Denn immer, wenn die Möglichkeit gedacht werden soll, daß es ein rationales Verhalten jenseits der Grundlagen des Sozialen gibt, bedarf es eines Maßstabs, anhand dessen sich zwischen den sozialitätsermöglichen und den anderen Verhaltensformen unterscheiden läßt. Dies hat zur Folge, daß das Vermögen der Rationalität, solche Maßstäbe aufzustellen, als der Sozialität derselben Ratio-

3 Ebd., S. 148.

nalität vorgängig angesehen werden muß. Dann kann aus der Perspektive der Rationalität zwischen dem rationalen sozialen und dem zwar rationalen, aber asozialen Verhalten unterschieden werden. In einem solchen Gedankengang liegt insgesamt eine kognitivistische Verkürzung. Die Möglichkeit des Sozialen soll in der Möglichkeit der Erkenntnis gründen, welchem Maßstab ein Verhalten genügen muß, um Sozialität zu ermöglichen. In Habermas' Fall wird diese Möglichkeit durch den stets möglichen Wechsel vom Handeln in den Diskurs ausgewiesen, in welchem uns einzig der rationale Zwang des besseren Arguments bindet – nicht aber ein Gegenüber.

4.2 Drei Folgeprobleme bei Habermas

Ich will nun an drei Folgeproblemen in Habermas' Theorie verdeutlichen, wo diese aufgrund der Auszeichnung einer spezifischen, als elementar geltenden sozialen Praxis ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht wird. Es handelt sich um eine Unklarheit im Verhältnis des Geltungsanspruchs der normativen Richtigkeit zu der Normativität von Geltungsansprüchen überhaupt, um die Unterscheidung der drei formalen Weltbegriffe als dreier Geltungssphären und um die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung.

Normativität der Geltungsansprüche überhaupt und der Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit. Maeve Cooke hat die Ansicht vertreten, daß in Habermas' Sprachpragmatik Klärungsbedarf hinsichtlich der Unterscheidung normativer Geltungsansprüche und dem Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit besteht, und festgehalten, daß man in ganz unterschiedlichem Sinn einen normativen Anspruch auf die Richtigkeit einer Äußerung erheben kann.¹ Dies führt sie – und anhand einer analogen Überlegung auch Albrecht Wellmer² – zu der Überzeugung, daß Habermas' Klassifizierung von genau drei Arten von Geltungsansprüchen fragwürdig ist. Der Punkt, auf den Cooke und Wellmer hinweisen, ist, daß das Erheben eines Geltungsanspruchs auch von Habermas *per se* als ein normativ relevantes Phänomen angesehen wird. Genau diese Überlegung liegt der Idee zugrunde, mit dem Erheben von Geltungsansprüchen die Möglichkeit in Verbindung zu bringen, eine Sorte von Handlungskoordinierung zu entwickeln, die die Produktion und Reproduktion des sozialen Zusammenhangs hervorbringt. Dies führt zu der meines Erachtens richtigen Idee, daß sprachliche Praktiken in all ihren Formen (oder mit Habermas gesprochen: »Dimensionen«) Sozialität eröffnen. Zwar gelingt es Habermas, wie dargelegt, nicht, diese Multidimensionalität des Sozialen angemessen zu fassen. Habermas' Darstellung der »Funktionen des verständigungsorientierten Handelns für die Reproduktion der Lebenswelt«³ läßt nur den Schluß zu, daß die soziale Integration als die Reproduktion der »legitim geordnete(n) interpersonellen Beziehungen« einzig über den Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit abgewickelt wird. Denn es ist dieser Geltungsanspruch, der sich auf den Bereich der interpersonellen Beziehungen richtet. Die in gelingender Handlungskoordinierung liegende Konsentierung stabilisiert den Bereich der interpersonellen Beziehungen in Habermas' Augen nur über diesen Geltungsanspruch der normativen Richtigkeit. Dies ist aber – worauf schon Cooke und Wellmer hingewiesen haben – eine systematische Verengung. Sie kommt zustande, weil Habermas sich die Reproduktion des sozialen Zusammenhangs als kognitive Bestätigung von dessen moralischer Grundlage denkt.

1 Vgl. M. Cooke: LaR, S. 67-74.

2 A. Wellmer: »Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?«, S. 349ff.

3 J. Habermas: TkH, Bd. 2, S. 212.

Der Versuch, die Normativität im sprachlichen Geschehen nur einer Geltungsdimension zuzuweisen, führt zu einer systematischen Verwirrung. Dies macht zuletzt deutlich, daß die Unterscheidung der formalen Weltbegriffe als drei sozusagen nebeneinander geordneter Geltungsdimensionen zwar einen nachvollziehbaren Unterschied zwischen unterschiedlichen Momenten des Weltbezugs markiert, aber kategorial falsch liegt.

Weltdimensionen als Kategorien unterschiedlicher Gehalte. Habermas erläutert die Unterscheidung zwischen den formalen Weltbegriffen als den Unterschied zwischen verschiedenen Grundeinstellungen, die wir einnehmen. Dies lasse sich daran verdeutlichen, daß wir dem, was uns in diesen Einstellungen begegnet, einen jeweils unterschiedlichen Sinn zuweisen. Das uns in der objektiven Welt Begegnende verstehen wir als solches, hinsichtlich dessen Aussagen wahr oder falsch sein können. Demgegenüber begegnen wir Normen als den Konstitutiva der sozialen Welt nicht als etwas, das wahr oder falsch sein kann, sondern in normenkonformer Einstellung, in der wir unterscheiden, ob normative Erwartungen erfüllt oder verletzt werden. Zuletzt sei unser Bezug zu unseren Empfindungen, Wahrnehmungen etc. wieder von anderer Art, weil wir zu ihnen einen spezifisch privilegierten Zugang haben. Diese Unterscheidung läßt sich nach Habermas auch als unterschiedliche Weisen beschreiben, in denen wir den Gehalt von Äußerungen identifizieren. Die formalen Weltbegriffe sind verschiedene Geltungsdimensionen, weil sie unterschiedliche Sorten von Gehalten beinhalten: Sie stellen »universalpragmatische Bedeutungskategorien«⁴ dar.

Vor dem Hintergrund von Bertrams (Derridas und Lévinas folgendem) Vorschlag, Gehalt und Normativität als zwei kategorial zu scheidende Momente des Verstehens aufzufassen, zeigt sich, daß Habermas die Mehrdimensionalität unseres Weltbezugs falsch anlegt. Habermas will zwar die Unterschiedlichkeit der Bezüge zur objektiven, subjektiven und sozialen Welt wahren: Letztlich konzipiert er sie aber doch als vor allem inhaltlich verschieden. So kommt es dann, daß in seiner Systematik die Sozialität unserer Vernunft, die doch basal sein soll, als ein unterschiedenes Element im verhakten Mobile der Vernunftvermögen erscheint. Vernunft gilt ihm doch nicht als untilgbar, als sozusagen im Querschnitt sozial. Dementsprechend sieht er eine fundamentale Unterscheidung zwischen sozialitätsermöglichen und davon abfallenden Interaktionen vor. Die dieser Unterscheidung korrespondierende Differenzierung zwischen objektivierender und performativer Einstellung steht in analoger Weise quer zu den Ausgangsintentionen seines Projekts.

Objektivierende und performativ Einstellung. Die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung ist das Pendant zur Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln auf methodologischer

4 J. Habermas: UPMk, S. 409.

Ebene. In objektivierender Einstellung fassen wir nach Habermas Sachverhalte auf. Für sie ist kennzeichnend, daß wir in normativer Hinsicht unempfänglich sind. Demgegenüber nehmen wir in performativer Einstellung an Verständigungsprozessen wirklich oder, wie im Fall verstehender Wissenschaften, virtuell teil. In performativer Einstellung unterstellen wir unseren Gegenübern, daß diese mit ihrem und dem Verhalten ihrer Gegenüber Sinn verbinden. Kurz: In performativer Einstellung behandeln wir unsere Gegenüber als intentionale Akteure, die Rationalitätsnormen folgen und ihren Willen normativ binden können. Habermas unternimmt den Nachweis, daß die Soziologie auf einen verstehenden Zugang zu ihrem Gegenstand und damit auf einen Zugang in performativer Einstellung verpflichtet ist.

Der Begriff der objektivierenden Einstellung ist aber tatsächlich auf dem Boden der Habermasschen Theorie inkonsistent und zwar aus denselben Gründen, die auch die Differenzierung der Weltbegriffe und die Unterscheidung zwischen strategischem und kommunikativem Handeln falsch angelegt sein lassen. Wo der Umgang mit Gehalten, i.e. das Verstehen von Äußerungen, an ein Verständnis der Akzeptabilitätsbedingungen von Äußerungen geknüpft ist, könnten wir, wenn wir in normativer Hinsicht gänzlich unempfindlich wären, *überhaupt nichts* verstehen. Wir verstünden eben nicht, daß eine Äußerung mit Geltungsansprüchen verbunden ist, und also verstünden wir nach Habermas schlicht gar nicht. Die Vorstellung einer objektivierenden Perspektive auf die Welt ist gemeint als die ausschließliche Orientierung an der reinen (wenngleich falliblen) Erkenntnis, die sich nicht auf Handlungszusammenhänge bezieht. Es ist ein erstaunliches Phänomen, daß Habermas einerseits so eindeutig die reine Fiktionalität und vernunfttheoretische Unsinnigkeit eines auf ein Erkenntnisvermögen plus zweckrationaler Handlungsorientierung eingeschrumpften Aktors kritisiert und gleichzeitig die Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung zu einem Herzstück seiner Philosophie macht. Indem er so dem rationalistischen Empirismus zugesteht, immerhin die halbe Wahrheit zu sein, ist die Möglichkeit schon vertan, unsere Sozialität als ein basales Moment unserer Rationalität verständlich zu machen.⁵

5 Hillary Putnam hat diesen Zug von Habermas' Theorieanlage hervorgehoben. In »Werte und Normen« argumentiert er vehement gegen Habermas' Auffassung, einzige moralische Normen seien einer allgemeinen Rechtfertigung zugänglich, während ethische Werte stets ihrem partikularen Ursprung verhaftet blieben. Habermas gelten allein Normen als der Gegenstand von Urteilen praktischer Vernunft, während Werte nicht (allein) durch Gründe gerechtfertigt werden können, sondern in irgendeiner anderen Weise erklärt werden müssen. Unter der Überschrift »Warum gibt es überhaupt ein Interesse, Werte zu relativieren oder zu ›naturalisieren?« kommentiert Putnam wie folgt:
»Obwohl der Wunsch, die Ethik zu ›naturalisieren‹ sehr weit verbreitet ist, ist der ›Preis‹ der Naturalisierung äußerst hoch. [...] Alle naturalistischen Darstellungen haben folgende Gemeinsamkeit: Entweder streiten sie ab, daß ethische Sätze Ausdrücke von *Urteilen* sind, von Überlegungen, die ohne einen ›Zusatz‹ wie ›in der

Derrida und Bertram folgend, läßt sich in der Unterscheidung zwischen objektivierender und performativer Einstellung der Unterschied zwischen den Momenten des Gehalts und des Normativen in unserem Weltbezug angezielt sehen. Diese Momente können aber nicht als irgendwie eigenständige oder voneinander unabhängig auftretende Weltverhältnisse verstanden werden. Sie sind gerade nur aus ihrem unbegrenzten Zusammenhang heraus zu verstehen. Habermas' Eintreten für einen Rationalitätsbegriff, der die Mehrdimensionalität unseres Weltbezugs uneingeschränkt zur Geltung bringen soll, scheint mir auch darauf angelegt zu sein – selbst wenn sein Programm das letztlich nicht einlösen kann. Ich will in den drei abschließenden Abschnitten darstellen, inwiefern die Berücksichtigung Derridas helfen kann, das Programm einer Theorie umzusetzen, die Vergesellschaftung auf der Grundlage des Zusammenhangs zwischen dem Umgang mit Gehalten und einer normativ strukturierten Sozialität beschreibt.

jeweiligen sozialen Welt oder ›relativ zu den Wünschen und Einstellungen des Individuums‹ als falsch oder richtig, verbürgt oder unverbürgt beschrieben werden können, oder sie geben (wenn sie meinen, daß es so etwas wie vollständig rationale oder objektive ethische Urteile gibt) eine Erklärung des *Zwecks*, und manchmal des *Inhalts*, derartiger Urteile in *nicht-ethischen* Begriffen. [...]

Ich denke, in unserer Zeit spiegelt das wohl die verführerische, aber letztlich katastrophale Attraktivität einer Strategie, die auch zum logischen Positivismus führte. Diese Strategie könnte folgendermaßen beschrieben werden: ›Gib dem Skeptiker fast alles, was er verlangt, solange du ein gewisses absolutes Minimum wahren kannst.‹

Nachdem Putnam diesen Gedanken hinsichtlich des logischen Positivismus erläutert hat, klärt er den Bezug zu Habermas wie folgt:

›Ich weiß, man wird mich jetzt daran erinnern, daß Habermas kein logischer Positivist oder Reduktionist ist, nicht einmal ein ›Naturalist‹. Für mich sieht es aber so aus, als läge seinem Wunsch, jeden Diskurs über Werte *außerhalb* der engen Grenzen der Diskursethik als bloße Verhandlung von Differenzen zwischen ›Lebenswelten‹ zu behandeln, und auch dem Grund, weshalb er hier fürchtet, irgendeine Objektivität zuzugestehen, die sich darüber hinaus auf einen solchen Wertediskurs erstreckt – der Furcht nämlich, ein solches Zugeständnis würde mit der ›Moderne‹ nicht vereinbar sein (hier ist das der moderne Verdacht gegenüber allem, was für ›metaphysisch‹ gehalten wird) –, als lägen alldem *positivistische* Wünsche und Gründe zugrunde. Und die Idee, man könne den Positivisten sehr vieles einräumen und trotzdem ein kleines bißchen zurück behalten, von dem man glaubt, es werde ausreichen, um die gesamte ethische Objektivität, die man wünscht oder braucht, wiederherzustellen, ist derselbe Irrtum, wie die positivistische Idee, man könne den Skeptikern sehr vieles einräumen und dennoch einen kleinen Rest zurück behalten, von dem man glaubt, er werde ausreichen, die ganze wissenschaftliche Objektivität, die man wünscht oder braucht, wiederherzustellen.‹ Hilary Putnam: ›Werte und Normen‹, in: Günther/Wingert (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft (2001), S. 280–313, hier S. 306f. u. 311f. Meines Erachtens bezeugen die von mir oben verhandelten Habermasschen Unterscheidungen sowie insgesamt die Strategie, eine spezifische soziale Praxis als die elementare Praxis auszuzeichnen und die davon unterschiedenen Praxen sozusagen instrumentalistisch zu naturalisieren, die Richtigkeit von Putnams Diagnose.

4.3 Ansprüche erheben oder im Anspruch stehen

In »Was heißt Universalpragmatik?« war Habermas der Frage nachgegangen, wodurch Sprechhandlungen sich dafür qualifizieren, die Ausbildung einer Bindung zwischen Alter und Ego zu befördern. Nach Habermas' (Searle folgender) Analyse spezifiziert der illokutionäre Aspekt von Sprechakten eine Art von Engagement, das der Sprecher eingeht. Dieses bestimmte Engagement bildet den Inhalt der ›interaktionsfolgenrelevanten Verbindlichkeiten‹, durch die der Sprechakt in einer Interaktionssituation koordinationswirksam werden kann. Im Fall eines Ratschlages zum Beispiel besteht das Engagement darin, eine bestimmte Verantwortung für die Folgen von Alters Handeln zu übernehmen, sofern dieser den Ratschlag befolgt. Das Eingehen dieses Engagements durch Ego ist aber nach Habermas alleine nicht hinreichend, um einen Bindungseffekt zu erzielen. Dieser Bindungseffekt beruht genauer darauf, daß Ego die Forderung erhebt, Alter möge anerkennen, daß das Eingehen dieses Engagements in der gegebenen Situation hinsichtlich der drei Geltungsdimensionen der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit in Ordnung war und daß Ego darüber hinaus die Gewähr dafür übernimmt, einer möglichen Skepsis von Alter mit Gründen begegnen zu können, die das fragliche Engagement als tatsächlich in Ordnung ausweisen können und die einer Überprüfung durch Alter fähig sind. Habermas sieht die Ermöglichungsbedingung des Sozialen darin, daß wir als sprachliche Wesen in den Bezugnahmen auf unsere Gegenüber je den Anspruch auf die Gültigkeit unserer Entäußerung erheben. Sozialität wäre demnach darauf gegründet, daß unser Status als vernünftige Wesen es uns ermöglicht, an unsere Gegenüber die Forderung zu richten, uns als begründetermaßen rechtmäßig handelnde Glieder des sozialen Zusammenhangs anzuerkennen.

Demgegenüber geht Derrida davon aus, daß sich unsere Sozialität mit Bezug auf eine solche Gegründetheit unseres rechtmäßigen Handelns nicht verständlich machen läßt. Nach Derrida kann unsere Sozialität nicht auf die Stiftungsleistung einer durch Rechtsgründe getragenen Spontaneität zurückgehen. Wir können keine Möglichkeit des Sozialen denken, die gänzlich auf den Schultern von Alter und Ego ruhte, ohne eine Reduktion unserer normativen Bezüge vorzunehmen.

Auch Derrida versteht normative Bezüge als eine Relation, die durch einen Anspruch charakterisiert ist. Dieser Anspruch wird aber nicht *erhoben*. In den Beziehungen zu unseren Gegenübern als zu Anderen sind wir in deren Anspruch *gestellt*. Dieses Gestelltsein geht auch nicht darauf zurück, daß die Anderen diesen Anspruch erheben würden. Sondern wir können überhaupt nur insoweit davon sprechen, in einer Beziehung zu unseren sozialen Gegenübern zu stehen, wie wir in deren Anspruch als in einem Anspruch stehen, der immer bereits gegeben ist. Das Verhältnis der sozialen Gegenüber zu diesem Anspruch ist wesentlich durch eine Passivität gekennzeichnet: Der Anspruch wird nicht erhoben, er wird empfangen. Derridas Verständnis von Sozialität hebt darauf ab, daß wir genau

das normative Moment des Sozialen – das, was man die soziale Bindung nennen könnte – nicht primär von einer Aktivität her verstehen können. Wo der Vergesellschaftungsprozeß von einem aktivischen Einsatz her gedacht wird, kann er nach Derrida nicht mehr von einem Kalkül unterschieden werden, in welchem jeder Zug letztlich eine aneignende Bewegung der aktiven Instanz ist. Eine aktive Instanz ist stets von einer gewissen Fülle ihrer Vermögen her gedacht, die sie aneignend produziert und reproduziert. An den Anderen um des Anderen willen gewandt zu sein, bedarf einer Passivität, in der wir gegenüber dem Anderen nicht als eine solche Fülle eines berechtigten Subjekts auftreten.

Aus diesem Grund kann man im Anschluß an Derrida zu der Auffassung gelangen, daß das normative Moment unserer Bezüge von deren inhaltlicher Bestimmtheit zu trennen ist. Die in die Dimension des Sozialen stellende Passivität kann keine bestimmte Eigenschaft von Subjekten sein, denn als solche wäre sie nur ein anderer Teil ihrer Fülle. Normative Bindung ist nicht ein besonderer Typ von Gehalt. Es gibt nach Derrida keine besonderen Arten von Gehalten – wie etwa »ursprünglich illokutive Bedeutungen«¹ –, deren Verständlichkeit darauf beruhte, daß sie uns auf unser Dasein als soziale Wesen festlegten. Gehalt gibt es nur in Strukturen, die ebenso sehr die Momente der normativen Sozialität wie der kalkulierenden Aneignung aufweisen.

Dies heißt aber auch: Es kann keine Gehalte geben, die nicht dieses Moment aufweisen. Mit Bertram kann man das normative Moment der Bezüge, die wir ausbilden und qua derer wir in der Dimension des Sozialen stehen, als ein Implikat unseres verstehenden Weltverhältnisses auffassen: »Verstehen heißt stets: anderes Verstehen als den Anspruch implizieren, an den man sich hält.«²

In Habermas' Theorie findet sich eine Entsprechung für diesen Begriff des Implikationsverhältnisses, deren andersartige Charakteristik die hier verfolgte Differenz weiter verdeutlichen kann. Auch Habermas will den normativen Gehalt sprachlicher Verständigung in bezug auf ein Verhältnis ausweisen, das es nicht geben kann: in bezug auf die im kommunikativen Handeln unvermeidlichen Präsuppositionen. Habermas spricht von den zwar kontrafaktischen, aber notwendigen Idealisierungen, die Sprecher in diskursiver Verständigung vornehmen müssen.

Der Unterschied zwischen notwendigen Idealisierungen einerseits und Implikationsverhältnissen andererseits hängt mit der bereits angesprochenen Unterscheidung zwischen einer grundlegenden Aktivität und einer grundlegenden Passivität zusammen. Dabei verweist die Rede von einem Implikationsverhältnis noch auf eine andere Bestimmung, die Derridas Konzeption charakterisiert. Derrida versteht das Verstehen als ein Geschehen, oder, wie er auch häufig sagt, als ein Ereignis. Mit der Bestimmung eines Geschehenscharakters des Verstehens ist noch deutlicher als mit der Rede von einer Passivität gekennzeichnet, daß wir die

1 J. Habermas: UPmk, S. 414f.

2 Vgl. G.W. Bertram: SpG, S. 160.

Momente unseres Weltverhältnisses nicht auf eine Stiftungsleistung zurückführen können. Und zwar in keiner Dimension; das ist der entscheidende Unterschied gegenüber Habermas. Denn in *einer* Hinsicht liegt Habermas ebenfalls viel daran, unser Weltverhältnis nicht auf eine Stiftungsleistung zurückzuführen.

Habermas ist, wie dargestellt, der Meinung, daß wir die realistische Intuition nur verteidigen können, wenn wir unseren Bezug zur objektiven Welt nicht als von uns gestiftet (im Sinne von »konstruiert«) auffassen. Aber er veranschlagt so etwas wie einen Geschehenscharakter des Verstehens *nur* für diese Dimension unseres Weltverhältnisses. Demgegenüber geht die normative Dimension unserer Weltbezüge nach Habermas' Vorstellung auf eine Stiftungsleistung zurück: Auf die normativ gehaltvollen Idealisierungen, die wir im kommunikativen Handeln stets vornehmen müssen und die letztlich den Bindungseffekt des Erhebens von Geltungsansprüchen begründen.³

Interessanterweise resultiert daraus auch in Habermas' Theorie, daß derjenige Weltbezug, der durch einen Geschehenscharakter gekennzeichnet wird, der basalere ist. Die Rationalitätsnormen, qua derer wir das Reich des Normativen produzieren und reproduzieren können, stammen aus dem Bezug zur objektiven Welt, in der wir problemlösend »evolutionäre Lernprozesse« bloß fortsetzen.

Daß die Derridasche Konzeption eine tatsächlich soziale Rationalität und nicht nur eine Rationalität des Sozialen faßt, wird also auch dadurch ermöglicht, daß Derrida die Momente des Normativen und des Gehalts so miteinander verknüpft, daß der Geschehenscharakter des Verstehens beide in gleicher Weise betrifft. Die Rede von einem Geschehenscharakter des Verstehens besagt aber nichts anderes, als daß es sich um einen Weltbezug handelt, der in Verständnissen endlicher und raumzeitlicher Wesen besteht, die mit Kontingenzen umgehen. Eine Verweltlichung des Kantischen Faktums der Vernunft kann nur gelingen, wenn auch in der Dimension unserer normativen Gebundenheit die Verhältnisse,

3 Die von Habermas in »Richtigkeit versus Wahrheit« vorgebrachte Vorstellung, daß uns in der moralischen Reflexion die »regulative Idee der gegenseitigen Einbeziehung von Fremden in eine inklusive – und insofern universale – Welt wohlgeordneter interpersonaler Beziehungen« (S. 285) leitet, ändert an dieser Konstellation nichts. Der Rückgriff auf das Konzept einer regulativen Idee macht schon deutlich, daß der Sinn des Normativen von einem Konstruktionsprinzip der Vernunft her erläutert wird und nicht von den Implikationen her, die die Situation mit sich bringt, in die sich eine weltliche Vernunft gestellt findet. Darüber hinaus halte ich es für ausgeschlossen, daß sich mit der Idee einer Welt, die sich durch die Universalität einer völligen Inklusion des Fremden auszeichnen soll, »ein für Differenzen hoch empfindlicher Universalismus« verbinden läßt. (J. Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 7) Hier sind die oben (im Abschnitt 3.1) vorgetragenen Überlegungen Derridas zum Begriff einer unbegrenzten Strukturalität klarend. Die Unbegrenztheit einer Struktur kann gerade nicht als eine totale Integration verstanden werden, sondern liegt in der Bewegung der sie konstituierenden Differenzierungen. Vgl. auch den schon erwähnten Aufsatz von Bohman über den Widerstreit holistischer und Totalitätskonzeptionen bei Habermas (J. Bohman: »System and Lifeworld. Habermas and the Problem of Holism«).

in denen wir leben, nicht als von uns gestiftet erachtet werden, sondern als Verhältnisse, die uns genauso zustoßen, wie wir uns handelnd zu ihnen in Beziehung setzen.

4.4 Normativität als Regulierung oder als Bindung

Die Diskursethik erläutert den Geltungssinn des Normativen als ideal gerechtferigte Akzeptabilität. Daß wir Normen ihrer Geltung wegen, das heißt aus Pflicht folgen, resultiert nach dieser Vorstellung daraus, daß einer gültigen Norm alle von ihr Betroffenen in einem unter idealen Bedingungen geführten Diskurs müßten zustimmen können. Dieser Ansatz versteht sich als die Entfaltung des normativen Gehalts der Präsuppositionen, die wir im verständigungsorientierten Sprachgebrauch stets machen. Die Grundidee besteht in dem Gedanken, daß der Zusammenhang von Bedeutung und Geltung allen Umgang mit Gehalt, seien es Sachverhalte in der objektiven Welt, Empfindungen o.ä. in der subjektiven Welt oder eben Normen in der sozialen Welt, durch Gründe beurteilbar macht. In der Beschreibung des Mechanismus kommunikativer Handlungskoordinierung tritt dieser Gedanke in der Form auf, daß die in jedem Sprechaktangebot enthaltene Gewähr für die Gültigkeit des mit dem Sprechakt erhobenen Anspruchs auf Gründe verweist, die Alter in seiner Reaktion auf das Sprechaktangebot mit einer mehr oder weniger expliziten Stellungnahme mit Ja oder Nein akzeptiert oder ablehnt.

Aus meiner bisherigen Darstellung ging bereits hervor, daß Derrida die Dimension des Normativen mit der Dimension des Gehalts nicht im Rekurs auf Gründe verknüpft. Daß wir als Verstehende implizit durch den Anspruch des Anderen gebunden sind, hängt nicht mit einer Begründbarkeit dieses Anspruchs zusammen. Im letzten Abschnitt habe ich diesen Unterschied zwischen Derridas und Habermas' Konzeptionen unter dem Aspekt der Aktivität bzw. Passivität verhandelt. Jetzt will ich auf einen anderen Aspekt aufmerksam machen: Bei Derrida ist die Möglichkeit des Verstehens und damit unser normatives Bezogensein auf unsere Gegenüber nicht an die Beurteilung von Richtigkeiten des Handelns oder Sprechens gebunden, zu der uns Gründe berechtigen. Derrida folgt nicht der Idee, daß ein sprachlicher Weltbezug in der Weise auf ein Spiel des Gebens und Nehmens von Gründen verweist, daß wir das mit dem Verstehen von Gründen verbundene Vermögen, falsch und richtig zu unterscheiden, als die Grundlage unseres Verstehens überhaupt ansehen sollten.

In *Falschgeld* bringt Derrida dazu folgende Überlegung vor: »Das falsche Geldstück ist *als solches* niemals Falschgeld. Sobald es ist, was es ist, anerkannt *als solches*, hört es auf, als Falschgeld zu wirken und zu gelten. Es ist nur, wenn es sein kann, *möglicherweise* [peut-être], was es ist.«¹ Mit einem falschen Geldstück zu bezahlen, können wir als einen ungültigen Zug im Spiel des Gebens und Nehmens von Geld ansehen, den wir analog zum Gebrauch eines »nicht wohlgeformten symbolischen Ausdrucks« als einen ungültigen Zug im Sprachspiel verstehen können. Die Frage ist nun, ob wir auf der Grundlage der Unterscheidung

1 J. Derrida: FG, S. 117. (Herv. im Orig.)

zwischen richtigen und falschen Zügen verstehen können, was es *überhaupt* heißt, einen Zug im Sprachspiel zu machen, das heißt einen Zug zu machen, der für uns Gehalt hat. Derrida ist der Meinung, daß wir diesen Weg der Erläuterung nicht gehen können. Und zwar deswegen, weil ein ungültiger Zug im Sprachspiel oder im Spiel des Geben und Nehmens von Geld genau genommen gar kein Zug *in* diesem Spiel ist.

Wenn ich mit einem falschen Geldstück zahle, gehe ich – unter den Prämissen einer an der Differenz von gültigen und ungültigen Zügen orientierten Beschreibung – tatsächlich überhaupt nicht mit Geld um. Das zeigt sich aus der Perspektive dieser Beschreibung daran, daß ich in dem Moment, in dem das Falschgeld als solches betrachtet wird, nicht mehr damit zahlen kann. Und genauso verhielte es sich mit einem nicht wohlgeformten Zug im Sprachspiel. Einen ungültigen Zug in dieser Sorte von Spiel zu machen, heißt *nicht dieses Spiel* zu spielen. Daraus folgt aber, daß das Verstehen der Züge, die wir in diesen Spielen machen, nicht auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Zügen zustande kommen kann. Wir könnten nicht verstehen, was es bedeutet, mit Falschgeld zahlen zu wollen, wenn wir zunächst entscheiden würden, daß der Umgang mit Falschgeld nichts mit dem Umgang mit Geld zu tun hat. Wir könnten gar keinen Begriff des Falschgelds haben, weil wir nicht verstehen könnten, wie gültige Züge im Spiel zu ungültigen Zügen stehen.

Daß wir den Umgang mit Falschgeld in den Zusammenhang des Umgangs mit Geld einbetten, funktioniert also nicht abhängig von der Beurteilung dieses Umgangs als eines falschen oder richtigen Zugs im Spiel des Gebens und Nehmens von Geld. Und das gilt für alle Spiele, deren Regeln wir als konstitutiv beschreiben können, insbesondere für den Versuch, sprachliche Gehalte durch konstitutive Regeln des Sprachspiels zu erklären. Wir können Gehalt nicht in Terminen einer Regelkonformität erläutern.² Unser Verständnis von Praktiken, die wir auf bestimmte Zusammenhänge beziehen, versteht die Praktiken im Status eines »vielleicht«, wie Derrida sagt, also jenseits der Bewertung ihrer Richtigkeit.

Wie oben dargestellt konzipiert auch Derrida einen intrinsischen Zusammenhang zwischen Normativität und Gehalt. Dabei werden normative Verhältnisse aber nicht als ein bestimmter Typ von Gehalt verstanden, die in einer besonderen Art von Diskurs verankert und darin mit einer besonderen Art von Gründen verbunden sind. In Derridas Theorie ist das normative Moment unserer Bezüge auf soziale Gegenüber nicht von der Bewertung der Richtigkeit dieses Bezugs her zu verstehen. Anders formuliert: Aus Derridas Perspektive trifft die Beschreibung nicht zu, daß uns wir immer dann, wenn wir im Ausbilden von Verständnissen an

2 Vgl. analoge Argumentationen gegen die Idee, daß wir die Bedeutung von Ausdrücken auf der Basis einer Beschreibung der Sprache als auf konstitutiven Regeln basierend erläutern können in S. Rödls Diskussion von Katrin Glüers These, daß wir den Status der logischen Gesetze nicht in Begriffen konstitutiver Regeln beschreiben können (S. Rödl: »Norm und Natur«, S. 100ff.), sowie G.W. Bertrams Erörterung des Befolgens konstitutiver sprachlicher Regeln in SpG, S. 191ff.

unsere Gegenüber anschließen, auf der Grundlage der Beurteilung der Entäußerung unserer Gegenüber bewegen. Die basale soziale Bezugnahme ist bei Derrida nicht, wie bei Habermas, mit Ja/Nein-Beurteilungen verbunden.

Auch wenn man mit Derrida normative Verhältnisse als das soziale Moment unseres Weltbezugs auffaßt, erscheint aus der Perspektive seiner Theorie Habermas' Konzeption der sozialen Welt als der Gesamtheit der legitim geordneten Beziehungen als zu eng. Man kann zum Beispiel an die Interaktion denken, die beim gemeinsamen Musizieren statt hat. Die Interaktion, die das gemeinsame Musizieren zu einer manchmal außerordentlich intensiven sozialen Erfahrung macht, liegt nicht darin, daß sozusagen alle korrekt ihre Stimme so spielen, daß die Stimmen sich zu einer richtig aufgeführten Partitur ergänzen. Eine ansprechende oder sogar aufwühlende Aufführung unterscheidet sich von einer nichts-sagenden dadurch, daß die Aufführenden in der Praxis ihres Musizierens wechselseitige Verständnis erzielen. Dabei ist nicht die Frage, ob einer richtig oder falsch spielt, sondern ob wechselseitige Anschlüsse gelingen. Das Kriterium eines solchen Gelingens ist aber nicht die Richtigkeit oder Falschheit. Das ist in Orchesterzusammenhängen nicht anders als bei einem Quartett und besonders deutlich tritt es im Fall von improvisierter Musik hervor. Die Weise, wie ein Baßgitarrist den variierenden Rhythmen des Schlagzeuges folgt und der Schlagzeuger den Linien des Basses, zeugt davon, wieviel Verständnis in einer solchen Rhythmusgruppe herrscht. Es gibt hier verschiedenste Formen von Anschläßen und es sind häufig gerade die neuen, ungehörten, die für den Moment den stärksten Bezug unter den Instrumentalisten stiftet. Aber wie Schlagzeug und Baß hier zueinander Stellung nehmen, hat nicht die Form von Ja/Nein-Stellungnahmen. Zweifellos binden sich die Praktiken aneinander, aber nicht, indem sie implizit Bewertungen über Richtigkeiten vornehmen, sondern indem sie die Struktur des eigenen musikalischen Verstehens von der anderen Entäußerung als dieser besonderen Entäußerung her entwickeln.

Das Beispiel ruft eine Charakterisierung in Erinnerung, die Habermas häufig für unterschiedliche als neostrukturalistisch eingeordnete Theoretiker gebraucht. Diese findet sich unter anderem im Rahmen einer Bestimmung der Diskurstheorie des Rechts als eines Versuchs das »normativ-praktische[...] Selbstverständnis der Moderne im ganzen [...] so zu rekonstruieren, daß es seinen normativen Eigensinn gegenüber szientistischen Reduktionen wie gegenüber ästhetischen Assimilationen behaupten kann.«³ Zwei Fußnoten ordnen den szientistischen Reduktionismus Luhmann und den Ästhetizismus Derrida zu. Den Vorwurf des Ästhetizismus verstehe ich dabei so, daß Habermas es als falsch und sozusagen der harten Welt des Ungerechten nicht standhaltend ansieht, den Begriff der Gerechtigkeit als den Anspruch zu erläutern, dem Besonderen gerecht zu werden.

3 J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Vierte, um Nachwort und Literaturverzeichnis erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 11.

Konfrontiert mit diesem Vorwurf erscheint Derrida fast eher als ein Platzhalter für Adorno, dessen *Ästhetische Theorie* der Kunst die Rolle zugeschrieben hatte, die Integrität des besonderen Nichtidentischen zu wahren (für Habermas ein weiteres Verfehlen der Notwendigkeit, die normativen Grundlagen der eigenen Theorie ausweisen zu können). Hier liegt also eine tiefgreifende Differenz in Habermas' und Derridas Verständnis des Sozialen. Habermas hält es nicht für denkbar, die Konstitution des Sozialen in Termi ni der Alterität, das heißt in Termi ni eines Bezugs auf das Andere als das andere Besondere begreiflich zu machen. Diese Konstitution soll nur durch die Vermittlung einer Regel möglich sein. Das oben gegebene Beispiel des Musizierens sollte phänomenal greifbar machen, was die vorliegende Arbeit in der Auseinandersetzung mit Derrida systematisch entwickelt hat: Daß diese Vorstellung einer Vermittlung über regulierende Normen zu einer Fehlkonzeption des Sozialen führt, die neben den diskutierten theoretischen Folgeproblemen auch zu einem sehr verengten Begriff dessen führt, was es heißt, sozial gebunden zu sein.

Der häufig erhobene Vorwurf, die Dekonstruktion könne auf der Basis eines am Besonderen orientierten Begriffs der Gerechtigkeit keine Anleitung für die notwendige politische oder rechtliche Regulierung unserer faktischen Verhältnisse liefern, trifft so die veränderte Vorstellung von der Beschaffenheit des Sozialen in gewisser Weise recht gut; er versteht nur das Argument nicht, das dahin führt. Das Argument besagt, daß es einer Vermittlung des Begriffs der Gerechtigkeit mit den Notwendigkeiten des Faktischen nicht bedarf, weil dieser Begriff der Gerechtigkeit der Begriff eines Verhältnisses *ist*, in das wir uns faktisch – und zwar insofern wir uns überhaupt in Verhältnissen verstehen: *faktisch unausweichlich* – gestellt sehen. Die Normativität unseres Bezugs auf unverfügbare Andere, an dem wir unser Verstehen als das Verstehen von Anderem ausbilden, ist eine Implikation der Faktizität unseres Standes in der Welt.

Der Vorwurf der politischen Belanglosigkeit eines vom Anspruch des Anderen her erläuterten Begriffs der Gerechtigkeit beruht auf einer Prämisse der Art, daß die Moral der Ergänzung durch das positive Recht bedarf, denn »[a]nders als die Moral muß nämlich das Recht das Gefälle zwischen Norm und Wirklichkeit normativ, auf dem Wege der Rechtsetzung, überbrücken.«⁴ Die Kluft, die es hier zu überbrücken gilt, tut sich auf, weil nach dieser Vorstellung nur der von moralischen Gründen erreichbar ist, der in moralischer Einstellung handelt. Wer dies aber nicht tut, dem kann kein *moralisches* Argument entgegen gehalten werden, das ihn überzeugen können müßte, die moralische Einstellung einzunehmen.⁵ Weil das Regulativ der Moral nur greifen kann, wo die Einstellung einer Berück-

4 J. Habermas: »Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 62.

5 Dies verficht Habermas gegen Apel, der für die Erweiterung der Diskursethik um ein Ergänzungsprinzip eintritt, das über den zur bloßen Normenprüfung geeigneten Universalisierungsgrundsatz hinaus von allen eine »moralische Verantwortung für die Institutionalisierung von Recht und Moral« fordern soll. Vgl. J. Habermas: »Realismus nach der sprachpragmatischen Wende«, S. 60f.

sichtigung des Sozialen eingenommen wird, soll das Recht beispringen, um letztlich mit Mitteln des Zwangs einen normativ legitimierten externen Ersatz für die mangelnde innere Orientierung am Sozialen zu schaffen.

In dieser Auffassung des Rechts als einer legitimen Fortsetzung der moralisch gerechtfertigten Regulierung mit anderen Mitteln kann aber nicht verständlich gemacht werden, was Habermas in dem angeführten Zitat als die Aufgabe des Rechts beschreibt: eine normativ angeleitete Rechtsetzung zu betreiben. Die Gründe dafür wurden oben diskutiert: Die Figur einer Rechtsetzung, die eine Normwirklichkeit setzt, indem sie den normativen Regeln des Gerechtigkeitsverständnisses folgt, bleibt im Regelregreß stecken. Sie wird nie ausweisen können, warum gerade diese konkretisierte Rechtsnorm als eine Umsetzung jener moralischen Norm soll gelten können. Daher ist diese Normativität der Rechtsetzung der Wirklichkeit nicht näher oder ferner als jene der Moral.

Derridas Auffassung der Normativität als wurzelnd in einem Anspruch des Anderen stellt einen Versuch dar, die Wirklichkeit des Normativen in anderer Weise zu fassen. Die Diagnose für die Widersprüchlichkeit der Habermasschen und vergleichbarer Auffassungen des Normativen lautet: Normative Bezüge können nicht als regulierende Verhältnisse gedacht werden. Derrida ist der Auffassung, daß das Normative als ein Gebundensein nicht im Sinne einer wirksamen Regulierung zu verstehen ist, sondern im Sinne eines unverfügablen Anspruchs.

Dies stellt das wichtigste Ergebnis der vorliegenden Untersuchung über die Grundlagen des Sozialen dar. Wenn wir soziale Verhältnisse als normativ strukturierte Verhältnisse auffassen wollen, dann können wir eine Irreduzibilität des Sozialen nur denken, wenn wir nicht danach fragen, wie sozialitätsermöglichtende *Regulierungen* zustande kommen, sondern danach, worin die Sozialität unserer *Bindungen* besteht. Die Frage nach der Möglichkeit des Sozialen ist nicht eine Frage nach der Möglichkeit bestimmter Ordnungen, die auf bestimmten Richtigkeiten beruhen, sondern es ist eine Frage nach dem Charakter der Bindung, die uns in die Dimension des Sozialen stellt. Ein Modell elementarer Vergesellschaftung, das darauf angelegt ist, eine Erklärung dafür liefern zu können, wie die richtigen Regulierungen zum Zug kommen, wird das Soziale letztlich immer reduzieren. In diesem Sinne beruht auch die Kantische Idee einer Bindung an das allgemeine Gesetz auf jener transzentalistischen Grundlage, auf der das Faktum der Vernunft noch das einer allgemein-individuellen Vernunft ist. Gesucht ist aber der Begriff einer konkret-sozialen Vernunft und der ist auf Basis der Idee der Selbstbindung im Sinne einer Selbstregulierung nicht zu gewinnen. Der Begriff des Normativen als einer Regulierung, die sich an der Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Falschen orientiert, bleibt immer ein vorgängig epistemischer Begriff des Normativen. Von ihm aus kann nur verständlich gemacht werden, warum es rational ist, sozial zu sein, aber nicht, warum wir rational nur sein können, weil wir sozial sind.

Demgegenüber scheint es mir fruchtbar, Derrida und Lévinas darin zu folgen, das Moment der Normativität von Bezügen vom Moment ihres Gehaltes zu unterscheiden. Unter dieser Voraussetzung kann verständlich gemacht werden, daß wir zu Verständnissen oder zu Rationalität (sofern diese nicht auf das Vermögen, Richtiges und Falsches zu unterscheiden, zurückgeführt wird) *stets* nur gelangen, sofern wir normativ gebunden sind. Dann ist die Reichweite des Sozialen nicht mehr geringer als jene des Rationalen und damit eine zentrale Prämisse auch des Habermasschen Theorieprojekts erfüllt.

4.5 Eine normative Grundlegung der Kritik?

Mit dem Ende dieser Untersuchung stehen wir noch am Anfang des Unterfangens, um dessentwillen sie angegangen wurde. Als sloganartiger Tagungstitel hätte die Ausgangsfrage in etwa lauten können: Was heißt Kritische Theorie der Gesellschaft – mit Habermas *und* Derrida? Es wurde sicherlich nur ein Ausschnitt der Themen berührt, die sich mit dieser Frage verbinden lassen. Verfolgt wurden die Fragen, wie die Habermassche Idee zu verstehen ist, daß es einen Zusammenhang zwischen Sprachlichkeit und Sozialität gibt, der für eine Gesellschaftstheorie des fraglichen Typs relevant ist, in welchem systematischen Kontext Habermas diese Frage entwickelt und wie sich dies alles darstellt, wenn man Derrida auf dieselbe Frage hin liest.

Diese enge Fragestellung muß sich dadurch rechtfertigen, daß Habermas' Überzeugung, die Erläuterung des Zusammenhangs von Sprachlichkeit und Sozialität sei für eine kritische Gesellschaftstheorie zentral und mehr noch: grundlegend, ein ebenso schwierig zu entfaltender wie interessanter Gedanke ist. Zur Rechtfertigung dieser Fragestellung hat man in Derrida einen Gewährsmann. Wenn man die Frage nach dem Zusammenhang von Sprachlichkeit und Sozialität als die Frage danach auffaßt, in welcher Weise die Dimension des Normativen als ein untilgbares und irreduzibles Moment dessen ausgewiesen werden muß, wie wir uns in der Welt verstehen, dann bildet diese Frage ein Herzstück ebenso von Derridas wie von Habermas' Werk. Man kann also sagen, daß Habermas und Derrida mindestens in dieser wichtigen Hinsicht die Perspektive teilen, aus der sie über unser gesellschaftliches Dasein nachdenken.

Man kann diese Diagnose auch sprachtheoretisch wenden. Derrida ist ebenso wie Habermas der Meinung, daß wir nicht verstehen können, was die Sprache ausmacht, wenn wir es nicht im Zusammenhang damit verstehen, worin die irreduzible Sozialität unseres Daseins besteht. Diese Perspektive auf die Sprache geht über eine rein sprachphilosophische Erörterung einer Verknüpfung des sprachlich strukturierten Umgangs mit Gehalten mit einer normativen Struktur der Sprache hinaus, wie sie z.B. weithin der Gegenstand der Debatte um das sprachliche Regelfolgen ist. Wir können nach Habermas und Derrida unsere Sprachlichkeit nur erläutern, wenn wir diese Erläuterung mit dem Gedanken verknüpfen, daß die Sprache uns als Gegenüber in ein sozialitätseröffnendes Verhältnis zueinander bringt, in dem wir uns – eher mit Derrida gesprochen – an den Anderen um des Anderen willen gebunden verstehen oder – in eher Kantisch-Habermasschen Termini formuliert – den Anderen als Zweck an sich selbst ansehen. Habermas und Derrida vertreten, daß wir unseren Stand in der Welt als verstehende Wesen wiederum selbst nur verstehen können, wenn wir uns vor die Aufgabe gestellt sehen, uns darüber auseinanderzusetzen, wie unsere sozialen Verhältnisse als *gerechte* Verhältnisse eingerichtet sein können.

Dennoch gibt es einen Dissens zwischen Derrida und Habermas, der die scheinbar vorrangigste Festlegung des letzteren betrifft. Eine kritische Theorie der Gesellschaft wird nach Derrida keine Theorie sein können, die ihre normativen Grundlagen auszuweisen vermag. Derrida ist der Gedanke fremd, daß das Normative eine Grundlage sein könnte. Die normative Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie müßte eine Grundlage sein, die die kritischen Unterscheidungen instruiert, welche die Theorie in ihre Beschreibungen gesellschaftlicher Verhältnisse einzeichnet. Eine solche normative Grundlage wäre als ein Kompaß zu verstehen, der uns den richtigen vom falschen Gang der gesellschaftlichen Dinge unterscheiden läßt, um gegebenenfalls regulierend eingreifen zu können. Wie oben erörtert, versteht Derrida die Normativität des Sozialen nicht als einen Zusammenhang des Unterscheidens von Richtigem und Falschem mit einer daran orientierten Regulierung unserer Entäußerungen. Damit scheint klar, daß wir nach Derrida das Theoretisieren unseres gesellschaftlichen Lebens nicht mit der Hoffnung verbinden dürfen, wir könnten einen Kompaß finden, der uns in allen Situationen den Weg zu gerechteren Verhältnissen wiese. Das Normative gibt dem Verständnis Derridas folgend kein Fundament ab, auf dem wir ein Theoriegebäude errichten könnten, das, sozusagen nach der richtigen Himmelsrichtung ausgerichtet, der Kritik den Weg weist. Die Frage der Gerechtigkeit läßt sich nicht mit dem Projekt einer Theoriegrundlegung verknüpfen.

Derrida erscheint somit beinahe als der strengere Kantianer. Denn obschon wir nicht auf sicheres Geleit im normativ gebahnten Gelände hoffen dürfen, sind wir nach Derrida auf die Gerechtigkeit verpflichtet. Wir sind vom Anderen verpflichtet, weil wir sonst, mit Brandom gesprochen, nicht »wir« sagen könnten. Wir sind – mit Derridas Formulierungen aus *Die Einsprachigkeit des Anderen* gesagt – die, denen es mit dem Sagen-Können aufgegeben ist, das Sprechen des Anderen als das Versprechen jener einzigartigen Sprache zu verstehen, die *unsere* Sprache wäre – ohne daraus zu schließen, daß diese Sprache die Sprache *aller* werden könnte.

