Philip Freytag

Die Rahmung des Hintergrunds

Die Debatten Derrida – Searle und Derrida – Habermas

Weiße Reihe
Klostermann

Philip Freytag

Die Rahmung des Hintergrunds

Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Sprachtheorien am Leitfaden der Debatten Derrida – Searle und Derrida – Habermas

KlostermannWeißeReihe

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT und des Lehrstuhls für Erkenntnistheorie, Philosophie der Neuzeit und Gegenwart der Universität Bonn.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Originalausgabe

© 2019 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Gedruckt auf EOS Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.
Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben
Printed in Germany
ISSN 2625-8218
ISBN 978-3-465-04358-4

Inhalt

Geleitwort 7

I. Einleitung 11

I. 1. Das Feld der Verständigung und seine Methodologie 11

I. 2. Zwei Fragemöglichkeiten: Ontologie und Erkenntnistheorie 19

II. Fluchtpunkt Natürlicher Realismus 53

II. 1. Vorbemerkung: Ontologie und Öffentlichkeit der Sprache 53

II. 2. Die Öffentlichkeit der Realität 55

II. 3. Die Öffentlichkeit der Selbsterfahrung 75

II. 4. Konsequenzen 91

II. 4.1. Der ontologische Anspruch von Schrift 92
II. 4.2. Die strukturelle Offenheit von Kontexten 108
II. 4.3. Gegenüberstellung 123

III. Die Debatte Derrida-Searle 129

III. 1. Überblick über die Debatte und ihre Rekonstruktion . . . 129

III. 2. Die sprechakttheoretischen Voraussetzungen von Searles „Reply“ (1977) 139

III. 2.1. Die Ausdrückbarkeit von Nicht-Sprachlichem (g-Repräsentationalität) 139

III. 2.1.1. Geist- und moralphilosophische Ausführung (g-Kontextualität) 157
III. 2.1.2. Das Scheitern von g-Fiktionalität 169
III. 2.2. Die Forderung nach epistemischer Durchsichtigkeit von g-Kontextualität 181

III. 2.3. Zusammenfassung 202

III. 3. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Derridas „SEC“ (1971) 205

III. 3.1. Erkenntnistheoretische Kontamination 205
III. 3.2. Die Aporie der Repräsentationslosigkeit 226
III. 3.3. Zeit und Zeitlosigkeit 249

III. 4. Ausführung 259

III. 4.1. Kontext und Lesbarkeit 259
III. 4.2. Bedeutung und Theorie 279
III. 4.3. Kontextualität und Diskontinuität der Theorie 294

IV. Die Debatte Derrida-Habermas 307

IV. 1. Einführung in die Position Habermas' und die Debatte mit Derrida 307

IV. 2. Gesellschaftsutopische Ontologie und Kommunikabilität 339

IV. 2.1. Das formalontologische Scheitern geltungslogischer Wertsphären 368
IV. 2.2. Die Rechtsförmigkeit der Vernunft 396

IV. 3. Die Grenzen einer anthropo-politisch verstandenen Öffentlichkeit 419

IV. 4. Derridas Metaphysik der Rahmung 463

IV. 4.1. Metaphysische Eingangsbedingungen: Derridas Appellologie 463
IV. 4.2. Prolegomenon zur Ethik eines offenen Möglichkeitsraums 489

V. Die Alltäglichkeit des Verständigungsgeheimnisses 509

Bibliografie 513

Siglenverzeichnis 537

Geleitwort

Die vorliegende Studie von Philip Freytag geht auf seine vorzügliche Bonner Dissertation zurück, die mit dem Kant-Preis des Instituts für Philosophie prämiert wurde. Das Buch ist in vielen Hinsichten bemerkenswert.

Es handelt sich zunächst um die am besten informierte und philosophisch ausgereifteste Rekonstruktion der sachlichen Kontexte der prominenten Attacken John Searles und Jürgen Habermas' auf Derridas Positionen. Freytag zeigt in Detailarbeit, warum der sachliche Kern der überwiegend polemischen Einwürfe Searles und Habermas' verfehlt ist. Die vermeintlichen Kritikpunkte, unter der Derridas Rezeption in Deutschland in philosophischen Fachkreisen bis heute leidet, erweisen sich als unzutreffend.

Darüber hinaus beleuchtet Freytag Derridas Position scharfsinnig auf analytische Weise und vermeidet die Schwäche der ersten Wellen der Dekonstruktion, indem er nirgends den Jargon nachspricht, in dem Derrida zunächst gedeutet wurde. Ganz an der philosophischen Problematik orientiert, schafft es Freytag, Derridas Meta-Ontologie und Meta-Epistemologie auf höchstem Niveau den Standards der theoretischen Gegenwartsphilosophie entsprechend darzustellen. Besser ist dies bisher niemandem gelungen.

Damit nicht genug, gipfelt das Buch in der Skizze einer neuen Theorie der Öffentlichkeit, die Raum schafft für die Idee eines kritischen Rückzugs vom Sozialen. Damit werden die einschlägigen sozialkonstruktivistischen Restbestände der jüngeren sogenannten „kritischen Theorie" gemäß den von Freytag klar und deutlich artikulierten Verfahren de-konstruiert. Eine kritische Theorie der Öffentlichkeit kann sich gerade nicht auf deren idealisiertes Funktionieren verlassen, da dieses unter Interpretationsbedingungen steht, die sich selber opak bleiben. Die Öffentlichkeit hat Voraussetzungen, die sie niemals vollständig in ihren Medien der Selbstuntersuchung erfassen kann, da sie noch nicht von der Art einer normativen Ordnung sind. Das nicht-normative Wirkliche ist und bleibt die Grundlage jedes regulierten Verhaltens.

Damit wird deutlich, dass Derrida im Unterschied zu Searle und Habermas gerade keine anti-realistische Theorie des Sozialen ver-

tritt, der zufolge dieses irgendwie (durch Sprechakte oder kommunikatives Handeln) durch Prozesse explizierter Deliberation konstituiert oder zumindest durch solche aufrechterhalten wird. Derrida erweist sich vielmehr als radikaler Empirist in einem spezifischen Sinne, weil er keinen Wirklichkeitsbereich einräumt, der vollständig rational kontrollierbar ist. Was es gibt, ist als solches partiell undurchsichtig, was Derrida unter Rekurs auf seine Analyse von Zeichensystemen illustriert, die Freytag souverän rekonstruiert. Damit überwindet er das Missverständnis, dass eine Einsicht in nicht behebbare Opazität selber nur opak artikuliert werden kann.

Freytags Buch gelingt dasjenige, was sich erfreulicherweise am Horizont des philosophischen Fortschritts langsam als zu respektierender Standard abzeichnet, bereits auf paradigmatische Weise: Die Überwindung der Vorstellung, es gebe irgendeine „kontinentale" Philosophie, die sich im Unterschied zu einer angeblich „analytischen" nicht an Argumenten orientiert. Freytag weist nämlich detailliert nach, dass Derridas Kritiker, die implizit oder explizit solchen Distinktionen anhängen, genau deswegen in die Falle einer unsachlichen Polemik tappen, obwohl sie sich damit brüsten, an Argumenten ausgerichtet zu sein. In der Sache hat Derrida aber wegen der Argumente, die Freytag auf der Basis des Textbestands liefert, die Nase vorn, sodass sich die diskursethische Frage stellt, warum Derridas Interventionen so häufig die Projektionsfläche grober polemischer Verzerrungen war.

Diese Frage beantwortet das Buch nicht nur soziologisch, sondern durch eine Anbindung an Derridas eigene Ethik, die er in *Von der Gastfreundschaft* und *Politik der Freundschaft* entwickelt hat und die Freytag als eine Grammatik der philosophischen Auseinandersetzungen interpretiert, auf die Derrida sich eingelassen hat. Damit wird auch der rote Faden deutlich, der sich durch Derridas Schaffen zieht, das sich als systematischer erweist, als man es angesichts der üblichen Deutungsschablonen erwartet hätte. Ich wünsche dem Buch die Rezeption als wegweisendes Standardwerk, die es aufgrund seiner Qualität verdient.

Bonn im August 2018 Markus Gabriel

S'il faut philosopher, il faut philosopher;
s'il ne faut pas philosopher,
il faut encore philosopher (pour le dire et le penser).
Il faut toujours philosopher.

J. Derrida, *Violence et Métaphysique*

I. Einleitung

I. 1. Das Feld der Verständigung und seine Methodologie

Maßgeblich für die vorliegende Untersuchung, die die Debatten Jacques Derridas mit John R. Searle und Jürgen Habermas respektive deren jeweiligen philosophischen Theorien zum Gegenstand hat, ist die Einsicht John L. Austins, dass mit Sprache nicht nur auf Zustände in der Welt Bezug genommen werde – und Sprache diese dann entweder falsch oder wahr darstelle –, sondern dass Sprache selbst Zustände in der Welt hervorbringe und Äußerungen folglich nicht allein wahr oder falsch seien.[1] Austin spricht diesbezüglich von einer vormaligen „descriptive fallacy" (*HTW*, 3) der Sprachphilosophie und verweist demgegenüber darauf, dass Sprache selbst „operative" (*HTW*, 7) sei (Kap. II.2).[2] Dergestalt steckt Austin das Feld ab, auf dem sich sodann Searle, Habermas und Derrida

[1] Karl-Otto Apel erläutert in diesem Sinne: „Der *semantische Logos* ist weiter als der seit *Aristoteles* und *Theophrast* philosophisch ausgezeichnete Logos der *Repräsentation von Sachverhalten* durch *Propositionen*." (Karl-Otto Apel, „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie", in: Hans-Georg Bosshardt (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache*. Interdisziplinäre Beiträge. Zum Gedenken an Hans Hörmann (Berlin, New York: de Gruyter, 1986), 45-87, 65)

[2] Dies richtet sich insbesondere gegen die erste Generation analytischer Philosophen. Dazu bemerkt Paul M. Livingston: „For all of the early analytic philosophers who appealed to logical structures in practicing the new methods of analysis, a primary motivation for the appeal was their desire to safeguard the *objectivity* of contents of thought, over and against the threat posed by subjectivist theories of them. Only *logically* structured contents, they thought, could genuinely be objective in the sense of existing wholly independently of anyone's acts of thinking them, grasping them, considering them or entertaining them. […] [T]he first analytic philosophers (in particular, Frege, Moore, and Russell) did not see their methods as grounded primarily or specifically in the analysis of language. Their attention to ordinary language most often had the aim of exhibiting its tendency to obfuscate and conceal rather than any analysis of language for its own sake." (Paul M. Livingston, *The Vision of Language* (New York, London: Routledge, 2008), 5f.)

darüber streiten können, wie diese Operativität der Sprache gedacht und begründet werden kann, wenn hierfür Zustände in der Welt als Bedingungen des Verstehens weitgehend entfallen.

Zu dieser sprachphilosophischen Problemlage im Ausgang von Austin tritt das Resultat der erkenntnistheoretischen Überlegung Willard v. O. Quines hinzu, wonach der Versuch scheitern müsse, Äußerungen *per se* Zuständen in der Welt zuzuordnen (Kap. I.2). Beide Überlegungen, die sprachpragmatische Austins und die erkenntnistheoretische Quines präfigurieren den vorliegenden Untersuchungsgegenstand dergestalt, dass Probleme der Sprachphilosophie – etwa: Was ist sprachliche Bedeutung? – weniger durch Zustände der außersprachlichen Welt als vielmehr durch innersprachliche (soziale und kulturelle) Dynamiken bestimmt sind. Keineswegs ist damit aber eine gänzliche Unabhängigkeit der Sprache von der Welt gemeint, wohl aber eine bestimmte neuartige[3] Austarierung ihres Verhältnisses. Letzteres soll in der vorliegenden Arbeit zunächst im Ausgang von der Position des Natürlichen Realismus gewonnen werden, aus dem heraus auch die Anfänge der Philosophie Derridas zu gewinnen sind (Kap. II). Die Referenz sprachlicher Ausdrücke kann demnach nicht als eine Korrespondenz mit Objekten oder Zuständen der außersprachlichen Welt gedacht werden, sondern bezeichnet gemäß Henry Staten einen neuartigen Umstand: „We could say that reference is deeply rooted in contexts. We cannot pluck it up for easy inspection like a carrot, as Kripke and Putnam would like to do; it is more like a tree that when uprooted brings with it a considerable chunk of meadow."[4]

Die Debatten zwischen Derrida und Searle (Kap. III) sowie zwischen Derrida und Habermas (Kap. IV) – und in geringerem Umfang auch zwischen Searle und Habermas (Kap. III.2.1.1; IV.2.1) –

[3] Entsprechend sei erinnert, dass Henry Staten in Derridas Philosophie eine Kritik, das heißt zugleich eine Erneuerung der „New Theory of Reference" sieht. Vgl. Henry Staten, „The Secret Name of Cats: Deconstruction, Intentional Meaning, and the New Theory of Reference", in: Reed Way Dasenbrook (Hrsg.), *Redrawing the Lines*. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 27-48, 39.

[4] Staten, „The Secret Name of Cats", 38.

können somit als der Versuch verstanden werden, die sich dergestalt abzeichnende Selbständigkeit von Sprache in einer solchen Weise zu artikulieren, dass ein Verhältnis von Sprache und Welt immerhin noch denkbar bleibt. Die Weltabhängigkeit der Sprache kann jedoch – nach Austin und Quine – nicht mehr zu einer Bestimmung desjenigen Gebrauchs von Sprache hinreichen, derer sich Sprachverwender *untereinander* bedienen. Es handelt sich im Folgenden somit nicht um den Versuch, mit der Sprache aus der Welt auszubrechen, sondern eingedenk ihrer weltlichen Voraussetzungshaftigkeit zu verstehen, wie zu diesen Voraussetzungen neue Bedingungen hinzutreten, welche nach Searle, Habermas und Derrida als Explikation der Bedingungen von Verständigung von Sprechern untereinander anzusehen sind.

Searle setzt hierzu auf eine geistphilosophische Tieferlegung der Theoreme Austins (Kap. III.2). Demnach sind es nicht länger nur Bedingungen in der Welt, die die Bedeutung einer Äußerung bestimmen – etwa, dass es regnet, wenn jemand sagt „es regnet" –, sondern dasjenige, was ein Sprecher mit einer Äußerung sagen will etwa, dass man den Regenschirm einpacken soll, wenn jemand sagt „es regnet". Diese *Tieferlegung auf Intentionalität* erklärt in ausgezeichneter Weise die Funktionsweise des Sprechers, also die grammatische Rolle der ersten Person Singular (und Plural). Sie erklärt ferner die Funktionsweise des Adressaten einer Äußerung – insofern als dieser allein daraufhin befragt wird, wie es möglich ist, die Absichten eines Sprechers zu verstehen und gegebenenfalls entsprechend seiner Wünsche, Hoffnungen oder Anweisungen zu handeln. Sie erklärt jedoch in keiner Weise, wie es möglich ist, dass sich Sprecher zueinander in einem Verhältnis *wechselseitiger Kritisierbarkeit* befinden. Dies leistet erst die Intersubjektivitätstheorie Habermas', deren Herzstück die Einführung von Geltungsdimensionen ist, auf die sich Sprecher und Angesprochene in gleicher Weise berufen können (Kap. IV.2.1). An die Stelle der asymmetrischen Theorie der Sprechhandlungen Searles tritt die potenziell symmetrische Gesprächssituation kommunikativer Handlungen (Kap. IV.2).

Derrida bestreitet nun weder das Gegegebensein von Intentionalität noch die Möglichkeit reziproker Kritisierbarkeit. Anders als

Searle und Habermas betrachtet er beide Fälle jedoch als *theoriegeleitete Vereinseitigungen* einer allgemeineren Möglichkeit von Verständigung, die solchermaßen nicht erfasst werde. Als Inhalte einer Sprachtheorie können beide Theoreme zwar grundsätzlich ihre Berechtigung haben, sie sind jedoch nicht imstande, so Derrida, philosophisch zu erläutern, wie sie selbst möglich sind. Die grundsätzliche methodologische Frage, die zwischen Derrida auf der einen und Searle und Habermas auf der anderen Seite verhandelt wird, lautet demnach: *Darf eine theoriegeleitete Bezugnahme auf vortheoretische Entitäten zur Stützung der entsprechenden Theorie verwendet werden oder nicht?* Avner Baz nennt diese Frage die nach der Kontinuität oder Diskontinuität alltäglichen (Sprach-)Wissens mit theoretischen Fragestellungen.[5] Bejahe man diese Frage und behaupte somit deren Kontinuität, gerate man leicht in das Fahrwasser, so Baz, einer „representationalist-referential and atomistic-compositional conception of language".[6] Einer solchen Konzeption aber widerläuft tendenziell die Annahme der Operativität von Sprache (Austin). Verneint man diese Frage hingegen, so muss man sich auf ein *aporetisches Theoriedesign* einlassen, da alltägliche Annahmen als doch einzig möglicher Ausgangspunkt für theoretische Überlegungen dann entfallen. Es liegt so eine Diskontinuität von Sprachwissen und entsprechender Theorie vor. In diesem Sinne werden für Derrida die Bedingungen der Möglichkeit theoretischen Arbeitens zu Bedingungen ihrer Unmöglichkeit (Kap. III.3): Nur wenn theoretisch unentscheidbar ist, was Sprecher mit Sprache tun, kann Sprache in einem starken Sinn als operativ gelten. Dass es sich bei dieser aporiegeleiteten Theorieoption Derridas[7] aber um eine veritable theoretische Alternative handelt, die keineswegs in eine Verständigungsaporie führt, sondern diese gerade vermeidet (Kap. II.), ist

[5] Avner Baz, „Recent Attempts to Defend the Philosophical Method of Cases and the Linguistic (Re)turn", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (2016), 105-130, 120.

[6] Ebd., 124.

[7] Vgl. Rudolphe Gasché, „L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida", in: *Études françaises* 38/1-2 (2002), 103-122, bes. 116.

von Searle und Habermas nicht ausreichend berücksichtigt worden.

Gleichwohl kann Derrida die Inhalte einer Sprachtheorie nicht derart positiv behaupten, wie dies etwa bei Searle und Habermas der Fall ist: Searle und Habermas verstehen ihre Theoreme letztlich ontologisch, was methodisch betrachtet jedoch problematisch ist (Kap. I.2). In dem Maße nämlich, wie ontologische Unterstellungen ihre Selbstverständlichkeit verlieren, stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung derjenigen Theoreme, auf die keine Sprachphilosophie verzichten kann, umso drängender. Eine Grundlegung der Sprachphilosophie kann laut Derrida aber nur auf erkenntnistheoretischem Weg erfolgen: Gegen das Unterfangen, einige sprachtheoretische Aspekte im Lichte bestimmter vortheoretisch-theoretischer Prämissen als notwendig erscheinen zu lassen, vertritt Derrida die Annahme einer Diskontinuität von Theorie und vor-theoretischem Wissen (Kap. III.4.3). Diese Diskontinuität überführt Derrida schließlich in die *unbedingte Möglichkeit von Teilnahme an Verständigungsprozessen überhaupt* (Kap. IV.4.2) – demjenigen Bereich, aus dem Searle und Habermas zunächst einzelne Aspekte herausgreifen, diese als notwendig für Verständigung deklarieren und schließlich als ontologisch fundiert setzen.

Grundsätzlich anders nämlich als Searle und Habermas setzt Derrida das Gegebensein von Gesprächspartnern nicht schon voraus. Searle und Habermas gehen je davon aus, dass es eine Differenz sprachlicher Akteure gibt, die Searle asymmetrisch und Habermas symmetrisch verstanden wissen will. Derrida verweist hingegen darauf, dass Sprachtheorie diese Differenz nicht theoretisch bestimmen kann, da sie selbst der Möglichkeitsraum von Theorie und Sprache ist (Kap. II.4; III.3; IV.4). Eine Theorie der Sprache und Verständigung kann somit nicht von dem Umstand abstrahieren, dass jede Äußerung zunächst ein Verhältnis zwischen zwei-oder-mehreren Sprechern ist. Während Searle und Habermas diese Voraussetzung außersprachlich naturalisieren (Kap. I.2; IV.1; IV.3), sieht Derrida, dass Sprachtheorien auf solche Weise ihren legitimen Rahmen übertreten, der stets von einer Intersubjektivität ausgehen muss, die nicht naturalisiert werden kann, sondern im

Kern ethisch ist, weil sie das Verhältnis mehrerer zueinander betrifft (Kap. IV.4). Für Derrida handelt es sich dabei um die Frage nach der Identität oder Nicht-Identität der miteinander Sprechenden, die je die Freiheit[8] des Einzelnen berührt (vgl. *DlM*, 46) und folglich auch von keiner Theorie politischer Identität (Kap. IV.3) vorab beantwortet werden kann. Insofern kann es für Derrida auch keinen ontologischen Hintergrund der Verständigung geben, weil die Identität der Sprechenden – die den Rückschluss auf eine geteilte Ontologie allererst gestattet (vgl. Kap. I.2) – *ein kontingenter Fall einer grundlegenden Differenz* ist, die logisch gesehen nur als Stillstand von Zeit (Kap. III.3.3) beschrieben werden kann. Die Möglichkeit der Nicht-Identität als eine bewusste freiheitliche Handlung von dann eben nicht mehr miteinander Sprechenden bleibt bei Searle und Habermas unberücksichtigt. Dann aber kann Intersubjektivität, so etwa auch Simon Critchley, schon nicht mehr ethisch verstanden werden: „Ethical intersubjectivity must be founded on the datum of an irreducible difference between the self and the other."[9]

Das Feld der Verständigung nach Austin und Quine verbietet es dergestalt, auf notwendige ontologische Voraussetzungen von Sprache zu verweisen, da die Identität von miteinander Sprechenden als Voraussetzung von Sprache überhaupt selbst nicht notwendig ist. Wenn es aber zu einer Identifikationsbildung von Sprechern untereinander kommt, dann hat diese Identität jeweils auch ontologische Voraussetzungen, die als solche benannt werden können. In dieser Hinsicht können die sprachtheoretischen Inhalte Searles und Habermas' schließlich gerettet werden. Diese ontologische Theoretizität (vgl. Kap. I.2) gilt aber nicht absolut, da die erfolgreiche Identifikationsbildung von Sprechern untereinander selbst von einem theoretischen Standpunkt aus kontingent ist – weswegen sie

[8] Vgl. Gianfranco Dalmasso, „L'eccesso di sapere", in: Jacques Derrida, *Donare la morte*. Traduzione dal francese Luca Berta. Introduzione di Silvano Petrosino. Postfazione di Gianfranco Dalmasso (Mailand: Jaca, 2002), 187-208, 198.

[9] Simon Critchley, „Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity", in: Simon Critchley, Peter Dews (Hrsg.), *Deconstructive Subjectivities* (New York: State University Press, 1996), 13-46, 32.

sich eben einer theoretischen Beschreibung der Grundlagen von Verständigung mithilfe von Begriffen wie Notwendigkeit, Kausalität und Normativität entzieht. Für diejenigen Subjekte, die also nicht einfach immer schon miteinander sprechen und sprechen werden, sondern allererst miteinander sprechen *können*, *gibt* es keinen Hintergrund der Verständigung – sie müssen diesen selbst erst gewinnen. In diesem Sinn wird im Ausgang von Derrida deutlich, dass Sprachtheorien auch Theorien der Freiheit sein müssen, um so der Möglichkeit *und* der Unmöglichkeit von Sprache Rechnung zu tragen. Dieser Umstand lässt sich in loser Anlehnung an Derrida (vgl. Kap. IV.4) als Rahmung des Hintergrunds bezeichnen.

I. 2. Zwei Fragemöglichkeiten: Ontologie und Erkenntnistheorie

Entscheidend für ein systematisches Verständnis der Derrida-Searle/ Derrida-Habermas Debatte ist die Einsicht, dass zwischen den Debattenkontrahenten eine unterschiedliche Bewertung der Aufgabe und Leistungsfähigkeit ontologischer beziehungsweise erkenntnistheoretischer Begründungen vorliegt. Nun betrifft diese Einsicht das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie, das leicht missverstanden werden kann.[1] Von diesem Verhältnis hat Kant in prägender Weise festgehalten, dass Ontologie nur im Ausgang von Erkenntnistheorie möglich sei, nämlich

> daß der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren […] und [dass] der stolze Name einer Ontologie […] dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen [müsse].[2]

Dies ist intuitiv plausibel, da man anders überhaupt nichts von der Welt aussagen kann (Ontologie), ohne zuvor etwas über die Welt beziehungsweise über die Bedingungen von Erkenntnis erkannt zu haben (Erkenntnistheorie). Dem hat sich auch Hegel angeschlossen: „Es ist eine natürliche Vorstellung, dass eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen“[3].

Prima facie ließe sich nun sagen, dass auch Searle und Habermas Ontologie in Abhängigkeit von erkenntnistheoretischen Kategorien betreiben, das heißt, dass auch sie von Erkenntnisbedingungen

[1] Das hat zuerst Roger F. Gibson gesehen, der in den Auseinandersetzungen um ein kohärentes Verständnis von Quines Philosophie eindringlich vor einer „confusion of epistemology with ontology“ gewarnt hat. Vgl. Roger F. Gibson, Jr., „Translation, Physics, and Facts of the Matter“, in: Lewis Edwin Hahn, Paul Arthur Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, 2. Aufl. (La Salle: Open Court, 1998), 139-154, 147.

[2] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Theoriewerkausgabe, Bd. 3 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), B 303.

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wolfgang Bonsiepen, Reihard Heede (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (Hamburg: Meiner, 1980), 53.

auf die Annahme einer bestimmten Ontologie schließen. Allerdings weisen beide auch darauf hin, dass eine epistemische Einstellung zur Welt erst unter der *Voraussetzung einer Ontologie* möglich sei – für Searle „the ontology of the mental" (*RM*, 95), für Habermas das „ontologische Primat der Lebenswelt" (vgl. *ND II*, 25). Sie missverstehen jedoch – so der Kontrast, der in der Debatte mit Derrida zutage tritt – den Unterschied zwischen einer ontologischen Voraussetzung und *der Annahme* einer ontologischen Voraussetzung. Zwar muss irgendeine Ontologie jederzeit angenommen werden, aber dies ist nicht eigentlich ein ontologischer Umstand, sondern selbst epistemisch. Gemäß Derrida ist es *erst* die epistemische Einstellung zur Welt, die die Frage nach einer Ontologie – also nach dem, was wahr oder falsch ist – hervorbringt. Die Notwendigkeit der Voraussetzung einer Ontologie entstehe „seulement dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité" (*SEC*, 381). Dergestalt mache sich aber die Erkenntnistheorie selbst überflüssig, da sie ihre eigentlichen Fragestellungen dann der Ontologie übergebe (vgl. Kap. III.3). Dieses Verhältnis von Erkenntnistheorie und Ontologie kann mit Derrida nun als *Empirismus* beziehungsweise als *Empirismus der Präsenz* bezeichnet werden, dem zugleich eine Metaphysik der Präsenz entspricht:[4]

„*Expérience* a toujours désigné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience. Nous devons toutefois […] épuiser les

[4] Vgl. dazu die Erläuterung Graham Priests: „[L]et us start with Derrida's principal philosophical thesis: the denial of presence. In a nutshell, a presence is some kind of non-linguistic entitity which serves to provide a determiner of sense; Derrida often calls it the *transcendental signified*. Clearly, Tractarian objects are presences; so are Lockean ideas; so are the entities of Fregean semantics (senses, concepts, etc). Derrida does not explicitly set his sights on these; the examples he does cite are things such as essence, Being and, particulary, consciousness. These are, of course, some of the central concepts from Western metaphysics. In fact, Derrida takes metaphysics to be exactly that subject that endorses the existence and action of some notion of presence." (Graham Priest, „Derrida and Self-Reference", in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 59-69, 60)

ressources du concept d'expérience avant et afin de l'atteindre, par déconstruction, en son dernier fond. C'est la seule condition pour échapper à la fois à l'„empirisme" et aux critiques „naïves" de l'expérience. (*Gr*, 89)

Derrida plädiert folglich für ein anderes Verständnis der erkenntnistheoretischen Fragestellung, das erkenntnistheoretische nicht in ontologische Annahmen überführt (Kap. III.3.2; IV.4.1):

Il [l'empirisme] n'en est rien dans le cas de l'expérience comme archi-écriture. […] Celle-ci n'est accessible que dans la mesure où […] on pose la question de l'origine transcendantale du système lui-même, comme système des objets d'une science, et, corrélativement, du système théorique qui l'étudie […]. (*Gr*, 89f.)

Derridas empirischer Gegenentwurf zum Empirismus der Präsenz orientiert sich demnach an einem bestimmten Schriftbegriff („archi-écriture"), der sich als eine transzendentale (In-)Fragestellung versteht (Kap. II.4.2, III.2). Man kann dieses Verständnis von Empirie und Metaphysik als jeweils nicht-präsentisch, als ein *empirisch-theoretisches Vagabundieren* (Kap. III.3.2) beziehungsweise als eine *Metaphysik der Rahmung* (Kap. IV.4) verstehen. Bereits in diesem Kapitel soll nun deutlich werden, was es heißt, eine offene Ontologie zu vertreten und dass Derrida – anders als Searle und Habermas – diesen Standpunkt einnimmt.

Um die argumentativen Grundzüge dieser bislang noch nicht untersuchten [5] ontologisch-erkenntnistheoretischen Fundierung der Derrida-Searle/Derrida-Habermas Debatte zu verdeutlichen, müssen die allgemeinen Merkmale einer solchen Debatte umrissen werden: Hierzu ist ein allgemeiner Überblick über das Spannungsfeld von Ontologie und Erkenntnistheorie unter Berücksichtigung der Positionen Searles, Habermas und Derridas zu geben und, insofern es einem besseren Verständnis dient, auch unabhängig von diesen. Da Searle derjenige ist, dessen Ontologie am offensivsten vertreten wird, ist es sinnvoll, mit der Kennzeichnung seiner Position zu beginnen. Searle plädiert, wie bereits gesehen, für eine on-

[5] Zu den bisherigen Forschungsstandpunkten zu Derrida siehe Kap. III.3.1 und III.3.2, zur Forschungsituation zur Derrida-Searle Debatte siehe Kap. III.1, zu derjenigen der Derrida-Habermas Debatte siehe Kap. IV.1. und IV.4.1.

tologische Basis geistiger Zustände: „the actual ontology of mental states“ (*RM*, 16; vgl. 20f., 95, 98f., 161). Diese Ontologie ist zugleich die Ontologie der Sprache, denn „the philosophy of language is a branch of the philosophy of mind“ (*RM*, xi; vgl. *Int*, vii). Entsprechend ist Sprache bei Searle bewusstseinsabhängig gedacht (*RM*, xi; vgl. *MLS*, 83; *Int*, 175). Dies ergibt sich aus der ontologischen Irreduziblität der Subjektivität geistiger Zustände: „In general mental states have an irreducibly subjective ontology“ (*RM*, 19; vgl. 111ff.; *MLS*, 55ff.). Damit ist gemeint, dass diese Zustände nicht wieder auf nicht-bewusstseinsmäßige Zustände zurückführbar sind, ohne dabei jene phänomenalen Qualitäten einzubüßen, die diese Zustände auszeichnen – etwa Denken, Träumen oder das Haben von Empfindungen wie Schmerzen (*RM*, 117). Searle unterscheidet hierbei kausale Reduzibilität von ontologischer Irreduzibilität: Kausal betrachtet ist Bewusstsein ein Teil der neurobiologisch beschreibbaren Welt (*RM*, 14f., 115); phänomenal betrachtet ist Bewusstsein als solches irreduzibel, denn „[w]here appearance is concerned we cannot make the appearance-reality distinction because the appearance is the reality.“ (*RM*, 122, i.O. kursiv)

Diese „asymmetry“ (*RM*, 116) von kausaler Reduzibilität und ontologischer Irreduzibilität stellt für Searle insofern kein Problem dar,[6] als er geistige Zustände als höherstufige Natur betrachtet („higher-level or emergent property of the brain“, *RM*, 14), der in dieser Höherstufigkeit gerade nur durch die Annahme einer ontologisch-kausalen beziehungsweise – insofern Kausalität eine epistemische Kategorie ist – einer ontologisch-epistemischen Asymmetrie beizukommen sei: Erst die irreduzible Ontologie des Mentalen erlaube es, die epistemischen Haltungen des Mentalen zu erforschen. Searle weist in diesem Sinn explizit darauf hin, dass die Ontologie nicht von Erkenntnistheorie bestimmt werde: „The epistemology of studying the mental no more determines its ontology than does the epistemology of any other discipline determine

[6] Vgl. die Kritik Neil C. Mansons: „If something is irreducibly subjective, it just follows, as a matter of definition, that it cannot be objective. Searle, therefore, must be endorsing some kind of dualism, mustn't he?“ (Neil C. Manson, „Consciousness“, in: Barry Smith (Hrsg.), *John Searle* (Cambridge: University Press, 2003), 128-154, 144)

its ontology." (*RM*, 23) Die Frage, die sich nun stellt, lautet: Woher kommt das Wissen um eine Ontologie, wenn dieses nicht durch epistemische Operationen bedingt sein soll? Dies läuft auf die generelle Frage hinaus, in welchem epistemischen Sinn die Annahme einer Ontologie überhaupt gerechtfertigt werden kann?

Am Rande sei angemerkt, dass Searle, wenn er denn recht hat, die Jahrhunderte alte Körper-Geist Debatte zu einem Ende bringt, da erst die Strategie der Asymmetrisierung es erlaubt, zwischen materiellen und immateriellen Eigenschaften des Geistes keinen Widerspruch mehr zu sehen:[7] „The fact that a feature is mental does not imply that it is not physical; the fact that a feature is physical does not imply that it is not mental." (*RM*, 14f.)

Nun hat Quine gegen die Theorieoption einer Ontologisierung geistiger Zustände schon früh Einspruch eingelegt.[8] Denn wenn das Bewusstsein kausale Voraussetzungen hat, wie Searle annimmt, dann sind grundsätzlich zwei Möglichkeiten denkbar, wie diese Voraussetzungen zu verstehen sind: entweder sie sind von Akten des Bewusstseins abhängig, das heißt sie sind erst dadurch gegeben, dass sie mithilfe geistiger Zustände erkannt werden – dann sind sie epistemisch relativ – oder aber sie sind unabhängig davon gegeben, dass sie erkannt werden – dann sind sie ontologisch absolut. Wie jeder echte Naturalist bestreitet Quine nicht, dass kausale Voraussetzungen unabhängig davon gegeben sind, dass sie erkannt werden. Allerdings bestreitet Quine, dass wir unabhängig von unseren

[7] Auch darauf weist Manson hin: „We might infer from the fact that we cannot reduce consciousness that it is, therefore, something non-natural, not part of the material world. This assumption, that if consciousness is subjective it must be non-natural, shapes the mind-body debate in philosophy, and it is precisely this assumption that, in Searle's view, we need to drop from our thinking about the mind." (Manson, „Consciousness", 147)

[8] W.V.O. Quine, „Mind and Verbal Dispositions", in: Samuel Guttenplan (Hrsg.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 83-97. Vgl. jedoch den in mancher Hinsicht verblüffend mehrdeutigen § 45 in Quine, *Word and Object* (Cambridge MA: MIT Press, 1960). Siehe dazu die exzellente Analyse Daniel C. Dennetts in: Daniel C. Dennett, „Mid-Term Examination: Compare and Contrast", in: *The Intentional Stance* (Cambridge MA: MIT Press, 1987), 339-350, bes. 343-345.

epistemischen Voraussetzungen erkennen können, was der Fall ist. In diesem Sinne ist Quine ein Vertreter der These ontologischer Relativität.[9] Denn zwischen dem, so Quine und dessen Anhänger[10], was wir erkennen können und dem, was der Fall ist – zwischen epistemischer Relativität und absoluter ontologischer Objektivität –, bestehe ein Verhältnis systematischer Unbestimmtheit, da die Fakten der Welt, um diesen Gedanken zu umschreiben, mehr als eine Sprache sprechen:

> The phrases ‚inscrutability of reference' and ‚ontological relativity' dominated my account of these matters, and kindly readers have sought a technical distinction that was never clear in my own mind. But I can now say what ontological relativity is relative to, more succinctly than I did in the lectures, paper and book of that title. It is relative to a manual of translation. To say that ‚gavagai' denotes rabbits is to opt for a manual of translation in which ‚gavagai' is translated as rabbit, instead of opting for any of the alternative manuals.[11]

Vann McGee hat darauf hingewiesen, dass es sich bei der Auffassung Quines um eine „disquotational conception of reference"[12] handele. Zwar meint McGee, damit über Quine hinauszugehen („my proposal is to go a step farther"[13]), allerdings sagt bereits Quine nichts Anderes: „Reference is then explicated in paradigms analogous to Tarski's truth paradigm; thus ‚rabbit' denotes rabbits, whatever *they* are, and ‚Boston' designates Boston."[14] Diese disquo-

[9] Vgl. Quine, „Ontological Relativity", in: *Ontological Relativity and other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 26-68.

[10] Etwa: Gibson, *The Philosophy of W.V. Quine*. An expository essay (Tampa: University Presses of Florida, 1974). Dennett, *The Intentional Stance*. Dagfinn Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States", in: Robert B. Barrett, Roger F. Gibson (Hrsg.), *Perspectives on Quine* (Cambridge, Oxford: Blackwell, 1990), 98-109. Peter Hylton, *Quine* (New York, London: Routledge, 2007).

[11] Quine, „Three Indeterminacies", in: *Perspectives on Quine*, 1-16, 6.

[12] Van McGee, „Inscrutability and its Discontents", in: *Noûs* 39/3 (2005), 397-425, 410.

[13] Ebd.

[14] Quine, „Three Indeterminacies", 6.

tionale[15] Auffassung von Referenz ergibt sich aus der These ontologischer Relativität: „[R]eference *is* nonsense except relative to a coordinate system."[16] Damit verweist Quine auf die Unmöglichkeit, dieses Koordinatensystem im Sinne absoluter ontologischer Referierbarkeit zu verstehen. Referenz ist nur relativ zu einer jeweiligen Auffassung über die Welt möglich, nicht zur Welt *tout court*.

Diesen Gedanken hat Quine an einem berühmten Beispiel deutlich gemacht:[17] Darin erforscht ein Linguist eine fremde Sprache und sieht sich dabei mit der Schwierigkeit konfrontiert, die Äußerung („Gavagai") eines Eingeborenen zu übersetzen, während beide auf einer Wiese sitzen und gerade ein Hase über die Wiese hoppelt. Dies legt nun den Schluss nahe, „Gavagai" mit Hase zu übersetzen. Ebenso gut kann der Muttersprachler aber die Ohren (Löffel) des Hasen oder seine Beine (Läufe) gemeint haben, die in der Eingeborenenkultur eine kulinarische Spezialität darstellen oder andere Teile des Hasen, die etwa besondere Verwendung bei magischen Riten finden. Es lässt sich überhaupt nicht bestimmen, ob der Muttersprachler von einem Hasen oder von Teilen des Hasen gesprochen hat. Zudem könnte mit „Gavagai" eine besondere Bewegung des Grases gemeint sein, die der Hase verursacht, sobald er über die Wiese hoppelt und die konkomitant gegeben ist, wenn

[15] Dass Quine Wahrheit disquotional versteht, ist weithin unbestritten (vgl. etwa Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire*. Quelle philosophie du langage aujourd'hui? (Paris: Vrin, 1999), 59: „Pour Quine, il n'y a pas de définition de la vérité autre que triviale, et c'est ainsi qu'il interprète la convention de Tarski."). Was damit gemeint ist, kann – einer üblichen Vereinfachung im Anschluss an Hilary Putnam (Hilary Putnam, „Reference and Truth", in: *Philosophical Papers*. Vol. 3 (Cambridge: University Press, 1983), 69-86, hier: 75-79) folgend – folgendermaßen veranschaulicht werden: Dem Satz „Schnee ist weiß" kann das Prädikat „ist wahr" hinzugefügt werden. Man erhält so: ‚Schnee ist weiß' ist wahr. Dieser Satz ist nun genau dann wahr, wenn der Ausgangssatz wahr ist, man kann ihm zustimmen, wenn man dem Ausgangssatz zustimmen kann usf. Das Verfahren der Disquotation bringt dergestalt zum Ausdruck, was ein Satz bedeutet, wenn er wahr ist: Die Wahrheit des Satzes „Schnee ist weiß" bedeutet demnach, dass Schnee weiß ist.

[16] Quine, „Ontological Relativity", 48.

[17] Siehe § 2 in *Word and Object*. Eine gute Diskussion des Gavagai-Beispiels bietet Hylton, *Quine*, Ch. 8, 197-231.

der Linguist auch „Hase“ übersetzen könnte. Der Linguist müsste also stets, wenn er einen Hasen sieht, selbst „Gavagai“ sagen und die Reaktion seines Gegenübers abwarten. Er müsste diese Reaktion dann auch entsprechend als „Ja“ oder „Nein“ einschätzen können. Angenommen er kann dies, so steht gegebenenfalls dennoch ein unendlich langer Weg vor ihm. Denn selbst wenn der Linguist mehrere Male „Gavagai“ gesagt hat, nachdem ein Hase vorbeihoppelte, und der Muttersprachler Zustimmung signalisiert hat, so kann es dennoch sein, dass dieser jedesmal nicht „Hase“ meinte, sondern einen der unendlich vielen konkomitanten Umstände: etwa die eigentümliche Bewegung des Grases, oder das graue Fell des Hasen, oder eine kleine Fliege, die sich im Fell des Hasen aufhält und von deren Existenz nur die Einheimischen wissen oder eine Käferlarve, die sich auf dem Rücken der Fliege aufhält, die sich im Fell des Hasen aufhält usf.

Das Problem, mit dem sich der Linguist konfrontiert sieht, kann nun entweder erkenntnistheoretisch oder ontologisch verstanden werden:[18] Entweder es handelt sich nur um eine Frage des Wissens,[19] das heißt der Linguist bräuchte lediglich mehr Informationen über die Eingeborenenkultur, deren Gewohnheiten und deren Umwelt, um „Gavagai“ richtig zu übersetzen. Diesen Umstand epistemischer Unzulänglichkeit bezeichnet Quine als die „underdetermination of empirical science“[20]. Oder man nimmt davon Abstand, dass es überhaupt eine richtige Übersetzung gibt, denn, so

[18] Vgl. dazu: Hylton, „Translation, Meaning, and Self-Knowledge“, *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1990-91), 269-290, 270. Hylton nimmt dabei Bezug auf Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter“. In Kürze wird darauf zurückzukommen sein.

[19] Diese Auffassung vertritt etwa Crispin Wright, der davon ausgeht, Bedeutungstheorien seien „like all empirical theories, *underdetermined* by the behavioural data.“ (Crispin Wright, „The Indeterminacy of Translation“, in: Crispin Wright, Bob Hale (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Malden, Oxford: Blackwell, 1997), 397-426, 416) und entsprechend folgert „that the scope of the argument [of inscrutability, *P.F.*] can in any case extend no further than that of the Underdetermina-tion Thesis which fuels it.“ (Ebd., 417)

[20] Quine, „Three Indeterminacies“, 1.

Quine, „Translation of ‚Gavagai' as ‚[…] rabbit' is insufficient to fix the reference of ‚gavagai' as a term"[21]. Dann gibt es überhaupt nur Übersetzungen, die relativ zu einem derzeitigen Wissensstand sind – einem eben jeweils schon eingenommenen Koordinatensystem epistemischer Referierbarkeit. In einem absoluten ontologischen Sinn gibt es dann keine richtige oder falsche Übersetzung, weil „richtig" und „falsch" je schon relativ zu einem von vielen Koordinatensystemen von Weltwissen sind. In diesem Sinn schreibt McGee über Quines berühmtes Beispiel:

> This persistent failure leads us to suspect that there isn't any possible evidence that would enable us to answer the question whether „*gavagai*" refers to rabbits or to undetached rabbit parts. But the conclusion at which Quine is aiming is altogether more stunning than this. It is that, not only are we incapable of finding evidence that answers the question, but the totality of behavioural, mental, causal, physiological, and historical factors that bring it about that speakers mean what they mean by the words they use fails to determine an answer to the question. It's not merely that we don't know; there is no fact of the matter to be known.[22]

Das Problem des Linguisten ontologisch zu verstehen, wie McGee dies nahelegt, wenn er sagt, es gäbe „no fact of the matter to be known", ist jedoch nicht als absolute Absage an eine Ontologie zu verstehen. Denn schon die epistemische Bemühung des Linguisten, herauszufinden, worauf sich der Ausdruck „Gavagai" bezieht, setzt voraus, dass es Objekte gibt, auf die sich dieser Ausdruck beziehen kann. Quine spricht in diesem Sinn von den „ontological commitments of a theory"[23]. Diese Verpflichtungen ergeben sich daraus, dass schon die Möglichkeit von Erkenntnis ontologisch

[21] Ebd., 6.

[22] McGee, „Inscrutability and its Discontents", 400.

[23] Quine, „On what there is", in: *From a logical point of view*. Nine logico-philosophical essays, 2. Aufl. (Harvard: University Press, 1961), 1-19, 19. Vgl. ebd., 8: „We commit ourselves to an ontology containing numbers when we say there are prime numbers larger than a million; we commit ourselves to an ontology containing centaurs when we say there are centaurs; and we commit ourselves to an ontology containing Pegasus when we say Pegasus is."

voreingenommen ist. Da Erkenntnis aber nicht nur eine Sache der Wissenschaft ist, sondern bereits auf alltäglicher Ebene stattfindet, erstrecken sich ontologische Verpflichtungen auch auf die Alltagssprache.[24] Diese generelle ontologische Theoretizität von Erkenntnisbedingungen, die auch vor der Alltagssprache nicht halt macht, erklärt Føllesdal folgendermaßen: „[W]e learn the semantics of a language together with our teacher's theory of the world. Thus, for example, my parents taught me the semantics of ‚it is raining' by rewarding me for saying ‚it is raining' when, in their opinion, it was raining."[25]

Einen ontologisch absoluten Sinn von Realität gibt es dann aber gerade nicht. Die damit verbundene These hat Richard Rorty eindrücklich benannt: „[T]ruth cannot outstrip translatability."[26] Denn die je vorausgesetzte ontologische Theoretizität ist schon epistemisch relativ, bevor sie auf ihre Theoretizität in ontologischer Hinsicht abheben kann. Dennoch ist damit, wie Peter Hylton hervorhebt,[27] keine relativistische Ontologie gemeint, sondern lediglich die epistemische Relativität einer jeden realistischen Ontologie (wobei realistisch als unabhängig von unserer Erkenntnis zu verstehen ist)[28]: Denn abhängig davon, welche wissenschaftliche oder

[24] In diesem Sinne halten Geert Keil und Herbert Schnädelbach fest: „Die Grenze zwischen einem eingrenzenden und einem ausgrenzenden Wissenschaftsbegriff bleibt indes bei Quine unaufgelöst." Vgl. Geert Keil und Herbert Schnädelbach, „Naturalismus", in: Dies. (Hrsg.), *Naturalismus*. Philosophische Beiträge (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 7-45, 41.

[25] Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States", 102.

[26] Richard Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", in: Peter Bieri, Rolf P. Horstmann, Lorenz Krüger (Hrsg.), *Transcendental Arguments and Science* (Dordrecht: Reidel, 1979), 77-104, 96.

[27] Hylton, „Quine on Reference and Ontology", in: Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 115-151, 134: „Quine is thus a realist about ontology, not a relativist".

[28] Tim Button benennt drei fundamentale Annahmen des Realismus, wobei die Annahme einer Wirklichkeit unabhängig von unserer Erkenntnis nur eine dieser drei ist. Neben das „Credo in Independence" treten nach Button das „Credo in Correspondence" und das „Credo in Cartesianism". Vgl. Tim Button, *The Limits of Realism* (Oxford: University Press, 2013), 7-11.

alltagssprachliche Theorie man vertritt, akzeptiert man unterschiedliche Entitäten als existent.[29] Daraus folgt zugleich eine sprachphilosophische Konsequenz, denn ontologisch kann nun nicht bestritten werden „that there might in fact be more than one way to attribute structure to our sentences".[30]

Diesem ontologischen Verständnis des Gavagai-Beispiels, das Quine selbst favorisiert,[31] liegt näherhin die Annahme zugrunde, „that there can be logically incompatible and empirically equivalent physical theories *A* and *B*".[32] Versucht wird neuerdings diesen Gedanken durch das Permutations-Theorem deutlicher zu fassen.[33] Demnach ist Wissen über die Fakten der Welt nur dann möglich, wenn diese auf eine bestimmte Weise geordnet werden: „We cannot know what something is without knowing how it is marked off from other things. Identity is thus of a piece with ontology."[34]

Wahrheit ist demnach erst durch eine ontologische Identitätsrelation gegeben. Dies lässt sich folgendermaßen darstellen:[35] Gemäß einer Ontologie *A* lässt sich die Welt einteilen in Gegenstände, die

[29] Hylton, „Quine on Reference and Ontology", 137: „And in accepting it, we no doubt accept a certain range of entities as existing – we accept an ontology."

[30] Ebd.

[31] So Quine selbst: „The indeterminacy of translation is not just an instance of the empirically underdetermined character of physics. The point is not just that linguistics, being part of behavioral science and hence ultimately of physics, shares the empirically undertermined character of physics. On the contrary, the indeterminacy of translation is additional." Vgl. Quine, „On the Reasons of Indeterminacy of Translation", in: *The Journal of Philosophy* 67/6 (1970), 178-183, 180.

[32] Ebd., 181.

[33] Allen voran Button, *The Limits of Realism*, 15. Ebenso: McGee, „Inscrutability and its Discontents", 404. Im Hintergrund steht: Quine, „Ontological Relativity", 55f.; vgl. Ders., „Three Indeterminacies", 6.

[34] Quine, „Ontological Relativity", 55.

[35] Ein Wort zur Darstellungsweise: Button sieht die Gefahr einer Abhängigkeit modell-theoretischer Argumente „upon some sophisticated mathematics. Emphatically: *they do not*. They depend only on simple, elementary considerations." (Button, *The Limits of Realism*, 16) Im Folgenden soll versucht werden, diesen elementaren Gedankengang darzustellen.

essbar sind und Gegenstände, die nicht essbar sind: etwa Erdbeeren, Tomaten und Mais auf der einen Seite und Bücher und Gold auf der anderen Seite. Wenn man wissen will, was essbar ist, gibt die gewählte Ontologie A Wahrheitsbedingungen an. Demnach ist es wahr (w), dass Erdbeeren (E) essbar sind (e): $A(w)(E(e))$ – lies: In Ontologie A ist es wahr, dass Erdbeeren essbar sind. Nun besteht die durch die Ontologie A gestiftete Identitätsrelation recht besehen aus drei Elementen: (1) Namen wie „Erdbeere", (2) Objekten, die durch diese Namen bezeichnet werden und (3) Eigenschaften, die diesen Objekten zukommen. Das Permutations-Argument besagt nun, dass die Objekte innerhalb einer Ontologie vertauscht werden können, ohne dass sich dadurch die Wahrheitsbedingungen ändern. Wenn also das Objekt, das zuvor etwa als „Buch" bezeichnet wurde, nun zur Referenz des Ausdrucks „Erdbeere" wird, dann gilt noch immer: $A(w)(E(e))$. Das Permutationstheorem veranschaulicht die These Ontologischer Relativität: „If there is one way to make a theory true, then there are many ways to do so."[36]

Entsprechend ist nun auch dem Faktum des Bewusstseins nicht in einem ontologisch absoluten, sondern nur in einem ontologisch relativen Sinn beizukommen. Denn auch innerhalb der Ontologie des Bewusstseins lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, dass das, was mit „Bewusstsein" gemeint ist, tatsächlich dem Bewusstsein entspricht. Hilary Putnam hat dies zum Anlass genommen, das Bewusstsein in einen körperlosen Tank mit Nährflüssigkeit zu versetzen.[37] Demnach können alle Aussagen über das Gehirn ebenso gut einem körperlosen Nervengeflecht im Tank gelten. Die Voraussetzung für Putnams Manöver ist aber, wie Quine erkannte, folgender Umstand: „The central notion in mentalistic semantics is an unanalysed notion of meaning."[38] Denn diese verfalle einer „illusion of explanation",[39] wenn sie der Referenz des Wortes „Bewusstsein"

[36] Button, *The Limits of Realism*, 14 (i.O. kursiv).

[37] Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), Kap. 1. Siehe hierzu: Button, *The Limits of Realism*, Kap. 12.

[38] Quine, „Mind and Verbal Dispositions", 86.

[39] Ebd., 87.

oder „Geist" ein ontologisches Korrelat zuspreche, das heißt „Bewusstsein" in einem absoluten Sinn ontologisch identifiziere.

Correspondingly, instead of saying that mental states are identical with physiological ones, we could repudiate them; we could claim that they can be dispensed with, in all our theorizing, in favour of physiological states, these being specified usually not in actual physiological terms but in the idiom of behavioral dispositions.[40]

Den Vorteil einer dispositionalen Auffassung des Geistes sieht Quine entsprechend darin „that it is less likely than the mentalistic level [in einem ontologischen Sinn, *P.F.*] to engender an illusion of being more explanatory than it is".[41] Quine plädiert somit dafür, dass bei gleicher Erklärungskraft die ontologisch voraussetzungsärmere Auffassung mentaler Zustände der ontologisch voraussetzungsreicheren vorzuziehen sei. Im Hintergrund dieser Annahme steht, so ist zu vermuten, Ockhams Rasiermesser: *pluralitas non est ponenda sine necessitate.*[42]

Den Empirismus versteht Quine entsprechend epistemisch,[43] den Behaviorismus evidentiell und beide nicht ontologisch.[44] Entsprechend ist Quine Naturalist, versteht den Naturalismus aber

[40] Ebd., 94.

[41] Ebd., 95.

[42] Siehe hierzu: Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter.* Von Augustin zu Machiavelli, 2. Aufl. (Stuttgart: Reclam, 2000), 505f. und Fn. 10, 739. Vgl. ferner: Elizabeth Karger, „Would Ockham have shaved Wyman's Beard?", in: *Franciscan Studies* 40/18 (1980), 244-264.

[43] Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter", 147: „[E]pistemology is for Quine empiricism".

[44] Føllesdahl, „Indeterminacy and Mental States", 98f.: „Quine calls himself a behaviourist, and many of the traditional behaviourists, espacially the early ones, are what we would call ‚ontological behaviourists', they hold that there is a behaviour, but there are no mental states underlying behaviour. Another version of behaviourism, which I call ‚evidential' behaviorism, and which I regard as that of Quine, is a position concerning *evidence*: the only evidence we can build on in our study of man, as in any other scientific study, is empirical evidence, in particular the observation of behaviour."

nicht doktrinär.[45] Quines Naturalismus richte sich, so Keil und Schnädelbach, „gegen den angeblichen *Apriorismus* der traditionellen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie: gegen alle Versuche, die Methoden der Wissenschaft *a priori* zu bestimmen".[46] Denn dieser belaufe sich auf die Ontologisierung von Erkenntnisvoraussetzungen im Sinne einer ersten Philosophie. Entsprechend gilt Quines Gegnerschaft einem „external[…] standpoint for metaphysics",[47] der vorgibt, aus der Bedingtheit seiner eigenen Erkenntnis ausbrechen zu können und diese von außen zu sehen und dabei ontologisch zu identifizieren. Huw Price folgert in diesem Zusammenhang „that the ontological question itself rests on a philopher's confusion about language".[48] Wenn Sprache qua Referenz ontologische Verpflichtungen eingehe, dann folge daraus – sprachimmanent betrachtet – nicht, dass diese Verpflichtungen tatsächlich ontologisch eingelöst werden können: „[I]t doesn't imply that there is an argument *from* the needs of science *to* ontological conclusions – *for* realism."[49]

Price weist ferner darauf hin, dass derartige Argumente von einer „subtle misinterpretation of Quine"[50] ausgingen. So kann „Quine's own minimalism about truth"[51], mithin sein disquotionales Verständnis von Referenz (McGee), – wie bereits gesehen – erkenntnistheoretisch gedeutet werden (Wright). Demnach weiß man

[45] Vgl. Quine, *Pursuit of Truth*, 2. Aufl. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), 20f: „Even telepathy and clairvoyance are scientific options, however moribund. It would take some extraordinary evidence to enliven them, but, if that were to happen, then empiricism itself – the crowning norm, we saw, of naturalized epistemology – would go by the board. For remember that norm, and naturalized epistemology itself, are integral to science, and science is fallible and corrigible."

[46] Keil, Schnädelbach, „Naturalismus", 24.

[47] Huw Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", in: David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman (Hrsg.), *Metametaphysics*. New Essays on the Foundations of Ontology (Oxford: Clarendon Press, 2009), 320-346, 335.

[48] Ebd., 334.

[49] Ebd., 338.

[50] Ebd., 336.

[51] Ebd., 334.

einfach nicht genug, um bestimmte Fragen, wie die nach dem Verhältnis einer Theorie über die Welt und der Welt *tout court* systematisch zu bestimmen.[52] Die Irreduzibilität der Ontologie, die Searle behauptet, nimmt dann den Platz ein, den die erkenntnistheoretisch gedeuteten Phänomene der Quineschen Theorie ihr überlassen – wobei sie diesen Platz nicht einnehmen könnte, wenn dieselben Phänomene vorab ontologisch verstanden würden. In der Literatur zu Quine und Searle wird in diesem Zusammenhang nun explizit von einer Verwechslung von Ontologie und Epistemologie[53] gesprochen. So äußert Hylton in seiner Stellungnahme zur Searle-Quine Debatte:

> One kind of misapprehension of Quine's scenario can, I think, be relatively quickly dispersed. What is at stake in Quine's discussion are not epistemological or methodological questions. […] The claim of the indeterminacy of translation is not that just the linguist will not be able to discover the correct translation of the native utterances; the claim is, rather, that in some cases there is no uniquely correct translation to be discovered. The question is not the extent of the linguist's knowledge, but what there is to be known. The issues are not epistemological but ontological, about whether the facts […] suffice to determinate meaning uniquely.[54]

Nennen wir diese Meinung nun die *Verwechslungs-Hypothese* (*VH*). (*VH*) gibt uns einen Schlüssel in die Hand, Searles Werk systema-

[52] Zu dieser Frage hält Rorty polemisch fest: „[T]he project of finding connections between inquiry and the world needs elimination rather than naturalization." (Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", 91.)

[53] Es geht in dieser Arbeit – und in diesem Kapitel insbesondere – um das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie und weniger um das Verhältnis von Ontologie und Epistemologie. Grundsätzlich gilt: Erkenntnistheorie ist der weitere, Epistemologie der engere Begriff. Epistemologie fragt vor allem danach, was Wissen ist; Erkenntnistheorie fragt auch danach, wie Wissen überhaupt möglich ist. Vgl. dazu den Eintrag „Erkenntnistheorie/Epistemologie" bei: Markus Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt.* Eine Einführung in die Erkenntnistheorie (Freiburg i.B.: Alber, 2012), 389.

[54] Hylton, „Translation, Meaning, and Self-Knowledge", 270. Hylton nimmt dabei Bezug auf: Gibson, „Translation, Physics, and Facts of the Matter".

tisch zu untersuchen. Wenn (*VH*) zutrifft, dann trifft mindestens zu, dass Searle keine guten Gründe gegen eine empirische Auffassung mentaler Zustände hat. Dann ließe sich Sprachlichkeit aber auch nicht aus der Ontologie des Geistes ableiten (vgl. *Int*, vii), weil es diese Ontologie dann nicht gibt – jedenfalls nicht in dem absoluten Sinne einer irreduziblen Ontologie, den Searle beansprucht. Wenn sich (*VH*) jedoch als falsch herausstellt – das heißt, wenn keine Verwechslung sondern eine gerechtfertigte Identifikation ontologischer Voraussetzungen vorliegt –, dann muss eine unmittelbare ontologische Fundierung bewusstseinsmäßiger Zustände wie Gedanken, Wünsche und Schmerzempfindungen angenommen werden. Die Sprachlichkeit dieser Zustände erfolgte dann mittelbar aus dem ontologisch verstandenen Bewusstsein, während Sprachlichkeit nach Quine ein empirisch und somit epistemisch hinreichend beschreibbares Phänomen darstellt.[55] Dagegen hält Searle fest: „[A]s theorists we are interested in the ontology of language, and the epistemological question – how do you know? – is irrelevant." (*LTD*, 648)

Gegen (*VH*) spricht nun ein Argument, das Searle in mehreren Texten, zu unterschiedlichen Zeitpunkten und zu unterschiedlichen Themen formuliert hat: Wir können es im Anschluss an Neil C. Manson das *Argument des Ontologischen Freischusses* (*OFs*) nennen.[56] (*OFs*) hat die Eigenschaft zu greifen, bevor alle anderen (erkenntnistheoretischen) Argumente greifen. Es hat die Eigenschaft, den epistemischen Raum ontologisch zu ordnen und kann daher als neo-aristotelisch bezeichnet werden.[57] Es insistiert auf die Notwendigkeit der Bezugnahme auf den Standpunkt der Subjektivität: So

[55] Wie McGee gezeigt hat, bedarf Quine keiner zusätzlichen behaviouristischen Annahmen: „Quine's argument outlives its behaviourist premise." (McGee, „Inscrutability and its Discontents", 401.) Anderer Auffassung ist Gibson, „Quine's Behaviorism cum Empiricism", in: Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 181-199.

[56] Manson, „Consciousness", 149: „Searle's account of mind and language has a ‚free move' at the beginning".

[57] Gemäß der Klassifizierung Jonathan Schaffers. Vgl. Jonathan Schaffer, „On what grounds what", in: *Metametaphysics*, 347-383, 354f.

gründet Searle seine Methodologie bereits in *Speech Acts* (1969) auf „the intuitions of the native speaker" (*SA*, 15), was ihn zugleich zu einem Vertreter der Kontinuitätsthese im Sinne Baz' macht (vgl. Kap. I.1). Damit impliziert Searle, was erst in der späteren Entwicklung seines Werks gänzlich klar wird – nämlich dass Bedeutung als „intrinsic mental content" (*RM*, 200) gedacht wird.

Sprachphilosophische Probleme, wie etwa die von Quine verworfene Unterscheidung von analytischen und synthetischen Sätzen,[58] können sich nur deswegen darstellen, weil man in einem unproblematischen Sinn schon verstanden hat, worum es jeweils geht: „We could not grasp borderline cases of a concept as borderline cases if we did not grasp the concept to begin with." (*SA*, 8) Von Searles Standpunkt aus könne folglich eine Lücke in einer Argumentation wie derjenigen Quines geschlossen werden: Denn in kritischer Auseinandersetzung mit Quines Annahme Ontologischer Relativität lässt sich ein Paradoxon formulieren, dessen Existenz wiederum (*OFs*) motiviert. McGee nennt dieses Paradoxon „the specter of ungrounded semantic facts":[59] Wenn alle verfügbaren Faktoren, anhand derer die Referenz sprachlicher Äußerungen bestimmt werden könnte – „be they behavioral, physiological, psychological, causal, or whatever"[60] –, zu einer Bestimmung von Referenz nicht hinreichen,[61] wie lässt sich dann der Umstand erklären, dass mit der Aussage „Ich nehme den Zug heute Abend" tatsächlich die Absicht verbunden ist, an besagtem Zeitpunkt den Zug nehmen zu wollen? Denkt man die sprachphilosophischen Konsequenzen der Annahme Ontologischer Relativität zu Ende, dann verliert, so scheint es, der alltägliche Sprachgebrauch jede Nachvollziehbarkeit – womit zugleich die semantischen Behauptbarkeitsbedingungen der These Ontologischer Relativität *ad absurdum*

[58] Quine, „Two Dogmas of Empiricism", in: *From a logical point of view*, 20-46. Dass Searle auf die von Quine aufgeworfenen Probleme antwortet, wird etwa deutlich in der Diskussion dieser Probleme, die Gilbert Harman liefert. Vgl. Gilbert Harman, „Quine on Meaning and Existence, I", in: *The Review of Metaphysics* (Jg. 21, Heft 1, 1967), 124-151.

[59] McGee, „Inscrutability and its Discontents", 404.

[60] Ebd., 403.

[61] Für eine Übersicht der Strategien, Referenz dennoch zu bestimmen, siehe Button, *The Limits of Realism*, 20-26.

geführt wären (vgl. *IEFP*, 124). Diese absurde Konsequenz kann nur vermieden werden, so Searle, wenn dasjenige, was ich meine, auch dasjenige ist, was ich sage – wenn also gilt: „I know what I mean." (*IEFP*, 141)

Nun sieht sich Searle aber mit der Notwendigkeit konfrontiert, einen prinzipiellen Grund dafür anzugeben, warum Sprecher über die Fähigkeit verfügen, dasjenige auch zu meinen, was sie sagen. In *Speech Acts* sind dies die Intuitionen des Muttersprachlers als einer genuin sprachphilosophischen Instanz von (*OFs*): „This method, as I have been emphasizing, places heavy reliance on the intuitions of the native speaker." (*SA*, 14) Den Bezug auf diese Intuitionen betrachtet Searle entsprechend als „ability" (*SA*, 7), ohne die weder Sprache noch Sprachphilosophie möglich sei. So schreibt Searle im Bezug auf die Fähigkeit, Beispiele für analytische Sätze anzugeben: „Anyone familiar with these terms *is able* to continue this list indefinitely, and that *ability* is what constitutes an understanding of ‚analytic', indeed this *ability* is presupposed by a search for formal criteria for the explication of ‚analytic'." (*SA*, 7, m.H.)

Im Rahmen von *Speech Acts*, einem – wie der Untertitel verrät – *Essay in the Philosophy of Language*, kann Searle diese „ability" aber nicht weiter begründen, sondern muss sie, recht besehen, als geistphilosophische Hypothese voraussetzen. Denn rein sprachlich betrachtet, bedeutet die Äußerung „Ich nehme den Zug heute Abend" eben nur, dass ich den Zug heute Abend nehme. Zu wissen, dass damit zum Ausdruck gebracht werden *soll*, zu besagtem Zeitpunkt den Zug nehmen zu wollen, ist eine zusätzliche geistphilosophische Annahme, nämlich der Rückschluss auf Intentionalität (also die Gerichtetheit eines Bewusstseins etwa auf Äußerungen).[62] Sprachimmanent kann dieser Rückschluss nicht erfolgen, was Searle später deutlich macht: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that are not intrinsically linguistic." (*Int*, 160) Somit geht Searle erst in *Intentionality* (1983), einem *Essay in the Philosophy of Mind*, zur Begründung seiner geistphilosophischen Arbeits-

[62] Intentionalität ist ein Begriff, der auf Husserl zurückgeht und der in Derridas Ausgang von diesem (Kap. II.3) sowie in der Debatte mit Searle (Kap. III) erläutert und diskutiert wird.

hypothese von *Speech Acts* über. Entsprechend schreibt er im dortigen Vorwort:

> This book is the third in a series of related studies of mind and language. One of its objectives is to provide a foundation for my two earlier books, *Speech Acts* […] and *Expression and Meaning* […], as well as for future investigation of these topics. […] Since speech acts are a type of human action, and since the capacity of speech to represent objects and states of affairs is part of a more general capacity of the mind to relate the organism to the world, any complete account of speech and language requires an account of how the mind/ brain relates the organism to reality. (*Int*, vii)

Mit der Begründung sprachlicher Fähigkeiten durch Nicht-Sprachliches nimmt Searle zugleich den epistemischen Gehalt der Sprache – das heißt diejenigen Dinge, um die man wissen muss, wenn man eine Sprache spricht und versteht – von der weiteren Untersuchung aus. Searle selbst sieht dies und hält entsprechend fest, dass seine Methode daher nur auf Subjekte angewandt werden könne, „who *already* have a language" (*Int*, 176, m.H.). Er räumt explizit ein, dass seine Methode von der Annahme einer auf die Welt schon zugreifen könnenden Sprache je schon ausgehe: „*Given* the existence of language as an institution, what is the structure of individual meaning content?" (*Int*, 176, m.H.) Allein unter Voraussetzung der genuin realistischen Annahme einer auf die Welt zugreifen könnenden Sprache ist es aber sinnvoll, nach „individual meaning content" zu fragen. Um also eine realistische Ontologie zu vertreten, muss diese Annahme eingeholt werden. Sie kann aber nicht eingeholt werden, wenn Sprache als „intrinsic mental content" (*RM*, 200) gedacht ist.[63]

Einwänden dieser Art kann Searle zunächst mit der Annahme einer ontologisch höherstufigen Natur begegnen. Denn die Forderung, es müsse begründet werden, inwiefern diese Sprachkonzeption mit der Welt kompatibel sei, vergisst – so ließe sich von (*OFs*) aus argumentieren –, dass Sprache ein Umstand der Welt ist: Spra-

[63] In diesem Sinne bereits Ilham Dilman, „John Searle's Defence of Realism", in: *Philosophy as Criticism* (New York: Continuum, 2011), 18-36, 30: „Searle is asking us to agree to something which, at the same time, he renders unthinkable by removing it from the realm of the possible."

che wäre überhaupt nicht möglich, wenn es nicht die biologisch beschreibbaren neuronalen Vorgänge des Gehirns gäbe. Diese ontologische Voraussetzung müssen epistemologische Einwände anerkennen, *ergo* (*OFs*). Die Prämissen von Searles Sprachphilosophie sind demnach – als Teil einer ontologisch höherstufigen Natur – immun gegenüber antirealistischen Einwänden, da sie nicht von realistischen Hypothesen abhängen. Schließlich sind die neuronalen Prozesse des Gehirns „the precondition for having hypotheses". (*Int*, 159) In diesem Sinne weist Manson darauf hin, dass – sei eine Instanz von (*OFs*) erst einmal gültig – die ihr entgegenstehenden Theorien „doomed from the start"[64] seien, da ontologisch unhaltbar. (*OFs*) ist demnach ein starkes Argument gegen anti-realistische Einwände.

Nun scheint die Pointe der Quineschen Überlegungen aber moderater zu sein. Zwar verbieten die ontologischen Verpflichtungen der Sprache anti-realistische Einwände – und demnach sticht (*OFs*) –, aber daraus ergibt sich noch kein Argument – so Price – „[to] support or mandate *realist* metaphysics".[65] Searle ist für diese Einsicht nicht ganz unsensibel:

> Contemporary discussions of realism are, for the most part strictly senseless, because the very posing of the question, or indeed of any question at all presupposes the preintentional realism of the Background. There can't be a fully meaningful question „Is there a real world independent of my representations of it?" because the very having of representations can only exist against a Background which gives representations the character of „representing something". This not to say that realism is a true hypothesis, rather it is to say that it is not a hypothesis at all, but the precondition of having hypothesis. (*Int*, 159)

Allerdings muss sich Searle dann die Frage gefallen lassen, wieso er diese „precondition" anschließend naturalistisch fasse – so an selbiger Stelle eine Seite später: „The approach taken to Intentionality is resolutely naturalistic." (*Int*, 160) Diese Vorentscheidung zugunsten

[64] Manson, „Consciousnees", 139.

[65] Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", Fn. 11, 337.

ten des Naturalismus – im „meta-methodolo-gische[n]“[66] Sinne Quines denkbar – und einer daran aufbauenden, in sich irreduziblen Ontologie – im Sinne Quines undenkbar – ist argumentativ nicht nachvollziehbar. Wenn diese Entscheidung nachvollziehbar sein sollte, dann aufgrund einer transzendentalen Argumentation, die sich *ab initio* in Quines Gegnerschaft befindet. Diese Option scheint Searle an keiner Stelle zu erwägen.[67] Vor diesem Hintergrund gewinnt die Kritik Derridas Profil. Denn gerade im Ausgang von Husserl (siehe Kap. II.3; II.4.1) hat Derrida theoretische Ressourcen erschlossen, die den Übergang von einer deskriptiv-phänomenologischen[68] zu einer transzendentalen Analyse nötig machen.[69] So kann er nun Searle vorwerfen, was er bereits an Husserl

[66] Keil, Schnädelbach, „Naturalismus“, 24.

[67] Was Raoul Moati freilich nicht davon abhält mit guten Gründen darauf hinzuweisen, dass Searle mit dem „principle of expressability“ (*SA*, 19) *de facto* bereits einer „*possibilité trancendantale*“ das Wort redet. Vgl. Raoul Moati, *Derrida/Searle*. Déconstruction et langage ordinaire (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), 109. Dies bedarf allerdings einer eingehenderen Analyse (Kap. III).

[68] Obwohl hier die Gefahr besteht, Searle zu stark an Husserl anzugleichen, müssen die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Beachtung finden können – wenn man sich im Umkehrschluss auch ihrer jeweiligen Unterschiede bewusst ist (siehe hierzu Kevin Mulligan, „Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology“, in: *John Searle*, 261-286, bes. 266-269). Festgehalten werden kann demnach: „Searle's project of analysing and describing the structure of mind and intentionality in a way that does not lose sight of the first-person perspective is, of course, also a Husserlian project. Searle's descriptivist élan, which he shares with Wittgenstein and Austin, as well as with Brian O'Shaughnessy, is one of the most important similarities between his philosophy of mind and those of the Brentanian tradition.“ (Ebd., 267)

[69] So etwa Herman Rapaport (für eine ausführlichere Analyse der in der Diskussion befindlichen Kategorien von Derridas Philosophie siehe Kap. III.3; IV.4): „Although it is a commonplace to interpret Husserl as if he were an epistemologist, the fact that Husserl's transcendental philosophy rejects the idea that subjective or psychological experience is relevant to a critical philosophical investigation, a point Derrida, too, has assumed in taking up various analytics that do not make too much sense if one's primary means of testing his remarks are based on the assumption that the

kritisiert hat: Auch dieser ziehe „une frontière qui ne passe pas entre la langue et la non-langue, mais, dans le langage en général, entre l'exprès et le non-exprès (avec toutes leurs connotations)". (*VPh*, 39) Dies kann aber nur im Rahmen einer transzendentalen Strategie erfolgreich durchgeführt werden.

Searle ist demnach zu einer ontologisch-absoluten Verkürzung der Frage nach der Sprachlichkeit von Intentionalität gezwungen (die Annahme von „intrinsic mental content", *RM*, 200), da er innerhalb seines methodischen Rahmens die Sprachlichkeit ontologischer Verpflichtungen ausklammert (Kap. III.4). Denn die mit der Sprachlichkeit ontologischer Verpflichtungen einhergehende Voraussetzungslast[70] bedingt *nicht* die sprachliche Ausführung einer naturalistisch verstandenen Intentionalität – mithin nicht die Sprachlichkeit eines kausal reduziblen Bewusstseins –, sondern die Sprachlichkeit der Intentionalität selbst, die sich als biologisch determiniert erkennen *können* muss, bevor die Behauptung aufgestellt werden kann, dass sie etwa biologisch determiniert ist.

Diese Sprachlichkeit wäre demnach, transzendental gesprochen, eine Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von kausaler Determiniertheit. Insofern sich diese Sprachlichkeit der Intentionalität aber als kausal durch biologische Voraussetzungen determiniert erkennt, handelt es sich recht besehen nicht mehr um eine transzendentale Bedingung, sondern um Kausalität – ebendies ist die Pointe

world he describes ought to be answerable to how one experiences it. This *transcendental approach* […]." (Herman Rapaport, „Deregionalizing Ontology. Derrida's Khōra", in: *Derrida Today* 1/1 (2008), 95-118, 99, m.H.) Kontrovers ist allerdings, aus Derrida einen Transzendentalphilosophen zu machen, weil er selbst dieser Annahme stets widersprochen hat: So bezweifelt er die Möglichkeit der „simplicity of a logical or transcendental principle". (*Lim*, 234).

[70] Auch Price kommt zu dem Schluss, dass die ontologisch strittigen Punkte der Quine-Carnap Debatte abhängig seien von „substantial issues about language on which the jury is still out". (Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", 335) Und er fährt im nächsten Absatz fort: „Perhaps it would be better to say that the jury has been disbanded, for contemporary philosophy seems to have forgotten the case." (Ebd.) Offenbar nimmt sich die Derrida-Searle-/Derrida-Habermas-Debatte hier längst vergessener Fragen wieder an.

der Erkenntnis kausaler Reduzibilität und ein Argument dafür, warum Searle an dieser Stelle naturalistisch und nicht transzendentalphilosophisch verfährt. Kausal betrachtet kann aber die Erkenntnis von Kausalität wiederum nicht erklärt werden, da die Erkenntnis von Kausalität selbst kein kausales Phänomen ist. In abgewandelter Form hat Rorty diesen Gedanken folgendermaßen formuliert: „Specifically, reference to meaning, as so explicated, cannot explain the *possibility* of the practice of translation any more than reference to composition can explain the *possibility* of chemical analysis."[71] Diese *epistemische Irreduzibilität* bedingt aber – und hierin bestehe Searles Irrtum – *lediglich* eine Begründung transzendentalen Typs – und keine Ontologie. Da Searle aber die wechselseitige Bedingtheit von Transzendentalphilosophie und Naturalismus übersieht, ist er gezwungen die epistemische Irreduzibilität des Naturalismus im Sinne einer ontologischen Irreduzibilität misszuverstehen.

Derridas Philosophie plädiert an zentraler Stelle nun für diese wechselseitige Bedingtheit von Transzendentalphilosophie und Empirie (Kap. III.3.2; IV.4.1). Entsprechend bezeichnet Derrida seine eigene Position als „ultra-transcendantal" (*Gr*, 90) beziehungsweise als „quasi-transcendantal" (*Cp*, 510). Damit ist einerseits die Notwendigkeit transzendentalphilosophischer Argumente gemeint und andererseits die Notwendigkeit, diese Angabe von Bedingungen der Möglichkeit nicht ontologisch misszuverstehen. Denn, so Derridas Überlegung, Bedingungen der Möglichkeit seien stets der Gefahr ausgesetzt, als ontologischer Ausgangspunkt dessen missverstanden zu werden, was sie bedingen. Sie sind aber als Bedingungen von Möglichkeit nur der Ausgangspunkt einer epistemischen Möglichkeit. Es gibt, epistemisch betrachtet, aber keinen zwingenden Grund für die Annahme, dass der Ausgangspunkt einer epistemischen Möglichkeit ontologisch zu verstehen sei (Price). Das heißt nicht, dass daraus ein Anti-Realismus folgt, sondern nur, dass daraus ein ontologischer Schluss, sei er realistischer oder antirealistischer Art, keineswegs zwingend motiviert werden kann.

Vor dem Hintergund dieser Überlegung, die insbesondere in Derridas Ausgang von Husserl deutlich wird (Kap. II.4.1.), lassen

[71] Rorty, „Indeterminacy of Translation and of Truth", *Synthese* 23/4 (1972), 443-462, 447.

sich transzendentale Argumente als ein Kerngeschäft der Philosophie nur dann formulieren, wenn dieses Unterfangen verstanden wird als „la tâche de penser encore ce que veut dire le ‚possible', comme l' ‚impossible', et de le faire autour de ladite ‚condition de possibilité', souvent démontrée comme ‚condition d'impossibilité"'. (*Cp*, 511) Quasi-Tranzendentalität ist demnach der Versuch, Transzendentalphilosophie und Empirie als wechselseitig bedingt zu denken, denn eine Bedingung der Unmöglichkeit bedingt – anders als eine Bedingung der Möglichkeit – nicht Möglichkeit, sondern Notwendigkeit. Wenn in Übereinstimmung mit der Forschungsliteratur zu Derrida gezeigt werden kann (Kap. III.3.1; III.3.2), dass dies ein integraler Bestandteil transzendentaler Argumente ist, dann sind diese zugleich naturalistische Argumente, das heißt Argumentes in denen Raum ist für Kausalität (verstanden als Notwendigkeit) und somit für Empirie (Kap. III.3; IV.4). Im Resultat (Kap. III.4) kämen Searle und Derrida dann darin überein, Materialität und Immaterialität zusammenzudenken, aber Searle braucht dafür ein ontologisches Argument, wo Derrida erkenntnistheoretische Überlegungen ausreichen. Im Ergebnis spricht Ockham für Derrida und gegen Searle.

Entsprechend soll im Folgenden (Kap. III.2) gezeigt werden, dass sich Searles Argumentation in seiner Entgegnung auf Derrida ebenfalls auf (*OFs*) stützt. Derridas Philosophie lässt sich dann als entschiedene Verneinung von (*OFs*) verstehen. Er formuliert dagegen ein *Argument der quasi-transzendentalen Unhintergehbarkeit von Sprache* (*QUS*) – das im Ausgang von Husserl und Austin (Kap. II) als *Argument der quasi-transzendentalen Öffentlichkeit von Kommunikabilität* (*QÖK*) zu rekonstruieren ist. (*QUS*) bedeutet dabei nicht, dass es kein Außerhalb der Sprache gibt – so eine populäre Vorstellung der Derrida-Kritik (vgl. *WUD*, 180: „Derrida's claim that there is nothing outside the text") –, sondern im Gegenteil, dass die Möglichkeit der Sprachunabhängigkeit sprachlicher Gehalte, die auch Searles Realismus in Anspruch nimmt, nur dann gewährleistet ist, wenn die Bedingung der Möglichkeit von Sprache („the precondition of having hypotheses", *Int*, 159) zugleich eine Bedingung der Unmöglichkeit von Sprache ist (vgl. *SEC*, 391; siehe dazu Kap. II.4.1; III.4.3; IV.4.1). *Demnach ist Sprache nicht schon als Sprachlichkeit*

der Intentionalität ontologisch fundiert, sondern die quasi-transzendentale Voraussetzung für die Möglichkeit, dass Sprache sich als Sprachlichkeit etwa der Intentionalität und entsprechend als biologisch determiniert erkennt. Ein kohärenter Realismus muss demnach der Unmöglichkeit der Erkenntnis dessen, was unabhängig von Erkenntnis ist, Rechnung tragen können. Hier eröffnet sich Derridas Programm einer Metaphysik der Rahmung, die die Notwendigkeit dieser Unterscheidung zum Thema hat (Kap. IV.4).

Entsprechend ist im Ausgang von Austin (Kap. II.2) festzuhalten, dass es keinen einheitlichen kategorialen Zugriff – auch keinen epistemisch geregelten – auf Realität gibt. Anders könnte die Möglichkeit einer Erkenntnis von Realität nicht von ihrer Notwendigkeit unterschieden werden. Dann wäre Erkenntnistheorie aber von vornherein nicht von der Vorgehensweise der Naturwissenschaften zu unterscheiden und folglich wäre auch kein philosophisches Argument in dieser Debatte denkbar – was jede Geistphilosophie *ad absurdum* führen würde.

Die quasi-transzendentale Unhintergehbarkeit von Sprache nennt Derrida „Schrift", sagt aber zugleich, dass damit die Struktur von Erfahrung überhaupt gemeint ist (*Gr*, 89; *SEC*, 376f.) – was insbesondere in seinem Ausgang von Husserl motiviert werden kann (Kap. II.4.1). Im Ausgang von Austin (II.4.2.) wird hingegen deutlich, dass mit der so verstandenen Schrift sowohl die Bedingung der Möglichkeit wie der Unmöglichkeit dessen gemeint ist, was Searle allein positiv (und anschließend ontologisch) fasst[72] – nämlich „a mastery of a system of rules which renders my use of the elements of that language regular and systematic". (*SA*, 13) Derrida versucht demgegenüber gerade die Negativität[73] im Denken Austins zu unterstreichen: „Ordinary language breaks down in

[72] Dem würde Searle widersprechen: „On this account there is nothing infallible about linguistic characterizations; speakers' intuitions are notoriously fallible." (*SA*, 14) Die Frage ist aber, ob dieser richtige empirische Befund in eine Ontologie integriert werden kann, die die Sprachlichkeit der Intentionalität als reduzibel erachtet: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that are not intrinsically linguistic." (*Int*, 160)

[73] Diesen Aspekt betont auch Karin de Boer, „Différance as Negativity: The Hegelian Remains of Derrida's Philosophy", in: Stephen Houlgate,

extraordinary cases. (In such cases the breakdown is semantical.) […] *words fail us*."[74]

Den Zusammenhang einer quasi-transzendentalen Bedingungsstruktur von Möglichkeit und Unmöglichkeit fasst Derrida in der *Grammatologie* (1967) als „*différance*", die einerseits den schieren Unterschied von Möglichkeit und Unmöglichkeit meint und andererseits den wechselseitigen Aufschub des Einen durch das Andere, was Derrida entsprechend als „mouvement de la différance" (*VPh*, 92) bezeichnet (Kap. III.3.2):

> La différance tout court serait plus ‚originaire', mais on ne pourrait plus l'appeler ‚origine' ni ‚fondement', ces notions appartenant essentiellement à l'histoire de l'onto-théologie, c'est-à-dire au système fonctionnant comme effacement de la différence. (*Gr*, 38).

In diesem Sinn vertritt Derrida wie Quine eine offene, das heißt nicht schon vorab geordnete Ontologie[75] (Kap. II.4.1; IV.4.2) – wenn auch unter anderen erkenntnistheoretischen Vorzeichen.[76]

Sprache ist im Zusammenhang von (*QUS*) notwendig öffentlich, daher (*QÖK*) – dies ist im Kern die These von (Kap. II). Wenn Sprache aber öffentlich ist und Intentionalität unhintergehbar sprachlich, dann ist die ontologische Irreduzibilität des Standpunktes der ersten Person Singular nur schwer zu halten (mindestens muss diese dann mit der Möglichkeit einer öffentlichen Sprache kompatibel sein). Gemäß (*QUS*) kann der Möglichkeit einer öffentlichen Sprache, die zugleich – aber gerade nicht primär (*pace* Searle) – die Sprache der ersten Person Singular ist, nur quasi-transzenden-

Michael Baur (Hrsg.), *A Companion to Hegel* (Oxford et. al.: Blackwell, 2011), 594-610.

[74] John L. Austin, „The Meaning of a Word", in: *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 23-43, 36.

[75] Vgl. Schaffer, „On what grounds what", 355.

[76] Vgl. Martin Kurthen, „Indeterminiertheit, Iterabilität und Intentionalität", in: *Journal for General Philosophy of Science – Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 20/1 (1989), 54-86, 82: „Derrida verwirft Searles Konzept *in erster Linie wegen seines Totalisierungsaspektes*, während man der ‚Intentionalität' von Quine her gerade vorwerfen müsste, dass sie der Totalisierung der naturalistischen Welttheorie[…] im Weg steht."

tal Rechnung getragen werden, das heißt als eine transzendentale Struktur über die Begrenztheit transzendentaler Strukturen. In diesem Sinn ist diese Überlegung nicht unähnlich der Auffassung Rortys bezüglich Donald Davidson: „Davidson, in other words, seems to me to have found a transcendental argument to end all transcendental arguments."[77] Allerdings beendet Derridas quasi-transzendentales Argument keineswegs die Gültigkeit transzendentaler Argumente – dies wäre dann in einem trivialen Sinn widersprüchlich. Vielmehr erläutere, so de Boer, Derridas Argument transzendental die Reichweite transzendentaler Argumente, die immer auch das Gegenteil dessen, was sie bestimmen, mitbestimmen:

> The principle of différance, I take Derrida to mean, both underlies *and undermines* such ontological oppositions as have informed the history of philosophy. […] [H]e suggests that each of these oppositions testifies to the incapacity of philosophy to affirm the irresolvable differance between contrary determinations.[78]

Derrida wendet diesen Gedanken im Ausgang von Austin und in der Auseinandersetzung mit Searle explizit auf die Logik der Kommunikation an (*SEC*, 367). Dem geht jedoch die grundlegende Analyse *La voix et le phénomène* (1967) von Husserls intentionalistischer Bedeutungstheorie voran. Bereits diese – und weitere bis dahin veröffentlichte Arbeiten wie *De la Grammatologie* und *L'écriture et la différence* (beide ebenfalls 1967) – ziehen aber den entschiedenen Widerspruch Habermas nach sich, der in der Derridaschen Anstrengung, die metaphysische Irreduzibilität konträrer Termini herauszustellen, einen „Vorrang der Rhetorik vor der Logik" (*DM*, 224) ausmacht. Habermas selbst befindet sich zu diesem Zeitpunkt auf dem intellektuellen „Weg", so Hauke Brunkhorst, „von einer kritischen Erkenntnisanthropologie […] zur Substitution des vergesellschafteten Menschen durch subjektlose (aber keineswegs wahrheits- und begründungsneutrale) gesellschaftliche Kommuni-

[77] Rorty, „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism", 78. Zu einer eingehenden Kritik an Rortys Derrida-Verständnis siehe Kap. II.

[78] De Boer, „Différance as Negativity", 598.

kation“.[79] Habermas nimmt dabei affirmativ Bezug auf Searle (*TKH*, I, 449-452) – auch wenn er anders als dieser nicht an „die Erklärungskraft des intentionalistischen Ansatzes“ (*ND I*, 137) glaubt –, um schließlich nahezulegen:

> [D]as 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 (*TKH*, I, 452).

Entsprechend versteht Habermas nun Kommunikation beziehungsweise „kommunikatives Handeln“ als ein „Prinzip der Vergesellschaftung“. Gegen die Prinzipiierbarkeit von Kommunikation richten sich aber gerade Derridas kommunikationstheoretische Überlegungen: „Est-il assuré qu'au mot de *communication* corresponde un concept unique, univoque, rigoreusement maîtrisable et transmissible : communicable ?“ (*SEC*, 367)

Dabei ist die grundsätzliche Frage, wodurch „Vergesellschaftung“ ermöglicht wird, bei Habermas durch die schon bereits in *Erkenntnis und Interesse* (1973) formulierte Einsicht motiviert, „daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist“. (*EI*, 9) Diese erkenntnistheoretisch orientierte Gesellschaftstheorie muss dann den Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit Rechnung tragen, das heißt sie muss selbst möglich sein. Dazu nimmt Habermas erläuternd Bezug auf „die allgemeinen Infrastrukturen von Lebenswelten überhaupt“ (*VuE*, 600). Von ihnen sagt Habermas bis zuletzt – in *Nachmetaphysisches Denken II* (2014) –: „Die Lebenswelt *als Bestandteil der objektiven Welt* genießt gewissermaßen einen ‚ontologischen Primat‘ vor dem jeweils aktuellen Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen“ (*ND*, II, 25). Insofern die Lebenswelt bei Habermas dem „Hintergrundbewusstsein des einzelnen Angehörigen“ ontologisch vorgeordnet ist, vertritt er wie Searle eine geordnete (und nicht wie Quine oder Derrida eine offene) On-

[79] Hauke Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie. Jürgen Habermas im Kontext der Nachkriegssoziologie“, in: Richard Faber, Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008), 167-187, 171.

tologie. Anders als bei Searle ist diese Ontologie aber eine der Gesellschaft und nicht eine des einzelnen Subjekts. Nebenbei sei bemerkt, dass daran auch Searles neuere Bemühungen (vgl. *CSR*, *MLS*, *MSW*) um eine „general theory of social ontology" (*MSW*, x) nichts ändern. Auch diese bleiben dem bisher vorgestellten intentional-ontologischen Paradigma treu:

> Our aim is to explain human social ontology. Because that ontology is created by the mind, we have to begin with that property of the mind that creates the reality we are trying to analyze. We have to begin with intentionality. […] Consciousness and intentionality are caused and realized in neurobiology. (*MSW*, 25)

Habermas will nun die Erkenntnisbedingungen der Lebenswelt qua „Rehabilitierung des Vernunftbegriffs" (*DM*, 395) als einer „kommunikativen Vernunft" (*DM*, 395) auch sprachtheoretisch gewährleisten. (*QUS*) zufolge käme für ein „Prinzip der Vergesellschaftung" aber nur eine quasi-transzendental vorauszusetzende Sprache infrage, die dann ebenso als Prinzip der Vergesellschaftung wie als Prinzip der Vereinzelung zu verstehen wäre, da anders dieselben Probleme drohten wie bei Searle, nämlich die Absurdität einer genuin philosophischen Begründung von Erkenntnis. Wenn Kommunikation nicht zur Notwendigkeit verkommen soll, dann muss die ihr zugrundeliegende Vernunft scheitern können. In diesem Sinne sind die Begriffe der politisch-ethischen Philosophie Derridas kontrastiv zu denen Habermas' zu rekonstruieren (Kap. IV.3; IV.4).

Habermas beruft sich nun aber in einem absoluten Sinne auf ein positives Theorem („kommunikative Vernunft", *DM*, 395). Dies ist indes nur dadurch möglich, dass er der Kommunikation vorab einen, wie Karl-Otto Apel hervorhebt, „systematisch doppeldeutigen"[80] Begriff von Verständigung unterstellt. Im Hintergrund steht dabei folgende Fragestellung Habermas', die für seine Ausarbei-

[80] Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: Holger Burckhart (Hrsg.), *Diskurs über Sprache*. Ein interdisziplinäres Symposion für Edmund Braun (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994), 31-52, 34.

tung einer sprachphilosophischen Theorie der Vergesellschaftung besonders drängend ist:

> Ist nicht gerade eine Theorie der Sprechhandlungen, die den illokutionären Bindungseffekt mit einer vom Sprecher angebotenen Gewähr für die Gültigkeit des Gesagten und mit einer entsprechend rationalen Motivation des Hörers erklären will, auf eine Bedeutungstheorie angewiesen, die ihrerseits erklärt, unter welchen Bedingungen die verwendeten Sätze gültig sind? (*TKH*, I, 423)

Habermas sieht sich hier mit demselben sprachphilosophischen Problem konfrontiert, das schon Searle umtrieb, nämlich „how I know that what I have to say is true". (*SA*, 5) Wie gesagt, Searle antwortet darauf mit einer geistphilosophischen Hypothese: „[W]e define speakers' meaning in terms of Intentionality that is not intrinsically linguistic." (*Int*, 160) Da Habermas aber den „mentalistische[n] Begriff von Bedeutung" (*ND*, I, 138) ablehnt, nimmt er eine, so Apel, „normative Aufladung des Konzepts der Verständigung"[81] vor. Diese Aufladung ergibt sich notwendigerweise aus der Abkehr vom semantischen Mentalismus Searles. So Habermas in eigenen Worten:

> Das illokutionäre Ziel besteht eben nicht darin, daß der Adressat die Meinung von S zur Kenntnis nimmt – er selbst soll vielmehr zu *derselben* Auffassung gelangen, von der S überzeugt ist. Kurzum, der Adressat soll die Behauptung des Sprechers als gültig akzeptieren. Um dieses Ziel zu erreichen, genügt es nicht, daß S die Wahrheitsbedingungen für einen mental repräsentierten Sachverhalt einem Zeichen ‚x' auferlegt und diese dem Adressaten zur Kenntnis bringt, indem er das mit den Wahrheitsbedingungen gleichsam imprägnierte ‚x' (den assertorischen Satz) äußert. Vielmehr muß S den Adressaten mit seinem *Anspruch* konfrontieren, daß die Bedingungen, die den behaupteten Satz wahr machen, auch erfüllt sind. (*ND*, I, 145f.)

Habermas hat dazu an anderer Stelle notiert:

> Bei diesem Streit geht es nicht um Fragen der Revierabgrenzung oder der nominellen Definition, sondern darum, ob das *Konzept der Gültigkeit* eines

[81] Ebd., 35 (i.O. kursiv).

Satzes unabhängig vom *Konzept* der *Einlösung* eines mit der Äußerung dieses Satzes erhobenen *Geltungsanspruchs* geklärt werden kann. Ich vertrete die These, daß das nicht möglich ist. (*TKH*, 1/2, 424)

Entsprechend hat Apel darauf hingewiesen, Habermas gebrauche den Begriff der Verständigung „nicht etwa nur in dem engeren Sinne der durch sprachliche Kommunikation ermöglichten *Sinn-Verständigung*, sondern in dem weiteren Sinn der Verständigung qua *Konsensbildung über Geltungsansprüche* (Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normative Richtigkeit)".[82] Damit dies möglich ist, muss Habermas annehmen, dass der alltägliche Sprachgebrauch dergestalt unproblematisch ist, dass dieser zugleich eine Aufklärung über seine eigenen semantischen Bedingungen ermöglicht – was auch ihn zu einem Vertreter der Kontinuitätsthese im Sinne Baz' macht (vgl. Kap. I.1).[83] Dieter Henrich weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Habermas eine „naive Selbstsicherheit"[84] an den Tag lege, die den „naturalistischen Problemdruck"[85] nicht sehe. Denn grundsätzlich betreffen die Argumente Ontologischer Relativität bereits den alltäglichen Sprachgebrauch, da dieser ontologisch voreingenommen ist. Insofern hat Habermas durchaus recht: Ontologische Theoretizität ist vom alltäglichen Sprachgebrauch nicht zu trennen. Insofern muss eine, so Henrich, „semantische Aufklärung"[86] jederzeit stattfinden können. Daraus folgt aber nicht schon die affirmative Annahme eines den alltäglichen Sprachgebrauch vorab koordinierenden, absoluten Bezugssystems – wie sie Habermas annimmt:

Die Kommunikationsteilnehmer können sich über Grenzen divergierender Lebenswelten hinweg verständigen, weil sie sich mit dem Blick auf eine

[82] Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht", 35.

[83] Dies wurde bereits zuvor als Einwand gegenüber Habermas geäußert. Vgl. Dieter Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Habermas", in: *Konzepte*. Essays zur Philosophie in der Zeit (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 11-44, 25.

[84] Ebd.

[85] Ebd., 24.

[86] Ebd.

gemeinsame objektive Welt am Anspruch auf die Wahrheit, d.h. die unbedingte Gültigkeit ihrer Aussagen orientieren. (*NuR*, 39)

Mit der Unterstellung einer „Wahrheitsorientierung" (*NuR*, 39) kommunikativer Prozesse ist aber dann nichts gewonnen, wenn die Konsensuierbarkeit von Geltungsansprüchen unter Bedingungen Ontologischer Relativität gedacht werden soll. Denn dann kann gerade nicht vorausgesetzt werden, dass diese Orientierung stets für alle potenziellen Sprecher dieselbe ist. Derridas Kritik an Habermas' Diskursethik läuft darauf hinaus, Diskursivität unter den Bedingungen Ontologischer Relativität zu denken. Dies ist nicht gleichbedeutend mit einer grundsätzlichen Absage an die Annahme der Konsensuierbarkeit von Geltungsanssprüchen, denn gemäß der Annahme einer offenen Ontologie ist hierüber überhaupt keine metaphysische Entscheidung möglich. Gegen die Annahme der Lebenswelt als einen Begriff, der, wie Henrich schreibt, „den unhintergehbaren Ausgang aller Sprechakte zu einer im Prinzip harmonischen Totalität" [87] bereits unterstellt, [88] rechnet Derrida das metaphysische Dissensrisiko hoch und wendet dieses ins Produktive:[89] Denn nur dann, wenn nicht schon unterstellt werden kann, dass Gesprächspartner von denselben Geltungsansprüchen ausgehen, müssen diese diskutiert werden. Nur wenn Dissens aber nicht schon vorab ausgeschlossen ist, können jene diskursiven Rahmenstrukturen tatsächlich verhandelt werden, die bei Habermas bereits in Form einer, so Axel Honneth, „vorschnellen und unangemessenen Versöhnung"[90] vorliegen – etwa Demokratie (*AuC*), Freundschaft (*Pol*), Gerechtigkeit (*For*). Um aber überhaupt ergebnisoffen verhandelt werden zu können, müssen diese auf irreduzible Weise

[87] Ebd., 18.

[88] Auch Apel spricht in diesem Zusammenhang explizit von einer „petitio principii" Habermas' (Apel, „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht", 35).

[89] Dies betont Axel Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne", in: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Aufsätze zur praktischen Philosophie (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2000), 133-170, 165.

[90] Ebd., 167.

unentscheidbar beziehungsweise ontologisch offen sein: „La justice est une expérience de l'impossible." (*For*, 38)

Auch wenn Habermas „auf der Ebene normativer Erklärungen die *Tugend*zumutung durch eine *Rationalitäts*vermutung ersetzen" (*EdA*, 312) will, so ist doch nicht zu sehen wie Konsensuierbarkeit dann etwas anderes sein sollte als, so Andreas Heinle, „die Folge lebensweltlich geteilter Selbstverständlichkeiten".[91] Damit tritt an die Stelle einer Bedingung der Möglichkeit die Vermutung einer Notwendigkeit, die – und das ist das Verheerende – wenn sie zutrifft, erkenntnistheoretisch nicht mehr reflektiert werden kann. Eine offene Ontologie der Intersubjektivität kann es demnach nur geben, wenn am wesentlich aporetischen Charakter der Intersubjektivität festgehalten wird,[92] anstatt, wie Habermas, so Brunkhorst, „Adornos Begriff des Nichtidentischen in Kategorien seiner eigenen Kommunikationstheorie zu rekonstruieren, aber nicht, um die aporetische Struktur dieses Begriffs in die Kommunikations- und Bedeutungstheorie zu verlängern, sondern um die Aporie loszuwerden".[93] Eine kohärente Diskursphilosophie muss demnach der Möglichkeit ihrer eigenen Unmöglichkeit Rechnung tragen (Kap. IV.4.1), da die inhärenten Möglichkeiten – etwa: die Konsensuierbarkeit von Geltungsansprüchen – sonst zu Notwendigkeiten würden, denen naturwissenschaftlich besser beizukommen wäre als philosophisch. Dieses Problem bleibt auch dann bestehen,[94] wenn

[91] Andreas Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Rationalität?* Eine Untersuchung zu Jacques Derrida und Jürgen Habermas (Göttingen: V&R, 2012), 102.

[92] So auch Critchley, *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Levinas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 275: „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."

[93] Brunkhorst, „Die kommunikative Wende der Soziologie", Fn. 12, 179.

[94] Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Was heißt Denken?* Von Heidegger, über Hölderlin zu Derrida (Bonn: University Press, 2004), 47 (eigene Hervorhebung, *P.F.*): „Keine Verständigung zwischen Personen ist nie bloß

das Normativitätstheorem als sprachphilosophischer Erbe einer sonst nur naturwissenschaftlich beschreibbaren Form der Kausalität auftritt, da dieses – zumindest im Rahmen seiner hier zu besprechenden Formen – im Kern eine Inkompatibilität mit jener Freiheit bedeutet, die intersubjektiv immer schon vorausgesetzt werden muss (Kap. IV.4).

schematische Anwendung von Regeln, sondern immer auch *freie Zusammenarbeit*, wie sie gerade für das Lesen und Interpretieren von Gedichten notwendig und hier ja gerade auch systematisch eingeübt wird. Dabei geht es beim Leser um eine Art der angemessenen Lösung eines Kooperationsproblems mit dem Autor […]."

II. Fluchtpunkt Natürlicher Realismus

II. 1. Vorbemerkung: Ontologie und Öffentlichkeit der Sprache

Das vorliegende Kapitel mit dem Titel „Fluchtpunkt Natürlicher Realismus" dient dazu, diejenigen Annahmen von Derridas Philosophie offenzulegen, die dieser in Auseinandersetzung mit Husserl (Kap. II.3; II.4.1) und Austin (Kap. II.2; II.4.2) entwickelt. Dabei geht es um die erkenntnistheoretische Präfiguration von Inhalten, die zu Derridas eigener erkenntnistheoretischer Position ausgearbeitet werden (Kap. III.3). Um diese Annahmen als Einsichten in philosophische Frage- und Problemstellungen einsichtig zu machen, müssen also die philosophischen Auseinandersetzungen Derridas im Vorfeld derjenigen mit Searle und Habermas argumentativ nachempfunden werden. Nach Putnam[1] vertreten sowohl Husserl als auch Austin die Position eines Natürlichen Realismus. Damit ist nicht gemeint, dass Derrida ein Natürlicher Realist ist, aber es bedeutet, dass es durchaus sinnvoll ist, seine Überlegungen im Lichte der Fragestellungen Austins und Husserls zu betrachten.[2] Dabei wird sich zeigen, dass Derridas eigene Position eine Antwort auf vitale Bedürfnisse des Natürlichen Realismus à la Austin und Husserl enthält – dies auch dann, wenn Austin und Husserl schon nicht mehr im Sinne des Natürlichen Realismus gedacht haben.

Von diesem Fluchtpunkt aus knüpft Derrida die Annahme einer Koimplikation[3] von sprachlichen und ontologischen Voraussetzungen, die im Sinne Quines als ontologische Voreingenommen-

[1] Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses", 469.

[2] So auch: Moati, *Derrida et le langage ordinaire* (Paris: Hermann, 2014), 14.

[3] Der Terminus stammt von: Martin Hägglund, *Radical Atheism*. Derrida and the Time of Life (Stanford 2008), 2. Hägglund geht davon aus, es gebe eine bestimmte Koimplikation („of space and time", ebd., 2), die alle anderen Termini Derridas bestimme (ebd., 2). Im Folgenden soll jedoch der Versuch unternommen werden, die sprachlich-ontologische Koimplikation als dasjenige Theorem herauszustellen, „[that] defines all of Derrida's

heit der Sprache zu fassen ist und die es zugleich verbietet, ultimativ vom Einen aufs Andere zu schließen. Diese Annahme führt schließlich zu einer zentralen These: Die Bedingungen einer öffentlichen Sprache sind selbst öffentlich oder man verfehlt eine Beschreibung des Phänomens ihrer Öffentlichkeit (*QÖK*) – was, um es mit Hilary Putnams Wendung zu sagen, die Befürchtung Gottlob Freges ist: „that meanings would cease to be public."[4] Zugleich besagt diese These, dass auch die ontologische Voreingenommenheit der Sprache unter dieser Voraussetzung stehen muss, damit ontologische Voreingenommenheit überhaupt möglich ist. Derrida beschreibt dergestalt ein Kompatibilitätstheorem (Kap. II.4.1) von Ontologie und Sprachphilosophie: Nur wenn Öffentlichkeit als Voraussetzung von Ontologie rekonstruiert wird, kann die ontologische Theoretizität von Sprache, die zunächst immer von einem Anderen übernommen wird – etwa beim Erstspracherwerb –, erklärt werden. Zugleich darf diese Voraussetzung nicht als ontologische Voraussetzung missverstanden werden, denn Ontologie ist erst und somit stets im Ausgang einer öffentlichen Sprache möglich (was in letzter Instanz jedoch je erst gegen Ende der Derrida-Searle- und der Derrida-Habermas-Debatte deutlich wird: Kap. III.4.3, Kap. IV.4.2).

key terms (such as *trace*, *arche-writing* and *différance*)" (ebd., 2). Zu einer eingehenden Kritik an Hägglunds Derridalektüre siehe Kap. III.3.2.

[4] Putnam, „The Meaning of ‚Meaning'", in: Keith Gunderson (Hrsg.), *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 7 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 131-193, 139.

II. 2. Die Öffentlichkeit der Realität

Inhalt des Unterkapitels

Indem Austin Anwendbarkeitsbedingungen des Prädikats „real" entdeckt, gelingt es ihm eine potentiell skepsis-immune Position, nämlich die des Natürlichen Realismus zu formulieren. Diese Einsicht bedingt sowohl seine Wahrnehmungs- wie auch seine Sprachphilosophie. An die ontologischen Implikationen dieser Einsicht kann sich jedoch ein verheerender sprachphilosophischer Verdacht anschließen: Wenn es keine allgemeinen Kategorien des Realen gibt, wie soll dann Verständigung über das alltäglich Erlebte möglich sein? Derrida nimmt in seinem Ausgang von Austin auf dieses Problem Bezug und vertritt die Auffassung eines Bedeutungsexzesses, der sowohl Austins Einsicht als auch dem dagegen vorgebrachten sprachphilosophischen Verdacht Rechnung trägt.

Die Frage danach, *wie* oder *wodurch* Phänomene gegeben sind, ist irreduzibel offen für skeptische Szenarien. Der Ausgangspunkt dieser Arbeit besteht jedoch darin, im skeptischen Szenario eine Unterminierung des positiven Bestands eines Phänomens zu sehen.[1]

[1] Sie schließt sich damit einer Konsequenz an, zu der Crisin Wright vorgedrungen ist: „If, as I earlier suggested, an effective argument from Dreaming, or from Brain-in-a-Vathood, etc. cannot proceed without all these elements – if our analysis does indeed capture the essential implicit detail of this kind of sceptical train of thought – then we may indeed draw a large but negative conclusion: that *there is no method of sceptically undermining our right to rely on any of our cognitive faculties using a fantasy, whatever its exact nature, of first-personally undetectable impairment.* Endorsement of the apparatus which such an argument needs to deploy will be inconsistent with the justifiability of one of its premises." (Crispin Wright, „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", in: *Mind* 100/397 (1991), 87-116, 115) Dem wurde freilich widersprochen: „So, the considerations Wright adduces do not demonstrate the untenability of at least one compelling version of the Dreaming Argument." (Thomas Tymoczko, Jonathan Vogel, „The Exorcist's Nightmare: A Reply to Crispin Wright", in: *Mind* 101/403 (1992), 543-552, 551.) Was diese Auseinandersetzung in jedem Fall verdeutlicht, ist, dass skeptische Szenarien Prämissen haben und dass diese Prämissen mit der (skeptischen) Schlussfolgerung eines universellen Zweifels (etwa über die Außenwelt) inkompatibel sein können. Diesem durch Wrights Implosionsargument genährten Verdacht ist auch die vorliegende Arbeit

Putnam nennt diese These einen *natürlichen Realismus*: „[I]t is helpful to distinguish between what is commonly called ‚direct realism' and what I shall call from now on *natural realism*."[2] Ohne die Möglichkeit des natürlichen Bezugs auf etwas in der Welt, kann es keine skeptischen Szenarien geben. Die Erarbeitung der Position des natürlichen Realismus ist somit ineins Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit skeptischer Szenarien. Diese Einsicht wird missverstanden, wenn ihr vorgeworfen wird, sie verkehre „the order of priorities",[3] so wie dies Button im Anschluss an James Conant tut.[4] Demnach sei der natürliche Realismus nicht „initially concerned with the ‚vulnerability' of our senses to the world".[5] Dies ist sicherlich richtig, wie sich jedoch von Austin aus zeigen lässt, bedarf es erst eines natürlichen Kontakts zur Welt – von dem zu zeigen ist, dass Austin diesen auch als semantischen Kontakt versteht –, bevor die Frage der „vulnerability" überhaupt sinnvoll gestellt werden kann.

Putnam weist nun darauf hin, dass diese Einsicht neben anderen vor allem von Austin vertreten wurde: „I pick Austin because […] he is the one who most carefully replies to each of the traditional (that is, the early modern) arguments against ‚naive realism.'"[6] Der Kerngedanke von Austins Verteidigung des natürlichen Realismus bestehe dabei in einer Kritik des *Illusionsarguments*.[7] Dieses argumen-

verpflichtet: „We are not prepared to say that the path Wright follows is hopelessly blocked; perhaps skepticism about intellection and skepticism about perception can be linked, to the latter's detriment." (Tymoczko, Vogel, „The Exorcist's Nightmare", 551)

[2] Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind", in: *The Journal of Philosophy* 91/9 (1994), 445-517, 453f. Button, *The Limits of Realism*, Kap. 10.

[3] Button, The Limits of Realism, 87.

[4] Vgl. Button, *The Limits of Realism*, Kap. 10.3. Button bezieht sich auf: James Conant, „Varieties of Scepticism", in: Denis McManus (Hrsg.), *Wittgenstein and Scepticism* (London: Routledge, 2004), 121.

[5] Button, *The Limits of Realism*, 87.

[6] Ebd., 470.

[7] Austins Kritik in *Sense and Sensibilia* wendet sich dabei gegen Ayers *The Foundation of Empirical Knowledge*. Vgl. Austin, *Sense and Sensibilia*. Reconstructed from the manuscript by G.J. Warnock (Oxford: University Press,

tiert dafür, dass Fälle von Illusion darin bestehen, man sehe oder nehme etwas wahr, das es nicht gibt –[8] wie etwa im Falle des Sehens von perspektivisch verzerrten Gegenständen (einer elliptisch aussehenden Münze), bei perspektivischen Brechungen von Gegenständen unter Wasser (ein Stöckchen Holz, das halb ins Wasser getaucht, gebrochen erscheint), verzerrten Wahrnehmungen von Farben bei unterschiedlicher Belichtung, bei Spiegelbildern, Halluzinationen, Träumen, usw.[9] Entsprechend folgert ein Vertreter des *Illusionsarguments*, dass man keine Gegenstände wahrnimmt, sondern lediglich Sinnes-Daten, die dann im Gehirn in Wahrnehmungen umgewandelt werden, die jedoch – wie der Fall der Illusion zeige – nicht real seien. Austin bestreitet nun die Irrealität der jeweiligen Wahrnehmungen, die unter dem Begriff Illusion subsumiert[10] werden. Er bestreitet deren Irrealität unter Verweis auf die Alltäglichkeit der vermeintlich irrealen Phänomene: „It is important to realize here how familiarity, so to speak, takes the edge off illusion."[11] Illusionen könne demnach in einem ontologischen Sinn keine Irrealität unterstellt werden, denn diese seien „quite public"[12] und „per

1962). Alfred J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1940). Neuere Verteidigungen Austins sind etwa: Mark Kaplan, „Tales of the Unknown: Austin and the Argument from Ignorance", in: Martin Gustafsson, Richard Sørli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 51-77. Sowie: Adam Leite, „Austin, Dreams, and Scepticism", in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 78-113.

[8] „Although arguments of this kind may take many different forms, the name ‚argument from illusion' is sometimes used broadly enough so that it can be applied to any such attempt to identifiy sense experience by appealing to cases of abnormal perception." (Roderick Firth, „Austin's Argument from Illusion", in: K. T. Fann (Hrsg.), *Symposium on J. L. Austin* (London: Routledge, 1969), 254-266, 255f.)

[9] Vgl. Austin, *Sense and Sensibilia*, 20f.

[10] „[M]ost of what Austin says in *Sense and Sensibilia* can be constructed as an effort to show that the argument from illusion, in its traditional form, has been seriously impaired by conceptual obscurities and confusions." (Firth, „Austin's Argument from Illusion", 256)

[11] Austin, *Sense and Sensibilia*, 26.

[12] Ebd., 24

fectly *normal*‘.[13] Entsprechend ergänzt auch Putnam bezüglich unterschiedlicher Farbwahrnehmung bei variierender Belichtung: „Every color has a number of different ‚looks.‘“[14] In all diesen Fällen handelt es sich, wie Austin ausführt, um die alltägliche Natur der Wahrnehmung:

> Suppose that a proof-reader makes a mistake – he fails to notice that what ought to be ‚causal‘ is printed ‚casual‘; does he have a delusion? Or is there an illusion before him? Neither, of course; he simply *misreads*. […] And what about dreams? Does the dreamer see illusions? Does he have delusions? Neither; dreams are *dreams*.[15]

Wogegen sich der Protest Austins in diesem Beispiel richtet, ist also die Unterstellung, Träume an etwas anderem zu messen als an Träumen. Sicherlich: Man kann Träume als vielerlei Dinge sehen: als unbewusste Verarbeitungen des Seelenlebens oder als Vorboten einer nahenden Zukunft. Aber was auch immer man als ihre Referenz betrachtet, diese Frage ist nur möglich unter der vorgängigen Wahrnehmung von Träumen als Träume. Wäre man sich nicht bewusst, dass dasjenige, was man wahrnimmt, eine bestimmte Form hat – die ausreicht, um es „Traum“ zu nennen –, so kann man auch nicht darüber debattieren, ob es illusionär oder real, wahr oder falsch, notwendig oder zufällig ist. In diesem Sinn bemerkt Geoffrey J. Warnock: „For all these questions turn, not on what kind of proposition we are talking about, but on – broadly and briefly speaking – the particular *circumstances* in which the proposition is propounded.“[16] Die Frage danach, ob entsprechende Wahrnehmungen also real oder illusionär sind – ob sie also Eigenschaften der externen Welt oder interne Eigenschaften des Wahrnehmungsapparats sind –, sei demnach eine Frage, die vom eigentlichen Phänomen (der „kind of proposition“) abstrahiere. Das heißt nicht, dass man eine solche Frage nicht stellen kann. Aber sie zu stellen, impliziert die Anwendbarkeit einer allgemeinen Kategorie – etwa Realität bzw. Illusionarität – auf einen phänomenalen Bestand,

[13] Ebd., 26.
[14] Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 485.
[15] Austin, *Sense and Sensibilia*, 27.
[16] George J. Warnock, *J. L. Austin* (London: Routledge, 1989), 26.

ohne geklärt zu haben, unter welchen (semantischen? epistemischen? ontologischen?) Voraussetzungen diese Anwendung sinnvoll ist.

Der natürliche Realismus Austins ist in diesem Sinne keine Absage an skeptische Szenarien, aber er formuliert Behauptbarkeitsbedingungen an die Adresse des Skeptikers – Stanley Cavell spricht diesbezüglich von der Bedingung eines „special reason […] for raising [the] question of reality"[17] – und ebenso an die Adresse all jener, die dem Skeptiker durch Wissens- bzw. Realitätsansprüche entweder den Weg bereiten oder sich diesem durch entsprechende Argumente zu entziehen versuchen. Entsprechend hält Austin fest:

> And this is because there *could* be no *general* answer to the questions what is evidence for what, what is certain, what is doubtful, what needs or does not need evidence, can or can't be verified. If the Theory of Knowledge consists in finding grounds for such an answer, there is no such thing.[18]

Putnam weist nun darauf hin, dass die Natürlichkeit der Wahrnehmung, die Austin postuliert, der Position eines relationalen Realismus entspricht,[19] nämlich „to think of the looks of things as irreducible (though relational) properties of things (properties that depend in ascertainable ways upon the way those things reflect light, the conditions under which they are viewed, etc.)".[20]

[17] So äußert sich Cavell in seiner Auseinandersetzung mit Austin: „More specifically, the form [these considerations give to the question of skepticism] is one in which we are to ask whether the philosopher has a special reason, anyway a good reason, for raising his question of reality." (Stanley Cavell, *The Claim of Reason*. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy (Oxford: University Press, 1979), 59)

[18] Austin, *Sense and Sensibilia*, 124.

[19] Diesen vertritt etwa auch John Campbell: „[Y]ou can't ground thought about mind-independent objects in the qualitative character of perceptual experience if the qualitative character of perceptual experience is thought of in ‚internalist' terms; […] We are trying to understand the epistemic role of sensory experience in terms of the non-representational aspects of sensory experience." (John Campbell, „The Historical Background", in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle*. What does Experience teach us? (Oxford: University Press, 2014), 1-25, 16)

[20] Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses", 486.

Diese Position bezieht dergestalt die (Umwelt-)Bedingungen des Sehens in das Sehen mitein: „The problem is a basic one for the representationalist: that representationalism deals only with the aspects of the environment that are visually *accessed* by the subject."[21] Die Frage ist aber: Wie kommt der Zugang zustande? Die dieser Position entgegengesetzte Vorstellung, die sich auf das *Illusionsargument* beruft (Ayer), muss ihrerseits keine Zugangsbedingungen behaupten, weil sie voraussetzt, dass gilt: „[S]ensory experience has representational content".[22] Demnach müssen dieselben Dinge auch auf dieselbe Weise wahrgenommen werden, da man anders nicht wissen kann, dass es sich um diese Dinge handelte. Man beachte, dass auch Searle dieser Position anhängt: „You understand ‚looking F' only if you understand ‚being F.'" (*STA*, 121). Dann aber stellt sich die Frage, wie überhaupt Neues gesehen werden kann, wenn der Sinn des Sehens allein im Wiedererkennen von bereits Bekanntem besteht? Das Sehen, so John Campbell, muss demgegenüber selbst produktiv sein können:

> The whole point of the relational view is to provide a conception of experience as tying one up to the things and properties around one in a way that *can ground* your abilities to think about those things and properties. If you don't have that conception of sensory experience, *how can you say* that we can have thoughts about the things and properties around us ‚in virtue of' their connection to phenomenology?[23]

Da der natürliche (relationale) Realismus nun aber in besonderer Weise auf die Bedingungen der Wahrnehmung abhebt, können die Gehalte der Wahrnehmung von jedem Subjekt auch je anders wahrgenommen werden – ohne dass es sich dabei zwingend um Illusionen handeln muss. Der Kern der *Relationalitätsthese des natürlichen Realismus* ist, dass Wahrnehmungsinhalte *empirisch öffentlich* sind, da die sogenannten Illusionen etwa perspektivisch verzerrter Wahrnehmungen anders überhaupt nicht empirisch nachvollziehbar wären – was sie aber sein müssen, wenn das – wenngleich in die Irre führende – *Illusionsargument* überhaupt behauptbar sein soll:

[21] Campbell, „Campbell's Epilogue", in: *Berkeley's Puzzle*, 179-190, 185.
[22] Cassam, „Berkeley's Puzzle", in: *Berkeley's Puzzle*, 99-118, Fn. 9, 105.
[23] Campbell, „Campbell's Epilogue", 189 (eigene Hervorhebung, *P.F.*).

Denn dies ist nur dann der Fall, wenn es auf die gemeinsame Erfahrung von Illusionen zurückgreifen kann. Folglich gibt es aber keine Illusionen im vom *Illusionsargument* geforderten Sinn. Dergestalt untergraben die Behauptbarkeitsbedingungen des *Illusionsarguments* bereits dessen Schlussfolgerung, nämlich dass man so etwas wie privaten Illusionen unterliegen könne.

In diesem Sinn geht Austin noch einen Schritt über Varianten des sogenannten „public language argument“[24] hinaus:[25] Austin formuliert wider das *Illusionsargument* ein *Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung* (*ÖE*).[26] Dieses räumt die Fallibilität von Wahrnehmungsinhalten ein, ohne darin zwingend einen Wahrnehmungsdefekt zu sehen (und befindet sich somit in der Nähe disjunktivistischer Ansätze, die die subjektive Unterscheidbarkeit von Fällen veridischer und illusionärer Wahrnehmung bestreiten).[27] (*ÖE*) wird dabei durch eine *Umkehrung der Fragestellung* motiviert: Warum soll Wahrnehmen überhaupt einen Ausschluss unterschiedlichen

[24] Vgl. etwa: Simon Glendinning, „Communication and Writing: A Public Language Argument“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 100 (2000), 271-286. Dahinter steht natürlich die von Wittgenstein aufgezeigte Inkohärenz einer Privatsprache. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe Bd. 1 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 225-580, insb. §§ 243-271. Austin selbst steht der These, von Wittgenstein beeinflusst worden zu sein, in höchstem Maße ablehnend gegenüber, worauf John R. Searle eindringlich hinweist: „I often read how much Austin was influenced by Wittgenstein. Nothing could be further from the truth. Austin had no sympathy whatever for Wittgenstein, and I think he was incapable of learning from someone whose style was so ‚loose.‘ […] He thought there were no original ideas in Wittgenstein. Indeed he once said to me about Wittgenstein's philosophy, ‚It's all in Moore,‘ […]. If Austin had an inspirational model, it was Moore“ (John R. Searle, „J. L. Austin (1911-1960)“, in: A. P. Martinich, David Sosa (Hrsg.), *A Companion to Analytic Philosophy* (Malden, Oxford: Blackwell, 2001), 218-230, 227)

[25] „If this is right, it is an unnoticed way in which Austinian concerns about perception are relevant to Wittgensteinian ones about the nature of mental states.“ (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 487.)

[26] „The ‚how does language hook on to the world‘ issue is, at bottom, a replay of the old ‚how does perception hook on the world‘ issue.“ (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 456.)

[27] Button, *The Limits of Realism*, 92f.

Wahrnehmens bedeuten? Denn der Umstand, dass Wahrnehmung nicht infallibel ist, ist selbst noch kein zwingender Grund dafür, dass diese nicht direkt ist.[28] Austin wird dafür argumentieren, dass es naheliegender – *natürlicher* im emphatischen Sinn – ist, Wahrnehmen je schon als intern differentiell, das heißt als das Wahrnehmen von Unterschiedlichem zu denken, ohne darin schon Illusionen im vom *Illusionsargument* geforderten Sinn vermuten zu müssen.

Dieser Gedanke gewinnt an Plausibilität, wenn man Wahrnehmung aus der Umklammerung löst, in der Austin die Wahrnehmungsdebatte seiner Zeit vorfindet. Entsprechend bezieht sich dessen Kritik an der bestehenden Wahrnehmungstheorie in den zu seiner Zeit maßgeblichen Werken – Ayers *Foundations of Empirical Knowledge* und Henry H. Prices *Perception*[29] – darauf, dass das Erklärungsziel dieser Theorien gar nicht im Phänomen der Wahrnehmung liegt, sondern in dem des Wissens.[30] Allein vom Standpunkt des Wissens aus mag es aber plausibel sein, an Spielarten des *Illusionsarguments* auf Kosten der Natürlichkeit der Wahrnehmung festzuhalten. Damit sind freilich dem Skeptiker Tür und Tor geöffnet: Denn wird die Fallibilität von Wahrnehmungsinhalten in antirealistischer Manier[31] in Defekten der Wahrnehmung verortet, so beginnt ein unendlicher Wettlauf darum,[32] Kriterien nicht-defizienter Wahrnehmung zu benennen. Naturgemäß kann dieser Wettlauf nicht gewonnen werden, wenn dem Vertreter von Wissensansprüchen ein skeptischer Widersacher gegenübersteht. Denn von jedem Kriterium, das der Vertreter von Wissensansprüchen ins Spiel ein-

[28] Vgl. Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses", 470: „[T]he inference ‚perception is not infallible; therefore it cannot be direct' is a peculiar one, and clearly needs premises that are going to be problematic."

[29] Henry H. Price, *Perception* (London: Methuen, 1932).

[30] „It is of course knowledge, not perception at all, in which these philosophers are really interested in." (Glendinning, „Unmasking the Tradition", in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 32-50, 42. (i.O. kursiv)

[31] Einige Strategien finden sich bei Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses", 446, 484.

[32] Dies nennt Button das Cartesianische Prinzip: „The Cartesianism Principle: Even an ideal theory might be radically false." (Button, *The Limits of Realism*, 10.)

bringt, kann der Skeptiker fragen, wie der Vertreter der Wissensansprüche um diese wissen kann. Der Vertreter von Wissensansprüchen hat gegenüber dieser Infragestellung aber bereits auf der Ebene der Behauptbarkeitsbedingungen seiner eigenen Ansprüche verloren: Diese kann er nicht eigens begründen, ohne erneut andere Behauptbarkeitsbedingungen in Anspruch zu nehmen, sondern muss sie voraussetzen. Dieser Voraussetzung kann aber je ein Fall defizienter Wahrnehmung zugrundeliegen, den der Vertreter von Wissensansprüchen nicht ausschließen kann.[33] Insofern der Skeptiker also über einen universellen Illusionsverdacht verfügt, unterminiert er – in Wahrnehmungsszenarien eines nicht-natürlichen Realismus – je schon die Behauptbarkeitsbedingungen eines anti-skeptischen Arguments.

Der skeptische Illusionsverdacht ist jedoch nur dann universalisierbar, wenn die vom Skeptiker beanspruchte Eigenschaft der Fallibilität von Wissensansprüchen auch tatsächlich generalisiert werden kann, wenn also das Begriffspaar Fallibilität/ Infalliblität auf Realität *als solche* angewendet werden kann. Austin führt jedoch einen Unterschied zwischen einzelnen Wissensansprüchen (als einem legitimen Ziel skeptischer Angriffe) und dem ein, was unter Realität zu verstehen ist:

> The other immensely important point to grasp is that ‚real' is *not* a normal word at all, but highly exceptional; […] it does not have one single, specifiable, always-the-same *meaning*. […] *Nor* does it have a large number of different meanings – it is not *ambiguos*, even ‚systematically'. […] Consider the expressions ‚cricket ball', ‚cricket bat', ‚cricket pavillon', ‚cricket weather'. If someone did not know about cricket […], he might gaze at the ball, the bat, the building, the weather, trying to detect the ‚common quality' which (he assumes) is attributed to these things by the prefix ‚cricket'. But no such quality meets his eye; and so perhaps he concludes that

[33] Dahinter darf man das *Isostheneieprinzip* der Pyrrhonischen Skepsis vermuten, das in letzter Instanz besagt, „dass wir endliche – sprich: in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode eingeschränkte und wahrheitswertfähige – Theorien nur so formulieren können, dass wir auch andere Theorien formulieren könnten, wobei vielleicht die anderen, aber nicht die eigenen Theorien wahr sind." (Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 223)

‚cricket' must designate a *non-natural* quality, a quality to be detected not in ordinary way but by *intuition*.[34]

Der Skeptizismus und diejenigen Theorien des Wissens, die diesem Vorschub leisten, setzen aber voraus, es gebe ein einheitliches Kriterium von Realität, das getroffen werden könne (im Fall des Wissens) oder verfehlt werde (im Fall einer Illusion).[35] Austin bestreitet aber gerade diese Generalisierbarkeit des Prädikats „real", die dergestalt, so Glendinning, darauf reduziert werde, „not to contribute positively to the characterization of anything at all, but to exclude possible ways of being not real".[36] In diesem Sinne ist auch Austins spätere Theorie performativer Akte – in *How to do Things with Words* (1962) – zu verstehen: „Austin's investigation into performative utterances simultaneously reveals and problematizes the traditional focus that makes assertions […] primary and the norm of language, treating other kinds of utterances as supplementary forms."[37] Auch im Fall der Sprache ist demnach die Annahme der grundsätzlichen Anwendbarkeit des Realitätsprädikats – so auch noch bei Searle (*SA*, 126) – weithin[38] unbefragt. Dabei wird diese Anwendbarkeit

[34] Austin, *Sense and Sensibilia*, 64.

[35] Dies trifft auf beide Formen der Skepsis zu, die James Conant unterscheidet: die cartesianische und die kantianische Skepsis. Denn erstere unterstellt zunächst das reale Gegebensein von Erkenntnisinhalten, zweitere das reale Gegebensein der Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit. Vgl. Conant, „Varieties of Scepticism", 99.

[36] Glendinning, „Unmasking the Tradition", 40.

[37] Ebd., 43.

[38] Austin hat in (*HTW*) keine direkte Gegenposition – anders als in *Sense and Sensibilia* die Ayers und Prices –, sondern stößt vielmehr in *terra incognita* vor. Positiv nimmt er dabei allerdings Bezug auf die Vorarbeiten von Harold A. Pritchard (vgl. etwa: Harold A. Pritchard, „Does Moral Philosophy rest on a Mistake?", in: *Mind* 21 (1912), 21-37), worauf Warnock hinweist: „What struck him, it seems – as it had also struck Pritchard – was the more general point that to say ‚I promise' is not (just) to *say* something, certainly not just to make an autobiographical assertion or avowal about myself, as for instance in the similar-looking ‚I play cricket'. In this case to say is – essentially, primarily – to *do*; and thence […] he began to think about the general phenomenon of utterances which look on their faces *misleadingly* autobiographical, in which it appears – merely on the basis of

vorausgesetzt, ohne den phänomenalen Gehalt einer einzelnen Äußerung daraufhin zu befragen, ob dieser den Voraussetzungen einer entsprechenden Anwendbarkeit überhaupt entspricht. Austin weist folglich darauf hin, dass bestimmte Formen von Äußerungen, die er Performativa nennt (*HTW*, 6), diese Eigenschaft nicht erfüllen und widerspricht so der Annahme einer auf alle Sprechakte in gleicher Weise anwendbaren Prädikation von Realität, denn, so hält Austin fest:

> [W]ords are not (except in their own little corner) facts or things: we need therefore to prise them off the world, to hold them apart from and against it, so that we can realize their inadequacies and arbitrariness, and can relook at the world without blinkers.[39]

Wobei unter „blinkers" eben jene Kategorien zu verstehen sind, die dazu anleiten, Wahrnehmungen zu beurteilen, ohne – vorab – deren Anwendbarkeit überprüft zu haben.

Glendinning weist darauf hin, dass beiden Arbeiten Austins – *Sense and Sensibilia* und *How to do Things with Words* – derselbe Gedanke zugrunde liege: „Austin's return to the *words* of ordinary life is intended to be, as such, a return to the *world* of ordinary life."[40] Die alltägliche Welt wird aber theoretisch als die Position eines natürlichen Realismus ausbuchstabiert, der in einer Absage an die Verallgemeinerbarkeit dessen besteht, was unter den Begriff der Realität fällt. Um es technisch auszudrücken: Austin widerspricht der Möglichkeit, sinnvoll auf die Extension von Realität Bezug zu nehmen.[41] Mit anderen Worten hat dies Putnam noch vor seiner

their verbal form – that the speaker is saying of himself that he does something, whereas in fact he is – essentially, primarily – *doing* it. It was clear, of course, that saying ‚I promise' was just one instance of this not at all phenomenon. The *general* topic was that of saying and doing, ‚word and deeds'." (Warnock, *J. L. Austin*, 106)

[39] Austin, „A Plea for Excuses" [1956], in: *Philosophical Papers* (Oxford: University Press, 1961), 123-152, 130.

[40] Glendinning, „Unmasking the Tradition", 49.

[41] Im Sinne Quines: „The class of all entities of which a general term is true is called the *extension* of the term." Quine, „Two Dogmas of Empiricism", 21.

Hinwendung zu Austin folgendermaßen ausgedrückt: „[T]he ‚average' speaker who acquires it [a term] does not acquire anything that fixes its extension."[42] Entsprechend ist Austins Hinwendung zu performativen Sprechakten eine Hinwendung zu verschiedenen Arten von Realität: etwa einer Realität, auf die man sich durch Feststellungen („Hier steht ein Tisch") bezieht und einer Realität, die man durch Worte schafft („Ich erkläre euch hiermit zu Mann und Frau"). Damit verschiebt sich aber die Begründungslast gegenüber der alltäglichen Welt natürlicher Wahrnehmung zuungunsten eines epistemologischen Ausgangspunkts – wie er zunächst von Ayer und Price vertreten wurde.

Zwar gibt es in der alltäglichen Welt natürlicher Wahrnehmung kein, wie Baz festhält, „knowledge of knowledge". Was jedoch Austin zeigt, ist, dass ein solches Wissen nur dann nötig wäre, um dem Skeptiker auf Augenhöhe zu begegnen, nicht aber um den Sinn von Wissensansprüchen zu verstehen: „The actual ruling out or elimination of all sceptical alternatives may not, perhaps, be needed for knowledge."[43] Entsprechend hält auch Stanley Cavell in seiner Auseinandersetzung mit Austin in *The Claim of Reason* fest: „Am I implying that we do not really *know* the difference between hallucinated and real things […]? What I am saying is that the differences are not ones for which there are criteria."[44] Erst solche Kriterien könnten aber den Skeptiker widerlegen. Der natürliche Realismus versteht sich jedoch als Infragestellung der Notwendigkeit skeptischer Infragestellung, indem er bestreitet, dass das unterschiedliche Wahrnehmen (von sinnlich Gegebenenem) und Verstehen (von sprachlichen Äußerungen) nicht notwendigerweise als Fallibiliät zu betrachten sei. Die Annahme der Notwendigkeit einer solchen Fallibilität ist nur unter der Voraussetzung eines primär epistemischen, das heißt an Wissensansprüchen orientierten Paradigmas sinnvoll. Dieses Paradigma geht aber mit einer skeptischen Bedrohung einher. Diese ist letztlich nicht plausibel und also muss

[42] Putnam, „‚The Meaning of ‚Meaning'", 146.

[43] Vgl. Avner Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)", in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 146-174, 170.

[44] Cavell, *The Claim of Reason*, 63.

auch die rigorose Unterstellung von Falliblität von Wahrnehmen und Verstehen zurückgewiesen werden. Denn schließlich bedeutet die skeptische Fragestellung – wenn Cavell recht hat, dass es keine Kriterien gibt, um dieser sinnvoll zu begegnen –[45] eine Position, die sich ganz der Abwesenheit sinnvoller Antworten verschreibt. Diese Konsequenz ist jedoch inkohärent, da die Abwesenheit sinnvoller Antworten schon eine sinnvolle Welt voraussetzt, die eine solche Abwesenheit erst bemerken kann. Es gilt daher das Diktum Cavells: „It is imperative that our experience of the world *make sense*"[46].[47]

Wenn Austins Einsicht nun darin besteht, dass Realität komplexer ist als die Kategorien, mit denen wir diese zu erfassen suchen, dann bedeutet dies, Unterschiede in der Wahrnehmung auf Unterschiede in der Sache zurückzuführen – wodurch zugleich die Legitimität eines grundsätzlichen Illusionsverdachts eingeschränkt wird:

> A soldier will see the complex evolutions of men on a parade-ground differently from someone who knows nothing about drill […] Thus, different ways of saying what is seen […] may be due to the fact that what is seen is seen differently, seen in a different way, seen *as* this rather than that. And there will sometimes be no *one right* way of saying what is seen, for the additional reason that there may be no one right way of seeing it.[48]

Unterschiede in der Wahrnehmung aber auf Unterschiede in der Sache zurückzuführen, bedeutet, diese Unterschiede irreduzibel der Sache zuzuordnen. Dies bedeutet wiederum die Unterschied-

[45] Es sticht letztlich wieder das Isostheneieprinzip, vgl. Kap. II.2, Fn. 33.

[46] Ebd., 60. Vgl. ebenso: „Experience must, *sub specie humanitatis*, make sense." (ebd., 62) Daran schließt auch Button an: Button, *The Limits of Realism*, Kap. 13.2.

[47] Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Baz: „We therefore do not and cannot (truly be said) to know that none of those un-eliminated sceptical alternatives to such and such's obtaining would be relevant, in every context, for deciding whether someone knows that such and such. But *that*, presumably, is something we must know in order to know that someone knows that such and such." (Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)", 170)

[48] Austin, *Sense and Sensibilia*, 101.

lichkeit in der Wahrnehmung nicht als Sache der Wahrnehmung, sondern auf ontologischer Ebene zu verorten. Auf dieser Ebene muss das Wahrgenommene aber gegebenenfalls schon mehr und etwas anderes sein, als dasjenige, was ein einzelnes wahrnehmendes Subjekt darin erkennt – ohne dass diese Einzelerkenntnis dadurch ontologisch geringer, mithin weniger real wäre. Man kann diese Konsequenz des natürlichen Realismus als die These eines Ontologischen Exzesses (*OE*) verstehen, der als wahrnehmungstheoretische Konsequenz aus der These Ontologischer Relativität (*OR*) betrachtet werden kann. (*OE*) besteht in einer einfachen Annahme: Unterschiedliche Subjekte können ein raumzeitlich identifizierbares Objekt unterschiedlich wahrnehmen, ohne dass daraus schon eine Annahme über raumzeitliche Identifizierbarkeit folgt – weder positiv noch negativ. Der ontologische Exzess ist gegenüber der Annahme ontologischer Relativität die schwächere Annahme: Denn (*OR*) bestreitet, strenggenommen, schon die Möglichkeit ontologisch absoluter raumzeitlicher Identifizierbarkeit, da auch diese eine ontologisch relative Theoretizität aufweist. Entsprechend muss (*OE*) ontologisch weniger bestreiten als (*OR*) und ist somit offener. Dennoch ist (*OE*) keineswegs unproblematisch.

Denn nun muss die Frage geklärt werden, inwiefern (*OE*) mit der Annahme der empirischen Öffentlichkeit von Wahrnehmung vereinbart werden kann. Denn wenn (*OE*) in der Annahme besteht, dass das ontologische Wahrnehmungsobjekt je schon über dasjenige hinausgeht, was von einem Subjekt wahrgenommen wird, wie kann dann noch behauptet werden, dass diese Exzessivität wahrgenommen wird? Nun wird dergestalt aber der Karren vor das Pferd gespannt. Denn (*OE*) bezeichnet die Voraussetzung, um die Annahme der empirischen Öffentlichkeit von Wahrnehmung allererst zu ermöglichen – ohne darin sogleich Wahrnehmungdefekte sehen zu müssen –, nicht umgekehrt. Denn wird auf ontologischer Ebene kein Exzess eingeräumt, der über die Kategorien der Wahrnehmung hinausgeht, dann gibt es *nur* falsche und richtige Wahrnehmung*, nur* Realität und Illusion.[49] Dergestalt implodierte aber ein

[49] Dies ist auch ein Problem Quines: Denn wenn jedes Subjekt seine eigene relative Ontologie unterhält, wie ist dann Verständigung möglich?

differentieller Realitätsbegriff, weil dem Skeptiker dann in der Tat ein universeller Illusionsverdacht an die Hand gegeben ist. Es scheint daher gute Gründe zu geben, (*OE*) als Konsequenz des natürlichen Realismus theoretisch willkommen zu heißen. Aber daraus folgt noch nicht, dass die theoretisch wünschenswerte Option auch tatsächlich gegeben ist. Denn selbst wenn (*OE*) als Voraussetzung von Wahrnehmung plausibel gemacht werden kann, so schließt sich daran dennoch die sprachphilosophische Frage an, wie (*OE*) der Fall sein kann und wir uns dennoch über dieselben Phänomene verständigen?

Auf dieses sprachphilosophische Problem antwortet Derrida, indem er in seiner Auseinandersetzung mit Austin[50] die Position eines *Bedeutungsexzesses* (*BE*) verteidigt (siehe hierzu: Kap. III.4.2).[51] Derrida plädiert in seiner ihm eigenen und eigens zu erläuternden Terminologie für „une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*". (*SEC*, 392) Vorab kann darunter verstanden werden, was Glendinning folgendermaßen erläutert: „What is being affirmed here is not the idea of ambiguos words being the norm, but of an indefiniteness *internal* to the sense of words as such."[52] Erneut geht es darum, den Karren nicht vor das Pferd zu spannen: Die „indefiniteness *internal* to the sense of words as such" ist demnach die Voraussetzung dafür, dass dieselben Äußerungen unterschiedlich verstanden werden können, ohne dass damit zwingend ein Fall von Missverstehen einhergeht. Derrida buchstabiert die semantischen Konsequenzen einer ontologischen Einsicht aus. Tatsächlich ist diese Ausbuchstabierung aber bereits Sache Austins.

Eine mögliche Lösung nennt McGee „empathetic projection" (vgl. McGee, „Inscrutability and its Discontents", 421).

[50] Erstmals in (*SEC*). Wichtige Arbeiten der Forschung hierzu sind: Kap. 2 in: Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*. Autobiographical Exercises (Harvard: University Press, 1994), 53-128. Sowie: Ders., „What did Derrida want of Austin?", in: *Philosophical Passages*. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Cambridge: Blackwell, 1995), 42-65. Außerdem: Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy': The Case of Austin and Derrida Revisited", in: *Arguing with Derrida* (Oxford, Malden: Blackwell, 2001), 9-33. Sowie: Moati, *Derrida et le langage ordinaire*.

[51] Vgl. Dalmasso, „L'eccesso di sapere".

[52] Glendinning, „Communication and Writing", 276.

Wie Austins Beispiel aufmarschierender Soldaten nahelegt, gibt es keine neutrale Sichtweise auf dieses Phänomen: Je nach dem, welche Haltung man zu Militär und Militarismus hat, nimmt man je schon ein anderes Phänomen wahr. Derlei Haltungen kommen einer Wahrnehmung nicht nachträglich zu, sondern präfiguieren vielmehr immer schon die Wahrnehmung derselben. Dass daraus aber kein Kommunikationsproblem erwachsen muss – getreu der Frage: Wie ist es möglich, dass sich alle über dieselbe Parade verständigen können, wenn jeder eine andere Parade wahrnimmt? –, kann gerade mit (*OE*) erläutert werden. Derrida expliziert dies, wenn er darauf hinweist, dass Sprache selbst – entsprechend der natürlichen Wahrnehmung – semantisch exzessiv sein muss, da man ein Phänomen stets zunächst in einem Kontext kennenlernt, darauf dann aber in einem konstitutiv anderen Kontext Bezug nimmt. So sind „Soldaten im Krieg" und „Soldaten in einer Militärparade" wesentlich verschieden: Erstere feuern tödliche Waffen ab und man tut gut daran, sich vor ihnen in Sicherheit zu bringen. Letztere feuern keine Waffen ab (und wenn, dann nur in die Luft) und man kann sich bedenkenlos (wenn schon nicht ideologisch, so zumindest im Sinne der körperlichen Sicherheit) in ihre Nähe begeben. Derrida spricht in diesem Sinn von der dem sprachlichen Zeichen eigenen „force de rupture avec son contexte" (*SEC*, 377). Diese Konsequenz Derridas (*BE*) wurde durch Austin insofern vorbereitet, als dieser – worauf Isaiah Berlin hinweist – damit begann, Probleme der Wahrnehmung als Probleme der Sprache zu behandeln:[53]

[H]e [Austin, *P.F.*] did begin saying […] that he could not see that there was all that much wrong with ordinary language as used about the external world: the problems raised by, for example, optical illusions – double images, sticks bent in water, tricks of perspective and the like – were due to

[53] Man beachte, dass Searle den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: Über *Speech Acts* (1969) und *Intentionality* (1983) kommt Searle zu einer dezidierten Wahrnehmungstheorie (*Seeing Things as They Are*, 2015) die dergestalt aus den intentionalen Voraussetzungen von Sprache erwachsen ist. Austin kommt umgekehrt von der Wahrnehmungstheorie zur Sprachphilosophie.

the ambiguities of language, mistakenly analysed by philosphers, and not to implausible non-empirical beliefs.[54]

Diesen „ambiguities of language" (Berlin) einen ontologischen Sinn zu verleihen, ist der Kerngedanke Derridas; dieser ist, wie aus dem Zitat Berlins hervorgeht, zugleich gegen „implausible non-empirical beliefs" gerichtet. Entsprechend ist (*BE*) als ein empirischer Umstand zu erweisen (siehe Kap. III.3.2). In diese Richtung weist auch Glendinning: „[O]ne can *only* relate to an event of language as having an identity which *exceeds* the pure datable singularity of its utterance, and so includes within its description the possiblity of its recurrence."[55] Wenn aber Wiederholung dem Sprachgebrauch inhärent ist – und es ist zu zeigen, dass dies eine notwendige Voraussetzung ist (siehe Kap. III.3) –, dann bedeutet dies bereits (*BE*), insofern die Bedeutung eines Wortes dann immer schon vor- und zurückverweist auf die Verwendung dieses Wortes in anderen Kontexten. In diesem Sinn spricht Derrida von dem jeder Sprachverwendung inhärenten „déplacement sémantique" (*SEC*, 368). Dass Stanley E. Fish diesen Umstand gerade in seinen „Reflections on Austin and Derrida" expliziert ist dabei kein Zufall:

> [C]ommunications of every kind are characterized by exactly the same conditions – the necessity of interpretive work, the unavoidability of perspective, and the construction by acts of interpretation of that which supposedly grounds interpretation, intentions, characters, and pieces of the world.[56]

Wenn für den natürlichen Realismus also die Prämisse gilt, dass die Differentialität von Wahrgenommenem einem ontologischen Exzess geschuldet ist, so ist dies nur dann plausibel, wenn zugleich die

[54] Isaiah Berlin, „Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy", in: G. J. Warnock et. al. (Hrsg.), *Essays on J. L. Austin* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1-17, 10.

[55] Glendinning, „Communication and Writing", 278. (Meine Hervorhebung, *P.F.*)

[56] Stanley E. Fish, „With the Compliments to the Author. Reflections on Derrida and Austin", in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida.* Volume II (London: Sage, 2003), 205-233, 211. Zuerst in: *Critical Inquiry* 8 (1982), 693-721.

Annahme gilt, dass die der Wahrnehmung inhärente Differenzialität empirisch – und das heißt letztlich sprachlich – öffentlich ist. Andernfalls hätte man es mit einer massiven Ausweitung von Quines Gavagai-Szenario zu tun: Jeder Gesprächspartner spräche dann eine noch unerforschte Sprache, von der nicht klar wäre, ob ihre Wahrheitsbedingungen überhaupt übersetzbar sind. Es genügt also nicht, Wahrnehmung differentiell und ontologisch exzessiv zu denken, ohne zu veranschaulichen, dass Wahrnehmungsdifferenzen kein fundamentales Verständigungsproblem nach sich ziehen – worin, in einem vordergründigen Sinn, die Kritik von Derridas Gegnern besteht.[57] Es geht also im Kern von (*BE*) darum, den Umstand von (*OE*), dass jedes wahrnehmende Subjekt dasselbe anders wahrnehmen können muss, *ab initio* als einen Umstand von Kommunikabilität darzustellen – sonst drohte, worauf Searle und Habermas der Sache nach (aber nicht der konkreten Ausformung bei Derrida) zurecht hinweisen, „das der sprachlichen Kommunikation selbst innewohnende System von Weltbezügen, Sprecherperspektiven und Geltungansprüchen aus dem Blick" (*ND*, 247) zu verlieren (Habermas) bzw. völlige Beliebigkeit (Searle): „By such methods one can prove anything. One can prove that the rich are really poor, the true is really false, etc." (*WUD*, 178)

Dasselbe *kann* aber je anders *wahrgenommen werden und als solches kommunikabel sein*, wenn es, wie Derrida sagt, als iterabel gedacht wird. Iterabilität ist in diesem Sinne ein Kunstwort, das zwei Auflagen verbindet: Wiederholbarkeit (also Gewährleistung von Öffentlichkeit durch Gewährleistung von Identität) und Differenz (also Gewährleistung von Differentialität/semantischem Exzess):

[57] Searle wirft Derrida vor, er trage an Austin ein Argument heran, demzufolge Austin *a priori* die Möglichkeit sprachlicher Äußerungen ausschließe: „[T]he structure of Derrida's argument is this: […] Austin excludes parasitism, therefore he excludes iterability; therefore he excludes the possibility of all performative utterances and *a priori* of all utterances. But this argument is not valid." (*Rep*, 206f.) Habermas wirft Derrida vor, dieser sei „blind für den Umstand, dass die kommunikative Alltagspraxis dank der ins kommunikative Handeln eingebauten Idealisierungen Lernprozesse in der Welt ermöglichen, an denen sich die welterschließende Kraft der interpretierenden Sprache ihrerseits *bewähren* muss". (*DM*, 241)

„Cette itérabilité […] peut être lu comme exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité" (*SEC*, 375). Ihr paradigmatischer Fall sei Schrift (vgl. Kap. II.2.3; III.3.2),[58] insofern als auch die Frage, ob die lesbaren Inhalte eines Schriftstücks real oder illusionär sind, von Kriterien abhängt, die von der „lisibilité" (*SEC*, 375) dieser Inhalte gänzlich unabhängig ist – und insofern eine von außen herangetragene, eine nicht-naheliegende – eine im emphatischen Sinn *unnatürliche* – Frage darstellt. Das Funktionieren von Lesbarkeit ist demnach als das Kommunikationsparadigma des Funktionierens von Wahrnehmung im Anschluss an Austins natürlichen Realismus zu verstehen – entsprechend Austins Annahme, dass Wahrnehmung unabhängig von der Verallgemeinerbarkeit des Realitätsprädikats gedacht werden muss (Kap. III.4.1). Schrift und Wahrnehmung sind in diesem Sinn als Paradigmen einer öffentlichen[59] – und das heißt kategorial nicht schon ultimativ bestimmbaren – Realität zu verstehen, was, wie gezeigt, zugleich ein antiskeptisches Programm darstellt.[60] Um diesen Gedanken einer offenen Realität weiter auszuführen, sei nun dem Hinweis Putnams gefolgt, dass es neben Austin (und Wittgenstein) Husserl gewesen ist, der den Weg eines natürlichen Realismus eingeschlagen hatte.[61] Um

[58] „Cette itérabilité […] structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible – itérable – par-delà de la mort du destinataire ne serait pas une écriture." (*SEC*, 375)

[59] So auch Glendinning: „The space of ‚writing' is an intrinsically public space through and through." Glendinning, „Communication and Writing", 283.

[60] Für eine solche Lesart Derridas hat sich insbesondere Gerard Granel stark gemacht (vgl. „Jacques Derrida et la rature de l'origine", in: *Critique* 246 (1967), 887-905). Für eine Verortung Granels innerhalb der Forschungspositionen zu Derrida siehe Kap. III.3.2.

[61] „I listed Edmund Husserl, Wittgenstein, and Austin as among those who shared Jame's sense that progress in philosophy requires a recovery of ‚the natural realism of common man.'" (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses", 469.) Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass „Husserl zwischen natürlicher, vorphänomenologischer Reflexion und phänomenologischer oder reiner Reflexion [unterscheidet]." (Eduard Marbach, „‚Wer

Derridas Auseinandersetzung mit Austin besser zu begreifen, ist es daher unerlässlich, nachzuvollziehen, unter welchen transzendental- und bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen diese Auseinandersetzung stattfand. Denn noch bevor sich Derrida Austins natürlichem Realismus zuwandte, befand er sich bereits in einer Auseinandersetzung mit der Position Husserls.[62] Derrida füllt und verteidigt so den Raum zwischen Husserl und Austin, zwischen transzendentaler Subjektphilosophie und der Philosophie der Alltagssprache –[63] ohne sich freilich auf diesen zu beschränken.

hat Angst vor der reinen Phänomenologie?' Reflexion, Reduktion und Eidetik in Husserls Phänomenologie", in: Stefania Centrone (Hrsg.), *Versuche über Husserl* (Hamburg: Meiner, 2013), 193-217, 194.) In welcher Hinsicht Putnams Auffassung einer Anschlussfähigkeit Husserls an seine Skizze des natürlichen Realismus im Ausgang von Austin dennoch zutrifft, stellt Marbach heraus, denn Husserl versteht „Phänomen als die Dinge so genommen, wie sie sich unmittelbar in der sinnlichen Erfahrung geben, wie sie uns eben *erscheinen*, zunächst als gegenwärtig in der Wahrnehmung, aber auch als Sinnen*schein*, Trug*phänomen*, Traum*erscheinung*; aber auch in *anschaulichen Vergegenwärtigungen* (in Erinnerungen, Phantasien, im Bild)." (Ebd., 197.) Vgl. auch: Hägglund, *Radical Atheism*, 53: „Husserl does not seek to *prove* that anything exists but to analyze the conditions for appearance in general."

[62] Derridas Ausgang von Husserl kulminiert in (*VPh*). Seine erste Veröffentlichung zu Husserl war (*Intr*). In (*EeD*) wurde zudem ein Konferenzbeitrag von 1959 abgedruckt („‚Genèse et structure' et la phénoménologie", in: (*EeD*), 229-253). Derridas Examensarbeit von 1953/54 wurde 1990 veröffentlicht: *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaire de France, 1990). Siehe hierzu die Kapitel V und VI in: Bernhard Waldenfels, *Deutsch-französische Gedankengänge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995) sowie die detailgesättigte Studie Leonard Lawlors in: Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl.* The basic Problem of Phenomenology (Bloomington: Indiana University Press, 2002). Außerdem: Paola Marrati, *Genesis and Trace.* Derrida reading Husserl and Heidegger (Stanford: Stanford University Press, 2005).

[63] Siehe hierzu die interessanten Bemerkungen Mulligans „to make plausible the claim that there is a considerable overlap between the concerns of Oxford philosophy and those of Brentano's heirs". (Mulligan, „Searle, Derrida, and the End of Phenomenology", 266)

II. 3. Die Öffentlichkeit der Selbsterfahrung

Inhalt des Unterkapitels
Auch Husserl vertritt ähnlich wie Austin einen Natürlichen Realismus. Aber sein Versuch, Skepsisresistenz transzendental zu erkaufen, scheitert am Problem der Fremderfahrung. Diesem Umstand trägt Derrida in Form von empirischen Öffentlichkeitsbedingungen von Selbsterfahrung Rechnung – was effektiv der Position Austins entspricht, deren transzendentalphilosophische Voraussetzungen jedoch erst im Ausgang von Husserl deutlich werden. Damit ist eine grundsätzliche Fragestellung methodischer Art verbunden: Während Husserl noch an die Möglichkeit einer axiomatischen Begründung von Wissenschaften glaubt, ist diese für Derrida je schon abhängig von den Bedingungen einer deskriptiv-empirisch verstandenen Öffentlichkeit.

Wie Austin vertritt Husserl die These, dass Wahrnehmungsinhalte nur relational, das heißt gemeinsam mit ihren Wahrnehmungsbedingungen erfasst werden: „Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt."[1] So wie Austin feststellt: „dreams are *dreams*", so hält auch Husserl fest: „Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z.B. ist nichts anderes als die Empfindung."[2] Entsprechend ist es auch von Husserls Standpunkt aus unsinnig, danach zu fragen, ob man bei einer „Empfindung" einer Illusion erläge, weil es keine phänomenalen Qualitäten jenseits dessen gibt, was phänomenal vorliegt – sonst läge es phänomenal vor. Zugleich hebt Husserl auf eine Annahme dieses Gedankengangs ab, die bei Austin so nicht sichtbar wird,[3] nämlich dass es ein Subjekt geben

[1] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil [1901], in: Hua, XIX/1, hrsg. v. Ursula Panzer (Den Haag: Nijhoff, 1984), 360.

[2] Ebd., 362.

[3] Erst Searle stellt die geistphilosophischen und somit bewusstseinstheoretischen Annahmen Austins heraus. Vgl. Kap. III.2.1.1.

muss, das das „Empfundene" „empfindet", das die „Erscheinungen" „erlebt". In dieser expliziten Artikulation einer Sphäre subjektiven Erlebens (der Artikulation des Subjekts der Phänomenologie) meint Husserl, wie im Folgenden darzulegen ist, einen Bereich skepsisresistenten Erlebens auszumachen.[4] Entsprechend analysiert Eduard Marbach die Entwicklung von Husserls Philosophie:

> Aufgrund der Besinnung auf die skeptischen Argumentationen gelangte Husserl schon kurz nach den *Logischen Untersuchungen* zur expliziten Einsicht, dass für eine saubere, reine Formulierung phänomenologisch-erkenntnistheoretischer Fragen nicht mehr (wie noch in den *Logischen Untersuchungen*) vom Boden des psychologisch aufgefassten Bewusstseins aus argumentiert werden durfte.[5]

Entsprechend sei das Ziel der Phänomenologie, die „reine, unvermischte Gegebenheit" des Umstandes der Konstituierung von phänomenalen Beständen „methodisch sicherzustellen".[6] Dies ist aber bereits in den *Logischen Untersuchungen* angelegt, wenn Husserl dort festhält:

> „Akte" sollen die Erlebnisse des Bedeutens sein, und das Bedeutungsmäßige im jeweiligen Einzelakte soll gerade im Aktcharakter und nicht im Gegenstande liegen, es soll in dem liegen, was ihn zu einem „intentionalen", auf Gegenstände „gerichteten" Erlebnis macht.[7]

[4] In diesem Sinn äußert sich auch Føllesdahl: „Husserl antwortet dem Skeptiker und auch dem Solipsisten, dass sie ihre Position, beim Versuch, sie zu formulieren, unterminieren, dass sie den Ast absägen, auf dem sie sitzen." (Føllesdahl, „Rechtfertigung bei Husserl und bei Wittgenstein", in: *Versuche über Husserl*, 167-192 (aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Künne), 188.) Vgl. auch: Føllesdahl, „Husserl on Evidence and Justification", in: Robert Sokolowski (Hrsg.), *Edmund Husserl and the phenomenological Tradition*. Essays in Phenomenology (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 107-129, bes. 129.

[5] Marbach, „„Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?"", 203f.

[6] Vgl. ebd., 204: „Die eigentliche Leistung der phänomenologischen Reduktion ist es demnach, durch die konsequente *Ausschaltung der natürlichen empirischen Apperzeption* des Bewusstseins dessen *reine*, unvermischte Gegebenheit methodisch sicherzustellen."

[7] Husserl, *Logische Untersuchungen*, 353.

Unter Berufung auf den „Aktcharakter" des Erlebens meint Husserl, die skepsisrelevante Annahme der Wahrnehmungsfallibilität auszuschalten, da der Aktcharakter des Wahrnehmens gerade unabhängig vom Wahrnehmungsobjekt ist („soll gerade […] nicht im Gegenstande liegen"). Dazu schreibt Marbach:

> Mittels der Methode der phänomenologischen Reduktion wollte sich Husserl eines thematisch ‚absoluten' – d.i. eines nicht auf irgendein empirisch psychologisches Individuum […] relativierten – Forschungsbodens, nämlich desjenigen der reinen oder transzendentalen Subjektivität […], versichern.[8]

In diesem Sinn kommt auch Uwe Meixner zu dem Schluss, dass Husserl „[e]inem fundamental antiskeptischen philosophischen Programm"[9] folge. Dieses Programm verdanke sich, so Meixner, der Position eines „nichtreduktiven Supervenienzidealismus".[10] Diese Position[11] kulminiere in der Struktur eines „universalen Korrelationsapriori von Bewusstseinsgegenstand und Gegenstandsbewusstsein".[12]

Dieses hat allerdings eine Reihe unliebsamer Konsequenzen. So

[8] Marbach, „„Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?"", 205.

[9] Uwe Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", in: Manfred Frank, Niels Weidtmann (Hrsg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 178-208, 206.

[10] Ebd., 188 (i.O. kursiv).

[11] Supervenienz lässt sich in dem technischen, von Meixner beanspruchten Sinn als *Übereinstimmung einer Bestimmungsrelation* verstehen: A superveniert über B, wenn A hinsichtlich aller Bestimmungen, die es verursacht, mit denjenigen Bestimmungen übereinstimmt, die B verursacht. A folgt dann (hinsichtlich seiner Effektivität) B. Insofern ist die Übereinstimmung der Bestimmungsrelation zugleich eine Folgerelation. Die Effekte von B sind dann faktisch die Effekte von A. Wenn es anders wäre, müsste man sagen: A ist unabhängig von B, d.h. autonom. Insofern dies nicht der Fall ist, kann man *vereinfachend* von Abhängigkeit sprechen. Vgl. Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 179.

[12] Vgl. Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 202.

weist Gerhard Seel darauf hin, dass sich bezogen auf die Zeitlichkeit der Erfahrung[13] dann folgendes Problem ergibt:

> Gibt es eine Möglichkeit, dass sich das Subjekt dieser Zeitbestimmungen vergewissert, ohne sie schon zu besitzen? Diese Frage läuft auf die ungeheuere philosophische Aufgabe hinaus, Zeitliches aus Räumlichem, d.h. aus Unzeitlichem – oder sagen wir vorsichtiger: aus Protozeitlichem – zu konstruieren.[14]

Tatsächlich deutet sich hier ein „Dilemma"[15] an, das nicht nur einem Exzess der Zeit zugehört, sondern das zugleich eines der Intersubjektivität und der Sprache ist, das heißt der Erfahrung des Anderen.

So handelt es sich insofern um ein Dilemma der Zeit, als dass Zeit als Dauer von Gegenständen einerseits eine vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Größe sein soll – denn Zeit soll realer Bestandteil der erfahrbaren „dinglichen Unendlichkeit"[16] sein (anders bestünde die Gefahr, dass die reale Dauer einer Bewegung von A nach B theoretisch nicht von Teleportation zu unterscheiden wäre) –, andererseits verdankt sich die Zeitextensionalität einem retentionalen und prospektiven Bewusstsein:[17] „Wenn z.B.

[13] Vgl. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martin Heidegger (Hrsg.), 2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1928 (Tübingen: Niemeyer, 1980).

[14] Gerhard Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste", in: *Husserl und die Philosophie des Geistes*, 43-88, 84. G. Seel erläutert das Zitierte: „Diese Frage ist vergleichbar mit der aus der Ästhetik bekannten Frage, wie es ein Maler schafft, auf einer unbeweglichen Leinwand die Bewegung von Pferden und Menschen darzustellen. Aber sie ist viel fundamentaler und schwieriger zu beantworten." (Ebd., 77.)

[15] Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 207.

[16] Husserl, *Transzendentaler Idealismus.* Texte aus dem Nachlass (1908-1921), in: *Hua XXXVI*, Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), (Dordrecht: Kluwer, 2003), 69.

[17] Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 390, 410. Siehe dazu auch: Philip Freytag, „The Contamination of Content and

eine Melodie erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes bzw. der durch ihn erregten Nervenbewegung."[18] Der interne Realismus der Zeit stößt hier auf einen Externalismus der Wahrnehmung – wofür Husserl auch einen Namen hat: „Urimpression."[19] Dieser Kontakt mit einer externen Welt werde dann einer „kontinuierlichen" prospektiv-retentionalen „Modifikation" unterworfen.[20] Damit wäre aber die Objektivität der Zeit infrage gestellt, denn diese bestünde dann darin, dass die zeitlichen „Modifikationen" dem Bewusstsein innerlich wären und somit jedenfalls nicht empirisch öffentlich. Entsprechend – und dies ist das Dilemma des Zeitlichen bei Husserl –, droht ein Solipsmus[21] des Zeitlichen, den zu untersuchen bedeutet, „Klarheit in die Frage zu bringen, mittels welcher Kriterien der Verstand in der Lage ist, die zeitlichen Bestimmungen der ihm gegebenen Daten zu erfassen".[22] Während ein Solipsismus des Zeitlichen dergestalt eine These ist, die – wenn sie denn zuträfe – *prima facie* gerade noch vertretbar zu sein scheint,[23] so sieht dies anders aus, wenn der Solipsimus des Zeitlichen zu einem Solipsismus des Anderen wird. Dazu hält Meixner folgendes fest:

the Question of the Frame", in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* (2014, Aufl. 6), 142-157, 143f.

[18] Ebd., 375.

[19] Ebd., 390.

[20] Vgl. ebd., 390.

[21] Vgl. Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 206.

[22] G. Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste", 84.

[23] Dieser Auffassung ist zumindest G. Seel. Denn wenngleich er erwägt, dass sich diese Aufgabe „als unlösbar erweist", so macht er sich doch an „den Versuch einer solchen Rekonstruktion". (Vgl. G. Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste", 84.) G. Seel kommt dabei zu der kantischen Lösung, dass dies nur mithilfe von „reinen Verstandesbegriffen" möglich sei: „Der Verstand muss bestimmte Konstellationen von Daten des inneren Sinns […] *als* zeitliche Relationen interpretieren." (Ebd., 88) G. Seel sieht darin „ein überraschendes, ja revolutionäres Ergebnis" (ebd.). – Es steht, wie jedoch zu zeigen ist, auf schiefen Prämissen.

[…] Husserl hat es – in seinem Begründungsradikalismus – nicht dabei belassen können, *schlicht* von einem gemeinschaftlichen, intersubjektiven Gesamtbewusstsein *auszugehen*, in welchem sich die Objektwelt konstituiert […]. Nein, auch die Intersubjektivität musste für Husserl *bewusstseinskonstituiert* sein, auch sie mithin *bewusstseinssupervenieren*. Aber dann bleibt doch als ultimative Basis von idealistischer Konstitution und Supervenienz am Ende nur das Bewusstsein des *Solus-ipse* […] übrig.[24]

Der allein durch ein Selbst konstituierten Intersubjektivität steht, nach Meixner, auf der anderen Seite des Dilemmas die Annahme gegenüber, dass „Intersubjektivität […] etwas schlicht Postuliertes, Vorausgesetztes, ein Stück postulativer Metaphysik [bleibt] (wie es ja das sogenannte Problem des Fremdpsychischen, *radikal gedacht*, durchaus nahelegt)".[25] Meixner zufolge umgeht Husserl dieses Dilemma jedoch, indem er beide Annahmen addiere: Das Bewusstsein der Intersubjektivät werde zwar individuell konstituiert, lasse sich aber andererseits „genauso gut von einem anderen ichlichen Perspektivpunkt erreichen".[26] So sagt Husserl selbst, „dass, was für *ein* Ich erkennbar ist, *prinzipiell* für *jedes* erkennbar sein muss".[27] Ob diese Annahmen-Addition das Dilemma löst, ist aber fraglich. So weist Meixner an anderer Stelle darauf hin, dass „Postulieren […] noch lange keine Erfahrung"[28] sei: Denn, fährt Meixner fort, „der Andere erschöpft sich *eben nicht* in einer bloßen Modifikation meiner selbst, noch in sonst irgendetwas von mir irgendwie Abgeleite-

[24] Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 206. Vgl. dazu auch: Meixner, „Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes", in: Uwe Meixner, Albert Newen (Hrsg.), *Seele, Denken, Bewusstsein*. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003), 308-388, 379.

[25] Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese", 207.

[26] Ebd., 207.

[27] Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch [1913], Elisabeth Ströker (Hrsg.), (Hamburg: Meiner, 2009), 1-359, 102.

[28] Meixner, „Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes", 379.

ten oder aus mir geschöpften".[29] Das „Resultat, das weit metaphysischer ist, als Husserl es sich eingestehen will", löst das Problem des Fremdpsychischen folglich nicht; es beschwört es in aller Deutlichkeit herauf: Husserl überstrapaziert in seiner konsequenten „Besinnung auf die skeptischen Argumentationen" (Marbach) die Herausstellung einer skepsisimmunen, eben transzendentalen Subjektivität – bis deren Konstitution innerhalb eines intersubjektiven Vorgangs unerklärlich wird.

Auch Derrida verfolgt, wie zuvor gesehen (Kap. II.2), ein skepsis-immunisierendes Programm. Aus Husserl zieht er aber die Konsequenz, dass Skepsisimmunität nicht auf Kosten von Kommunikabilitätsbedingungen gedacht werden darf. Dieser Gedanke entfaltet sich in *Signature Événement Contexte*.[30] Entsprechend darf Derrida bezüglich des von Husserl eigens diskutierten und zurückgewiesenen Vorwurfs, „einen transzendentalen Solipsismus"[31] zu vertreten, Zustimmung unterstellt werden. Denn transzendental gesehen, besteht eine Konstitution des Anderen durch ein Selbst. Aber diese transzendentale Bestimmung des Anderen ist dann nicht solipsistisch misszuverstehen, wenn die Bedingung der Möglichkeit der Fremdkonstitution nach Derrida zugleich eine Bedingung ihrer Unmöglichkeit ist: „Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément […] la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté." (*SEC*, 391) Denn der Andere kann, worauf auch Meixner hinweist, nicht aus dem Selbst geschöpft werden, wenngleich der Andere immer auch durch das Selbst konstituiert wird. Aber dieser Gegebenheitsmodus des An-

[29] Ebd., 380.

[30] Dass (*SEC*) – bei aller offensichtlichen Auseinandersetzung mit Austin – der Auseinandersetzung mit Husserl verpflichtet bleibt, sieht auch Cavell: „As a step into Derrida's ‚Signature Event Context' […] I excerpt some sentences from the last pages of one of Derrida's first principal works, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory*. Derrida's thoughts there evidently underlie those of ‚Signature Event Context,' as that later communication moves from its opening two sections to the two on Austin." (Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 63f.)

[31] Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: *Hua I*, Stephan Strasser (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1973), 41-184, 174.

deren ist eben vor aller Erfahrung des Anderen und folglich *keine Erfahrung* des Anderen. Die transzendentale Bedingung bezeichnet hier den logischen Umstand, dass der Andere immer der Andere für ein Selbst ist. Eine rein transzendentale Argumentation, wie sie Husserl vorschwebt, betrachtet diesen logischen Umstand zugleich als empirisch hinreichend. Derrida verweist nun darauf, dass dieser Umstand rein logisch betrachtet zwar vor aller Erfahrung gegeben sei, aber dass sich zugleich („simultanément", *SEC*, 391) in der Erfahrung des Anderen dieser logische Umstand ändere. Der Andere ist zwar immer noch der Andere für ein Selbst, aber die Erfahrung des Anderen ist simultan eine Erfahrung des Selbst, die Derrida in seiner maßgeblichen[32] Husserl-Arbeit „auto-affection" (*VPh*, 92) nennt.[33] Er zieht damit die Konsequenz – aus Husserls Annahme eines „Korrelationsapriori" (Meixner) –, dass es *ab initio* kein vereinzeltes Selbst beziehungsweise kein vereinzeltes Erkenntnissubjekt gibt (jedenfalls nicht in ausschließlich transzendental zu bestimmender Weise) – und beseitigt dadurch das Problem des Fremdpsychischen:

> Dès qu'on admet que l'auto-affection est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d'elle-même: non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n'en a pas. Mais du mouvement de la différance. Ce mouvement de la différance ne survient pas à un sujet transcendental. Il le produit. L'auto-affection n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même *(autos)*. Elle produit le même comme le non-identique. (*VPh*, 92)

Demnach konstituiert sich ein Selbst erst im Kontakt mit einem Anderen. Das Selbst konstituiert den Anderen nicht ausschlaggebender als es dadurch qua Fremdbezüglichkeit selbst konstituiert wird. Der Selbstbezug ist somit schon ein Fremdbezug („L'auto-affection […] produit le même comme le non-identique", *VPh*, 92),

[32] Derrida selbst sagt von (*VPh*): „C'est peut-être l'essai auquel je tiens le plus." (*Pos*, 13).

[33] Darauf weist auch Hägglund hin: „We can thus approach the crucial issue in Derrida's reading of Husserl, namely, the question of *autoaffection*." (Hägglund, *Radical Atheism*, 63)

der er freilich ausschließlich tranzendental nicht sein kann, denn der Andere ist gerade das, was das Selbst nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Die transzendentale Struktur der Auto-Affektion bezeichnet daher kein „Korrelationsapriori" (Meixner), weil diese Struktur überhaupt nur dadurch gegeben ist, dass tatsächlich ein Anderer erfahren wird. Das ist aber nicht vor aller Erfahrung möglich, sondern gerade nur in der Erfahrung.[34] Intersubjektivität ist demnach rein logisch betrachtet etwas Postuliertes. Faktisch ist Intersubjektivität etwas Empirisches – oder sie ist nicht (vgl. Kap. IV.4).

Es ist demnach kein Zufall, wenn das im vorletzten Abschnitt gegebene Zitat – dass die Bedingungen der Möglichkeit zugleich Bedingungen der Unmöglichkeit sind – aus *Signature Événement Contexte* stammt; einer Arbeit also, in der sich Derrida nicht mit Husserl, sondern mit Austins (und Condillacs) Sprachphilosophie auseinandersetzt. Denn darin wird, worauf oben bereits hingewiesen wurde (Kap. II.2), die Annahme eines Bedeutungsexzesses (*BE*) formuliert, das heißt Bedeutung geht immer schon über das hinaus, was ein einzelnes Subjekt darunter versteht. Semantische Alterität ist demnach als Teil ihrer Öffentlichkeit zu rekonstruieren: Indem sprachliche Bedeutung über das hinausgeht, was ein Subjekt darunter versteht, kann dasselbe Wort von einem Anderen anders gebraucht werden (um damit auf dasselbe Phänomen Bezug zu nehmen, etwa auf eine Militärparade), ohne dass dabei einer von beiden einem Wahrnehmungsdefekt unterliegen muss. Dergestalt sind unterschiedliche Auffassungen über dieselbe Sache erst möglich – ohne dass sich herausstellt, dass einer von beiden einer Verwechslung unterliegt. In der Verständigung miteinander – etwa als Kollision unterschiedlicher Vorstellungen über vorübermarschierende Soldaten – erfährt der Eine seine Sichtweise als eine, die anders ist, als die seines Gegenübers. Er erfährt sodann die Möglich

[34] Dieses Problem artikuliert im Anschluss an Husserl auch Marbach: „[A]ber die *Möglichkeit* einer solchen Wissenschaft mache Schwierigkeiten, sei von Anfang an in Frage gestellt, weil durch die phänomenologische Reduktion die raumzeitliche Anknüpfung der Bewusstseinserlebnisse an das empirische, in Natur und Welt eingeordnete Ich ausgeschieden wird." (Marbach, „‚Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?'", 206)

keit einer anderen Sichtweise als eigene Möglichkeit – durch den Bezug auf die Sichtweise eines Anderen. Selbsterfahrung und Fremdbezüglichkeit gehen somit auch innerhalb der Sprache miteinander einher. Diese Lektion aus seiner Husserllektüre wendet Derrida auf dem Umweg über Austin ins explizit Sprachphilosophische.

Entsprechend bestreitet Derrida, dass sich transzendental alleine schon ein – etwa ontologischer oder semantischer – Sinn von Identität angeben lässt, ohne zugleich eine Fremdbezüglichkeit anzunehmen, die immer Sache der Erfahrung ist. Wenn es aber keine transzendentale Identität gibt, gibt es auch keinen Ursprung eines Selbst. Dies klingt zunächst nach einer allein subjektivitätstheoretischen Behauptung, ist aber sowohl semantisch als Identität der Bedeutung eines Wortes als auch ontologisch als Identität eines Sachverhaltes zu verstehen. Diese quasi-transzendentale Identität (des Subjekts im klassischen Sinn, der Semantik eines Wortes, der Ontologie) formt sich vielmehr beständig in der Erfahrung mit Anderem. De Boer weist entsprechend darauf hin: „Derrida […] seem[s] to defend […] naturalism. Yet this is only part of the story, and not the most interesting part."[35] Denn auf der anderen Seite ist das Gesetz von Wiederholung und Alterität, logisch besehen, eben doch vor aller Erfahrung gültig. Was diese transzendentale Logik aber besagt, ist, dass es kein transzendentales Subjekt gibt,[36] dass es überhaupt nichts gibt vor aller Erfahrung, sondern sich alles nur in der Erfahrung konstituiert: „Ce mouvement de la différance ne survient pas à un sujet transcendental. Il le produit." (*VPh*, 92)

Dies bedeutet aber die Absage an das Husserlsche Repräsentationsmodell eines über sich selbst verfügenden Subjekts, denn die Identität dieses Subjekts ist nur durch Akte der Fremdbezüglichkeit gegeben (vgl. Kap. IV.3). Indem das Selbst die Erfahrung eines Anderen macht, erfährt es sich als endlich. Diese Endlichkeit ist aber die Voraussetzung einer Distanz zu sich selbst und somit die Voraussetzung der Bezugnahme auf sich selbst. Erst in dieser Bezugnahme ist Identität gegeben. Es muss somit erst die Erfahrung des

[35] De Boer, „Différance as Negativity", 598.

[36] Auch Hägglund kommt in seiner Derrida-Lektüre darin überein, „not to overtake an already constituted subject". Hägglund, *Radical Atheism*, 75.

Anderen geben, bevor es Identität gibt. Erfahrung (des Anderen) – und Derrida spricht diesbezüglich ohne Umschweife von Wahrnehmung – konstituiert Identität: „Mais c'est que la ‚perception', le premier rapport de la vie à son autre, l'origine de la vie avait toujours déjà préparé la représentation." (*ED*, 334)

Dieser Gedankengang konterkariert aber Husserls Überlegung, wonach es ein transzendentales Subjekt gebe, dass Bewusstseinskorrelate – etwa qua Zeitbewusstsein – modifiziere und das dergestalt, wie Marbach hervorhebt, „fundamental die Befreiung vom Faktum der empirischen Zufälligkeiten des Bewusstseinsverlaufes"[37] erwirke. Den dahinterstehenden Gedanken formuliert Marbach anschaulich:

> Der Grundgedanke des der Mathematik entnommenen apriorschen Denkens betrifft die *Befreiung vom Faktum*, oder anders gesagt, die Auffassung des Faktums als *beliebiges Exempel*, wie sie zum Beispiel in der reinen Geometrie – neben der reinen Analysis Husserls bevorzugtem Beispiel – praktiziert wird. […] Mathematiker, in Husserls Auffassung, urteilen nicht über Wirklichkeiten, sondern über ideale Möglichkeiten und über darauf bezügliche Gesetze.[38]

Es ist nun entscheidend zu sehen, dass Husserl hiermit „eine methodische Grundfrage" verbunden sieht, nämlich ob es möglich sei, „so etwas wie eine Mathematik der Phänomene zu etablieren".[39] Derrida weist nun daraufhin, dass Husserl diese Frage verneint hat: „Il s'ensuit qu'une ‚géométrie du vécu', une ‚mathématique des phénomènes' en général est impossible : c'est un ‚fallacieux projet […]'." (*ED*, 241) Auch wenn Derrida Husserl an dieser Stelle zu folgen scheint, so besteht zwischen der Derridaschen und der Husserlschen Absage an eine „Mathematik der Phänomene" ein bedeutender Unterschied. Entsprechend weist Simon Critchley da-

[37] Marbach, „‚Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?'", 210.

[38] Ebd., 209.

[39] Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch [1913], Elisabeth Ströker (Hrsg.), (Hamburg: Meiner 2009), text- und seitengleich mit Hua III/1, Karl Schuhmann (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1976), 149.

rauf hin, dass – bezüglich der in dieser Absage verwendeten Termini – zwischen Derrida und Husserl ein „shift from technical to terminological usage" stattfindet.[40] Critchley bezieht sich dabei auf den Terminus der Geschlossenheit.[41] Für Husserl ist damit der Umstand bezeichnet, der axiomatische Wissenschaften auszeichnet: „Indessen, Fragen wie die der Ursprungsklärung der Geometrie haben ihre Geschlossenheit, welche nicht über ihre vorwissenschaftlichen Materialien hinauszufragen fordert."[42] Zu diesen gehören für Husserl eben Mathematik und Geometrie, die er streng von den empirischen (deskriptiven) Naturwissenschaften unterschieden wissen will.[43] Von dem Gebiet der auf Axiome begründbaren Wissenschaften sagt er, dass dies eine nur „‚definite' Mannigfaltigkeit" hervorbringe, die„‚mathematisch erschöpfend definierbar"' sei:[44]

> Sie ist dadurch charakterisiert, dass eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so dass also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt.[45]

Nun unterscheidet Derrida „la différence reconnue par Husserl

[40] Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 69.

[41] Ebd., Kap. 2.4.

[42] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie", in: Walter Biemel (Hrsg.), Hua VI, (Den Haag: Nijhoff, 1976), 365-386, 378.

[43] „Blicken wir nun auf die bekannten eidetischen Wissenschaften hin, so fällt es uns auf, dass sie nicht beschreibend vorgehen, dass z.B. die Geometrie nicht die niedersten eidetischen Differenzen, also die unzähligen in den Raum zu zeichenden Raumgestalten in Einzelintuitionen erfasst, beschreibt und klassifizierend ordnet, wie es die deskriptiven Naturwissenschaften hinsichtlich der empirischen Naturgestaltungen tun. Die Geometrie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundgebilden, die Ideen Körper, Fläche, Punkt, Winkel u. dgl., dieselben, die in den ‚Axiomen' die bestimmende Rolle spielen." (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 151)

[44] Vgl. ebd., 152.

[45] Ebd.

entre *exactitude* et *rigueur*:" (*ED*, 241): „Une science eidétique descriptive, telle la phénoménologie, peut être rigoureuse mais elle est nécessairement inexacte" (*ED*, 241). Damit befindet sich Derrida zwar noch auf Husserlschem Boden,[46] vollzieht aber innerhalb desselben eine Akzentverschiebung: Denn während es sich bei Husserl mit der Unterscheidung von exakten (axiomatischen) und deskriptiven, empirischen Wissenschaften um eine echte Alternative handelt, generalisiert Derrida den Sinn deskriptiv-empirischen Vorgehens unter Verweis auf die negative Voraussetzung einer Nicht-Ausweisbarkeit axiomatischer Systeme:

> Or qu'est-ce qui caractérise une telle multiplicité aux yeux de Husserl, et à cette époque? En un mot, la possibilité de la *clôture* […]. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les difficultés intra-mathématiques que n'a cessé de soulever cette conception husserlienne de la „définitude" mathématique, surtout lorsqu'elle fut confrontée à certains développements ultérieurs de l'axiomatique et aux découvertes de Gödel. Ce que Husserl veut souligner […], ce que nous devons retenir ici, c'est la principielle, l'essentielle, la structurale impossibilité de clore une phénoménologie structurale. C'est l'ouverture infinie du vécu […]. C'est l'étrange *présence* de cette Idée qui permet aussi tout passage à la limite et la production de toute exactitude. (*ED*, 241f.)

Der Verweis auf Gödels Unentscheidbarkeitstheorem,[47] wonach Aussagen über die meta-logische Vollständigkeit eines Axiomsystems innerhalb eines Axiomsystems nicht entscheidbar sind, sei dabei, wie Critchley hervorhebt, durchaus relevant: „This entails that there is an undecidable statement within each axiom system which refutes Hilbert's ‚axiom of completeness' and by implication,

[46] „Was die Phänomenologie anbelangt, so will sie eine deskriptive Wesenslehre der transzendental reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive, nicht substituierende und nicht idealisierende Disziplin hat sie ihr Recht in sich." (Ebd., 156)

[47] Kurt Gödel, „Über formal-unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I", in: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 31 (1931), 173-198. Vgl. dazu: Francesco Berto, *Logica da zero a Gödel* (Bari: Laterza, 2007) sowie: Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*: an Eternal Golden Braid (New York: Basic Books, 1979).

the Husserlian conception of logic, mathematics, and geometry as closed, or definite, systems."[48] Es steht jedoch zu bezweifeln, dass Derrida der Auffassung ist, dass Gödels Unvollständigkeitstheorem hinreiche, grundsätzlich von der Nicht-Ausweisbarkeit axiomatischer Systeme auszugehen. In Anbetracht von Derridas – als Dekonstruktion bezeichnetes –[49] Vorgehen, bleibt vielmehr festzuhalten, dass dieses darin bestehe, innerhalb bestehender Gedankengebäude auf Unentscheidbarkeiten (ähnlich denen Gödels)[50] hinzuweisen: „The closure is exceeded by Gödel's undecidable proposi-

[48] Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 67.

[49] Moati verweist zwar zurecht darauf, dass der Terminus der Dekonstruktion französischen Ursprungs sei: „La notion de ‚déconstruction' provient des concepts heideggériens de Destruktion et d'Abbau que Gérard Granel a pour la première fois traduit par déconstruction' en 1955, à l'occasion de la traduction du texte de Heidegger ‚Contribution à la question de l'être'. Il est probable que ce choix de traduction ait eu une influence sur la manière dont Derrida pouvait envisager sa propre phénoménologie dialectique' à l'époque où il faisait sa scolarité à l'École Normale Supérieure en même temps que Granel." (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 223, Fn. 130.) Gleichwohl ist anzumerken, dass die intellektuelle Modeerscheinung der Dekonstruktion ein amerikanischer Export ist – wie Derrida selbst bemerkt: „In other words, I think Umberto Eco was to a large extent right when, in an interview with the French newspaper *Libération*, he said that deconstruction is first of all an American phenomenon and that it is perceived in Europe as an American product." (Derrida, „Deconstruction in America", in: *Critical Exchange*, 17/4 (1985), 1-33, 3.) Zugleich merkt Derrida in systematischer Hinsicht an, dass er bezweifle, es gäbe „something like *one* deconstruction. There are very diverse, heterogenous phenomena which resemble each other, which in a way come together under that name, but only to a certain point. So we have to take this great diversity into account." (Ebd., 4).

[50] Priest spricht diesbezüglich von einer „rather shaky analogy with Goedels Incompleteness Theorem" (Priest, *Beyond the Limits of Thought* (Cambridge: University Press, 1995), 238). Für wichtiger hält Priest die damit verbundene Logik: „Though the details of how to deconstruct depend on the text itself, and so vary from case to case, there is a general frame." (Ebd.) Dasjenige, was bei einer dekonstruktiven Untersuchung als unentscheidbar eingesehen werde, „undercuts the distinction between, and hence the sense of, the original contrasting pair of concepts, and *a fortiori*

tion, a notion which Derrida adopts when trying to decide upon the semantic status of the word ‚hymen' in Mallarmé."[51] Effektiv beläuft sich Derridas Vorgehen dann auf eine Generalisierung deskriptiv-empirischen Vorgehens. Dieses ist jedoch nicht einfach gesetzt, sondern begründet sich vielmehr *ex negativo* aufgrund der Abwesenheit einer axiomatisch begründbaren Alternative. Dekonstruktion bedeutet das Aufzeigen der Unmöglichkeit einer axiomatischen Begründung (wobei von einer axiomatischen Begründung streng genommen nur bei hinreichend formalisierbaren Wissensgebieten gesprochen werden kann). Axiomatisch-formalisierbar ist daher in einem weiteren Sinn zu verstehen, wenn die „methodische Grundfrage" (Husserl) der Phänomenologie auf alle Bewusstseinsinhalte bezogen werden soll. Axiomatisch-formalisierbares Wissen ist als Gegensatz zu einem von Derrida in programmatischer Hinsicht bevorzugten deskriptiv-empirischen Vorgehen (Kap. III.3) folglich als apriorisches Wissen zu charakterisieren, denn was nicht deskriptiv-empirisch nachzuvollziehen ist, kann nur vor aller Erfahrung gegeben sein. Entgegen der Annahme eines solchen apriorischen Wissens, das schließlich axiomatisch formalisierbar ist (Husserl), ist die dekonstruktive Methode jedoch nicht vor der deskriptiv-empirischen Auseinandersetzung etwa mit einem Text oder einem Gedankengebäude gegeben. Diese etabliert sich als deskriptiv-empirische Methode insofern, als eine alternative, das heißt axiomatische, Auseinandersetzung mit dem zu behandelnden Gegenstandsbereich aufgrund der Einstellung von Unentscheidbarkeiten innerhalb der Phänomenalität der entsprechenden (mathematischen, geometrischen oder semantischen) Axiomatik ausscheidet. Dabei handelt es sich, recht besehen, um die Anwendung einer anti-solipsistischen Überlegung auf wissenschaftliche Disziplinen, näherhin um die Übertragung der Unentscheidbarkeit von Fremd- und Eigenerfahrung auf weitere Phänomenbereiche. Insofern Derrida dies in Auseinandersetzung mit den von ihm bearbeiteten Gegenstandsbereichen jeweils selbst erreicht, steht und fällt seine Phi-

any attempt to use the contrast to ground an account of meaning (presence)". (Ebd., 239)

[51] Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 67.

losophie auch nicht mit Gödels Unentscheidbarkeitstheorem. Letzteres übernimmt Derrida so auch nicht einfach (*pace* Critchley), sondern es handelt sich eher um das von Priest favorisierte Verhältnis einer „rather shaky analogy".[52]

Entsprechend ist diese transzendentale Logik (als Absage an ein transzendentales Subjekt) als empirisches Programm zu rekonstruieren (Kap. III.3.1), dessen Bedeutungsexzess schließlich dem Bedeutungsempirismus à la Quine nicht unähnlich ist (Kap. III.4.3).

[52] Vgl. Fn. 220.

II. 4. Konsequenzen

Das Bisherige kann nun unter Verweis auf Derridas Auseinandersetzung mit Husserls Arbeit über den Ursprung der Geometrie von 1936, die drei Jahre später von Eugen Fink unter dem Titel „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem" veröffentlicht wurde,[1] vertieft und zusammengefasst werden. In dieser Auseinandersetzung – die zugleich eine Übersetzung von Husserls Arbeit ist (vgl. *Intr*) – weist Derrida nach, dass Husserls Versuch, eines axiomatisch bestimmbaren Ursprungs der Geometrie nicht auf endgültige Weise gegeben werden kann, das heißt nur mitsamt Unentscheidbarkeiten (siehe Kap. II.3). Dies führt zu einem Verständnis von Ursprung, der weder die Formalisierbarkeit von Axiomen noch die Beanspruchbarkeit eines Wissens vor aller Erfahrung gestattet. In der Entwicklung dieses Gedankens im Ausgang von Husserl ist ferner nachzuvollziehen, wie das Thema der Schrift Teil der Derridaschen Philosophie werden konnte (Kap. II.4.1). Tatsächlich ist es nämlich nicht Derrida (vgl. *ED*), sondern Husserl selbst, der der Schrift innerhalb dieser Erkenntnistheorie[2] der Geometrie eine besondere Rolle einräumt. Von hier aus wird schließlich deutlich, warum sich Derrida mit seinem Schriftbegriff (Kap. III.3.2, III.4.3) Austins Theorie der Performativa zuwenden musste (II.4.2). Dann wird aber auch noch einmal in grundsätzlicher Weise deutlich, welche Probleme Derridas Kritiker mit diesem Ansatz haben und auf welcher grundlegenden Herausforderung die entsprechenden Debatten basieren (Kap. II.4.3).

[1] Ersch, in: *Revue Internationale de Philosophie* 1/2 (1939), 203-225. Im Folgenden jedoch: Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie", zit. n. *Hua VI*.

[2] Von einer Erkenntnistheorie der Geometrie spricht Husserl selbst. Am Ende seiner Schrift sagt er: „Für romantische Gemüter mag am Historischen der Mathematik und ihrem Vorhistorischen das Mythisch-Magische besonders anziehend sein; aber diesem bloß historisch Faktischen an der Mathematik nachhängen, das heißt sich eben in einer Romantik verlieren und über *das eigentliche Problem*, das inner-historische, *das erkenntnistheoretische*, hinwegsehen." (*Hua VI*, 386, eigene Hervorhebung, *P.F.*)

II. 4.1. Der ontologische Anspruch von Schrift

Inhalt des Unterkapitels
Gemäß Husserls eigener Absicht, den Ursprung der Geometrie exemplarisch zu betrachten, ist zunächst auf Fragen der Konstitution geometrischer Erkenntnis einzugehen. Diese sind sodann in den weiteren Zusammenhang der Vermittelbarkeit mentaler Gehalte überhaupt zu stellen. Dabei nimmt Husserl Bezug auf eine mentalistische Begründung dieser Vermittlung, die noch von der Möglichkeit einer axiomatischen Begründung von Wissenschaft zehrt. Derrida lanciert im Nachvollzug der Funktionsweise des damit verbundenen Repräsentationsmodells mentaler Gehalte jedoch eine ontologische Pointe, die auf notwendige Grenzen axiomatischer Begründbarkeit als Konsequenz ihrer Kommunikabilität verweist.

Husserls Frage nach dem Ursprung der Geometrie ist von Beginn an als *pars pro toto* zu verstehen. So spricht er bereits im ersten Absatz seiner Untersuchung nach dem Ursprung der Geometrie davon, dass diese „eine exemplarische Bedeutung“[1] habe. Später erläutert Husserl diese exemplarische Bedeutung als eine „innerhalb des Totalproblems des Apriori der Geschichtlichkeit überhaupt“.[2] Dieses kann wiederum verstanden werden unter Verweis auf das von Meixner bereits hervorgehobene „Korrelationsapriori“,[3] das Husserl in seiner Untersuchung über den Ursprung der Geometrie als „das Totalproblem der universalen Historizität der korrelativen Seinsweise von Menschheit und Kulturwelt und die in dieser Historizität liegende apriorische Struktur“[4] fasst. Derrida weist nun auf die Ambiguität hin,[5] die Husserls Konzeption zugrundeliegt, näm-

[1] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365.

[2] Ebd., 381.

[3] Vgl. Meixner, „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 202.

[4] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 378.

[5] Vgl. auch: (*Intr*, 60, 135, Fn. 1). Dieser Ambiguität verdankt sich aber auch der maßgebliche Hinweis Critchleys, dass Derrida „two infinities“ unterscheide (Critchely, *The Ethics of Deconstruction*, 66). Auf Critchleys Hinweis basiert aber auch – gleichgültig, ob unausgewiesen oder nicht – die Systematik Hägglunds, namentlich „my major claim in the present chapter: that the problem of time accounts for *why* writing in Derrida's sense is

lich dass dieser Historizität als *ein* Problem fasst, tatsächlich sind es derer jedoch *zwei*: „L'historicité des objectités idéales, c'est-à-dire leur *origine* et leur *tradition* – au sens ambigu de ce mot qui enveloppe à la fois le mouvement de la transmission et la perdurance de l'héritage" – zugleich fährt Derrida fort, daraufhinzuweisen, welche Konsequenz aus der Ambiguität des Begriffs der Historizität folge: – „obéit à des règles insolites, qui ne sont pas ni celles des enchaînements factices de l'histoire empirique, ni celles d'un enrichissement idéal et anhistorique." (*Intr*, 4f.) Entsprechend eröffnet sich als Explikation dieser Ambiguität jener Schriftbegriff Derridas, der auf „règles insolites" beruht und somit das erkenntnistheoretische Problem („origine") mit dem der Öffentlichkeit („tradition") konfrontiert.

Derrida setzt sich damit deutlich ab von jenem Schriftbegriff, den Husserl einführt, um das epistemische Problem zu lösen, das sich ihm stellt. Dieses Problem ergibt sich aus dem Versuch der Begründung der Historizität des Bewusstseins aus der „korrelativen Seinsweise von Menschheit und Kultur" selbst. Die Widersprüchlichkeit jener Ambiguität, auf die Derrida bei Husserl hinweist, beläuft sich somit darauf, einerseits auf Tradierung Bezug zu nehmen, um etwas positiv auszuweisen und zugleich anzunehmen, dass es bereits vor dieser Tradierung – in einem ursprünglichen Sinn, vor aller Erfahrung – gegeben ist. Tradition ist entsprechend als Teleologie gedacht: „S'il en est ainsi, on n'a pas à se demander *quel* est la racine de l'historicité. Dans toutes les acceptions de ce mot, l'historicité est *le sens*." (*Intr*, 166) Dies widerspräche aber einem Modell natürlicher Wahrnehmung, demzufolge wahrnehmen intern differentiell ist (wahrnehmen als unterschiedlich wahrnehmen). Innerhalb einer teleologisch gedachten Tradition ist diese Differentialität je schon bestimmt als dasjenige, was etwas ursprünglich ist. Für Derrida bedeutet dies die Notwendigkeit einer „relecture et un réveil du ‚*sens*' de l'histoire en général", um eben jenen Kurzschluss zu vermeiden, der sich bei Husserl ereigne: „[S]on *sens* phénoménologique se confondra en dernière instance avec son *sens* téléologique." (*Intr*, 5) Am Ende steht für Derrida das Resultat, dass dieser

originary and for *how* this arche-writing should be understood". (Vgl. Hägglund, *Radical Atheism*, 72)

Kurzschluss auf einer Fehlinterpretation von Tradierung beruhe. Diese Fehlinterpretation wird sich als phänomenologische Verkürzung einer Ontologie der Tradierung herausstellen.[6] Diese Fehlinterpretation zu vermeiden, bedeutet aber, die Voraussetzung zu benennen, die sicherstellt, dass Ontologie möglich ist, ohne phänomenologisch verkürzt zu werden, nämlich die spezifische Öffentlichkeit phänomenologischer – und schließlich: epistemischer – Gehalte zu berücksichtigen.

Zunächst muss jedoch auf die Ausgangslage bei Husserl eingegangen werden. Dieser stellt klar, was ihn umtreibt:

> [U]nser Problem: Wie kommt die geometrische Idealität (ebenso wie die aller Wissenschaften) von ihrem innerpersonalen Ursprung, in welchem sie Gebilde im Bewusstseinsraum der ersten Erfinderseele ist, zu ihrer idealen Objektivität? Im voraus sehen wir: mittels der Sprache, in der sie sozusagen ihren Sprachleib erhält; aber wie macht die sprachliche Verleiblichung aus dem bloß innersubjektiven Gebilde das *objektive*, das etwa als geometrischer Begriff oder Sachverhalt in der Tat für jedermann verständlich da ist, und in aller Zukunft, schon im sprachlichen Ausdruck als geometrische Rede, als geometrischer Satz in seinem idealen geometrischen Sinn gültig?[7]

Husserls Problem besteht also darin, „die geometrische Idealität (ebenso wie die aller Wissenschaften)“ zu erklären. Idealität, soviel hat Husserl im Vorfeld erklärt, ist dabei als „‚ideale‘ Objektivität“ zu verstehen, die eben darin besteht, stets „dieselbe Objektivität“ zu sein.[8] Die in dieser Objektivität liegende Identität einer Sache ist dabei durch ihre „Wiederholbarkeit“ gegeben.[9] Husserl spricht in diesem Sinne davon, dass eine Sache „identisch dieselbe ‚in der originalen Sprache‘ […] und in allen ‚Übersetzungen‘“[10] sei. Husserl unterstellt dabei, dass diese Weise der Idealität zwar die Sprache

[6] Dies hat in aller Deutlichkeit zuerst Marrati gesehen: „Within its own field phenomenology has to acknowledge that ontology is already in place, that ‚being has already begun.‘“ (Marrati, *Genesis and Trace*, 15)

[7] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 369.

[8] Vgl., ebd., 368.

[9] Ebd., 368.

[10] Ebd., 368.

kennzeichne, nicht aber die Gehalte der Geometrie. Entsprechend unterscheidet Husserl hier zwei Arten der Idealität.[11] Die Gehalte der Geometrie sind für Husserl „innerpsychisch konstituierte Gebilde", bezüglich derer – im Gegensatz zum Sein der Sprache – zunächst nicht von „einem eigenen intersubjektiven Sein" gesprochen werden kann.[12] Unter dieser Voraussetzung wird das Problem, das sich Husserl stellt, deutlich: Wie kann etwas, das zunächst „rein *im Subjekt* des Erfinders"[13] gegeben ist, die Bedingung erfüllen, unter Wahrung seiner Identität von einem Anderen wiederholt zu werden, wenn das, was wiederholt werden soll, gerade nichts Sprachliches, sondern etwas Psychisches ist? Der einzige Modus, in dem sich diese Wiederholung dann vollziehen kann, ist der Modus der „Wiedererinnerung".[14] Entsprechend ist aber auch das Verstehen eines Anderen dann nur gemäß diesem Paradigma denkbar: Die Wiederholung desselben durch den Anderen verläuft „[w]ie bei der Wiedererinnerung".[15] Diese Wiedererinnerung als Wiederholung durch einen Anderen sei aber, wie Husserl zurecht anmerkt, nur möglich „mittels der Sprache": Sprechend könne Einer einem Anderen etwas „passiv" mitteilen, das dieser dann „aktiv" nachvollziehen könne.[16] Durch die Schrift könne die Mitteilung dann „virtuell" werden.[17] Diesen Gedanken führt Husserl aus:

> Schriftzeichen sind, rein körperlich betrachtet, schlicht sinnlich erfahrbar und in ständiger Möglichkeit, intersubjektiv in Gemeinsamkeit erfahrbar

[11] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie", 369: „Aber die Idealitäten der geometrischen Worte und Sätze, Theorien – rein als sprachliche Gebilde betrachtet – sind nicht die Idealitäten, die in der Geometrie das Ausgesprochene und als Wahrheit zur Geltung Gebrachte sind – die idealen geometrischen Gegenstände, Sachverhalte usw."

[12] Vgl. ebd., 370.

[13] Ebd., 367.

[14] Vgl. ebd., 371.

[15] Vgl. ebd., 371.

[16] Ebd., 371.

[17] Ebd.: „Es ist eine wichtige Funktion des schriftlichen, des dokumentierenden sprachlichen Ausdrucks, dass er Mitteilungen ohne unmittelbare oder mittelbare persönliche Ansprache ermöglicht, sozusagen virtuell gewordene Mitteilung ist."

zu sein. Aber als Sprachzeichen wecken sie ebenso wie Sprachlaute ihre vertrauten Bedeutungen. […] Wie bei dieser so ist auch bei der hier fraglichen Passivität das passiv Geweckte sozusagen zurückzuverwandeln […] in die entsprechende Aktivität: es ist die einem jeden Menschen als sprechendem Wesen ursprünglich eigene Vermöglichkeit der Reaktivierung.[18]

Die „Vermöglichkeit der Reaktivierung" ist dabei gedacht als *conditio humana*: Qua Sprache kann der Mensch einen anderen Menschen verstehen. Diese Sprachlichkeit setzt Husserl hierbei voraus. Apel hat in seiner Kritik an Searles Mentalismus hervorgehoben, wie sehr dieser strukturell dem Husserls ähnelt. In beiden Fällen ist die Frage der Kommunikabilität im Grunde schon – das heißt unabhängig von Akten der Kommunikation – beantwortet:

Is not the real basic question of the constitution of linguistic meaning through the intentionality of the mind simply displaced here, since agreement as to the meaning of the signal already presupposes the existence of linguistic meaning conventions?[19]

Entsprechend muss gefragt werden, woher die „Vermöglichkeit der Reaktivierung" stammt, das heißt nach welchen Konventionen man wissen kann, wie dasjenige zu verstehen ist, was ein Anderer einem mitteilt? Husserl bemerkt dabei, dass er „[a]uf das sich hier auch meldende allgemeine Problem des Ursprungs der Sprache"[20] eingehen muss. Diesem antwortet er durch die Annahme eines „offenen Horizontes unserer Mitmenschheit":[21] „Mitbewusst sind dabei die Menschen unseres Außenhorizontes jeweils als ‚Andere'; jeweils ‚mir' bewusst als ‚meine' Anderen".[22] Dieser Horizont ist für Husserl aber bereits ein Horizont der Sprache: „Eben zu diesem

[18] Ebd.

[19] Apel, „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Blackwell: Cambridge, 1991), 31-55, 33.

[20] Ebd., 369.

[21] Ebd.: „Wir sind, vor allem Daraufachten, des offenen Horizontes unserer Mitmenscheit bewusst mit seinem beschränkten Kern unserer Nächsten, unserer überhaupt bekannten."

[22] Ebd.

Menschheitshorizont gehört die allgemeine Sprache. Menschheit ist […] Sprachgemeinschaft".[23] Die Annahme dieser Voraussetzung ist dabei für Husserl von größter Wichtigkeit: „*Dies vorausgesetzt*, kann auch der urstiftende Geometer sein innerliches Gebilde selbstverständlich aussprechen."[24] Am Rande sei hier an die bereits erwähnte (Kap. I.2) strukturanaloge Formulierung Searles erinnert: „*Given* the existence of language as an institution, what is the structure of individual meaning content?" (*Int*, 176, m.H., *P.F.*)

Die Möglichkeit, Sachverhalte „selbstverständlich auszusprechen", reflektiert dabei die Annahme der Öffentlichkeit von Wahrnehmung. Um dies zu begründen, nimmt Husserl Bezug auf die Möglichkeit der Schrift, näherhin der „Schriftzeichen". Schrift kann diese Funktion Husserl zufolge erfüllen, weil sie seines Erachtens das Medium der Intersubjektivität ist, das die Phänomenalität – wenn auch nur in indirekter Weise („Vermöglichkeit der Reaktivierung") – von Sachverhalten zugänglich hält. Die Idealität der Schrift – das heißt der Umstand, dass Sprache „die idealen geometrischen Gegenstände" auszudrücken vermag – zeichne sich – so weist Derrida unter Bezugnahme auf weitere Schriften Husserls nach –[25] durch ihren intellektuellen Charakter aus, wodurch sie aber gerade jene Sinnlichkeit ausschließe, die die Geometrie als Sachverhalte einer sinnlich erfahrbaren Räumlichkeit erkenne. Paradoxerweise[26] droht ausgehend von dieser Sinnlichkeit die Gefahr,

[23] Ebd.

[24] Ebd. (eigene Hervorhebung, *P.F.*)

[25] „L'idéalité sensible pure se situe donc, selon Husserl, à un niveau prémathématique. *Une fois constitué*, le mathématique pur ne serait ainsi accessible qu'à un ‚*entendement*' dont la notion n'a pas de sens technique précis chez Husserl; à une activité concevable, en tout cas, dans le sens de l'intellecutalisme cartesién, puisqu'elle se libère *à la fois*, comme de deux facultés homogènes, de l'imagination et de la sensibilité." (*Intr*, 133.) Derrida bezieht sich auf: „Indessen, Fragen wie die der Ursprungsklärung der Geometrie haben ihre Geschlossenheit, welche nicht über ihre vorwissenschaftlichen Materialien hinauszufragen fordert." (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie", 378)

[26] „Paradoxalement, c'est parce que l'idéalité de l'espace géométrique n'est pas imaginaire, donc sensible, qu'elle peut se rapporter à l'unité totale du monde sensible et qu'une géométrie appliquée reste possible, allant

die Universalität der Geometrie infrage zu stellen, insofern Sinnlichkeit das Vermögen darstellt „qui arrache l'idéalité morphologique à la pure réalité sensible". (*Intr*, 135, Fn. 1). Logisch besehen droht bei der Konstitution einer funktionalen Schrift also entweder (a) ein intellektueller Ausschluss des Sinnlichen oder aber (b) ein sinnlicher Ausschluss des Intellektuellen. Das Schrifttheorem wird dazu eingeführt, (b) zu neutralisieren, dabei darf aber (a) nicht auf Kosten von (b) erfolgen. Man darf, mit anderen Worten, das Kind intellektueller Vermittelbarkeit nicht mit dem Bade seiner sinnlichen Vorgeschichte ausschütten: Irgendwie muss jene mit dieser kompatibel sein. Diese Gefahr sehe Husserl – Derrida spricht von einer „anticipation sensible" (*Intr*, 135) – und entgegne ihr unter Verweis auf die „attitude théorétique", den „acte *philosophique*" (vgl. *Intr*, 137), in dem recht besehen der Ursprung der Geometrie als nicht nur sinnlicher, sondern eben auch idealer Erkenntnis bestünde.

Dieser Ursprung ist dergestalt keine empirische Entdeckung, sondern „le dépassement du fini […], c'est-à-dire d'un projet ou d'une tâche *(Vorhaben)* infinis". (*Intr*, 137) Critchley hat an dieser Stelle zuerst darauf hingewiesen, dass Derrida – anders als Husserl – zwei Unendlichkeiten unterschiedet.[27] Die eine Unendlichkeit sei eine des Inhalts („l'infinité même du contenu") oder der Institution („l'infinitisation institutrice"), die auf der Geschlossenheit eines apriorischen Systems beruhe (vgl. *Intr*, 138). Ihr Ursprung bestehe in der Entdeckung, dass es einen sinnlichen Umstand gebe, der mathematisierbar oder geometrisierbar sei – wobei Mathematisierbarkeit eben besage, dass Mathematik (oder Geometrie) eine Form der zunächst sinnlichen Naturbetrachtung sei, bei der an die Stelle der Natur einige Annahmen (Axiome) über dieselbe getreten seien.[28] Auf Grundlage dieser Axiome sei diese Form der Betrachtung un-

jusqu'à se confondre à nos yeux avec la *‚vraie nature'* qu'elle dissimule du même coup." (*Intr*, 135)

[27] Vgl. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 66.

[28] Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 151.

endlich erweiterbar (man denke hier vor allem an Fragen der Anwendung, an die „géométrie appliquée", *Intr*, 135).[29] Mathematik oder Geometrie brauche, so Husserls Annahme der „Geschlossenheit",[30] auch nicht mehr auf Erfahrung zurückgreifen, sondern bedürfe lediglich der durch Schriftzeichen vermittelbaren Axiome, die vor aller Erfahrung gelten und somit ein apriorisches System bildeten.

Entsprechend hält auch Derrida fest, dass „[à] partir d'un système apriorique fini, en lui, une infinité d'opérations et de transformations mathématiques sont déjà possibles, même si elles ne sont pas infiniment créatrices". (*Intr*, 140) Wenn Husserl also die Idealität des „Gebilde[s] im Bewusstseinsraum der ersten Erfinderseele" dadurch erklären will, dass ein Erfinder festgestellt habe, unter einer bestimmten Betrachtungsweise sei etwas unendlich beschreibbar, so ist dies als „l'infinité finie" (*Intr*, 140) zu betrachten – denn die schiere Entdeckung einer Unendlichkeit ist solange endlich, wie sich diese nicht in unendlichen Akten wiederholt. Derrida stellt dieser endlichen Unendlichkeit also eine unendliche Unendlichkeit gegenüber („[l]'infinité infinie", *Intr*, 140).[31] Deren Akte bestehen dann aber nicht in der unendlichen Wiederholung eines bestimmten (endlichen) Gehalts, der vor aller Erfahrung gegeben ist – „ne concerneraient pas l'apriorité elle-même" –, sondern in den „infinitisations comme élargissements des systèmes aprioriques" (*Intr*, 138). Diese Akte, die als Akte erst die Unendlichkeit unendlich her-

[29] Hierzu grundsätzlich: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, ern. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

[30] Vgl. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 151. Ferner: Ders., „Vom Ursprung der Geometrie", 378.

[31] „La géométrie n'a-t-elle pas une infinité d'actes de naissance en lesquels, chaque fois, s'annoncerait, en se dissimulant encore, une autre naissance? Ne faut-il pas dire que la géométrie est en route vers son origine au lieu d'en procéder ?" (*Intr*, 141)

vorbringen,[32] können aber nicht durch Sprachzeichen „geweckt" (Husserl) werden, weil sie noch überhaupt nichts Gegebenes sind, das im Modus der Wiedererinnerung übermittelt werden könnte:

> Cela ne se fera que progressivement et plus tard, par un enchaînement de développement révolutionnaires, conformément à l'historicité profonde des mathématiques et à une créativité qui procède toujours par dévoilement. (*Intr*, 140)

In diesem Sinn weist auch Paola Marrati auf Folgendes hin:

> Derrida points out that Husserl seeks a solution to the problematic idea of the *intuition* of an infinite totality by maintaining that that of which there is an actual intuition is not the infinite totality of the succession itself, but its *indefinite character*.[33]

Nun gilt es aber zu sehen, inwiefern die von Derrida herausgestellte „créativité qui procède toujours par dévoilement" als „infinite totality of the succession itself" (Marrati) notwendigerweise mit der Annahme einer Schrift unvereinbar ist, die nach dem Modell der „Wiedererinnerung" (Husserl) gedacht ist. Denn bislang ist die Notwendigkeit neuer Unendlichkeiten etwa in Bereichen praktischer Anwendung – zum Beispiel dem Bau einer Brücke – noch eine historisch kontingente Annahme – und Husserl könnte beschreiben, wodurch diese möglich ist: dem Sich-Erinnern geometrischer Erkenntnisse, die die Form eines apriorischen Systems haben. Wenn neue Unendlichkeiten aber ausgehend von einer alten Unendlichkeit als Entdeckung neuer Fragestellungen – Derrida unterscheidet hier im Anschluss an Husserl die Geometrie der antiken Griechen von der Galileo Galileis –[34] möglich sind, dann bedeutet

[32] Derrida betrachtet die Geschichte der Geometrie demnach als eine fortlaufender Operativität statt einer einmaligen Gründung („fondation"): „Mais elle est l'histoire d'une opération et non d'une fondation." (*Intr*, 23)

[33] Marrati, *Genesis and Trace*, 16.

[34] Vgl. Derrida: „En prenant conscience de ce qu'ils créaient, l'apriorité mathématique, les Grecs n'auraient simplement pas pris conscience de toutes les puissances d'infinité qui y étaient enveloppées, et donc, bien sûr, de l'historicité profonde des mathématiques." (*Intr*, 140) Vgl. Husserl: „Das Interesse, das uns in dieser Schrift bewegt, macht es notwendig, uns

dies Folgendes: Dass Schrift selbst – oder welches Repräsentationssystem „älterer geometrischer Weisheit“[35] auch immer – es zulässt und jedenfalls nicht ausschließt, dass es innerhalb des repräsentierten Inhalts zu revolutionären Veränderungen (Galilei) kommt.

Diesen Gedanken wendet Derrida nun aber auf die Konstitution von Bewusstseinsinhalten überhaupt an, denn jeder Bewusstseinsinhalt „requires“, wie Hägglund hervorhebt, „the inscription of memory“.[36] Entsprechend trägt Derrida an Husserl – in expliziter Bezugnahme auf Herders Kritik an Kant (*Intr*, 61, Fn. 1) – die rhetorische Frage heran, „de ne pas tenir compte de la nécessité intrinsèque du langage et de son immanence à l'acte de pensée le plus apriorique ?“ (*Intr*, 61, Fn. 1) Denn auch die Konstitution eines ersten – etwa – geometrischen Bewusstseinsinhalts erfordert es, sich diesen Gedanken bewusst zu machen. Dazu braucht es – wie Husserl zunächst richtig sieht – ein Medium der Repräsentation, das dieser eben Wiedererinnerung nennt. Wenn aber erst der repräsentierte Bewusstseinsinhalt bewusst ist, dann gibt es keine Garantie dafür, dass dieser mit dem ersten Bewusstseinsinhalt identisch ist. Identität gibt es nur innerhalb von Repräsentiertem und entsprechend gibt es eine Tradition der Geometrie von den Griechen bis Galilei (dies folgt aus Husserls „Korrelationsapriori“). Aber es gibt keine Garantie, dass diese Tradition die Tradition dessen ist, was der erste Geometer erkannt hat.

Es ist Hägglunds Verdienst darauf hingewiesen zu haben, dass diesen Gedanken zu denken zugleich bedeutet, „to encounter the most difficult problems and to risk sounding nonsensical“.[37] Aber

zunächst in Reflexionen einzulassen, welche Galilei sicherlich ganz fern lagen. Wir dürfen unseren Blick nicht bloß auf die fertig überlieferte Geometrie einstellen und auf die Seinsweise, die ihr Sinn in seinem Denken hatte […]. Es gilt vielmehr auch, ja vor allem, zurückzufragen, nach dem ursprünglichen Sinn der überlieferten […] Geometrie.“ (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365)

[35] Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365.

[36] Hägglund, *Radical Atheism*, 72. Diesen Gedanken führt Maurizio Ferraris aus, vgl. Maurizio Ferraris, *Documentalità*. Perché è necessario lasciar tracce (Bari: Laterza, 2009).

[37] Ebd., 52.

er folgt direkt aus dem, was Husserl über die Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen sagt: Diese beruhen auf einem Repräsentationssystem – „Schriftzeichen", „Wiedererinnnerung" –, von dem Derrida zeigt, dass es nur innerhalb desselben feststehende Bedeutungen gebe, da es Identität *nur innerhalb* von Repräsentiertem geben könne. Die erste noch unrepräsentierte Erkenntnis von Geometrie befindet sich notwendig außerhalb des sie repräsentierenden Systems: „La subjectivité fondamentale est ineffable." (*Intr*, 77) Dennoch muss diese Erkenntnis gegeben worden sein, weil sich anders eine Bezugnahme darauf – also Repräsentation als Repräsentation von etwas zunächst nicht Repräsentiertem – nicht denken ließe.

Phänomenologisch lässt sich dieser Anfang nicht denken; *ontologisch* ist er eine Notwendigkeit, weil ein repräsentierter Bewusstseinsinhalt sonst nur Repräsentation einer Repräsentation wäre, nicht aber Repräsentation eines Sachverhaltes in der Welt. Wie später zu zeigen ist, setzt die Möglichkeit ontologischer Referenz schon eine intrinsisch repräsentationslose Welt voraus (Kap. III.3.2). Zu kurz greift daher Putnams Analyse, Derrida sei der Aufassung „that the notion of reference to an objective world ha[d] collapsed".[38] Denn die phänomenologisch-ontologische Asymmetrie der Referenz bestreitet nicht, dass es ontologische Verpflichtungen gibt – nur sind diese eben ontologisch exzessiv (Kap. II.3). Wenn nun zugleich das Phänomenale das Repräsentierte sein soll – um sich über den ontologischen Exzess dennoch verständigen zu können –, dann befinden sich Ontologie und Phänomenologie qua Repräsentationalität in einer unaufhebbaren Differenz, die dennoch einen weder zufälligen noch notwendigen, sondern eben kontingenten Modus von Aufeinanderbezogensein bezeichnet.

Entsprechend ist dasjenige, was ein Sprach- oder Schriftzeichen repräsentiert, wie Husserl richtig sieht, je nur dasjenige, woran man dadurch wiedererinnert wird. Die Identität der Bedeutung ist somit eine Relation zwischen einer geistigen Einheit („Wiedererinne-

[38] Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1992), 109. Entsprechend ist auch folgende These schlicht falsch und zeugt von Unkenntnis: „[D]econstruction without reconstruction is irresponsible." (Ebd., 133)

rung“) und einer körperlichen Einheit (materielles Zeichen: akustisch, optisch, etc.). Denken, so die Konsequenz, ist stets schon angewiesen auf eine Körperlichkeit, an der es sich festmacht, um sich wiedererinnern zu können – und die Tradierung von Wissen besteht gerade darin, nicht nur materielle Zeichen bereitzustellen, sondern zugleich die damit repräsentierten Inhalte. Welche geistigen Inhalte aber vor aller Tradierung – das heißt Überlieferung einer Identitätsrelation – mit diesen Zeichen gegeben sind, was diese also ihrem Ursprung nach – und somit bereits tendenziell ihrem Telos nach (Kap. II.4.2) – besagen, ist unentscheidbar.[39] Entscheidbarkeit, so Derrida, gibt es nur innerhalb der Identitäten eines tradierten Repräsentationssystems, dieses aber beanspruche je schon – worin eben Husserls Problem besteht – „une sédimentation du sens, c'est-à-dire une évidence originaire, un fondement radical, qui est aussi un passé“. (*Intr*, 42) Dieser ontologische Ursprung von Repräsentation ist aber phänomenal unentscheidbar: „Il y a donc une vérité, ou plutôt un sens de vérité géométrico-mathématique en général, qui ne se laisse pas enfermer dans l'alternative du ‚*vrai*' et du ‚*faux*' “ (*Intr*, 43).

Eine aktuelle Bezugnahme auf die Identitäten eines tradierten Repräsentationssystems (seine Wahrheitsbedingungen) ist demnach aktuelle Bezugnahme auf tradierte Bezugnahme einer vergangenen, nicht-tradierbaren Bezugnahme – wobei letztere ihrem Inhalt nach gegenüber den Identitäten des tradierten Repräsentationssystems unentscheidbar ist. Derrida unterscheidet hier die „rétention de rétention“ von der „rétention sédimentaire“ (*Intr*, 45). Dieser Unterschied ist insofern bedeutsam, da Bezugnahme sonst nur Bezugnahme auf eine „culture spirituelle“, nicht jedoch auf eine „réalité naturelle“ wäre (vgl. *Intr*, 47). Maurizio Ferraris hat für Derridas Philosophie im Allgemeinen ein Motiv herausgestellt, das weitgehend ignoriert wurde, dass aber tatsächlich bereits in seiner Auseinandersetzung mit Husserls Schrift über den Ursprung der Geometrie entscheidend ist, nämlich „proprio il reale, e il rispetto

[39] „A cet horizon, qu'interroge ici Husserl, appartiennent les préoccupations de décidabilité elles-même.“ (*Intr*, 39)

del reale".[40] So gibt Husserl zwar, phänomenologisch betrachtet, eine umfassende Begründung der Bedingungen von Kommunikabilität. Derrida verweist demgegenüber jedoch auf die Inkompatibilität dieser allein phänomenologischen Beschreibung mit dem ontologischen Anspruch, Phänomenologie einer externen Welt zu sein. Denn diese ist erst dadurch gegeben, dass phänomenale Repräsentationen nicht nur die eines Systems von Repräsentationen sind, sondern zugleich solche von nicht Repräsentiertem (Kap. III.3.2).

Derrida vertritt folglich *keine* These ontologischer Unbestimmtheit, sondern zeigt im Ausgang von Husserl, dass die Genese von Kommunikabilität zwar mit der Unentscheidbarkeit der Relation zwischen phänomenalen und ontologischen Gehalten einhergeht, dass aber Kommunikabilität als Bedeutungsexzess (Kap. II.2; III.4.2) ohne die Minimalvoraussetzung (Kap. II.2) einer als exzessiv bestimmten Ontologie undenkbar wäre. Entsprechend kommt es innerhalb dieser post-husserlschen und prä-austinschen Gemengelage zu der folgenreichen Umkehrung, Ontologie als eine Funktion von Kommunikabilität zu begreifen. So schreibt Derrida später:

> Or, il y a tout lieu de croire que dans le langage la représentation et la réalité ne s'ajoutent pas ici ou là pour la simple raison qu'il est impossible au principe de les distinguer rigoureusement. Et l'on n'a sans doute pas à dire que cela se produit *dans* le langage. Le langage en général *est* cela. (*VPh*, 55; vgl. *Gr*, 54f.)

Schließlich ist die Frage eines Vorrangs der Ontologie vor der Phänomenologie keine, die innerhalb der sprachlich beschreibbaren Phänomene geklärt werden kann. Es ist die sprachliche Beschreibung, die Phänomenologie selbst, die erst den Unterschied einer Beschreibung und eines damit Beschriebenen eröffnet. Das heißt nicht, dass es ein Beschriebenes nicht auch schon vorsprachlich gäbe, aber erst *durch* die Sprache („Le langage *est* cela") entsteht dieser Unterschied und erst dann kann dieser zu einem Problem der Repräsentation werden – getreu der Frage: Was repräsentiert Spra-

[40] Maurizio Ferraris, *Ricostruire la Decostruzione*. Cinque saggi a partire di Derrida (Mailand: Bompiani, 2010), 39.

che? Sprachliches oder Außersprachliches (vgl. Kap. III.2.1)? Ontologisch gesehen gibt es aber kein Repräsentationsproblem. Eben deswegen ist Derrida, ontologisch betrachtet, ein Vertreter einer offenen Struktur.[41] Repräsentationsunabhängige Entscheidbarkeit innerhalb dieser Struktur ist aber der Preis, der für Kommunikabilität, so Derrida, zu entrichten sei. Marrati erläutert anhand dieses Umstandes sehr anschaulich den unterschiedlichen Ausgang Derridas und Heideggers von Husserl:

> It is not by any chance that Derrida plays the question of ontology off against Husserl and, at the same time, holds onto the question of the transcendental and the empirical in order to demonstrate their irreducible contamination instead of following Heidegger and simply allowing this question to drop.[42]

Der Genese identifizierbarer Bewusstseinsinhalte ist daher nicht mit der Voraussetzung eines Repräsentationssystems Genüge getan, sondern auch dessen Möglichkeit muss begründet werden. Dies ist etwas, das Husserl und, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu zeigen ist, auch Searle und Habermas nicht tun (Kap. III., IV.). Die ontologische Pointe Derridas besteht jedoch darin, dass dieses nicht begründet werden kann: Jeder Versuch sich mit Notwendigkeit auf eine bestimmte Ontologie zu berufen, setzt sich schon in ein kontingentes Verhältnis zu dieser und unterminiert so den eigenen Begründungsanspruch. Wenn ein solcher Ausgang aber nicht begründet werden kann, dann ist auch der scheinbar problemlose Ausgang von einer Ontologie als Voraussetzung eines bestimmten Repräsentationssystems nicht legitim.

Vielmehr darf dieser Vorgang, das historische und theoretische Einsetzen eines Repräsentationssystems, überhaupt nicht als Konstitution durch ein Subjekt gedacht werden, sondern dies ist der

[41] Vgl. zum Begriff einer offenen, nicht-geordneten Ontologie: Schaffer, „On what grounds what", 355.

[42] Marrati, *Genesis and Trace*, 17. Schematisch ließe sich sagen: Husserl denkt die Phänomenologie als Phänomenologie. Heidegger denkt die Phänomenologie als Ontologie. Derrida denkt die Phänomenologie als Phänomenologie *und* als Ontologie.

Moment, in dem sich Subjektivität selbst erst repräsentiert (und folglich konstituiert), in dem es sich selbst etwa *als* „Erfinderseele" (Husserl) in einem Anderen gegenübertritt. Dieser Moment (genuin zeitlich gesprochen) ist aber ebenso ein Raum, denn Repräsentation ist gerade die Etablierung einer Relation zwischen einer geistigen und einer materiellen Einheit, die notwendigerweise nicht nur eine zeitliche, sondern ebenso eine räumliche Dimension hat.[43] Hägglund hat darauf hingewiesen, dass die ontologische Tieferlegung des Schriftbegriffs – Derrida spricht in der Folge von „archi-écriture" (vgl. *Gr*, 83; Kap. III.3.2) – in einer Verräumlichung der Zeit ebenso wie in einer Verzeitlichung des Raums besteht: „On the one hand, the written is always already an inscription of memory, a trace of the past that *spatializes time*. On the other hand, the written can only be read after its inscription and is thus marked by a relation to the future that *temporalizes time*."[44]

Der Beginn der Historizität als Möglichkeit der Tradierung einer zunächst stets subjektiven Erkenntnis (Phänomenologie) wird so erkauft durch die Unmöglichkeit, den ontologischen Ursprung von Historizität zu denken. Aber diese Unmöglichkeit ist, worauf Marrati hinweist, zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Eintretens in die Geschichte.[45] Entsprechend schreibt Derrida: „Les conditions de l'objectivité sont donc les conditions de l'historicité elle-même." (*Intr*, 53) Ontologisch ist diese Ergänzung der Phänomenologie aber, weil sie gegenüber der Annahme einer der Subjektivität schon inhärenten Sprachlichkeit nachweist, dass Sprache selbst etwas zunächst Materielles sein muss, etwas, das für das Bewusstsein (außerhalb und als Beginn der Tradition, in der es steht) stets die Gestalt eines bewusstseinslosen Ursprungs darstellt. Diese Bewusstseinslosigkeit verbürgt andererseits den Ursprung des Bewusstseins aus der „réalité naturelle". Die Genese des Bewusstseins ist demnach keine Fiktion des Bewusstseins, sondern unverfügbar.

[43] „If there were one key word key word in Derrida's work, it would be *espacement*, which is shorthand for the coimplication of temporalization and spatialization." (Hägglund, *Radical Atheism*, 72)

[44] Hägglund, *Radical Atheism*, 72.

[45] Marrati, *Genesis and Trace*, 17: „The impossible return to the origin, far from being the moment of crisis, is the very chance of historicity."

Darauf weist auch De Boer hin:

> Now Derrida would contest the view that consciousness emerges from nature. Yet he attempts to trace back the classical opposition between nature and spirit to a struggle that is not necessarily resolved by the emergence of the latter. Seen from his perspective, this opposition rather appears as the result – or effect – of a struggle within nature that, for its part, cannot be resolved.[46]

Schrift ist als Repräsentationssystem aber die Bedingung der Möglichkeit von Historizität. Da der Ursprung dieses Repräsentationssystems aber für die Identitäten innerhalb desselben unentscheidbar ist, bedingt dies nicht eine, sondern indefinit viele Traditionen, lässt sich nicht eine ideale geometrische Wissenschaft darauf begründen, sondern indefinit viele. Enstprechend übersieht eine teleologische Zweck-Mittel-Relation der Sprachlichkeit à la Husserl,[47] die Worte *lediglich* als Ausdruck geistiger Einheiten nimmt, die Notwendigkeit ihrer vorgängigen Funktionalität für die Konstitution ebendieser geistigen Einheiten. Sie können niemals nur geistige Einheiten sein, weil sie sich dergestalt niemals hätten konstituieren können: „Et cette nécessité n'est pas une fatalité extérieure, mais une nécessité essentielle de l'intentionalité." (*Intr*, 53) Dies bedeutet aber, dass im Namen einer öffentlich zugänglichen Welt der Bruch mit den Identitäten eines Repräsentationssystem möglich sein muss,[48] denn die natürliche Realität ist gerade der Kontrast, der un-

[46] De Boer, „Différance as Negativity", 598.

[47] „Husserl l'accorderait sans doute; le sens téléologique et le sens d'origine se sont toujours impliqués à ses yeux." (*Intr*, 141) Vgl. „Denn die Sprache selbst in allen ihren Besonderungen nach Worten, Sätzen, Reden ist, wie in grammatischer Einstellung leicht zu sehen, durchaus aus idealen Gegenständlichkeiten aufgebaut, z.B. das Wort ‚Löwe' kommt in der deutschen Sprache nur einmal vor, es ist Identisches seiner unzähligen Äußerungen beliebiger Personen." (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie", 368)

[48] Dies entspricht der Putnam-Quineschen Einsicht, derzufolge gilt: „‚There is no such thing, in the actual practice of rational science, as *absolute* immunity from revision." (Putnam, „The Meaning of ‚Meaning'", 173).

verfügbare Ursprung – Derrida spricht von „dialectique“[49] – innerhalb der Bezugnahme (Intentionalität) auf die Inhalte eines Repräsentationssystems. Dies aber sieht Husserl nicht, worauf Derrida auch im Folgenden hinweist: „Husserl trace une frontière qui ne passe pas entre la langue et la non-langue, mais, dans le langage en général, entre l'exprès et le non-exprès (avec toutes leurs connotations).“ (*VPh*, 39) Intentionalität bleibt dergestalt innerhalb der teleologisch gedachten Tradition eingesperrt, Ontologie innerhalb einer historistisch gedachten Phänomenologie und Öffentlichkeit innerhalb des Paradigmas des einmal Erkannten, das es jedoch – wie Derrida hervorhebt – nicht unabhängig von den kontingenten Bedingungen dieser Öffentlichkeit geben kann (dazu: Kap. III.3.1).

II. 4.2. Die strukturelle Offenheit von Kontexten

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden soll Derridas Sprachverständnis in spezieller Hinsicht dargestellt werden, nämlich inwiefern dieses als Auseinandersetzung mit den Positionen und als Fortsetzung von Überlegungen Husserls und Austins zu verstehen ist. (Dabei werden allgemeine Züge dieses Sprachverständnisses deutlich, die später (Kap. III.4) vertieft werden.) Derrida vertritt nicht nur eine sprachphilosophische Position (Austin), sondern bleibt zugleich einer ontologischen Problemstellung verpflichtet (Husserl). Derrida übersetzt die ontologische Fragestellung des vorangegangenen Unterkapitels (Kap. II.4.1) in eine strukturelle Argumentation sprachphilosophischer Art, deren zentraler Begriff der des Kontextes beziehungsweise kontextueller Offenheit ist.

Ontologische Entscheidbarkeit wird also aufgrund der *Struktur* ihrer Ermöglichung negiert. Denn möglich wird diese zunächst dadurch, dass sie räumliche und zeitliche Bestimmungen vor-

[49] „Bien entendu, la rétention sédimentaire n'est pas seulement condition de possibilité de la protention : elle appartient aussi essentiellement à la forme générale de la protention qui est, elle-même, comprise sous la forme absolument unique et universelle du Présent Vivant. Celui-ci, qui est l'absolu primordial de la temporalité, n'est que la maintenance de ce qu'il faut bien appeler la *dialectique* de la protention et de la protention, malgré la répugnance de Husserl pour ce mot.“ (*Intr*, 46)

nimmt: Sie bestimmt den Raum, indem sie einzelne sinnlich erfahrbare Stellen im Raum markiert – was generell als Inskription, als Schrift in einem weiteren Sinn gefasst werden kann (Kap. III.3.2). Schrift ist dies aber erst, wenn die Markierungen nicht zufällige Punkte im Raum sind, sondern wenn diesen Bedeutung zukommt. Bedeutung ist dann der wiederholende Bezug auf bestimmte Markierungen, durch den an den Vorgang der ersten Markierung erinnert werden kann („[l]a possibilité de répéter et donc d'identifier les marques", *SEC*, 375). Dies ist ein zeitlicher Vorgang, weil Wiederholung die Herstellung eines Bezugs zwischen zeitlich Disparatem ist (Kap. III.3.3). Zeitliche Erinnerung räumlicher Markierungen ist somit die rudimentäre Struktur der Ermöglichung ontologischer Entscheidbarkeit – die Derrida eben „archi-écriture" (vgl. *Gr*, 83; Kap. II.4.1) nennt.

Nun negiert diese Ermöglichungsbedingung aber die Abschließbarkeit derjenigen Praxis, in der sie besteht, weswegen Herman Rapaport hier auch von einem „principle of deferral" spricht.[1] Denn diese Praxis besteht im Erinnern von Markierungen und im Markieren von Erinnerungen. Aber nur innerhalb einer Tradition, eines Überlieferungsprozesses wird eine bestimmte Schrift-Praxis als ein bestimmtes Verhältnis von Erinnerungen und Markierungen erinnert. Eine Markierung kann grundsätzlich an beliebig Vieles erinnern und diese Möglichkeit, die zugleich die Entscheidbarkeit einer Markierung als dieser oder jener Erinnerung gestattet, kann auch durch Überlieferungsprozesse nicht getilgt werden. Im Sinne der Möglichkeit von Schrift muss zunächst von einer raumzeitlichen Öffentlichkeit ausgegangen werden, um die teleologische Bestimmung von Schriftzeichen durch die Privatheit einer Überlieferungsgemeinschaft zu verhindern: „Cela implique qu'il n'y a pas de code – organon d'itérabilité – qui soit structurellement secret." (*SEC*, 375) – Diesen Gedanken erläutert Glendinning:

> If this analysis is right then it should be clear that we must reject interpretations which suppose that ‚grasping a meaning' (or, indeed, meaning in general) can be described in term's of a subject's grasp in the present of an

[1] Rapaport, „Deregionalizing Ontology", 107.

ideal, […] that is, which can be described in terms restricted to what is simply present in the present.[2]

Entsprechend verwirft Derrida im ersten Teil von *Signature Événement Contexte* – dem Kap. „Écriture et Télécommunication" – diese Vorstellung, die er unter anderem in der Sprachphilosophie Condillacs verkörpert sieht:

Si je définis comme idéologiques les notions de type condillacien, c'est que, sur le fond d'une vaste, puissante et systématique tradition philosophique dominée par l'évidence de l'*idée* (*eidos, idea*), elles découpent le champ de réflexion des „idéologues" français qui, dans le sillon de Condillac, élaborent une théorie du signe comme représentation de l'idée qui elle-même représente la chose perçue. La communication dès lors véhicule une représentation comme contenu idéal (ce qu'on appelera le sens) ; et l'écriture est une espèce de cette communication générale. (*SEC*, 374)

Condillac steht somit zu Beginn jener Arbeit – an deren Ende die Auseinandersetzung mit Austin steht – für eine Position, die Derrida durch seinen Ausgang von Husserls Schriftbegriff bestens vertraut ist: Schrift als Unterbegriff eines Kommunikationsverständnisses, bei dem die sprachlichen Zeichen Repräsentationen intellektueller Gehalte („Ideen") sind. Gegen diesen Mentalismus des Sprachlichen formuliert Derrida nun – wie durch den früheren Verweis auf Glendinning bereits angedeutet worden ist (Kap. II.2) – ein *Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung*.[3]

So erfordert die Möglichkeit der Öffentlichkeit eines Schriftzeichens die Abwesenheit von Erinnerung, weil deren ursprüngliches Gegebensein dieses schon zu einem privaten Zeichen macht – womit seine Öffentlichkeit unmöglich wäre. In diesem Sinne ist das Zeichen nicht die Erinnerung eines Objekts, eines Dings in der

[2] Glendinning „Communication and Writing", 277.

[3] Glendinning spricht freilich von einem „public language argument" (Glendinning „Communication and Writing", 271) und nicht von einem Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung. Glendinning verkürzt das Argument dergestalt aber auf ein allein sprachphilosophisches und verkennt somit den ontologischen Gehalt von Derridas Argumentation. Dies ist auf den folgenden Seiten darzulegen.

Welt, einer privaten Episode. Es ist gleichwohl die Möglichkeit von Objektivität, die Möglichkeit eines Bezugs auf etwas in der Welt sowie die Möglichkeit dafür, dass private Episoden öffentlich sein können.[4] Nur stehen diese auf einem Fundament, das stets innerhalb derselben Zeichen zugleich eine andere Objektivität, andere Bezüge auf die Welt und andere Episoden erlaubt (Kap. III.4.2). Wozu ein Schriftzeichen verwendet wird, kann auch durch seinen Gebrauch nicht geregelt werden (Kap. III.4.1), weil die Möglichkeit des Schriftzeichens selbst die Voraussetzung für alles ihm Folgende ist – einschließlich seines Gebrauchs und einschließlich jeder Ontologie (Kap. III.4.3):

> Cette archi-écriture bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l' „arbitraire du signe" et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*. Elle est cela même qui ne peut pas se laisser réduire à la forme de la *présence*. Or celle-ci commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir. (*Gr*, 83)

Lawlor weist nun darauf hin, dass die explizite Hinwendung zu den kleinsten bedeutungstragenden Einheiten der Sprache, den Zeichen, nicht erst durch Derridas Hinwendung zu Sassure[5] in *De la grammatologie*, sondern aus Derridas immanenter Kritik an Husserl hervorgeht: „This indiscernability between consciousness and language is why the problem of phenomenology, its historical destiny, is for Derrida the probleme of the sign."[6] Nun bleibt Derrida aber bei Schrift nicht stehen, sondern überträgt diese Überlegungen ebenso auf Sprachlichkeit überhaupt. Diese versteht er im Gegensatz zu Husserl aber nicht nur phänomenologisch, sondern zugleich ontologisch. Sprache selbst ist erst die Herstellung von Re-

[4] Siehe zu Derridas Zeichenbegriff Hartwig Frank, „Logik der Dekonstruktion? Derrida als Logiker", in: Josef Simon, Werner Stegmeier (Hrsg.), *Fremde Vernunft*. Zeichen und Interpretation IV (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), 103-113. Vgl., ebd., 109: „Die Ohnmacht des Identitätsprinzips ist die Macht des Supplements, sie ist die Macht des Zeichens, die den Sinn der Begriffe zum Gleiten bringt, zum Gleiten auch ins Keinen-Sinn-(mehr)-Haben."

[5] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Tullio de Mauro (Hrsg.), (Paris: Payot, 1972).

[6] Lawlor, *Derrida and Husserl*, 170.

präsentationalität. Die repräsentierten Gehalte können demnach ihrer Tradierung nicht vorangehen, weil sie sonst überhaupt nicht kommunikabel wären. In diesem Sinn kann also nicht von einer Realität ausgegangen werden, die qua Tradierung eine Garantie dafür darstellte, dass sich Sprache auf diese Realität bezöge – dass Sprache Realität repräsentiere. Im Gegenteil hält Derrida fest, dass Sprache selbst der Kontrast von Realität und Repräsentation sein müsse, weil die Ursprungsproblematik der Phänomenologie verdeutlicht habe (Kap. II.4.1.), wie sich sprachliche Repräsentation weder auf (schlicht ursprungslose) Repräsentationen noch auf (einen schlicht gegebenen) realen Ursprung begründen könne (vgl. *VPh*, 55; *Gr*, 54f.).

Daraus schließt Derrida, dass sich die Repräsentation von Realität in der Sprachlichkeit des Bewusstseins nicht bruchlos durchhalten lasse, das heißt, dass Sprache zugleich der Einbruch von Realität in (tradierte) Repräsentation sei. Demnach äußert sich in Derridas Ausgang von Husserl der Gedanke einer Inkommensurabilität von Sprache und Erinnern. Zwar ist Sprache ebenso wie Erinnern eine Repräsentation von Realität, aber nur in der Sprache kann Realität mit ihrer Repräsentation brechen. Die Frage ist dann aber, wie sich dieser Einbruch der Realität in ein System der Repräsentation denken lässt, dessen Realitätssättigung stets ausbaufähig ist. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung lässt sich Derridas Hinwendung zur Frage nach dem Kontext in *Signature Événement Contexte* verstehen (dazu grundsätzlich: Kap. III.4). Denn dieser kann sowohl als diejenige Instanz verstanden werden, die die Angemessenheit von Sprache mit Erinnertem verbürgt, als auch als diejenige Instanz, die die Unangemessenheit von Erinnertem mit Sprache hervortreten lässt. In diesem Sinn verweist Derrida zunächst auf die außerordentliche Rolle des Kontextes:

> Il semble aller de soi que le champ d'équivocité du mot „communication" se laisse massivement réduire par les limites de ce qu'on appelle un *contexte* (et j'annonce entre parenthèse qu'il s'agira, dans cette communication-ci, du problème du contexte et de la question de savoir ce qu'il en est de l'écriture quant au contexte en général). (*SEC*, 368)

An die Adresse des Begriffs des Kontextes – der in *Signature Événement Contexte* an die Stelle jener Begriffe tritt, die in den Auseinandersetzungen mit Husserl die Funktion übernahmen, die Identität zwischen materiellen Markierungen und geistigem Gehalt zu garantieren (etwa „Tradition") – richtet Derrida nun die folgenden programmatischen Fragen (zur Ausführung dieses Programms: Kap. III.4.3):

> Mais les réquisits d'un contexte sont-ils jamais absolument déterminables? Telle est au fond la question la plus générale que je voudrais tenter d'élaborer. Y a-t-il un concept rigoureux et scientifique du *contexte*? (*SEC*, 369)

Denn im Hintergrund steht die in *Signature Événement Contexte* nicht erneut ausgeführte, aber sich deutlich wiederholende Annahme, dass – sollte der Kontext jene Instanz sein, die die Identität der Bezugnahme auf geistige Gehalte mittels materieller Markierungen verbürgt – sich der Begriff des Kontextes mit derselben Ursprungsproblematik konfrontiert sieht, die Derrida bereits im Ausgang von Husserl deutlich gemacht hat (Kap. II.4.1). Entsprechend formuliert Derrida den Gedanken: „[L]e signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte" (*SEC*, 377). Die Ausbuchstabierung dieses Gedankens vor dem Hintergrund einer Kritik an der sprachphilosophischen Position Condillacs, in deren Hintergrund wiederum Husserl steht, nimmt den ersten Teil von *Signature Événement Contexte* (das Kapitel „Écriture et Télécommunication") ein. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu Derridas Auseinandersetzung mit Austin im zweiten Teil von *Signature Événement Contexte* (ab dem Kapitel „Les Parasites. Iter, de l'Écriture : Qu'elle n'existe peut-être pas").

Schematisch lässt sich dieser Übergang mit zwei Schritten nachvollziehen:

Erstens: Sprache ist *per se* irreduzibel, das heißt sie lässt sich nicht reduzieren auf eine bestimmte Ontologie, weil eine solche wiederum erst durch Sprache möglich ist (Kap. I.2; III.4.3). Damit geht komplementär einher, dass Sprache durch und durch öffentlich ist, weil sie anders auf bestimmte (private wie auch kollektiv-private) Praktiken der Verständigung reduziert würde, was aber deren Ermöglichungsbedingungen wiederspräche.

Zweitens: Was Derrida an Austin interessiert, ist der Umstand, dass dieser durch den Aufweis performativer Sprechhandlungen einer ontologischen Verstellung von Sprache entgegentritt. Dies wird von Teilen der Forschungsliteratur (Cavell, Glendinning) nicht gesehen, denn jene gehen von einem *Sprach*paradigma Derridas aus, wenn sie dessen Auseinandersetzung mit Austin rekonstruieren.[7] Dass die Annahme eines solchen Paradigmas – wie es sich von der Auseinandersetzung mit Husserl her gestaltet – zwar grundsätzlich legitim ist, bedeutet jedoch nicht, dass Derrida in seiner Hinwendung zur Sprache nicht mehr der „question *‚ontologique'* " (*Intr*, 167) verpflichtet sei, die mit der Entstehung dieses Paradigmas einhergeht.[8] Sprache ist nun gemäß des Austinschen Paradigmas nicht

[7] So schreibt Cavell: „Now a favored term or turn of criticism or diagnosis Derrida offers of Husserl's account of signs is to say that it excludes something as external or accidental to its subject that is, more patiently or accurately, to be seen as internal and essential to it. And this turns out to be the exact or precise criticism Derrida offers, repeatedly, of Austin's work on the performative utterance." (Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 65) Auch Glendinnig hält fest: „The background to Derrida's engagement with Austin is his (Derrida's) attempt to undermine a conception of ‚the meaning' of words and utterances which construes it as something which must be, at least for the speaking subject, ‚specific, univocal, and rigorously controllable' […]." (Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy'", 19)

[8] Dies berücksichtigt Moati, der in seiner grundlegenden Arbeit zum Verhältnis Derridas zu Austin von einem „double problème" (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 16) ausgeht: „Deux penchants interprétatifs sont toutefois venus brouiller la compréhension de l'œuvre du philosophe français. D'une part, la réception anglo-saxonne a le plus souvent focalisé son attention sur les textes de Derrida portant sur Austin et Searle, au détriment de l'élucidation *précise* de la position de Derrida vis-à-vis de la tradition phénoménologique européenne, au premier chef Husserl, Heidegger et Levinas dont la prise en compte s'avère décisive pour la pleine compréhension des enjeux théoriques soulevés par ‚Signature Événement Contexte'. D'un autre côté, en France en particulier, jusqu'à il y a peu, l'exégèse s'est concentrée sur le versant phénoménologique, voire post-phénoménologique, de la déconstruction derridienne tout en manquant cruellement le sens et l'importance pour la déconstruction, de la philosophie du langage ordinaire, faute de technicité ou d'intérêt suffisant pour cette tradition philosophique." (Ebd., 14)

nur dasjenige, womit Realität repräsentiert wird – etwa in Sätzen wie „Hier steht ein Tisch" –, sondern Sprache ist auch dasjenige, das Dinge tut. Beispielsweise:

> [T]he utterance ‚I do' (take this woman to be my lawful wedded wife), as uttered in the course of a marriage ceremony. Here we should say that in saying these words we are *doing* something – namely, marrying, rather than *reporting* something, namely *that* we are marrying. And the act of marrying, like, say, the act of betting, is at least *preferably* (though still not *accurately*) to be described as *saying certain words*, rather than as performing a different, inward and spiritual, action of which these words are merely the outward and audible sign. (*HTW*, 12f.)

Sprechen ist in diesem Sinne, wie Glendinning richtig hervorhebt, „a public performance that *does* something".[9] Dadurch dass Sprache etwas tut, bringt sie zugleich neue Entitäten hervor. Derrida sieht hierin eine Bestätigung seiner Annahme der Irreduzibilität von Sprache auf bestehende Ontologien, denn: „Les notions austiniennes […] ne désignent pas le transport ou le contenu de sens, mais en quelque sorte la communication d'un mouvement original […], une opération et la production d'un effet." (*SEC*, 382) Der potenzielle Bruch mit einer Ontologie vollzieht sich aber nicht nur durch die Hervorbringung neuer Entitäten allein, sondern dadurch dass diese zugleich den Entstehungszusammenhang verändern, der sie ermöglicht:

> À la différence de l'affirmation classique, de l'énoncé constatif, le performatif n'a pas son référent (mais ici ce mot ne convient sans doute pas, et c'est l'intérêt de la découverte) hors de lui ou en tout cas avant lui et en face de lui. Il ne décrit pas quelque chose qui existe hors langage et avant lui. Il produit ou transforme une situation, il opère […]. (*SEC*, 382)

Wenn Austins Entdeckung der Performative generalisiert werden-

[9] Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy'", 22.

kann,[10] das heißt wenn nicht nur explizit performative Äußerungen wie das „Ja-ich-will" während einer Hochzeitszeremonie oder das „Ich-ernenne-dich-hiermit-zu", „Ich-taufe-dich-hiermit-auf", etc. diese Eigenschaft haben, dann kann auch nicht bestimmt werden, worin das Prinzip der Performativität besteht, weil jede Bestimmung von Performativität dann selbst wieder performativ wäre und somit wieder den Entstehungszusammenhang veränderte, der sie ermöglicht. Dann ist es aber nicht möglich, gleichzeitig auf diesen Zusammenhang Bezug zu nehmen, ohne ihn dadurch zu verändern. Wie unschwer zu sehen, hieße das, Austins Entdeckung mit „archi-écriture" gleichzusetzen: Performativität und Ur-Schrift („archi-écriture") wären dann zwei Namen für denselben Umstand.[11] Wenngleich „archi-écriture" der Maßstab ist, der Derridas

[10] Derrida scheint dies immerhin anzunehmen, wenn er aus Gilles Lanes Einleitung der französichen Übersetzung von (*HTW*) zitiert: „[L]'énoncation *performatif* […] qu'Austin a été conduit à considérer *toute* énonciation digne de ce nom." (*SEC*, 382) Vgl. Austin, *Quand dire, c'est faire.* How to Do Things with Words. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gilles Lane. Mit einem Nachwort von François Récanati (Paris: Éditions de Seuil, 1970), 19. Austin selbst leistet dem Vorschub, wenn er von der Unterscheidung lokutionärer und illokutionärer Akte, die er im Verlauf von (*HTW*) für die Unterscheidung performativer und konstativer Äußerungen einführt (vgl. (*HTW*, Lecture VIII)), festhält, es sei „not always easy to distinguish performative utterances from constative" (*HTW*, 94). Dies führt Austin aus: „Furthermore, in general the locutionary act as much as the illocutionary is an abstraction only: every genuine speech act is both. (This is similar to the way in which the phatic act, the rhetic act, &c., are mere abstractions.)" (*HTW*, 147) Eine klare Absage erteilt dieser Sichtweise Moati: „Dans l'écheveau des confusions qui se sont sédimentées entre la déconstruction et la philosophie du langage ordinaire, se trouve, à la racine, l'idée, de nature déconstructrice, que la théorie des ‚actes de langage' avait vocation à déconstruire la ‚valeur de vérité' par une généralisation de l'énoncé performatif à toute prestation linguistique." (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 257)

[11] Auf die Möglichkeit dieser ebenso radikalen wie einfachen Gleichsetzung ist tatsächlich noch kein Autor in der Folge Derridas gekommen. Dies mag zwei Gründe haben: Zum einen hat sich die Forschung stets stärker auf Derridas Kritik an Austin konzentriert und gefragt, inwiefern

Interesse an Austins Performativa motiviert, so sieht Derrida beide Begriffe jedoch nicht auf einer Ebene:[12]

> Austin n'a pas pris en compte ce qui, dans la structure de la *locution* (donc avant toute détermination illocutoire ou perlocutoire), comporte déjà ce système de prédicats que j'appelle *graphématiques en général* et brouille de ce fait toutes les oppositions ultérieures dont Austin a en vain cherché à fixer la pertinence, la pureté, la rigeur. (*SEC*, 383)

Zwar hält Derrida den Mehrwert fest, den er in Austins Entdeckung erblickt – „[l]e performatif est une ‚communication' qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et surveillé par une visée de vérité" (*SEC*, 383) –, aber Austin geht nicht soweit, daraus – etwa – auf eine negative Metanormativität von Diskursivität zu schließen. Entsprechend hält auch Moati fest: „Le point de départ de la critique de l'illusion ‚descriptive' chez Austin n'est pas, autrement dit, primordialement dans le performatif, *‚mais dans le constatif'*."[13] Diese Einseitigkeit reklamiert nun Derrida, wenn er bei Austin auf das Fehlen einer „élaboration générale et systématique de la structure de locution" (*SEC*, 385) hinweist.

diese (nicht) angemessen sei (vgl. etwa Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy'", 21f.). Zum anderen ist man sich schnell einig über die sprachphilosophische Gemeinsamkeit gewesen, die es Derrida erlaubt habe, auf Austin Bezug zu nehmen – nämlich dessen Herausstellung der „‚descriptive' fallacy" (*HTW*, 3): „Unexpected as Derrida's encounter with Austin may appear, it was no accident. They bear deep features in common. There is, for example, the concern of each with philosophy's, thinking's, or writing's limitations, and their necessities, or habits; there is an awareness of the moral dimension and of political dimensions of language; *and they are quite at one in their attack on what deconstruction calls logocentrism, the thing Austin calls the descriptive fallacy.*" (Cavell, „Seminar on ‚What Did Derrida Want of Austin?'", in: *Philosophical Passages*, 66-91, 68. Eigene Hervorhebung, *P.F.*) Vgl. auch: Kap. II B in: Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 254-309.

[12] Noch deutlicher hat Derrida diese Diskontinuität in späteren Jahren formuliert: „But I would say, more and more now, in a way that is rather new for me, I am more and more suspicious, whatever its fecundity, its necessity may be, of the theory of performativity." (*PP*, 466)

[13] Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 258.

Vor dem Hintergrund von Derridas Auseinandersetzung mit-Husserl wird aber deutlich, worin gemäß Derridas Auffassung eine solche generelle Strukturbeschreibung bestehen müsste. Rudolphe Gasché sieht dies ganz deutlich, wenn er über *Signature Événement Contexte* schreibt: „The burden of the argument of the essay rests within these generalized traits. They are traits constitutive of intelligibility as such. They are in the nature of ‚conditions of possibility'."[14] Eben hierin besteht aber die Ineinanderführung von Husserl und Austin: Was Austin einen performativen Sprechakt nennt, wird bei Derrida zur Bedingung der Möglichkeit eines Ereignisses (Kap. III.3.3):[15] „Je reviens donc à ce point qui me paraît fondamental et qui concerne maintenant le statut de l'événement en général, de l'événement de parole ou par la parole, de l'étrange logique qu'il suppose et qui reste souvent inaperçue." (*SEC*, 388) Insofern Derrida hier nun aber von einem Ereignis spricht, verlässt er bereits das Terrain der Performativa im engeren Sinn. Denn gemäß Derridas Auffassung steht auch die Entdeckung der Performativa bei Austin unter jenen Vorzeichen eines Sprachverständnisses, von denen er in kritischer Absetzung von Husserls Schriftbegriff zeigt, dass sie auf einem geistphilosophischen Missverständnis sprachli-

[14] Gasché, „More than a Difference in Style", in: *The Honor of Thinking*. Critique, Theory, Philosophy (Stanford: Stanford University Press, 2007), 121-144, 126. Gasché präzisiert wenige Seiten später, dass es sich hier nicht eigentlich um eine „transcendental, but a quasi-transcendental" Bedingung handele (ebd., 136): „But the universal and necessary structure of iterability has not the simplicity of a a priori." (Ebd., 136.)

[15] So auch Gasché: „[L]et us bear in mind that the discussion of Austin's theory of performatives in ‚Signature Event Context' is framed by the overall problem of the essay. This problematic, upon which to my knowledge no commentator on the essay, or, for that matter, on the Derrida-Searle debate, has found it necessary to pause, concerns the structure of the event – that is, the eventhood of the event." (Gasché, „More than a Difference in Style", 138) Gegen Gaschés besseres Wissen hat darauf – sechs Jahre zuvor – bereits Glendinning hingewiesen: „So Derrida is not simply advancing a claim about the (factual) repeatability or multiple applicability of words and signs in different contexts, but a claim about the ‚eventhood' of such events […]." (Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy'", 21)

cher Irreduzibilität beruhe: „Par là, la communication performative redevient communication d'un sens intentionnel" (*SEC*, 383). In diesem Sinn ist Austin der Vater der Sprechakttheorie à la Searle (Kap. III.2.2).

Kommunikation als die Vermittlung „d'un sens intentionnel" zu verstehen,[16] bedeutet jedoch die Öffentlichkeit des Schriftbegriffs tendenziell zu untergraben, nämlich genau dann, wenn der „sens intentionnel" auf Kosten der Bedingungen seiner Öffentlichkeit gedacht wird (Kap. III.4.2). Dies ist konkret dann der Fall, wenn die Öffentlichkeit des Sprachzeichens durch eine Annahme dergestalt eingeschränkt wird, dass dieses nur auf eine bestimmte Weise zu verstehen ist: durch einen bestimmten Kontext, durch einen bestimmten Tradierungszusammenhang, etc. Nun besteht aber auch der „sens intentionnel" einer Äußerung nur in der Bestimmtheit eines Kontextes (eine zentrale Annahme Searles: Kap. III.2.2). Derrida sagt nun nicht, dass ein solcher nicht geäußert werden könne, sondern weist darauf hin, dass Sprachzeichen *per se* nur dann öffentlich sein können, wenn diese nicht schon Ausdruck eines bestimmten Äußerungssinns seien. Nun schließt Austin in *How to do Things with Words* aber eine Reihe bestimmter Fälle von Äußerungen vorab von seiner Untersuchung nach Performativität aus (vgl. Kap. III.4.2):

> I mean that actions in general (not all) are liable, for example, to be done under duress, or by accident, or owing to this or that variety of mistake, say, or otherwise unintentionally. […] Secondly, […] these likewise, […] we are deliberately at present excluding. I mean, for example, the following: a performative utterance will, for example, be *in a peculiar way* hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy. (*HTW*, 21f.)

Derrida anerkennt, dass diese Fälle ein Scheitern des intentionalen Aktes bedeuten, dass sie nicht-intentional sind. Aber er hält es für verfehlt, diese von einer strukturellen Untersuchung von Performativität auszuschließen, denn „la possibilité du négatif (ici, des *in-*

[16] „Le concept de *représentation* est ici indissociable de ceux de *communication* et d'*expression* que j'ai soulignés dans le texte de Condillac." (*SEC*, 371)

felicities) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées" (*SEC*, 385). Hieraus leitet Derrida seine Kritik an Austins Verständnis alltäglicher Sprache ab: „[L]e concept de l' ‚ordinaire', donc de ‚langage ordinaire' auquel il fait alors recours est bien marqué par cette exclusion." (*SEC*, 386) In diesem Sinn erläutert auch Fish:

> Given such a view, it makes sense to proceed as Austin does in the early chapters of his book – by first isolating normative and clear-cut cases and then building up to difficult and derivative cases. But as Derrida observes, such a procedure, however methodologically innocent it may seem, conceals behind its reasonableness an entire metaphysics, the metaphysics of presence, of objects and/or intentions that possess a purity which can either be preserved or compromised in the act of communication.[17]

Diesem Metaphysik-Vorwurf hat Cavell allerdings unter Verweis auf den Entstehungszusammenhang des Gewöhnlichen („ordinary") als einem sprachphilosophischen Theorem bei Austin (und Wittgenstein) widersprochen:

> In the work of Austin and of the later Wittgenstein the concept of the ordinary is developed specifically in contrast to what they sense as metaphysics – or I might rather say, in contrast to the philosophical skepticism against which what Wittgenstein calls metaphysics takes its stand: the ordinary for them *is* what skepticism denies (hence in a sense invents).[18]

Dergestalt könnte sich der Verdacht einstellen, Derrida restauriere gegenüber einem Verständnis alltäglicher Sprache ein metaphysisches, weil transzendentales System, wenn er das Verständnis alltäglicher Sprache verallgemeinern will. Einen Schritt in diese Richtung macht auch Cavell: „Derrida sees ordinary language as an effect of a general writing which is its possibility."[19] Um aber sogleich anzufügen: „Each pivotal concept at issue between Derrida and Austin (presence, writing, […]) is turned by their differences. I know of no position from which to *settle* this systematic turning."[20]

[17] Fish, „With the Compliments of the Author", 212.
[18] Cavell, „What Did Derrida Want of Austin", 47.
[19] Ebd.
[20] Ebd.

Tatsächlich muss davon ausgegangen werden, dass Derridas Insistieren auf einer Generalisierung gewöhnlicher Sprache nicht gegen diese gerichtet ist, sondern diese aus der teleologischen Umklammerung einer Bewusstseinsphilosophie lösen will (Kap. II.3), derzufolge die Alltäglichkeit der Sprache („ordinary language") kein ontologischer Umstand ist, sondern ein Gelingen von Kommunikation meint, das in einem Verstanden-Werden eines Sprechers durch einen Hörer besteht. Um Fishs Derridalektüre also mit der Cavells zu verbinden, scheint es angebracht, in Derridas Philosophie eine Fortsetzung desjenigen Impulses zu sehen, der auch bei Austin gegen eine bestimmte Metaphysik der Sprache gerichtet ist. Insofern geht Derrida mit Austin über Austin hinaus, wenn er bei diesem noch Restbestände einer bewusstseinsphilosophischen Fundierung von Sprache ausmacht (Kap. III.2.1.1), die Derrida ja gerade durch seine Auseinandersetzung mit Husserl überwindet (Kap. II.3; II.4.1). Derridas vor diesem Hintergrund eigens zu erläuternde metaphysische Position (Kap. IV.4) kann vorab dergestalt verstanden werden, dass es schließlich doch wieder einer Metaphysik bedarf, um eine gewisse Metaphysik-Freiheit zu garantieren: um zu garantieren, dass Bedeutung nicht teleologisch missverstanden wird. Derridas Begriff des semantischen Telos erläutert S. Pradhan dabei folgendermaßen: „A sign can be said to be semantically unfree if it has a semantic nature that ties it to certain privileged uses; these uses are then treated as the natural expression or proper enactment of its semantic nature (what Derrida would call its telos)."[21] Dass Derridas Überlegungen dergestalt auf weite Teile der gegenwärtigen Sprachphilosophie zutreffen, stellt Staten heraus:

> But Kripke and Putnam, although they are deeply influenced by Wittgenstein, approach their investigation of language drawn by the logico-objective *telos* that is the traditional lure of philosophy. For them, the grammar of ordinary language converges upon the nodal points identified as real being by science […]. […] It thus appears that in some supremely occulted

[21] S.[!] Pradhan, „Minimalist Semantics. Davidson and Derrida on Meaning, Use, and Convention", in: *Jacques Derrida*, 234-251, 235 (zuerst erschienen in: *Diacritics* (Ausg. 16, Nr. 1) 1986, 66-77).

way, the new theory of reference continues to be driven by the urge for presence of which Heidegger and Derrida speak.[22]

Das teleologische Sprachverständnis (beziehungsweise Referenzverständnis) beschränkt die Bedeutung einer Äußerung somit auf ein spezielles Kontextverständnis, demzufolge Sprache als bewusstseinsfundiert (Husserl) gedacht ist, ohne darüberhinaus operativ sein zu können (was Derrida als Entdeckung – wenn schon nicht als Ausführung – Austins betrachtet): „Le concept ou la requête du ‚contexte' semble donc souffrir ici [bei Austin, *P.F.*] de la même incertitude théorique et intéressée que le concept de l' ‚ordinaire', des mêmes origines métaphysiques: discours éthique et téléologique de la conscience." (*SEC*, 389) Diese Vorstellung unterminiert aber, wie gesehen, die Möglichkeit der Öffentlichkeit von Sprache, die als je kontextuelle Bezugnahme auf Bedeutung je schon auf die Bedeutung desselben Ausdrucks, derselben Wörter in einem anderen Kontext zurückgreifen muss. Öffentlichkeit beruht somit umgekehrt auf der strukturellen Offenheit von Kontexten. Die Annahme des Verstanden-Werdens eines Sprechers durch einen Hörer beruht hingegen auf der Geschlossenheit eines spezifischen Kontextes, jenem nämlich, in dem solches Verstanden-Werden stattfindet (Kap. III.4.2). Damit dies aber möglich ist, muss zunächst die Öffentlichkeit von Bedeutung gegeben sein.

Im Namen der Öffentlichkeit von Wahrnehmung beginnt Austin aber seinen anti-skeptischen Realismus zu formulieren. Nur wenn diese Öffentlichkeit auch zum integralen Moment einer Sprachphilosophie wird, ist die gewöhnliche Sprache auch allgemein diejenige Sprache, die skepsis-resistent sein kann, weil dann auch noch die Behauptbarkeit skeptischer Szenarien auf einer Sprache beruht, die jene nicht in Frage stellen können. Dem schließt sich auch Glendinning an:

This analysis of the iterability of language can be seen in the right light if we see it as responding to questions of the form: what sort of surrounding must there be for the notion of ‚using language' to make sense? And the central claim on this issue is this: we cannot make sense of a singular event being as of a use of language without making reference to the possibility

[22] Staten, „The Secret Name of Cats", 39.

of *another such* event. Again, this is not simply a report about the factual repeatability of words. Rather, it is a conceptual clarification of the ‚eventhood' of events of language use […].[23]

Der intentionale Sinn einer Äußerung in einem Kontext beziehungsweise der bestimmte kontextuelle Sinn einer Äußerung ist, mit anderen Worten, nur dadurch möglich, dass zugleich ein anderer Sinn möglich ist. Andernfalls stünde jener bereits fest, noch bevor er sich in einem Kontext als dieser oder jener Äußerungssinn konstituiere. Er wäre privat und der Möglichkeit nach nicht öffentlich, das heißt nicht zugänglich für andere. Dem widerspricht ebenfalls die Entdeckung der Performativa: Sprechen kann überhaupt nur dann eine Handlung sein, wenn das Resultat dieser Handlung nicht schon vor deren Ausführung in Kraft tritt. Performativität kann es also nur geben – und dass es sie gibt, hat Austin demonstriert –, wenn es dafür eine strukturelle Möglichkeit gibt. Diese Möglichkeit besagt, dass die Konstituierung von Sinn durch Sprachzeichen – was Derrida in *Signature Événement Contexte* „événement" nennt – nicht durch dasjenige bedingt ist, was diesen auf mentaler Ebene entspricht, sondern durch das, was ihnen auf mentaler Ebene entsprechen kann (dazu: Kap. III.3.1). Letzteres ist aber überhaupt nicht zu antizipieren, weil es grundsätzlich offen ist, neu bestimmt zu werden: „[L]a condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoreuse pureté." Diese transzendentalphilosophische Offenheit ist die Maxime des natürlichen Sprachrealismus Derridas in der Folge von Husserl und Austin.

II. 4.3. Gegenüberstellung

Inhalt des Unterkapitels

Anhand eines Beispiels soll abschließend die quasi-transzendentale Öffentlichkeit von Kommunikabilität beleuchtet werden. Daran anschließend wird eine kursorische Gegenüberstellung mit Searle und Habermas unternommen und einige methodische Konsequenzen werden benannt.

[23] Glendinning, „Communication and Writing", 277.

Wenn die zu Ende des vorangegangenen Kapitels in Aussicht gestellte transzendentalphilosophische Offenheit zutreffend ist, dann kann Derrida von dem Phänomen grammatischer Sinnlosigkeit – etwa in the Satz „das Grün ist oder [sic!]“[1] – sagen, dass sich diese überhaupt nicht grundsätzlich behaupten lasse, sondern nur

> dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité […]. Mais, comme „le vert est ou“ ou „abracadabra“ ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). (*SEC*, 381)

Ein grammatisch sinnloser Satz verfügt Derrida zufolge stets noch über grammatisches Potenzial, das dann manifest wird, wenn man den Satz in einen entsprechenden Kontext versetzte. So ist grundsätzlich Folgendes denkbar (vgl. *SEC*, 381): „Le vert est ou“ wurde aus Unkenntnis zwar als „le vert est ou“ niedergeschrieben, in einer Situation wurde der Satz jedoch verwendet als „le verre est où“ (dt. „das Glas ist wo“). Dieser Satz fiel etwa im Zuge der Feststellung eines Gastes im Restaurant, der nach einem Telefonat an seinen Platz zurückkehrt und nun sein Glas vermisst. Er wendet sich an den vorübergehenden Kellner, zeigt auf die Stelle, an der das Glas eben noch stand und fragt: „Das Glas ist wo?“ Dieses Potenzial, nun eine grammatisch korrekte Wendung des Deutschen zu sein („pourra se charger de grammaticalité“, *SEC*, 381), kommt dem Satz aber nicht von außen zu (durch eine Änderung oder Korrektur des Zeichens), sondern allein durch die Möglichkeit, entsprechend verwendet zu werden:

> C'est sur cette possibilité que je voudrais insister: *possibilité* de prélèvement et de greffe citationelle qui appartient à la structure de toute marque, parlée ou écrite, et qui constitue toute marque en écriture avant même et en dehors de tout horizon de communication sémio-linguistique; en écriture, c'est-à-dire en possibilité de fonctionnement coupé, en un certain point, de son vouloir-dire „originel“ et de son appartenance à un contexte saturable et contraignant. (*SEC*, 381, m.H., *P.F.*)

[1] Derrida übernimmt dieses Beispiel von Husserl, vgl. (*SEC*, 380).

Da die Versetzung eines ungrammatischen Satzes in einen entsprechenden Kontext, in dem das grammatische Potenzial desselben zutage tritt, aber eine mögliche Verwendungsweise desselben widerspiegelt – und diese nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann –, kann der Satz entsprechend einer indefiniten Vielfalt zukünftiger Verwendungsweisen nicht *per se* als ungrammatisch bewertet werden:

> Tout signe, linguistique ou non-linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être *cité*, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. (*SEC*, 381)

Eine Unbestimmtheit der Vielfalt möglicher Verwendungsweisen muss aber – in Anbetracht der Annahme der Öffentlichkeit von Sprache – angenommen werden:[2] Grammatische Sinnlosigkeit ist als eine Illusion im Sinne Austins zu verstehen, das heißt als etwas, das es *sensu stricto* überhaupt nicht geben kann, wenn es wahrnehmbar beziehungsweise innerhalb einer öffentlichen Sprache formulierbar ist. Entsprechend unterscheidet – worauf eingangs schon verwiesen worden ist (II.2) – Derrida „polysemie" von „dissémination" (*SEC*, 392; vgl. Kap. III.4.2) und erläutert dies in dem ein Jahr später erschienenen Band *La dissémination*:

> C'est porquoi en toute rigueur il ne s'agit pas ici de polythématique ou de polysémie. Celle-ci propose toujours ses multiplicités, ses variations, dans l'*horizon*, au moins, d'une lecture intégrale et sans rupture absolue, sans écart insensé, horizon d'une parousie finale du sens enfin déchiffré, révélé, devenu présent dans la richesse rassemblée de ses déterminations. (*Dis*, 425)

Indefinit unterschiedliche Verwendungsweisen (grammatische wie ungrammatische) reflektieren jedoch stets eine potenzielle Realität eines Satzes, insoweit diese Teil einer öffentlichen Sprache sind. Dies ist zu Beginn bereits als Bedeutungsexzess (*BE*) gekennzeichnet worden und wird nun als Bedingung von Öffentlichkeit ein-

[2] Ferraris schreibt dazu: „Il punto è che in ogni forma di registrazione c'è un riferimento all'avvenire" (Ferraris, *Ricostruire la Decostruzione*, 33).

sichtig: Denn ohne potenzielle Realitäten könnte ein Satz nicht öffentlich sein, wie dies bedeuten würde, dass sein möglicher Gebrauch bereits feststünde, ehe ein solcher getätigt würde. Dann aber hat man es nicht mit einem gebrauchsbereiten sprachlichen Zeichen zu tun, sondern mit Annahmen über dieses. Die Trennung von Gebrauch und Annahmen über diesen Gebrauch entspricht aber der Trennung eines sprachlichen Zeichens in ein geistiges Substrat und dessen materieller Repräsentation. Ist diese Trennung aber einmal vollzogen, ist völlig unerklärlich, wie ein geistiges Substrat jemals repräsentiert werden könnte (dazu: Kap. III.2.1).

Dies ist nur möglich, wenn schon öffentlich ist, worin die Identifikation besteht, das heißt in welcher konkreten Situation eine Äußerung wie gebraucht wird. Annahmen über diesen Gebrauch leisten aber einer Privatisierung mentaler Gehalte Vorschub, die mit den Bedingungen einer *ab initio* öffentlichen Sprache unvereinbar ist. In diesem Sinne rekonstruiert auch Baz die Position Austins, derzufolge die Instanz, von der aus man urteilt (etwa: Wissen), essentiell vorläufig beziehungsweise als ein Performativ zu verstehen ist:

> [H]e [Austin, *P.F.*] even argues, quite extensively, that ‚I know' is more akin, in its functioning and force, to ‚I promise' – a clear performative – than we tend to realize, and that, therefore, to suppose that it is a ‚descriptive phrase' is to have fallen prey to ‚the descriptive fallacy' […].[3]

Dieser Gedanke findet sich bei Derrida als die Frage nach dem Kontext reformuliert (Kap. III.4.3): Denn aus der Möglichkeit, dass selbst ein grammatisch sinnloser Ausdruck im Sinne seiner grundsätzlichen Öffentlichkeit als sinnvoll eingeholt werden kann – und sei es im äußersten Fall als Anerkenntnis eines „*exemple d'agrammaticalité*" (*SEC*, 381) –, folgert dieser: „Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu'il n'y a que des contexte sans aucun centre d'ancrage absolu." (*SEC*, 381) Es gibt, mit anderen Worten, deswegen keinen *per se* feststehenden Kontext, der Semantik und Grammatikalität von Äußerungen ultimativ regeln könnte, weil die Struktur, die es ermöglicht, dass Äußerun-

[3] Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)", 149.

gen öffentlich sein können, es zugleich verhindert, dass eine einmalige Instanz dieser Öffentlichkeit an die Stelle ihrer Möglichkeit treten könnte, da Öffentlichkeit dann *ab initio* unmöglich wäre. Entsprechend sagt Derrida von der Dissémination, diese sei „indispensable à la production du sens" (*Dis*, 426). Die Bedingungen von Öffentlichkeit müssen also durch alle Instanziierungen als öffentlich gedacht werden – oder es handelt sich nicht um Öffentlichkeit, deren Bedingungen gedacht werden sollen.

Dagegen formulieren Searle und Habermas eine Auffassung von Sprache, die von substantiellen Annahmen über diese getragen wird. Diese enthalten jedoch keine letztinstanzliche Orientierung an den Bedingungen von Öffentlichkeit, sondern an der „truth about the nature of language" (*Rep*, 207) beziehungsweise die Annahme, sich „verständigen [zu] müssen" (*FuG*, 680). Dies bestätigt Heinle: „Unter einer Kommunikation versteht Habermas die Herbeiführung eines Konsenses."[4] Dies ist jedoch keine rechtsphilosophische, sondern eine sprachphilosophische Annahme über die Verfasstheit der Öffentlichkeit. In beiden Fällen (Searle und Habermas) besteht die grundlegende Annahme darin, dass Sprache eine bestimmte Natur hat.[5] Dies ist aber von Derrida aus gesehen eine Verwechslung der Bedingungen der Möglichkeit – mithin der Natur – von Sprache und der Möglichkeit auf eine solche Natur – im Sinne transzendentaler Bedingungen – Bezug zu nehmen. Denn diese Möglichkeit ist irreduzibel an Kommunikabilität gebunden, kann also keine allgemeinen (ontologischen) Antworten geben, weil Kommunika-bilität auf der exzessiven, unkontrollierbaren Offenheit von Repräsentation beruht – anders wäre die Öffentlichkeit dieser Kommunikabilität gefährdet. Dies lässt sich als ein quasi-transzendentales Argument von Kommunikabili-tätsbedingungen verstehen (vgl. *QUS*/*QÖK*), dass es sich gerade gegen die Prinzipierbarkeit dieser Kommunikabilitätsbedingungen richtet. Solche Prinzipiierbarkeit geht aber je mit der Ordnung des ontologischen

[4] Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 161.

[5] Auch hat Heinle hat darauf hingewiesen, dass der Neutralitätsanspruch des Habermasschen Prozeduralismus schwerlich vertetbar sei, ohne zugleich „substantielle Annahmen über die Natur des Menschen" zu machen. Vgl. Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 138.

Raums einher, die Searle und Habermas auf die eine oder andere Weise vornehmen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

Wenn aber eine solche Ordnung angenommen wird, dann muss ausgehend von Derrida deutlich gemacht werden können – insofern die bisher umrissenen theoretischen Ressourcen für einen Natürlichen Realismus, also Derridas Ausgang von Husserl und Austin, zu verteidigen sind –, dass die ontologische Theoretizität von Sprache nicht ontologisch, *pace* Searle und Habermas, verstanden werden kann. Die Annahme der vorliegenden Arbeit ist es, dass dies nur erkenntnistheoretisch – als ein bestimmter zu rekonstruierender Typus von Erkenntnistheorie (vgl. Kap. III.3) – möglich ist. In diesem Sinn muss unter Berücksichtigung der entsprechenden Forschungsliteratur gezeigt werden, inwieweit Derrida eine Philosophie der Öffentlichkeit vertritt, die transzendentale und empirische Ansprüche dergestalt miteinander verbindet, dass sich daraus Ressourcen für eine Verteidigung eines nicht ontologisch direkt bestimmbaren Sprachverständnisses ergeben.

III. Die Debatte Derrida-Searle

III. 1. Überblick über die Debatte und ihre Rekonstruktion

Inhalt des Unterkapitels
Im Folgenden sollen die einzelnen Schritte der Derrida-Searle-Debatte umrissen werden. Dabei soll zugleich erläutert werden, inwieweit die hier vorgenommene, systematisch orientierte Rekonstruktion der Debatte von einer rein historischen Rekapitulation der Debatte abweicht.

Sowohl Derrida als auch Searle verteidigen in den relevanten Texten der Debatte ein bestimmtes Austin-Bild gegenüber der Deutung des jeweils Anderen. Eine historiographische Aufarbeitung der Position Austins über die für diese Arbeit systematisch relevanten Fragen hinaus – wie etwa bereits in Kap. II.2 geschehen –, wäre jedoch ein zeitlich-räumlicher Mehraufwand, der systematisch wenig Ertrag brächte. Es ist diese historiographische Aufarbeitung auch bereits dargelegt worden, sodass es sich um kein Desiderat handelt.[1] Im Folgenden ist vielmehr die Frage zu beantworten, welche Positionen Derrida und Searle beziehen und welche Argumente sie vortragen. Immer wieder ist dabei auf theoretische Annahmen Austins zurückzukommen – allerdings ohne die Absicht

[1] Auf die Funktion und die Richtigkeit der jeweiligen Austin-Deutungen Derridas und Searles innerhalb der Debattentexte ist etwa eingegangen worden bei: Cavell, „What did Derrida want of Austin?"; Ders., „Seminar on ‚What did Derrida Want of Austin?'". Moati, *Derrida et le langage ordinaire*; Ders., *Derrida/ Searle*; Ders., „Le prisme descriptiviste de la théorie des actes de langage de J.R. Searle", in: Sandra Laugier, Sabine Plaud (Hrsg.), *Lectures de la philosophie analytique* (Paris: Ellipses, 2011), 211-229. Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy'". Fish, „How To Do Things with Austin and Searle", in: *Is There a Text in This Class?* The Authority of Interpretive Communities (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 197-243; Ders., „With the Compliments to the Author. Reflections on Austin and Derrida".

zu verfolgen, eine über Derrida oder Searle hinausgehende theoretische Eigenständigkeit zu erarbeiten.

Die Debatte setzt 1977 mit Searles Antwort ein, der bereits zitierten „Reply" (*Rep*) auf Derridas ebenfalls bereits dargestellten (Kap. II.4.2) Vortrag „Signature Événement Contexte" (*SEC*), den dieser 1971 auf dem *Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française* in Montréal gehalten hatte. Eine systematische Untersuchung muss entsprechend mit der Frage einsetzen, wie Searle überhaupt dazu kommt, Derridas Vortrag anzugreifen, obwohl er selbst darin mit keinem Wort erwähnt wird?

In der Forschungsliteratur, die sich der Derrida-Searle-Debatte annimmt und dabei die Position Searles als grundsätzlich zutreffend betrachtet (Cavell, Moati),[2] besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass Searle in seiner „Reply" sein Austin-Bild – wie es ihm etwa als Grundlage für sein Werk *Speech Acts* dient – gegen das von Derrida in (*SEC*) vertretene behaupten muss – getreu der Auffassung Searles: „Derrida […] has misunderstood and misstated Austin's position at several crucial points" (*Rep*, 198). Ein detailliertes Verständnis Austins legt Searle in der „Reply" nicht dar, sondern verweist auf andere seiner Schriften:[3] „I hold no brief for the details of Austin's theory of speech acts, I have critized it elsewhere and will not repeat those criticisms here." (*Rep*, 204)

Diesbezüglich hat Rorty angemerkt: „I cannot see that in his reply to Searle […] Derrida laid a glove on Searle, as far as Searle's charges of misreading Austin are concerned"[4]. Dieser Auffassung hat sich die Forschung weitgehend angeschlossen.[5] In dieser Hinsicht trifft Searles „Reply" also ins Schwarze, denn wie bereits angemerkt (Kap. II.4.2), denkt Austin Performativität ausgehend von

[2] Vgl. Moati, *Derrida/Searle*, 11; Cavell, „What Did Derrida Want of Austin?", 45, 73.

[3] Die einzige ausführliche Darstellung von Austins Philosophie gibt Searle allerdings erst nach der Jahrtausendwende. Vgl. Searle, „J. L. Austin (1911-1960)".

[4] Rorty, „Deconstruction and Circumvention", in: *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 85-106, 86, Fn. 3.

[5] Vgl. etwa: Moati, *Derrida/Searle*, 130.

konstativen Äußerungen und nicht umgekehrt.[6] Damit sei jedoch nicht gesagt, dass Derridas Kritik in „Signature Événement Contexte" gegenstandslos wäre.[7] So bemerkt auch Rorty in Anbetracht der Derrida-Lektüre Fishs: „Fish seems to me right in reading *How to Do Things with Words* as saying (about language, if not about philosophy) pretty much what Derrida himself wants to say"[8].

Es ergibt sich somit folgende Ausgangslage: Derridas Angriff in „Signature Événement Contexte" auf bestimmte Annahmen Austins geht am tatsächlichen Austin vorbei (was in der Forschung u.a. damit erklärt wird, dass Derrida zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes Austins *Philosophical Papers* schlichtweg noch nicht gelesen hatte).[9] Doch geht dieser Angriff – gegen das, was Derrida den Logozentrismus der Kommunikation nennt (Kommunikation als „l'échange des intentions", *SEC*, 392) – nicht einfach an Austin vorbei, sondern teilt mit diesem die Kritik einer absoluten Anwendung des Wahrheitswerts von Ausssagen (vgl. Kap. II.2), was Austins zentraler Forderung entspricht, vom „true/false fetish" abzulassen („the ‚descriptive' fallacy").[10] Gerade diese Annahmen, die Austin und Derrida (von Derrida zunächst unerkannt) teilen, heben sich jedoch von demjenigen Typ einer Sprechakttheorie ab, den Se-

[6] Dies wird insbesondere deutlich bei Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 258.

[7] Insbesondere Norris verteidigt Derridas Austin-Lektüre: „Indeed, it was Searle's failure to reckon with this complex background of argument – his assumption that Derrida must either be fooling or just an incompetent philosopher – that made the exchange such a nice demonstration of Derrida's central point. For after all, if Derrida *has* failed to grasp the plain sense of Austin's speech-act-theory, then what must this mean for the theory itself, and for Searle's confidently orthodox restatement of it?" (Christopher Norris, „Philosophy is not just a ‚kind of writing'", in: *Redrawing the Lines*, 189-216, 195) Auf diese Überlegung ist in Kap. III.4.2 zurückzukommen.

[8] Rorty, „Deconstruction and Circumvention", 86, Fn. 3.

[9] Moati wiederholt diese Erkenntnis Cavells. Vgl. Moati, *Derrida/Searle*, 130; Cavell, „What Did Derrida Want of Austin?", 70.

[10] Austin, *HTW*, 151, 3. Vgl. etwa Cavell, „What did Derrida want of Austin?", 47f., 68.

arle vertritt. Dieser Umstand prägt Derridas Entgegnung „Limited Inc a b c ...“ auf Searles „Reply“, die noch im selben Jahr von Searles „Reply“ erscheint. Die Argumente, die in „Signature Événement Contexte“ somit weitgehend ungerechtfertigt gegen Austin ins Feld geführt wurden (und im Grunde an einer Kritik der Intentionalität *à la* Husserl orientiert waren), richten sich nun – dank der Einsicht, die sich Searles Hinweisen in seiner „Reply“ auf die Position Austins verdanken – gegen Searle selbst. In „Limited Inc a b c...“ erkenne Derrida, so Moati, „rétroactivement que la vraie cible (inconsciente !) de *Sec* n'était pas prioritairement Austin mais bien Searle“.[11]

Moati geht jedoch ferner davon aus, dass Derridas Kritik an Searle ebenfalls an diesem vorbeigehe und einer Kritik Husserls verpflichtet bleibe: „[E]n husserlianissant toute forme d'intentionnalité, Derrida qui ne connaissait ni *Speech Acts*, ni *Expression and Meaning* avant l'élaboration de sa propre réponse à Searle, a été conduit à caricaturer la position véritable de Searle“.[12] Moati hält fest, dass die „instrumentalisation des thèses d'Austin et de Searle“ die Kehrseite dessen sei, „qui rattache la déconstruction à l'œvre de Husserl“.[13] Eine ausschließliche Orientierung von Derridas Position an der Husserls läuft jedoch Gefahr, die tatsächliche Nähe Derridas zu Austin (vgl. Kap.II.2) zu unterschätzen.[14] In jedem Fall darf dabei die Einsicht Rortys nicht zu kurz kommen, dass trotz einer gewissen Fehllektüre seitens Derridas – was bestimmte Annahmen von Derridas Austin-Bild in „Signature Événement Contexte“ betrifft –[15] gilt: „Derrida did formulate an effective criticism of various metaphilosophical assumptions common to Austin and Searle.“[16] Dass es in der Derrida-Searle-Debatte zunehmend um, wie Rorty meint, „metaphilosophical assumptions“ gehe, ist insofern zu präzisieren, als der weitere Verlauf der Debatte

[11] Moati, *Derrida/Searle*, 130.
[12] Ebd., 113.
[13] Ebd.
[14] So auch Cavell, „What Did Derrida Want of Austin?“, 68.
[15] Vgl. Moati, *Derrida/Searle*, 50f., 55.
[16] Rorty, „Deconstruction and Circumvention“, 86, Fn. 3.

um Klärung der systematischen Voraussetzungen der zuvor diskutierten sprachphilosophischen Positionen bemüht ist – und insofern zugleich als eine meta-theoretische Debatte der Sprachphilosophie betrachtet werden kann. Entsprechend wichtig ist es, Rortys Einschätzung im Hinterkopf zu behalten, gerade weil diese eine andere Sichtweise als die Moatis auf die Debatte nahelegt – auch wenn Rorty diese nicht ausgearbeitet hat.[17]

Implizit wird auf Rortys Einschätzung daher häufig zurückzukommen sein, wenn Momente der Debatte im Folgenden anders als bei Moati rekonstruiert werden. Dennoch gilt es auch dessen Pionierleistung anzuerkennen: Denn seine Rekonstruktion unternimmt erstmals den Versuch, die intentionalitätstheoretischen Grundlagen der Debatte zu erhellen.[18] Damit liefert Moati eine wichtige Ergänzung zur weitgehend semiotisch orientierten Rekonstruktion der Debatte, die etwa Manfred Frank unternommen hat.[19] Beiden Rekonstruktionen gemein ist jedoch das Defizit, Derridas erkenntnistheoretischen Ausgang ungenügend zu berücksichtigen, dem im Folgenden ein eigenes Unterkapitel gewidmet ist (Kap. III.3). Der Sache nach ist die Frage nach erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Sprachphilosophie jedoch viel eher von Rorty gesehen worden („metaphilosophical assumptions") als von Moati, dessen geistphilosophische Orientierung mit einer Marginalisierung des erkenntniskritischen Impetus Derridas einhergeht. Dessen Bezugnahme auf das Thema der Schrift darf entsprechend nicht semiotisch (Frank), sondern muss erkenntnistheoretisch verstanden werden. Darauf hat – noch vor Frank – bereits Gerard Granel hingewiesen,[20] was jedoch in Vergessenheit geraten

[17] Rorty belässt es bei einer programmatischen Fußnote: vgl. Rorty, „Deconstruction and Circumvention", 86, Fn. 3.

[18] Entsprechend programmatisch muss folgender Satz Moatis verstanden werden: „Plus que jamais, ce débat interroge le concept de l'intentionnalité." (Moati, *Derrida/Searle*, 8)

[19] Frank, „Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida", in: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Textheorie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), 491-560.

[20] Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine".

ist.[21] In diese Richtung weist auch Norris: „What Derrida is surely getting at here is the requierement that philosophy not only be ‚readable' but in some sense acknowledge its own textuality"[22] – wobei der Begriff „textuality" dann erkenntnistheoretisch zu rekonstruieren ist (siehe dazu: Kap. III.3.2). Dass es sich dabei nur um eine Rekonstruktion – mit all ihren methodischen Schwächen – handelt, ist unvermeidbar, da Derrida an keiner Stelle eine in sich abgeschlossene Erkenntnistheorie vorgelegt hat.[23] Es gilt daher, die über Derridas Werk verstreuten erkenntnistheoretisch relevanten Überlegungen systematisch zu bündeln und für diese Bündelung an entsprechender Stelle zu argumentieren.

Nachdem die ersten Dokumente der Debatte (Derridas „Signature Événement Contexte", Searles „Reply", Derridas „Limited Inc a b c ...") es nahelegten, diese allein sprachphilosophisch und als zeitgenössiche Debatte um ein schon historiographisches Thema – die korrekte sprachphilosophische Position Austins – zu verstehen, thematisieren Searle und Derrida in der Folge jedoch zunehmend die jeweiligen Voraussetzungen ihres Kontrahenten. Diesen Voraussetzungen – den sprechakttheoretischen Searles (Kap. III.2) und den erkenntnistheoretischen Derridas (Kap. III.3) – ist somit auch die Rekonstruktion dieser Debatte verpflichtet. Diese sei in ihrem historischen Ablauf kurz umrissen: Gegen Ende der 1980er Jahre nimmt Derrida in Form eines Interviews mit Gerald Graff Bezug auf den früheren Schlagabtausch mit Searle. Derrida antwortet auf Graffs Fragen in Briefform und gibt dieser den Titel eines

[21] Neuerdings hat auch Gasché die erkenntnistheoretischen Momente von Derridas „Signature Événement Contexte" betont: „The burden of the argument of the essay rests within these generalized traits. They are traits constitutive of intelligibility as such." (Gasché, „More than a Difference in Style", 126)

[22] Norris, „Philosophy is not just a ‚kind of writing'", 196.

[23] Das Problem, Derridas philosophische Positionen rekonstruieren zu müssen, ist keineswegs neu. So hält Timothy Mooney für die Frage nach Derridas Warhnehmungstheorie fest: „I say ‚reconstruct' because he never really provides a worked-out theory of perception […]." (Timothy Mooney, „Derrida's empirical realism", in: *Jacques Derrida*. Volume II, 393-361, 358. Zuerst erschienen in: *Philosophy and Social Criticism* 25/5 (1999), 33-56)

Nachworts: „Afterword: Toward an Ethic of Discussion" (*Aw*). Dabei sei nicht unerwähnt gelassen, dass dies auch unter dem Eindruck der mittlerweile hinzukommenden Kritik vonseiten Habermas' geschieht (vgl. *Aw*, Fn. 9, 156-158): „He [Habermas] sides with Searle although in his eyes ‚the discussion between Derrida and Searle' remains ‚impenetrable' (*undurchsichtige Diskussion*, trans. P. 194)." (*Aw*, 157) Derrida sieht sich unter diesem Druck durch die philosophische Öffentlichkeit – Searle, Habermas, u.a. in philosophischer Hinsicht inhaltsleere, akademische Proteste (auf die Derrida in seinem Nachwort ebenfalls Bezug nimmt, vgl. *Aw*, Fn. 12, 158f.) – veranlasst, systematische Anmerkungen zu seiner und Searles Philosophie zu machen: „I put quotation marks around ‚Searle' and ‚I' to mark that beyond these indexes, I am aiming at tendencies, types, styles, or situations rather than persons." (*Aw*, 131). Dabei bekräftigt Derrida in inhaltlicher Hinsicht die Position eines neutralen Realismus (Kap I.2; III.3.2),[24] nämlich dass „the norms of intelligibility are not absolute and ahistorical, but merely more stable than others. They depend upon socio-institutional conditions, hence upon nonnatural relations of power" (*Aw*, 147).

Diese dezidiert erkenntnistheoretische Position („norms of intelligibility"; vgl. Kap. III.3) steht im Kontrast zu Searles zu Beginn der 1990er Jahre seinerseits erfolgende Wiederaufnahme der Debatte in „The World Turned Upside Down" (*Wud*) 1993 sowie „Literary Theory and its Discontents" (*LTD*) 1994: „Roughly speaking, as theorists we are interested in the ontology of language, and the epistemological question – how do you know? – is irrelevant." (*LTD*, 648) Damit ist die zunächst sprachphilosophische Debatte aber zu einer Debatte über die Rolle von Ontologie und Erkenntnistheorie für die Sprachphilosophie geworden. Im Folgenden ist entsprechend dieser unterschiedlichen Auffassungen Derridas und Searles über das Verhältnis von Ontologie und Erkenntnistheorie zu zeigen, dass diese Unterschiede nicht erst mit deren Benennung durch die Protagonisten der Debatte seit dem Ende der 80er Jahre relevant werden, sondern diese Differenz bereits von Beginn an im Spiel ist (Kap. III.2, III.3). In diesem Sinn

[24] Vgl. Gabriel, „Neutral Realism", in: *The Monist* 98 (2015), 181-196. Vgl. Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", 338.

ist die nachfolgende Rekonstruktion nur insoweit eine sprachphilosophische Untersuchung, als eine solche zur Aufdeckung ihrer ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erforderlich ist.

Bei Searle ist dies in größerem Umfang nötig, da seine sprechakttheoretischen Voraussetzungen häufig getrennt von seinen späteren Arbeiten zu einer „ontology of the mental" (*RM*, 20) behandelt worden sind. Insbesondere die in der Forschung gängige Unterscheidung[25] eines frühen Searle von einem späteren Searle gilt es in diesem Sinn zu widerlegen (dazu insgesamt: Kap. III.2). Auch Searle selbst hat in späteren Schriften sowohl die früher geübte Kritik an Derrida wiederholt, als auch diese im Sinne systematischer Unterschiede erweitert. So erfährt Searles frühe Einschätzung – wonach gilt: „there need be no gulf at all between the illocutionary intention and its expression" (*Rep*, 202) – später sowohl eine Bekräftigung – „[a]t the very least he [Derrida] is confusing sentence meaning with speaker meaning". (*LTD*, 661) – als auch eine Tieferlegung – „Derrida is here confusing epistemology with ontology". (*LTD*, 662) Die Fragen, so Searle, die Derrida im Ausgang der sprachphilosophischen Konstellation bei Austin formuliere, „though they may be of practical importance to biographers, historians, and critics, […] are of no theoretical interest in developing a theory of language". (*LTD*, 662). Derrida, der sich zwischenzeitlich explizit mit Searles theoretischen Annahmen beschäftigt hat, wirft Searle umgekehrt vor, dessen Bezugnahme auf eine geordnete Ontologie (Kap. I.2) erfolge, „to mask a theoretical weakness" (*Aw*, 125): „Searle's book on intentionality (1983) has not helped me, not in the slightest, to dispel these concerns" (*Aw*, 130). Es verbietet sich also, vor den skizzierten systematischen Manövern Searles und

[25] Als *locus classicus* dieser Unterscheidung ist Frank W. Liedtke zu zitieren: „Philosophy of language is conceived as part of a theory of action in Searle I. It is a branch of the philosophy of mind in Searle II." (Frank W. Liedtke, „Representation and Illocution", in: Armin Burkhardt (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 1990), 194-209, 196)

Derridas, der Annahme Cavells zu folgen, „that the controversy between Derrida and Searle did not happen".[26]

In nuce kann die Debatte also folgendermaßen rekonstruiert werden: Sie beginnt mit einem Widerstreit zweier Auffassungen dessen, worin ein Sprechakt besteht. Searle besteht auf der Universalität der Sprechakte,[27] für die er das „principle of expressibility" (*SA*, 19) einführt, auf dessen Grundlage er in seiner „Reply" auf Derrida festhalten kann: „But of course in serious literal speech the sentences are precisely the realizations of the intentions: there need be no gulf at all between the illocutionary intention and its expression." (*Rep*, 202) Derrida will die Searlsche Sprechaktkonzeption hingegen lediglich als eine Teilmenge sprachlicher Möglichkeiten verstanden wissen, wie er in seiner Entgegnung „Limited Inc a b c..." auf Searles „Reply" festhält:

> I am convinced that speech act theory is fundamentally and in its most fecund, most rigorous, and most interesting aspects (need I recall that it interests me considerably?) a theory of right or law, of convention, of political ethics or of politics as ethics. (*Lim*, 240)

Gemäß Derridas Ablehnung der Searlschen Sprechakttheorie als einer Universaltheorie der Sprache wirft Searle Derrida umgekehrt vor, er selbst habe keine Universaltheorie, das heißt er vertrete keine Ontologie der Sprache (vgl. *LTD*, 662). Dem entgegen steht freilich Derridas Theorie *De la grammatologie* (1967), die eine auf die Eigenschaften von Schriftlichkeit erweiterte Sprachtheorie darstellt: „Le gramme est alors le concept le plus général de la sémiologie – qui devient ainsi grammatologie – et il convient non seulement au champ de l'écriture au sens étroit et classique mais à celui de la linguistique." (*Pos*, 38) In der Ausweitung der Eigenschaften von Schrift auf Sprache sieht Searle freilich „the levelling implication that one text is as much of a text as any other text".

[26] Cavell, „What did Derrida want of Austin?", 46.

[27] Diese bestreitet explizit Barry Richards, wenn er von dem Searlschen Ansatz zu zeigen versucht, warum dieser vom Mangel einer „sufficient generality to be of theoretical interest" gekennzeichnet sei (Barry Richards, „Searle on Meaning and Speech Acts", in: *Foundations of Language* 7/4 (1971), 519-538, 519).

(*RR*, 73). Entsprechend folgert Searle: „If all ‚reality' is just a text anyway, then the role of the textual specialist, the literary critic, is totally transformed." (*RR*, 71) Searle betrachtet Derridas Sprechaktverständnis entsprechend nicht nur als Übertragung der Eigenschaften von Schriftlichkeit auf Sprache, sondern schließlich als Ineinanderführung von Text und Welt. Im Folgenden gilt es daher beide Arten von Gründen zu erarbeiten: die, die Searle zu einem vergleichsweise engen Sprachbegriff (Sprache als Sprechakt) führen und die, die Derrida zu einem vergleichsweise weiten Sprachbegriff (Ineinanderführung von Schrift, Sprache und Welt) führen. Diese sprachphilosophischen Positionen sollen nun zunächst betrachtet werden (für Searle: Kap. III.2; für Derrida: Kap. III.3). Die eigentliche Ausführung der Debatte (Kap. III.4) soll diese sprachphilosophischen Positionen dann als Debatte um ein ontologisches (Searle) oder erkenntnistheoretisches (Derrida) Verständnis von Sprache darstellen und soweit als möglich entscheiden.

III. 2. Die sprechakttheoretischen Voraussetzungen von Searles „Reply" (1977)

III. 2.1. Die Ausdrückbarkeit von Nicht-Sprachlichem (g-Repräsentationalität)

Inhalt des Unterkapitels

Das vorliegende Unterkapitel ist in drei Teile gegliedert. (1) Zunächst gilt es die Grundlage für ein systematisches Verständnis von Searles Position darzulegen. Dazu muss insbesondere sein „principle of expressibility" diskutiert werden. (2) Diese Diskussion ist dann auf sein Sprechaktverständnis im Allgemeinen zu erweitern. Eine systematische Lektüre desselben setzt die Diskussion und Ausschaltung dessen voraus, was in der Forschung die Unterscheidung eines frühen Searle (Searle I) von einem späteren Searle (Searle II) genannt wird. (3) Wenn abschließend klar wird, dass es nur eine systematisch relevante Position Searles gibt, kann auf deren (problematische) Voraussetzungen abgehoben werden.

Man kann dem Hinweis Frank Kannetzkys folgen, der Searles „principle of expressibility" (*PE*) (*SA*, 19) als eine „translation thesis"[1] versteht. In diesem Sinn verwendet Searle das Prinzip auch in seiner „Reply" auf Derrida: zwischen Gemeintem und Geäußertem „need be no gulf" (*Rep*, 202). Kannetzky hält fest: „This is the methodological role of the principle of expressibility: If the principle holds, it is sufficient to examine the linguistic expressions in order to grasp the meaning of utterances."[2] Hierbei ist jedoch präzisierend anzuführen, dass für Searle „the linguistic expressions" einfach schon „the meaning of the utterance" als Satzintentionen sind. Von diesen Satzintentionen beziehungsweise Bedeutungen der jeweils verwendeten sprachlichen Ausdrücke in einem engeren

[1] Frank Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy", in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality.* Discussions with John R. Searle (Kluwer: Dordrecht, 2002), 65-82, 66.

[2] Ebd.

Sinn grenzt Searle jedoch die Sprecherintention ab (vgl. etwa *EM*, 117; *Int*, 146; *RM*, 181). Aber auch so handelt es sich noch um eine „translation thesis“, denn die Satzintention ist demnach methodisch ausreichend, um die Sprecherintention zu erfassen. Demnach gilt im Sinne der „Reply“: „there need be no gulf at all between the illocutionary intention and its expression.“ (*Rep*, 202) Diese These geht im Kern davon aus, dass alles in Äußerungen Gemeinte auch ultimativ in Äußerungen explizierbar ist, weil die Kategorie des Meinens grundsätzlich nicht unbestimmt sein könne.[3] Es handelt sich hierbei um eine transzendentale Behauptung,[4] insofern Searle damit etwas über die Möglichkeit des Sinns von Äußerungen noch vor allen Äußerungen aussagt. Dies ist jedoch insofern problematisch, als Searles transzendentale Behauptung die Vergleichbarkeit von Ungleichem voraussetzt:[5] Eine Äußerung sei demnach grundsätzlich in der Lage, etwas Gemeintes besser oder schlechter als eine andere Äußerung auszudrücken. Das setzt voraus, dass Sprachliches (Äußerungen) und Nicht-Sprachliches (Gemeintes) vergleichbar sind. Vergleichbarkeit setzt Kriterialität voraus und das Kriterium dieser Vergleichbarkeit ist für Searle das Gemeinte einer Äußerung: „I know what I mean.“ (*IEFP*, 141)

Die Bezugnahme auf ein nicht-sprachliches Kriterium, anhand dessen die Korrektheit einer Äußerung bestimmt werden kann, ist zwar grundsätzlich möglich, insofern etwa bei trübem Wetter die Äußerung „es ist trüb“ wahr und die Äußerung „die Sonne scheint“ falsch ist. Diese Möglichkeit nicht-sprachlicher Kriterialität von Sprachlichem begründet aber noch keine Notwendigkeit derselben. Denn was etwa im Falle des Wetters möglich ist – nicht-sprachliche

[3] So auch Moati: „Notre incapacité à saisir l'intention dans le sens d'un énoncé reste liée soit au caractère *non explicite* de l'énoncé, mais *jamais* à une indétermination intentionnelle de l'énoncé.“ (Moati, *Derrida/Searle*, 109)

[4] Darauf weist Moati hin: „Et quand bien même nous n'y parviendrions pas *de fait,* cette possibilité de comprendre les intentions contenues dans une phrase, reste une *possibilité transcendantale* pour Searle.“ (Moati, *Derrida/Searle*, 109)

[5] So auch Kannetzky: „But we can compare expressions only with expressions. We cannot compare them with (hypothesized) meanings nor with what a speaker means using the expression.“ (Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy“, 75)

Eigenschaften der Welt (Wolkenbildung, Sonnenschein, etc.) mit den semantischen Eigenschaften der Sprache abzugleichen –, muss nicht auf das Verhältnis von nicht-sprachlichen zu sprachlichen Eigenschaften überhaupt zutreffen. Die theoretische Position, die hier Vergleichbarkeit transzendental voraussetzt, unterstellt die allgemeine Trivialität der Welt-Sprache Relation. Die Variante dieser Position, die Searle vertritt, unterstellt nun insbesondere die Trivialität der Geist-Sprache-Relation, insofern es ihm um das Verhältnis von Gemeintem (Geist) und Geäußertem (Sprache) geht. Wie noch zu sehen ist (Kap. III.2.3), muss Searle diese Trivialität durch eine Naturalisierung der Möglichkeit von Wahrheitsbedingungen erkaufen. In jedem Fall ignoriert diese Position – gleich ob im Allgemeinen oder in ihrer Searlschen Spielart – die Möglichkeit, dass sprachliche Eigenschaften einfach nur sprachliche Eigenschaften sind –, was in der gegenwärtigen sprachphilosophischen Diskussion etwa als „a less popular *use*-theoretic point of view, variously known as ‚inferentialism', ‚expressivism' and ‚semantic deflationism'"[6] betrachtet wird (Kap. III.3.2). Searles Ausschluss dieser Position ruft aber die Frage hervor, wie *prima facie* sprachliche Eigenschaften überhaupt anders verstanden werden können: „If all reality is ultimately natural reality, how are we to ‚place' moral facts, mathematical facts, meaning facts, and so on? How are we to locate topics of these kinds within a naturalistic framework?"[7]

Der Bezug auf ein nicht-sprachliches Kriterium zur Abgleichung einer Äußerung ist in jedem Fall nur dann begründet, wenn dieses Kriterium über dieselben Zugangsbedingungen verfügt wie die Äußerung selbst. Eine Äußerung kann in diesem Sinn durchaus besser geeignet sein als eine andere, um einen Zustand in der Welt auszudrücken, wenn die Voraussetzungen der Möglichkeit, beide Äußerungen und den Zustand in der Welt miteinander zu vergleichen, gleichermaßen epistemisch zugänglich sind. So etwa im Fall des Wetters, wenn Semantik und der Blick aus dem Fenster äqui

[6] Paul Horwich, „Naturalism, deflationism and the relative priority of language and metaphysics", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 112-127, 112.

[7] Huw Price, „Naturalism without representationalism", in: *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, 3-21, 6.

valente Bedingungen für Vergleichbarkeit liefern. Searles „translation thesis“ (Kannetzky) setzt nun voraus, dass – bildlich gesprochen – der Blick aus dem Fenster jederzeit möglich ist. Um diese Annahme zu begründen, bedürfte es aber zumindest einer Antwort auf die Frage, wie dieser Blick-aus-dem-Fenster *erstens* nicht bildlich und *zweitens* für jede sprachliche Äußerung im Einzelnen zu verstehen wäre: Man bräuchte ein transzendentales Kriterium, um die Reduzibilität von Sprachlichem auf Nicht-Sprachliches restlos sicherzustellen (beziehungsweise die Irreduziblität des Sprachlichen vollständig aufzuheben). „However, Searle does not give a criterion for meaning equivalence of implicit and explicit utterances. Such a criterion is necessary, but […] we cannot formulate one.“[8]

Entgegen Kannetzkys Behauptung, Searle gebe kein solches Äquivalenzkriterium für Fragen des „how are we to ‚place‘“ (Price) beziehungsweise der „translation“ (Kannetzky) von Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem, sei hier die Auffassung vertreten, dass Searle sehr wohl über ein solches Kriterium verfügt, was insbesondere in den späteren Schriften deutlich wird – ein Umstand, der im Verlauf dieses Unterkapitels eingehend beleuchtet werden soll. Entsprechend würde Searle protestieren, wenn Kannetzky meint, ein solches Äquivalenzkriterium ließe sich nicht formulieren. Sein Protest bestünde aber nicht im Aufweis eines solchen Kriteriums, sondern im Nachweis, dass ein solches gar nicht gegeben werden könne, weil es je schon gegeben sein müsse, wenn sich die Frage danach überhaupt stellen lasse: „We could not embark on our investigation if we did not understand the concept [eines Äquivalenzkriteriums, *P.F.*], for it is only in virtue of that understanding that we could assess the adequacy of proposed criteria.“ (*SA*, 7) Die Annahme von Sprachkompetenz bedeutet daher schon die Annahme eines solchen kriteriellen Vermögens. In diesem Sinn sagt Searle von seiner Methode, sie vertraue in großem Umfang den „intuitions of the native speaker“. (*SA*, 15) Diese „heavy reliance on the intuitions of the native speaker“ (*SA*, 15) hilft in diesem Sinn sicherlich, Probleme nach absoluten Kriterien innerhalb der Sprachphilosophie – etwa der Frage nach der Analytizität von Bedeutung (vgl. *SA*, 4-12) – als Pseudoprobleme zu entlarven. Den-

[8] Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy“, 75.

noch stellt sich die Frage, ob der von (*PE*) beanspruchte transzendentale Sinn einer Übertragbarkeit von Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem *dadurch* schon gerechtfertigt werden kann beziehungsweise *ob* Searle die sich selbst auferlegte Begründungslast überhaupt richtig einschätzt.

Was genau beansprucht Searle also durch (*PE*)? Es handelt sich um ein Vermögen, das jeweils Gemeinte zu begreifen, das ein kompetenter Sprecher mit seiner Äußerung ausdrücken will. Dieses verfügt jedoch nicht über dieselben Zugangsbedingungen als Voraussetzung von Vergleichbarkeit wie etwa Äußerungen untereinander beziehungsweise mit Zuständen in der Welt. Das jeweils Gemeinte ist ein Bewusstseinszustand und insofern privat *im Gegensatz* zu vernehmbaren Äußerungen und beobachtbaren Zuständen in der Welt. Diese Konsequenz tritt nirgendwo deutlicher zutage als in *The Rediscovery of the Mind*: „[B]ecause consciousness is essentially subjective, it follows that the ontology of the mental is essentially a first-person ontology." (*RM*, 20) Insofern dies aber tatsächlich als Konsequenz von (*PE*) zu verstehen ist – wofür im Verlauf dieses Unterkapitels zu argumentieren ist –, wird deutlich, dass dieses auf einer privatistischen Prämisse beruht, die mit einer zentralen von Searle selbst vertretenen und von Austin stammenden (Kap. II.3) Forderung unvereinbar ist: „A public language presupposes a public world." (*RR*, 81) Denn entgegen dieser Forderung legt Searle umgekehrt nahe, die Kriterien der „public language" an den dezidiert nicht-öffentlichen Zuständen einer „first-person ontology" auszurichten. Demnach setze die Öffentlichkeit der Sprache keine öffentliche Welt, sondern einen privatistisch verstandenen Geist voraus. Searle schließt dabei von der Kompatibilität von Sprache und öffentlicher Wahrnehmung – man denke an das Paradigma des Blicks-aus-dem-Fenster – auf die Kompatibilität von Sprache und mentalen Gehalten, *als öffne Sprache ein Fenster auf mentale Gehalte*, die sich der Sprache dann ebensowenig entziehen können wie etwa Phänomene des Wetters dem Blick in den Himmel.

Die Entwicklung und die Konsequenzen dieser Sprachkonzeption können nun anhand von Searles Sprechaktbegriff erörtert werden.

Searle führt den Begriff des Sprechaktes in prominenter Weise in seinem Werk *Speech Acts* (1969) in die Sprachphilosophie ein. Dieser ist dabei insbesondere gegen die Vorstellung – die etwa Jerrold J. Katz vertritt –[9] gerichtet, sprachliche Einheiten besäßen Bedeutung unabhängig von ihren Verwendungsweisen: „The unit of linguistic communication is not, as has generally been supposed, the symbol, word or sentence, or even the token of the symbol or word or sentence in the performance of the speech act.“ (*SA*, 16) Dies bekräftigt Searle auch in dem neun Jahre später erschienenen Aufsatz „Literal Meaning“:[10] „I shall argue that in general the notion of the literal meaning of a sentence only has application relative to a set of contextual or background assumptions“ (*EM*, 117). Searle ist somit zunächst als ein Vertreter eines auf die Äußerungssituation erweiterten Bedeutungsbegriffs anzusehen:

> [T]here is no such thing as the zero or null context for the interpretation of sentences, and that as far as our semantic competence is concerned we understand the meaning of such sentences only against a set of background assumptions about the contexts in which the sentence could be appropriately uttered.“ (*EM*, 117)

Searle vertritt damit einen kontextuellen Bedeutungsbegriff: Was Worte und Sätze bedeuten, ist jeweils abhängig von den Umständen, in denen diese geäußert werden. François Recanati hat diesen Bedeutungskontextualismus Searles einen pragmatischen Kompo sitionskontextualismus genannt.[11] Diesen erläutert Recanati folgendermaßen: „If we consider not words in isolation, but the complex

[9] Gegenwärtig etwa vertreten von Jerrold J. Katz. Grundlegend dazu: Jerrold J. Katz, *Propositional Structure and Illocutionary Force.* A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts (Hassocks, Sussex: 1977). Eine Auseinandersetzung mit der Position Searles findet sich in: Katz, „Literal Meaning and Logical Theory“, in: *Speech Acts, Meaning and Intentions*, 229-258.

[10] Searle, „Literal meaning“, zuerst in: *Erkenntnis* 13/1 (1978), 207-224. Anschließend in (*EM*, 117-137).

[11] Die Terminologie eines „pragmatischen Kompositionskontextualismus“ ist eine freie Übersetzung (*P.F.*) dessen, was Recanati den „pragmatic

expressions in which they occur, we see that pragmatic processes of modulation are not always contingent and dispensable, but often essential."[12] Für den „pragmatic process of modulation" (Recanati) hat Searle selbst verschiedene Beispiele gegeben.[13] So diskutiert er etwa das Beispiel der Bestellung eines Hamburgers in einem Restaurant. Der Satz, der dazu zu äußern ist, könnte lauten: „‚Give me a hamburger, medium rare, with ketchup and mustard, but easy on the relish.'" (*EM*, 127) Dieser Satz könnte nun als unterbestimmt hinsichtlich der darin nicht spezifizierten Informationen erachtet werden:

> Suppose for example that the hamburger is brought to me encased in a cubic yard of solid lucite plastic so rigid that it takes a jack hammer to bust it open, […] or suppose the hamburger is a mile wide and is ‚delivered' to me by smashing down the wall of the restaurant and sliding the edge of it in. (*EM*, 127)

Searles Argument dafür, dass diese Form semantischer Unbestimmtheit in dem Satz „Give me a hamburger, medium rare, with ketchup and mustard, but easy on the relish" nicht vorliegt, lautet folgendermaßen: Wenn diese Unbestimmtheit semantisch vorläge, dann hätte der Satz von Anfang an anders lauten müssen – insofern diese Äußerung Aussicht auf Erfolg im Sinne eines handlich essbaren Hamburgers hätte haben sollen – nämlich: „‚Give me a hamburger, medium rare, with ketchup and mustard, but easy on the relish; and don't encase it in plastic and no mile wide hamburgers, please.'" (*EM*, 128) Searle weist jedoch darauf hin, dass wenn man anfinge, Bestellungen und andere Anweisungen – und Äußerungen generell – stets in einem solchen Sinne zu spezifizieren, „then it will

composition view" nennt, als „[t]he first of the three contextualist positions I am about to discuss." (vgl. Franois Recanati, „Literalism and Contextualism", in: Gerhard Preyer, Georg Peter (Hrsg.), *Contextualism in Philosophy*. Knowledge, Meaning and Truth (Oxford: Clarendon Press, 2005), 171-196, 180)

[12] Recanati, „Literalism and Contextualism", 180.

[13] Neben dem folgenden Bespiel der Bestellung eines Hamburgers sei insbesondere auf das Beispiel unterschiedlicher Interpretationen des Wortes „to cut" verwiesen in (*RM*, 178f.).

become impossible ever to say what we mean because there will always be further possible breakdowns in our background assumptions“ (*EM*, 128). Wenn jedoch eine alltägliche Bestellung in einem Restaurant erfolgreich ist, etwa wenn ich sage: „Einen Kaffee, bitte“ – und ich bekomme eine Tasse Kaffee und nicht etwa eine Packung Kaffeepulver oder -bohnen,[14] dann muss es Prozesse geben, die zur Semantik als wortwörtlicher Bedeutung hinzutreten, denn semantisch gesehen ist mit der Äußerung „Kaffee“ überhaupt nicht bestimmt, um welchen Verarbeitungsgrad von Kaffee es sich handelt. Semantische Unbestimmtheit geht demnach häufig mit pragmatischer Bestimmtheit einher und dieser Umstand kann semantisch nicht erklärt werden. Denn die Semantik einer Äußerung hat stets nur vor einem bestimmten Hintergrund an Annahmen bestand und diese Annahmen können semantisch nicht erschöpfend behandelt werden, da jede explizite Bezugnahme auf einige dieser Annahmen schon wieder andere Annahmen beanspruchen müsste: „[T]he assumptions are indefinite in number and any attempt to represent them will tend to bring in other assumptions.“ (*EM*, 131) Entsprechend urteilt Searle nochmals einige Jahre nach der Abfassung von „Literal Meaning“ in *Intentionality* (1983): „I have tried so far to show that there is more to understanding than grasping meanings because, to put it crudely, what one understands goes beyond meaning.“ (*Int*, 146) Dies bekräftigt Searle auch in *The Rediscovery of the Mind* (1994): „Now, the claim I am making is: Sentence meaning *radically* underdetermines the content of what is said.“ (*RM*, 181)

Nun besteht die entscheidende Frage darin – insofern man nicht ohnehin auf der Seite Katz’ steht –, welcher Umstand mit dem „beyond meaning“ gemeint ist und durch den allein relative pragmatische Bestimmtheit auch bei semantischer Unterbestimmtheit entsteht. Im Verweis auf Recanatis Klassifizierung von Searles Po-

[14] Das Beispiel stammt von Scott Soames, *Beyond Rigidity*. The Unfinished Semantic Agenda of *Naming and Necessity* (New York: Oxford University Press, 2002), 78.

sition als „pragmatic composition view“[15] ist bereits deutlich geworden, dass hier ein Pragmatismus vorliegt beziehungsweise, insofern man es stets mit pragmatischen Ergänzungen und Modifizierungen wortwörtlicher Bedeutung zu tun hat, mit einer, wie Armin Burkhardt hervorhebt, „mixture of semantic and pragmatic elements“.[16] Burkhardt betrachtet diese Position entsprechend als Hybrid: „Searle's conception is located somewhere in between, as a hybrid between the pragmatic, semantic and intentionalist views.“[17] Wie zu Beginn dieser Arbeit bereits angezeigt, verteidigt Searle etwa die Position des Bedeutungsmentalismus gegen den Bedeutungsempirismus Quines (vgl. Kap. I.2). Der Übergang einer sprachpragmatischen Position zu einem dezidierten Mentalismus von Bedeutung ist einer der zentralen Punkte der Searlschen Philosophie und es ist daher zu zeigen, inwiefern dieser Übergang zu einem Gegenstand der Kritik geworden und inwiefern er von Searle aus zu rechtfertigen ist. Instruktiv ist dabei der Verweis, den Searle noch vor der expliziten Hinwendung zum Paradigma der Intentionalität bereits in „Literal Meaning“ (1978) gibt, wonach der „parallelism between literal meaning and intentional states“ (*EM*, 131) zu beachten sei: „[I]t is what enables the sentence to represent out there in public, so to speak; whereas my beliefs, desires, and expectations just represent their conditions of satisfaction *tout court*, regardless of whether they get any help from having public forms of expression.“ (*EM*, 131)

Semantik wird also mit konventioneller, öffentlichkeitswirksamer Intentionalität synchronisiert: Wenn ich etwa eine Tasse Kaffe trinken will, dann genügt zur Erfüllung dieses intentionalen Zustandes – unter gegebenen Umständen – die Äußerung „Einen Kaffee, bitte“. Semantik ist demnach eine Substitution von Intentionalität „out there in public, so to speak“. Entsprechend urteilt Searle auch später: „Meaning is one kind of Intentionality“ (*Int*, 161). So hält Searle fest „that the key problem to meaning is to see that in the performance of the speech act the mind intentionally

[15] Vgl. Recanati, „Literalism and Contextualism“, 180.

[16] Armin Burkhardt, „Speech act theory – the decline of a paradigm“, in: *Speech Acts, Meaning and Intentions*, 91-128, 103.

[17] Ebd., 94.

imposes the same conditions of satisfaction on the physical expression of the mental state, as the mental state has itself“. (*Int*, 164) Katz spricht an dieser Stelle von „Searle's ‚performanticization' of semantic competence“,[18] von der Katz – gleichwohl im Sinne Searles – sagt, durch sie werde „meaning […] a matter of intentionality“.[19] Diese Konsequenz bestreitet Searle keineswegs, sondern präzisiert diese, indem er auf die Notwendigkeit der Unterscheidung von Repräsentation und Kommunikation verweist:

> The traditional discussion of these problems, my own work included, suffers from a failure to distinguish between them and from the assumption that the whole account of meaning can be given in terms of communication intentions. On the present account, representation is prior to communication […] One can intend to represent without intending to communicate, but one cannot intend to communicate without intending to represent.“ (*Int*, 166)

Repräsentation – nicht Kommunikation – sei demnach „the core of meaning“ (*Int*, 168) und Kommunikation ist dann lediglich der Umstand „that this meaning intention should be recognized by the hearer“. (*Int*, 174) Kurze Zeit später hat Searle diesen Gedanken in „Meaning, Communication and Representation“ (1988) bekräftigt: „[C]ommunication is derived from meaning rather than constitutive of meaning.“ (*MCR*, 212)

Frank W. Liedtke hat nun augenscheinlich als Erster festgestellt, „that (Searle holds that) meaning is independent of and prior to communication“.[20] Im Hinblick auf Searles Werk führt dies, so Liedtke, dazu, zwei Positionen Searles auseinanderzuhalten: „Let us dub them ‚Searle I' und ‚Searle II'.“[21] Liedtke ist der Auffassung, diese Unterscheidung folgendermaßen treffen zu können: „Philosophy of language is conceived as part of a theory of action in Searle

[18] Katz, „Literal Meaning and Logical Theory“, 249.

[19] Ebd., 255.

[20] Liedtke, „Representation and Illocution“, 197. Der Sache nach bemerkt Katz denselben Umstand, wenn er aus seiner Sicht festhält: „Searle was closer to the truth when, a number of years ago, he opposed intention and convention.“ (Katz, „Literal Meaning and Logical Theory“, 254)

[21] Liedtke, „Representation and Illocution“, 194.

I. It is a branch of the philosophy of mind in Searle II."[22] Diesbezüglich weist auch Habermas darauf hin, dass „Searle trotz seiner früher geübten Kritik an Grice auf die Erklärungskraft des intentionalistischen Ansatzes nicht verzichten will. Er hat inzwischen seiner Sprechakttheorie eine intentionalistische Wendung gegeben." (*ND I*, 137)

Nun muss gesehen werden, dass die von Searle aufgestellte und von Liedtke als Erstem beobachtete *Kommunikations-Unabhängigkeitsthese von Bedeutung* (*KUB*) einerseits eine Reihe sprachphilosophischer Fragen aufwirft, an denen sich bald etwa auch Apel, Habermas, Joachim Leilich und Mark Siebel abarbeiten,[23] andererseits muss Searles Schritt selbst, Sprachphilosophie als Geistphilosophie zu betrachten, als das Resultat einer genuin sprachphilosophischen Fragestellung verstanden werden: nämlich als Antwort auf die Frage, wie bei semantischer Unterbestimmtheit handlungstheoretische Bestimmtheit möglich ist. Entsprechend verteidigt sich Searle gegen die Behauptung eines Bruchs in seinem Denken: „The ‚intentionalist' view of *Intentionality* is not in conflict with the ‚intersubjectivist' view of *Speech Acts*, rather the former is the condition of possibility of the latter." (*Resp*, 90)[24] Dies bekräftigt Searle auch zu Beginn des neuen Jahrtausends in „Speech Acts, Mind, and Social Reality" (2002): „By giving an account of meaning in terms of

[22] Ebd., 196.

[23] Neben Liedtke nimmt auch Apel diese Unterscheidung zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?" (vgl. ebd., 43). Dem schließt sich auch Habermas an (vgl. Habermas, „Bemerkungen zu J. Searles ‚Meaning, Communi-cation, and Representation"', in: [*ND I*, 136-152]). Darauf hat Searle Bezug genommen in (*Resp*, 89-99). Siehe hierzu auch: Joachim Leilich, „Intentionality, Speech Acts and Communicative Action. A Defense of J. Habermas' & K.O. Apel's Criticism of Searle", in: *Pragmatics* 3/2, 155-170. Ferner: Mark Siebel, „Searle's Representing Account of Illocutionary Acts and Its Weak Spots", in: L. Lundsten, A. Siitonen, B. Österman (Hrsg.), *Communication and Intelligibility*. Acta Philosophica Fennica 69 (Helsinki: Academic Bookstore, 2001), 97-111.

[24] Vgl. hierzu auch die grundsätzliche Einschätzung Searles in der Einleitung zu *Intentionality*: „[A]ny complete account of speech and language requires an account of how the mind/brain relates the organism to reality." (*Int*, vii)

intentionality, and distinguishing meaning from communication, I believe I got a much simpler and more powerful theory of speech acts.“ (*SMS*, 4) Im Sinne der Priorisierung von Repräsentation über Kommunikation hat er entsprechend festgehalten: „I do not say that the skeleton is all there is, but, I do say that there is a skeleton.“ (*Resp*, 91).

Die Vertreter einer Zweiteilung des Searlschen Werks scheinen nun jedoch die Vorstellung einer pragmatischen Sprechakttheorie (Searle I) – das heißt ohne Primat der Repräsentationalität – gegen eine mentalistische Sprechakttheorie (Searle II) – in der es nichts gibt außer Repräsentationalität – hochrechnen zu wollen. Eine solche Entgegensetzung vernachlässigt jedoch die immanenten Gründe der Searlschen Theorieentwicklung. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Einwände, die Liedtke und Co. gegen Searle II anführen, nicht zutreffend wären (von einem argumentativen Pro und Contra war noch überhaupt nicht die Rede). Vielmehr soll hier die These vertreten werden, dass ein entsprechendes Für und Wider vor dem gesamten Theorie-Korpus Searles evaluiert werden muss. Die folglich hier zu vertretende Behauptung einer Intentionalität *avant la lettre* als Verständnisschlüssel bereits von *Speech Acts* scheint also zunächst schwer auszuweisen zu sein – insbesondere, wenn die Gegenposition von philosophischer Prominenz ersten Ranges (insbesondere von Apel und Habermas) vertreten wird. Gleichwohl soll im Folgenden dafür argumentiert werden, dass *erstens* der detailgetreue Blick auf den frühen Searle keinen anderen Schluss zulässt und dass *zweitens* darin zugleich der Schlüssel zum Verständnis von Searles Kritik an Derrida liegt (dazu mehr im folgenden Unterkapitel). Letzteres (soviel sei schon jetzt erwähnt) wird der Sache nach bereits von Moati gesehen:

Autrement dit, pour Grice tout comme dans la conception tronquée d'Austin par Derrida, on retrouverait une même intrication des registres illocutoire et perlocutoire de l'énonciation. Or c'est à partir de la critique portant sur la confusion de ces registres […] que Searle forge sa propre théorie des actes de langage […]. C'est donc en toute logique qu'il sera

conduit à récuser Derrida et à réactiver contre lui les attaques initialement formulées à l'encontre de Grice.[25]

Im Sinne einer Verteidigung der Intentionalität-*avant la lettre*-Behauptung (*Iall*) ist nun auf die Annahme hinzuweisen, die Liedtke und Co. stillschweigend treffen müssen, wonach die geistphilosophische Tieferlegung von Searle II *plötzlich* und theorieimmanent betrachtet auf inkohärente Weise eintritt. Dies verbietet sich jedoch im Hinblick auf die methodologischen Bekenntnisse in *Speech Acts*, die bereits auf ein mentalistisches Sprachverständnis schließen lassen. Denn darin nimmt Searle Bezug auf (*PE*), auf die Annahme also, dass „whatever can be meant can be said" (*SA*, 19). Dies versteht Apel jedoch zunächst (Interpretation I) als eine „pragmatic extension of the concept of linguistic meaning".[26] Diese Annahme scheint kaum bestritten werden zu müssen; sie ist etwa auch im Sinne Recanatis relativ plausibel.[27] Sodann (Interpretation II) will Apel darin einen „validitiy claim of *intersubjective intelligibility*" sehen.[28] Im Sinne der Bedingungen von Öffentlichkeit (Kap. II) ist dem der Sache nach zuzustimmen; aber ob Searle dies mit (*PE*) vertritt, ist fraglich. Apel gibt hierfür auch keine Belege. Umgekehrt drängt sich an dieser Stelle der Verdacht auf, dass ein wohlwollendes Verständnis einer Sprechakttheorie im Sinne ihrer (i.e. Apels und Habermas') jeweils eigenen Theoriebildung an (*PE*) von außen oktroyiert wird. Entsprechend vorsichtig äußert sich Apel auch bezüglich seiner Interpretation von Searle I insgesamt: „In his *Speech Acts*, Searle was able to appear as a representative of the ‚linguistic turn'. At least this is how Jürgen Habermas and I saw him."[29] Die Möglichkeit einer entsprechenden Auslegung von (*PE*) im Sinne der Interpretation II sieht Apel denn auch durch Searles Ausführung seiner Annahmen in späteren Schriften nicht mehr gegeben:

[25] Moati, *Derrida/Searle*, 28.
[26] Apel, „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", 42.
[27] Vgl. Recanati, „Literalism and Contextualism", 180.
[28] Apel, „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", 42.
[29] Ebd., 34.

At least this second interpretation now stands, it seems to me, in contradiction to the extraordinary turn taken in Searle II, who in *Intentionality* asserts a unilateral dependence of linguistically expressed meaning on the more fundamental intentionality of mind.[30]

Dieser Umstand bestärkt letztlich die Annahme, für die im Folgenden zu argumentieren ist: Dass dieses „principle“ bereits als Prinzip einer Geistphilosophie verstanden werden kann und muss, dessen Repräsentationalismus zwar primär keine Korrespondenz mit Fakten in der Welt behauptet, sehr wohl aber eine Korrespondenz mit den privaten Episoden eines Sprechers. Die pragmatischen und kommunikationsorientierten Tendenzen, die Recanati, Apel u.a. zunächst bei Searle ausgemacht haben, weichen bei näherer Betrachtung somit einem mentalen Repräsentationalismus – auch wenn sich dieser von einem semantischen Repräsentationalismus unterscheidet. Die Bestandteile der Sprache wären demnach immer schon im Lichte einer sich ausdrückenden, das heißt schon über Sprache verfügenden, Intentionalität gedeutet – auch wenn der Terminus der Intentionalität zunächst noch nicht vorkommt. Wenn es sich also im Sinne von Liedtke und Co. der Sache nach um einen „anti-linguistic turn“[31] Searles handelt, dann trifft dieser Befund bereits auf *Speech Acts* zu.

Die potenziellen Schwächen einer solchen Sprachkonzeption gilt es nun zu umreißen.

Searle hätte demnach schlechthin keine Mittel, die Konsequenz zu umgehen, auf die Leilich abhebt, nämlich dass hier Sprache durch die Intentionalität des Geistes ersetzt wird – „that everything we can do with language we could just so without“.[32] Dies würde schließlich, so Apel, einer Position entsprechen, die nicht mehr zu unterscheiden wäre vom „*methodological solipsism* of the pre-linguistically oriented *evidence-phenomenology* of Edmund Husserl“.[33] Wenn (*KUB*) schließlich zur Behauptung einer Sprachphilosophie auf so-

[30] Ebd., 43.

[31] Leilich, „Intentionality, Speech Acts and Communicative Action“, 158.

[32] Ebd.

[33] Vgl. Apel, „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?“, 40.

lipsistischem Grund führt, dann beschreibt diese Sprachphilosophie allein diejenigen Fälle von Sprache, in denen diese nicht zur Verständigung mit Anderen eingesetzt wird. Dies motiviert die Sichtweise Richards, der ausgehend hiervon keinen fundamentalen Einwand gegen die Searlsche Theorie erhebt, sondern lediglich aufzuzeigen beabsichtigt, „why it lacks sufficient generality to be of theoretical interest".[34]

Zu einem fundamentalen Einwand wird derselbe Umstand allerdings bei Jonathan Bennett, insofern als dieser nach der logischen Verflochtenheit von Repräsentation und Kommunikation fragt: Demnach sei Searles Primat der Repräsentation für Kommunikation nur dann plausibel, wenn über Repräsentation irgendetwas ausgesagt werden könne, das nicht bereits selbst kommuniziert werde, das nicht bereits das Vokabular von Bedeutung und Kommunikation in Anspruch nehme.[35] Entsprechend folgert Bennett: „If we can't explain *representation* except in such terms as those, Searle's account is vitiated by circularity."[36] Searle müsste demzufolge erklären, was er unter einer nicht-sprachlichen Repräsentation versteht. Diese Erklärung bleibt Searle allerdings schuldig, weil er immer schon von der Ausdrückbarkeit des Nicht-Sprachlichen ausgeht. Mit gleichem Recht ließe sich *prima facie* aber eine Nicht-Ausdrückbarkeit des Nicht-Sprachlichen behaupten. Price weist darauf hin, dass man folglich zwei Weisen der Repräsentation unterscheiden könne (und folglich muss), da Sprache auch dann noch Inhalte haben könne, wenn sie nicht als Repräsentation von Nicht-Sprachlichem betrachtet werde: etwa die Inhalte der Sprache, der Moral, der Mathematik. Price nennt dies „i-Representation" – „a notion that gives priority to the *internal* functional role of the representation: something counts as a representation in virtue of its

[34] Richards, „Searle on Meaning and Speech Acts", 519.

[35] Jonathan Bennett, „How do Gestures Succeed?", in: *John Searle and his Critics*, 3-16, 8: „It would be hard to resists *if* one were satisfied that the notion of *representation* could be adequately explained without the help from any such notions as those of meaning and communication."

[36] Ebd., 9.

position or role in some cognitive or inferential architecture“.[37] Demgegenüber steht, was Price als „e-Representation“ bezeichnet: „the *environment-tracking* paradigm of representation“.[38]

Zwar ist Searle kein reiner e-Repräsentationalist, da er etwa der Semantik als hinreichender Bedingung von Repräsentation widerspricht und Intentionalität durchaus als „cognitive or inferential architecture“ (i-Repräsentation) verstanden werden kann. Wenn Searle Intentionalität jedoch i-repräsentational verstünde, dann müsste ihre „cognitive or inferential architecture“ öffentlich sein. Sie ist aber gerade privat, weswegen Searle von einem Primat der Repräsentation über Kommunikation spricht. Der Inferentialismus von i-Repräsentation beruht aber, wie Robert Brandom hervorhebt, auf folgender Einsicht: „meaning and understanding are coordinate concepts“.[39]

Man kann Repräsentation also nicht auf Kosten von „understanding“ beziehungsweise Kommunikation denken; das heißt, wenn man es tut, vertritt man klarerweise ein „*environment-tracking* paradigm of representation“ (Price) – auch wenn dieses „environment“ dann der Geist eines Sprechers ist und nicht etwa der Stand der Sonne. In diesem Sinn sei an dieser Stelle – wenn auch mit einer gewissen Vorläufigkeit – behauptet, Searle vetrete eine Position, die man in loser Anlehnung an Price *g-Repräsentation* nennen kann, nämlich eine e-Repräsentation, die jedoch das „environement“ geistphilosophisch präfiguriert sieht – daher: g(eistphilosophische)-Repräsentation. Dass sprachliche Repräsentation geistige Grundlagen hat, ist dabei trivialerweise wahr – und eine Reihe psychologischer Überlegungen Searles sind daher auch nicht zu bestreiten (vgl. Kap. III.2.2). Problematisch ist jedoch, dass Searles g-Repräsentationalität einige Annahmen über Sprache als Disposition trifft, die sich im Folgenden dieser Arbeit als unbegründet beziehungsweise als nicht zwingend begründbar herausstellen.

[37] Price, „Two expressivist programmes, two bifurcations“, in: *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, 22-44, 36.

[38] Ebd.

[39] Robert Brandom, „Global anti-representationalism?“, in: *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, 67-84, 95.

In diesem Sinne sei nun vorab auf die argumentative Funktion von Searles „conditions of satisfaction" (*Int*, 169) verwiesen, denen innerhalb von Searles Theoriedesign die Rolle zukommt, *die Ausdrückbarkeit des Nicht-Sprachlichen im Sinne einer sprachlichen Disposition* zu erläutern:

> Another way to approach the same point is to ask what is the difference between saying something and meaning it and saying something without meaning it? […] At least this much: When I say something and mean it, my utterance has conditions of satisfaction in a way that it does not have any such conditions if I say it without meaning it. […] [I]f I say „Es regnet" and mean it, then the fact that the sun is shining is relevant […]. (*Int*, 169)

Nun ist nicht zu bestreiten, dass die so verstandenen „conditions of satisfaction" nicht relevant sind. Relevant ist aber auch, dass diese Erfüllensbedingungen selbst wieder sprachlich verfasst sein können. Der Umstand, dass die Sonne scheint, kann sprachlich verfasst sein: „Die Sonne scheint." Soweit, so gut, würde Searle sagen, denn das sprachlich Verfasstseinkönnen von Erfüllensbedingungen bedeutet gerade noch keine Zirkularität von Sprachlichkeit in dem Sinne, dass die Erfüllensbedingung einer Äußerung bereits die sprachliche Struktur dieser Äußerung hätte (denn dann wäre die Erfüllensbedingung in ihrer Sprachlichkeit von der Sprachlichkeit einer Äußerung abgeleitet und ihr käme entsprechend kein Primat zu, sondern eine Stelle in einem Kreis). Aber die Frage lautet, *ob Erfüllensbedingungen umgekehrt noch als nicht-sprachliche vorgestellt werden können, wenn sie als Erfüllensbedingungen einer Äußerung fungieren.* Denn als solche werden sie zum Kontrast einer Äußerung: Sie werden auf eine Äußerung bezogen, um beurteilen zu können, ob diese zutrifft oder nicht, erfüllt ist oder nicht, etc. Eine solche Kontrastklasse – Price spricht von „environment" – ist aber überhaupt nur bei ausreichender Vergleichbarkeit vorstellbar. Mit dem Umstand, dass die Sonne scheint, ist in Searles Beispiel nicht irgendein beliebiger, abstrakter Umstand gemeint, sondern ein Äquivalenzkriterium, das als konkreter Maßstab einer konkreten Äußerung *geeignet sein muss. Im Sinne dieser Eignung* müssen Erfüllensbedingungen selbst bestimmte Bedingungen erfüllen, die sich aus der Sprachlichkeit einer Äußerung ergeben: Dasjenige, was eine Erfüllensbedingung repräsentiert, muss der Möglichkeit nach schon sprachlich sein, um *als Er-*

füllensbedingung einer Äußerung überhaupt in Betracht kommen zu können. Mit anderen Worten: Searle setzt voraus – was im Detail noch zu zeigen ist (Kap. III.2.1.1) –, *dass sprachliche Bedeutung konstitutiv intersubjektiv ist*. Dies bedeutet nicht, dass jede Äußerung schon eine gelingende Kommunikation ist – diesen Punkt macht er gerade gegen Paul Grice geltend (vgl. Kap. III.2.1.1). Aber (*PE*) besagt gerade, dass etwa das Scheinen der Sonne – und nicht erst eine entsprechende Aussage – je schon kommunikabel ist.

Dies ist soweit noch keine Kritik an Searle. Es ist an dieser Stelle lediglich anzuzeigen, dass Searle eine solche Voraussetzung transzendentalen Typs macht. Dabei ist aber bereits darauf hinzuweisen, dass die Behauptung der Ausdrückbarkeit raum-zeitlich ausgedehnter Objekte und ihrer spezifischen Konstellationen zueinander – mithin der Raum empirischer Erfahrung – nicht nur eine sprachphilosophische Behauptung ist, sondern zugleich eine Annahme über den Raum empirischer Erfahrung selbst: nämlich dass dieser sprachlich ausdrückbar ist und zwar auf eine solche Weise, dass die Bedingungen dieser Ausdrückbarkeit je schon intersubjektiv gelten (dazu mehr: Kap. III.2.1.1). Wenn dies der Fall ist, dann kann es aber keine intersubjektive Verständigung über den Raum intersubjektiver Verständigung mehr geben, weil diesem je schon – und es ist noch zu sehen, aus welchen Gründen (Kap. III.2.2) – *eine notwendige Sprachlichkeit* zukommt. Diese Sprachlichkeit des Raums empirischer Erfahrung *scheint* Searle dabei nur aufzuheben, wenn er die Sprachlichkeit der Repräsentation auf nicht-sprachliche Erfüllensbedingungen zurückführt – etwa, dass die Sonne scheint. Um Missverständnissen vorzubeugen: Steine, Vulkane und Erdbeeren (und alle übrigen raumzeitlich ausgedehnten Objekte) sind nicht-sprachliche Entitäten, aber diese *strikte* Nicht-Sprachlichkeit wird durch die Inanspruchnahme von Nicht-Sprachlichem *als* Erfüllensbedingung einer (sprachlichen) Äußerung getilgt. Sprache kann aber nicht an vorsprachlicher Repräsentation bemessen werden, wenn das Anlegen des Maßstabs von etwas Repräsentiertem bereits im Hinblick auf Sprachliches geschieht. Dann leistet diese Repräsentation kein „environment tracking“ in einem empirisch offenen Sinn, sondern lediglich den Bezug auf eine geistphilosophisch schon präfigurierte Sprachlichkeit dieser Umgebung (g-Repräsen-

tationalität). So gesehen ist völlig unerklärlich, wie über dieselbe Sache gestritten werden kann (Kap. II.2.).

Searle müsste an dieser Stelle mindestens eine Dialektik vorlegen, die das Verhältnis von Nicht-Sprachlichlichem und die auf Äußerungen bezogene Thematisierung dieser Nicht-Sprachlich-keit erörtert, um zu erläutern, *inwiefern* Nicht-Sprachliches als Bezug auf oder Vergleich mit Sprachlichem von dieser Sprachlichkeit unaffiziert bliebe – beziehungsweise wie dieser Vergleich von Ungleichem möglich ist, da anders eine Verletzung der Äquivalenz von Zugangsbedingungen vorliegt.[40] Im Desiderat einer solchen Erörterung liegt jedoch das Defizit der Searlschen Behauptungen. Bei diesen handelt es sich folglich mindestens um ein Beispiel einer – theoretisch verhängnisvollen – Unterbestimmtheit, denn die Behauptung, Repräsentation könne unabhängig von Kategorien der Kommunikation gedacht werden, bedarf einer Analyse der Repräsentation im Sinne der Eignung: Da Eignung in diesem Sinne aber Eignung für kommunikative Zwecke ist, insofern je etwas ausgesagt werden soll, ist nicht zu sehen, wie Repräsentation nicht auf Kommunikabilität bezogen sein soll.

III. 2.1.1. Geist- und moralphilosophische Ausführung (g-Kontextualität)

Inhalt des Unterkapitels

Im Sinne einer Vertiefung der Analyse von Searles Sprechakttheorie gilt es nun, die Entwicklung seines Œvres als Explikation geist- und näherhin moralphilosophischer Einsichten kenntlich zu machen. Searles späterer Mentalismus erscheint dann nicht überraschend, sondern ist die konsequente Ausarbeitung eines moralphilosophischen Theorems Austins, das sich aus dem Begriff der Illokutionarität ergibt. Diese Ausarbeitung legt Searle zugleich auf kontexttheoretische Annahmen fest, die wiederum für die Debatte mit Derrida relevant sind (vgl. Kap. III.4.2). Eine Verortung dieses Zusammenhangs innerhalb von Searles Werk rundet das Unterkapitel ab.

Wie gerade gesehen, hält Searle einem semantischen Repräsentationalismus einen relativen Pragmatizismus entgegen, der jedoch auf

[40] Vgl. Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy", 75.

einen Mentalismus hinausläuft, der die repräsentationalitätstheoretischen Probleme seines semantischen Vetters erbt. Diese Probleme bilden die Grundlage, um mit Derrida auf Searle zu antworten (vgl. Kap. III.4). Dabei gilt es jedoch, vorab eine Gefahr auszuräumen: Denn auf Vorwürfe repräsentationalitätstheoretischer Art kann Searle stets mithilfe seines relativen Pragmatizismus reagieren. Entsprechend meint auch Katz, dass die Argumente, die der frühe Searle gegen Grice vorbringt, ausreichen würden, um den späteren Searle zu widerlegen.[1] Bestünde die Derrida-Searle-Debatte also alleine in einer Derrida-Searle II-Debatte, so könnte man Searle – wie Katz suggeriert – stets mit Searle I aus der Schlinge ziehen. Insofern ist also das Thema des vorangegangenen Unterkapitels zu vertiefen: nämlich die Verflechtung von Searles Pragmatik – Searle I – mit seinem Mentalismus – Searle II – aufzuzeigen, um diese – nennen wir sie einmal – Katzsche Gefahr auszuräumen. Dies ist nur möglich, wenn Annahmen von Searles Sprechaktbegriff aufgedeckt werden, die es verhindern, Searles Pragmatik gegen seinen Mentalismus auszuspielen. Nun kann Austins Anti-Repräsentationalismus ohne Schwierigkeiten als eine Quelle von Searles Pragmatizismus betrachtet werden. Dabei wird allerdings deutlich, dass diese anti-semantische Pragmatik je schon auf bestimmten geist- und moralphilosophischen Annahmen beruht, die in Searles späterem dezidiert mentalistischen Repräsentationalismus lediglich ihre größtmögliche Explikation erfahren. Diesen Zusammenhang gilt es nun auszubuchstabieren.

An erster Stelle muss dabei gesehen werden, dass Searles Sprechaktbegriff ein Begriff des illokutionären Sprechhandelns ist. Searle vertritt damit einen Minimalbegriff des Sprechaktes, insofern es ohne Illokutionarität keinen Sprechakt gibt,[2] da dieser als Handlungsbegriff vom schlichten Gegebensein eines Satzes oder einer

[1] Katz, „Literal Meaning and Logical Theory“, 254f.: „Searle introduced a clever counterexample to show that Grice's claim […] does not account for the meaning of sentences […]. Since Searle now takes the same view as Grice, he is open to the same counterexample.“

[2] Auch Fish hält fest: „Illocutionary force is the key term in speech-act theory.“ (Fish, „Normal Circumstances and Other Special Cases“, in: *Is There a Text in This Class?*, 268-292, 284)

Aussage verschieden sein muss. Dieser Sinn des Sprech*handelns* geht zurück auf Austin: „[T]he more we consider a statement not as a sentence (or proposition) but as an act of speech […] the more we are studying the whole thing as an act." (*HTW*, 20) Eine Äußerung als Handlung zu erachten, bedeutet aber ihre Semantik als eingebettet in eine Handlung zu verstehen, das heißt als Teil einer Aufforderung, eines Wunsches, einer Warnung, einer Befürchtung, etc. Zu diesem Zweck führt Austin die Terminologie der Illokutionarität ein:

> I explained the performance of an act in this new and second sense as the performance of an ‚illocutionary' act, i.e. performance of an act *in* saying something as opposed to performance of an act *of* saying something; I call the act performed an ‚illocution' and shall refer to the doctrine of the different types of function of language here in question as the doctrine of ‚illocutionary forces'. (*HTW*, 99f.)

Das Äußern von Sätzen als Handeln zu verstehen, das gerade nicht nur in der Bedeutung des Gesagten besteht, ist nach Austin und Searle nur dann sinnvoll, wenn die Bedeutung des Gesagten von einer Handlungsgröße im Gesagten unterschieden wird. Diese Handlungsgröße nennen Austin und Searle die Kraft einer Äußerung: So verweist Austin auf die Wichtigkeit, „to distinguish *force* and meaning" (*HTW*, 100). Dem schließt sich Searle an: „I am distinguishing between the illocutionary act and the propositional content of the illocutionary act." (*SA*, 30) Searle bemerkt weiterhin, dass die illokutionäre Kraft einer Äußerung nicht immer explizit sein muss (vgl. ebd.). Explizit ist sie in den Äußerungen, die Austin zuerst als paradigmatische Fälle performativen Sprechens betrachtet hat – wie „Ich warne dich", „Ich taufe das Schiff", „Ich fordere dich auf", etc. Diese Äußerungen nennt Austin dann explizite beziehungsweise explizit performative Äußerungen:

> Language as such and in its primitive stages is not precise, and it is also not, in our sense, explicit: precision in language makes it clearer what is being said – its *meaning*: explicitness, in our sense, makes clearer the *force* of the utterances, or ‚how […] it is to be taken'. (*HTW*, 73)

Entsprechend bemerkt Austin, dass die Kraft einer Äußerung lange Zeit – in der Zeit vor seiner Entdeckung[3] performativer Akte – nicht deutlich genug von ihrer Bedeutung getrennt wurde:

> True, we are now getting out of this; for some years we have been realizing more and more clearly that the occasion of an utterance matters seriously, and that the words used are ‚explained‘ by the ‚context‘ in which they are designed to be or to have actually been spoken in linguistic interchange. (*HTW*, 100)

Diesen Gedanken fasst Searle nun folgendermaßen zusammen:

> I may indicate the kind of illocutionary act I am performing by beginning the sentence with ‚I apologize‘, ‚I warn‘, ‚I state‘, etc. Often, in actual speech situations, the context will make it clear what the illocutionary force of the utterance is, without its being necessary to invoke the appropriate explicit illocutionary force indicator. (*SA*, 30)

Austin und Searle kommen also darin überein, dass eine Theorie der Sprechakte nicht notwendig auf die Annahme explizit illokutionärer Wendungen angewiesen ist. Wie eine Äußerung zu verstehen sei – ob als Frage, Wunsch oder Befehl – werde „explained by the context“ (Austin) beziehungsweise: „the context will make it clear“ (Searle). Dem Kontext kommt somit die Aufgabe zu, die illokutionäre Kraft von Äußerungen zu bestimmen, auch wenn diese nicht in sprachlich expliziter Form vorliegt. Dergestalt kann etwa die Äußerung „Schließ die Tür auf“ als die Bitte verstanden werden, die Tür aufzuschließen, auch wenn das explizite Bitten – „Ich bitte dich, die Tür aufzuschließen“ – in einer Äußerung nicht realisiert wird. Searle und Austin beziehen sich damit gleichermaßen auf eine

[3] Die Entdeckung performativer Akte verdient freilich ihren Namen nur in begrenztem Maße, da es in letzter Instanz keine Äußerungen gibt, denen diese entgegengesetzt werden können, wenn einmal erkannt ist, dass alle Sätze Sprechakte sind. Vgl. Fish, „How To Do Things with Austin and Searle“, 231: „This distinction does not survive Austin's exploration of it, for the conclusion of his book (which is in many ways a self-consumating artifact) is the discovery that constatives are also ‚doings,‘ and that ‚what we have to study is not the sentence‘ in its pure unattached form but ‚the issuing of an utterance in a situation‘ by a human being (p. 138 [*HTW*]).“

pragmatische Erklärung, um dem Unterschied zwischen den Äußerungen „Schließ die Tür auf" und „Ich bitte dich, die Tür aufzuschließen" Rechnung zu tragen. Die Unterscheidung zwischen Kraft und Bedeutung einer Äußerung findet im Terminus der Explizitheit ihre pragmatische Entsprechung: Denn pragmatische Bestimmtheit liegt demnach nicht nur bei semantischer Unterbestimmtheit vor, sondern auch im Falle der Unterbestimmtheit der illokutionären Kraft einer Äußerung. Pragmatische Ergänzung findet, wie man mit Searle und Austin sagen kann, nach beiden Seiten hin statt (nach „content" und nach „force"). Es liegt nun aber nahe, diesen Pragmatismus der Theorie der Sprachakte als eine „rule of linguistic communication" zu betrachten, wie Scott Soames – durchaus im Sinne von Apels zitierter Äußerung über Searle als einem „representative of the ‚linguistic turn'" – erläutert:

> It is plausible to suppose that the principle that generates this suggestion is a rule of linguistic communication, not linguistic meaning. The rule is, roughly: *Don't choose a more complicated way of saying something without reason when a simpler way is available*.[4]

In diesem Sinn könnte der Pragmatismus der Sprechakttheorie kommunikativ aufgelöst werden. Hieran schließt sich das Paradigma intersubjektiver Verständigung an, auf dem maßgeblich Habermas' Begriff der kommunikativen Handlung beruht (vgl. Kap. IV.2), demzufolge „sich die Kommunikationsteilnehmer miteinander über etwas verständigen". (*TKH I*, 452) Dazu bedarf es, so Habermas, „der naturwüchsigen Hermeneutik der Alltagskommunikation und damit des Mediums sprachlicher Konsensbildung". (*VuE*, 602) Die semantische und illokutionäre Unterbestimmtheit von Äußerungen muss folglich deswegen nicht zu einem Problem normativer Art werden, weil diese Unterbestimmtheit zugleich die pragmatische Voraussetzung intersubjektiver Anerkennungsprozesse sei: „Reziproke Verbindlichkeiten entstehen nur aus intersubjektiv geteilten Überzeugungen." (*VuE*, 574) Dabei unterstellt Habermas

[4] Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Volume 2. The Age of Meaning (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003), 133.

dass alle Gesprächsteilnehmer dieselben sprachlichen Ausdrücke bedeutungsidentisch verwenden. […] Kontrafaktische Voraussetzungen werden zu sozialen Tatsachen – dieser kritische Stachel sitzt einer sozialen Realität, die sich über verständigungsorientiertes Handeln reproduzieren muss, im Fleisch.“ (*ND I*, 55)

Die Habermassche Überführung des Pragmatismus der Sprechakttheorie in eine Theorie verständigungsorientierten Handelns (vgl. Kap. IV.2.1) kann aber, wie Searle in einer direkten Entgegnung auf Habermas ausführt, allenfalls einen Aspekt derselben darstellen, „because in order for there to be intersubjective consensus in conversation there have to be Intentional contents that are communicated in the first place“. (*Resp*, 90f.) Pragmatische Bestimmtheit erklärt Searle daher mithilfe der „general condition on many kinds of illocutionary acts to the effect that the act must have a point“. (*SA*, 59) Dies wird folgendermaßen erläutert:

For example, if I make a request to someone to do something which it is obvious that he is already doing or is about to do quite independently of the request, then my request is pointless and to that extent defective. (*SA*, 59)

Die theoretische Bestimmung, dass Äußerungen unabhängig von ihrer grammatikalischen beziehungsweise semantisch-syntaktischen Struktur „defective“ sein können, ist für ein Verständnis der Theorie der Sprechakte von größter Wichtigkeit und Searle schließt damit direkt an Austins „doctrine of the Infelicities“ (vgl. *HTW*, 14) einer Äußerung an: „My notion of a defect in an illocutionary act is closely related to Austin's notion of an ‚infelicity‘.“ (SA, 54) Mit dem Begriff der „infelicity“ meint Austin nun „the things that can be and go wrong on the occasion of such [performative] utterances“ (*HTW*, 14). Die hiermit verbundene Vorstellung eines Defektes einer Äußerung ist an dieser Stelle nun nicht einfach nur geistphilosophisch gemeint, sondern zugleich moralphilosophisch: Denn ohne die Allgemeinheit derartiger Unterstellungen – etwa: die Aufrichtigkeit einer Äußerung –, könnte einer Äußerung niemals Glauben geschenkt werden. Eine Äußerung wäre dann kein Sprechakt, ein geäußerter Satz keine Handlung. Denn die Äußerung „Einen Kaffee, bitte“ könnte sprechakttheoretisch nicht

funktionieren, wenn der Barista nicht davon ausginge, dass der Sprecher mit dieser Äußerung zum Ausdruck bringen möchte, tatsächlich einen Kaffee zu bekommen – dass er die Äußerung ernst meint beziehungsweise dass ihr pragmatisch ergänzter semantischer Gehalt aufrichtig geäußert wird. Die Illokutionarität von Sprechakten wäre ohne diese, wie Searle sie dann nennt, „sincerity condition" (*SA*, 60) unvorstellbar.

Diesen Gedanken präzisiert Searle, wenn er anschließt, dass mit einer Äußerung auch eine Verpflichtung einhergehe: „I call this the essential condition." (vgl. *SA*, 60) Searle folgt darin einer genuin nicht-linguistischen Grundannahme der Sprechakttheorie bei Austin, wonach „[a]ccuracy and morality alike are on the side of the plain saying that *our word is our bond*". (*HTW*, 10) Darauf weist auch Moati hin: „Austin fait de notre *parole* et non de *nos intentions* notre engagement".[5] Ohne die Annahme des „*our word is our bond*"-Theorems könnten etwa auch keine moralisch-ethischen Verantwortlichkeiten und entsprechend keine legal verbindlichen Ansprüche entstehen. Moral, Ethik und Legalität beruhen, wie Fish im Anschluss an Austin hervorhebt, auf der Annahme, dass diese Bereiche menschlichen Handelns wesentlich in ihrer öffentlichen Kundgabe bestehen: „Austin is suggesting that, at least in terms of legal and moral obligation, reality is a matter of public specification."[6] Fish hat diese moralphilosophische Grundannahme der Sprechakttheorie à la Searle und Austin (vgl. *SA*, 62) trefflich veranschaulicht:

> The surest way to avoid a speech act is to violate the essential condition, to say in the case of promises, „I promise *x*, but I don't intend to" or in the case of requests, „I am asking you to do this, but I don't want you to".[7]

Die Pragmatik in Recanatis Annahme, Searle vertrete einen „pragmatic composition view"[8] darf also nicht nur im Sinne semantischer Ergänzung verstanden werden – dies ist tatsächlich die Minimalbedingung einer Unterscheidung von Semantik und Sprechakt –, sondern zugleich im Sinne illokutionärer Explizitheit. In beiden

[5] Moati, *Derrida/Searle*, 56.
[6] Fish, „How To Do Things with Austin and Searle", 204.
[7] Ebd., 212.
[8] Vgl. Recanati, „Literalism and Contextualism", 180.

Fällen findet eine Form von Ergänzung statt, die es ermöglicht, Äußerungen zu verstehen: einmal, um diese als vollwertige Sätze zu verstehen, etwa „Eine Tasse aufbegrühten Filterkaffee, bitte“ für „Einen Kaffe, bitte“, ein anderes Mal, um diese als vollwertige Handlung zu verstehen, etwa „Ich bestelle hiermit rechtskräftig einen Kaffee“ für „Einen Kaffee, bitte“. Semantische und illoktionäre Ergänzungen zusammengenommen machen aus „Einen Kaffe, bitte“ die unmissverständliche Äußerung: „Ich bestelle hiermit rechtskräftig eine Tasse aufgebrühten Filterkaffee.“

Searles „general condition […] that the act must have a point“ lässt sich demnach als die Bedingung fassen, dass die Intention einer Äußerung stets mit dem Kontext der Äußerung dergestalt kompatibel sein muss, dass diese Äußerung die Realisierung einer Intention sein kann. So ist die Äußerung „Ich gehe jetzt nach Hause“ folglich „defective“, wenn ein Sprecher sie entgegen besseren Wissens äußert, etwa, wenn er schon zuhause ist oder überhaupt kein Zuhause hat. In beiden Fällen läge eine Verletzung der Kompatibilität von Kontext und Äußerungsabsicht (Intention) vor. Entsprechend ist festzuhalten, dass aus der Moralität der Sprechakttheorie implizit die Annahme folgt, den Kontext einer Äußerung in Abhängigkeit der Äußerungsintention zu bestimmen. *Illokutionarität wird folglich zu einem Kriterium von Kontextualität* (auf diesen im Folgenden auszuführenden Gedanken ist insbesondere in der Ausführung der Debatte mit Derrida in Kap. III.4.2 zurückzukommen): sprechakttheoretisch betrachtet, *muss* der Kontext in derlei Annahmen bestehen, die nicht-sprachliche Korrespondenz der Bedeutung einer Äußerung zu gewährleisten.[9]

[9] Im Resultat deckt sich diese Feststellung mit der Einschätzung Fishs, der bezüglich des Unterschieds einer traditionellen Sprechakttheorie à la Searle und Austin und dem Ausgangspunkt Derridas festhält: „The issue here is between two notions of context: traditionally a context has been defined as a collection of features and therefore as something that can be identified by any clear-eyed observer […].“ (Fish, „With the Compliments of the Author“, 219) Es ist hier noch nicht der Zeitpunkt, auf Derridas Kontextverständnis einzugehen (Kap. III.4.2), sondern lediglich festzuhalten, dass diejenige Eigenschaft des Kontexts à la Austin und Searle, die gemäß Fish von jedem „clear-eyed observer“ erkannt werden kann, die „essential condition“ Searles ist.

Die starken, wenn auch impliziten, moralphilosophischen Annahmen sowie die kontexttheoretischen Konsequenzen dieser moralphilosophischen Pragmatik, die Searle von Austin übernimmt, sind dabei von Apel, Liedtke und Habermas übersehen worden. Gerade dagegen wendet sich jedoch Searles Kritik an Habermas (vgl. *Resp*, 90f.). Entsprechend konsequent ist dabei die Entwicklung des Searlschen Œuvres. So schreibt Searle im Vorwort zu *Intentionality*: „This book is the third in a series of related studies of mind and language. One of its objectives is to provide a foundation for my two earlier books, *Speech Acts* […] and *Expression and Meaning* […]." (*Int*, vii) Der Kerngedanke von *Intentionality* erläutert dabei – recht besehen – die implizite Geistphilosophie, die bereits Austins „*our word is our bond*"-Theorem in Anspruch nimmt und die Searle zufolge in einer *nur* semantisch oder *nur* handlungstheoretisch verstandenen Pragmatik verkannt wird. Denn wenn die Sprechakttheorie immer schon eine Aufrichtigkeitsbedingung unterstellen muss, dann ist dies nur sinnvoll, wenn ein äußerer Zustand (geäußerte Worte) nicht nur von einem inneren Zustand (intentionale Repräsentation der Äußerung) unterschieden wird, sondern auch immer schon mit diesem übereinstimmt. Hierin ist die eigentliche Wurzel von (*PE*) zu sehen, das in diesem Sinne weniger im Hinblick auf semantische Fragen motiviert ist als im Hinblick auf die Konsequenzen, die sich für einen Sprecher aus seinen Äußerungen ergeben, das heißt die Frage seines moralischen Verpflichtetseins. Ohne diese moralphilosophische Tieferlegung von Äußerungen wäre eine intersubjektive *Handlungs*theorie der Sprache, die koordinative Aufgaben zwischen Sprechern erfüllt, unmöglich.

Da sich diese Koordination sprechakttheoretisch aber nicht semantisch garantieren lässt, muss sie kontextuell verankert werden: Dies legt Searle selbst nahe, „since for any possible speech act there is a possible linguistic element the meaning of which (given the context of the utterance) is sufficient to determine that its literal utterance is a performance of precisely that speech act". (*SA*, 21) Die Annahme, dass ein „possible linguistic element" ausreiche, um eine illokutionäre Handlung zu vollziehen, läuft nur unter der Voraussetzung eines mit der Handlungsabsicht kompatiblen Kontex-

tes: „given the context of the utterance“. Diese Kompatibilität bemisst sich an der Möglichkeit, eine Äußerung aufrichtig äußern zu können; sie so äußern zu können, dass daraus eine Verpflichtung entsteht: „the act must have a point“ (*SA*, 59). Damit wird aber eine geist- und moralphilosophische Bestimmung des Kontextes unvermeidbar. Wenn daher zuvor (Kap. III.2.1) von g-Repräsentationalität die Rede war, so wird nun deutlich, dass dies nur auf der Grundlage von *g(eistphilosophischer)-Kontextualität* möglich ist.

In diesem Sinn verweist Searle später auch auf das „double level of intentionality“ (*Int*, 163), das in dem ausgedrückten „Intentional state“ bestehe und der „intention to perform the act“ (vgl. *Int*, 164): „When, for example, I make the statement that it is raining, I both express the *belief* that it is raining and perform an *intentional act* of stating that it is raining.“ (*Int*, 164) Searle folgert: „There are, therefore, two aspects to meaning intentions, the intention to represent and the intention to communicate“. (*Int*, 165f.) Dies entspricht einer Generalisierung des Begriffs der „meaning intention“ (vgl. *Int*, 165f.), der dann zerfällt in „two aspects […] the intention to represent and the intention to communicate.“

Damit erläutert Searle diejenige Doppelstruktur, die sich der Sache nach schon in (*PE*) findet und der nun der bezeichnende Doppelname der „meaning intention“ zukommt. Demnach besteht (*PE*) recht besehen in zwei Bedingungen: Die eine muss als semantisch-pragmatische Äquivalenzbedingung betrachtet werden („intention to communicate“), die andere als genuin geistphilosophische Äquivalenzbedingung, die in der Repräsentation eines Zustandes für ein Bewusstsein besteht („intention to represent“). Austins „*our word is our bond*“-Theorem findet demnach als subjektive Aufrichtigkeit und als Verpflichtetsein eines Sprechers durch eine Äußerung eine intentionalitätstheoretische Erläuterung – nämlich als „intention zu represent“. Demnach kann ein Sprecher nur dann Kaffee wollen, wenn dies bereits für ihn feststeht, noch bevor er eine entsprechende Äußerung tätigt. Dann ist aber bereits die Möglichkeit der Sprachverwendung intersubjektiv und nicht erst deren Ausführung. Dies bedeutet aber Intersubjektivität auf Subjektivität zu reduzieren.

Der Sache nach drängt sich an dieser Stelle erneut dieselbe Problematik auf, die am Ende des vorangegangenen Unterkapitels dazu führte, Searle die Frage nach der Sprachlichkeit von Nicht-Sprachlichem zu stellen beziehungsweise die Frage nach der Kommunikabilität von Repräsentiertem, wenn dieses nicht bereits als kommunikabel gedacht ist. Dabei sind zwei Möglichkeiten denkbar:

(1) Wenn die „intention to represent" bereits kommunikabel ist, worin kann dann ein relevanter Kontrast zur „intention to communicate" bestehen? Wenn die Korrespondenz von Geistigem mit Sprachlichem also immer schon sprachlich wäre, dann müsste auch die Moralität der Sprechakttheorie sprachlich und nicht mentalistisch formuliert werden.

(2) Wenn die „intention to represent" aber nicht schon kommunikabel ist, dann wird schleierhaft, worin sie überhaupt bestehen soll. Wohl darin, dass ein Sprecher sich etwas selbst kommuniziert (vgl. „sincerity condition"). Dann wäre die Repräsentation aber wiederum abhängig vom Vorgang einer Kommunikation mit sich selbst (also: [1]). Searle setzt hier, mit anderen Worten, eine vollkommene Autotransparenz der Sprache und möglicher Sprachverwendung voraus.

Die mit Äußerungen verbundene Moralität, die Austin als Spezifikum öffentlicher Rede herausgestellt hat, wird bei Searle folglich zu einem Spezifikum eines inneren Zustandes – der nach Searle allerdings notwendig ist, um die Möglichkeit öffentlicher Kundgabe zu erläutern. Dies ist jedoch nur dann plausibel, wenn der innere Zustand als Resultat aus einer potenziell schon öffentlichen Kommunikation mit sich selbst erfolgt. Die Innerlichkeit der Moralität wäre dann aber eine Folge der Möglichkeit der „intention to communicate". Diese lässt sich aber nicht einer „intention to represent" entgegensetzen.

Diese Lesart von (*PE*) interpretiert in dieses etwas hinein, was es zunächst nicht sagt, was mit diesem aber sowohl kompatibel als auch – vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung des Searlschen Œvres – plausibel ist. Denn sie erlaubt, auf die Annahme einer Zweiteilung von Searles Werk à la Liedtke und Co. zu verzichten, die wiederum dessen Entwicklung nicht erklären kann. Dass man mit dieser Lesart nicht aufs Glatteis geführt wird, folgt

aus der Fragestellung, die insbesondere für den späteren Searle in *The Construction of Social Reality* (1995) und *Making the Social World* (2010) maßgeblich ist (vgl. *SMS*, 14): Diese besteht darin zu klären, „what is necessary […] to create a reality which is epistemically objective, but nonetheless […] ontologically subjective?“ (*SMS*, 14) Antwort: ein „principle of expressibility“, das eine Äquivalenz zwischen dem ontologisch Subjektiven (der inneren Verfassung eines Sprechers: „intention to represent“) und dem epistemisch Objektiven (der öffentlichen Sprache: „intention to communicate“) vorsieht. Auch wenn Searle in späteren Werken zwar seine Themen auf soziale Institutionen ausweitet, so kreisen diese doch stets um die frühen sprechakttheoretischen Fragestellungen und basieren wesentlich auf deren Voraussetzungen (was im Rahmen dieser Arbeit nicht abschließend dargestellt werden kann). Im Hinblick auf ein Äquivalenzkriterium von Innerlichkeit und Äußerlichkeit ergreift Searle dabei in markanter Weise Partei für die Innerlichkeit, die für ihn nicht nur pragmatisch erläuternd, sondern geistphilosophisch fundamental ist:[10]

> Since sentences – the sounds that come out of one's mouth or the marks that one makes on paper – are, considered in one way, just objects in the world like any other objects, their capacity to represent is not intrinsic but is derived from the Intentionality of the mind. (*Int*, vii)

Nun muss aber gesehen werden, dass die schwerlich bestreitbare Geistabhängigkeit von Sprache nicht zwingend einen moralischen

[10] Searle befindet sich damit freilich in einer illustren Gesellschaft: So schreibt Robert C. Stalnaker diese Position nicht nur sich selbst, sondern auch Gareth Evans, Paul Grice, Roderick Chrisholm, David Lewis und Daniel C. Dennett zu (vgl. Robert C. Stalnaker, „Introduction“, in: *Context and Content*. Essays on Intentionality in Speech and Thought (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1-28, 1). Entsprechend hält Stalnaker etwa auch gegen Michael Dummmett fest: „[T]he philosophy of language can be approached only through the philosophy of thought.“ (Ebd., 1) Auch die folgenden Zeilen Stalnakers könnten ebenso gut von Searle stammen: „It is intuitively natural to think of speech as the expression of thought, and to assume that the utterances and inscriptions produced in using language derive their content from beliefs and intentions of the speakers who produce them.“ (Ebd.)

Mentalismus von Sprechhandeln bedingt. Searles Vorstoß in Richtung einer moralisch-mentalistischen Fundamentalwissenschaft der Sprache vernachlässigt, dass das dabei relevante Sprechaktverständnis lediglich einen – wenn auch im Hinblick auf seine moralisch-ethisch-legale Produktivität besonders relevanten – Sonderfall von Sprache darstellt: nämlich die Illokutionarität des Sprechhandelns. Die Generalisierung dieses Sonderfalls verfügt demnach über eine theoretische Stärke, die Searle im Anschluss an Austin expliziert. Da sie aber eine Generalisierung einer Facette des Spektrums möglichen Sprechhandelns darstellt, offenbart sie zugleich eine theoretische Schwäche, die in dem Maße relevant wird, wie Searle ihre komplementäre Stärke erläutert.

III. 2.1.2. Das Scheitern von g-Fiktionalität

Inhalt des Unterkapitels

Während das vorangegangene Unterkapitel die Gründe (und die Konsequenzen) untersucht hat, die zu Searles Übernahme der Illokutionarität führen (und sich daraus ergeben), gilt es nun den anderen Terminus zu betrachten, den Searle von Austin übernimmt: den der Perlokutionarität. Searles Verständnis von Perlokutionarität ist dabei in theoretischer Hinsicht insbesondere bei seiner Untersuchung des Status fiktionaler Redeweise aufschlussreich – auch weil er sich in seiner „Reply" auf Derrida auf diese Untersuchung beruft (vgl. Kap. III.4.2). Eine eingehende Analyse von Searles Fiktionalitätsbegriff zeigt jedoch, dass sich Searle dabei in Widersprüche verstrickt. Diese Widersprüche können jedoch nicht als arbiträre Bestimmungen der Searlschen Theorie beiseitegeschoben werden, sondern ergeben sich – wie schließlich anzuzeigen ist – aus deren zentralen Annahmen.

Für Austins Sprechakttheorie ist die Annahme leitend, „to consider from the ground up how many senses there are in which to say something *is* to do something, or *in* saying something we do something, and even *by* saying something we do something". (*HTW*, 94) Letzteres be-zeichnet Austin nicht als Illokutionarität sondern als Perlokutionarität: „Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons"

(*HTW*, 101). Austin macht dies unter anderem anhand des Beispiels des Überredens deutlich (vgl. ebd., 102): So kann man jemanden anweisen, bitten, drohen, etc. etwas zu tun, aber ihn schließlich dazu zu bringen, es zu tun, ist in diesem Sinn keine illokutionäre Handlung, sondern der perlokutionäre Effekt derselben. Die Existenz der perlokutionären Handlung ist Searle zufolge mit dem Paradigma der illokutionären Handlung kompatibel: „Correlated with the notion of illocutionary acts is the notion of the consequences or *effects* such acts have on the actions, thoughts, or beliefs, etc., of hearers.“ (*SA*, 25)

Für den folgenden Untersuchungsgegenstand, den Austin bespricht und der durch das Paradigma des illokutionären Aktes nicht mehr gedeckt wird, gilt dies jedoch nicht mehr: „To take this farther, let us be quite clear that the expression ‚use of language‘ can cover matters even more diverse than the illocutionary and perlocutionary acts“ (*HTW*, 104). Es ist nun wichtig zu sehen, dass Austin an dieser Stelle eine Unterscheidung zwischen Sprechakten, die wesentlich vom Paradigma der Illokutionarität getragen werden und sprachlichen Verwendungsweisen im Allgemeinen einführt und dass beide nicht deckungsgleich sind. Searles *Speech Acts* stellt klarerweise das Paradigma des illokutionären Sprechaktes ins Zentrum der Untersuchung; es findet sich jedoch kein Hinweis darauf, inwiefern dieses Paradigma lediglich eine von mehreren sprachlichen Möglichkeiten ist. Zwar fährt auch Austin fort, anzumerken, dass diese nicht-illokutionären Verwendungsweisen „quite diverse“ seien „from any with which we are here concerned“ (*HTW*, 104). Dennoch finden sich bei diesem Ansätze eines nicht-illokutionären Sprachverständnisses:

> For example, we may speak of the ‚use of language‘ *for* something, e.g. for joking; and we may use ‚in‘ in a way different from the illocutionary ‚in‘, as when we say ‚in saying „p“ I was joking‘ or ‚acting a part‘ or ‚writing poetry‘; or again we may speak of ‚a poetical use of language‘ as distinct from ‚the use of language in poetry‘. These references to ‚use of language‘ have nothing to do with the illocutionary act. (*HTW*, 104)

Nun muss darauf hingewiesen werden – auch schon deshalb, weil Searle darauf in der Debatte mit Derrida explizit zurückkommen wird (*Rep*, 205; Fn. 4, 208) –, dass Searle versucht, der von Austin

besprochenen nicht-illokutionären Sprachverwendung an anderer Stelle gerecht zu werden – nämlich in dem Aufsatz „The logical status of fictional discourse".[1] Die Frage, die Searle darin stellt, lautet: „How can it be both the case that words and other elements in a fictional story have their ordinary meanings and yet the rules that attach to those words and other elements and determine their meanings are not complied with[…]?" (*EM*, 58) Seine Antwort darauf lautet: „[T]he identifying criterion for whether or not a text is a work of fiction must of necessity lie in the illocutionary intentions of the author." (*EM*, 65) Searle vergleicht hierzu „two passages chosen at random to illustrate the distinction between fiction and nonfiction". (*EM*, 61) Er stellt dabei eine Meldung von Eileen Shanahan in der *New York Times* einem Auszug aus dem Roman *The Red and the Green* von Iris Murdoch gegenüber (vgl. *EM*, 61). Der sprechakttheoretische Unterschied zwischen den beiden Textsorten bestehe darin, dass erstere „quite specific semantic and pragmatic rules" (*EM*, 62) enthalte, worunter insbesondere die „essential rule" sowie die „sincerity rule" fallen, das heißt: „The maker of an assertion commits himself to the truth of the expressed proposition", beziehungsweise: „The speaker commits himself to a belief in the truth of the expressed proposition" (*EM*, 62).

Demnach beansprucht Searle für einen Zeitungsbericht nichts anderes als die bekannte Feststellung Austins „that *our word is our bond*", von der bereits gezeigt worden ist, dass Searle sie als moralische Innerlichkeit denkt. Anders verhält es sich nun mit dem fiktionalen Text, denn dessen Autorin „is pretending, one could say, to make an assertion, or acting as if she were making an assertion, or going through the motions of making an assertion, or imitating the making of an assertion". (*EM*, 65) Für Searle ist dabei nicht entscheidend, wie man diesen Sachverhalt im Einzelnen benennen will („I place no great store by any of these verb phrases", ebd.), was er meint, ist jedoch klar: Ein Autor eines fiktionalen Werks ist nicht in dem moralisch-legalen Sinn für seine Äußerungen haftbar zu machen, wie in einem nicht-fiktionalen Sprechakt. Searle unter-

[1] Zuerst erschienen in Searle, „The logical status of fictional discourse", in: *New Literary History* 6 (1974-75), 319-332. Dann in: (*EM*, 58-75).

scheidet diese Form der Narrenfreiheit – um es einmal so zu nennen – jedoch explizit vom Fall des Lügens: „Plato, according to one common misinterpretation, thought that fiction consisted of lies. Why would such a view be wrong?“ (*EM*, 61) Weil, so Searle, ein fiktionaler Sprechakt zwar einerseits die Eigenschaft des Lügens teilt, „to engage in a performance which is *as if* one were doing [something]“, jedoch „without any attempt to deceive“ (vgl. *EM*, 65). In diesem Sinn versteht er den fiktionalen Sprechakt als „non-deceptive pseudoperformance“ (ebd.).

Die Logik dieser „pseudoperformance“ fasst er dabei folgendermaßen:

> Now what makes fiction possible, I suggest, is a set of extralinguistic, nonsemantic conventions that break the connection between words and the world established by the rules mentioned above. […] They suspend the normal requirements established by these rules. (*EM*, 66)

Mit letzteren, den „normal requirements“, sind wiederum die Regeln ethisch-moralisch-legaler Verbindlichkeit gemeint – Fish spricht diesbezüglich vom „heart of Searle's central point“.[2] Searle räumt also ein, dass Fiktionalität zwar einerseits eine bestimmte auktorielle und somit intentionale Dimension habe – insofern gilt: „*pretend* is an intentional verb: that is, it is one of those verbs which contain the concept of intention built into it“. (*EM*, 65) Andererseits enthalte Fiktionalität „a set of extralinguistic, nonsemantic conventions“, das die Standardbedingungen im Verhältnis „between words and the world“ aufhebe. Diese Aufhebung kann nun aber klarerweise nicht nur auktoriell vonstattengehen – wenngleich Searle recht hat, dass es nicht hinreicht, „to suppose a critic can completely ignore the intentions of the author“ (*EM*, 66). Denn

[2] Vgl. Fish, „How To Do Things with Austin and Searle“, 234: „This gets to the heart of Searle's central point: in a ‚normal‘ assertion, such as Shanahan's, the speaker is held responsible for the way his (or her) utterance relates or does not relate to the world: he commits himself to the truth of the expressed expression proposition; he must be ready with evidence or reasons if the truth of the expressed proposition is challenged; he will not assert something that is obviously true to both himself and his hearer; and so on.“

erst die Möglichkeit dieser Aufhebung ermöglicht diejenige Narrenfreiheit, die der Autor dann in Anspruch nehmen kann (im Falle des Verfassens eines fiktionalen Textes) oder nicht (im Falle des Verfassens eines nicht-fiktionalen Textes): „[It] enables the speaker to use words with their literal meanings without undertaking the commitments that are normally required by those meanings." (*EM*, 66f.) Das Gegebensein dieser Möglichkeit ist nun aber klarerweise kein intentionaler Umstand, sondern wird umgekehrt von der Leserschaft mitbestimmt, wie Searle selbst ausführt. Dabei unterscheidet Searle die Möglichkeit einer Ontologie und die Akzeptabilität einer Ontologie als zwei Facetten von Fiktionalität: „As far as the *possibility* of ontology is concerned, anything goes: the author can create any character or event he likes. As far as the *acceptability* of ontology is concerned, coherence is a crucial consideration." (*EM*, 73)

Durch die zuvor eingeführte Unterscheidung zwischen fiktionalen und nicht-fiktionalen Sprechakten sowie die Instanziierung des Kohärenzkriteriums in Bezug auf Erstere spricht Searle dieses Kriterium effektiv – wenn auch, ohne dies explizit zu thematisieren – nicht-fiktionalen Sprechakten ab. Nun wäre die Vorstellung, dass die Kohärenz einer Erzählung, das heißt einer Reihe von miteinander verbundenen Sprechakten, allein auf fiktionale Sprechakte beschränkt sei, eine sehr starke Behauptung, von der man wohl meinen wird, dass Searle sie nicht verteten habe. Die Stärke dieser Behauptung einer etwaigen Kohärenzlosigkeit nicht-fiktionaler Sprechakte wird jedoch durch zwei Momente abgemildert. *Erstens* handelt es sich bei der Differenz Möglichkeit/Akzeptabilität einer Ontologie um ein graduelles, kein absolutes Phänomen, was an Searles Genre-Begriff – der in Kürze zu umreißen ist – deutlich wird. *Zweitens* ist Kohärenz *als Maßstab von Akzeptabilität* zu verstehen und das heißt als Gegensatz zu Wahrheit. Eine Äußerung kann demnach inakzeptabel sein, aber eben trotzdem wahr – dies galt etwa zu Galileo Galileis Lebzeiten für dessen „eppur si muove".

Unter Berufung auf Kohärenz (als Kriterium von Akzeptabilität) versucht Searle also zu zeigen, dass die Sprechakttheorie gerade auch diejenigen Fälle der Sprachverwendung zu erfassen vermag, von denen Austin zuvor noch gemeint hat – „though […] they

might be brought into a more general account“ (*HTW*, 21f.) –, dass sie nicht Teil der Sprechakttheorie seien. So gilt für Austin (Kap. II.4.2):

> [A] performative utterance will, for example, be *in a peculiar way* hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy. […] Language in such circumstances is in special ways – intelligibly – used not seriously, but in ways *parasitic* upon its normal use – ways which fall under the doctrine of the *etiolations* of language. All this we are excluding from consideration. Our performative utterances, felicitious or not, are to be understood as issued in ordinary circumstances. (*HTW*, 22)

Während Austin folglich noch auf einen „general account“ hofft, jedoch nicht sieht, wie dieser mit den „ordinary circumstances“ einer Äußerung in Einklang zu bringen wäre – da diese eben mit einer moralisch-legalen Zurechnungsfähigkeit einhergehen, von der nicht abzusehen ist, wie sie dem „actor on the stage“ zukommen könnte –, beansprucht Searle mit „The logical status of fictional discourse“ diesen „general account“ geliefert zu haben:

> [T]he history of the subject has proved otherwise. Once one has a general theory of speech acts – a theory which Austin did not live long enough to develop himself – it is one of the relatively simpler problems to analyze the status of parasitic discourse, that is to meet the challenge contained in Derrida's question, „What is the status of this paratism?“ Writings subsequent to Austin's have answered this question.[4] (*Rep*, 205)

In jener Fußnote 4, in der Searle auf diejenigen „writings“ verweist, die diese allgemeine Theorie geliefert und folglich die Frage beantwortet haben, wie die Voraussetzungen der Sprechakttheorie mit Fällen, wie Austin meinte, „parasitärer“ Sprachverwendung in Übereinstimmung zu bringen sind, verweist Searle auf seinen eigenen Aufsatz: „For a detailed answer to the question, see J. R. Searle, ‚The Logical Status of Fictional Discourse,‘ *New Literary History* 5 (1975).“ (*Rep*, Fn. 4, 208) Die Beweislast liegt also in der Plausibilität der an dieser Stelle vorgetragenen Argumente.

Der Grundgedanke Searles beruht dabei darauf, dass man – dies zeige der Fall fiktionaler Sprechakte – behaupten könne, was man wolle, insofern es eine Hörerschaft gebe, die diese Behauptungen

akzeptiere (vgl. *EM*, 73). Während also die sprechakttheoretischen Standardbedingungen darin bestehen, dass sich ein Sprecher auf die *Wahrheit* seiner Aussagen verpflichtet, so bestehen diese Bedingungen im Falle fiktionaler Sprechakte darin, dass sich ein Sprecher um die *Akzeptabilität* seiner Aussagen bemüht. Zwar stellt Searle zunächst die anderslautende Behauptung auf, dass eine Autorin fiktionaler Texte, „as she is not committed to the truth, she is not committed to being able to provide evidence for its truth". (*EM*, 63) Aber gerade diese Annahme muss Searle in der Folge aufweichen:

> In part, certain fictional genres are defined by the nonfictional commitments involved in the work of fiction. The difference, say, between naturalistic novels, fairy stories, works of science fiction, and surrealistic stories is in part defined by the extent of the author's commitment to represent actual facts, either specific facts about places like London and Dublin and Russia or general facts about what it is possible for people to do and what the world is like. (*EM*, 72f.)

Damit behauptet Searle aber, dass unterschiedliche Genres fiktionaler Texte in unterschiedlichem Maße (nicht) dazu verpflichtet sind, „to represent actual facts". Wer also einen naturalistischen Roman schreiben möchte, muss in stärkerem Umfang Fakten in seinen Text einfließen lassen als derjenige, der von vornherein ein Märchen erzählt. Dies bedeutet aber, dass Autoren fiktionaler Texte sehr wohl – wenn auch in geringerem Ausmaß als etwa Nachrichtensprecher – die Wahrheit ihrer Aussagen zu beachten haben. Unterstellt, Frau Murdoch als eine Vertretin fiktonaler Texte sei, wie Searle einige Seiten zuvor behauptet, „not committed to being able to provide evidence for its truth", dann widerspricht dies der Behauptung, dass unterschiedliche fiktionale Texte in unterschiedlichem Maß auf Wahrheit Bezug nehmen müssten – und folglich auch „evidence for its truth" schaffen müssten, da anders die ontologische Akzeptabilität der Fiktion unerreichbar wäre. Entsprechend kommentiert dies auch Fish:

> [O]nce this door is opened, it cannot be closed: an author is free to import whatever real world references he likes, and there will be no rules regarding

the proportions. It is precisely this freedom of mix and proportion that makes a taxonomy of genres both possible and uninteresting.[3]

Nun könnte man meinen, dass hiervon allein die Genre-Taxonomie, die Searle zu etablieren versucht, in einem engeren Sinn betroffen sei – dass Searles Analyse mithin nicht die theoretischen Mittel bereitstellt, um etwa naturalistische Textsorten von romantischen zu unterscheiden. Allerdings gilt es zu beachten, dass Searle fiktionale von nicht-fiktionalen *und* von literarischen Texten unterscheidet: „Roughly speaking, whether or not a work is literature is for the readers to decide, whether or not it is fiction is for the author to decide.“ (*EM*, 59) Diese Unterscheidung ist jedoch nur aufrecht zu erhalten, insofern auch die entsprechenden Kriterien unterschieden werden können. Wenn Searle aber schreibt, dass für die Akzeptabilität der Ontologie fiktionaler Texte Kohärenz „a crucial consideration“ sei, dann muss er Kohärenz variabel verstehen, wenn er Unterschiede in fiktionalen Sprechakten anerkennen will:

> However, there is no universal criterion for coherence: what counts as a coherence in a work of science fiction will not count as coherence in a work of naturalism. What counts as coherence will be in part a function of the contract between author and reader about the horizontal conventions. (*EM*, 73)

Wenn Kohärenz aber letztlich in der Logik eines „contracts“ begründet liege, dann ist damit keineswegs ein allgemeines Kriterium gegeben, denn, wie Fish herausstellt, „the contract can be broken at will without any loss of acceptability; the reader will simply (or not so simply) adjust and enter into a new contract whose life may be no longer than the first“.[4] Verträge werden mithin geschlossen und aufgekündigt, ohne dass deswegen notwendigerweise die Unterstellung von Kohärenz aufgegeben werden muss. Für das Brechen und Vereinbaren neuer Verträge kann jedesmal gerade eine eigene, neue Kohärenz ausfindig gemacht werden. Dies scheint Searle wohl zu sehen und verzichtet entsprechend auf eine Universa-

[3] Fish, „How To Do Things with Austin and Searle“, 235.
[4] Ebd., 236.

lisierung von Kohärenz (vgl. *EM*, 73). Zugleich erklärt dieser Verzicht aber mehr als er nach Searle erklären sollte. Denn damit werden nicht nur Genre-Distinktionen wie Naturalismus und Romantik plausibel, sondern auch die Unterscheidung von literarischen und nicht-literarischen Texten. Wenn aber sowohl die Literarizität als auch die Ontologie fiktionaler Texte am Kriterium einer sich immer wieder neuformierenden Kohärenz hängen, dann ist nicht zu sehen, wie die Literarizität und die Akzeptabilität von Ontologie im Sinne der von Searle bereit gestellten Kriterien zu unterscheiden sind.

Aus Searles eigener Analyse folgt demnach eine in sich widerspruchsvolle Überschneidung (1) ernst gemeinter, (2) fiktionaler und (3) literarischer Sprache: Fiktionale Sprechakte teilen demnach mit ernst gemeinten Sprechakten den Umstand, dass sie sich intentional und somit im eigentlichen Sinn illokutionär und folglich sprechakttheoretisch gemäß Searles Paradigma beschreiben lassen; ihre Ontologie kann allerdings nicht von derjenigen literarischer Sprache unterschieden werden. Demnach besteht zwischen der Intentionalität eines fiktionalen Sprechaktes und seiner Ontologie ein arbiträres Verhältnis, das sich gemäß Searles Annahmen in vergleichbarer Weise weder bei ernst gemeinten Sprechakten noch bei literarischen Phänomenen einstellt. Denn die Ernsthaftigkeit ernst gemeinter Sprechakte besteht gerade darin, dass ihre Ontologie durch ihre Äußerung gegeben ist – plus eine indefinite Reihe von dadurch mitinstanziierten Hintergrundannahmen (vgl. *Int*, 141ff.). Dem gegenüber stehen literarische Phänomene, die Searle jedoch nicht als Sprechakte erachtet, da der ontologische Status von Literarizität nicht illokutionär erwirkt werden kann. Searle sieht entsprechend, dass die illokutionäre Kraft von Äußerungen begrenzt ist. Ebensowenig wie sich ein literarisches Werk qua Sprechakt schaffen lässt, lässt sich etwa eine Pizza qua Sprechakt backen, „because the capacities of representation are here exceeded". (*Int*, 176) Die Grenzen des Sprechakts sind somit die Grenzen der Repräsentation. Demnach ist Searle bereits bei der Bestimmung fiktionaler Rede – im Sinne Liedtkes und Co. – ganz Searle II.

Dann aber bleibt die Forderung, die Searle in seiner „Reply“ als eingelöst betrachtet, offen – nämlich „to analyze the status of parasitic discourse“. Denn die vorgenommene sprechaktheoretische Bestimmung desselben, war überhaupt erst möglich geworden auf Kosten der Literarizität des „parasitic discourse“, den Austin doch verstand als „‚poetical use of language‘“ (*HTW*, 104). So kommt auch Fish zu dem Schluss: „The truth is that Searle protects his distinction between fictional and serious discourse at the expense of its *literary* interest.“[5] Denn wenn Fiktion und Literarizität effektiv nicht zu unterscheiden sind, dann ist entweder alle Fiktion literarisch oder alle Literatur fiktiv. Hält man nun etwa daran fest, dass es Literatur gibt, so müsste man schlussfolgern, dass es keine Fiktion in Searles Sinne gibt. Entsprechend folgert Fish: „[T]he category ‚work of fiction‘ finally has no content“.[6]

Eine fiktionale Äußerung ist als „pseudo-performance“ (*EM*, 65) eines Sprechaktes folglich kein echter Sprechakt, insofern die fiktionale Äußerung nicht auf Wahrheit verpflichtet ist. Dieser Gedanke wird zwar durch Searles aufweichenden Genre-Begriff abgeschwächt, dennoch sind fiktionale Äußerungen nach Searles eigenen Ausführungen keine echten Handlungen. Umgekehrt liefert Searle aber auch keine Ressourcen, derlei sprachliche Entitäten anders und dabei doch genuin zu bestimmen. Dann ist aber auch nicht zu sehen, inwiefern Searle damit „the challenge contained in Derrida's question“ (*Rep*, 205) begegnen kann (Kap. III.4.2). Entsprechend muss an dieser Stelle dann aber von einem Scheitern ausgegangen werden, Fiktionalität geistphilosophisch zu bestimmen, insofern Fiktionalität tatsächlich sprechakttheoretisch verstanden und nicht einfach mit Literatur als einem Genre gleichgesetzt werden soll. Sprechaktheoretisch betrachtet kann Searle eine g(eistphilosophische)-Fiktionalität nicht ausweisen – ohne entscheidende sprechakttheoretische Annahmen (Kap. III.2.1.1) fallen zu lassen.

Gäbe es nun zumindest einen Sprechakt poetischer Sprache, dann könnte immerhin eine Brücke zwischen ernst gemeinter und literarischer Sprache geschlagen werden. Searle scheint zu sehen,

[5] Fish, „How To Do Things with Austin and Searle“, 236.
[6] Ebd.

dass so etwas bestehen müsste, um erklären zu können, warum unter manchen Umständen auf poetische Sprache zurückgegriffen wird. Auch wenn Literarizität keine „internal property" des illokutionären Sprechaktes sei, so müsse doch Folgendes gesehen werden:

> I believe (though will not attempt to demonstrate here) that „literature" is the name of a set of attitudes we take toward a stretch of discourse, not a name of an internal property of the stretch of discourse, though why we take the attitudes we do will of course be at least in part a function of the properties of the discourse and not entirely arbitrary. (*EM*, 59)

Entsprechend betrachtet Searle den von Austin eingebrachten „poetical use of language" zumindest als „attitude", die wiederum „at least in part" als „a function of the properties of the discourse" anzusehen ist. Dann würde Searle poetische Sprache zwar nicht als perlokutionären Sprechakt betrachten, aber als illokutionären Sprechakt mit einer definitorisch perlokutionären Ausrichtung.

Diese Überlegung führt nun zurück zu Searles Kritik an Grice, die etwa auch für Habermas (vgl. *ND I*, 137) den Kern von Searle I ausmacht: „Grice in effect defines meaning in terms of intending to perform a perlocutionary act, but saying something and meaning it is a matter of intending to perform an illocutionary, not necessarily a perlocutionary act." (*SA*, 44) Wie bereits gesehen, bestreitet Searle nicht, dass illokutionäre Sprechakte auch perlokutionäre Effekte haben können (vgl. *SA*, 25), sondern nur die Vorstellung, dass diese notwendig wären. Searle meint dabei nicht den Effekt, sondern den Grund, den Grice für diesen anführt. So erläutert Searle später: „Grice argued that meaning-intentions were intentions to produce a *response* in a hearer. I argued that meaning-intentions were intentions to produce *understanding* in the hearer" (*MCR*, 211). Im Sinne dieser Tieferlegung vom Effekt auf den Grund – die für Liedtke und Co. den Übergang[7] zu Searle II markiert – erläutert

[7] So hält etwa Liedtke fest: „Methodologically speaking, in his later works (1983, 1986) philosophy of language is part of a theory of intentional behaviour (as in 1969), but it is no longer part of a theory of communicative behaviour. What a theory of language (or an essential part of a theory

Searle dann (indem er „understanding“ mit „communication“ gleichsetzt),

> that in at least one sense of ‚meaning‘, communication is derived from meaning rather than constitutive of meaning. Communication, one might say, is a consequence of meaning, but meaning exists independently of the intention to communicate that meaning. (*MCR*, 212)

In dieser Fortsetzung der Grice-Kritik steckt zugleich ein Stück Selbstkritik – wie Searle explizit einräumt.[8] Einen Bruch anzunehmen, der für eine Trennung von Searle I und Searle II spräche, scheint jedoch auch deswegen unangebracht, weil Searle II einfach als fortgesetzte Grice-Kritik – und in dieser besteht wesentlich Searle I als Gegensatz zu Searle II – verstanden werden kann. Dies wird etwa auch von Leilich so gesehen, der den Unterschied zwischen Searle II und Searle I schließlich im Sinne einer graduellen Entfernung vom Griceschen Paradigma der Kommunikation beschreibt:

> But in *Meaning, communication, and representation*, and later in *Intentionality*, Searle offered the view that this account [*Speech Acts*, *P.F.*] was still much too ‚Gricean‘, because it tried to analyze meaning in terms of concepts which were related to a hearer, such as understanding or communication. […] This approach [*Speech Acts*, *P.F.*] is still too similar to Grice's, because it still analyzes meaning in terms of effects on an hearer (that is, in communicative terms), even if the effect is not a response such as a belief or action, but only the hearer's understanding of the speaker's intentions.[9]

Was Fish als Searles Erklärung von Fiktionalität auf Kosten „of its *literary* interest“ bezeichnet hat, lässt sich vor diesem Hintergrund

of language) is now part of is a theory of ‚representation‘; […] The notion of representation occupies a fundamental position in the philosophy of Searle II.“ (Liedtke, „Representational semantics and illocutionary acts“, 196)

[8] Vgl. *MCR*, 212: „Like most speech act theorists I have analysed meaning in terms of communication. […] But now it seems to me, […] that in at least one sense of ‚meaning‘, communication is derived from meaning rather than constitutive of meaning.“ Vgl. auch: *MCR*, 211.

[9] Leilich, „Intentionality, Speech Acts and Communicative Action“, 162.

besser verstehen: Denn was am Beispiel literarischer Werke zum Vorschein kommt, betrifft ebenso die Akzeptabilität fiktionaler Ontologie. Diese sind zwar intentional behauptbar (vgl. engl. to pretend), aber ihre Ontologien sind allein perlokutionär gegeben, das heißt als ein vom Sprecher unkontrollierbarer Effekt seiner Äußerungen (Akzeptabilität). Sie sind einem kommunikativ weiteren, auf Verstehen und Verständigung („understanding") ausgerichteten Paradigma verpflichtet, das sich illuktionaritätstheoretisch alleine nicht fassen lässt. Entsprechend hat Searle Probleme, zwischen Literatur und Fiktion zu unterscheiden, weil seine Theorie mentaler Repräsentation dies – trotz anderslautender Behauptungen (vgl. *SA*, 25) – jeweils nur negativ – als nicht-illokutionär – fassen kann.

III. 2.2. Die Forderung nach epistemischer Durchsichtigkeit von g-Kontextualität

Inhalt des Unterkapitels

Es gilt zunächst den Akt des Versprechens als sprechakttheoretisches Paradigma näher zu betrachten. Dabei zeigt sich, dass dessen formale Struktur den Akt immer schon mental denkt. Diese Psychologisierung der Sprache ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn eine konstitutive Intersubjektivität der Sprache vorausgesetzt wird. Dazu muss Searle in pragmatischer Hinsicht einen epistemisch je schon positiven Kontextbegriff voraussetzen („Background"). Diese Annahme gilt es aber als bestreitbare Annahme einer Theorie herauszustellen. In diesem Sinne lässt sich – unter Zuhilfenahme einiger Positionen der Forschung (Frank, Stekeler-Weithofer) – eine Freiheitsbedingung der Sprache formulieren, die von der Möglichkeit einer nicht gegebenen Autotransparenz der Sprache zehrt. Dann aber wäre Searles sprechakttheoretischem Paradigma eines je schon epistemisch positiven Kontextes widersprochen.

Als paradigmatischen Fall einer sprechaktheoretischen Handlung erachtet Searle das Versprechen:

> I shall take promising as my initial quarry, because as illocutionary acts go, it is fairly formal and well articulated; like a mountainous terrain, it exhibits its geographical features starkly. But we shall see that it has more than local interest, and many of the lessons to be learned from it are of general application. (*SA*, 54)

Mit Nachdruck hat sich Friedrich Christoph Dörge dieser Auffassung angeschlossen, im Versprechen den Standardfall eines Sprechaktes zu sehen:[1] „Searle proceeds from the assumption that his analysis of promising is the analysis of a *paradigmatic* case of illocutionary act.“[2] Diese Generalisierung erfolge freilich, so Dörge, innerhalb einiger tendenziell gewaltsamer Bestimmungen:

> At least some of those restrictions and qualifications appear to be *forced upon us* in order to avoid problems connected with the fundamental assumptions, which are made in Searles account. However, given that certain assumptions *force us* to make those restrictions and qualifications, doubts must arise as to whether it is *possible* to generalise Searle's account at all.[3]

Angenommen nun Searles Sprechakt-Paradigma ist das des Versprechens und angenommen ausgehend von diesem Paradigma ließe sich eine generelle Sprechakttheorie entwickeln, dann stellt sich die Frage, welche Eigenschaft des Versprechens für Sprechakte im Allgemeinen paradigmatisch ist. Einen ersten Aufschluss können die folgenden Worte Searles geben:

> One can have any attitude one likes to the institution of promising. The obligation to keep a promise does not derive from the institution; it derives rather from the fact that a speaker in making a promise has created a desire-independent reason for action. […] To repeat, the institution is the device that the agent uses, but it is not the source of the obligation. (*SMS*, 5)

Die Frage ist nun, worin „the source of the obligation“ besteht beziehungsweise wie ein „desire-independent reason für action“ auszusehen habe. Damit befindet man sich aber schon im Herzen von Searles Sprechakttheorie. Später erläutert Searle in diesem Sinne: „The methodology that I had used für analyzing speech acts was to analyze the necessary and sufficient conditions for the successful

[1] Vgl. auch die bereits erwähnte Einschätzung William P. Alstons diesbezüglich (William P. Alston, „Searle on Illocutionary Acts“, in: *John Searle and his Critics*, 57-80, bes. 58, 67).

[2] Friedrich Christoph Dörge, *Illocutionary Acts*. Austin's account and what Searle made out of it. Inaugural-Dissertation (Tübingen: 2004), 144.

[3] Ebd., 213f.

and non-defective performance of the act." (*SMS*, 7) Denn dasjenige, was einen Sprecher in einem handlungstheoretischen Sinn verpflichtet („obligation"), ist zugleich dasjenige, was einen Sprechakt sprachtheoretisch bedingt: Die Bedingung für sprachliches Handeln besteht demnach in der handlungswirksamen Bereitschaft, sich auf dasjenige einzulassen („obligation"), was eine Äußerung sprachlich voraussetzt. Dies kann ohne Weiteres als eine Erweiterung von Austins „our word is our bond"-Theorem angesehen werden. Dann stellt sich aber die Frage, wie etwa Lügen in dieses Paradigma passen. Searle verweist nun darauf, dass ein unaufrichtiges Versprechen der formalen Struktur des Versprechens nicht entgegensteht: „To say, ‚I promise to do *A*' is to take responsibility for intending to do *A*, and this condition holds whether the utterance was sincere or insincere." (*SA*, 62) Die entscheidende Frage ist natürlich, wie die „responsibility for intending to do A" vor dem Hintergrund einer Lüge gedacht werden kann. Mark Siebel hat sich nun eingehender mit der Frage beschäftigt, worin bei Searle ein „illocutionary point" besteht, der Searle zufolge den Kern eines jeden Sprechaktes ausmache: „An understanding of illocutionary point or purpose is central to the understanding of speech acts because each genuine illocutionary act has an illlocutionary point or purpose built into it in virtue of its being an act of that type." (*Resp*, 81) Siebel zufolge kann der „illocutionary point" ganz allgemein als die Absicht verstanden werden, jemanden (den Hörer oder den Sprecher) dazu zu bringen, etwas zu tun.[4] Für solche Äußerungen wie die unaufrichtiger Versprechen hält Siebel fest: „In such a case, however, the speaker does not intend to achieve the illocutionary point".[5] Wenn eine Äußerung aber stets „responsibility" für Geäußertes freisetzt, dann ist Lügen *prima facie* eine Absurdität – wie auch Searle festhält: „A clue that the speaker does take such responsibility is the fact that he could not state without absurdity, e.g., ‚I promise to do *A* but I do not intend to do *A*'." (*SA*, 62)

Entsprechend lässt sich der Fall des Lügens als Scheideweg zwischen einem kommunikativen Sprechaktverständnis auf der einen

[4] Siebel, „What is an illocutionary point?", 125.
[5] Ebd., 129.

Seite und einem intentionalen Sprechaktverständnis auf der anderen Seite beschreiben. Denn im Lügen treten beide Aspekte auseinander: die Verpflichtung, die sich aus einer Äußerung gegenüber Anderen ergibt und die innere Haltung, die ein Sprecher dazu einnimmt. Im Lügen sind beide Aspekte manifest gegeben, da es sich anders nicht um Lügen handelte, insofern dieses gerade im Widerspruch von öffentlicher Kundgabe und innerer Repräsentation dieser Kundgabe besteht. Lügen ist in einem sprechakttheoretischen Sinn *per se* amoralisch – was nicht heißen soll, dass es nicht Fälle geben kann, in denen Lügen aus ethischen Gründen ratsam ist. Aber in einem sprechakttheoretischen Sinn besteht Lügen in der moralischen Unterminierung der Handlung.

Die Formalisierung des Sprechhandelns als Versprechen ist dergestalt als Ausweitung der Struktur des Versprechens über den Fall eigentlichen Versprechens hinaus zu verstehen. Eine plausible Generalisierung von Eigenschaften des Versprechens besteht nun sicherlich darin, dass Äußerungen Sprecher verpflichten und dass Äußerungen jenseits ihrer Bedeutung einen „illocutionary point“ haben müssen (vgl. Kap. III.2.2). Searle geht hierbei jedoch immer schon von der unmittelbar mit dem Äußern von Worten mitgegebenen intersubjektiven Erkennbarkeit des „illocutionary point“ aus. Dabei besteht dasjenige, was Searle am Sprechakt als paradigmatisch für alle Sprechakte erachtet, nicht darin, dass alle Sprechakte Versprechen seien – sehr wohl aber darin, dass alle Sprechakte Handlungen darstellten, die als unterschiedliche Handlungen unterschiedliche sprachliche Bedingungen hätten. In diesem Sinn kann festgehalten werden, dass die Kompatibilität der sprachlichen Repräsentation der Welt (Semantik) mit der sprachlichen Repräsentation des Geistes (Intentionalität) schließlich dadurch möglich werde, dass der Begriff der Wahrheitsbedingungen einer Äußerung selbst eine Pluralisierung erfahre. Dies gilt nun aber nicht nur für Versprechen, sondern auch für Prädikation, insofern gilt „that predication is not an act which can occur alone, but can only occur as part of some illocutionary act“. (*SA*, 124)

So bemüht sich Searle zunächst folgende Frage zu beantworten: „[T]he question naturally arises how I know that what I have to say is true.“ (*SA*, 5) Dies kann, so Searle, nun nicht Gebrauch sein und

es kann kein Aspekt von Kommunikation sein, sondern es muss intrinsisch mental sein – „intrinsic mental content" (*RM*, 200), wie es später heißt. Das Verfügen über Bedeutung wird schließlich kausal erklärt und folglich naturalisiert, da das Gehirn allein die Fähigkeit habe, „to cause and sustain conscious thoughts" (*RM*, 239). Kommunikation und Verständigung werden demnach, wie Kannetzky festhält, zu einer „application of an implicit meaning theory".[6] Diese „implicit meaning theory" beruhe aber auf der „ontology of the mental" (*RM*, 20). Bedeutung ist demnach selbst kein epistemischer, sondern ein ontologischer Umstand. Was Searle streng genommen sagt, ist also: Bedeutung wird nicht erkannt, Bedeutung ist mental und folglich immer schon intersubjektiv gegeben, weil die Bedingungen für die Erkennntnis von Bedeutung unmittelbar mit einer Äußerung gegeben sind.[7]

Dieser Ontologie sind nun aber Äußerungen nicht nur in einem semantischen, sondern in einem sprechakttheoretischen Sinn verpflichtet. Ein Versprechen stellt demnach im Allgemeinen eine Verpflichtung dar, etwas zu tun: „The point or purpose of a promise is that it is an undertaking of an obligation to do something." (*EM*, 2) Entsprechend sind nun aber auch Beschreibungen gedacht: „The point or purpose of a description is that it is a representation (true or false, accurate or inaccurate) of how something is." (*EM*, 2) Searle erläutert: „These differences correspond to the essential conditions in my analysis of illocutionary acts in chapter 3 of *Speech Acts*" (*EM*, 2). Diese Voraussetzungslogik wird schließlich als Pluralität von Kriterien expliziert:

> The basic idea here is the old one that the meaning of a statement is somehow given by its truth conditions, the meaning of a command is given by

[6] Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy", 78.

[7] Dagegen protestiert Stekeler-Weithofer schon aus methodologischen Gründen: „Hence, the methodological order turned upside down if we say that understanding what A did is to understand his intention." (Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding", in: *Communication and Intelligibility*, 113-134, 133)

its obedience conditions, the meaning of a promise is given by its fullfilment conditions, and so on. (*MCR*, 220)

Searle meint nun den Welt- und Geistbezug der Sprache durch eine Pluralität an Bedeutungskriterien („truth conditions“, „obedience conditions“, „fullfilment conditions“) erklären zu können. William P. Alston bemerkt dazu, dass es sich hierbei um „quite a mixed bag“[8] handelt beziehungsweise um „a rather obscure synonym for the analysandum rather than digging into its structure“.[9] Auch Siebel meint: „In a nutshell, it is hard to grasp the point of an illocutionary point.“[10] Es muss mithin angemerkt werden, dass die von Searle gelieferten Kriterien keine Kriterien der jeweiligen Akte *tout court* sind, sondern jeweils Kriterien dieser Akte im Sinne des jeweiligen Sprecherbewusstseins. Sie sind zwar notwendig – weil ein Sprecher wissen muss, was er tun und sagen muss, um diese oder jene Handlung zu vollziehen oder auf dieses oder jenes in der Welt Bezug zu nehmen –, aber sie sind nicht hinreichend, weil eine Handlung nicht zwingend mit der Erkenntnis der Bedingungen einer Handlung gegeben ist. Im Fall des Versprechens scheint dies zunächst weit hergeholt: Man sagt „Ich verspreche“ und schon verspricht man. Demnach gäbe es keinen Unterschied zwischen Satzintention (beziehungsweise Handlungsintention) und Sprecherintention. Besonders unplausibel scheint der Einwand etwa im Falle des Grüßens und Dankens, worauf Siebel hinweist.[11] Denn schon das Äußern eines Grußwortes oder eine Danksagung genügen, um den Akt des Grüßens oder Dankens zu vollziehen. Dies liegt daran, dass grüßen und danken sogenannte Erfolgsverben sind.[12] Aber um etwa ein Treffen zu beenden, kann man ein solches nicht einfach beenden, wie man grüßen kann, wenn man grüßen

[8] Alston, „Searle on Illocutionary Acts“, 68.

[9] Ebd., 69.

[10] Mark Siebel, „What is an illocutionary point?“, in: *Speech Acts, Mind, and Social Reality*, 125-140, 138.

[11] Ebd., 133.

[12] Vgl. Siebel, „What is an illocutionary point?“, 132. Dort findet sich der Verweis auf: Alston, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning* (Ithaca: Cornell University Press, 2000), 90-93.

will.[13] Eine Konferenz zu beenden, heißt nicht sie beenden zu wollen; Wahlen zu gewinnen, heißt nicht Wahlen gewinnen zu wollen. Um den entsprechenden Akt zu verstehen, sind zwar Erfüllensbedingungen notwendig, aber ihr Gegebensein für ein Bewusstsein ist nicht hinreichend für das Gegebensein ihres Vollzugs. Mit anderen Worten: Ein Sprecher kann nicht zugleich sprechend einen Akt vollziehen und dabei schon die entsprechenden Erfüllensbedingungen etablieren – von Ausnahmen wie dem Danken und Grüßen einmal abgesehen. Aus der mentalen Ontologie Searles folgt demnach, dass Akte selbst etwas Mentales sind.[14] Damit stehen sie im Gegensatz zu Bedeutung, die wesentlich öffentlich ist, denn die *Erkenntnis* des Vorliegens eines Aktes durch einen Anderen geschieht nicht anders als im öffentlichen Raum. Bedeutung muss aber, Searle zufolge, den mentalen Aktcharakter des Geäußerten garantieren – wobei Garantie heißen muss, einwandfrei zu repräsentieren. Dann aber wird Bedeutung gerade ihrer Öffentlichkeit, das heißt der Möglichkeit, offen zu sein für Andere, beraubt. In diesem Sinn fordert auch Kannetzky das „principle of expressibility" umzudeuten: „It should be related to an ‚open language' that has space for what Searle calls ‚inexact language use'."[15]

Nun lässt sich das Verhältnis von Illokutionarität und Satzbedeutung aber auf zwei Weisen denken: einmal direkt und unmittelbar (z.B. als Grüßen, Danken, Versprechen) und einmal mittelbar (z.B. als Beenden eines Treffens, als Gewinnen von Wahlen). Wenn die Sprechakttheorie dergestalt a „non-uniform account of having an illocutionary point"[16] einnehmen müsste, dann stellt sich die Frage, ob Searle dafür die theoretischen Ressourcen bereit hält. Denn seine explanatorische Stärke liegt doch vielmehr in der unmittelbaren, näherhin psychologischen Seite von Sprechakten – so

[13] Das Beispiel stammt von Siebel (Siebel, „What is an illocutionary point?", 132).

[14] Auch Apel spricht in diesem Sinn von der „preillocutionary intentionality of these acts" (Apel, „Is Understanding more Basic than Linguistic Meaning?", 46).

[15] Kannetzky, „The Principle of Expressibility and Private Language", in: *Communication and Intelligibility*, 191-212, 191.

[16] Siebel, „What is an illocutionary point?", 133.

auch Alston: „The theory of speech acts is used to provide resources for the conceptualization of intentional psychological states.“[17] Damit einher geht der Verzicht auf eine genuin kommunikative Erklärung von Sprechakten, weil die Kommunikabilität desjenigen Sprechaktes, den ein Sprecher vollziehen will, immer schon vorausgesetzt wird. Es wird mithin unterstellt, dass die Bedingungen des Gegebenseins eines bestimmten Sprechaktes bereits schon mitgeteilt worden sind, sobald eine Äußerung vollzogen wird. Dies bedeutet aber die Sprachlichkeit (Kommunikabilität, Mitteilbarkeit) von etwas anzunehmen, das eigentlich – mittelbar oder unmittelbar – abhängig ist von der spezifischen Sprachlichkeit einer konkreten Äußerung. Dadurch wird aber die Sprachlichkeit dieser Handlungen, mithin die Sprachlichkeit des Mentalen, zu einem theoretischen Desiderat (Kap. III.2.1). Anton Friedrich Koch hat dazu in einem anderen, gleichwohl relevanten Zusammenhang bemerkt:

> Mit dieser Frage [der Sprachlichkeit des Mentalen, *P.F.*] ist man im allgemeinen etwas zu leichtfertig, wohl weil der erste Schritt zu ihrer Beantwortung so selbstverständlich erscheint: Es sind unsere besonderen menschlichen Fähigkeiten, relativ zu denen es einen intentionalen Standpunkt und zugehörige Erklärungsstrategien und Begriffe gibt. Aber das kann nicht die ganze Antwort sein, denn dann wäre sie fehlerhaft zirkulär. Unsere besonderen menschlichen Interessen und Fähigkeiten sind nur für den intentionalen Standpunkt und können dessen begriffliche Genese daher nicht erklären.[18]

Die Ausweitung des Paradigmas des Versprechens unter der Voraussetzung einer psychologisierten Sprachlichkeit auf alle Sprechakte ist aber nicht nur als Verallgemeinerung problematisch, sondern bereits beim Versprechen selbst. Dies wirft auch einen Blick auf die erste der zwei vorhin gestellten Fragen, nämlich was ein Versprechen überhaupt sein soll. Wenn ein Versprechen als Sprechakt wesentlich sprachlich ist, dann muss die unzureichende (Alston/ Koch) Psychologisierung der Sprachlichkeit bereits beim

[17] Alston, „Searle on Illocutionary Acts“, 75.

[18] Anton Friedrich Koch, „Philosophie und Metaphysik“, in: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.), *Vom Ersten und Letzten*. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999), 77-97, 83.

Verständnis des Versprechens selbst fehlerhaft sein. Davon bleiben Searles richtige Einsichten in die psychologische Struktur des Versprechens (und aller Sprechakte) unberührt.

Nun meint Searle damit aber nicht nur eine Beschreibung der Sprache-Geist Relation – als einer Spielart der Sprache-Welt Relation (vgl. Kap. III.2.1) – zu geben, sondern vermengt diese mit einer ontologischen Fragestellung: Searle sieht sehr wohl, dass sein Mentalismus nicht hinreicht, sich selbst zu begründen. Dabei folgt Searle zunächst der plausiblen Annahme, formelle Kriterien von Bedeutung in nicht-formellen Praktiken zu gründen, was ihn auf den Begriff des „Background" (*Int*, 141) führt:

> The Background is a set of nonrepresentational mental capacities that enable all representing to take place. […] In order that I can now have the Intentional states that I do I must have certain kinds of know-how: I must know how things are and I must know how to do things, but the kinds of „know-how" in question are not, in these cases, forms of „knowing that". (*Int*, 143)

Searle wäre zuzustimmen, wenn er den „Background" nun als etwas betrachtete, das zwischen Realismus und Irrealismus *keinen* ontologischen Vorrang etablierte.[19] In diesem Sinn legt Searle zunächst auch nahe, sein „Background"-Theorem zu verstehen:

> There can't be a fully meaningful question „Is there a real world independent of my representations of it?" because the very having of representations can only exist against a Background which gives representations the character of „representing something". (*Int*, 159)

Bis hierhin vertritt Searle also eine ontologisch neutrale Position, die zwar die Notwendigkeit eines Hintergrunds behauptet „which gives representations the character of ‚representing something'", die aber nicht bestimmt, ob dieser Hintergrund inferentiell oder korrespondentiell – im Sinne Prices (vgl. Kap. III.2.1) – gedacht werden muss.[20] Dann aber schließt Searle an: „This is not to say that realism is a true hypothesis, rather it is to say that it is not a

[19] Vgl. Kap. I.2; siehe auch: Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", 338.

[20] Vgl. Price, „Two expressivist programmes, two bifurcations", 36.

hypothesis at all, but the precondition of having hypothesis.“ (*Int*, 159) Noch deutlicher wird die Voraussetzung einer realistischen Ontologie schließlich in Searles Annahme eines zeitgenössischen Biologismus (*RM*, xi). Diesen macht Searle zum Ausgangspunkt seiner Sprachphilosophie:

> A natural consequence of the biological approach advocated in this book is to regard meaning, in the sense in which speakers mean something by their utterances, as a special development of more primitve forms of Intentionality. […] And the definition is nontrivial in this sense: we define speakers' meaning in forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic. (*Int*, 160)

Dergestalt rechtfertigt Searle unter Zuhilfenahme einer naturalistisch verstandenen Ontologie das bereits kenntlich gemachte Primat mentaler Repräsentation: „The brain is all we have for the purpose of representing the world to ourselves and everything we can use must be inside the brain.“ (*Int*, 230) Entsprechend konsequent ist rückblickend von *Intentionality* zu *Speech Acts* die „reliance on the intuitions of the native speaker“ (und entsprechend verfehlt sind die Versuche, beide Werke gegeneinander auszuspielen).[21]

Gegen diese Strategie Searles hat jedoch McDowell im Sinne eines Putnamschen Externalismus folgenden Einwand formuliert:

> [O]n any normal understanding of the words he [Searle, *P.F.*] uses here, this remark is straightforwardly and obviously false. We have all kinds of things other than the brain for the purpose of representing the world to

[21] Im Sinne der Aufhebung der Zweiteilung von Searles Werk sei der Vollständigkeit halber erwähnt, dass die Annahme eines solchen nichtrepräsentationalen Hintergrunds, der als „embodiment of my commitment to realism“ (*Int*, 159) mentale und physische Eigenschaften umfasst – „including various skills, abilities, preintential assumptions and presuppositions, stances and non representational attitudes“ (*Int*, 151) –, *methodisch* bereits in *Speech Acts* vorweggenommen ist: „This method, as I have been emphasizing, places a heavy reliance on the intuitions on the native speaker. […] Such intuitions can indeed be justified, but only by falling back on other intuitions.“ (*SA*, 15)

ourselves: sounds, marks on paper, arrangements of models […], in short all kinds of bits of the world outside our brain.[22]

Das heißt nun nicht, dass es biologische und andere physikalisch beschreibbare Eigenschaften der Welt, die eine Voraussetzung von Sprache bildeten, nicht gebe; es heißt nicht, dass es falsch sei, die Psychologizität von Sprechakten zu bemerken oder dass Sprache nicht auch richtigerweise als „embodiment" (*Int*, 159) bestimmter naturalistischer Annahmen beschrieben werden könne. Searles Fehler kann aber als derjenige Fehlschluss betrachtet werden, den Price die „perspectival fallacy"[23] genannt hat – nämlich „to mistake a genuine but merely perspectival privilege for something stronger – for an *absolute* ontological criterion".[24] Oder anders gewendet: Searle nimmt notwendige schon für hinreichende Bedingungen, da, wie McDowell richtigerweise einwendet, auch die Welt außerhalb des Gehirns Teil des Repräsentationsmetabolismus ist und dieser entsprechend nicht allein mental erklärt werden kann.

Der „Background" im Sinne pragmatisch ergänzender Praktiken des Sprechhandelns kann zumindest als Name für die Lösung verstanden werden, inwiefern Sprechakte intelligibel sein können, ohne dass bereits die Sprachlichkeit (Kommunikabilität) der Voraussetzungen von Sprechakten behauptet werden müsste. In diesem Sinn müsste hier auf eine potenziell sprachliche Ebene an Hintergrundinformationen Bezug genommen werden, die jedoch selbst intersubjektiv befragbar bleiben müsste – gerade auch durch das Äußern von Sprechakten. Searles „Background" bleibt aber nur eine Bezeichnung für diese Lösung, wenn er als konstitutive Intelligbilitätsbedingung von Sprechakten *nur* in Abhängigkeit von diesen gedacht wird. Der „Background" ist dann eine Bedingung absoluter Intersubjektivität, in der die Möglichkeit systematischen Missverstehens – also die Annahme unterschiedlicher Bedingungen für das Gegegebensein desselben Sprechaktes – ausgeschlossen

[22] John McDowell, „Intentionality De Re", in: *John Searle and his Critics*, 215-225, 221.

[23] Vgl. Price, „Pluralism, ‚world' and the primacy of science", in: *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, 45-64, 58.

[24] Ebd., 59.

ist. Dieses immer schon epistemisch positive Verständnis des Hintergrunds wird insbesondere am Beispiel der Prädikation deutlich.

In diesem Sinn hält Searle fest: „[P]redication is not an act which can occur alone, but can only occur as part of some illocutionary act.“ (*SA*, 124) Dies hat nun bereits Interpreten von *Speech Acts* – insofern diese *Speech Acts* vor dem Hintergrund von Austins Ausführungen zur Sprechakttheorie gelesen haben – verblüfft.[25] Searle erläutert dies folgendermaßen:

> We have throughout the analysis of speech acts been distinguishing between what we might call *content* and *function*. In the total illocutionary act the content is the proposition; the function is the illocutionary force with which the proposition is presented. (*SA*, 125)

Diese generelle Verteidigung von Prädikation („the content is the proposition“) ist nun insoweit erstaunlich, als dass Austin in seiner Behandlung der Sprechakte gerade einen Weg jenseits jener „age-old assumption in philosophy“ aufzeigen will, wonach „to say something […] is always and simply to *state* something“. (*HTW*, 151) Entsprechend hält Cavell fest:

> Austin's so called theory of speech acts is in effect the presentation of a massive class – or set of classes – of counterexamples to this assumption – a set that proves to have interests well beyond this initial interest – namely one in which what are grammatically statements are *not* in the business of stating facts truly and falsely.[26]

Searle führt nun jedoch eine Reihe von Regeln (1-8, vgl. *SA*, 126f.) der Prädikation ein, wonach Regel 4 und 5 zusammengenommen

[25] Zu denken wäre hier an Moati (Moati, „Le prisme descriptiviste de la théorie des actes de langage de J.R. Searle“, 225) im Ausgang von Cavell (Cavell, „What did Derrida want of Austin?“, 49) sowie an Jeffrey Hershfield (Jeffrey Hershfield, „What can Austin tell us about truth?“, in: *Philosophical Investigations* 33/3 (2010), 220-228, 223). Derselbe Umstand wird unter stärker geistphilosophischen Prämissen auch von John McDowell gesehen, der in diesem Sinn von Searles Absicht „of anchoring particular-directedness“ (McDowell, „Intentionality De Re“, 216) spricht (vgl. auch ebd., 220).

[26] Cavell, „What did Derrida want of Austin?“, 49.

in etwa besagen, dass die Äußerung eines Satzes (also eines Sprechaktes), die Referenz zu einem Objekt X einschließt (Regel 4), das über die logische Eigenschaft verfügt, wahr oder falsch zu sein (Regel 5). Wenn Searle sagt, „that it is logically possible for P to be true or false of X" (*SA*, 126) – also dass die Äußerung P etwas Wahres oder Falsches über X prädiziere –, dann ist diese Behauptung zwar sicherlich für manche Sprechakte zutreffend, etwa im Falle der Äußerung „Einen blauen Kaffee, bitte", da es blauen Kaffee nicht gibt. Es ist aber nicht zu sehen, inwiefern dieser Spezialfall eines illokutionären-Aktes-mit-falscher-Prädikation schon ausreicht, um einen grundsätzlichen Zusammenhang von Prädikation und Sprechhandeln zu etablieren. Searle müsste zur Begründung seiner Behauptung auf einen maximal trivialen Umstand verweisen, nämlich dass schon die Äußerung „Einen Kaffee, bitte" eine Minimalprädikation enthielte, etwa dergestalt dass es Kaffee gibt und Kaffee etwas ist, wonach man sinnvollerweise fragen kann. Demnach wäre das Objekt eines Sprechaktes schon als Referenz in einem ontologischen Sinn zu verstehen. In einem vorläufigen Sinn wäre die Äußerung „Kaffee" dann aber nicht von „Gavagai" im Szenario radikaler Übersetzung à la Quine verschieden (vgl. Kap. I.2). Dem würde Searle entgegenhalten, dass die Referenz von „Kaffee" in dem Sprechakt „Einen Kaffee, bitte" hinreichend bestimmt sei: nämlich als eines jener Kaffeegetränke, die die entsprechende Kaffeebar im Sortiment hat und die man dort bestellen kann. Dann aber ist die Referenz von „Kaffee" in „Einen Kaffee, bitte" gerade nicht als Minimalprädikation verstanden, sondern pragmatisch: nämlich etwa als der Kaffee, den ein Sprecher immer trinkt oder den der Barista immer ausschenkt. Dieses Vorverständnis markierte dann den Unterschied zu Quines „Gavagai"-Szenario. Dieses Vorverständnis besteht aber in einer schon etablierten epistemischen Situation, nämlich einem epistemisch positiven Kontextbegriff. Diese Kontextualität des Sprechaktes genügt zwar einerseits, um einen Unterschied zum „Gavagai"-Szenario zu etablieren, aber sie begründet noch keinen Zusammenhang zwischen Prädikation und Sprechhandeln. Es sei denn, man erklärte den epistemisch positiven Kontextbegriff zur grundsätzlichen Voraussetzung sprachlicher Äußerungen. Aber auch dann bliebe Prädikation als

Sprechhandeln unerklärt, weil ein epistemisch positiver Kontextbegriff stets nur die pragmatische Ergänzung der Referenz von Äußerung erklärt aber gerade nicht ihre Prädikation.

Der epistemisch positive Kontextbegriff ersetzt dann aber eine mögliche Bezugnahme auf einen Bereich empirischer Erfahrung, von dem ausgehend sich Referenz in einem nicht schon pragmatisch voreingenommenen Sinn verstehen ließe. Anstatt den Hintergrund aber in diesem Sinn einer offenen Ontologie zu verstehen, setzt dieser eine bestimmte Ontologie voraus, die allein pragmatisch-kontextuell gerechtfertigt ist. Übertragen auf das Kaffee-Beispiel hieße dies: Ich muss wissen, dass es Kaffeebars gibt und wie ich mich dort zu verhalten habe, um Kaffee bestellen zu können. Ontologische Voraussetzungen werden von der Aussage dergestalt nicht pragmatisch-kontextuell absorbiert, sondern vorausgesetzt: Der Sprechakt „Einen Kaffee, bitte“ ist demnach als die Prädikation zu verstehen, dass es Kaffeebars gibt und bestimmte Konventionen nach denen diese funktionieren. „Einen Kaffee, bitte“ zu sagen prädiziert somit – aufgrund des „Backgrounds“ – unendlich viel (dass es Kaffeebars gibt, dass Kaffee angebaut wird, dass es Handel gibt, dass es Schiffsverkehr gibt, Transportmittel, Technik, Ökonomie etc.). Weil daraus aber ontologisch unendlich viel folgt, muss gesehen werden, dass es sich dabei gerade nicht um Prädikation handelt, weil überhaupt nichts Bestimmtes prädikabel ist, da immer schon alles Prädizierte als intersubjektiv verständlich vorausgesetzt ist. Dann wird zugleich völlig unerklärlich, wie etwas in einem qualifizierten Sinn prädiziert werden kann, wenn qua intersubjektiv geteilter Sprache immer schon alles prädiziert worden ist. Mit anderen Worten: Searle fordert die intersubjektive Durchsichtigkeit von g-Kontextualität (Kap. III.2.1.1), da dies anders kommunikabilitätsgefährdend wäre. Er gefährdet dadurch aber (auf theoretischer Ebene) zugleich den Sinn, *warum* in einer solchermaßen epistemisch durchsichtigen (diaphanen) Sprache überhaupt noch gesprochen werden soll.

Diesen perspektivischen Fehlschluss (Price) von einer epistemisch immer schon positiv gedachten Situation auf eine Ontologie vollzieht Searle aber auf dem Rücken empirischer Erfahrung. Diese überbrückt Searle durch den – bereits angezeigten (Kap. III.2.1) –

Bezug von Ungleichem (Gemeintes und Geäußertes) aufeinander. Dies wäre möglich, wenn es einen Nachweis gäbe, dass eine entsprechende Übertragbarkeit gewährleistet ist. Dieser Nachweis müsste darin bestehen, dass die Nichtsprachlichkeit der Intentionen ihrer Sprachlichkeit entspricht oder zumindest entsprechen kann. Da Searle aber diese Nichtsprachlichkeit überhaupt nicht thematisiert, bleibt auch seine Sprachlichkeit der Intentionen eine blinde Voraussetzung.[27] Der erste Text, der dem kritisch nachgegangen ist, war Franks „Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida".[28] Frank erkennt in der Äquivalenz von Satzbedeutung und Sprecherintention „eine methodische Prämisse", die dazu dient, „das Problem der Unentscheidbarkeit" gar nicht erst „in die Innerlichkeit des Sinnentwurfs" eindringen zu lassen.[29] Frank erkennt ferner die sich daraus ergebende Eleganz der Theorie, durch die, so Frank,

> der Schein eines Zugeständnisses an die Individualität eines sprechenden Subjekts und an die Individualität seiner Äußerung unterderhand zerstört und zugunsten der notwendigen Allgemeinheit und Wiederholbarkeit des tatsächlich Gesagten zurückgenommen [werde].[30]

Frank sieht nun aber auch, dass dies nur durch zusätzliche Annahmen gerechtfertigt werden kann, die Searle in seiner „Reply" spezifiziert. Diese lauten: Eine Äußerung muss exakt („precisely", *Rep*, 202) eine Widergabe der Intentionen sein und sie muss zudem aus-

[27] Die wenigen aufschlussreichen Stellen hierzu finden sich in (*Int*, 176-179). Dort wird aber auch klar, dass Searle diese Sprachlichkeit, also die Übertragbarkeit von mentalen Zuständen auf sprachliche Ausdrücke, immer schon voraussetzt: „*Given* the existence of language as an institution, what is the structure of individual meaning content?" (*Int*, 176, eigene Hervorhebung, *P.F.*)

[28] Frank, „Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida", vgl. insbesondere: 500f.

[29] Ebd., 500.

[30] Ebd., 500f.

reichend kodifiziert sein, damit Searles Hypothese vom Regelcharakter der Sprache greifen könne.[31] Zugleich räumt Searle aber ein, dass „these intentions may be more or less perfectly realized by the words uttered.“ (*Rep*, 202) Dazu bemerkt Frank: „Dieses ‚Mehr oder weniger‘ bezeichnet freilich die ganze Schwierigkeit dieser Theorie.“[32] Denn dann stellt sich die Frage: Welche kriteriellen Ressourcen kann Searle noch mobilisieren, um festzustellen, ob eine Intention nun „more or less“ realisiert worden ist? Wenn in der Searlschen Theorie Sprecherintention und Satzbedeutung schließlich identisch sein sollen (Äquivalenzannahme), welche Möglichkeiten bleiben dann, sie in der Praxis zu unterscheiden? Dies führt Frank zu einer verheerenden Konsequenz aus:

> Mit einem Wort: auch und gerade Searle kann die strukturelle Möglichkeit nicht ausschließen (und zwar *in seiner Theorie* nicht ausschließen), daß die ‚vorausdrückliche Intention‘[…] und die gemachte Äußerung einander inkongruent sind – und das setzt voraus, daß Intention und Ausdruck, obwohl sie in der Äußerung zusammen gehen, doch nicht einfach dasselbe sind. Auf dieser Selbigkeit muß Searle aber bestehen, will er die Beherrschbarkeit der Intention durch die sprachliche (und institutionelle) Konvention – und mithin das Regel-Modell der Sprache und des Verständnisses – nicht aufgeben.[33]

Nach Frank hat Stekeler-Weithofer gegen die Selbstverständlichkeit der Sprachlichkeit von Intentionen bei Searle – die Kongruenz von Intention und Ausdruck, wie sich nun mit Frank sagen ließe – eingewandt, dass die „limits of immediate self-knowledge“ nicht anerkannt würden.[34] Dies hängt mit folgender Überlegung zusammen: Searle hätte recht, wenn seine Theorie tatsächlich formalisierbar wäre. Hiervon geht Searle aus. So formalisiert er etwa den Sprechakt als *F(P)* (vgl. *FIL*, 2), wobei *p* den propositionalen Inhalt meint und *F* die illokutionäre Kraft der Äußerung. Das Paradigma

[31] Ebd., 501. Frank sagt, es komme entscheidend darauf an, dass die Äußerungen „von der Natur der ‚Typen‘ [seien]“ (ebd.).

[32] Frank, „Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida“, 501.

[33] Ebd.

[34] Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding“, 126.

einer solchen Form lautet: „Ich verspreche, dass X". Dies veranlasst Stekeler-Weithofer nun zu folgender War-nung:

> A rather deep and difficult problem, then, of all formalist approaches in analytical philosophy is this: If we use in our ‚explanations' or ‚theories' of action or meaning or concepts free variables for intentions or beliefs, then propositions or possibilities, mental or physical events, or if we use formal constants for predicates like intending or believing, there is a tendency to forget about the *interpretation of the variables and practices*.[35]

Stekeler-Weithofer hebt damit auf die Voraussetzungen ab, die es erlauben, zwischen Äußerungen und Intentionen allererst zu unterscheiden, um diese Unterscheidung dann in einem „process of idealizing abstraction" wieder rückgängig zu machen.[36] Letztere erlaubt es Sprache dann in formaler Weise zu betrachten. Diese Formalisierung ist aber eine metalinguistische Praxis, die es erlaubt, auf die Form von Äußerungen *in abstracto* zu schließen – sie kann aber gerade nicht zur Grundlage der konkreten – und im Hinblick auf die Formalität der Sprache immer nur impliziten – Äußerungen erklärt werden.[37] Während von einer formalen Sprachbetrachtung aus der Eindruck entstehen kann, es handele sich um ein geschlossenes System, obgleich mit unbestimmt vielen Regeln, so ist aus der Perspektive der sich miteinander verständigenden Subjekte zu sagen, dass es eine solche, wenn auch nur unbestimmt geregelte Geschlossenheit nicht gibt: „In an open space of possible improvements, there is no perfect ‚competence'."[38] Searles Formalisierung der Sprache als standardisierte Sprechakttheorie muss aber die absolute Bestimmtheit ihrer Regeln voraussetzen. Auf diese Voraussetzung zu verzichten, bedeutet umgekehrt nicht den Regelcharakter der Sprache generell zu bestreiten, sondern, *pace* Searle, diesen als immer nur konkreten Aspekt einer Offenheit der Verständigung zu denken, die bei Searle getilgt ist. Dass diese Offenheit gegenüber

[35] Ebd., 121.

[36] Vgl. ebd.

[37] Diesen Umstand macht Stekeler-Weithofer mehrmals sehr deutlich. Vgl. Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding", 117, 121, 132.

[38] Ebd.,117.

der Regelhaftigkeit der Sprache stets nur implizit ist, gibt aber keinen Grund für ihre theoretische Marginalisierung. So hält Stekeler-Weithofer fest:

> The crucial problem I want to address is that the *truth conditions* of the partial sentences ‚A intends z‘ or ‚B believes z‘ and ‚*w* happens on the ground of *v*‘ are *presupposed*. Is it really clear, though, what it means to intend or believe something? Is it less complicated than to say what it means *to say something*?[39]

Searles Formalisierungsstrategie der Sprechakte ist dann erfolgreich, wenn die Handlungen der Sprechakte hinreichend als intentionale Zustände beschrieben werden können. Mit der Frage nach einer hinreichenden Beschreibung dieser Handlungen als intentionale Zustände ist ein Kriterium zur Bewertung der Searlschen Sprechakttheorie eingeführt, das man wohl an diese herantragen darf, insofern dabei die soziale Dimension der Sprechakte erläutert wird. Auch Stekeler-Weithofer argumentiert nun sozial, das heißt ausgehend von der Annahme, dass man sich zu seinen Äußerungen und denen Anderer verhält.[40] Man kann dies als *Freiheitsbedingung* der Sprechakte kennzeichnen. Damit ist aber zugleich der Kern der Sprechakttheorie bestritten, nämlich die Annahme, dass es so etwas wie die „full sincerity“ eines Sprechaktes gebe.[41] Ohne diese Bedingung wird vergessen, dass es keine Semantik des Versprechens gibt, die unabhängig von ihrem Aktcharakter besteht. Zwar enthält jedes Versprechen semantische Bestimmungen und man kann entsprechend anhand eines Versprechens etwas über dessen propositionalen Gehalt aussagen, aber gerade die Freiheit, sich zu diesem verhalten zu können, ist dadurch nicht miterfasst. Wenn Äußerungen aufgrund eines festehenden Regelgerüsts der Sprache immer schon bestimmte Intentionen ausdrückten, dann, so ließe sich mit Searle sagen, weil die innere Haltung eines Sprechers zu seiner Äußerung formal selbstverständlich ist. Stekeler-Weithofer weist nun darauf hin, dass dies nicht der Fall ist. Damit meint Stekeler-Weithofer

[39] Ebd., 122.
[40] Vgl. ebd., 120f., 123.
[41] Ebd., 132.

nun nicht den Fall des Lügens, sondern etwa Fälle von Willensschwäche:

> The performative act of promising by saying „I promise" does not always express my real intention even if I *feel* sure about it. There can be cases in which it only *seems to me that I intend* to do X or to comply with some public commitments Y. I might know that I am weak. I promise many things even if I am too weak to fulfil them. Nevertheless, I sincerely wish that the promises should be fulfilled (by me).[42]

Es ließe sich darauf aufbauend argumentieren, dass die Semantik von Akten des Versprechens – ob sie nun explizit performativ sind oder nicht – gerade im Ausdruck einer partiellen Willensfreiheit/ -schwäche besteht: Etwas zu versprechen bedeutete dann ein ganz bestimmtes Verhältnis von Abstand und Nähe zu einer geäußerten Proposition zum Ausdruck zu bringen; eine bestimmte Distanz, die notwendig ist, damit diese nach dem Äußern der Äußerung überbrückt werden kann oder nicht (das Versprechen eingehalten werden kann oder nicht). Searles „sincerity condition" lässt für eine solche Semantik keinen Spielraum – wer etwas verspricht, der muss es meinen –, weil Äußerungen immer schon auf Handlungen verpflichten – was Searle dann die „essential condition" nennt. Man kann jedoch fragen: Unter welchen Umständen weicht jemand von seinem Versprechen ab? Wann wird man sagen, er hat es nicht einhalten können, selbst wenn er es gewollt hätte und wann wird man darin einen nur vorgeschobenen Grund, eine Ausrede sehen? Diese Fragen lassen sich formell gerade nicht regeln.

Dieser Gedanke lässt sich auch auf andere intentionale Zustände wie Glauben und Meinen übertragen.[43] Auch diese bringen eine je bestimmte, aber eben nicht formelle Einstellung zu einer Proposition zum Ausdruck, ohne die es schon der Möglichkeit nach keinen Interpretationspielraum, überhaupt keine Möglichkeit gibt, eine

[42] Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding", 126
[43] Vgl. ebd.

Äußerung zu interpretieren.[44] Wie es um diese Einstellung bestellt ist, ob jemand wirklich glaubt oder meint, kommt aber in einem handlungstheoretischen Sinn immer erst zum Ausdruck, nachdem die Äußerung getan wurde. Auf wieviele Konsequenzen, die sich aus einer Äußerung ergeben, verpflichtet sich ein Sprecher tatsächlich? Auf ein Mindestmaß muss er sich verpflichten, weil man anders nicht sagen kann, er verstehe, was er sagt.[45] Für Searle ist es essentiell, dass diese Verpflichtung stattfindet und er muss meinen, dass diese bestimmt ist – aber ist es nicht kontraintuitiv zu meinen, aus einer Äußerung erfolge exakt eine immer identische Menge von Verpflichtungen? Was, wenn ein Sprecher von dem, was man im Allgemeinen mit einer Äußerung verbindet, nur einen Teil des von ihm Gemeinten auffasst? Wieviel Ungenauigkeit verkraftet eine formelle Betrachtung der Sprechakte, wieviel Exaktheit braucht sie? Aus dem Umstand, dass diese Fragen gestellt und diskutiert werden können, folgt immerhin eines – nämlich

> that intention and belief are not immediate mental states of an individual, at least if their *content is propositional*. If they are expressed, described or individuated, there is always some implicit reference to a social practice of committing oneself not only to certain claims and conceptual consequences, but also to certain further actions (under certain conditions).[46]

Searle könnte an dieser Stelle immer noch sagen, dass die Identifikation der Sprecherintention durch die Satzbedeutung gemäß seinem Modell gedacht werden muss, und dass – wie auch immer sich die Sprecherintention in der Folge entwickelt – es doch zunächst einen großen Unterschied macht, zu erkennen, ob jemand bittet

[44] Vgl. Fish, „With Compliments of the Author“, 222: „Distance is not a special condition in relation to which interpretation becomes necessary; it is a general condition […] that is productive of everything, including the circumstances […] from which it is supposedly falling away.“

[45] Vgl. Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding“, 126: „Imagine that I know (at least in general) about the conclusions that must be drawn if one really believes that *p*. We have to assume this in order to make possible that I *understand* what it is to believe *p*.“

[46] Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding“, 126.

oder droht. Das ist sicherlich richtig. Aber weder im Falle von Bitten noch von Drohen noch von sonst einem intentionalen Zustand, der sich vermittels der Sprache ausdrückt, weiß ein Sprecher oder weiß ein Hörer, was aus dieser Handlung wirklich folgt. Man kann gerade noch aufrichtig um einen Euro gebeten worden sein und schon im nächsten Moment wird einem der Geldbeutel aus der Hand gerissen. Ein Vater kann seiner Tochter eben noch in vollem Ernst drohen und sie im nächsten Moment in den Arm nehmen. Muss man derlei Verhalten als performativen Widerspruch betrachten? Nur wenn man gewillt ist, Sprechakte *formaliter* als hinreichend beschreibbar zu verstehen. Nur wenn man meint, dass eine Äußerung in genau einem Kontext erfolgt, den der Sprecher mit seiner Äußerung bestimmt und dass diese kontextuelle Bestimmtheit Sprecher und Hörer dann auf genau ein Verhalten festlegt. Damit wird aber gerade etwas, das sich als *soziale Dynamik* fassen lässt, ignoriert (vgl. Kap. IV.2.2).

Entsprechend weist auch Stekeler-Weithofer auf die „important difference" hin „between communicative cooperation and the mere communicative ‚coordination' of individual acts".[47] Nur wenn man einzelne Äußerungen auf bestimmte Handlungsmuster festlegt – und sich theoretisch die Möglichkeit nimmt, diese anders zu verstehen –, entstehen überhaupt Handlungswidersprüche. In einem Handlungsraum, in dem Regeln *nur* formale Eigenschaften haben, gibt es keine Widersprüche. Ein sinnvoller, das heißt freiheitskompatibler Handlungsbegriff besteht also gerade in der Mitte zwischen formaler Bedingtheit und formloser Unbedingtheit.[48]

[47] Ebd., 132f.

[48] Auf dieses notwendige Dilemma des Handlungsbegriffs weist der Sache nach Peter Bieri hin: Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit.* Über die Entdeckung des eigenen Willens, 11. Aufl. (Frankfurt a.M.: Fischer, 2013), 23.

III. 2.3. Zusammenfassung

Inhalt des Unterkapitels
Abschließend ist nochmals ein zentrales Problem von Searles Sprechakttheorie prägnant zu benennen. Zugleich ist anzuzeigen, inwiefern der entsprechende Sachverhalt von Derrida anders gesehen wird.

Wie bereits zu Beginn gesehen (Kap. III.2.1), kann Searle kein Primat der Repräsentation über Kommunikation ohne vorgängige Kommunikabilität behaupten, da andernfalls der Anforderung geeigneter Mittel der Repräsentation nicht Rechnung getragen wird. Searle setzt diese Eignung der sprachlichen Mittel voraus, ohne einen Begriff ihrer Eignung zu entwickeln. Er sieht keinen Anlass, einen Begriff etwa der sozialen Eignung sprachlicher Mittel zu entwickeln, weil er die Frage nach der Eignung durch das Bestehen von Konventionen als formalen Verhältnissen als gelöst betrachtet. Dergestalt ist die Struktur einer Äußerung etwas, das immer nur ausdrücken kann, was jemand meint. Dann aber wird Konvention als Eignung zu erklären überflüssig. Pradhan hat darauf hingewiesen, dass die Searlsche Sprechakttheorie auf eine Konsequenz Donald Davidsons hinausläuft:

> If the statement is true because of the analysis of assertion then there is no room left for a convention. […] So we cannot get a statement of such a convention by including the relevant intentions of the speaker. And so there is no reason to believe in the existence of such conventions.[1]

Pradhan zufolge schafft Searles Intentionalitätstheorem somit effektiv den Konventionsbegriff ab. Searle würde nun sicherlich einwenden, dass der Konventionsbegriff im Sinne der „intuitions of the native speaker“ (*SA*, 15) immer schon in den Intentionalitätsbegriff integriert sei. Aber diese Integration hat in jedem Fall theoretische Kosten: Denn sie bedeutet in letzter Instanz die Ununterscheidbarkeit der formellen Ebene der Sprache (Konventionen, soziale Eignung) mit der intentionalen Ebene: Es gibt in Searles The-

[1] Pradhan, „Minimalist Semantics“, 240. Pradhan fährt fort: „The entire discussion of promising in chapter 3 of Searle's *Speech Acts* is a vivid example of this mistake.“ (Ebd.)

orie keine Möglichkeit zu fragen, was Sprache vor, neben oder unabhängig von Intentionalität ist. Gleichwohl ist es unmöglich, Sprache ausschließlich als Intentionalität zu betrachten (vgl. Kap. III.2.2). Searles Einsicht, dass Sprache ontologisch abhängig ist (abhängig vom Standpunkt der ersten Person Singular) ist in diesem Sinn Stärke und Schwäche zugleich. Denn der Regelcharakter der Sprache kann dann nur ontologisch-kausal vorausgesetzt werden. Es ist nach Searles Theorie nicht möglich, diese Regeln sozial-kooperativ zu begründen. In diesem Sinn hat Pradhan recht, wenn er festhält, dass Searle von der „semantic nature"[2] von Worten und Äußerungen ausgeht.

Diese Natur besteht in der Gleichung Sagen = Meinen. Das Scheitern dieser Gleichung – im Falle des Mißverstehens (dazu auch: Kap. III.4.2) – bedeutet ein Scheitern des Bezugs auf diese Natur. Dann ist dieser Bezug aber nicht notwendig, sondern möglich und somit eine Möglichkeit unter Mehreren. Dann müsste es also zumindest mehrere Naturen geben und die Integration der Regelhaftigkeit ist nichts, was vollständig ist und somit auch nichts, was ontologisch-kausal gedacht werden kann. Damit ist nicht gesagt, dass es diese ontologische Abhängigkeit nicht gibt, aber die Möglichkeit, Sprache formell als Handeln zu begreifen, ist nur dann gegeben, wenn auch die Möglichkeit gegeben ist, Sprache als nichtformelles Handeln zu begreifen (*Freiheitsbedingung*). Repräsentation ist als geregelter Bezug daher nur dann möglich, wenn es zugleich möglich ist, dass dieser Bezug nicht zutrifft – es stellt sich daher die Frage nach der Möglichkeit eines anderen, inklusiveren Begriffs der Repräsentation, wofür im Folgenden Derridas Begriff der Schrift stehen soll. Auf die Derrida-Searle-Debatte trifft mithin zu, was Price bereits im Zusammenhang anderer sprachphilosophischer Debatten als des Pudels Kern ausgemacht hat – nämlich dass „a cluster of notions – what we might losely call the *semantic notions* – are being pulled in two directions, one inclusive and one exclusive".[3] Als Forderung nach einem inklusiveren Repräsentationsbegriff sind daher auch die folgenden Zeilen Derridas zu verstehen,

[2] Ebd. 237.

[3] Price, „Prospects for global expressivism", in: *Expressivism, Pragmatism and Representationalism*, 147-194, 166.

die aus demjenigen Text stammen, den Searle anschließend zum Gegenstand seiner Kritik gemacht hat: „[L]a condition de possibilité de ces effets [exklusiver Repräsentation oder „semantic nature“, *P.F.*] est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossiblité, de l'impossibilité de leur rigoreuse pureté.“ (*SEC*, 391; siehe dazu insbesondere Kap. III.3.3) Searles Intentionalitätstheorem mitsamt Folgeannahmen wie epistemischer Durchsichtigkeit der g-Kontextualität ist eine Bedingung von Kommunikabilität. Dabei vernachlässigt Searle, dass eine solche Möglichkeitsbedingung einen Ort der Anwendung hat und in diesem auch verneint werden können muss, da es anders mit diesem Möglichkeitsraum – der ein sozialer Raum ist – inkompatibel würde. In diesem Sinn kann eine Theorie der Sprache und Verständigung nicht ontologisch absolut begründet werden.

Wenn die formalen Voraussetzungen der Sprechakttheorie demnach nicht als Primat einer ontologischen Struktur gedacht werden können – dann ist es ratsam, sich mit einer anderen Konzeption dieser Voraussetzungen auseinanderzusetzen. Statt also die Regelhaftigkeit der Sprache mit der Ontologie der Intentionalität zu vermengen, empfiehlt sich eine methodische Entkopplung, die zunächst unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten fragt, worin der Zusammenhang von Ontologie und sprachphilosophischer Formalität bestehen kann – statt eine bestimmte Variante desselben schon vorauszusetzen.

III. 3. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Derridas „SEC" (1971)

III. 3.1. Erkenntnistheoretische Kontamination

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden gilt es Derridas Empirismus in kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung zu rekonstruieren. Dass Derrida dabei gewissen empirischen Annahmen folgt, ist weitgehend unbestritten; fraglich ist jedoch, wie diese motiviert sind. Dazu ist hier eine im Großen und Ganzen eigenständige Rekonstruktion zu bemühen: Es ist zu zeigen, dass Derrida eine erkenntnistheoretische Problematisierung des Ursprungs von Erkenntnis anstrengt. Das Resultat dieser Überlegung darf dann nicht wieder als Erkenntnis erster Ordnung missverstanden werden, sondern muss als metatheoretische Erkenntnis betrachtet werden. Daraus ergeben sich von der Forschung nur teilweise gesehene Grenzen der Verallgemeinerbarkeit einer Anwendung dieses metatheoretischen Resultats.

Entsprechend ist zu zeigen, dass das bisher vor allem im Zusammenhang mit Husserl und Austin entwickelte Derrida-Bild nicht nur im Bereich einzelner Analysen zu Texten Austin und Husserls richtigliegt – unter Einbezug der entsprechenden Forschungsliteratur ist dies bereits geschehen (Kap. II) –, sondern es muss, so weit möglich, eine allgemeine Verortung Derridas erfolgen. Dazu ist in diesem (und dem folgenden) Unterkapitel insbesondere eine Auseinandersetzung mit der spezifischen Forschungsliteratur zu Derrida nötig. Vor allem Gaschés The Tain of the Mirror[1] *muss dabei in diesem Unterkapitel (III.3.1) erörtert werden, da dieses Werk innerhalb einer akademischen Tendenz, Derridas Philosophie nicht ernst zu nehmen, eine – wie de Boer meint – „important exception" darstellt.[2] Im darauf folgenden Unterkapitel (III.3.2) kann dann eine Diskussion ausgehend von Granels „Jacques Derrida et la rature de l'origine" stattfinden, mit der dann zum erkenntnistheoretischen Herzen von Derridas Philosophie vorgedrungen werden kann (Kap. III.3.3).*

[1] Gasché, *The Tain of the Mirror*. Derrida and the Philosophy of Reflection (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).

[2] De Boer, „Différance as Negativity", 607, Fn. 1. Vgl. ebd., 594.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass Derrida einen zumindest partiellen Bedeutungsempirismus zu vertreten habe, wenn die ontologische Theoretizität der Sprache öffentlich sein solle (Kap. II.3). Nur wenn dies tatsächlich Derridas Position ist, ergeben sich aus seiner Philosophie Ressourcen einer nicht schon ontologisch geordneten Kompatibilität von Ontologie und Sprachphilosophie. Dieser offenen Ontologie entspricht ein sprachphilosophischer Empirismus, der als mindestens partieller Bedeutungsempirismus zu rekonstruieren ist (Kap. III.4). Darauf hat auch Timothy Mooney hingewiesen: „Derrida can be taken as an empirical realist rather than a textual idealist.“[3] Dem steht das Wort Salanskis gegenüber, der darauf hinweist, dass sich Derrida gegen den Empirismus gewandt habe: „De la sorte il a fait front contre ce que j'ai envie d'appeler trop sommairement sans doute l'empirisme“.[4] Derrida selbst hat hierzu bemerkt:

> Mais le vrai nom de cette […] acceptation résolue de l'incohérence incohérente inspirée par une vérité plus profonde que la ‚logique' du discours philosophique […] c'est l'*empirisme*. Celui-ci au fond n'a jamais commis qu'une faute : la faute philosophique de se présenter comme une philosophie. (*ED*, 224)

Der Empirismus ist also von einer tiefergehenden Wahrheit als der des philosophischen Diskurses inspiriert, das heißt, im Sinne Mooneys, von der Möglichkeit einer „immediate and naive experience“.[5] Eine solche Erfahrung kann es aber nur geben, wenn es einen unverstellten Zugang zur Realität gibt: Wenn dasjenige, was die Sinne wahrnehmen, zugleich – das heißt unmittelbar – Erkenntnis genannt werden kann und Erkenntnis folglich nichts ist, was eine nachträgliche Konfigurierung der Sinnesdaten etwa durch kulturelle Erkenntnismodalitäten bedeutet. Entsprechend führt die Annahme von Erkenntnismodalitäten immer schon zu einer, wie man mit Derrida sagen kann, philosophisch delikaten Situation: Was Angehörige der Erkenntnismodalität *a* wahrnehmen, entspricht nicht dem, was Angehörige der Erkenntnismodalität *b*

[3] Vgl. Mooney, „Derrida's empirical realism“, 358.
[4] Salanskis, „Déconstruction et linguistic turn“, 51.
[5] Mooney, „Derrida's empirical realism“, 352.

wahrnehmen, und somit stellt sich auf global-epistemischer Ebene der – eben philosophische – Verdacht ein, „qu'un certain présent reste chaché ou absent" (*Ld*, 21). Diese philosophisch delikate Situation kann im Anschluss an Derrida als der *Alptraum des Empirismus* (*AE*) bezeichnet werden (demgegenüber ist auf den Traum des Empirismus in Kap. III.3.3 zurückzukommen, vgl. *ED*, 224).

Derrida zufolge scheitern Versuche, eine Philosophie des Empirismus zu errichten, da diese der fundamentalen Gegenannahme des Empirismus – nämlich der Anerkenntnis von Erkenntnismodalitäten in (*AE*) – schon auf fatale Weise entgegengekommen sind. Der Empirismus ist damit schon in seinen Prämissen widerlegt. Nun verspricht Derrida in jenem Vortrag mit dem Titel „La différance", den er 1968 vor der *Société française de philosophie* gehalten hat, Abhilfe, indem er einen Angriff auf die Formulierbarkeitsbedingungen von (*AE*) verkündet: Wenn der Aptraum des Empirismus darin besteht, dass die Möglichkeit nicht ausgeräumt werden kann, dass ein Teil der erkennbaren Welt systematisch unzugänglich ist, dann verspricht Derrida demgegenüber eine Intelligibilitätsbedingung zu liefern, die die Vorstellung einer systematischen Unzugänglichkeit epistemischer Bestände widerlegt: „qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence". (*Ld*, 21)

Indem Derrida – wenn er denn recht hat – die Möglichkeit systematischer „absence" widerlegt, rettet er den Empirismus. Nun hat Derrida vorrangig aber nicht für eine Rettung des Empirismus im Sinne eines „rapport à une présence" (*Gr*, 89) argumentiert – wenngleich dies als das komplementäre Pendant seiner Überlegungen betrachtet werden kann (vgl. „l'expérience comme archi-écriture", ebd.) –, sondern zunächst nach den Bedingungen einer möglichen Bezugnahme auf dem der Wahrnehmung Zugänglichem gefragt. Dabei zeigt sich für Derrida, dass diese Bezugnahme nur auf Kosten einer unmittelbaren Gegenwart möglich ist, weil Erkenntnis selbst mittelbar ist (was im Folgenden zu zeigen ist): Erkenntnis ist immer schon über die Opposition des jetzt Anwesenden und des jetzt nicht Anwesenden hinaus, das heißt nur möglich „*à partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier". (*Ld*, 9)

Derrida zeigt folglich, dass es nötig ist, zwei epistemische Bestände zu unterscheiden, die den Vorgang der Wahrnehmung konstituierten. Um Wahrnehmung allerdings als epistemisch offen zu beschreiben – also dergestalt, dass neue Erkenntnis möglich ist –, muss diese Unterscheidung zugleich als ununterscheidbar rekonstruiert werden, wovon im Folgenden die Rede ist. Derrida versteht dies als einen zeitlich-verzeitlichenden Vorgang, als „la médiation temporelle et temporisatrice“ (*Ld*, 8) – siehe hierzu (Kap. III.3.2. und III.3.3) –, der zugleich ein räumlicher Vorgang ist: „devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps“ (*Ld*, 8). Nach Derrida soll diese Unterscheidung in systematischer Weise dasjenige sein,[6] „qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et intelligible“. (*Ld*, 5) Wenn im Folgenden also noch von einer Intelligibilitätsbedingung die Rede ist, die (*AE*) ausschließt, dann deswegen, weil Intelligibilität und Sinnlichkeit überhaupt nicht voneinander getrennt werden können. Statt von einer *Intelligibilitäts*bedingung ließe sich daher mit gleichem Recht von einer *Sinnlichkeits*bedingung sprechen. In entscheidender Weise kommt es jedoch darauf an, plausibel zu machen, warum beides nur als „transgression“ (*Ld*, 16) zu denken ist. Es ist ein Versuch, wie Hans-Jörg Rheinberger festhält, „das Denken in die Dinge übergehen zu lassen wie die Dinge ins Denken“.[7]

Die These von Derridas Empirismus ist zuerst von Gasché in seinem Werk *The Tain of the Mirror* gesehen worden, das insbesondere für die anglo-amerikanische Diskussion eines genuin philosophischen Stellenwerts Derridas maßgeblich ist:[8]

[6] Derrida spricht nicht nur von einem System („*système général de cette économie*“, *Ld*, 4), sondern näherhin von einem Bündel, einem „faisceau“ (*Ld*, 3) von miteinander zusammenhängenden Eigenschaften.

[7] Hans-Jörg Rheinberger, *Iterationen* (Berlin: Merve, 2005), 72.

[8] „Gaschés *The Tain of the Mirror* is by far the most ambitiuos and detailed attempt to treat Derrida as a rigorous transcendental philosopher.“ (Rorty, *Is Derrida a transcendental philosopher?* (1989), in: *Essays on Heidegger and others*, 119-128, 121).

Deconstructive interpretation, in its search for what exorbitantly exceeds the totality of the conceptual oppositions constitutive of metaphysics, *proceeds in a radically empiricist manner* – that is, in a manner incapable of justifying itself entirely – but not because of empiricism's recognized philosophical inability to do so.[9]

Man erfährt leider weder an dieser noch an anderen ähnlichen Stellen – die immerhin die *Vorgehensweise* Derridas exakt wiedergeben – mehr darüber, *warum* er so vorgeht, wie er bei seiner „search for what exorbitantly exceeds the totality of the conceptual oppositions" vorgeht. Stattdessen findet sich bereits eine Seite später wieder die Rede von der „general strategy of deconstruction"[10] – kein Hinweis aber darauf, wie Derrida zu dieser Strategie gekommen ist. Man kommt schließlich nicht umhin, mit Douglas Donkel festzustellen: „Thus, what seems deficient in these [Gaschés, *P.F.*] accounts is the lack of any explanatory mechanism".[11] Dieser Mangel resultiert allerdings aus Gaschés spezifischem Verständnis von Derridas Philosophie. Denn das strategische Unterfangen Gaschés,[12] Derridas Philosophie vor dem Hintergrund der Probleme der klassischen Philosophie (insbesondere der Bewusstseinsphilosophie im Ausgang von Hegel) darzustellen, folgt dem Anspruch, diese auf eine allgemeine Form („general strategy") zu bringen – was Rorty mit der Absicht gleichsetzt, „to make Derrida into a man with a great big theory about a great big subject".[13] So bleibt

[9] Gasché, *The Tain of the Mirror*, 170 (Hervorhebung meinerseits, *P.F.*).

[10] Vgl. ebd., 172.

[11] Douglas L. Donkel, „Formal Contamination. A Reading of Derrida's Argument", in: *Philosophy Today* 40/2 (1996), 301-309, 304.

[12] Gasché spricht explizit davon, in seiner Arbeit nicht nur intrinsisch philosophische Motive zu verfolgen, sondern ebenso das strategische Motiv, Derrida innerhalb der philosophischen Tradition zu verorten. Vgl. Gasché, *The Tain of the Mirror*, 101 (eigene Hervorhebung, *P.F.*): „Still, since Western philosophy is in essence the attempt to domesticate Otherneess, since what we understand by thought is nothing but such a project, heterology, *for both intrinsic and strategic reasons*, seems an adequate name for the investigation of the ‚pre-suppositions' of Western philosophy, of what is understood by thought and by what is called noesis noeseos, the thinking of thought."

[13] Rorty, „Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy", 52.

aber der Bruch unterschätzt, den Derrida mit dieser Tradition vollzieht, deren Erbe anzutreten er zwar für notwendig erklärt, nicht aber um den Preis des Verzichts einer Revision derselben.

Zehn Jahre nach der Veröffentlichung von Gaschés bedeutsamem Werk erklärt Derrida zum Verhältnis seiner Philosophie zu derjenigen philosophischen Tradition, an die Gasché ihn rückzubinden versucht:

> But such questioning must be renewed in taking account of the possibility of fiction, of accidentality and contingency, thereby ensuring that this new form of transcendental questioning only mimics the phantom of classical transcendental seriousness without renouncing that which, within this phantom, constitutes an essential heritage. (*DP*, 81f.)

In den 1980er Jahren, zur Zeit der Abfassung von *The Tain of the Mirror* (1986), überwog hingegen eine öffentliche Wahrnehmung, in der Gaschés Unterfangen durchaus plausibel erscheinen konnte. Man vergegenwärtige sich: Habermas hatte Derrida ein Jahr zuvor vorgeworfen, den Gattungsunterschied zwischen Literatur und Philosophie einzuebnen (vgl. *DM*, 219-247); Searle hatte Derrida bereits 1977 mit seiner „Reply“ die Grenzen der sprachanalytischen Philosophie aufgezeigt. Das angloamerikanische Pendant kontinentaleuropäischer Literaturwissenschaften, der sogenannte Criticism, nahm sich Derridas an,[14] und um die Möglichkeiten, mit Derrida Philosophie zu betreiben, war es nicht eben gut bestellt. Auf diese Situation antwortet Gasché in *The Tain of the Mirror* mit einem strategischen Dreischritt: (1) Klärung des Begriffs klassischer Bewusstseinsphilosophie (S. 13-78); (2) Diagnose einer entsprechenden, wenngleich veränderten Struktur bei Derrida (S. 79-120); (3) Schluss darauf, wie dem Derridaschen Werk insgesamt entgegengetreten werden müsse, nämlich durch die Ableitung eines Systems (S. 177-254) aus der Methode (S. 121-176).

Schritt (1) kann nun im Folgenden relativ knapp dargestellt werden, da der Begriff der klassischen Bewusstseinsphilosophie nicht

[14] Vgl. Harold Bloom (Hrsg.), *Deconstruction and Criticism* (London, New York: Continuum, 1979). Siehe dazu: *Theory's Empire*. An Anthology of Dissent. Daphne Patai, Will H. Corral (Hrsg.), (New York: Columbia University Press, 2005).

das Thema der vorliegenden Arbeit ist. Der Gaschéschen Diagnose – Schritt (2) – kann im Groben zugestimmt werden; sie muss aber eigens begründet werden, um schließlich einen anderen Schluss – Schritt (3) – auf Derridas Werk zu erlauben, nämlich gerade nicht von einer gegebenen Methode auf ein System rückzuschließen, sondern eine der Methode vorgelagerte Einsicht zu rekonstruieren, in deren Licht auch die dekonstruktive Methode erst eigentlich verstanden werden kann. Dazu – Schritt (2) – ist insbesondere und etwas ausführlicher eine erkenntnistheoretische Überlegung allgemeiner Art anzustrengen, die nahelegen soll, wie das Desiderat des „explanatory mechanism" (Donkel) bei Gasché geschlossen werden kann. Im folgenden Unterkapitel (III.3.2) ist aus dieser Überlegung dann – mithilfe von Granels „Jacques Derrida et la rature de l'origine" – das dezidiert erkenntnistheoretische Programm Derridas zu rekonstruieren, das schließlich als Variation des Kerngedankens Derridas zu explizieren ist (III.3.3).

Doch zunächst zu Gaschés Schritt (1): Gasché zeigt am paradigmatischen Fall Hegels auf, wie Bewusstseinsphilosophie arbeitet: „In the thinking of thinking […] reflexivity serves at once as a medium, the method, and the foundation by which philosophy grounds itself within itself."[15] So verstanden, geht der Unterschied zwischen Methode und philosophischer Position in einem höheren – reflexionstheoretischen – Zusammenhang auf und eben darin besteht die Pointe Hegels:

> Instead of determining that ground as radically heterogenous to what, as ground, it is supposed to make possible, Hegel's concept of the reflection of reflection understands ground in the sense of homogeneity, that is, in the sense of what the ground is to account for.[16]

Gaschés Schritt (2): Auf die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs nimmt Gasché dann in einem zweiten Schritt kritisch Bezug. Gegenüber dem Hegelschen Ansatz der Homogenität von „ground" und „what […] it is supposed to make possible" versucht Gasché in der Architektonik Derridas zwei Ebenen zu unterschei-

[15] Gasché, *The Tain of the Mirror*, 15.
[16] Ebd., 89.

den: die einer Methode[17] – „a radically empiricist manner“ – sowie „a system beyond being“.[18] Im Gegensatz zu Hegel bestehe, so Gasché, bei Derrida jedoch zwischen beiden Ebenen kein Verhältnis von Homogenität, sondern ein heterogenes Verhältnis: ein Verhältnis „of radical alterity […] subversive of thought itself“.[19] In diesem Punkt trifft Gasché Derridas Kerngedanken – auch De Boer spricht in diesem Sinn von der von Derrida ausgemachten „incapacity of philosophy to affirm the irresolvable difference between contrary determinations“.[20]

Nun muss aber behutsam mit dieser Einsicht umgegangen werden. Denn würde man diese Einsicht nun begründen, dann wäre sie geradezu widerlegt, da die Alterität von Grund und Begründetem damit gerade nicht begründet, sondern aufgehoben wäre. Dergestalt kann Derridas Einsicht aber gerade nicht Rechnung getragen werden. Deswegen ist Gaschés Unterfangen problematisch: weil es aus dieser Einsicht ein philosophisches System im Sinne der klassischen (Hegelschen) Bewusstseinsphilosophie erarbeitet. Entsprechend ist Gasché auch der Vorwurf gemacht worden, dass er dieses System nicht erläutert habe (Donkel) beziehungsweise, dass die Vorstellung, Derrida vertrete ein solches System, ohnehin falsch sei (Rorty). Die Kritik hat sich also gerade nicht auf das gerichtet, was Gasché methodisch als den Gedanken einer „radical empiricity“[21] in die Frage nach Derridas Philosophie eingeführt hat, sondern auf die Schwierigkeit, diesen Gedanken zu verorten. Folglich muss auch bei der Diagnose, Derrida behaupte ein irreduzibel heterogenes Verhältnis zwischen Grund (Begründung) und Begründetem, innegehalten werden. Was genau meint hier Gasché und wie lässt sich diese Diagnose, insofern sie über Gasché hinaus zutreffen soll, allgemein ausdrücken? Zunächst zu Gasché:

[17] Siehe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Kap. 8 Deconstructive Methodology, 109-177.

[18] Siehe ebd., Kap. 9, A System beyond Being, 177-255.

[19] Ebd., 99.

[20] De Boer, „Différance as Negativity“, 598.

[21] Gasché, *The Tain of the Mirror*, 186.

It is, one could venture to say, an alterity that separates the principle from what it is supposed to account for, and *from itself*, by demonstrating how it is breached by that which it makes possible. It is thus an alterity that represents both a condition of possibility and one of impossibility, of principles and what they justify, that is, *their* Other.[22]

Dies ist die Diagnose, derbezüglich Gasché uneingeschränkt zugestimmt werden kann: dass ein Prinzip (etwa: „intrinsic intentionality", *RM*, 80) von etwas (etwa: sprachlichen Äußerungen) in epistemischer Hinsicht nicht von dem getrennt werden kann, wovon es Prinzip ist, weil nach Derrida sowohl für die Erkenntnis eines Prinzips als auch für die Erkenntnis dessen, wovon es Prinzip ist, dieselben epistemischen Zugangsbedingungen gelten. Dieser Umstand lässt sich als *Argument erkenntnistheoretischer Kontamination* (*AeK*) beziehungsweise *epistemisch-epistemologischer Koimplikation* eigens erarbeiten.[23] Es soll in diesem Unterkapitel erläutert werden und in den folgenden (Unter-)Kapiteln weitere Anwendung finden. Donkel hat dabei klar benannt, was getan werden muss, sodass aus der Diagnose Gaschés die richtigen Schlüsse gezogen werden können: Es muss gerade jenem explanatorischen Mangel entgegengetreten werden, den dieser zuvor bei Gasché ausgemacht hat und „by virtue of which the move from constitution to contamination would

[22] Ebd., 100.

[23] Das hier präsentierte und im Folgenden ausgearbeitete Argument ist klarerweise von Donkels „Formal Contamination" inspiriert. Donkel spricht von formeller Kontamination, wenn vorliegend von epistemologischer Kontamination die Rede ist. Donkels kritische Absetzung von Gasché (und Henry Staten) ist ein Hinweis darauf, dass Donkel unter Zuflucht auf den Begriff der Form grundsätzlich richtigliegt (siehe, ebd., 303f.), insbesondere wenn er schreibt: „[W]e must gain an understanding of constitution, and the sense in which constitution is to be identified with contamination." (Ebd., 304) Donkel schlägt dazu vor: „[T]he argument for contamination can be most effectively understood as a problematization of form by virtue of the essential structure of form as such." (Ebd., 308) Diese Kritik am formellen Charakter philosophischer Argumentationen ist nun aber zunächst als erkenntnistheoretischer Zusammenhang einsichtig zu machen, um diesen dann wieder als Form-Kritik im Sinne Donkels zu explizieren (vgl. Kap. III.4.1).

be made clear“.[24] Dies zu klären muss der Anspruch von (*AeK*) sein, wenn hier mit Derrida Philosophie betrieben werden soll, denn „[l]a déconstruction est aussi la pensée *de* cette contamination différentielle – et la pensée prise dans la nécessité de cette contamination“. (*For*, 94)

Für (*AeK*) wird dabei zunächst nur die Annahme vorausgesetzt, dass Erkenntnis kontingent ist (vgl. *DP*, 81f.) – das heißt, dass eine gegebene Erkenntnis ebenso gut nicht hätte stattfinden können. Ihr Eintreten ist weder notwendig noch aus irgendwelchen Gründen unmöglich. Damit unterscheidet sich epistemische Kontingenz von epistemischer Arbitrarität:[25] Letztere ist willkürlich, Erstere an Kriterien gebunden. Diese Kriterien sind nun aber gerade nicht mit den Modellen zu verwechseln, die man von dem Phänomenbereich hat, innerhalb dessen man Erkenntnisse erzielt – dies ist in repräsentationstheoretischer Hinsicht im folgenden Unterkapitel herauszuarbeiten (Kap. III.3.2). Vorab kann aber festgehalten werden: Man hat Modelle von einem Phänomenbereich, weil man schon weiß, worauf man sich bezieht. Modelle sind dabei methodische Reflexionen. Das den Modellen inhärierende Wissen – etwa (bewusste oder unbewusste) Annahmen, die zu einer Erkenntnis beitragen; ihre ontologische Theoretizität (vgl. Kap. I.2) – wird in der Erfahrung bestätigt oder nicht (empirische Falsifizierbarkeit). Erst im Anschluss an eine Erfahrung kann aber die Reflexion auf bestimmte Annahmen dergestalt erfolgen, dass diese als Kriterien für die Möglichkeit des Machens einer Erfahrung bestimmt werden können. So muss die Kontingenz von Erkenntnis angenommen werden, um Erkenntnis nicht als Mechanismus des den Modellen innewohnenden Wissens misszuverstehen. Denn dafür, dass etwas

[24] Donkel, „Formal Contamination“, 304.

[25] In sprachphilosophischer Hinsicht ist dieser Unterschied zuerst von Armen Avanessian gesehen worden. Vgl. Armen Avanessian, Anke Hennig, *Metanoia*. Spekulative Ontologie der Sprache (Berlin: Merve, 2014), 8: „Sprache differenziert das Verhältnis zwischen Denken und Welt. Sie ist nicht, wie es eine Selbstverständlichkeit moderner Sprachtheorie will, arbiträr, sondern mit jedem ihrer Teile in ein ständig sich entwickelndes System eingebunden […]. Das Prinzip, das sich in ihr bestimmen lässt, ist nicht das der Arbitrarität, sondern das der Kontingenz.“

erkannt wird, gibt es keine Garantie. Mit anderen Worten: Erkenntnis ist nicht notwendig. Dafür lassen sich nun eine Reihe von Beispielen geben.[26] Eine Frau sucht etwa ihren Schlüssel. Der Schlüssel liegt neben anderen Dingen vor ihr – nicht weiter als eine Armlänge. Zu erkennen, dass der Schlüssel direkt vor ihr liegt, ist möglich und man möchte meinen: wahrscheinlich. Dennoch kann es ebenso gut sein, dass sie den Schlüssel während ihrer Suche übersieht – möglicherweise bis eine andere Frau kommt, die sofort erkennt, dass sich das gesuchte Objekt direkt vor ihren Augen befindet. Was dieses Beispiel des Nicht-Auffindens eines Alltagsgegenstandes besagt, ist, dass selbst wenn die Informationen, die für eine Erkenntnis relevant sind, der Wahrnehmung potenziell zur Verfügung stehen, es nicht automatisch – das heißt: nicht notwendigerweise – der Fall ist, dass diese Erkenntnis eintritt.

Wenn ein Lehrer seinen Schülern etwas Neues erklärt, so gibt er zunächst im offenen Gespräch mit der Klasse an alle Schüler dieselben Informationen – natürlich werden diese von den Schülern unterschiedlich verarbeitet, da diese etwa durch ihre jeweilige Sozialisation über wiederum unterschiedliche Informationen verfügen. Dennoch sind diese speziellen Informationen, die die einzelnen Kinder haben, nichts, was der Lehrer nicht wieder allen zugänglich machen könnte und gegebenfalls zugänglich machen wird. Wann nun aber welcher Schüler erkennt, worauf der Lehrer hinauswill, darüber mag der Lehrer zwar gewisse Annahmen haben – etwa wie schnell die Auffassungsgabe eines jeweiligen Schülers im Allgemeinen ist –, dennoch lässt sich dies nicht mit Sicherheit vorhersagen. Die Annahme epistemischer Kontingenz bedeutet also, dass selbst bei Verfügbarmachung tendenziell aller für eine Erkenntnis relevanter Informationen nicht garantiert ist, dass diese Erkenntnis eintritt. Wie bereits Wolfram Hogrebe wusste, machen Informationen allein noch keine Erkenntnis.[27]

[26] Im Folgenden werden allgemeine alltagstaugliche Überlegungen angestellt. Erst im folgenden Unterkapitel sollen aus diesen Überlegungen theoretische Konsequenzen gezogen werden.

[27] Dass die Verarbeitung von Informationen bereits ein produktiver Vorgang sein könne, noch ehe dieser Prozess in Erkenntnis münde, dafür

Nun könnte man einwenden, dass in entsprechend einfach gehaltenen Fällen ein informativ-notwendiges Minimum eine hinreichende Bedingung dafür darstellt, um zu einer Erkenntnis zu gelangen. Etwa wenn ich sage, ich bin gerade losgelaufen und mein Gegenüber weiß, dass ich von dort, wo ich losgelaufen bin, bis dorthin, wohin ich unterwegs bin, zehn Minuten brauche. In solchen Fällen könnte man sagen, dass Erkenntnis wie eine Rechenmaschine funktioniere, die bei entsprechender Konzentrationsfähigkeit – und anderen individuellen und daher an dieser Stelle irrelevanten Aspekten, die dieses Funktionieren bedingen, einmal abgesehen – mit Sicherheit in Kürze zu der Erkenntnis kommt, dass ich in zehn Minuten an dem Ort sein werde, zu dem ich unterwegs bin. Man muss sich dann allerdings fragen, ob hier zunächst überhaupt eine Erkenntnismöglichkeit gegeben ist. Man muss fragen, wie also der Raum zwischen (vorliegenden) Informationen und eigentlicher Erkenntnis gedacht ist: ob es in derlei Fällen überhaupt sinnvoll ist, von Erkenntnis zu sprechen.

Denn selektiert man Informationen ausreichend und ist der Weg der Erkenntnis – metaphorisch gesprochen – kurz genug, dann ist Erkenntnis in der Tat unmittelbar gegeben. Dies beschreibt aber einen trivialen Erkenntnisbegriff. Denn wenn mir etwa ein Ball gegen den Kopf fliegt und mir dabei meine Brille von meinem Kopf schlägt, dann kann von einer Erkenntnis, dass meine Brille auf den Boden fällt, nicht eigentlich die Rede sein, da bereits ein Wissen vorliegt, dass Gegenstände, die – wie meine Brille – durch die Luft fliegen, auf lang oder kurz zu Boden fallen. Wenn Informationen dergestalt erkenntnisaffin gegeben sind, das heißt, wenn zu einer sich an die Informationen anschließenden Erkenntnis nichts weiter erforderlich ist als die Anwendung schon bestehender Wissensbestände, dann kann man in der Tat annehmen, Erkenntnis würde unmittelbar gegeben werden – beziehungsweise sie sei unter entsprechenden epistemischen Voraussetzungen notwendig. Dies ist

plädiert Wolfram Hogrebe ebenso wie für eine „Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis“. Vgl. insbesondere Kap. 2 in: Wolfram Hogrebe, *Metaphysik und Mantik*. Die Deutungsnatur des Menschen. Système orphique de Iéna (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992), 62ff.

insbesondere am Beispiel der Mathematik immer wieder behauptet worden:

> Truths of pure mathematics and elementary logical truths have almost (though not quite) universally been held to be necessary. Two and two don't just happen to make four: no other result is so much as possible.[28]

Derlei Beispiele setzen jedoch schon die Vertrautheit und die Kenntnis von mathematischen beziehungsweise logischen Begriffen voraus – und man könnte der Mathematik und der Logik noch die Geometrie hinzufügen. Für sie scheint Erkenntnis ebenfalls notwendig, worin eben Derridas erkenntnistheoretischer Ausgang von Husserl in seiner *Introduction* zu sehen ist (vgl. Kap. II.3). Zunächst muss aber geklärt werden, wie derlei Erkenntnis (mathematisch, logisch, geometrisch) überhaupt möglich ist, bevor „2 + 2 = 4" als notwendig beschrieben werden kann.

Die Annahme epistemischer Kontingenz beschreibt demnach eine nicht-triviale Voraussetzung von Erkenntnis: So muss Erkenntnis bereits als Selektion von Informationen betrachtet werden und nicht erst als das kombinatorische Resultat dieser Informationen – wie es ein bestimmtes Verständnis mathematischer, logischer und geometrischer Probleme nahelegt. Wenn Erkenntnis demnach nicht nur in der Anwendung kombinatorischer Logik besteht, sondern auch in der Informationsselektion, dann scheint eine strikte Trennung von Informationen und Erkenntnis unangebracht. Das Beispiel Ball-fliegt-Brille-fällt wäre dann eher so zu beschreiben: Ich bekomme irgendetwas an den Kopf und irgendetwas passiert sonst noch, aber ich weiß nicht was. Wenn ich hingegen erkannt habe, was ich an den Kopf bekommen habe und was genau passiert ist, dann liegt vergleichsweise schon ein Zustand des Wissens vor. Der solchem Wissen vorgängige, nicht-triviale und kontingente Vorgang der Informationsselektion ist als Erkenntnisprozess aber nötig, um Erkenntnis überhaupt von Zuständen des Wissens zu unterscheiden. Denn wäre Erkenntnis notwendig, so wäre diese immer schon ein Zustand des Wissens; eine positive Beschreibung des Vorgangs des Wissenserwerbs wäre dann unmöglich. Wie Gab-

[28] Michael Williams, *Problems of knowledge*. A critical introduction to epistemology (New York: Oxford University Press, 2001), 89.

riel erläutert: „Der Grund dieser Überlegung ist darin zu sehen, dass Bedingungen für Wissen nicht notwendig erfüllt sein können, da notwendig erfüllte Bedingungen gar keine Bedingungen wären.“[29] Wenn aber in diesem Sinn Erkenntnis eine Bedingung von Wissen ist, dann muss Erkenntnis kontingent sein.[30]

Ausgehend von der *Annahme epistemischer Kontingenz*, ergibt sich dann (*AeK*): Wenn die Annahme epistemischer Kontingenz enthält, dass die Unterscheidung von Informationen und Erkenntnis im Wissenserwerb noch nicht feststeht, dann folgt daraus, dass sich auch relevante von irrelevanten Informationen stets erst im Anschluss an eine Erkenntnis unterscheiden lassen. Wenn die *Unterscheidung relevanter von irrelevanten Informationen* (*UrirI*) dergestalt aber mit einer Erkenntnis einhergeht, dann ist auch Erkenntnis untrennbar mit dieser Unterscheidung verbunden. Dies führt zu folgendem Grundgedanken eines Methodenproblems, das Derrida auf verschiedene Weise artikuliert (vgl. Kap. III.3.2): Wenn (*UrirI*) die Eigenschaft hat, den epistemischen Raum modellhaft zu gliedern – gemäß der Annahme, dass Modelle eine solche Unterscheidung voraussetzen (Kap. III.3.2) –, dann wird unentscheidbar, ob eine Erkenntnis (die Brille ist zu Boden gefallen) aufgrund vorausgesetzter epistemischer Modelle entsteht (Kausalität/Gravitation) oder ob ein jeweiliges epistemisches Modell (Kausalität/Gravitation) erst durch diese Erkenntnis (Brille fällt zu Boden) motiviert worden ist. Dann können Modelle aber grundsätzlich nicht zur Erklärung von Erkenntnis verwendet werden, weil die epistemische Situation dergestalt strukturiert ist, dass überhaupt nicht entschieden werden kann, ob Erkenntnis oder Erkenntnismodelle den Vorrang genießen. Rheinberger spricht der epistemischen Situation daher eine „duale Struktur reziproken Ein- und Ausgreifens“ zu.[31] Es genügt nicht, die epistemische Situation allein erkenntnistheoretisch zu be-

[29] Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 158.

[30] Siehe zur Ambiguität des Erkenntnisbegriffs die klärende Erläuterung Gabriels: „Der Erkenntnisbegriff beherbergt gleichsam zwei Komponenten: Einerseits bezeichnet Erkenntnis den Vorgang des Wissenserwerbs und andererseits das Ergebnis dieses Vorgangs, eben Wissen, über das wir verfügen, eine Erkenntnis oder Erkenntnisse, wie man sagt.“ (Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 159)

[31] Rheinberger, *Iterationen*, 64.

trachten – gerade weil Erkenntnis immer schon als Unterscheidung von relevanten und irrelevanten Informationen auftritt: Erkenntnis ist theoretisch betrachtet immer schon kohärent; aber diese Kohärenz ist – wie ein Akt theoretischer Reflexion zeigt – selbst keine Eigenschaft des Erkannten, sondern der Umstände des Erkennens, wie Rheinberger ausführt:

> Es ist letztlich ein Repräsentationsprozeß ohne ultimativen Bezugspunkt und damit auch ohne Ursprung. So paradox es klingen mag, genau dies ist die Bedingung der Mächtigkeit seiner oft zitierten ‚Objektivität'[…]. In dem, was in einer bestimmten Epoche, einer bestimmten Disziplin, innerhalb eines bestimmten Problemhorizonts für das Wahre gilt, gibt es immer nur die Minimalbedingungen der Kohärenz einer signifikanten Kette, die mit der Würde eines Wissenschaftsobjekts ausgestattet ist. Über die Art der Kohärenz entscheidet der verfügbare Repräsentationsraum, über den Repräsentationsraum das Arsenal von Darstellungstechniken.[32]

In diesem Sinne epistemisch-epistemologischer Koimplikation schließt Derrida: „L'origine de la speculation devient une différence." (*Gr*, 55) Derrida schließt also auf die Irreduzibilität der Relation zwischen einer Erkenntnis und demjenigen Zusammenhang, in dem sich diese Erkenntnis darstellen lässt: für eine Unentscheidbarkeit „*entre* l'actif et le passif" (*Ld*, 9), also zwischen aktiv zu erbringender Theorie und der passiven Voraussetzung eines Möglichkeitsraums derselben (vgl. Kap. III.2.3) – weswegen Derrida auch die Bezugnahme auf die französische Wortendung „-ance" für opportun hält:

> Mais, tout en nous rapprochant du noyeau infinitif et actif du différer, „différance" (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif, de même que „mouvance" ne signifie pas dans notre langue le simple fait de mouvoir, de se mouvoir ou d'être mû. La résonance n'est pas davantage l'acte de résonner. Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indecise *entre* l'actif et le passif. (*Ld*, 9)

Nun wäre nichts fataler für die Anwendung dieser Überlegung als daraus wieder ein positives Prinzip, das heißt ein Erkenntnisprinzip

[32] Ebd., 24.

erster Ordnung machen zu wollen. Denn als Resultat einer erkenntnistheoretischen Überlegung über die Unmöglichkeit der Prinzipierbarkeit von Erkenntnis, muss dieses Resultat vorerst als eine meta-theoretische Erkenntnis betrachtet werden, um sie von einer Erkenntnis und einer entsprechenden Theorie erster Ordnung zu unterscheiden. Erst im nächsten Unterkapitel (III.3.2) kann dann gesehen werden, inwiefern dieses Resultat recht besehen nicht einmal als Meta-Theorie bezeichnet werden kann.

Den Status dieser Erkenntnis über erkenntnistheoretische Probleme erster Ordnung versteht Derrida in diesem Sinn entsprechend nur nach Maßgabe einer Als-ob-Modalität („la modalité du ‚*quasi*‘ (ou la fiction logico-rhétorique du ‚comme si‘)“, *Ccp*, 510): „Mais il fallait avant tout prendre en compte la possibilité essentielle d'un ‚comme si‘ qui affecte de fictionnalité, de phantasmaticité, de spectralité *possibles* tout langage et toute experience.“ (*Ccp*, 510) Entsprechend sagt Derrida auch von der Wissenschaft der (Ur-)Schrift („archi-écriture“, *Gr*, 83), es verhalte sich mit ihr auch nur so, *als ob* sie in Anspruch nehme, was sie für sich beanspruche, nämlich eine Fundamentalwissenschaft zu sein:

> Or celle-ci commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir. C'est pourquoi ce que nous serions tenté de considérer dans la suite […] ne donne jamais lieu à un nouveau concept ‚scientifique‘ de l'écriture. (*Gr*, 83)

Entsprechend darf das argumentative Kind nicht mit dem Bade seiner Anwendung ausgeschüttet werden: Denn es geht Derrida gerade nicht um die Formalisierung eines erkenntnistheoretischen Problems, das anschließend Teil eines Systems werden könnte. Gerade alle Versuche, ausgehend von (*AeK*) einen allgemeinen Zusammenhang seiner Anwendbarkeit zu artikulieren – so wie etwa Gasché für die Philosophie der Reflexion oder Jonathan Culler für die Literaturtheorie[33]

[33] So der Untertitel in der deutschen Übersetzung: Jonathan Culler, *Dekonstruktion*. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Aus dem Amerikanischen von Manfred Momberger (Reinbek bei Hamburg:

oder Hägglund für den Atheismus[34] –, unterminieren gerade dessen Inhalt. Denn dieser besteht, wie Christoph Menke richtig sieht, in einem Widerstreit mit der Anwendbarkeit von einmal erkannten Inhalten.[35] Deswegen steht Derridas Philosophie auch für den Versuch, Wiederholung und Alterität in Form einer „logique qui lie la répétition à l'alterité" (*SEC*, 375) zusammen zu denken (siehe Kap. III.4). Wird diese aber nicht auf jede Anwendung von (*AeK*) selbst bezogen, so ist – bei aller Eleganz der Manöver (Gasché, Culler, Hägglund) – doch grundsätzlich, *erstens*, der philosophiehistorische Unterschied zwischen einer strukturalistischen und poststrukturalistischen Position nicht getroffen. Darauf hat schon Frank hingewiesen: „[E]s ist genau der Begriff des Unkontrollierbaren, den der *Neo*strukturalismus [Franks Terminus für Poststrukturalismus, *P.F.*] an diesem Punkt in die Debatte wirft."[36] Hingegen kenne „[d]ie ‚Struktur' der Neostrukturalisten […] keine angebbare Begrenzung mehr, sie ist offen, unendlich vielen Transformationen zugänglich und kennt keinen Ehrgeiz auf formale Beherrschung".[37] Dieser Verzicht ist aber gerade dem Umstand einer konsequenten Selbstanwendung von (*AeK*) geschuldet. Wird diese also nicht vollzogen, so ist, *zweitens*, (*AeK*) nur als eine Möglichkeit zu verstehen, der unter bestimmten Bedingungen entgangen werden kann. (*AeK*)

Rowohlt, 1988). Siehe im Original: Jonathan Culler, *On Deconstruction*. Theory and Criticism after Structuralism (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

[34] „Refuting the notion that there was an ethical or religious ‚turn' in Derrida's thinking, I demonstrate that a radical atheism informs his writing from beginning to end." (Hägglund, *Radical Atheism*, 1)

[35] „Demnach artikuliere sich in Derridas Aporien nicht ein praktischer Widerstreit, sondern der Widerstreit des Praktischen; das heißt: nicht ein Widerstreit *in* der Praxis […] – der Widerstreit in dem, was wir tun müssen […], sondern der Widerstreit *mit* der Praxis […]." (Christoph Menke, „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit", in: Andrea Kern, Christoph Menke (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion*. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), 243-263, 251)

[36] Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 35.

[37] Ebd., 37.

bezeichnet jedoch *eine erkenntnistheoretische Aporie*, weil die korrekte Selbstanwendung von (*AeK*) zugleich eine potenzielle Veränderung ihres Möglichkeitsraums vorsieht: (*AeK*) ist in diesem Sinn eine Anti-Methode, weil Methodik die Stabilität des Möglichkeitsraums voraussetzt (siehe hierzu: Kap. III.3.2).

Es sei nun abschließend auf die Position Gaschés eingegangen. Wenn (*AeK*) als Explikation der Gaschéschen Diagnose des Derridaschen Werks – in Gaschés Worten: „an alterity that separates the principle from what it is supposed to account for“ – entspricht[38] und dieser die Annahme von (*AeK*) folglich teilt, so muss zunächst festgehalten werden, dass er an vielen Stellen den richtigen Schluss daraus zu ziehen scheint, etwa wenn er festhält: „It is, therefore, also incorrect to speak of its [Diagnose/(*AeK*), *P.F.*] interlacing simply as one of founding, grounding, accounting and so on.“[39] Doch Gasché versäumt es nicht, den nächsten Satz mit einem „[b]ut“ zu beginnen und noch im selben Absatz folgende Präzisierung vorzunehmen: „*Heterology* means ‚science of‘ or ‚discourse on‘ the Other.“[40] Damit behauptet Gasché aber etwas grundsätzlich anderes als das, was Derrida – wie gesehen (vgl. *Gr*, 83) – über seine eigene Arbeit aussagt. Trotz dieser offensichtlichen Diskrepanz zwischen Derridas genuinem Anspruch und Gaschés Ausführung desselben fährt dieser fort, gewichtige Begriffe aus Derridas Werk herauszunehmen – wie etwa Spur, Differenz, Supplementarität, Iterabilität, u.a. –, da diese „in a dissymmetrical and heterogeneous relation to what they make possible“[41] stünden und es daher erlaubten, auf ein systematisches Verhältnis von Grund und Begründetem zu verweisen – ohne jedoch in einer einmal etablierten Differenz zwischen Grund und Begründetem aufzugehen. Entsprechend scheint Gasché erneut den richtigen Schluss aus diesem Ver-

[38] Darauf weist Derrida selbst hin und attestiert Gasché, diesbezüglich eine „puissante interprétation“ (*Cep*, 510) seines eigenen Schaffens zu leisten. Die Mächtigkeit einer Interpretation besagt jedoch noch nichts über ihre Korrektheit. Eben weil diese Interpretation so einflussreich ist, muss sie hier kritisch erörtert werden.

[39] Gasché, *The Tain of the Mirror*, 100.

[40] Ebd.

[41] Ebd., 175.

hältnis zu ziehen: „Strictly speaking they form no system; therefore their ‚system' cannot be formalized."[42] Dennoch hält Gasché den damit verbundenen systematisch-wissenschaftlichen Anspruch nicht nur weiterhin für möglich, sondern hält fest:

> This antisystematic, fragmentary practice is in no sense radically subversive of the idea of science or of systematicity as characteristic of the philosophical enterprise; it is, rather, a genuine possibility *within* philosophy itself, and it carries out the systematic requirements of philosophy in its own way.[43]

Gasché sieht selbst die Spannung, in die er sich mit dieser Forderung begibt, wenn er fragt: „[I]s a *science* or *theory* of ‚arche-syntheses' possible, since all such science or theory presupposes them?"[44] Diese Frage muss dabei – da Gasché die Problematiziät der eigenen Position erkennt – zunächst lauten: Wie geht Gasché mit dieser Frage um? Nun, er beschreibt den erkenntnistheoretischen Mehrwert, der mit dieser Position verbunden sei: „If one avoids the danger and the almost inevitable temptation of construing heterology as the *truth* of philosophy – that is, as another more true mode of philosophy".[45] Dies sei unter Beachtung folgenden Umstandes möglich: „Indeed, such a possibility hinges on the inscription within thought of its structural limitations – limitations that do not result from the deficiencies of the cognizing subject as a finite being."[46] Hier ist nun nicht ganz klar, was mit den „deficiencies of the cognizing subject" gemeint ist, die den „structural limitations" gegenübergestellt werden. Denn insofern diese „deficiencies" diejenigen eines „finite being" sind, sind sie selbst strukturell, insofern Gasché unter „thought" nicht das Denken eines infiniten Wesens versteht. Dann aber müssen die „structural limitations" mit den „deficiencies of the cognizing subject as a finite being" übereinstimmen und können diesen, *ergo*, nicht entgegengesetzt werden. Es sei denn, die Heterologie, die Gasché vorschwebt, wäre nicht ein-

[42] Ebd., 184f.
[43] Ebd., 178.
[44] Ebd., 100.
[45] Ebd., 101.
[46] Ebd.

fach eine Wissenschaft „beyond being“, sondern eine jenseits des „finite being“ – was schwerlich gemeint sein kann. Aber auch der folgende Satz beseitigt diese Mehrdeutigkeit nicht: „Thought, or rather ‚thought,‘ would in this manner become able, perhaps for the first time, to think something other than itself, something other than itself in *its* Other, or itself in itself.“[47] Erneut stellt sich die Frage, was es hier bedeutet, wenn das Denken das Andere seiner selbst denkt? Bedeutet dies, dass das Denken qua Einsicht in die eigene Heterologizität sich in eine Identität (?) oder Homogenität (?) mit der Heterologizität versetzen kann? Wie heterolog wäre diese dann noch? Gasché gibt an dieser Stelle keine weiteren Hinweise, wie er die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit des Projekts einer heterologischen Wissenschaft mit radikal-empirischer Methode verstanden wissen will.

So erkennt Gasché zwar, Derridas Philosophie erscheine „necessarily […] contradictory, even irreducibly aporetic“,[48] gleichzeitig resultiert daraus aber eine Anwaltschaft für Derrida, die zu weit geht, wenn sie die dabei zur Anwendung gelangenden Kategorien als schlicht unzulässig erklärt: „[T]hese categories [Widerspruch, Aporie; siehe vorangegangenes Zitat, *P.F.*], born from philosophy and its logic of contradiction, do not apply here“.[49] Diese Kategorien über Bord zu werfen, bedeutet aber, auf die Möglichkeit zu verzichten, mit Derrida im kontaminierten Grenzgebiet dieser Kategorien zu navigieren. Der Möglichkeit der Artikulation des Menkeschen „Widerstreits des Praktischen“ sind dann alle Mittel genommen.[50] Diese Artikulation ist aber nötig, um Dekonstruktion nicht nur als Methode eines radikalen Empirismus zu verstehen, sondern darin eine Artikulation eines Methodenproblems der Erkenntnistheorie überhaupt zu sehen (Kap. III.3.2). Dazu ist aber ein positives Verhältnis zu Widerspruch und Aporie nötig (Kap. III.3.3) und ein solches kann ausgehend von Gasché nicht artikuliert werden.

[47] Ebd.

[48] Ebd., 104.

[49] Ebd.

[50] Vgl. Menke, „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit“, 251.

Bei Gasché ist dergestalt in nur ungenügender Weise Raum für diese genuine Einsicht Derridas, weil dessen Methode – in Gaschés strategischer Rekonstruktion – ganz an die Einsichten klassischer Bewusstseinsphilosophie Hegelscher Provenienz anzuschließen hat. Der interessierte Leser findet bei Gasché folglich allein ein radikal-empirisches Vorgehen Derridas („a radically empiricist manner"),[51] das Gasché Dekonstruktion nennt, nicht aber eine Ausbuchstabierung einer dieser Methode vorgelagerten, genuin Derridaschen Einsicht.[52] Diese sollte in diesem Unterkapitel mit der Rekonstruktion von (*AeK*) erläutert werden. Noch aber ist es bei dieser meta-erkenntnistheoretischen Einsicht geblieben, ohne recht zu sehen, wohin diese Einsicht, die einer Rehabilitierung des Empirismus Vorschub leistet, führt.[53] Erst die Übertragung dieser Einsicht auf Fragen der Repräsentation eröffnet hier den Zugang zu den zentralen Manövern des Derridaschen Œuvres.

[51] Vgl. Gasché, *The Tain of the Mirror*, 80, 170, 186. Affirmativ dazu allerdings: Jeffrey T. Nealon, „Between Emergence and Possibility: Foucault, Derrida, and Judith Butler on Performative Identity", in: *Philosophy Today* 40/3 (1996), 430-439, 435.

[52] Insbesondere Rorty hat sich gegen die transzendentalphilosophische Lesart Gaschés gewandt: „One cannot, as Derrida does, set his face against totalization, insist that the possibilities of recontextualization are boundless, and nonetheless offer transcendental arguments." (Richard Rorty, „Two Meanings of ‚Logocentrism'. A reply to Norris" (1989), in: Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers, Volume 2 (Cambridge 1991), 107-119, 112)

[53] Auf den erkenntnistheoretischen Sonderweg Rheinbergers im Ausgang von Derrida weist Henning Schmidtgen hin: „Als Philosoph, *Grammatologie*-(Mit-)Übersetzer und Molekularbiologe scheint er sich […] in einer einzigartigen Position gefunden zu haben." (Henning Schmidtgen, „*Wissenschaft. Das Labor als Archiv und Maschine*", in: Stephan Moebius, Andreas Reckwitz (Hrsg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008), 450-467, 458.) Schmidtgen fährt fort: „An diesem Punkt handelt es sich nicht länger darum, Derridas Schrifttheorie auf bestimmte Inskriptionspraktiken im Labor ‚anzuwenden'. Rheinbergers Projekt besteht darin, das Wissenschaftsgeschehen insgesamt als Bestandteil der Dekonstruktion zu erfassen." (Ebd., 460) Für diesen Sonderweg hat Rheinberger eindrücklich argumentiert: Rheinberger, *Experiment, Differenz, Schrift* (Marburg a.d.L.: Basilisken Presse, 1992) sowie: Ders., *Experimentalsysteme*

III. 3.2. Die Aporie der Repräsentationslosigkeit

Inhalt des Unterkapitels
Mithilfe einiger Unterscheidungen Gérard Granels sollen zunächst grundsätzliche erkenntniskritische Theoreme Derridas in Bezug auf sprachphilosophische Fragen exponiert werden. Diese können sodann unter Bezug auf zeitgenössische Positionen (Dennett, Price) repräsentationalitätstheoretisch expliziert werden. Schließlich gilt es zu zeigen, inwiefern Derridas Schrift-Theorem diese Überlegungen bündelt.

Dass Derridas Einsicht – also das, was man vielleicht einen frühen und prägenden Gedanken nennen könnte – auf die Form eines erkenntnistheoretischen Arguments zu bringen ist, überrascht gerade dann nicht, wenn man der Frage nachgeht, warum er für seine ersten Hauptwerke *De la Grammatologie* (1967) und *L'écriture et la différence* (1967) das Thema der Schrift wählt.

Im ersten Sekundärtext – der von den zwei Vorgenannten und *La voix et le phénomène* (1967) als dem Dritten im Bunde sagt, sie konstituierten „[d]éjà toute une œuvre“[1] und in dem, wie Peeters bemerkt, zum ersten Mal die Adjektive „‚derridien‘ et ‚derridienne‘“[2] verwendet werden – weist Granel darauf hin, dass man verstehen müsse, warum bei Derrida eine „nécessité de *partir de l'écriture*“ bestehe.[3] Diese „nécessité de *partir de l'écriture*“ ergebe sich aus Derridas Kritik am Methodenbegriff der Erkenntnistheorie, der seiner Einsicht epistemisch-epistemologischer Koimplikation (vgl. Kap. III.3.1) nicht hinreichend Rechnung trage. Schrift hingegen tauge als metatheoretische Antwort auf das Problem dieser Kontamination, weil Schrift strukturell einer, so Rheinberger, „funktionellen Polyvalenz“[4] entspreche, die weder transzendental noch em-

und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006).

[1] Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine“, 887.

[2] Benoît Peeters, *Derrida*. Zweite und korrigierte Version (Paris: Flammarion, 2010), 229.

[3] Vgl. ebd., 891.

[4] Rheinberger, *Iterationen*, 12.

pirisch allein zu verstehen sei. Dies gilt es Schritt für Schritt zu rekonstruieren.

Da Granel der erste war, der diese synthetische Einsicht eines erkenntnistheoretischen Problems formuliert hat, das das Derridasche Œuvre durchziehe, muss alle spätere Literatur sich an der synthetischen Kraft der Granelschen Analyse messen lassen. Aufgabe des vorliegenden Unterkapitels ist es daher auch, die Aktualität des Granelschen Derrida-Verständnisses herauszustellen,[5] das über die neuerdings vorgebrachten intelligiblitätstheoretischen Bekundungen Gaschés noch hinausreicht.[6] Es zeigt sich auch, dass Granels Analyse Derridas Problematik derart fasst, dass diese mit den Positionen seiner Kritiker kompatibel ist.

Der Ausgangspunkt Granels – was man im Anschluss an seinen Text als erkenntnistheoretischen Schritt (1) betrachten darf – ist dabei das Gegebensein eines Erkenntnisinteresses, also die Absicht etwas zu erkennen. Gemäß (*AeK*) hat dieses Erkenntnisinteresse je schon eine doppelte Ausrichtung: empirisch und transzendental. In empirischer Hinsicht geht es um unmittelbare Erkenntnis, um erfahrbare Erkenntnisinhalte. Im tranzendentaler Hinsicht geht es darum, die mittelbaren Voraussetzungen unmittelbarer Erkenntnis zu erkennen. Die tranzendentale Perspektive konstituiert dabei den Gegenstandsbereich unmittelbarer Erkenntnis, insofern transzendental bestimmte Voraussetzungen je als Voraussetzungen eines bestimmten Bereichs von zu Erkennendem – etwa in Kantianischer Manier: raumzeitlich Gegebenes – zu verstehen sind. Granel nennt dies „le traitement structural des réalités anthropologiques".[7] So können beispielsweise mithilfe eines Mikroskops unmittelbar Mikroorganismen erkannt werden; dass es sich dabei aber um Mik-

[5] Es sei an dieser Stelle erlaubt, auf eine eigene Arbeit zu verweisen: „L'actualité de la critique granélienne de Derrida", der aus einem Konferenzbeitrag an der Universität Toulouse (*Autour de Gérard Granel*, 12./13. Dezember 2014, Universität Toulouse II – Jean Jaurès) erwachsen und nunmehr verfügbar ist unter: http://www.gerardgranel.com/autour.html.

[6] Vgl. Gasché, „More than a Difference in Style", 126. Siehe Kap. III.1.

[7] Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine", 891.

roorganismen handelt, weiß man, weil man einen mikrokopisch sichtbaren Gegenstandsbereich annimmt.[8]

Real sind die Inhalte dessen, was man sieht, weil man diese von der Irrealität dessen unterscheidet, was man sieht, wenn man – etwa – seine Handinnenflächen auf seine geschlossenen Augenlider auflegt. So zumindest erläutert Searle den Unterschied der Realität des Sehens von der Irrealität visuellen Bewusstseins:

> Close your eyes and put your hand over your forehead, covering your eyes: you will stop seeing anything, but *your visual consciousness does not stop*. Though you do not see anything, nonetheless you have visual experiences, which are *something like* seeing darkness with yellow patches. Of course you do not see darkness and yellow patches, because you do not see anything; but you still have visual consciousness. (*STA*, 3)

Der unmittelbare Bezug auf die Inhalte eines Gegenstandsbereichs unterstellt dabei je ein Modell, mithilfe dessen man sich in die Lage versetzt, auf den entsprechenden Teilbereich der Realität Bezug zu nehmen: etwa ein Modell räumlichen Sehens im Gegensatz zu einem Modell von Sichtbarkeit, das etwa auch die Imagination von Sehen einschlösse (vgl. hierzu auch Kap. II.2).

Analog dazu müsse auch die Sprachphilosophie je schon ein, so Granel, „modèle linguistique“[9] unterstellen, um überhaupt Sprachphilosophie sein zu können; um überhaupt zu wissen, worauf sie sich bezieht. Man kann dies im Anschluss an Granel als Schritt (2) eines erkenntnistheoretischen Methodenproblems der Sprachphilosophie verstehen (strenggenommen nicht nur der Sprachphilosophie, aber auch der Sprachphilosophie). Dieser Schritt (2) soll dabei im Folgenden als das erkenntnistheoretische Methodenproblem (der Sprachphilosophie) erster Ordnung betrachtet werden (Granels Schritt 2: *GS2* – beziehungsweise: Methodenproblem erster Ordnung: MPO_1). Die bisherige Analyse Granels lässt sich dabei ohne größere Probleme auf Derridas Kritiker übertragen: So beginnt Searle in *Speech Acts* mit der Aneinanderreihung einiger Fra-

[8] Vgl. dazu auch Rheinberger, *Iterationen*, 24: „So ist keine Molekularbiologie denkbar ohne die Hochtechnologie der Ultrazentrifugation, Elektronenmikroskope und Röntgenstrukturanalyse.“

[9] Rheinberger, *Iterationen*, 24

gen – etwa: „How do words relate to the world?“ (*SA*, 3) –, um sodann anzuschließen: „Such questions form the subject matter of the philosophy of language.“ (Ebd.) Noch deutlicher artikuliert dies Habermas: „Könnten wir nicht auf das Modell der Rede Bezug nehmen, wären wir nicht imstande, auch nur in einem ersten Schritt zu analysieren, was es heißt, daß sich zwei Subjekte miteinander verständigen.“ (*TKH*, I, 387)

Sprachphilosophie kommt folglich nicht umhin, ein Modell der Sprache anzunehmen. Dies ist zu Beginn (Kap. I.1) bereits als „method of cases“ eingeführt worden.[10] Dies tut Searle etwa auch, wenn er sich zu Beginn von *Speech Acts* auf die „intuitions of the native speaker“ (*SA*, 15) verlässt: Das Modell des kompetenten Muttersprachlers motiviert bei Searle dergestalt den Gegenstandsbereich seiner sprachphilosophischen Untersuchungen. Die Notwendigkeit des Bezugs auf ein Modell – also (*GS2*) – kann dabei selbst je anti-skeptisch motiviert werden: Denn dem direkten (naiven) Bezug auf die Wirklichkeit, ohne vorab eine Bestimmung des Gegenstandsbereichs durchzuführen, wird der Skeptiker mit der Frage entgegentreten, woher man denn wisse, dass man sich *realiter* auf dasjenige beziehe, auf das man sich zu beziehen meine. Die Frage lautet also: Was garantiert die Realität von Wahrgenommenem, sodass dieses als Erkanntes und nicht vielmehr als Illusion zu betrachten ist? Was also erklärt, in den Worten Campbells, die epistemische Rolle von Erfahrungsgehalten?[11]

Auch Searle integriert diesen anti-skeptischen Impetus zunächst in seine Konzeption einer sprachphilosophischen Methode, wenn er der Frage nachgeht, „how I know that what I have to say is true?“ (*SA*, 5)[12] Die sprachphilosophische Methodologie antwortet auf

[10] Vgl. Baz, „Recent Attempts to Defend the Philosophical Method of Cases and the Linguistic“.

[11] Campbell, „The Role of Sensory Experience in Propositional Knowledge“, in: *Berkeley's Puzzle*, 75-98, 84: „Our problem […] was to understand how the qualitative character of experience could be responsible for its epistemic role?“

[12] In diesem Sinn stellt Searles Philosophie auch eine Antwort auf die in der Folge Quines diskutierten Probleme – etwa die Unterscheidung synthetischer von analytischen Sätzen – dar. Dies wird insbesondere deutlich

(*MPO*$_1$) also mit der Einführung modelltheoretischer Repräsentation: Das empirisch Wahrgenommene dient zur Erläuterung realistisch verstandener Fakten. Dies betrachtet Derrida nun als „l'anticipation d'un telos“ (*ED*, 44). Denn problematisch daran ist, dass überhaupt nicht erkannt wird, ob die Faktizität dieses Realismus nun auf Erfahrung oder im Gebrauch eines Modells dieser Erfahrung beruht (vgl. *AeK*). Der Realismus von (*GS2*) ist daher, so Derridas Verdacht, ein teleologischer Realismus, das heißt schlicht: eine Unterstellung von Realität, von der aber gerade noch unentschieden ist, ob sie selbst realitätsgesättigt ist oder nicht. Dabei sind die Vorzüge von (*GS2*) nicht zu verkennen: Denn erst durch die Unterstellung des Modells kann Wahrgenommenes etwas erläutern. (*GS2*) berücksichtigt also je das *Argument der Erläuterbarkeit* von Erkenntnis.[13]

Daran schließt sich auch Prices Unterscheidung zweier Wahrheitsbegriffe an – wobei jener, in dessen Gebrauch ein Bezug auf raum-zeitlich ausgedehnte Objekte bestehe, so Price, „part of a theoretical *explanans*“ sei.[14] Oder anders gewendet: Erst durch das Modell repräsentiert Wahrgenommes etwas und erst durch diese Repräsentationalität ist ein erkenntnistheoretischer Realismus möglich. Dies nennt Granel, wie bereits gesehen, „le traitement structural des réalités anthropologiques“. Damit wird aber folgende, so Gabriel, „kognitiv relevante Lücke zwischen einer *repräsentationalen Absicht*, der Absicht, etwas so zu repräsentieren, wie es ist, und einem entsprechenden *repräsentationalen Erfolg*“ [15] übersprungen. Denn die epistemische Absicht eines Modells, die Evidenz seiner

im Ausgang von Harman, „Quine on Meaning and Existence, I“ (vgl. Kap. I.2).

[13] Vgl. Albert Casullo, „Analyticity, Apriority, Modality“, in: Manuel García-Carpintero und Max Kölbel (Hrsg.), *The Continuum Companion to the Philosophy of Language* (London, New York: Continuum, 2012), 228-251, 249: „The Explanatory Argument focuses attention on the explanatory requirements of an adequate theory of knowledge.“

[14] Vgl. Price, „Prospects for global expressivism“, 191.

[15] Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 179. Für einen Überblick über den systematischen Zusammenhang von Skeptizismus und das Problem der Bezugnahme siehe ebendort die Kapitel 2 und 3.

eigenen Annahmen erfolgreich zu repräsentieren, kann nur über den Umweg einer Misslingenstheorie dieser Absicht funktionieren.[16] Dafür genügt die modelltheoretische Unterstellung erläuternder Repräsentationalität jedoch nicht, da diese als „explanans“[17] (Price) überhaupt nicht dafür konzipiert ist, der „power of *mis*representation“[18] (Dennett) ihrer eigenen theoretischen Bedingungen Rechnung zu tragen. Das Manöver erläuternder Repräsentation (*GS2*) funktioniert demnach als *eine Realismusmaschine um jeden Preis*. Dies wird insbesondere im Ausgang von Dennetts Rekonstruktion des „classic case of what the frog's eye tells the frog's brain“[19] deutlich:

> Suppose we provoke a frog into catching and swallowing a lead pellet we toss at it […]. If we interpret the signal coming from the eyes as „telling“ the frog that there is a fly flying towards it, then it is the eye that is passing mistaken information to the frog, whereas if we interpret that signal as merely signaling a dark moving patch on the retina, it is „telling the truth“ and the error must be assigned to some later portions of the brain's processing […]. If we are strenously minimal in our interprations, the frog never makes a mistake, for every event in the relevant pathway in its nervous system can always be *de-interpreted* by adding conjunctions (the signal means something less demanding: fly *or* pellet *or* dark moving spot *or* slug of kind *K or*...) until we arrive back at brute meaning„ where misrepresentation is impossible.[20]

Erläuternde Repräsentationalität stoppt diesen Prozess naturalisierender De-Interpretation zunächst, indem sie empirischen Gehalten ein Modell unterstellt, das – etwa – bestimmt, was sinnlich gesehen und was imaginativ ergänzt wird, sodass visuelle Erkenntnis *realiter* gegeben ist. Da am Ende aber immer ein Realismus – in diesem Fall – visuellen Erkennens steht, ist die Bestimmung der Grenze zwischen sinnlicher und begrifflicher Wahrheit dieser Erkenntnis je eine Stipulation des Modells. Dieses Modell *etabliert empirische Gehalte als Gegenstände der Bezugnahme auf Realität mithilfe einer*

[16] Vgl. hierzu: Dennett, *The Intentional Stance*, 301f.
[17] Price, „Prospects for global expressivism“, 191.
[18] Dennett, *The Intentional Stance*, 302.
[19] Ebd.
[20] Ebd.

theoretischen Bestimmung der Grenze zwischen Theorie und Empirie. Derrida nennt dies „ce qui menace métaphysiquement tout structuralisme : cacher le sens dans l'acte même par lequel on le découvre“. (*ED*, 44)

Deswegen muss die Methode erläuternder Repräsentationalität in einem nächsten Schritt (*GS3*) den Prozess naturalisierender De-Interpretation wiederum zulassen – allerdings nicht bezogen auf empirische Gehalte (dann wäre man wieder nur an den Punkt gelangt, von dem aus man deinterpretierend begann), sondern als Selbstanwendung auf den Gebrauch des jeweils unterstellten Modells. In diesem Sinn kann es, *pace* Searle, keine *per se* schon epistemisch positive Situation geben (vgl. Kap.III.2.2). Denn ein automatischer Realismus, der blind ist für „misrepresentation“ (Dennett), unterminiert zwangsläufig seinen eigenen realistischen Anspruch. Folglich gilt es den Empirismus des Realismus empirischer Gehalte *auch als kritische Reserve* der jeweils damit zusammenhängenden modelltheoretischen Annahmen zu begreifen, um so den Automatismus dieses Realismus als empirisch rekonfigurabel zu begreifen. Wie gesehen (Kap. III.3.1), unterscheidet Derrida zwei epistemisch relevante Bestände in der Bezugnahme auf Realität, was er auch als Bezugnahme „finalement sans finalité“ (*Ld*, 7) bezeichnet. Damit meint Derrida *die Unmöglichkeit, die theoretische Bestimmung der Realität in umfassender Weise als Bezug auf Realität zu denken*: Da dieser Bezug mit der Ununterscheidbarkeit zweier erkenntnistheoretischer Bestimmungen einhergeht (vgl. *AeK*), kann die Realismusmaschine von (*GS2*) bestenfalls einen partiellen, nicht aber einen totalen Realitätsbezug herstellen.

Es braucht Standards – gemäß (MPO_1): Modelle – jedoch nicht nur, um De-Interpretation anzuhalten, sondern auch um das Anhalten der De-Interpretation selbst anzuhalten, da sich andernfalls die skeptischen Zweifel, die (*GS2*) motivieren, einfach auf die Wahl der methodischen Mittel übertrügen. Entsprechend weist auch Price darauf hin, dass komplementär zur realitätserläuternden Funktion empirischer Gehalte diese gerade nicht nur repräsentational erläuternd sein dürften (a), sondern zugleich eine Erläuterung der repräsentationalen Praxis selbst leisten müssten (b): „as a feature of our linguistic practice that we want to *explain* – […] a lingu-

istic *explanandum*."[21] Die Darstellung empirischer Gehalte (a) ist somit lediglich eine Teileigenschaft von Repräsentation; Repräsentation muss diese Darstellung zugleich erläutern (b).[22] *Materialiter* besteht zwischen beiden Eigenschaften von Repräsentation kein Unterschied. Dieser Unterschied ist allein funktional explizierbar.

Wenn man diese Repräsentationen aber als methodische Maßnahmen, als methodologische Manöver versteht – so wie Granel dies rekonstruiert –, um antirealistischen Einwänden vonseiten des Skeptikers im Bereich der Sprachphilosophie zu begegnen, dann befindet man sich zugleich in der Gesellschaft Brandoms, der festhält: „[S]emantics is inextricably bound up with epistemic issues".[23] Die Pricesche Verdopplung der Repräsentation ist aber von Derrida nicht nur der Sache nach antizipiert, sondern zugleich als notwendiger Zusammenhang dargelegt worden:

> Car ce qui est reflété se dédouble *en soi-même* et non seulement comme addition à soi de son image. Le reflet, l'image, le double dédouble ce qu'il redouble. L'origine de la spéculation devient une différence. (*Gr*, 55)

Demnach ist die Verdopplung der Repräsentation eine notwendige Eigenschaft von Repräsentation: Sie ist keine „addition", kein arbiträrer Zusatz zum Modell (dem „reflété") eines sinnlichen Eindrucks („de son image"), sondern dieses Modell „se dédouble *en soi-même*". Das Modell ist keine einfache Darstellung, sondern Verdopplung dessen, was es darstellt: Es ist Repräsentation dessen, was es repräsentiert („son image") *und* seiner eigenen Repräsentation. Um diesen Gedanken zu veranschaulichen, greift Derrida auf konkrete Begriffe der Repräsentation zurück, nämlich Reflex und Bild („le reflet, l'image"). Für diese Begriffe ist kennzeichnend, dass in ihnen das zu sehen ist, was sie als Repräsentationen sichtbar machen. So ist in einem Bild etwa eine Landschaft zu sehen, in einer Spiegelung an der Wasseroberfläche sieht man etwa sich selbst. Aber diese Repräsentationen repräsentieren zugleich sich selbst als

[21] Price, „Prospects for global expressivism", 191.

[22] Dies motiviert natürlich auch Prices Unterscheidung zweier Formen von Repräsentationalität (vgl. Kap. III.2.1). Vgl. Price, „Two expressivist programmes, two bifurcations", 36.

[23] Brandom, „Global anti-representationalism?", 95.

Repräsentierende – sie sind – um sich einer Priceschen Wendung zu bedienen – Erläuterungen dessen, was sie erläutern, indem sie es sichtbar machen: Denn niemand verwechselt normalerweise sein Spiegelbild mit sich selbst oder das Bildnis einer Landschaft mit einer Landschaft. Die Erkenntnis von Repräsentiertem geht dergestalt mit der Erkenntnis des Repräsentierenden einher. Derrida nennt diesen doppelten Erkenntnisvorgang „spéculation“ und was man darin erkenne, sei die Differenz – die Verdopplung – der Repräsentation selbst. Demnach erachtet Derrida eine Lösung von (*MPO*$_1$) immer schon als ungenügend, weil damit der Komplexität der Spekulation nicht schon Rechnung getragen wird. Spekulation muss aber als der Erkenntnismodus Derridas überhaupt – gerade auch als der Erkenntnismodus empirischer Erkenntnis – betrachtet werden.

Um Realismus und Repräsentation also dergestalt miteinander zu verbinden, dass dieser Verbund nicht nur anti-skeptischen Motiven erster Ordnung folgt – die ihr Beweisziel schließlich unterminieren (*GS2*) –, darf ein jeweiliger Realismus nicht als Notwendigkeit von Repräsentation überhaupt verstanden werden. Es muss vielmehr die Differenz von Repräsentationsmöglichkeiten selbst in den Blick genommen werden, denn Erkenntnis ist Derrida zufolge immer schon das Wechselspiel von repräsentational Erläuterndem und der Vielfalt der Möglichkeiten, Erläuterndes zu repräsentieren (dies kann insbesondere in der Ausführung der Debatte zwischen Derrida und Searle erhellt werden: Kap. III.4). Worum sich Derrida also bemüht, ist eine Antwort oder vielmehr die Empfehlung eines Umgangs mit einem Methodenproblem zweiter Ordnung (*MPO*$_2$), das diesem Wechselspiel Rechnung trägt.

In diesem Sinne äußert Derrida auch die leicht misszuverstehenden Worte: „Dans ce jeu de la représentation, le point d'origine devient insaisissable. Il y a des choses, des eaux et des images, un renvoi infini des unes aux autres mais plus de source. Il n'y a plus d'origine simple.“ (*Gr*, 54f.) Wenn Derrida behauptet, „[i]l n'y a plus d'origine simple“, so bedeutet dies nicht, es gebe keine raumzeitlich ausgedehnten Objekte. Derrida sagt das exakte Gegenteil einen Satz zuvor: „Il y a des choses“. Die Frage also, ob Derrida

ein „textual idealist“[24] sei, ist zurückzuweisen.[25] In der Ausführung der Debatte mit Searle wird darauf zurückzukommmen sein (Kap. III.4).

Was Derrida demnach sagen will, ist, dass es unter den Erkenntnisbedingungen je schon verdoppelter Repräsentation – und diese Verdopplung der Repräsentation gibt es nur, weil es Dinge *realiter* gibt, die allererst repräsentabel sind – kein Modell gibt, das empirische Befunde einfach für sich beanspruchen kann. Stattdessen gebe es, so Derrida, ein „jeu de la représentation“, eine „complicité entre le reflet et le reflété“ (*Gr*, 54). Diese „complicité“ könne auch nicht durch ein repräsentationalitätstheoretisches Manöver zweiter Ordnung aufgelöst werden – etwa indem man die Irrealität einer inferentiellen Ordnung der Sprache als Antwort auf (*MPO1*) begreife. Dies käme einem Ausschütten des Kindes mit dem Bade gleich: Denn die „complicité“ hat man dann zwar aufgelöst, gibt damit aber zugleich die Erfahrbarkeit realer Dinge auf.[26] Wie bereits gesehen (Kap. II.4.1), vertritt Derrida einen ontologischen Anspruch in seiner Sprachphilosophie und die Herausforderung, der er sich stellt, ist gerade diesen Anspruch mit dem erkenntnistheoretischen Problem der Verdopplung der Repräsentation zusammen zu denken. Auch Ferraris spricht, wie bereits erwähnt, in Bezug auf Derridas Werk sehr treffend von einem „rispetto per il reale“.[27]

Bei diesem „rispetto per il reale“ geht es nun nicht nur darum, zu erklären, wie Realismus möglich ist, da hierfür stets wieder erläuternde Repräsentation veranschlagt würde. Im Sinne solcher Erläuterung erster Ordnung verweist auch Searle auf den Begriff des „Background“ (vgl. Kap. III.2.2), „which gives representations the character of ‚representing something‘“ (*Int*, 159). Damit ist aber der Differenz von Repräsentationsmöglichkeiten wieder nicht Rechnung getragen. Denn recht besehen ist Searles „Background“ ein

[24] Mooney, „Derrida’s empirical realism“, 339.

[25] Siehe hierzu insgesamt die gute Diskussion bei Mooney, Mooney, „Derrida’s empirical realism“, 346.

[26] Diese Konsequenz scheint Brandom nicht zu beeindrucken: „‚Experience‘ is not one of my words – literally: it does not occur in *Making It Explicit* (Brandom 1994), which contains many words.“ (Brandom, „Global anti-representationalsim?“, 91)

[27] Vgl. Ferraris, *Ricostruire la Decostruzione*, 39.

Modellbegriff erster Ordnung (vgl. Kap. III.2.2), der auf Probleme zweiter Ordnung antworten will. Die Frage muss demgegenüber aber lauten: Wie kann der Differenz von Repräsentationsmöglichkeiten Rechnung getragen werden, ohne für diese Differenz einfach wieder ein weiteres Modell einzuführen?

Formal gesehen sucht man hier nach etwas, das, *erstens*, nicht totalisierbar ist, weil es, *zweitens*, irreduzibel differentiell ist und, *drittens*, erkannt werden kann (das also als „*explanans*“ oder „*explanandum*“ einer Theorie dienen kann) und zwar immer wieder anders (folgt aus *zweitens*), weswegen es zugleich nicht totalisierbar ist (siehe *erstens*). Es folgt somit aus Derridas Theoriebedingungen ein positiver epistemischer Anspruch, der aber nicht totalisierbar ist – und folglich weder für die Formulierung eines Modells noch einer geordneten Ontologie taugt.

Das Festhalten an einem nicht-totalisierbaren und dennoch positiven (zugleich empirischem und transzendentalem) epistemischen Anspruch bestimmt Derrida nun als „question sur l'écriture“ (*Ld*, 4). Denn Schrift, so Derridas Überlegung, sei nicht umfassend repräsentabel unter den Bedingungen gesprochener Sprache. Da Sprachphilosophie jedoch weitgehend – Derrida sieht hier „un énorme préjugé“ (*Ld*, 5) am Werk – gemäß dem Modell gesprochener Sprache, das heißt als „écriture phoné-tique“ (ebd.), gedacht werde, reflektiere die gängige Sprachphilosophie nur ein Methodenbewusstsein von (MPO_1): „L'écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique ou technique, fonctionner qu'en admettant en elle-même des ‚signes' non phonetiques (ponctuation, espacement)“ (*Ld*, 5).

Der Unterschied zwischen Schrift und gesprochener Sprache sei also etwas, dem das Modell gesprochener Sprache nicht Rechnung tragen könne. Dies liege daran, so Derrida, dass bereits das Modell gesprochener Sprache als Modell der Sprache fehlgeleitet sei. Denn gesprochene Sprache sei schon angewiesen auf das, was nicht gesagt werde (etwa: Punktierung, empirische Verräumlichung des Redeflusses): „La différence qui fait lever les phonèmes et les donne à entendre, à tous les sens de ce mot, reste en soi inaudible.“ (*Ld*, 5) Die Intelligiblität/Sinnlichkeit (vgl. Kap. III.3.1) von Sprache bestehe also in dem, was hörbar sei *und* in dem, was nicht hörbar sei.

Sie bestehe in einem „espace étrange […] *entre* parole et écriture [au sens courant]" (*Ld*, 5). Da aber grafisch auch das Nicht-Hörbare repräsentiert werde, müsse Schrift – in einem nicht ausschließlich im Sinne phonetischer Theoretizität gedachten Sinn – als Repräsentation von Sprache gelten: „S'il n'y a donc pas d'écriture purement phonétique, c'est qu'il n'y a pas de *phonè* purement phonétique." (*Ld*, 5) Schrift ist somit der Name für die Verdopplung der Repräsentation (*GS3*). Schrift wird dadurch für Derrida zum Paradigma von Sprache, um aufzuzeigen, dass Sprache nicht nur Repräsentation von etwas ist, sondern zugleich Repräsentation von Repräsentation.[28]

Sprachphilosophisch folgt daraus, Sprache von der Schrift her zu denken, weil auch gesprochene Sprache strukturell schon Schriftlichkeit voraussetzt. Das hierbei bearbeitete Problem besteht nun nicht nur darin, dass etwas an die Stelle des zu untersuchenden Objekts (Sprache) getreten ist, das diesem nicht entspricht (gesprochene Sprache). Dieses Methodenproblem erster Ordnung ließe sich durch eine bessere Methode zweifellos korrigieren (vgl. *GS2*). Aber das Methodenproblem zweiter Ordnung, das Derrida mit der „question sur l'écriture" aufwirft, besteht darin, dass Sprache weder gemäß dem Modell gesprochener Sprache noch des Modells verschriftlichter Sprache alleine Rechnung getragen werden kann. Es bedarf also erneut einer naturalisierenden De-Interpretation (*GS3*): Denn Sprache ist gerade als der Zwischenbereich „*entre* parole et écriture" zu verstehen, während die Modelle jedoch, mit denen allererst Bezugnahme auf diesen Bereich möglich ist (*GS2*), stets nur den Gegensatz zueinander auszudrücken vermögen – ohne den Bereich zwischen ihnen in epistemisch positiver Weise zu kennzeichnen.

Die (sprachphilosophischen) Modelle (*GS2*) nehmen demnach eine zunächst negative Kennzeichnung von einem Erkenntnisgegenstand vor, der erst anschließend positiv bewertet werden kann (*GS3*). Ihnen kann Realität nur in einem eingeschränkten, heuristi-

[28] Vgl. Fish, „With the Compliments of the Author", 213: „In this characterization, writing and language become too powerful for assimilation by the classical view in which writing ‚stands in' for an absent present of which it is a mere representation […]."

schen Sinn zugeschrieben werden, weil erst der Repräsentation zweiter Ordnung als Repräsentation erläuternder Repräsentation eine Bezugnahme auf denjenigen *Zwischenbereich von Theoretizität* gestattet, der zunächst nur negativ, das heißt nur als Gegensatz gefasst werden kann. Die Erläuterung des Erläuternden fasst dann den Zwischenbereich derjenigen Theoreme positiv, die in einem ersten Schritt (*GS2*) negativ einen empirischen Bereich abgesteckt haben – etwa den zwischen Schrift und gesprochener Sprache. Dies kann mit Derrida nun ein *empirisches Vagabundieren* (vgl. „errance empirique“, *Ld*, 7) genannt werden. Es ist empirisch, weil erläuternde Repräsentationalität im Hintergrund steht, aber es ist ein Umhergehen zwischen empirischen Bezügen, weil nur so der Bereich zwischen der je schon vereinseitigenden Theoretizität der Bezugnahme auf empirische Realität neutralisiert, das heißt beständig empirisch deinterpretiert werden kann, wobei jede Deinterpretation zugleich eine neue Interpretation produziert, die ein erneutes empirisches Vagabundieren notwendig macht. Das empirische Vagabundieren ist somit, recht besehen, ein empirisch-theoretisches Vagabundieren.

Es scheint geboten, dieses Vagabundieren zugleich als Derridas Methode, als Dekonstruktion, zu betrachten. Immerhin hat Derrida diese Analyseform auf die Sprache angewandt, indem er nach der Schriftlichkeit gesprochener Sprache gefragt hat. Dies erläutert Granel folgendermaßen:

> Pourquoi l'écriture? Parce que l'écriture ici encore est la façon de resister au langage. Mais le langage n'est plus considéré maintenant comme l'objet de la linguistique; il est considéré comme le *milieu* (à la fois l'élément et le centre) de la métaphysique.[29]

Sprache ohne Schriftlichkeit sei also ein „milieu (à la fois l'élément et le centre) de la métaphysique“. Denn der Bezug auf Sprache („le langage comme l'objet de la linguistique“) bedeutet, wie bereits gesehen, schon die Verdopplung eines Bezugs: empirischer Bezug *und* dazugehörige Theoretizität. Granel spricht hier von „milieu“, wäh-

[29] Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine“, 893.

rend Derrida von „complicité“ spricht – auch Brandom hält vergleichsweise fest: „Meaning (like representation) is a *theoretical* notion.“[30] Das adressierte Problem ist jedesmal, dass eine empirische Wissenschaft (der Sprache) ihre eigene Theoretizität auch nachträglich nicht einsehen kann, wenn sie zwischen Annahmen über ihren Untersuchungsgegenstand und einer mit diesen Annahmen nicht-identischen Bezugnahme auf diesen Untersuchungsgegenstand nicht unterscheidet. Dies hat Derrida auch an späterer Stelle hervorgehoben:

> Elle assigne un domaine, un territoire ou un champ à un questionnement, à une recherche, à un savoir. Tout cela s'ordonne à un objet thématique, […] dont l'identification est présupposée par l'unité en principe clôturable de cet espace […]. (*Ap*, 77)

Wird nun aber auf die Einebnung dieses Unterschieds nicht methodologisch reflektiert – worum sich Derrida bemüht –, so findet eine ungerechtfertigte Ausweitung der Untersuchungsmittel auf den Untersuchungszweck statt. Dieser Zweck ist dann aber kein Teil der Realität mehr, den es nur zu untersuchen gilt, sondern er wird *durch die methodische Indifferenz von Mittel und Zweck zugleich totalisiert*, insofern es kein von ihm unabhängiges Mittel mehr gibt, um auf ihn Bezug zu nehmen. Es wird mithin alles Sprache – wenn Sprache das zu untersuchende Objekt ist – und eine Untersuchung, die ihrer eigenen Differenz als Methode (Methode vs. Objekt) nicht eingedenk ist, ist nach Granels polemischer Zuspitzung eine „langage-sur-le-langage“.[31] Eben dies sei aber, so Granel, Metaphysik:

> [C]e traitement de toute realité comme ‚langage' est la forme propre sous laquelle s'accomplit le projet contemporaine d'une succession de la métaphysique en tant qu'institution et développment d'une ‚science'.[32]

Vor diesem Hintergrund müsse man, so Granel, Derridas Bemühen um die Gewinnung eines Schriftbegriffs sehen, der durch seine offensichtliche Differenz zum Begriff der Sprache dazu in der Lage sei, eine *intra*-theoretische – und eben deswegen empirische – Dif-

[30] Brandom, „Global anti-representationalism?“, 110, Fn. 22.
[31] Granel, „Jacques Derrida et la rature de l'origine“, 892.
[32] Ebd., 891.

ferenz zu etablieren. Dazu müsste freilich gezeigt werden, dass sich Schrift im Gegensatz zu Sprache nicht totalisieren lasse, weil sie in einer solchen Weise Voraussetzung von Repräsentation sei, dass sie selbst nicht *totaliter* repräsentabel sei, da das Modell gesprochener Sprache gerade im Primat der Repräsentabilität bestehe, Schriftlichkeit jedoch dasjenige sei, „qui passe aussi l'ordre de l'entendement“ (*Ld*, 4). Eben weil sich ein notwendiger Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen Funktionen von Repräsentation nicht intrinsich motivieren lässt, geht Derrida zunächst, so muss man ihn hier deuten, von einer ontologischen *Repräsentationslosigkeit* aller in epistemischer Absicht vollzogenen Repräsentationen aus. Schrift wäre dergestalt die ontologisch neutralisierende Subtraktion der vom Skeptiker je vermuteten Irrealität jener repräsentationalen Praktiken, die jede Bezugnahme auf Realität auszeichnen. Ohne ein solches Schrift-Theorem wäre jegliche sprachphilosophisch relevante Theoretizität schon ontologisch voreingenommen. Ebendies zeigt Derrida – etwa in kritischer Auseinandersetzung mit Rousseau in der *Grammatologie*, mit Condillac in *Signature Événement Contexte*, mit Husserl in *La voix et le phénomène* und schließlich mit Searle in *Limited Inc*.

Derridas Philosophie kann dabei als Analyse der Koimplikation einer möglichen Bezugnahme auf Wirklichkeit durch Modelle und einer unmöglichen Bezugnahme auf diese ohne Modelle verstanden werden – ohne dabei die unmögliche Bezugnahme ohne Modelle der möglichen Bezugnahme durch Modelle einfach unterzuordnen. Im Gegenteil besteht die genuin Derridasche Einsicht darin, dass sich der modellhafte Bezug auf Wirklichkeit nur in Auseinandersetzung mit der *intrinsischen Modelllosigkeit der Welt* konstituiert. Aber eben die Rolle der Modelllosigkeit bei der Konstitution von Modellen – überhaupt: die Existenz einer solchen – ist dasjenige, wofür jede Methode blind ist und deswegen *theoretisch einseitig* verfährt.

Dabei kontaminiert die Modelllosigkeit, so der Gedanke, auf methodisch gerade nicht kontrollierte Weise die Konstitution des Modells (weil letzteres eines Gegensatzes bedarf), insofern der unmittelbare Weltbezug – methodisch unmöglich – den Raum möglicher Informationen überhaupt (relevanter wie irrelevanter) dar-

stellt (Kap. II.3.1). Die als relevant erachteten Informationen konstituieren sich folglich vor einer unbestimmten Menge irrelevanter Informationen, deren Konstitution je *a*methodisch erfolgt. Die Modelllosigkeit der Welt ist somit die Voraussetzung jeder modellhaften Bezugnahme auf diese. Dass dabei der skeptische Impuls, das heißt die Forderung nach Beachtung der Modelllosigkeit der Welt, nicht zwingend zu einer skeptischen Position führt, darauf weist auch – zwar nicht auf Derrida bezogen – Gabriel hin, wenn er festhält: „Die These von der möglichen Unmöglichkeit von Wissen muss man dabei so verstehen, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen zugleich auch die Bedingungen seiner Unmöglichkeit sind."[33]

Denn effektiv, dies bestreitet Derrida nicht, ist methodisch kontrollierte Bezugnahme ohne ein Modell solcher Bezugnahme nicht möglich. Derrida spricht hier von einer „frontière […] *anthropologique*" (*Ap*, 77). Dann ist also ein Verständis von Realität ohne derlei Modelle unmöglich. Diese Modelle sind aber nur möglich unter Voraussetzung von Realität („logique de présupposition", *Ap*, 57) – diese Voraussetzung ist aber wiederum unmöglich (im Sinne methodisch kontrollierter Bezugnahme) ohne entsprechende Modelle. Auf die Qualität methodisch kontrollierter Bezugnahme zu verzichten, hieße aber, dem Skeptiker das Feld zu überlassen. Folglich ist Wissenskonstitution stets durch Annahmen (auch Modelle und Versuchsanordnungen) kontaminiert, die gerade noch nicht im Hinblick auf das zu erwerbende Wissen getestet wurden. Dieser Umstand kommt auch in Rheinbergers Erkenntnis zum Tragen,

> daß weder die allgemeinen Vorgaben eines institutionellen Rahmens noch die ursprüngliche Formulierung eines Forschungsprogramms, noch die bloße Einführung einer neuen Technologie festlegen, welche Richtung ein Forschungsprogramm nimmt und welche wissenschaftliche Produktivität es schließlich entfaltet. […] Es gibt kein hinreichend komplexes Experimentalsystem, das seine eigene Geschichte im Voraus erzählen könnte.[34]

[33] Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 158.
[34] Rheinberger, *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*, 38f.

Rheinberger leitet daraus die Aufgabe ab, „dem beweglichen Verhältnis zwischen epistemischen und technischen Momenten im Forschungsprozeß gerecht zu werden“.[35] Deswegen wendet sich Derrida gegen all jene, die meinen, das Methodenproblem der Erkenntnis sei mit *einer* Methode zu lösen. Für Derrida ist die Methoden-Differenz hingegen das unaufhebbare Problem einer jeden Methodologie.

Derrida unterscheidet zwei Weisen, mit diesem Problem umzugehen. Nur die eine produziere eine „*clôture problématique*“ (*Ap*, 77), weil sie die Methoden-Differenz nicht als ausweglose, das heißt aporetische Notwendigkeit der Realität anerkenne, sondern versuche „de purifier une telle opposition démarcatrice de tout contamination, de tout partage participatif“ (*Ap*, 78). Die Unmöglichkeit (Aporie) eines *einzigen* methodisch-gesicherten Zugangs zu Realität ist gerade dasjenige, was Derrida in einem zweiten Schritt je als Möglichkeit einer Bezugnahme auf Realität begreift – deren Sinn in dieser Arbeit anhand des Kontextbegriffs und in Auseinandersetzung mit dem Realitätsbegriff Searles eigens zu erläutern ist (Kap. III.4.3):

> [I]l n'y a jamais eu que des suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le ‚réel' ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. (*Gr*, 228)

Entsprechend bedeutet die Anerkenntnis der damit verbundenen Aporetizität auch kein Schweigen, sondern ist je produktiv.[36] So darf bei allen positiven Unternehmungen der Derridaschen Philosophie – als frühes positives Thema: Schrift; später dann die

[35] Ebd., 31. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus folgendem Umstand: „Am Anfang biologischer Forschung steht also die Wahl eines Systems und mit ihm eines gewissen Spektrums von Operationen, die man mit und in ihm ausführen kann.“ (Ebd., 21)

[36] So auch Glendinning: „But this is of course the ordinary as Derrida thinks it. It is part of the iterable structure of language in general that it is indefinitely open to future contingencies which are *a priori* illimitable by an essential definition – and as such our language ‚de-essentializes' itself as it were.“ (Glendinning, „Inherinting ‚Philosophy'“, 32)

ethisch-politischen Gehalte wie (Gast-)Freundschaft, Gerechtigkeit, etc. –, nicht vergessen werden, dass diese in entscheidender Weise durch eine aporetische Erfahrung gekennzeichnet sind, die aber zugleich eine produktive Erfahrung,[37] eine kreative Erfindung ist – was Derrida in *Psyché* erläutert:

> L'intérêt de la déconstruction, de sa force et de son désir, si elle en a, c'est une certaine expérience de l'impossible: c'est-à-dire, j'y ferai retour à la fin de cette conférence, *de l'autre*, l'expérience de l'autre comme invention de l'impossible, en d'autres termes comme la seule invention possible. (*Psy*, 27)

Vor diesem Hintergrund ist also auch Derridas frühe Zuwendung zum Thema der Schrift zu sehen. Dabei fragt Derrida nach der Schriftlichkeit von Sprache im Sinne der „errance empirique" (*Ld*, 7). Dafür ist zunächst die Annahme leitend, dass Schrift sich nicht auf die Form einer Totalität bringen lasse, die jedoch für den modelltheoretischen Bezug auf einen in sich bestimmten Gegenstandsbereich nötig wäre. Schrift sei fälschlicherweise mit der Totalität des Buchs verwechselt worden: „L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture." (*Gr*, 30) In diesem Sinn fährt Derrida fort, Schrift und methodische Mittel – wie etwa dasjenige des Buchs –, die je schon als in sich bestimmter Gegenstandsbereich gedacht werden, zu unterscheiden:

> Une place est faite, dans cet essai [*De la grammatologie*, *P.F.*], en droit, à une telle enqête positive sur les bouleversements actuels des formes de communication, sur les nouvelles structures qui, dans toutes les pratiques formelles, dans le domaine de l'archive et du traitement de l'information, réduisent massivement et systématiquemtent la part de la parole, de l'écriture phonétique et du livre. (*Pos*, 22)

[37] Zumindest in Bezug auf Derridas ethisch-politische (Spät-)Philosophie ist erkannt worden, dass diese Aporetizität produktiv ist. So besteht für Honneth ein interner Zusammenhang zwischen der „Unlösbarkeit" eines Konflikts und seiner „Produktivität" (vgl. Honneth, „Das Andere der Gerechtigkeit", 165).

Die Schriftlichkeit der Sprache, die Derrida hier im Sinn hat, ist aber etwas ganz anderes als die Einfachheit derjenigen kommunikativen Modelle, auf die diese Schriftlichkeit reduziert wird: „parole“, „écriture phonétique“, „livre“ – und es ließe sich vorgreifend anschließen: Sprechakt (Searle) und Diskurs (Habermas). In diesem Sinne hält auch Michael Wetzel fest:

> Was beim Dekonstruieren eben nicht vollzogen werden soll, ist das Überschreiten der Grenze in Richtung auf ein Jenseits ursprünglichen Bedeutens, das mit einem Ankommen der Sinnsuche rechnet. Anders ausgedrückt: Dekonstruierend soll eine Erfahrung der Grenze als *Medium* vermittelt werden […]. Nur in dieser Weise einer Unentscheidbarkeit des Ziels als *Aufgabe* des Suchens realisiert sich für Derrida eine philosophische *Verantwortung* als Bereitschaft des immer wieder neu sich formierenden und formulierenden Antwortens auf die sich ständig auf andere und unvorhersehbare Weise stellenden Fragen.[38]

Derrida beginnt die Exposition dieses Zusammenhangs nun mit der Einführung des Buchstabens „a“ in die Schreibweise des Wortes „différence“, also „différance“ (vgl. *Ld*, 3). Da man diesen Unterschied zwischen der orthografischen „différence“ und dem Neologismus „différance“ nicht hört, bringt Derrida, so Welsch, „nicht nur thetisch, sondern auch faktisch die phonetisch nicht faßbare Eigenart der Schrift zum Ausdruck.“[39] Der Unterschied zwischen Sprache und Schrift ist in diesem Sinn nicht hörbar, sondern lasse sich eben nur schriftlich repräsentieren; er sei eben „différance“. Dergestalt verdeutlicht Derrida, die auf die eigene – je kontingente (Kap. II.4.1) – Repräsentationalität Bezug nehmende Funktion von Repräsentation beziehungsweise von Schrift als einem paradigmatischen Fall derselben.

Nun spielt dabei aber insbesondere auch die Semantik des Verbs „différer“ eine wichtige Rolle, um Schriftlichkeit im Sinne der intratheoretischen „différance“ zwischen Sprache und Schrift zu er-

[38] Michael Wetzel, *Derrida* (Stuttgart: Reclam, 2010), 12.

[39] Wolfgang Welsch, *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1995), 263.

fassen. Dieses hat zunächst zwei Bedeutungen: verschieden sein, das heißt nicht identisch sein und aufschieben, verschieben (vgl. hierzu insgesamt: *Ld*, 8).[40] Das zeitliche Verschieben fasst Derrida dabei auch als Repräsentation etwa dessen, was man tun wollte, aber bisher nicht tun konnte:

> Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du „désir" ou de la „volonté", l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. (*Ld*, 8)

Dieses Aufschieben ist aber zugleich eine Verräumlichung, insofern sich das Aufgeschobene nur als Differenz zu dem denken lässt, was ursprünglich (zu tun) war. Der Zusammenhang dieser beiden Raum-Zeit-Koordinaten konstituiert aber bereits weitere Eigenschaften, die wiederum für Schriftlichkeit konstitutiv sind: „répétition, intervalle, distance, *espacement*." (*Ld*, 8). Innerhalb eines solchen Intervalls produzierten sich weitere Elemente als „Pluralität von Unterschiedenem (‚différents')" sowie als „deren polemisches Verhältnis (‚differends')" zueinander.[41] Im Bündel – Derrida selbst spricht von einem „faisceau" (*Ld*, 3) – dieser Eigenschaften sieht Welsch eine „kohärente Konfiguration", bei der gerade „das Moment des *Aufschubs*, […] das wichtigste Teilmotiv" sei, und das insbesondere dazu geeignet sei, „das Spezifische der Schrift" zum Ausdruck zu bringen.[42]

Dabei ist sich Derrida durchaus darüber im Klaren, dass Schrift als einer theoretischen Größe in wissenschaftlicher Hinsicht limitiert ist (weil sie selbst nur als Meta-Modell (*GS3*) modellhaften Bezugs (*GS2*) zu verstehen ist):

> *De la grammatologie* est le titre d'une question: sur la nécessité d'une science de l'écriture, sur les conditions de possibilité, sur le travail critique qui devrait en ouvrir le champ et lever les obstacles épistémologiques; mais question aussi sur les limites de cette science. (*Pos*, 22)

[40] Vgl. auch ebd., 262.
[41] Ebd.
[42] Vgl., bes. ebd. 262f.

Um sich des Verdachts zu entziehen, selbst einer derartigen unzulässigen Prinzipiierung mit der Einführung seines Schrift-Begriffs Vorschub zu leisten (Schrift als Prinzip der Sprache = *Grammatologie*), hebt Derrida hervor, dass es sich bei dem, was er Ur-Schrift nennt, keineswegs um die Einführung eines neuen Prinzips handele, das in den positiven Bestand einer Wissenschaft überführt werden könne: „Cette archi-écriture, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l' ‚arbitraire du signe' et de la différence, ne peut pas, ne pourra pas jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*.“ (*Gr*, 83) Folglich ist der Einsatz der Schrift (als Mittel zur Untersuchung der Sprache) nicht als Alternative zu einer Verdopplung des zu untersuchenden Gegenstands zu verstehen, sondern als Konsequenz aus deren Unumgänglichkeit. *Theoretisch* gesehen ist der modellhafte Bezug auf Realität *notwendig*; *empirisch* gesehen ist die Inanspruchnahme eines bestimmten Modells (etwa: Sprechakte, Diskurs) *kontingent*.[43]

Bevor dergestalt dieses Unterkapitel abgeschlossen werden kann, muss jedoch zunächst die Frage beantwortet werden, warum Derrida den Begriff der Schrift ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht weiterverfolgt hat. Dabei ist sich die Forschungsliteratur nicht ganz eins, ob der spätere Derrida nur nicht mehr von Schrift spricht, aber immer noch derselben Problematik verpflichtet sei oder ob er mit neuen Themen auch tatsächlich eine neue und andere Problematik meine. Dies scheint etwa Susanne Lüdemann anzunehmen, wenn sie mit der Veröffentlichung von *Force de Loi* einen „Wendepunkt“ im Denken Derridas erreicht sieht.[44] Dem widerspricht allerdings die italienische Forschungslinie: So geht Mario Vergani – ganz im Sinne der vorliegenden Arbeit – davon aus, dass Derridas frühe Metaphysikkritik einen notwendigen Passus auf dem Weg hin zu den späteren ethisch-politisch geprägten Arbeiten darstellt: „La riflessione etico-politica viene così rilanciata passando per la fatica dell'immenso *détour* che attraversa la decostruzione

[43] Dazu erneut: Avanessian, Hennig, *Metanoia*, 8; vgl. Kap. II.3 der vorliegenden Arbeit.

[44] Vgl. Susanne Lüdemann, *Jacques Derrida*. Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2011), 97.

della metafisica della presenza e del proprio."[45] Auch Ferraris schließt sich dem an: „Con gli anni Ottanta, si può dunque parlare di un cambio di registro in Derrida, che però, al solito, non investe esplicitamente e clamorosamente il pensiero, bensì le sedi e i temi in cui si applicano acquisizioni già presenti e attive."[46] In jedem Fall scheint es also fraglich zu sein, ob Derrida durch den Wechsel der Themen von seinem Schrift-Verständnis abgelassen hat. Eher ist anzunehmen, dass sich das Thema der Schrift in neue Themen transformiert hat, die jedoch wieder vor demselben methodologischen Zusammenhang zu betrachten sind.[47]

Um Derridas Position nachzuvollziehen ist es also ratsamer, sich zu fragen, warum er dieses Schriftverständnis entwickelt hat. Denn was Granel abstrakt als Derridas Metaphysikkritik beschrieben hat, ist gerade jene skeptische Frage – der zugleich die Voraussetzung dafür ist, dass der Skeptizismus in reiferen Formen des Natürlichen Realismus schließlich überflüssig wird (vgl. Kap. II.2) –, ob der Bezug auf Realität überhaupt so, das heißt in latenter Anti-Skepsis, möglich ist, wie dies in einer ganzen Reihe philosophischer Werke angenommen wird (Condillac, Saussure, Husserl, etc. – aber eben auch: Searle, Habermas). Diese sprachphilosophischen Werke belassen es jedoch bei einer Perspektive von (MPO_1). Entsprechend nennt Salanskis Derridas Position einen „scepticisme généralisé à l'égard du propre",[48] das heißt einen Skeptizismus hinsichtlich des Anwendungsbereichs eines formalisierten Erkenntnisparadigmas. Schrift ist der Name für diesen Skeptizismus, der nicht aus einem Skeptizismus erster Ordnung motiviert ist – der Modelle für Erfahrung fordert –, sondern der die Modellhaftigkeit selbst in Frage stellt, es aber nicht bei dieser Negativität belässt, sondern diese em-

[45] Mario Vergani, *Jacques Derrida* (Mailand: Mondadori, 2000), 116.

[46] Ferraris, *Introduzione a Derrida* (Bari: Laterza, 2008), 91.

[47] In dieser Hinsicht sei auch auf den von Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels gemeinsam verfassten Aufsatz „Derridas performative Wende" verwiesen, der auf instruktive Weise „einen Eindruck […] von der Weite des Derridaschen Denkens" vermittelt. Vgl. Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels, „Derridas performative Wende", in: Dies. (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*. Zur Philosophie von Jacques Derrida (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), 7-18, 9.

[48] Salanskis, „Déconstruction et linguistic turn", 49.

pirisch vagabundierend (siehe dazu die Ausführung in Kap. III.4) überschreitet. Schrift ist somit der Versuch beide Forderungen zusammenzuführen: Die positive Möglichkeit sprachphilosophischer Modelle und ihre skeptische Unterminierbarkeit. Entsprechend lasse sich am Beispiel der Schrift zeigen, dass Schrift grundsätzlich nicht durch derlei Modelle erfasst werden kann.

Par une nécessité qui se laisse à peine percevoir, tout se passe comme si, cessant de désigner une forme particulière, dérivée, auxiliaire du langage en général (qu'on l'entende comme communication, relation expression, signification, constitution du sens ou pensée, etc.), cessant de désigner la pellicule extérieure, le double inconsistant d'un signifiant majeur, le *signifiant du signifiant*, le concept d'écriture commençait à déborder l'extension du langage. (*Gr*, 16)

Die Notwendigkeit dieses modelltheoretischen Übertritts („*débordement*“, *Gr*, 16) in den Bereich empirischer Erfahrung ergebe sich aufgrund des „différer“, das heißt – so kann man Derrida hier verstehen – aufgrund des deflationären Potenzials von Schrift. Darauf weist auch Brandom hin: „Derrida was at various points sufficiently within its grip that his alternative to Saussure's signifier/signified model was to take it that signifiers designate ... other signifiers.“[49] Gleichwohl wäre es verfehlt, Derridas Position einer deflationären Semantik gleichzusetzen. Denn Derridas Schrift meint nicht einfach Deflation im Sinne der Semantik – *pace* Brandom – weil dies selbst ein einseitiges Modell bliebe. Gerade weil der Bezug auf Erfahrungsgehalte einerseits immer schon die potenzielle Infragestellung theoretischer Gehalte und andererseits auf diese Gehalte angewiesen ist, sind Theorie und Empirie letztlich gleichen Ursprungs. Diese Gleichursprünglichkeit empirischer und theoretischer Gehalte nennt Derrida die Spur ihres jeweiligen Ursprungs: „Le concept d'archi-trace doit faire droit et à cette nécessité et à cette rature. Il est en effet contradictoire et irrecevable dans la logique de l'identité.“ (*Gr*, 90) Entsprechend besteht nur aufgrund der Koimplikation von Empirie und Theorie überhaupt die Möglichkeit nach ihnen als voneinander geschiedenen Gehalten zu fragen. Jede Antwort auf diese Frage reproduziert aber nur diese

[49] Brandom, „Global anti-representationalism?“, 97f.

Koimplikation: „La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici […] que l'origine n'a même disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine." (*Gr*, 90) Recht besehen gibt es somit keine Erfahrung empirischer Gehalte, die nicht zugleich vagabundierend wäre – die nicht zugleich über sich hinausgehend eine Theorie über den Raum und die Repräsentation wäre, durch die sie möglich ist.

III. 3.3. Zeit und Zeitlosigkeit

Inhalt des Unterkapitels

In aller Kürze soll noch einmal die Frage nach dem Empirismus Derridas aufgegriffen werden. Dabei ist die Fragestellung maßgeblich, was Erfahrung unter Bedingungen der Schrift heißen kann. Dabei zeigt sich, dass Schrift gerade auch dazu geeignet ist, die spezifische Zeitlichkeit von Erfahrung zu erklären. Diese muss als Zusammenhang von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit verstanden werden, um so eine beständig neue Konfiguration von Theorie und Empirie zu gewährleisten.

Die Frage, die es zu beantworten gilt, lautet: Inwiefern ist Derridas Schrift-Theorem ein empirischer Begriff? Liefert sein Denken die Ressourcen dasjenige zu denken, was es sich aufgibt zu erklären, nämlich „l'expérience même" (vgl. *SM*, 14; *Ap*, 42)? Damit ist eine äußerst wichtige Frage berührt, mit der in gewisser Weise alles bisher Ausgeführte steht und fällt. Wie soll Schrift zur Quelle von Erfahrung werden? Oder anders gefragt: Welche Voraussetzungen muss das Schrift-Theorem erfüllen, damit es empirischen Gehalten Genüge tut? Derrida versteht den Empirismus nun folgendermaßen:

> [I]l faut reconnaître la profondeur de l'intention empiriste sous la naïveté de certaines de ses expressions historiques. Elle est le *rêve* d'une pensée purement *hétérologique* en sa source. Pensée *pure* de la différence *pure*. (*ED*, 224)

Wie bereits gesehen, lehnt Derrida denjenigen Empirismus ab, der den Traum in einen Alptraum pervertiert (vgl. Kap. III.3.1). Dieser bricht gerade mit der empiristischen Absicht eines „[p]ensée *pure* de la différence *pure*“. Denn Repräsentation muss das Repräsentierte *formaliter* als repräsentabel voraussetzen und das heißt als Totalität (vgl. *GS2*). Totalität ist aber mit purer Differenz unvereinbar. Wenn unmittelbare Erkenntnis möglich sein soll, dann darf das Erkannte mithin nicht im Sinne einer Fragmentarizität verstanden werden, bei der das Fragment als Teil einer Ganzheit betrachtet wird, sondern als absolut fragmentar – beziehungsweise inkommensurabel. So hält auch Welsch fest: „Inkommensurabilität bezeichnet daher in der Tat den Nerv des Pluralitätstheorems.“[1] Nun stellt sich aber auch für Derrida die Frage, wie eine solche Erfahrung von etwas, das einfach nur Teil („purement *hétérologique* en sa source“) ist, möglich sein soll – dies ist zugleich die Frage, die auf Gasché nur in ungenügender Weise antwortet (vgl. Kap. III.3.1):

> Mais peut-on parler d'une *expérience* de l'autre ou de la différence? Le concept d'expérience n'a-t-il pas toujours été déterminé par la métaphysique de la présence? L'expérience n'est-elle pas toujours rencontre d'une présence irréductible, perception d'une phénoménalité? (*ED*, 225)

Ist Erfahrung, so fragt Derrida hier rhetorisch, nicht immer schon als Phänomenalität gedacht worden, das heißt sind ihre Inhalte nicht immer schon als Inhalte einer phänomenalen Ganzheit gedacht worden? Wie im vorangegangenen Unterkapitel herausgearbeitet, ist dies gerade jene Methodologie einseitiger Theoretizität (vgl. *GS2*), die Derrida einer Kritik unterzieht: Denn diese kann schließlich dem skeptischen Verdacht der Irrealität der von ihr methodisch bereitgestellten Phänomenalität nichts entgegnen, weil sie diesen Verdacht selbst erst ermöglicht, indem sie diese Phänomenalität beziehungsweise die Formalität eines Gegenstandsbereichs durch eine „anticipation d'un telos“ (*ED*, 44) überhaupt erst konstituiert. Dergestalt ist es aber nicht verwunderlich, dass die „intention empiriste“ diskreditiert wurde: „Dans la mesure où le concept d'expérience en général […] reste commandé par le thème de la

[1] Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH, 1991), 267. Vgl. dazu auch: ebd., 148.

présence, il participe au mouvement de réduction de la trace." (*Gr*, 91)

Nun ist aber auch darauf hingewiesen worden, dass die Unterstellung von Gegenstandsbereichen eine formale Voraussetzung von Erfahrung ist – Derrida selbst spricht von einer „frontière […] *anthropologique*", *Ap*, 77; vgl. Kap. III.3.2. Derridas Manöver besteht nun aber in einem anderen Umgang mit dieser Grenze von Erfahrbarkeit: Sie ist einerseits die Voraussetzung, durch die Erfahrung *formaliter* möglich ist und bedeutet andererseits eine Vereinfachung empirischer Differenz. Gegen diese Vereinfachung setzt Derrida die „différance", die die Grenze der Erfahrbarkeit in eine „Erfahrung der Grenze"[2] als dem Hin-und-Her von empirischer Kontingenz und theoretischer Notwendigkeit uminterpretiert (Kap. III.3.2). Die Gehalte dieser uminterpretierten Grenze sind zugleich empirisch gehaltvoller als eine Position im Sinne von (*GS2*), nicht nur, weil sie empirisch-theoretisch gedacht sind (dies sollte ja bei jeder Theorie der Fall der sein), sondern auch weil in diese empirisch-theoretische Wechselseitigkeit die Unabschließbarkeit dieses Bezugs aufeinander das Maßgebliche ist. Der erste Schritt in Richtung eines Empirismus, der seine Gehalte nicht als theoretisch abgeschlossen, also als nicht-präsentisch denkt, muss darin bestehen, diese „paradoxalement, *dans* la structure et *hors de la* structure" (*ED*, 410), zugleich innerhalb und außerhalb eines Gegenstandsbereichs zu verorten. Dem entspricht die berühmte Formel: „Le centre n'est pas le centre." (*ED*, 410) Entsprechend hält Derrida auch von der „archi-écriture" fest:

> C'est que l'archi-écriture, mouvement de la différance, archi-synthèse irréductible, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie du système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ. (*Gr*, 88)

[2] Wetzel, *Derrida*, 12. Vgl. dazu folgende Derridalektüre: Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit* (London: Routledge, 1992).

Dies ist nun aber kein Erfahrungmystizismus – wie Habermas meint –,[3] sondern eine Einsicht in die systematische Beschränktheit der theoretischen Voraussetzungen dessen, was je schon als ein Gegenstandsbereich betrachtet wird und innerhalb dessen als eine Erfahrung repräsentabel ist. Die potenzielle Pluralität dieser Repräsentationsweisen ist dabei jedoch ein „Effekt“, wie Menke hervorhebt, „der erfahrend vollzogenen Negation des Verstehens, die als bestimmte Negation in ihm selbst begründet ist“.[4] In diesem Sinne verweist Menke auch auf „das innere Gesetz jedes einzelnen […] Erfahrungsaktes“, dessen „Überschüssigkeit […] sich nicht aus einer wie auch immer großen Zahl von beilegbaren Bedeutungen erläutern, sondern allein aus der ihm […] eigenen Prozessualität oder Bewegung“ herleiten lasse.[5] Dazu erläutert Derrida:

> À partir de ce que nous appelons donc le centre et qui, à pouvoir être aussi bien dehors que dedans, reçoit indifféremment les noms d'origine ou de fin, d'*archè* ou de *telos*, les répétitions, les substitutions, les transformations, les permutations sont toujours *prises* dans une histoire du sens – c'est-à-dire une histoire tout court – dont on peut toujours réveiller l'origine ou anticiper la fin dans la forme de la présence. (*ED*, 410)

Gegen die Reduktion der Erfahrung auf die „forme de la présence“ strengt Derrida also einen Begriff der Erfahrung an, der Repräsentabilität im Ausgang von Repräsentationslosigkeit („Negation des Verstehens“, Menke) fasst (vgl. Kap. III.3.2) und insofern indefinit vielen Repräsentationsmöglichkeiten entsprechen *kann*. Empirische Erfahrung ist somit temporal als Geschehen von Repräsentation zu fassen (vgl. Kap. III.4).

[3] Vgl. Habermas' Einschätzung, „daß Derrida, trotz aller Dementis, der jüdischen Mystik nahebleib[e]“ (*DM*, 214).

[4] Menke, *Die Souveränität der Kunst*. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1991), 86.

[5] Vgl. Ebd., 88. Menke überstrapziert dabei jedoch die ästhetische Bedeutung der von ihm formal korrekt erfassten Verhältnisse. Man beachte, dass Menke dies selbst einräumt: „Deshalb kann Derridas Begriff textueller Transformation auch nicht auf ästhetische Phänomene reduziert werden.“ (Ebd., 195, Fn. 9)

Dieser Gedanke kann nun insbesondere in Auseinandersetzung mit den tempuslogischen Analysen, die Sebastian Rödel vorgelegt hat, veranschaulicht werden.[6] So hält dieser fest: „Zeitbewusstsein und der Bezug auf empirische Wahrheit sind dasselbe."[7] Nun ist Empirische Wahrheit aber schon etwas Anderes als Erfahrung selbst („l'expérience même"): Die Wahrheit einer Erfahrung ist schon eine Verortung dieser in einer Struktur („les noms d'origine ou de fin, d'*archè* ou de *telos*"); doch wie gesehen will Derrida empirische Gehalte „*dans* la structure et *hors de la* structure" denken. Man muss sich folglich klarmachen, dass Rödl bestrebt ist, die spezifische Zeitlichkeit empirischer Wahrheit herauszustellen, während Derrida Erfahrung als Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit verstanden wissen will („*dans* la structure et *hors de la* structure").

Zeitlichkeit ohne Zeitlosigkeit zu denken (wie Rödl), bedeutete umgekehrt, Endlichkeit ohne Abgrenzung von Endlosigkeit zu denken. Dann aber wird empirische Differenz selbst gemäß der „forme de la présence" gedacht, weil ihr dasjenige Korrektiv fehlt, das es erst erlaubt, empirische Gehalte selbst als endlich zu denken. Die Endlichkeit empirischer Gehalte ist zugleich als die Endlichkeit theoretischer Gehalte zu verstehen (vgl. *AeK*, Kap. III.3.1).

Im Folgenden ist Derridas Kontextverständnis eigens zu erarbeiten (Kap. III.4). Doch schon jetzt ist klar, dass mit der Erfahrung von etwas zu einer bestimmten Zeit eine tendenziell theoretische Größe gemeint ist, die ganz allgemein als Summe von Annahmen zu einer bestimmten Zeit x über die Umstände der dann stattfindenden Erfahrung gemeint ist. Diese Fassung der Endlichkeit empirischer Gehalte verweist somit bereits auf Derridas noch zu erarbeitendes Kontextverständnis.[8] Hägglund hat diese strukturelle Endlichkeit einer Erfahrung nun im Sinne Derridas ihrer Unendlichkeit gegenübergestellt, wobei diese Unendlichkeit dann eben als

[6] Sebastian Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes (Frankfurt a.M.: 2005).

[7] Ebd., 94.

[8] Vgl. dazu Cavell, „With the Compliments of the Author", 219: „Derrida thinks of a context as a structure of assumptions […]."

Notwendigkeit des Übergehens einer Endlichkeit in die nächste zu verstehen ist:

> Derrida articulates the negative infinity of time as an irreducible condition for being in general. We can describe it as an *infinite finitude* in order to spell out that finitude never can be consummated in a positive infinity. Each finitude is always transcended by another finitude, which in turn is transcended by another finitude, and so on.[9]

Dies ist aber die zeitliche Struktur von Erfahrung, da diese andernfalls Endlichkeit mit Unendlichkeit verwechselte. Endlichkeit ist demnach die Negation einer Unendlichkeit, die dergestalt selbst zeitlos ist. Erst der Übergang einer Endlichkeit in eine andere erlaubt es, „Zeit als Geschehen“[10] zu beschreiben. Dazu erläutert auch Rödl im Anschluss an Kant: „Man nimmt nur wahr, dass etwas auf etwas zeitlich folgt, wenn sich das, was man wahrnimmt, in beharrliche Substanz und wechselnden Zustand gliedert.“[11] Von hier aus ergibt sich für Rödl der Begriff des Ereignisses als ein „Begriff des Zeitlichen“, den Rödel zudem als „reinen Begriff des Zeitlichen“ verstanden wissen will:[12] Denn nur wenn sich etwas verändert, kann sich auch etwas ereignen. Mit der Forderung nach einem „reinen Begriff des Zeitlichen“ bestreitet Rödl jedoch den Weg einer Zeitlichkeit ohne Zeitlosigkeit, die in Anlehnung an Hägglunds Derridalektüre als positive Unendlichkeit der Zeit verstanden werden kann. Diese positive Unendlichkeit der Zeit ist schlicht Veränderung, die Rödl schon als Ereignis fasst. Nun ist Veränderung zwar eine Bedingung der Möglichkeit eines Ereignisses, aber wie bereits gesehen, sind für Derrida Bedingungen der Möglichkeit zugleich Bedingungen der Unmöglichkeit. Entsprechend schließt Derrida dieses Diktum direkt an die Rede vom „événement“ (*SEC*, 391) an, wonach „la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossiblité, de l'impossibilité de leur rigoreuse pureté“. Denn die Bedingungen der

[9] Hägglund, *Radical Atheism*, 45f.
[10] Wetzel, *Derrida*, 29.
[11] Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, 125.
[12] Ebd., 125, Fn. 12: „‚Ereignis‘ ist aber ein reiner Begriff des Zeitlichen“.

Möglichkeit eines So-und-so-Erscheinen-Könnens, sind zugleich die Bedingungen der Unmöglichkeit, auf eine einzige Weise zu erscheinen (Kap. II.2). In diesem Sinn rechnet Derrida auch mit einem negativen Ereignis als Korrelat einer „negative infinity" (Hägglund), die die Endlichkeit von Erfahrung erst unendlich macht und somit überhaupt ermöglicht. Derrida nimmt dazu Bezug auf den Begriff des „avenir" (*FS*, 78), der eine Veränderung der Zeit meint, *ohne selbst zeitlich zu sein*. Entsprechend hält Dalmasso fest: „L'avenir n'est pas un moment dans le temps."[13]

Von dieser Zeitlosigkeit sagt Dalmasso weiterhin: „L'avenir est pensable comme un mouvement qui produit dans le sujet une transformation de sa structure et de son identité."[14] Inwiefern diese „struttura generativa della coscienza"[15] schließlich zu verstehen ist, kann erst im Anschluss an die Derrida-Habermas-Debatte gezeigt werden (Kap. IV.4). Bereits jetzt kann jedoch darauf hingewiesen werden, dass Derrida Erfahrung in diesem Sinn als eine existenzielle Praxis fasst: „[A]pprendre à vivre, n'est-ce pas l'expérience même?" (*SM*, 14) Es kann auf die Frage des empirischen Traums somit *nicht eine* theoretische Antwort geben, weil eine Antwort schon wieder den Stillstand der Zeit und also den Ausschluss von Erfahrung erforderte. Auch Rödl sieht, worum es hier geht:

> Der Satz vom Widerspruch besagt, daß dasselbe demselben nicht *zur selben Zeit* sowohl zukommen als auch nicht zukommen kann,[…] und also kann man ihn erst anwenden, nachdem man dafür gesorgt hat, dass sich die fraglichen Aussagen nicht der Zeit nach unterscheiden. Das gilt nicht nur für den Satz vom Widerspruch, sondern für alle Gesetze des Schließens: Um Aussagen unter eine deduktive Ordnung zu bringen, muss man die Zeit stillstellen.[16]

Was Erfahrung demnach sei, sei keine Frage, die die Philosophie als Theorie erster Ordnung beantworten könne (vgl. *GS2*) – in

[13] Dalmasso, „Genèse du temps. Hegel et le futur antérieur", in: Danielle Cohen-Levinas, Ginette Michaud (Hrsg.), *Appels de Jacques Derrida* (Paris: Hermann, 2014), 445-464, 450.

[14] Ebd.

[15] Ders., „L'eccesso di sapere", 204.

[16] Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, 101f.

diesem Sinn verweist Derrida auf die „questions qui ne sont pas en puissance de réponse […], des problèmes qui sont posés à la philosophie comme problèmes qu'elle ne peut résoudre“. (*ED*, 118) Den Zusammenhang von Theorie und Empirie, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit kann die Philosophie in diesem Sinne nicht überschreiten (Kap. III.3.2). Deswegen muss sie in diesem Sinn aporetisch bleiben.

Damit sind die Voraussetzungen von Derridas Philosophie wesentlich umrissen. Denn diese Bestimmung der Erfahrung („l'expérience même“) kann im Wesentlichen auf alle Begriffe der Derridaschen Philosophie angewandt werden, denen entsprechend, wie Olivia Custer festgestellt hat, eine „hyperbolic logic“ [17] zukommt. Denn nur in ihrer je hyperbolischen Überbietung garantieren Begriffe nicht nur theoretisch einseitige, sondern zeitlich reale Entitäten zu sein, die als veränderbare Substanzen Ausdruck des notwendigen Widerspruchs unterschiedlicher Repräsentationsmöglichkeiten sind (vgl. Kap. II.2). Dies illustriert in lapidarer Weise auch Price:

> [O]bserve that tomatoes and aubergines are fruit in one sense, vegetables in another. […] Obviously, there are two notions of fruit in play and not a lot of mileage in insisting that one notion is primary – that the class of fruit in one sense divides up into *real* fruit and *quasi*-fruit, according to the other sense.[18]

Es kann mithin keine Erfahrung von Substanzen geben, die in sich schon theoretisch erfasst wäre. Erfahrung ist in diesem Sinn ein Geschehen (vgl. Kap. III.4.1), das heißt zeitlich, aber eben nicht nur zeitlich, denn die theoretische Bezugnahme auf Zeitliches ist immer auch Stilllegung der Zeit, somit aber ineins formales Zeitbewusstsein (Rödl). Die Veränderung formaler Ordnung, das heißt den Bezug von Empirie und Theorie zueinander, kann es aber nur geben, wenn ausgehend von einzelnen Elementen einer formalen Ordnung zugleich eine andere Ordnung möglich ist. Der Bezug auf diese Elemente als Möglichkeit zweier Ordnungen kann nicht for-

[17] Olivia Custer, „A certian truth“, in: Zeynep Direk, Leonard Lawlor (Hrsg.), *A companion to Derrida* (Oxford: Wiley Blackwell, 2014), 42-56, 44.
[18] Price, „Two expressivist programmes, two bifurcations“, 39.

mal sein, denn *formaliter* gehört ein Element zu einer Ordnung – auch dann, wenn dasselbe Element in mehreren Ordnungen vorkommt: Es bleibt stets Element eines geordneten Ganzen. Die Möglichkeit der Überdeterminierung eines Elements ist demnach formal unmöglich – diese ist aber Voraussetzung dafür, „Zeit als Geschehen" (Wetzel), das heißt als Differenz von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit zu begreifen und nicht dem Unterfangen des Empirismus der Präsenz zu folgen, was hieße „die Zeit still[zu]stellen".[19]

Entsprechend nimmt Derrida etwa auch Bezug auf die biologische Redeweise vom „*pro-gramme*" einer Zelle, die ihre eigene Transformation steuert (vgl. *Gr*, 19). Natur selbst ist in diesem Sinn schon Schrift, nämlich „le mirage de la chose même, de la présence immédiate, de la perception originaire". (*Gr*, 226) In diesem Sinne hält auch Rheinberger fest: „[E]s gibt für uns keine Dinge, die nicht auch Grapheme sind."[20] In Derridas Worten: „ ‚[Ê]tre' est à la mesure du pouvoir de répétition." (*VPh*, 58) Daraufhin muss aber sogleich die Position Searles und anschließend die Habermas' untersucht werden. Denn zeitlich und räumlich aufschiebende Struktur der Schrift (vgl. Kap. III.3.2) trennt somit nicht Natur und Geist, Sinnlichkeit und Verstand, sondern ist vielmehr die Bedingung ihrer Differenz – und somit Bedingung der Möglichkeit ihres Bezugs aufeinander.

Derrida plädiert mit seinem Schrift-Theorem somit nicht für die Abschaffung der Erkenntnistheorie – die etwa Rorty anvisiert („the demise of epistemology"[21]) – sondern für eine Tieferlegung derselben auf ihren Ausgang aus der zeitlich-zeitlosen Koimplikation von Verräumlichung und Verzeitlichung.[22] In diesem Sinne hält auch Welsch fest:

[19] Vgl. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen*, 102.

[20] Rheinberger, *Iterationen*, 16.

[21] Rorty, *The Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 315.

[22] Vgl. Hägglund, *Radical Atheism*, 72: „If there were one key word in Derrida's work, it would be *espacement*, which is shorthand for the coimplication of temporalization and spatialization." Dass Derridas Schrift-Theorem nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich zu verstehen ist, wird insbesondere an seiner späteren Beschäftigung mit der Architektur deutlich.

Infolge dieser Dehnung oder Streckung hat jede Gegenwart, genaugenommen, nicht die Struktur eines Punktes, also nicht die Struktur vollendeter Präsenz, sondern die Struktur einer Spur oder eines Gewebes und damit der Schrift.[23]

Dazu hält Wetzel fest: „Derridas Beschäftigung mit der zeitgenössischen, sich selbst als dekonstruktivistisch begreifenden Architektur ist beherrscht von der Idee der Absenz, der Freiräume und der räumlichen Textur.“ (Wetzel, *Derrida*, 85) Er fährt fort, darauf hinzuweisen, dass „im Sinne der textuellen Lesbarkeitsmodelle […] auch städteplanerische Aspekte des urbanen Raums“ eminent wichtig seien (vgl. ebd., 86). Dem kann hier nicht nachgegangen werden. Es sei jedoch verwiesen auf: Peter Brunette, David Wills (Hrsg.), *Deconstruction and the Visual Art, Media, Architecture* (Cambridge: University Press, 1994).

[23] Welsch, *Vernunft*, 264.

III. 4. Ausführung

III. 4.1. Kontext und Lesbarkeit

Inhalt des Unterkapitels

Es gilt im Folgenden, den genuinen Dissens der Derrida-Searle.Debatte herauszustellen. Dabei ist zunächst hervorzuheben, dass Derrida die Intelligiblität von Sprache nur mittels des Begriffs der Schrift für erklärbar hält, während Searle seine intentionalitätstheoretische Beschreibung verteidigt. Intentionalität wird von Derrida nicht bestritten, aber als nicht hinreichend erachtet. Dazu ist insbesondere Searles type-token Unterscheidung zu diskutieren. Der Dissens entwickelt sich schließlich zu einer Auseinandersetzung um den Begriff des Kontextes, den Searle als Fortbestehen der Intentionalität einer Äußerung fasst, während Derrida diesen als unendlich funktional und somit zwar auch, aber nicht nur intentionalistisch versteht. Dabei wird zugleich deutlich, dass Searles g-Kontextualität die Zeit stillstellen muss und nur auf Kosten einer offenen Zukunft denkbar wäre.

Derrida plädiert, wie gesehen, für die Notwendigkeit einer Bezugnahme auf Schriftlichkeit, um die Methodenprobleme der Sprachphilosophie in den Griff zu bekommen. Dies kulminiert in Granels Formel einer „necessité de partir de l'écriture" (vgl. Kap. III.3.2), ohne dass Schrift als bloßer Gegensatz zu gesprochener Sprache dabei das letzte Wort behielte. In diesem Sinne fordert Derrida auch in „Signature Événement Contexte" die Generalisierung von Schrift als empirisch-theoretisches Korrektiv des Gegensatzes von Sprache und Schrift: „[J]e voudrais démontrer que les traits qu'on peut reconnaître dans le concept classique et étroitement défini d'écriture sont généralisables." (*SEC*, 377)

Diejenige Eigenschaft, die Derrida als generalisierbare Eigenschaft der Schrift erachtet, ist nun die Lesbarkeit der Sprache, die Möglichkeit also, Sprache über den Tod von Autor und Empfänger hinaus zu verstehen: „Il faut, si vous voulez, que ma ‚communication écrite' reste lisible malgré la disparition absolue de tout destinataire détérminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture,

c'est-à-dire sa lisibilité." (*SEC*, 375) Derrida zeigt damit eine Möglichkeit der Sprache auf, die konträr zu einem Modell der Sprache steht, in dem Geäußertes einfach Gemeintes ist.[1] Dieses Modell der Sprache, gegen das Derrida mobilisiert, hat etwa Wetzel als dasjenige „einer authentischen, unverfälschten *Seelenschrift*, bezeichnet, „in der das ‚hic et nunc' einer endlich offenbar gewordenen Wahrheit sich enthüllt".[2] Gegen eine solche „Seelenschrift" hat aber auch Stekeler-Weithofer gegenüber Searle auf die „limits of immediate self-knowledge" verwiesen (vgl. Kap. III.2.4). In diesem Sinn enthält aber auch die Searlsche Intentionalitätsannahme die Voraussetzung der Adressierbarkeit. Denn Teil der Voraussetzungen von Intentionalität als Bedeutungskriterium ist die Bestimmtheit des Verstandenen (vgl. „I know what I mean", *IEFP*, 141), wozu auch Annahmen über die pragmatisch-kontextuelle Ergänzung von Semantik gehören: Annahmen etwa über das, was man nicht sagen muss, um dennoch verstanden zu werden – wie beispielsweise, dass es überflüssig ist, einer Bestellung die Bestimmung „no mile wide hamburgers, please" (*EM*, 128) hinzuzufügen. Wie gesehen (vgl. Kap. III.2.2.1) bestimmt Searle diese Annahmen als Kompatibilität einer Äußerung mit einem Kontext. Diese Kompatibilität denkt Searle ausgehend von der Äußerungsintention, die ihm zufolge das ontologische Fundament von Äußerungen darstellt. Dergestalt wird die Äußerungsintention zum Kriterium der Intelligiblität der Äußerung: Nur wenn ich weiß, dass ich keinen kilometerlangen Hamburger will, ist es in diesem Kontext richtig, dies nicht zu artikulieren. Die Richtigkeit des Gesagten in einem Kontext ist dergestalt nicht abhängig vom Kontext, sondern vom Gemeinten. So Searle auch in seiner „Reply": „The sentences are, so to speak, fungible intentions." (*Rep*, 202)

Der Umstand der Lesbarkeit, so wie Derrida ihn versteht und ausbuchstabiert, besagt jedoch, dass diese Annahmen über die Kompatibilität von Äußerung und Kontext – letztlich: die Intelligibilität von Sprache –, keinen *bestimmten* Kontext – also auch, *pace*

[1] Dies wird nirgendwo deutlicher als in *De la grammatologie*: „Or l'espacement comme écriture est le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet." (*Gr*, 100)

[2] Wetzel, *Derrida*, 48.

Searle, keinen, der mit der Sprecherintention kompatibel sein muss – voraussetzen, um zu funktionieren (und dass folglich die Illokutionarität der Äußerung nicht die einzige Bedingung für sprachliche Intelligiblität sein kann):

> Écrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que ma disparition future n'empêchera pas principiellement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire. Quand je dis „ma disparition future", c'est pour rendre cette proposition plus immédiatement acceptable. Je dois pouvoir dire ma disparition tout court, ma non-présence en général, et par exemple la non-présence de mon vouloir-dire, de mon intention-de-signification, de mon vouloir-communiquer-ceci, à l'émission ou à la production de la marque. (*SEC*, 376)

Derrida folgert daraus, dass das intentionalistische Modell der Sprache, das konstitutiv ist für das Paradigma gesprochener Sprache, nicht für eine Theorie der allgemeinen Intelligibilität von Sprache hinreicht. Derridas Hinweis auf das Funktionieren von Sprache als einer Kategorie ihrer Intelligibilität *ergänzt* diese über einen Begriff des Gebrauchs hinaus, der sprechakttheoretisch immer schon illokutionär verstanden wird und schließlich zum einzigen Maßstab sprachlicher Intelligibilität wird.[3] Gegen die sprechakttheoretische Generalisierung des Modells gesprochener Sprache und folglich der Annahme von Intentionalität als einzigem Intelligibilitätskriterium – von dem Derrida sagt, dass es innerhalb der Geschichte der Philosophie ohne Gegenbeispiel bliebe –[4]

[3] Dies ist mindestens seit Austin der Fall, wie Pradhan festhält: „Austin's idea of illocutionary force introduces for the first time the idea of a use of language that does not consist in producing effects on audiences. […] Of course, felicitous execution of such changes will require that the proper parties grasp the illocutionary force of the utterance (‚illocutionary uptake' must be secured), but nevertheless *use has to be understood in terms of the illocutionary force* of the words uttered and the illocutionary act performed in uttering those words with that force, and not in terms of anyone's realization of the illocutionary force of the utterance." (Pradhan, „Minimalist Semantics", 236. Eigene Hervorhebung, *P.F.*)

[4] Derrida bezieht sich dabei primär auf die Sprachphilosophie Condillacs, hebt jedoch zugleich hervor, dass die Position Condillacs nur ein Beispiel für eine Haltung sei, die „dans toute l'histoire de la philosophie"

setzt dieser nun die Generalisierung des Modells der Schrift. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass dies nicht bedeutet, dass gesprochene Sprache nun einfach Schrift sei, denn Schrift bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst *nur die Möglichkeit*, Sprache außerhalb ihres Äußerungszusammenhangs beziehungsweise ihres Entstehungskontextes zu verstehen. Das Funktionieren von Sprache als Schrift steht nach Derrida in keinem Widerspruch zur Annahme von Sprecherintentionalität, kann aber auf diese nicht reduziert werden.

Derridas Verweis auf dieses Funktionieren ist ein Hinweis auf das Funktionieren sprachlicher Intelligibilität unter unterschiedlichen (intentionalen und nicht-intentionalen) Voraussetzungen. Dass der Ausgangspunkt von Derridas Argument demnach in der Erkenntnis einer *Möglichkeit* besteht – die er insofern generalisiert, als er darin eine *notwendige Möglichkeit* sieht –, ist innerhalb der Forschung unbestritten.[5] Entsprechend hält Derrida in seiner Entgegnung auf Searles „Reply" fest:

> [W]hat is at stake here is an analysis that can account for *structural possibilities*. Once it is *possible* for X to function under certain conditions (for instance, a mark in the absence or partial absence of intention), the possibility of a certain non-presence or of a certain non-actuality pertains to the structure of the functioning under consideration, and pertains to it *necessarily*. (*Lim*, 194f.)

Eine Email etwa, die man an jemanden schreibt und die der Adressat zeitig liest, *kann einerseits* gemäß dem Paradigma gesprochener

anzutreffen sei und dass diese Haltung selbst ohne Gegenbeispiel bleibe: „J'en prendrai un seul exemple, mais je ne crois pas qu'on puisse trouver dans toute l'histoire de la philosophie en tant que telle un seul contre-exemple." (*SEC*, 370) Entsprechend fügt Derrida an: „Il serait facile de montrer que, dans son principe, ce type d'analyse de la signification écrite ne commence ni ne finit avec Condillac." (*SEC*, 373)

[5] Vgl. dazu Mulligan: „Derrida's thesis – that if a written mark can function in the absence of its producer, then this possibility is a necessary possibility – […]." (Mulligan, „Searle, Derrida, and the ends of phenomenology", 271) Auch Moati erkennt diesen Ausgang von Derridas Überlegungen als Einsicht in eine Möglichkeit: „Comme nous l'avons vu pour Derrida la *possibilité* fait *loi*" (Moati, *Derrida/Searle*, 112)

Sprache verstanden werden. Dass man diese Email geschrieben hat, impliziert aber *zugleich und andererseits* ihre Lesbarkeit im Sinne der Schrift: Es kann sein, dass die Email in einem Spam-Ordner landet und vorerst nicht gelesen wird. Es kann sein, dass sie anschließend von jemandem gelesen wird, der Zugang zu diesem Email-Postfach hat, ohne derjenige zu sein, an den die Mail ursprünglich adressiert war. Derridas Überlegung besteht nun darin, auf die Evidenz dieser beiden empirischen Möglichkeiten zu verweisen, denn das, was mitgeteilt werden soll, „*peut* toujours *ne pas* arriver à destination" (*CP*, 135).

Derrida unterstreicht damit die Notwendigkeit eines weiter gefassten Modells der Sprache, das nicht *eine* empirische Möglichkeit zum einzigen Paradigma von Sprache erklärt, sondern versucht diejenige Struktur („iterability or graphematicity in general", *Lim*, 192; dazu gleich mehr) zu identifizieren, von der ausgehend *beiden Möglichkeiten* Rechnung getragen werden kann: „[W]e must recognize an irreducible contamination or parasitism between the two possibilities" (*Lim*, 195). Nur wenn es aber, wie Derrida meint, eine „irreducible contamination or parasitism between the two possibilities" gibt, muss es auch ein weiter gefasstes Modell der Sprache geben. Gibt es diese „irreducible contamination" nicht, dann müsste man zwei voneinander getrennte Modelle der Sprache, eines für Schrift und eines für gesprochene Sprache ansetzen – so wie Searle dies fordert unter Verweis auf die „(relative) permanence of the written text over the spoken word". (*Rep*, 200)

Ein beide Möglichkeiten umfassendes Modell der Sprache muss es aber geben, so Derrida, da diese beiden Möglichkeiten zwar empirisch unterscheidbar sind – etwa im Sinne der „permanence" – nicht aber auf strukturell notwendige Weise. Denn ob meine Email von ihrem Adressaten gelesen wird oder nicht, liegt nicht an der Struktur der Email, sondern hat mit der Kontingenz dessen zu tun, was einer Äußerung zustoßen kann – den je kontingenten Bedingungen ihrer Historizität (Kap. II.4.1): Sie kann unmittelbar nach meinem Absenden gelesen und anschließend gelöscht werden oder aber andauern und sehr viel später, unter ganz anderen Umständen und von jemand Anderem gelesen werden, als dies bei der Abfassung angenommen wurde. Richtig ist daher Georg W. Bertrams

Hinweis, dass Derrida eine „Theorie von Bedeutungsgeschehen“[6] vertrete: Sie geht den Möglichkeiten der Generierung von Bedeutung nach, anstatt den Fall intentionaler Bedeutung – etwa wenn man in einem adäquaten Kontext sagt, was man meint – absolut zu setzen.

Für eine theoretische Unterscheidung der beiden Möglichkeiten bedürfte es Kriterien, die den empirischen Unterschied als strukturellen Unterschied, das heißt unabhängig von möglichen Umständen darstellen könnten. Ein solches Kriterium kann es aber nicht geben, so Derrida, da Lesbarkeit besagt, dass die Intelligibilität von Sprache gerade in der Abhängigkeit von solchen Umständen besteht. Anstatt dieses Kriterium also tranzendental aufzuheben – und an seine Stelle dasjenige der Intentionalität zu setzen –, verweist Derrida auf den empirischen Charakter eines solchen Kriteriums. Ein mögliches Kriterium könnte dann der Begriff des Kontextes sein – von dem Derrida zu Beginn von „Signature Événement Contexte“ jedoch ankündigt, aufzeigen zu wollen, dass dieser über eine solche theoretische Trennschärfe nicht verfüge:

> Mais les réquisits d'un contexte sont-ils jamais absolument déterminables? Telle est au fond la question la plus générale que je voudrais tenter d'élaborer. Y a-t-il un concept rigoureux et scientifique du *contexte*? (*SEC*, 369)

Eine exakte Gegenargumentation müsste nun darlegen, dass der Kontext ein scharfer Begriff ist, von dem ausgehend bestimmt werden kann, wann die Adressierung einer Äußerung noch gegeben ist (etwa in einer Gesprächssituation) und wann nicht mehr (etwa in der Lektüre eines Jahrhunderte alten Textes) – dies jedoch wiederum ohne auf diese Umstände Bezug zu nehmen. Eine derart exakte Gegenargumentation – so viel kann vorweg genommen werden – unternimmt Searle nicht.[7] Aber er verteidigt sein Modell

[6] Georg W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion*. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie (München: Fink, 2002), 19.

[7] Schritte in diese Richtung hat allerdings Stalnaker unternommen, dessen „formal pragmatics“ (Stalnaker, „Pragmatics“, in: *Context and Content*, 31- 46, 31) eine Analyse der „pragmatic ambiguity“ (ebd., 44) liefern, die

der Sprache gegenüber einer Vereinnahmung durch Derridas weiter gefasstes Modell der Sprache: „I conclude that Derrida's argument to show that all elements of language (much less, experience) are really graphemes is without any force. It rests on a simple confusion of iterability with permanence." (*Rep*, 201) Diese Kritik führt Searle aus:

> I have left the most important issue in this section until last. Do the special features of writing determine that there is some break with the author's intentions in particular or with intentionality in general in the forms of communication that occur in writing? (*Rep*, 201)

Die Diskussion dieses zweiten Abschnitts des ersten Teils der *Reply* (*Rep*, 201-203) – der als Frage nach der Intentionalität sprachlicher Äußerungen betrachtet werden kann – hängt jedoch, wie noch zu zeigen ist, von der Richtigkeit oder Falschheit der Searlschen Analyse ab, wonach „Derrida's argument to show that all elements of language (much less, experience) are really graphemes is without any force". (*Rep*, 201) Denn wenn mithilfe der Eigenschaften von Schrift sowohl die Bedingungen der Möglichkeit von Schrift als auch von gesprochener Sprache erläutert werden können, dann werden damit zugleich die Bedingungen der Möglichkeit intentionaler Sprache beschrieben. In diesem Sinn äußert sich bereits Cavell: „Derrida sees ordinary language as an effect of a general writing which is its possibility."[8] Auch der zweite Teil der „Reply" (203-208), der sich des von Derrida in „Signature Événement Contexte" vertretenen Austin-Bilds annimmt („Derrida's Austin", *Rep*, 203), ist – wie darzulegen (Kap. III.4.2) – abhängig davon, ob gezeigt werden kann, dass die Bedingungen der Möglichkeit von Schrift zugleich die Bedingungen der Möglichkeit gesprochener Sprache sind (Derrida) oder nicht (Searle).

Um Derridas Position nachzuvollziehen, ist es wichtig, folgenden Umstand korrekt einzuschätzen: Nämlich dass Derrida nicht einfach meint, dass Sprache Schrift sei, sondern dass die Bedingungen der Möglichkeit von Schrift zugleich die der Bedingungen von

zugleich einem allgemeinen Verständnis dienen, welche Rolle Kontexte in einem Sprechakt ausfüllen können (vgl. ebd.). Siehe dazu auch Kap. III.4.3.

[8] Cavell, „What Did Derrida Want of Austin?", 47.

gesprochener Sprache seien – was umgekehrt heißt, dass ein Modell gesprochener Sprache zugleich der Möglichkeit von Verschriftlichung Rechnung tragen können muss, da beide als empirische Möglichkeiten von Sprache *demselben Möglichkeitsraum* angehören:

> Je n'en tirerai surtout pas comme conséquence qu'il n'y a aucune spécificité relative des effets de conscience, des effets de parole (par opposition à l'écriture au sens traditionnel), qu'il n'y a aucun effet de performatif, aucun effet de langage ordinaire, aucun effet de présence et d'événement discursif (*speech act*). Simplement, ces effets n'excluent pas ce qu'en général on leur oppose terme à terme, le présupposent au contraire de façon dissymétrique, comme *l'espace général de leur possiblité*. (*SEC*, 390; eigene Hervorhebung, *P.F.*)

Die Logik dieses allgemeinen Möglichkeitsraums der Sprache nennt Derrida nun Iterabilität:

> Cette itérabilité – (*iter*, derechef, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout ce qui suit peut être lu comme exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'alterité) structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible – itérable – par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture. (*SEC*, 375)

Derrida unterscheidet demnach Wiederholung und diejenige logische Struktur, die er für Lesbarkeit – und somit für Sprache überhaupt – verantwortlich macht. Denn Iterabilität meint Wiederholung *und* Alterität: Die Wiederholung einer Äußerung beim Lesen ist zunächst nur Wiederholung der grammatisch-syntaktischen Struktur dieser Äußerung, von der Intention einer Äußerung kann also gar nicht gesagt werden, sie werde wiederholt, denn dazu müsste man sie schon unmittelbar mit der grammatisch-syntaktischen Struktur einsehen können. Doch die grammatisch-syntaktische Struktur kann nur die grammatisch-syntaktische Struktur darstellen – man erinnere sich in diesem Sinn an Kannetzkys Kritik an Searle (Kap. III.2.1): „[W]e can compare expressions only with ex-

pressions. We cannot compare them with (hypothesized) meanings nor with what a speaker means using the expression."[9]

Wenn also die Rede vom Gemeinten einer Äußerung oder eines Textes ist, so bedeutet Iterabilität recht besehen Alterabilität. Alterabilität ist aber von Konventionalität – hier wird Searles Argument ein wenig idealisiert,[10] um zunächst einen stärkeren Kontrast zu Derridas Gedanken zu gewinnen – verschieden, da Konventionalität zwar eine notwendige Voraussetzung von Mitteilbarkeit ist, aber nicht mit einer ihr schon hinreichenden Voraussetzung verwechselt werden darf. Dass sprachliche Konventionalität aber schon eine hinreichende Voraussetzung von Mitteilbarkeit ist, muss Searle annehmen, wenn die Intentionalität einer Äußerung auch verschriftlicht fortbestehen soll.[11] In diesem Sinn präzisiert Derrida den Begriff der Iterabilität:

> Let us not forget that "iterability" does not signify simply, as Searle seems to think, repeatability of the same, but rather alterability of this same idealized in the singularity of the event, for instance, in this or that speech act. It entails the necessity of thinking *at once* both the rule and the event, concept and singularity. (*Aw*, 119)

Demnach darf Iterabilität – ebenso wie die bereits erwähnte „archiécriture" (vgl. Kap III.3.2) – nicht mit einer „rule" oder einem „concept" verwechselt werden, das sich außerhalb der Bedingungen seiner eigenen Formulierbarkeit befindet. Die Argumente, die

[9] Kannetzky, „Expressibility Explicability, and Taxonomy", 75.

[10] So weist Moati zwar darauf hin, dass Searle diese Position unterstellt werden dürfe: „Telle est la radicalité de la thèse searlienne: la présence énonciatrice n'est pas l'élément privilégié à partir duquel comprendre les intentions, le véritable *topos* d'intelligibilité des intentions sont les conventions." (Moati, *Derrida/Searle*, 115) In Kap. III.2.3 ist jedoch gezeigt worden, dass Searle den Regelcharakter der Sprache intentionalitätstheoretisch aufhebt.

[11] Moati unterscheidet in diesem Sinn die Position Searles von der Grices: „L'auteur n'a pas besoin d'être là pour produire des indices de présence intentionelle, comme ce serait le cas chez Grice: l'usage de règles et des conventions suffit pour Searle. Comprendre une convention, c'est atteindre l'intention illocutoire, nul besoin de faire dépendre cette intentionnalité d'une présence vivante qui viendrait animer, vitaliser spirituellement les signes mobilisés dans l'énonciation." (Moati, *Derrida/Searle*, 116)

Searle gegen Derrida vorbringt, müssen entsprechend daraufhin geprüft werden, ob die gegen Iterabilität eingebrachten Begriffe und Distinktionen zugleich den Bedingungen ihrer eigenen Formulierbarkeit entsprechen.

In diesem Sinn sei nun folgender Aussage Searles nähere Beachtung geschenkt: „Now the first confusion that Derrida makes, and it is important for the argument that follows, is that he confuses iterability with the permanence of the text." (*Rep*, 200) Um zu verstehen, was Searle hier meint, ist es zunächst nötig, Searles Erläuterung dieser „confusion" in voller Länge wiederzugegeben:

> He thinks the reason that I can read dead authors is because their works are repeatable or iterable. Well, no doubt the fact that different copies are made of their books makes it a lot easier, but the phenomenon of the survival of the text is not the same as the phenomenon of repeatability: the type-token distinction is logically independent of the fact of the permanence of certain tokens. One and the same text (token) can be read by many different readers long after the death of the autor, and it is this phenomenon of the permanence of the text that makes it possible to separate the utterance from its origin, and distinguishes the written from the spoken word. (*Rep*, 200)

Was Searle in diesem Abschnitt analysiert und worin er Derrida eine falsche Analyse unterstellt, ist also die Frage danach, wie es möglich ist, „that I can read dead authors". Searles Strategie besteht demnach darin, aufzuzeigen, dass Derrida ein falsches Verständis von Schrift hat.[12] Die Annahme dabei ist, dass Derridas Argumentation auf einem bestimmten empirischen Verständnis von Schrift beruhe und wenn dieses nun unzutreffend sei, dann gelte dies auch für Derridas Argumentation insgesamt.[13] In diesem Sinn bemerkt

[12] So auch Moati: „Searle cherche à montrer de quelle manière Derrida généralise les traits spécifiques de l'écriture à tout langage, sans que les critéres qu'il mobilise ne puisse former un ensemble de prédicats *spécifiques* à l'écriture." (Moati, *Derrida/Searle*, 96)

[13] Dem vorweggreifend fasst Searle diese Überlegung zusammen: „Stated in its most naked form, and leaving out the confusion about citationality, the structure of Derrida's argument is this: Parasitism is (an in-

Searle, dass Derrida davon ausgehe, dass Lesbarkeit etwas mit Wiederholbarkeit beziehungsweise Iterabilität – hier macht Searle keinen Unterschied – zu tun habe. Allerdings unterscheidet Searle Wiederholbarkeit von der „permanence of certain tokens": „[T]he survival of the text is not the same as the phenomenon of repeatability." Als Grund für diese Unterscheidung nennt Searle die logische Unabhängigkeit („logically independent") der „type-token distinction". Unter dem „token" eines Textes können dessen konkrete Exemplare als empirische Vorkomnisse eines Textes – des „type" – verstanden werden. So gibt es etwa unzählige Ausgaben und Exemplare („token") von Goethes *Werther* („type"). Diese Unterscheidung könne nun modifiziert werden, um so auch den Unterschied von Schrift und Sprache zu rechtfertigen, denn die Art und Weise wie ein Exemplar („token") und ihr Ursprung („type") im Modus der Schrift unterscheidbar seien, entspreche zwar nicht der Art und Weise wie „type" und „token" innerhalb der gesprochenen Sprache unterscheidbar seien, aber in beiden Fällen sei eine solche Unterscheidung relevant.

Damit ist zugleich eine der Kernannahmen Searles berührt, denn auch die Voraussetzungen der Sprechakttheorie – Formalisierung und Repräsentation – beruhen auf der „type-token distinction". Entsprechend erklärt Searle auch alle empirischen Unterschiede der Sprache mithilfe dieser Unterscheidung, die von Derrida angefochten wird:[14] Keine Begriffsbestimmung – und jede Unterscheidung ist eine Begriffsbestimmung – kann etwas über Sprache aussagen, das unabhängig von ihren Äußerungsumständen

stance of) iterability; iterability is presupposed by all performative utterances; Austin excludes parasitism, therefore he excludes iterability; therefore he excludes the possibility of all performative utterances and *a priori* of all utterances. But this argument is not valid." (*Rep*, 207)

[14] So auch Moati: „Searle recourt à la distinction logique cruciale entre *type* et *occurrence* pour étoffer son propos: un type, soit un usage réglé, s'applique à des occurrences nouvelles et se répète en celles-ci […]. Derrida répond à cette objection en affirmant que toute la thèse de *Sec*, repose sur cette indistinction entre la parole et l'écriture du point de vue de l'itérabilité." (Moati, *Derrida/Searle*, 96)

wäre, weil eine solche Aussage erst unter Voraussetzung von Äußerungsumständen möglich wird. Dies sieht auch Pradhan:

> Now, since that identity is constituted by all the possible repetitions or uses of the sign, it can never be consummated, it is always deferred. The sign as a type is never fully there. Hence, in so far as philosophy has classically understood the type to be present as a form, the structure of iterability should not be understood in terms of the type/ token distinction.[15]

Searle, so kann man ihn verstehen,[16] wendet dagegen ein, dass auch die Aussagbarkeit einer solchen Unaussagbarkeit eines transzendentalen Prinzips Voraussetzungen habe – und eben diese Voraussetzungen sehe Derrida nicht: „Every utterance in a natural language, parasitic or not, is an instance of iterability, which is simply another way of saying that the type-token distinction applies to the elements of language." (*Rep*, 206)

Denn auch Repräsentation, so ließe sich mit Searle sagen, besteht in der Identifikation eines Vorkommnisses mit einem Typus: Wenn man sagt: „Es regnet", so ist dies etwa eine Instanz eines grammatisch korrekten deutschen Satzes. Als Aussage betrachtet hat der Satz wiederum Wahrheitsbedingungen, nämlich ob es regnet oder nicht. Wenn der Satz als Handlung betrachtet werden soll, braucht er – wie Searle richtig sieht – Handlungsimplikationen, die er „conditions of satisfaction" (*Int*, 164) nennt. Die Intelligibilität einer Äußerung hängt entsprechend entscheidend davon ab, ob auf diese die „type-token distinction" in einem konventionellen Sinn – sei dieser grammatisch, prädikativ oder illokutionär (Kap. III.2) – angewandt werden kann. Nun ist die „type-token distinction" offensichtlich auf gesprochene Sprache anwendbar und in einem anderen Sinn, nämlich dem der Autorschaft beziehungsweise des Ursprungs einer Äußerung, ist diese Unterscheidung ebenso auf Schrift anwendbar. Zudem gelten die formellen Bedingungen von Grammatikalität, Prädikativität oder Illokutionarität auch für geschriebene Texte. In diesem Sinn gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen gesprochener Sprache und ihrer Verschrift-

[15] Pradhan, „Minimalist Semantics", 243.

[16] Dazu sogleich mehr. Siehe vorab: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991), 85f.

lichung hinsichtlich der „type-token distinction", sondern, so Searle, lediglich eine Unterscheidung des Andauerns eines Vorkommnisses („phenomenon of the permanence of the text", *Rep*, 200) im Gegensatz zu seiner gesprochenen Einmaligkeit.

Searle wirft Derrida somit vor, Folge und Ursache zu verwechseln: Denn die Ursache der Lesbarkeit eines Textes nach dem Tode seines Autors sei das Andauern gesprochener Worte als Schrift. Der Umstand der Wiederholbarkeit sei eine Folge dieses Andauerns. Der Gedanke dabei ist: Zunächst müsse etwas andauern – also zu mindestens zwei unterschiedlichen Zeitpunkten Bestand haben („permanence") –, bevor Wiederholung – also der Bezug von einem der mindestens zwei Zeitpunkte auf den beziehungsweise einen anderen Zeitpunkt – möglich sei. Wiederholbarkeit habe demnach die Voraussetzung des Andauerns und nicht umgekehrt. Wiederholbarkeit, so Searle gegen Derrida, sei in jedem Fall keine Bedingung, um den Schriftbegriff hinreichend zu bestimmen:

> The principle according to which we can wean a written text from its origin is simply that the text has a permanence that enables it to survive the death of its author, receiver, and context of production. This principle is genuinely "graphematic". (*Rep*, 200f.)

Das graphematische Prinzip besteht nach Searle in der Möglichkeit, dass eine sprachliche Äußerung aus ihrem Entstehungskontext mitsamt dazugehörigem Autor und Empfänger herausgenommen wird *und zugleich fortbesteht* („permanence"). Es ist jedoch bereits angedeutet worden, dass das Fortbestehen als Identität des Gemeinten einer Äußerung gemäß der Derridaschen Lesbarkeit von Sprache von dieser unterminiert wird – und in diesem Sinn keinem „token" ein „type" zugeordnet werden kann, da es keine Identität aller „token" geben kann, weil dies den unrechtmäßigen Einschluss von etwas irreduzibel Zukünftigem (noch Zeitlosem) bedeuten würde und also *formaliter* die Stillstellung von Zeit erforderte (vgl. Kap. III.3.3). Entsprechend hält auch Fish fest: „If this were not so, if a piece of writing or speech could only function in the context of its original production, it would not be a representation of that context

but a part of it; it would be a piece of presence."[17] Searle fordert, um es in lapidaren Worten auszudrücken, den Stillstand von Zeit.

In diesem Sinn ließe sich auf den Umstand verweisen, dass man Texte zwar je zugleich als „type" und „token" fasst, dass man dies aber recht besehen nicht tun kann, weil kontingente Ereignisse, die dem „token" zustoßen, zugleich den „type" verändern. Dafür ließe sich etwa auf die massenhafte Ausgabe von Hölderlins Gedichten an deutsche Soldaten während des Ersten Weltkriegs verweisen, wodurch der „type" verändert wurde: Aus romantischen Gedichten wurde Propagandamaterial, um die Kriegslust zu befeuern. Derlei Informationen verändern – zumindest potenziell, in jedem Fall in nicht-intentionaler Weise – die Perspektive, die man auf diese Werke hat und in diesem Sinn sind „type"-verändernde Informationen für jedes schriftliche Werk und jede Äußerung denkbar. Gleiches ließe sich etwa in Bezug auf die Fußball-WM 2006 in Deutschland sagen: Diese wurde zunächst als „Sommermärchen" gepriesen, durch die Enthüllung gezahlter Bestechungsgelder bei der WM-Vergabe nun jedoch entzaubert.[18] Es geht hierbei also um die allgemeine Möglichkeit revidierender Einsichten. Diese wären, wenn Searles Theoriedesign zuträfe, gar nicht möglich.

Während Searle Derrida also einen falschen Schriftbegriff unterstellt, verweist Derrida auf die Irreduzibilität von Schrift als Möglichkeit, das heißt Lesbarkeit. Diese ist für Derrida eine Bedingung von Intelligiblität und folglich etwas, das überhaupt nicht falsch sein könne, weil Falschheit nur relativ zu einer Theorie über etwas (Sprache, Bedeutung, etc.) gegeben sei. In Fortführung der Bertramschen Diagnose lässt sich also eine *Theorie fortbestehender Bedeutung* (Searle), bei der Bedeutung identititätswahrend wiederholt werden kann oder nicht, einer *Theorie des Bedeutungsgeschehens* (Derrida) gegenüberstellen, in der die Möglichkeit der Wiederholung zugleich Bedeutung generiert. Worin beide Theorien übereinkommen, ist das Gegebensein von Bedeutung in jeder Wiederholung.

[17] Fish, „With the Compliments of the Author", 213.

[18] Vgl. Jürgen Dahlkamp, Gunther Latsch, Udo Ludwig, Jörg Schmitt, Jens Weinreich, „Das zerstörte Sommermärchen. Schwarze Kassen – die wahre Geschichte der WM 2006", in: *DER SPIEGEL* 43 (2015), 10-20.

Man kann demnach, wie Moati, der Verführung erliegen, zu glauben: „[A]ussi bien Searle que Derrida *restent tous deux des penseurs attachés au concept d'intentionnalité*."[19] Dies ist aber eine Vereinfachung: Für Derrida ist Intentionalität eine Theoriefacette von Bedeutung (dazu: Kap. III.4.2) und soweit er diese Theoriefacette akzeptiert, ist er auch dem Konzept der Intentionalität verpflichtet – allerdings nur als Möglichkeit und nicht als Notwendigkeit der Intentionalität von Bedeutung. Searles Theorie ist folglich, was ihre Prämissen betrifft, ontologisch anspruchsvoller, da sie das Gegebensein von Bedeutung *unabhängig* von der Pluralität ihrer Instanzen fasst: als Bestimmtheit des Gemeinten und somit als ontologische Voraussetzung dieser Instanzen (vgl. Kap. III.2.4). Derrida verweist umgekehrt darauf, dass eine solche Ontologie nur in Abhängigkeit ihrer Instanzen – und das heißt empirico-epistemisch – gedacht werden kann. Diesen systematischen Unterschied hat Searle später selbst eingeräumt (vgl. *LTD*, 648).

Entsprechend weist Derrida in seiner Antwort auf Searles „Reply" darauf hin, dass sich Searles Kritik an seinem Schriftbegriff mit einer Pseudoposition auseinandersetze. Denn er selbst habe niemals behauptet, dass Wiederholbarkeit beziehungsweise Iterabilität eine hinreichende Bedingung zur Bestimmung des Schriftbegriffs darstelle:

> It is strange that, after having recalled that *Sec* analyzed the characteristics *common* both to writing and speech, the *objection* is made that, from the standpoint of iterability, there is no difference: precisely the thesis of *Sec*, if there is one! (*Lim*, 182)

In diesem Sinn erläutert Derrida: „The demonstration of *Sec* moves in an area where the distinction between writing and speech loses all pertinence" (*Lim*, 182). Searle kann Derrida also gar nicht den Vorwurf machen, kein trennscharfes Kriterium für den Schriftbegriff zu liefern, weil Derrida umgekehrt aufzeigen will, dass es ein

[19] Moati, *Derrida/Searle*, 111.

solches gar nicht gibt.[20] Will man in diesem Sinn eine systematische Rekonstruktion eines Dissenses ermöglichen, so genügt es nicht, „Signature Événement Contexte" einfach am „klassischen" (Moati) Begriff der Schrift zu bemessen. Denn wie bereits gezeigt resultiert Derridas Schriftbegriff aus einer erkenntnistheoretischen Überlegung (vgl. Kap. III.3.2; dazu auch: Kap. III.4.3),[21] in deren Folge der klassische Schriftbegriff als sprachphilosophischer Terminus nicht vorausgesetzt werden kann. Dies deshalb, da dieser selbst durch ein sprachtheoretisches Modell entsteht, das Schrift einfach als die fortgesetzte (andauernde) Anwesenheit („ladite ‚présence'", *SEC*, 377; vgl. „permanence", *Rep*, 200) gesprochener Sprache denkt.[22]

Damit eröffnet sich aber der genuine Dissens zwischen Derrida und Searle. Denn für Searle lässt das graphematische Prinzip (vgl. *Rep*, 200f.) die Bedeutung der geschriebenen Äußerung intakt – insofern „permanence" zugleich Fortbestehen der Sprecherintention heißt. Nach Searle sei der Umstand der Repräsentation demnach dafür verantwortlich, dass die Möglichkeit bestehe, eine Äußerung „apart from its meaning" (siehe folgendes Zitat) zu betrachten.

[20] In diesem Sinn bemerkt auch Moati: „Le problème, c'est ce que nous comprenons au fur et à mesure de la lecture de *Sec*, reste que Derrida généralise un concept d'écriture qui n'a rien de directement commun avec le concept philosophique classique d'écriture que mobilise Searle d'où la mécompréhension de ce dernier." (Moati, *Searle/Derrida*, 96f.)

[21] Norris weist darauf hin, dass Derridas Texte bisweilen aus einer Häufung von Beispielen und Behauptungen bestünden, dass diese scheinbare Argumentationslosigkeit aber stets von anderen, argumentativen Texten komplementiert würden: „For it remains the case that Derrida is only in a position to issue such statements when he has worked through the texts of philosophers from Plato to Husserl with the utmost argumentative rigor. And the same applies to those recent writings of Derrida – most of them intended for translation and aimed at an American readership – where he seems less concerned with arguments and cross-purpose exchange. Even here (most notoriously, in the ‚response' to John Searle) Derrida is resuming issues and problems that are worked over with meticulous care in his more ‚philosophical' texts." (Norris, „Philosophy is not just a ‚kind of writing'", 195)

[22] Vgl. ebenso: Fish, „With the Compliments of the Author", 213.

Dieses Prinzip habe jedoch gerade nichts mit Schrift zu tun, sondern nur mit Zitation:

> But the principle according to which quotation (citation) allows us to consider an expression *apart from its meaning* is simply this: since any system of representation must have some representing devices whether marks, sounds, pictures, etc., it is always possible to consider those devices quite apart from their role in representation. […] But again this possibility of separating the sign from the signified is a feature of any system of representation whatever; and there is nothing especially graphematic about it at all. (*Rep*, 201; eigene Hervorhebung, *P.F.*)

Für Derrida impliziert die Möglichkeit der Schrift nun gerade folgende Fraglichkeit: Ob nämlich die „possibility of separating the sign from the signified" tatsächlich nur, wie Searle meint, „apart from their role in representation" gegeben sei. Denn die Herausnahme einer Äußerung aus ihrem Entstehungszusammenhang – worin nach Searle Schrift besteht – bedeutet doch gerade die Unentscheidbarkeit ihrer „role in representation" (vgl. Kap. III.3.2).[23] In diesem Sinn versteht Derrida Schrift nicht einfach als Wiederholung eines einmal Gesagten, sondern als Iterabilität, das heißt als „exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'alterite" (*SEC*, 375). Demnach gehe die Wiederholung einer Äußerung zugleich mit der Variabilität ihrer „role in representation" einher. Das Bestehen dieser Möglichkeit reicht aber bereits hin, um Schrift nicht von Zitation unterscheiden zu können. Die erkenntnistheoretisch relevante Unterscheidung, um die es dabei geht, ist aber die nach einer Grenze von Kommunikabilität innerhalb der Sprache – ob

[23] So auch Moati: „[L]'inscription écrite implique une *indécidabilité* sur les sens de la séquence de signes retranscrite dans un contexte différant de son contexte intentionnel de départ. La primordialité d'une telle indécidabilité sur la signification, permet à Derrida de déconstruire le mythe d'une convergence pragmatique des interlocuteurs dans la communication." (Moati, *Derrida/Searle*, 58)

also Schrift, die zum Zwecke der Kommunikation eingesetzt wird, von Zitation prinzipiell unterscheidbar ist.[24]

Dies ist aber die Frage nach dem Kontext, wie Geoffrey Bennington bemerkt: „[U]n concept qui sert habituellement à penser la limite entre texte et hors-texte est celui de contexte".[25] Das, was einem Text innerlich ist, ist nach Searle aber die Frage nach dem Gemeinten eines Textes: diese Frage geht nicht davon aus, wie ein Text verstanden werden kann (in der Vielfalt möglicher Kontexte), sondern nur wie er in einem dem Gemeinten angemessenen Kontext zu verstehen ist. Die von Searles Theorie beanspruchte Notwendigkeit der Angemessenheit dieses Kontextes kann aber nicht erklären, was sie voraussetzt – nämlich Kontextualität. So auch Bennington: „Un énoncé qu'on ne pourrait pas citer dans un autre contexte n'en serait pas un, car un énoncé n'existe que par la possibilité de répétition dans l'altérité".[26] Umgekehrt, auch dies sieht Bennington, ließe sich von Searle aus einwenden, dass es Kontextualität – also die Möglichkeit einer Äußerung je etwas (anderes) zu bedeuten – nicht gäbe, wenn es nicht auch ein System gäbe („any system of representation", *Rep*, 201), dass wiederum Kontextualität ermöglichte.[27] Für Searle ist dies die konventionelle Ordnung der Sprache, die er in seiner „Reply" gemäß der „type-token distinction" fasst und von der ausgehend er nicht nur die Eigenschaften seines sprechakttheoretischen Systems rechtfertigt, sondern auch die Unterscheidung von Schrift und gesprochener Sprache. In diesem Sinn, so Searle, müsse Kontextualität als Bedingung der Möglichkeit von Konventionalität zugleich mit dieser kompatibel sein und entsprechend müsse Schrift als Andauern dieser Kompatibilität gefasst werden.

[24] Dies sieht der Sache nach auch Wetzel: „Was Derrida […] infrage stellt, sind die Grenzen zwischen Wahrheitskonstatierung und performativer Inszenierung eines Textes, oder noch deutlicher: zwischen Zeugnis und Fiktion." (Wetzel, *Derrida*, 55)

[25] Bennington, Derrida, *Jacques Derrida*, 83.

[26] Ebd., 84.

[27] Vgl., ebd., 85f.

Dazu hält Bennington fest: „Derrida ne le nierait nullement. Mais il ferait sûrement remarquer […] pourquoi la déconstruction […] ne peut se contenter de l'idée de conditions de possibilité".[28] Denn der im Sinne Searles vorgetragene Einwand setzt voraus, was Derrida von Beginn an in Zweifel gezogen hat: die transzendentale Bestimmbarkeit des Begriffs des Kontextes. Denn jede Bestimmung des Kontextes ist selbst kontextuell, also abhängig von den Umständen, in denen diese Bestimmung vollzogen wird. Demnach sind die Bedingungen der Möglichkeit, den Begriff des Kontextes zu bestimmen, unendlich.[29] Searles Bestimmung des Kontextes gemäß der Typ-Token Unterscheidung muss aber eine einmal gültige Instanz der Kontextbestimmung voraussetzen, damit diese als andauernd gedacht werden kann – sonst gibt es keinen „type", auf den „token" bezogen werden könnten. Diese Voraussetzung ist aber mit den Formulierbarkeitsbedingungen von Kontextualität nicht kompatibel, weil diese gerade besagt, dass ein als Typ gedachter Kontextbegriff selbst nur kontextuell konstituierbar ist und somit immer schon eine Instanz eines möglichen Kontextverständnisses innerhalb unendlich vieler Kontextualisierungen ist. Die Bedingung der Möglichkeit seiner Bestimmbarkeit ist daher in einem transzendentalen Sinn zugleich eine Bedingung seiner Unmöglichkeit.[30]

Dieser paradoxe Zusammenschluss transzendental-*a*transzendentaler Bedingungen kennzeichnet die Begriffsbestimmung des Kontextes und folglich der Schrift und der Sprache. Das heißt, um es klarzustellen, dass es kontextuelle Bestimmtheit gibt – allerdings nur unter der Voraussetzung ihrer unendlichen Endlichkeit (vgl. Kap. III.3.3), mithin ihrer unendlichen Funktionalität. In diesem Sinne hebt Moati hervor:

[28] Ebd., 86.

[29] So auch Bennington: „Notons d'abord que la tâche de rétablir un contexte est en droit infinie et conduirait aux paradoxes illustrés dans le conte de Borges intitulé ‚Funes el memorioso'." (Ebd., 86)

[30] Was Derrida deutlich formuliert: „Mais la condition de possiblité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoreuse pureté." (*SEC*, 391)

Il est fréquent de caricaturer la position de Derrida en lui attribuant l'argument d'après lequel la présence n'existerait pas. Au contraire Derrida est un *penseur de la présence*, il est même *le* penseur de la présence, c'est-à-dire le seul à avoir pris fait et cause pour la fragilité temporelle de celle-ci.[31]

Entsprechend gibt es keine transzendentale Instanz sondern eine je nur empirisch-kontextuelle, die die Bedeutung eines Schriftstücks bestimmt. Dies entspricht zugleich der Annahme der empirischen Öffentlichkeit von Sprache im Sinne des Natürlichen Realismus. Entsprechend folgert Derrida, Schrift bestehe gerade „en l'absence de tel ou tel, donc à la limite de tout ‚sujet' empiriquement determiné" (*SEC*, 375). Gerade um der empirischen Schriftöffentlichkeit willen darf also die Abwesenheit des Autors selbst nicht empirisch gedacht werden:

Et cette absence n'est pas une modification continue de la présence, c'est une rupture de présence, la „mort" ou la possibilité de la „mort" du destinataire inscrite dans la structure de la marque (c'est à ce point, je le note au passage, que la valeur ou l' „effet" de transcendentalité se lie nécessairement à la possibilité de l'écriture et de la „mort" ainsi analysées). (*SEC*, 375)

Demnach – so schließt Derrida seinen Vortrag – sei Geschriebenes und Geäußertes im Sinne einer Unterschrift zu verstehen: „Par définition, une signature écrite implique la non-présence actuelle ou empirique du signataire." (*SEC*, 391) Zugleich weise eine Unterschrift auf die Notwendigkeit hin, die Abwesenheit des Urhebers einer Botschaft zu kompensieren: Seine Abwesenheit müsse als Anwesenheit gefasst werden; die Intentionalitätslosigkeit der Schrift müsse intentional gefasst werden. Insofern verbürge die Unterschrift „un maintenant futur, donc dans un maintenant en général, dans la forme transcendentale de la maintenance […]: la reproductibilité pure d'un événement pur". (*SEC*, 391).

Diese „temporalité fort complexe de l'écriture"[32] sei die Bedingung (vgl. Kap. III.3.3) einer öffentlichen Sprache, in der das, was

[31] Moati, *Derrida/Searle*, 100.
[32] Bennington, Derrida, *Jacques Derrida*, 145.

ein Sprecher meint, anders verstanden werden kann (aber nicht anders verstanden werden muss) als dieser es meint.

III. 4.2. Bedeutung und Theorie

Inhalt des Unterkapitels

Es gilt nun die unterschiedlichen Bedeutungsbegriffe zu analysieren, mit denen Searle und Derrida in der Debatte operieren. Searles engem – weil intentionalistisch gefassten – Bedeutungsbegriff steht Derridas weiter – weil kontextuell-funktional gefasster – Bedeutungsbegriff gegenüber. Dabei zeigt sich, dass es nicht genügt, diese Unterscheidung nur sprachphilosophisch zu betrachten: Sie ist jeweils Teil eines allgemeinen Theorieverständnisses, das es abschließend zu untersuchen gilt.

Searle formuliert nun einen Einwand, den Derrida später als „logic of ‚all or nothing'" (*Aw*, 117) bezeichnet hat:

> It seems to me quite plain that the argument that the author and the intended receiver may be dead and the context unknown or forgotten does not in the least show that intentionality is absent from written communication; on the contrary, intentionality plays exactly the same role in written as in spoken communication. (*Rep*, 201)

Darauf hat Derrida zunächst Folgendes geantwortet: „I must first recall that *at no time* does *Sec* invoke the *absence*, pure and simply, of intentionality." (*Lim*, 193) Wie bereits angezeigt, beruht Derridas Überlegung darauf, dass zwischen beiden Paradigmen kein strukturell-notwendiger, sondern ein lediglich empirisch-möglicher Unterschied besteht. Dies bedeutet zugleich, dass auf einer strukturell-notwendigen Theorieebene kein Unterschied besteht – ohne dadurch die Möglichkeit eines empirischen Unterschieds auszuschließen. Wenn aber zwischen Intentionalität und Nicht-Intentionalität kein struktureller Unterschied besteht, dann kann sich Derrida durchaus Searles Äußerung anschließen, wonach gelte: „[I]ntentionality plays exactly the same role in written as in spoken communication." Im Folgenden gilt es aber zu zeigen, dass Searle

diese Aussage – anders als Derrida – strukturell-notwendig versteht.
Was Searle und Derrida in jedem Fall unterscheidet, ist die Art und Weise der Begründung der Intelligibilität von Sprache. Für Searle besteht diese in einer je kontextkompatiblen Intentionalität: Der intentionale Bezug auf diese Regeln garantiere als intentionaler Bezug schon die Intelligibilität des Gesagten im Sinne des Gemeinten; dies kulminiert – wie gesehen (Kap. III.2.1) – in Searles „principle of expressibility" (*SA*,19). Für Derrida kann der intentionale Bezug auf diese Regeln keine Garantie des Gesagten im Sinne des Gemeinten etablieren, weil der intentionale Standpunkt die Regelhaftigkeit der Sprache nicht kontrollieren kann – da es dafür einen transzendentalen Kontextbegriff geben müsste (vgl. III.4.1). In diesem Sinn hält auch Moati fest:

> [P]uisque pour Searle l'itération des conventions assure l'intelligibilité intentionelle du langage, là où pour Derrida au contraire l'itération des conventions se révèle […] le ressort d'une puissante subversion de l'ontologie du Même: l'itération appelant toujours de nouveaux sens *à venir* au-delà des prédications du système conventionnel de la langue […].[1]

Entsprechend nimmt Searle, um seine Begründung plausibel zu machen, in seinen Beispielen Bezug auf die aus Sicht Derridas je nur relative – weil empirisch kontextuelle – Transparenz der Sprecherintentionalität; etwa wie folgt:

> Suppose you read the sentence, „On the twentieth of September 1793 I set out on a journey from London to Oxford." Now how do you understand this sentence? To the extent that the author said what he meant and you understand what he said you will know that the author intended to make a statement to the effect that on the twentieth of September 1793, he set out on a journey from London to Oxford, and the fact that the author is dead and all his intentions died with him is irrelevant to this feature of your understanding of his surviving written utterances. (*Rep*, 201)

Was aus Derridas Sicht an dieser Ausführung bemerkenswert ist, ist die Frage nach dem „extent" („to the extent that the author said

[1] Moati, *Derrida/ Searle*, 152.

what he meant"),[2] die Searle hier als beantwortet – beziehungsweise, wie Derrida sagt, als „conscious or present to itself (actualized, fulfilled, and adequate)" (*Lim*, 249) – erachtet. Aus Derridas Überlegung folgt zwar, dass es so ablaufen kann, wie Searle dies darlegt (relative Transparenz der Sprecherintentionalität) – denn empirisch ist die Möglichkeit irreduzibel gegeben, dass ein hierfür adäquater Kontext vorliegt. Dabei handelt es sich aber um eine empirische Möglichkeit und nicht um eine strukturelle Notwendigkeit. Denn es ist ebenso empirisch möglich, dass der „extent", in dem „the author said what he meant", fragwürdig ist – in diesem Sinn ist bereits auf Stekeler-Weithofers Kritik an Searle unter Bezug auf die „limits of immediate self-knowledge"[3] eingegangen worden. Ebenso ist es möglich, dass das Ausmaß fragwürdig ist, in dem man wissen kann, dass der Autor über entsprechende Intentionen verfügt („you will know that the author intended to make a statement"). Die Möglichkeit, dass ein Autor nicht weiß, was er sagt (vgl. Kap. III.2.4) – etwa weil er nur ein partielles Wissen von der Situation hat, in der er sich befindet – ist aber eine empirische Möglichkeit, die es anzuerkennen gilt und von der ausgehend es sich folglich verbietet, diejenige andere empirische Möglichkeit schon als strukturelle Notwendigkeit zu betrachten – nämlich dass ein Sprecher jederzeit weiß, was er sagt.[4]

[2] Derrida hat „To the extent" in seinem eigenen, mit handschriftlichen Notizen versehenem Exemplar von Searles „Reply" umkringelt und darüber „crucial" geschrieben. Neben dem gesamten Satz steht „analyser". Außerdem sind „intended" (rund) und „to this feature" (rechteckig) umrandet; „to the effect" ist unterstrichen. Vgl. „Limited Inc....a b c (marked copy of Searle's text)", in: Derrida Archive, University of California Irvine (*UCI*): Critical Theory Archive, Box 62/Folder 12, 9.

[3] Stekeler-Weithofer, „Meaning, Intention, and Understanding", 126.

[4] Man könnte diesen Gedanken nun im Sinne von Unter- und Unbestimmtheit ausbuchstabieren: So ist es relativ plausibel, dass das Situationswissen eines Sprechers unterbestimmt ist. (In den wenigsten Fällen weiß ein Sprecher all das über eine Situation, was auch andere über diese wissen.) Dieser Gedanke radikalisiert sich nun, wenn man die Möglichkeit nicht ausschließen kann, dass eine Situation nicht nur unterbestimmt, sondern unbestimmt ist. Dies ist aber insofern plausibel, als sich Situationen

Wenn man nicht sieht, dass diese andere Möglichkeit (der intentionalen Unkontrollierbarkeit von Sprache) existiert, dann hat man nicht nur ein empirisch unvollständiges Modell, sondern überhaupt kein empirisches, sondern ein apriorisches Modell, welches übersieht, dass ihr eigenes Thema eine empirische Möglichkeit *unter anderen* beschreibt. Diesen Fehler müsse man sehen „and not simply confuse, as Sarl[sic!][5] does, the necessary with the possible" (*Lim*,

jederzeit in unvorhersehbarer Weise – etwa durch Handlungen von an dieser Situation (noch) nicht beteiligten Akteuren – verändern können. Dann kann sich eine Situation jederzeit vollkommen ändern. Nun ist aber nur sehr schwer zu sehen, wie ein solches „context-change potential" (vgl. Stalnaker, *Context and Content*, 11) in das Wissen, das ein Sprecher von einer Situation hat, integriert werden kann: Man müsste dazu alle Handlungsoptionen aller an einer Situation beteiligten und potenziell beteiligten Akteure sowie die Wechselwirkungen etwaiger Handlungen kennen. Ein solches Wissen grenzte aber an ein gottgleiches Allwissen, das mit der epistemischen Fallibilität der *species humana* unverträglich wäre.

[5] Derrida nennt Searle in „Limited Inc" ab einem bestimmten Punkt „Sarl": „I decide here and from this moment on to give the presumed and collective author of the *Reply* the French name ‚Société à responsabilité limitée' – literally, ‚Society with limited Responsibility' (or Limited Liability) – which is normally abbreviated to *Sarl*." (*Lim*, 170) Dies rechtfertigt Derrida vordergründig damit, dass Searle die „Reply" nicht alleine geschrieben habe, sondern mit Unterstützung anderer, was Searle in einer Fußnote vermerkt: „I am indebted to H. Dreyfus and D. Searle for discussion of these matters." (*Rep*, 208, Fn.1) In diesem Sinn vermerkt Derrida: „[I]t will have the supplementary advantage of enabling me to avoid offending individuals or proper names in the course of an argument that they might now and then consider, wrongly, to be polemical." (*Lim*, 170) Inwiefern dieser Umstand ferner als Teil einer sachlichen Diskussion im Sinne relevanter systematischer Unterschiede zu betrachten ist – wie Derrida meint: „because these questions are not extraneous to our debate" (*Lim*, 166) – oder als Teil einer emotionalen Kränkung, die Derrida durch den Ton von Searles „Reply" erfahren hat – Stichwort: „aggressivity" (*Lim*, 169) – darüber lässt sich auch an dieser Stelle nur spekulieren. Symptomatisch sind hier Cavells Einschätzungen, die diese Spannung eher wiedergeben als sie aufzulösen: „Derrida's ‚Signature Event Contexte' came to my attention when its translation was published together with John Searle's reply to it, and then Derrida's reaction in turn to that reply,

185). So weist Derrida darauf hin, dass es im Sinne der Schrift ebenso möglich sei, eine Äußerung ohne die Gewissheit einer bestimmten Sprecherintention zu verstehen:

> [N]one of all this either constitutes or requires a full understanding of the meaning*fulness* of this phrase, in the sense of the complete and original intentionality of its meaning (-to-say), any more than for the phrase, „I forgot my umbrella", abandoned like an island among unpublished writings of Nietzsche. […] A thousand possibilities always remain open even if one understands something in this phrase that makes sense (as a citation? the beginning of a novel? a proverb? Someone else's secreterial archives? An exercise in learning a language? The narration of a dream? An alibi? A cryptic code – conscious or not? The example of a linguist or of a speech act theoretician letting his imagination wander for short distances, etc.?)[…] (*Lim*, 201)

Neben dem Beispielsatz, den Searle in die Debatte einwirft („On the twentieth...") und dem Beispiel, das Derrida in seiner Diskussion dieses Einwurfs (*Lim*, 198-218) einbringt („I forgot my umbrella"), diskutieren beide (*Reply*, 203; *SEC*, 381) außerdem den Beispielsatz „le vert est ou" (vgl. auch die Diskussion dieses Beispiels in Kap. II.4.3). In jedem der drei Fälle wiederholen Searle und Derrida schließlich ihre jeweiligen Manöver: Während Searle versucht, diese Äußerungen als intentionale Sprechakte zu verstehen – und wenn dies nicht möglich ist, ihnen den Status als bedeutungsvolle Äußerungen abzuerkennen: „[I]t does not mean anything" (*Rep*, 203), versucht Derrida umgekehrt – gemäß der gerade erwähnten „thousand possibilities" (*Lim*, 201) –, empirisch mögliche Entstehungszusammenhänge dieser Äußerungen dergestalt zu

in the opening two numbers of *Glyph*, in 1977, some six years after its appearance in French. […] I had begun making my way through Derrida's *Grammatology*, with alternations of excitement and of perplexity, and sensing the causes of his notoriety. […] Searle's reply seemed to me – what should I say? – not exactly unexpected; but when Derrida proved to be so enraged by it (you could call it amused, but *that* amused?) it made me wonder about Derrida's stake in responding to Austin. If you unquestionably admire Derrida then his theatrical response to Searle can seem hilarious and devastating, high intellectual slapstick." (Cavell, „Seminar on ‚What did Derrida Want of Austin?'", 67)

rekonstruieren, dass die vermeintlich bestimmte Intentionalität oder vermeintliche Nicht-Intentionalität einer Äußerung indefinit viele, unterschiedliche Bedeutungen haben kann:

> Non seulement dans le cas contingent où, par la traduction de l'allemand en français „le vert est ou" pourra se charger de grammaticalité, ou (*oder*) devenant à l'audition *où* (marque de lieu): „Où est passé le vert (du gazon : le vert est où)", „Où est passé le verre dans lequel je voulais vous donner à boire ?". Mais même „le vert est ou" (*the green is either*) signifie encore *exemple d'agrammaticalité*. (*SEC*, 381).

Unter der Voraussetzung, dass allein intentionale Sprechakte bedeutungsvoll sind, kommt Searle diesbezüglich zu einem anderen Schluss:

> The sequence „le vert est ou" does not MEAN an example of ungrammaticality, it does not mean anything, rather it IS an exemple of ungrammaticality. The relation of meaning is not to be confused with instantiation. This mistake is important because it is part of his generally mistaken account of the nature of quotation, and his failure to understand the distinction between use and mention. The sequence „le vert est ou" can indeed be *mentioned* as an example of ungrammaticality, but to mention it is not the same as to *use* it; indeed it is not used at all. (*Rep*, 201)

Demnach stellen Searle und Derrida zwei Bedeutungsbegriffe einander gegenüber: Für Searle ist Bedeutung dasjenige, wozu Sprache intentional verwendet wird, um Handlungen auszuführen („use"). Für Derrida ist diese Bedeutung eine Möglichkeit von Sprache, aber auch die Möglichkeit sprachlichen Selbstbezugs – als Zitat oder Erwähnung – gehört hierzu.

In diesem Disput um die rechte Beschreibung von Bedeutungsbeispielen tritt nun zutage – wie Baz grundsätzlich festhält –, „that in some famous philosophical thought experiments the question is precisely, how to describe the case: not one description, or judgement, is treated as an undisputed theoretical starting point".[6] Dieser Befund spricht dann aber für Derrida und gegen Searle, weil Iterabilität gerade erklärt, wie es möglich ist, dass unterschiedliche

[6] Baz, „Recent Attempts to Defend the Philosophical Method of Cases and the Linguistic (Re)Turn", 117.

theoretische Standpunkte miteinander um die Beschreibung eines Phänomens – hier: von Bedeutung – konkurrieren können. Searles g-Repräsentationalität würde in dieser Hinsicht hingegen immer innerhalb eines „undisputed theoretical starting point" verharren (vgl. Kap. III.3.3).

Dennoch lassen sich Einwände gegen Derridas weiten Bedeutungsbegriff formulieren (was auf einer meta-theoretischen Ebene allerdings wiederum als Bestätigung von Iterabilität gefasst werden kann): So kommentiert Moati in dieser Gegenüberstellung von Bedeutungsbegriffen, Derrida müsse einen maximalen (nämlich intentionalen *plus* nicht-intentionalen) Bedeutungsbegriff unterstellen:

> Seule la déconstruction considère la signification comme le paradigme universel de tout système de langage. […] Derrida croit que toute langue et tout langage sont réglés sur le primat exclusif de la signification, ce qui n'est pas le cas: le système de la langue règle aussi la répétition de ses éléments *dans la mention*.[7]

Der Verdacht steht also im Raum, dass die von Derrida behauptete Lesbarkeit der Sprache im Sinne ihrer Schriftlichkeit auf einem „primat exclusif de la signification" beruht. Dies darf – neben obigen Beispielen – gerade als der entscheidende Streitpunkt verstanden werden, wenn es um die Beschreibung der Position Austins geht. Dabei erkennt Derrida, laut Moati „rétroactivement" (vgl. Kap. III.1) nicht in Austin, sondern in Searle seinen Gegner.[8] Der Sache nach geht es bei diesem Streit darum, ob es für eine Sprachphilosophie hinreicht, allein Sprechakte – im Sinne ihrer moralischen Tieferlegung (vgl. Kap III.2.1.1) – als theoretisch relevant zu erachten und alle anderen Fälle, wie etwa das Rezitieren eines Textes durch einen Schauspieler, als parasitär zu kennzeichnen (vgl. *SEC*, 386; *Rep*, 203f.). Dies kann als *Austin-Searlsche Exklusionsthese* gefasst werden:

> Language in such circumstances is in special ways – intelligibly – used not seriously, but in ways *parasitic* upon its normal use – ways which fall under

[7] Moati, *Derrida/Searle*, 105.
[8] Ebd., 130.

the doctrine of the *etiolations* of language. All this we are *excluding* from consideration. Our performative utterances […] are to be understood as issued in ordinary circumstances. (*HTW*, 22)

Gemäß Derrida handelt es sich dabei jedoch je um eine natürliche Möglichkeit der Sprache, das heißt, dass beide empirische Möglichkeiten („parasitic"/ „normal use") in gleichem Maß für eine Theorie der Sprache relevant sind, da beide demselben Möglichkeitsraum unterliegen. In diesem Sinne hält auch Fish fest:

A pure performative would be one that was *assured* of success because a combination of verbal explicitness, a clear-cut context, and a transparency of intention so constrained its reception that there was no room for doubt and therefore no need for interpretation. Derrida's argument is that the optimal conditions that would be required for such a success do not exist because the risk attending the so-called impure cases – cases in which illocutionary force must be inferred through a screen of assumptions rather than read out directly – is constitutive of all cases.[9]

In diesem Sinn kritisiert Derrida den – zunächst bei Austin entdeckten und dann auf Searle bezogenen – Begriff der *Ordinary Language*: „[Q]ue signifierait un langage ‚ordinaire' défini par l'exclusion de la loi même du langage ?" (*SEC*, 387) Searle verteidigt Austins Exklusion daraufhin als „reasearch strategy" (*Rep*, 205), das heißt als einen nur temporären Ausschluss bis zum Vorliegen einer „general theory […] which Austin did not live long enough to develop himself" (*Rep*, 205). Searle verweist, wie bereits angemerkt, anschließend auf seine eigene Arbeit zu fiktionalen Sprechakten, mit denen diese Lücke geschlossen worden sein soll (vgl. Kap. III.2.1.2). Wie gesehen, kann Searle diese Lücke aber nicht schließen – man erinnnere sich an die Analyse Fishs: „[T]he category ‚work of fiction' finally has no content".[10] Dass Fish aber überhaupt zu dieser Einschätzung kommen kann, erklärt sich aus Searles restriktivem Bedeutungsbegriff, der eben am paradigmatischen Fall des Versprechens als ernst gemeintem Sprechakt orientiert ist und im Sinne vorangegangener Distinktionen (Kap. III.2)

[9] Fish, „With the Compliments of the Author", 211.
[10] Ders., „How To Do Things with Austin and Searle", 236.

als *g-Bedeutung* bezeichnet werden kann. Derrida vertritt demgegenüber einen weiten Bedeutungsbegriff, da seine Fragestellung nicht an einer einzigen empirischen Möglichkeit, eine Äußerung zu verstehen – dem Fall, in dem Meinen und Sagen einander entsprechen –, orientiert ist. Viel eher handelt es sich hierbei um eine Orientierung an der Vielfalt empirischer Möglichkeiten, denen zufolge einmal Gesagtes einer Fülle von Gemeintem entsprechen kann:[11] „[L]'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est excédé ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une *dissemination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*." (*SEC*, 392)[12]

Entsprechend fasst Derrida den Gebrauchsbegriff der Bedeutung als theoretische Beschränkung empirischer Möglichkeiten. Erkenntnistheoretisch ist dies nun deutlicher als Unmöglichkeit eines hinreichenden Grundes von Mitteilbarkeit zu fassen. Dafür spricht die irreduzible Kontingenz von Missverständnissen – die nach Derrida auch in der Debatte mit Searle selbst zutage tritt.[13] Denn wenn Missverstehen empirisch ebenso möglich ist wie Verstehen, dann müssen beide Möglichkeiten auch theoretisch gleichermaßen berücksichtigt werden. Der Grundbaustein einer solchen Theorie

[11] Auch Bertram hält fest: „Diese Theorie [Derridas] entwickelt besonders die These, dass irreduzible Differenzen von unterschiedlichen Bedeutungsgeschehen nicht gedacht werden können, dass sich aus der fundamentalen Funktion von differenzierenden Bewegungen auf eine gewisse Einheit von Bedeutungsgeschehen schließen lässt." (Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion*, 19)

[12] Vgl. zu Derridas Begriff der Dissemination: Welsch, *Vernunft*, 289f.

[13] So jedenfalls ist Derridas rhetorische Frage in „Limited Inc" zu verstehen: „[I]f a misunderstanding (for example, of Austin's theses) is possible, if a *mis-* in general (‚mistake', ‚misunderstanding', ‚misinterpretation', ‚misstatement,' to mention only those included in Sarl's list of accusations, from the first paragraph on) is possible, what does that imply concerning the structure of speech acts in general?" (*Lim*, 171) Die Rhetorik dieser Frage hat Norris wieder aufgenommen: „What sense can we make of speech-act philosophy, given its commitment to motions of determinate meaning and context, if such misunderstandings are not merely a frequent occurence but an *inbuilt possibility* of language?" (Norris, „Philosophy is not just a ‚kind of writing"', 195)

muss dann aber derart sein, dass Gesagtes zugleich Gemeintes und Nicht-Gemeintes ist. Dies entspricht der früher gemachten Feststellung, dass Repräsentation mit Repräsentationslosigkeit einhergeht (Kap. III.3.2).

Einen solchen Baustein in theoretischer Hinsicht nicht anzuerkennen betrachtet Derrida als *Normierung*,[14] nämlich als telelogische Annahme einer – im Sinne von Austins „our word is our bond"-Theorem – zwar moralisch (*nicht* ethisch, vgl. zu dieser Unterscheidung Kap. IV.4) wünschenswerten, aber kontingenten Möglichkeit: Denn das Gemeinte einer Äußerung kann zwar Sinn und Zweck sowie moralische Verpflichtung einer Äußerung sein – aber Iterabilität besagt, dass eine Äußerung auch ohne diese Annahmen funktioniert. Die theoretische Exklusion dieser empirischen Möglichkeit fasst Derrida folglich als „incertitude théorique et intéressée" (*SEC*, 389) des Begriffs des Kontextes, da diesem die Aufgabe zufalle, die „incertitude" – also die Möglichkeit, dass eine vermeintlich hinreichende Bedingung (die Intentionalität von Bedeutung) tatsächlich nur notwendig ist – auf theoretischer Ebene auszuschließen. Dieses Manöver – das bereits als „the logic of ‚all or nothing'" gekennzeichnet worden ist – betrachtet Derrida aber zugleich als notwendig, wenn man eine Theorie – etwa der Intentionalität, das heißt der Möglichkeit einer Entsprechung von Sagen und Meinen – aufstellen will:

> But it is true, when a concept is to be treated as a concept I believe that one has to accept the logic of all or nothing. […] Whenever one feels obliged to stop doing this (as happens to me when I speak of *différance*, of mark, of supplement, of iterability and of all they entail)[…], it is *better* to

[14] Gegen Moati – der an dieser Stelle von einem Missverständnis Derridas ausgeht, wenn dieser Searles Konventionalismus als Normativität betrachtet – sei darauf verwiesen, dass Moati Derridas erkenntnistheoretischen Ausgang nicht mitvollzieht (vgl. Kap. III.1) und die folglich tieferliegenden Gründe für diese Identifikation übersieht (Kap. III.3.2). Vgl. Moati: „La thèse derridienne portant sur l'intentionnalité revient à faire de la présence la *norme du sens*, là où Searle considère que c'est *la convention* qui fixe la portée intentionelle d'une énonciation." (Moati, *Derrida/Searle*, 116)

make explicit […] the reasons one has for doing so, for thus changing the rules and the context of discourse. (*Aw*, 117)

Derrida unterscheidet in diesem Sinn zwei Begriffe des Begriffs.[15] Im Anschluss daran müssen aber auch zwei Begriffe von Bedeutung unterschieden werden: einer, der dem paradigmatischen Fall eines Sprechaktes folgt, in dem ein Sprecher intentional von den Regeln der Sprache Gebrauch macht, um sich zu verständigen, und ein anderer, in dem der Unterschied zwischen diesem Paradigma und etwa dem des Erwähnens, des Zitierens fragwürdig wird. Das Ziehen einer Grenze zwischen Fragwürdigkeit und Nicht-Fragwürdigkeit der Anwendbarkeit eines Paradigmas, kann in diesem Sinn stets nur unter Berücksichtigung der besonderen Bedingungen einer Anwendung erfolgen. Nur unter dieser Voraussetzung können Anwendungen falsch oder richtig sein. Entsprechend ist die Falschheit oder Richtigkeit eines Paradigmas nichts, was allgemein ausgesagt werden kann, sondern nur von Fall zu Fall, das heißt empirisch.

Was Derrida meint, ist somit, dass die Möglichkeit der Fragwürdigkeit, wie etwas zu verstehen ist (eine Äußerung, ein Satz, aber auch: eine Annahme, eine Theorie), nur kontextuell ausgeräumt werden kann. In diesem Sinn hält Derrida in Hamletischer Manier fest: „Serious? Not serious? That is the question" (*Lim*, Fn. 1, 254). Um dies zu entscheiden bräuchte man schon ein Wissen – oder wie Derrida an anderer Stelle sagt (*VP*, 73): einen Rahmen (vgl. Kap. IV.4) –, der vorab alle Möglichkeiten, wie etwas zu verstehen ist, bestimmte. Dann aber wäre Wissenserwerb unmöglich (vgl. Kap. III.3.1). Um diese Möglichkeit offen zu halten, muss ein solches meta-kontextuelles Wissen grundsätzlich problematisch sein, denn ein solches Wissen wäre ein Rahmen aller Kontexte, der die Grenze zwischen Fragwürdigem und Nicht-Fragwürdigem in einer konkre-

[15] In diesem Sinn spricht Derrida vom „strange status" (*Aw*, 117) des Begriffs der Iterabilität: „Like that of ‚differance' and several others, it is aconceptual concept or another kind of concept, heterogenous to the philosophical concept of the concept, a ‚concept' that marks both the possiblity and the limit of all idealization and hence of all conceptualization." (*Aw*, 118)

ten Situation je schon bestimmte. Er bedeutete zugleich einen Stillstand der Zeit (Kap. III.3.3). Diese Grenze – der Rahmen – muss demnach als theoretische Größe unbestimmt bleiben: „Or ce cadre est problématique. Je ne sais pas ce qui est essentiel et accessoire dans une œuvre. […] 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)

Wie gesehen: Es geht Derrida nicht darum, eine Logik des Zitierens gegen eine Logik des intentionalen Sprechaktes auszuspielen; dies käme dem Missverständnis gleich, Derrida wolle das Paradigma gesprochener Sprache durch das Paradigma der Schrift ersetzen. Umgekehrt geht es Derrida vielmehr darum, dass sich die Intelligiblität einer Äußerung weder im Paradigma des Gebrauchs, noch in dem der Schrift erschöpft. Es geht Derrida in diesem Sinn nicht um dieses oder jenes Paradigma, sondern um die generelle Möglichkeit und Begrenztheit theoretischer Modellierung (Kap. III.3.2), die ihm zufolge in *erkenntnistheoretischer Hinsicht* als Lesbarkeit zu fassen ist:

> To take up once again several examples central to this debate, the discourse that seems problematic to me – and Searle's is only one example of it – neither can nor should avoid saying: it's serious *or* nonserious, ironical *or* nonironical, present *or* nonpresent, metaphorical *or* nonmetaphorical, intentional *or* nonintentional, parasitic *or* nonparasitic, citational *or* noncitational, promissive *or* nonpromissive, etc. To this oppositional logic, which is necessarily, legitimately, a logic of „all or nothing" and without which the distinction and the limits of a concept would have no chance, I oppose nothing, least of all a logic of *approximation* [*à peu près*], a simple empiricism of difference in degree; rather I add a supplementary complication that calls for other concepts, for other thoughts beyond the concept and another form of „general theory," […]. (*Aw*, 117)

Derridas weiter Bedeutungsbegriff ist demnach überhaupt keine Ausweitung von Searles Bedeutungsbegriff. Denn letzterer geht aus von der Bestimmtheit des Sagen-Könnens, dessen, was man meint (vgl. „principle of expressibility", *SA*, 19). Von *dieser* Bestimmtheit sagt Derrida: „I oppose nothing". Aber die „supplementary complication", die er anfügen wolle, bestehe darin, dass nur gemäß einer Theoriefacette von dieser Bestimmtheit ausgegangen

werden könne. Für eine „general theory" (*Rep*, 205) sei diese Facette jedoch ungenügend.[16] Dafür bedarf es eines notorisch weiten – und wie Derrida anfügen würde: notwendig problematischen – Bedeutungsbegriffs.

In diesem Sinn weist Pradhan darauf hin, dass Derridas weiter Bedeutungsbegriff als disseminativer Begriff zugleich ein eigentlich minimaler Bedeutungsbegriff sei.[17] Denn wenn Bedeutung sich in jedem Kontext anders formieren kann, dann ist dies eine Weite der Struktur (Iterabilität), in der Äußerungen Bedeutungen haben können – und keine Weite einer Struktur von Bedeutung (Intentionalität). Entsprechend hält Pradhan fest:

> If a sentence can be put to any use, and if its meaning does not restrict its use in any way and it retains the same meaning in the context of those multiple uses; […] then we had better posit only the minimum required semantically to constitute that sentence or sign as a unit of language.[18]

Searle versteht aber eine Struktur von Bedeutung (Intentionalität) als Möglichkeitsbedingung von Bedeutung überhaupt. Die Möglichkeit einer empirischen Erkenntnis der je kontextuellen Voraussetzungen von Bedeutung (minimalistische Bedeutung à la Pradhan) bedeutet aber nicht nur einen weiten, sondern einen elusiven (disseminativen) Strukturbegriff als Möglichkeitsbedingung von Bedeutung überhaupt vorauszusetzen. Da Searle die empirische Erkenntnis von Bedeutung jedoch ausgehend von einer bestimmten, akontextuellen Struktur von Bedeutung denkt – und somit gerade die je kontextuelle Empirizität von Bedeutung nicht zu denken vermag –, wirft Derrida ihm vor, einer „empiricist confusion" (*Lim*, 124; vgl. *AE*, Kap. III.3.1) zu erliegen.

In diesem Sinn ist schließlich die Frage zu stellen, wie Searles Theorie zur Möglichkeit ihrer eigenen Theoriebildung steht. Derrida unterstellt Searle, seine Theorie könne ihre eigenen Voraussetzungen nicht thematisieren – und könnte sie dies, sähe sie anders aus:

[16] So bereits Richards (vgl. Kap. III.2.1). Vgl. Richards, „Searle on Meaning and Speech Acts", 519.

[17] Pradhan, „Minimalist Semantics", 245.

[18] Ebd., 248.

The entire apparatus of distinctions on which this discourse [Searles] is based will melt away like snow in the sun. To each word will have to be added ‚a little,' ‚more or less,' ‚up to a certain point,' ‚rather' and despite all this, the literal will not cease being somewhat metaphorical, ‚mention' will not stop being tainted by ‚use,' the ‚intentional' no less slightly ‚unintentional,' etc. Searle knows well that he neither can nor should go in this direction. He has never afforded himself the theoretical means of escaping conceptual opposition without empiricist confusion. (*Aw*, 124)[19]

Die Frage, die Derrida also stellt, ist die nach Searles Theorieverständnis. In diesem Sinn ist folgende Aussage Searles in einer späteren Bezugnahme auf Derrida (und dessen Verteidigung durch Culler) von Interesse: „But in fact it is a consequence of the theory that in real life there can be all sort of marginal cases within each family of speech acts." (*WUD*, 182) Derrida verweist nun darauf, dass sich die Theorie am „real life" zu messen habe – und nicht umgekehrt: „Why determine as ‚marginal' what can always go on in ‚real life,' which is, to my knowledge, the only place from where a theory of language can draw its ‚facts,' its ‚examples,' its ‚objects'?" (*Aw*, 125) Unter Verweis auf Austins „research strategy" hält Searle dem entgegen:

Austin's idea is simply this: if we want to know what it is to make a promise or make a statement we had better not *start* our investigation with promises made by actors on stage in the course of a play or statements made in a novel by novelists about characters in the novel, because in a fairly obvious way such utterances are not standard cases of promises and statements." (*Rep*, 204)

Von Searles Theoriedesign her ist dies plausibel: Wenn man wissen will, was es mit der Intentionalität von Bedeutung auf sich hat, muss man zunächst die Fälle untersuchen, in denen Bedeutung intentional gegeben ist. Aber dies ändert nichts daran, dass es sich dabei nur um eine Design*möglichkeit* einer „general theory" der Sprache handelt – und nicht um deren Notwendigkeit.

[19] In diesem Sinn sei an eine Beobachtung Franks erinnert (vgl. Kap. III.2.3): „Dieses ‚Mehr oder weniger' bezeichnet freilich die ganze Schwierigkeit dieser Theorie." (Frank, „ Die Entropie der Sprache", 501)

In Abwandlung des homo-mensura-Satzes kann man also mit Derrida gegen Searle festhalten: Das Maß einer Theorie sind die empirischen Möglichkeiten, die mit ihr in Verbindung gebracht werden können – andernfalls handelt es sich um eine „empiricist confusion", die ihre eigene Theoretizität verkennt. In diesem Sinne hält auch John F. Crosby fest: „I think he [Searle, *P.F.*] would say that he found a theory of these acts [speech acts, *P.F.*] which enables him to explain in empiricist terms the non-empirical strictness."[20] Nun ist aber gerade die „strictness" einer Beobachtung ihre Theoretizität und diese ist gerade nichts Empirisches.[21] Auch Moati hält in diesem Sinne fest:

> Searle, sous prétexte d'offrir un statut conceptuel (mention) à la citation, réitère le geste métaphysique le plus classique de répression de la prolifération citationnelle en défendant l'étanchéité de la distinction entre utilisation normale d'une part et citation parasitaire d'autre part. Or sur quel critère repose la distinction entre le normal et l'anormal?[22]

Derrida fordert in diesem Sinne eine Beschreibung des Möglichkeitsraum von „normal" *und* „anormal", Sprache *und* Schrift, weil dies die empirischen Tatsachen sind, die überhaupt erst aufgrund einer nicht eingesehenen Theoretizität als nicht-empirische Opposition aufgefasst werden können.

[20] John F. Crosby „Speech act theory and phenomenology", in: *Speech Acts, Meaning and Intentions*, 62-90, 77.

[21] Crosby identifiziert zunächst den Anspruch Searles, „that he can explain on empiricist terms the non-empirical aspects of promising" (ebd., 78). Von den von Searle dafür geltend gemachten Regeln oder Gesetzen hält er sodann fest: „[They] flow from promising, and not promising from the laws." (Ebd., 85)

[22] Moati, *Derrida/Searle*, 123.

III. 4.3. Kontextualität und Diskontinuität der Theorie

Inhalt des Unterkapitels
Abschließend ist die Frage zu stellen, wie ein sprachphilosophischer Kontextualismus unter den erkenntnistheoretischen Bedingungen der Intratheoretizität zu verstehen ist. Gegen die Position Derridas, die dann als mehrstufiger Kontextualismus zu verstehen ist, gilt es die Kontinuitätsthese der Intelligibilität (KIS) einzuführen. Abgeschlossen wird diese Betrachtung mit Überlegungen zur Verortung Derridas gegenüber Kant und Quine.

Derridas Argument für die Generalisierbarkeit von Schrift ist bereits als Argument der Kontextualität dargestellt worden. In Kürze besagt dieses: Es kann keine transzendentale, also kontextlose, Bestimmung der Bedingungen der Intelligiblität von Sprache geben, weil diese Intelligibilität je nur kontextuell gegeben ist. Anders gesagt: Das Prinzip der Intelligibilität von Sprache ist ihre Kontextualität; was aber zugleich bedeutet, dass dieses Prinzip nicht als Prinzip gedacht werden kann, weil Kontextualität gerade besagt, dass diese Intelligibilität nicht transzendental – das hieße: kontextlos – gedacht werden kann. Im Gegenteil: Sprache – und das, was sprachlich vermittelt ist (etwa: Theorien) – müssen ausgehend von der Kontextualität als ihrer Intelligibilitätsbedingung gefasst werden. Das Einsehen von Theoretizität ist demnach mit der Frage nach dem Kontext verbunden, da dieser für die Unmöglichkeit kontextloser Geltung, also – wie man sagen könnte – für die Unmöglichkeit reiner Theoretizität steht. Dies ist bereits als Koimplikation theoretischer und empirischer Verhältnisse, mithin als „trace" (*Gr*, 90) beschrieben worden (vgl. Kap. III.3.2; III.3.3). Kontextualität ist in diesem Sinn als ein mehrstufiges Prinzip (vgl. *GS3*) der Sprache zu betrachten. Daraus folgt jedoch nicht die Annahme, Derrida vertrete einen sprachphilosophischen Kontextualismus – als sei Kontextualität ein schon hinreichendes sprachphilosophisches Modell (vgl. *GS2*). Derridas Kontextualismus bestreitet gerade diese Möglichkeit einer empirisch vollständigen theoretischen Position.

In diesem Sinn sind auch Derridas Angriffe auf die Position des

Phonozentrismus zu verstehen.[1] Diesen betrachtet er als „[l]e système du ‚s'entendre-parler' à travers la substance phonique – qui se *donne* comme signifiant non-extérieur, non-mondain, donc non empirique on non-contingent" (*Gr*, 17). Der Phonozentrismus abstrahiert dabei von der Äußerlichkeit der Sprache, indem sie den Einsatz des Sprachmaterials im Sprechen als theoretisch irrelevant erachtet (vgl. *UrirI*, Kap. III.3.1). Dies bedeutet zugleich: „[C]onfiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale : traductrice d'une parole pleine et pleinement *présent*" (*Gr*, 17). Dagegen verweist Derrida auf die Schriftlichkeit des Sprechens selbst, das heißt auf die Notwendigkeit der Verwendung desjenigen Sprecher-unabhängigen Materials beim Sprechen, aus dem Schrift besteht. Sprechen ist in diesem Sinn immer auch nicht-intentional und daher nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Unmöglichkeit einer intentionalen Bezugnahme auf Realität – weil die Notwendigkeit der Verwendung von Schrift beim Sprechen nicht intentional erfolgt.

Sprechen und Ontologie sind demnach schon Gegensätze – was jedoch vom Phonozentrismus als einer Spielart des Logozentrismus nicht gesehen werde, so Derrida weiter, da dieser je schon von der Abstrahierbarkeit der Äußerlichkeit des Sprechens – und somit der im Sprechen gerade nicht tilgbaren und somit überschüssigen Empirizität jeglicher sprachlich artikulierter Theoretizität – ausgehe: „Elle [die Äußerlichkeit, die Empirizität der Sprache, *P.F.*] reste donc dans la descendance de ce logocentrisme qui est aussi un phonocentrisme : proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et de sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens." (*Gr*, 23) Die These des Logozentrismus besteht demnach in der Annahme einer authentischen, das heißt unverfälschbaren Kontinuität der Intentionalität in der Interaktion mit der nicht intentionalen Welt – wobei Searles g-Repräsentationalität (vgl. Kap. III.2.1) entsprechend als eine Variante des Logozentrismus betrachtet werden muss. Dieser besteht je in der Annahme der Kontinuität *eines* Mechanismus von Intelligibilität: So garantiert die Kontinuität des „Sich-im-Sprechen-Hörens" („s'entendre-parler", *Gr*, 17) für den

[1] Siehe hierzu: Welsch, *Vernunft*, 250f.

Phonozentrismus die Intelligibilität einer nicht empirischen, weil-vollkommen intentionalen Sprache.

Dies kann als die *Kontinuitätsthese der Intelligibilität von Sprache* (*KIS*) verstanden werden, die entsprechend als Ausbuchstabierung der methodologischen Frage Baz' nach der Kontinuität oder Diskontinuität alltäglichen (Sprach-)Wissens mit theoretischen Fragestellungen verstanden werden kann (Kap. I.1). Entsprechend grenzt Derrida seine Position zunächst von der Annahme der „continuité de toute dérivation" (*Sec*, 370) sprachlich intelligibler Gehalte ab. Diese Kontinuität führt Searle dann als „permanence" (*Rep*, 200) der Intentionalität aber wieder gegen Derrida ins Feld. Searle sucht als Vertreter von (*KIS*) dabei je nach theoretischen Garantien – der Intentionalität oder dem Kontext einer Äußerung –, um eine Vermengung einer fundamental angenommenen Intelligibilitätsgrundlage der Sprache – entsprechend Searles Modell: die Sprachkompetenz des Muttersprachlers (vgl. Kap. III.3.2) – mit empirischen Faktoren zu verhindern. In diesem Sinne kennzeichnet auch Pradhan die Vorgehensweise von (*KIS*) gegenüber einer potenziellen Infragestellung theoretisch-empirischer Kontinuität in einer Weise, die zugleich Searles vorgehen in der Debatte mit Derrida treffend widergibt: „The usual candidates for such supplementary factors are the relevant intentions of the speaker and the relevant aspects of the context of the speech act. It can be argued that these two factors cannot be parodied."[2]

Aber wie die bisherige Diskussion gezeigt hat, ist auch der geltende Kontext nichts Gegebenes, sondern kann durch den Einsatz von damit inkompatiblen Äußerungen und Erfahrungen in unabsehbarer Weise transformiert werden.[3] Auch Stalnaker hält in diesem Sinne fest:

> *An assertion can then be understood as a proposal to alter the context* by adding the information that is the content of the assertion to the body of information

[2] Pradhan, „Minimalist Semantics", 240.

[3] Dies setzt, wie gesehen (Kap. III.3.3; III.4.1), voraus, dass der Kontext nicht als „a piece of presence" (Fish, „With the Compliments of the Author", 213), das heißt nicht „as something *in* the world" (ebd., 219), sondern als „a structure of assumptions" (ebd.) betrachtet wird.

that defines the context, or equivalently, by eliminating from the context set – the set of possibile worlds available for speakers to distinguish between – those possible worlds in which the proposition expressed in the assertion is false.[4]

Dies betrifft aber nicht nur Sprechhandeln, sondern Handeln und Erfahren generell. Eine politische Demonstration ist stets latent bedroht, von gewaltbereiten Vandalisten pervertiert – „parodiert" (Pradhan) – zu werden. Der Kontext, in dem dies stattfindet, ist dann keine Wahrnehmung von Grundrechten mehr, sondern schlimmstenfalls ein rechtsstaatlicher Ausnahmezustand.

Entsprechend rührt auch Derridas Kontextskepsis[5] aus der Einsicht – im Rahmen seiner generellen anti-skeptischen Strategie (Kap. III.3.2) –, dass die meisten Kontexte, in denen man sich befindet, nicht in der Weise bestimmt sind, wie man dies zunächst annimmt. Denn man ist keineswegs immer – wie dies (*KIS*) im Sinne der Reduktion einer empirischen Situation auf eine theoretische Facette derselben unterstellen würde – einfach nur „zuhause", „in der Schule", „auf der Arbeit", „in der Disco", „beim Essen", „in einer bedrohlichen Situation", etc. Vielmehr zeichnen sich die kommunikativen (und erfahrungsmäßigen) Vorgänge in diesen Kontexten dadurch aus, dass sie sie keineswegs nur reproduzieren. Zwar ist man jeden Tag wieder „beim Essen", dennoch ist jedes Essen anders in Bezug auf das, was man dabei macht, hört, tut, liest, schmeckt. Derrida spricht entsprechend von einer „pureté re-

[4] Stalnaker, „On the Representation of Context", in: *Context and Content*, 96-113, 99. (Eigene Hervorhebung, *P.F.*)

[5] Auf Salanskis Wort, wonach Derrida einen „scepticisme généralisé à l'égard du propre" (Salanskis, „Déconstruction et linguistic turn", 49) vertrete, ist bereits hingewiesen worden (Kap. III.3.2). Während der Kontext – gemäß Derridas paradigmatischer Erklärung – die Eigenheit einer Äußerung, den Eigensinn der Aussage eines Sprechers, garantiere, bedeutet Kontext-Skepsis hier, diese Eigenschaft des Begriffs Kontext zu bezweifeln. Entsprechend erläutert Salanskis: „L'élément important, à mes yeux, dans cette pensée de l'écart, de la non-propriation, est qu'elle est liée à l'affirmation d'une dynamique : c'est un mouvement inexorable et fondamental qui commande la non-coïncidence s'approfondissant et se renouvelant." (Ebd., 17)

lative […] de tout événement de discours ou de tout *speech act*". (*SEC*, 389)

Demnach sind sowohl die Kontexte als auch die Vorgänge innerhalb derselben nie dieselben, sondern stets Teil einer „itérabilité générale" (ebd.), der Alterabilität zugehört, damit sprachliche Identität reproduzierbar ist: So bedarf es schon eines *anderen* Tages, um *wieder* beim Essen zu sein. Hier ist die Nähe Derridas zu Adorno unverkennbar, wenn dieser festhält: „Der Wert eines Gedankens bemißt sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten."[6] Entgegen der Annahme der „permanence" als einem schon theoretisch hinreichend beschreibbaren Raum, in dem sprachliche Identität gespeichert werden kann, hält auch Hägglund fest: „That is why Derrida maintains that inscriptions do not befall an already constituted space but produce the spatiality of space."[7]

Eine allgemeine Bestimmung des Kontextes muss demnach unbestimmt bleiben, da dieser sich *nur je relativ* zu gemachten Äußerungen (Erfahrungen, Handlungen) produziert. Die je konkrete Bestimmung eines Kontextes entspricht strukturell dabei dem Begriff der Inkommensurabilität, von der Welsch sagt, dass sie „nur zwischen überschaubaren Konfigurationen und in spezifischer Hinsicht behauptet werden [kann]".[8] Die Intentionalität einer Äußerung (oder Erfahrung oder Handlung) ist folglich ein wichtiges Kriterium der Kontextbestimmung – aber nicht hinreichend: „Dans cette typologie, la catégorie d'intention ne disparaîtra pas, elle aura sa place, mais, depuis cette place, elle ne pourra plus commander toute le système de l'énonciation." (*SEC*, 389)

Wie gesehen zwingt diese Überlegung zu einer *Erkenntnistheorie der Sprache*: Denn die Funktionsweise von Sprache lässt sich dann nicht in Abhängigkeit eines ontologischen Prinzips bestimmen. Derrida verweist in diesem Sinn auf die „force de rupture avec son

[6] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980), 88. Siehe zum Verhältnis Adorno-Derrida die Arbeiten Menkes. Zum Beispiel Menke, *Die Souveränität der Kunst* sowie *Spiegelungen der Gleichheit*. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).

[7] Hägglund, *Radical Atheism*, 27.

[8] Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 269.

contexte" (*SEC*, 377). Jeder Gebrauch von Sprache, jede theoretische Bestimmung einer empirischen Situation ist immer auch „rupture avec son contexte", weil Sprache schon der Materialität der Schrift bedarf ebenso wie Theorien schon der Materialität empirischer Erfahrung bedürfen, um formulierbar zu sein. Sie setzen immer schon die Veränderung dessen voraus, worauf sie sich beziehen. Deswegen genügt es nicht, die Intelligibilität von Äußerungen in einem adäquaten Kontext an ihrer Illokutionarität zu bemessen (Searle), weil eine Äußerung schon in der Voraussetzung eines bestimmten Kontextes – und sich zu diesem verhaltend – zu dessen Veränderung beiträgt. Die Intelligibilität kontextueller Gehalte lässt sich somit *nicht restlos* in eine Theorie überführen – und deswegen kann auch kein Theorem, *pace* Intentionalität, die Kontinuität einer solchen Intelligibilität verbürgen.

Nun hat Moati scheinbar etwas anderes festgestellt, wenn er Derridas Kontextbegriff in Engführung mit einem Bewusstseinsbegriff à la Husserl identifiziert.[9] Tatsächlich hält Derrida fest:

> Font partie de ce prétendue contexte réel un certain „présent" de l'inscription, la présence du scripteur à ce qu'il a écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire, qui animerait à un moment donné son inscription. (*SEC*, 377)

Derrida unterscheidet folglich zwischen dem Kontext als Intentionalität und der Kontextualität als Intelligibilitätsbedingung von Sprache. Von einem intentionalen Verständnis des Kontextes ließe sich demnach gerade nicht auf Kontextualität als Prinzip schließen. Dies wäre eine Variante von (KIS) im Sinne einer alltäglich-theoretischen Kontinuität. Denn das Intentionalitätstheorem der Kontextualität ist doch nur eine Facette derselben: Folglich muss Kontextualität auch als theoretische Pluralität – beziehungsweise ontologische Neutralität – gefasst werden. Eben deswegen bestreitet Derrida das Intentionalitätstheorem nicht, sondern ergänzt dieses um das Schrifttheorem. Entsprechend spricht Derrida auch nicht vom Kontextualismus als einer Intelligibilitätsbedingung – dann verträte

[9] Moati, *Derrida/Searle*, 54: „En effet, c'est dans les termes maintenus du primat de la présence conscientielle que le context sera défini par Derrida."

er einen Kontextualismus erster Ordnung –, sondern verwendet hierfür den Neologismus „Iterabilität", weil Kontextualismus als Variation des Bewusstseinsbegriffs Kontext (Moati) eine Vereinfachung wäre. Iterabilität ist somit der Name für einen mehrstufigen Kontextualismus, der seine Theoretizität diskontinuierlich, das heißt nicht verallgemeinerbar denkt.

Entsprechend besteht die einzige Annahme, die Derrida voraussetzt, um den Begriff des Kontextes zu bestimmen, darin, dass sich Kommunikation „massivement" durch dasjenige bestimmen lasse, was je als Kontext gilt (vgl. *SEC*, 368). Dabei erklärt Derrida „qu'il s'agira, dans cette communication-ci, du problème du contexte et de *la question de savoir* ce qu'il en est de l'écriture quant au contexte en général" (*SEC*, 368; meine Hervorhebung, *P.F.*). Insofern es sich hierbei für Derrida um eine erkenntnistheoretische Frage („question de savoir", *SEC*, 368) handelt, liefert Derrida folglich auch keine Bestimmung des Kontextbegriffs, sondern stellt diesen in Frage, ohne ihn zu rehabilitieren: Denn an die Stelle der Frage nach dem Kontext tritt Iterabilität, die aber nicht als modelltheoretische Bestimmung des Kontextes mißverstanden werden darf:[10] „Elle consiste à reconnaître que la possibilité du négatif […] est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées" (*SEC*, 385). Anders wäre mit den intratheoretischen Ansprüchen der Derridaschen Erkenntnistheorie gebrochen.

Abschließend soll nun geprüft werden, ob diesem Anspruch mithilfe einer Unterscheidung Rechnung getragen werden kann, die in systematischer Hinsicht von Conant vorgetragen wird. So unterscheidet dieser in der Sprachphilosophie eine Cartesianische von einer Kantianischen Fragestellung. Ersterer geht es dabei um das konkrete Wissen dessen, was eine Äußerung bedeute: „This version of the Cartesian sceptic asks: how can I penetrate the pe-

[10] Dies ist auch die Auffassung, die Glendinning vertritt: „But this is, of course, […] the essence of the ordinary as Derrida thinks it is. It is part of the iterable structure of language in general that it it is indefinitely open to future contingencies which are *a priori* illimitable by an essential definition." (Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy', 32)

numbra of interpretation and attain a view of the meaning itself?“[11] Searle zerschlägt den gordischen Knoten zwischen „interpretation“ und „meaning itself“, indem er – auch gegenüber Derrida – Interpretation für überflüssig erklärt: „[T]here need not be two separate processes“ (*Rep*, 202). Searle stützt sich hierbei auf einen kontinuierlichen Begriff von Bedeutung, der die Möglichkeit einer funktionalen Differenz der Sprache zwischen ihrer Interpretierbarkeit und ihrer Bedeutung zugunsten der intentionalen Bestimmtheit von Bedeutung aufhebt: „I know what I mean.“ (*IEFP*, 141)

Der Searlschen Engführung von Sprecherintention und Satzbedeutung steht bei Derrida die Annahme einer Beutungsvariabilität durch Kontextualität entgegen, die durch Sprecherintentionen gerade nicht kontrolliert werden kann. Dieser Umstand ist für Derrida keine kontingente Annahme von Kommunikation, sondern er verteidigt diese gegenüber Austin – von dem er fälschlicherweise[12] zunächst[13] annimmt, er behaupte etwas anderes – als „la loi même du langage“ (*SEC*, 387).[14] Hieraus wird ersichtlich, warum Searle auf Derrida hat antworten müssen. Denn wie bereits gesehen geht Searle von dem „principle“ aus „that whatever can be meant can be said“ (*SA*, 19) – das bereits erwähnte „principle of expressibility“. Dieses Prinzip gilt aber nur, wie Searle in einem vorangegangenen Abschnitt erwähnt, insofern es je einen bestimmten Kontext gibt, in dem „the literal utterance […] would constitute a performance of that speech act“. (*SA*, 19) Searle weist explizit auf die Notwendigkeit hin, dass eine Äußerung nur dann zu einer intentionalen Aussage werden kann, wenn sie „in a particular context“ (ebd.) getätigt wird. Searles Annahme ist hier, dass ein Sprecher je schon weiß, in welchem Kontext er und seine Hörer sich befinden und welche Äußerung folglich getätigt werden muss, um eine Intention zu vollziehen. An dieser Stelle setzt aber die Fragestellung

[11] Conant, „Varieties of scepticism“, 101.

[12] So Cavell: „Austin's […] surprises of the everyday are not for which Derrida has much ear, or much patience.“ (Cavell, „Seminar on ‚What did Derrida Want of Austin?'“, 90)

[13] Vgl. Moati, *Derrida/Searle*, 130.

[14] Dies verteidigt allerdings Fish, „With the Compliements of the Author“, 211f.

Derridas ein, insofern seine Engführung von Kontextgeltung und Kommunikation gerade der Frage verpflichtet ist, *wie* Bedeutung *durch den Kontext* zustande kommt – man erinnere sich an den Hinweis Bertrams, Derridas Fragestellung als „Theorie des Bedeutungsgeschehens" zu fassen (vgl. Kap. III.4.1).

Man kann hierin nun die zweite Conantsche Fragestellung der Sprachphilosophie erkennen, die dieser die Kantianische nennt: „[H]ow can a sequence of marks or noises so much as seem to *mean* something?"[15] Die *prima facie* transzendentale Antwort Derridas lautet demnach: durch die Geltung eines Kontextes. Diese positive transzendentale Antwort versteht Derrida aber als zugleich empirisch bedingt: Nur weil die empirischen Möglichkeiten der Intelligibilität einer Äußerung oder einer Theorie unbegrenzt sind, kann Kontextualität überhaupt als transzendentale Antwort auf die kantische Frage verstanden werden. Wie Derrida sagt: „Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossiblité, de l'impossibilité de leur rigoreuse pureté." (*SEC*, 391) Es wäre folglich ein Missverständis, wollte man aus dem Umstand, dass Derrida auf Conants Kantianische Fragestellung antwortet, darauf schließen, dass Derrida ein Kantianer sei (vgl. allerdings Kap. IV.4.2).[16]

Dies wäre, nach Derridas Auffassung, nicht der Fall, wenn der Begriff des Kontextes transzendental bestimmt werden könnte. Da dies, wie gesehen, unmöglich ist, kann der Kontextbegriff theoretisch (funktional, teleologisch) nicht hinreichend stabilisiert werden, da sein Funktionieren von einer Empirizität abhängig ist, die gerade im potenziellen Auffinden immer neuer theoretischer Maßstäbe besteht (vgl. Kap. III.3.2). Entsprechend muss auch der Searlsche Begriff des Kontextes als Bewusstseinsbegriff als ein instabiler, das heißt theoretisch mehrdeutiger Begriff betrachtet werden. So entspricht der Kontext stets einem zwar strukturell vagen, aber impliziten Konsens („une sorte de consensus implicite mais struc-

[15] Moati, *Derrida/Searle*, 130.

[16] Bennington spricht in diesem Sinne von „l'espoir aussi de commencer à comprendre un peu mieux pourquoi la déconstruction n'est pas essentiellement une philosophie de type kantien". (Bennington, Derrida, *Jacques Derrida*, 86)

turellement vague", *SEC*, 368) der an einer Situation beteiligten Hörer und Sprecher. Als dieser implizite Konsens wird dem Kontext bei jeder Äußerung – gleich ob „im Urlaub", „auf der Bank" oder „beim Essen" – Rechnung getragen. Derrida erläutert an dieser Stelle nicht, inwiefern dieser implizite Konsens näher zu verstehen sei, allerdings scheint damit eine durchaus intuitive Annahme berührt. Ein Gespräch „auf der Straße" unterscheidet sich von einem „im Kolloquium", ohne dass explizit gemacht werden müsste, worin dieser Unterschied besteht.

Derrida setzt nun – soweit erkennbar – begründungsfrei voraus, dass diese Andersartigkeit von Situationen bestehe und dass diese Auswirkungen auf die Art und Weise habe, wie kommuniziert werde:

> Par exemple, dans un *colloque* de *philosophie* de *langue française*, un contexte conventionell […] semble prescrire qu'on propose des „communications" sur la communication, des communications de forme discursive, communications colloquiales, orales, destinées à être entendues et à engager ou à poursuivre des dialogues dans l'horizon d'une intelligibilité et d'une vérité de sens, de telle sorte qu'un accord général puisse finalement, en droit, s'établir. (*SEC*, 368)

Trotz der scheinbar selbstverständlichen Gewissheit dieser Annahmen, wie man sich innerhalb eines bestimmten Umstandes zu artikulieren habe, bezweifelt Derrida, dass diese kommunikativen Voraussetzungen zwischen implizitem Konsens und „accord général" absolut bestimmt werden könnten: „Mais le réquisits d'un contexte sont-ils jamais absolument déterminables?" (*SEC*, 369) Damit ist zugleich der sachliche Kern der Debatte mit Searle bezeichnet – auch wenn Moati der Ansicht ist, dass es in dieser Debatte vornehmlich um Intentionalität gehe.[17] Denn tatsächlich beruht Searles Argumentation als Transferierbarkeit intentionaler Bestimmtheit auf der Annahme stabiler (kontinuierlicher) Kontextualität. Diese Annahme ist Teil der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Searles. Diese werden aber erst in der Debatte mit Derrida als

[17] So hält Moati programmatisch (vgl. Kap. III.1) fest: „Plus que jamais, ce débat interroge le concept de l'intentionnalité" (Moati, *Derrida/Searle*, 8).

solche sichtbar, weil Derrida explizit nach diesen fragt. Er weist nach, dass diese in keiner transzendentalen Form verfügbar sind. Dass Searle sich nicht um einen argumentativen Nachweis transzendentaler Form bemüht, sondern diese Begründungslast naturalisiert, entlastet seine Position nicht. Oder wie Stanley Fish meint: „Searle's argument will hold only if the category ‚normal' is transcendental, if what fills it is always the same, whatever the circumstances."[18] Demnach ist Searle ein Kantianischer Wolf im Cartesianischen Schafspelz.

Während sich Derrida um eine Aufdeckung der erkenntnistheoretischen – Kantianischen – Voraussetzungen der Debatte bemüht, naturalisiert Searle diejenigen Kategorien, die Derrida erkenntnistheoretisch problematisiert. Searles Naturalisierung der Sprachphilosophie läuft schließlich auf eine Ontologie ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen hinaus, die er Kantianisch absichern müsste. Aber auch gegen eine solche Absicherung – ob unausgesprochen unterstellt oder tatsächlich ausgeführt – weist Derrida umgekehrt nach, dass diese Voraussetzungen als epistemisch offen gedacht werden müssen (vgl. Kap. III.1; *Aw*, 147). Diese epistemische Offenheit geht mit einem diskontinuierlichen Kontextbegriff einher, der als sprachphilosophisches Korrelat einer neutralen Ontologie mitsamt offener Zukunft (vgl. Kap. III.3.3) zu verstehen ist.

In Folge der Derridaschen Aneignung und Ineinanderführung der Themen Austins und Husserls ist deutlich geworden, dass hierbei wesentlich die Frage nach der Kompatibilität von Sprachphilosophie und Ontologie verhandelt wird (vgl. Kap. II), die – wie zu Beginn (vgl. Kap. I.2) gezeigt wurde – Fragen und Themen der sich an Quine anschließenden Diskussion aufnimmt. Dieser Verdacht hat sich nun in erkenntnistheoretischer Hinsicht erhärtet: Wie

[18] Stanley Fish, „Normal Circumstances and Other Special Cases", 287. So auch Moati über Searles „principle of expressibility": „La coupure préconisée par Derrida n'entrave jamais pour Searle le sens et la possibilité de remonter *en droit* aux intentions qui sont à son origine. Et quand bien même nous n'y parviendrons pas *de fait*, cette possibilité de comprendre reste une *possibilité transcendantal* pour Searle." (Moati, *Derrida/Searle*, 109)

Quine sieht auch Derrida gegenüber Searle (und Husserl) die Notwendigkeit, „Epistemologie nicht mehr am Paradigma des Bewußtseins“[19] auszurichten. Kurthen fasst dies folgendermaßen zusammen:

> In Derrida findet Searle insofern einen großzügigeren Gegner [als in Quine, *P.F.*], als dieser am intentionalistischen Idiom keinen Anstoß nimmt, ja nicht einmal die wichtige Rolle der Intentionen in der philosophischen Analyse bestreitet. Nur zerstört Derrida genau diejenige (mythische) Eigenschaft der Intentionalität, die Searle gegen Quine und gegen den Derrida von SEC hätte belegen müssen: die der ungeteilten, erfüllten Selbstpräsenz. Die unausrottbare Nicht-Präsenz der Intention dezentriert das Subjekt der Äußerung, für das der Kontext „total“ sein sollte. Damit wird auch der 1. Person-Standpunkt zu einem nur relativ spezifischen Effekt im Spiel der differentiellen Zeichen, dessen „effektive“ epistemische Ausgezeichnetheit niemals eine Bedeutungskonstitution gewährleisten könnte.[20]

Die Rekonstruktion des erkenntnistheoretischen Ausgangs Derridas in der Derrida-Searle-Debatte lässt diesen schließlich als Verbündeten Quines erkennen,[21] denn dessen dispositionale Auffassung des Geistes (vgl. Kap. I.2) korrespondiert mit Derridas funk-

[19] Kurthen, „Indeterminiertheit, Iterabilität und Intentionalität“, 82.

[20] Ebd., 76.

[21] Man kann durchaus die Frage stellen, ob sich die Unterstellung dieser Nähe Derridas zu Quine in Anbetracht der Debattenlage nicht völlig uninformiert zeigt. Denn natürlich ist es richtig, dass Quine 1992 einer derjenigen Unterzeichner war, die sich in einem öffentlichen Schreiben gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Derrida durch die Universität Cambridge gewandt haben (vgl. Barry Smith et al., „Derrida Degree: A Question of Honour“, in: *The Times* (London), Saturday, May 9, 1992. Siehe hierzu die gut recherchierten Umstände in der Derrida-Biografie von: Peeters, *Derrida*, 547ff.). Über den Umstand, dass Beide eine Nähe in der Sache verbindet – wenn schon nicht im Stil (von Unterschieden des Stils zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie im Allgemeinen spricht Bernard Williams, „A second Look“, in: Nicholas Bunnin, E.P. Tsui-James (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2003), 23-34; dem widerspricht explizit Gasché, „More than a Difference in Style“) –, ist damit aber noch nichts gesagt. Hinsichtlich der Sache lässt sich ebenso für ein Für (in einige Nähe werden Quine und Derrida

tionalem Verständnis von Sprache als Schrift. In beiden Fällen liegt eine Entgegnung auf die Annahme der Unmittelbarkeit der ontologischen Ansprüche einer Theorie vor. Diese Entgegnung bleibt schließlich dort neutral,[22] wo eine Theorie erster Ordnung ihre ontologische Theoretizität realistisch missversteht.

gerückt bei Priest, *Beyond the Limits of Thought*. Siehe ebd. Kap. 13 und 14) wie für ein Wider (Norris, „Supplementarity and Deviant Logics. Derrida contra Quine", in: *The Philosophical Forum* 29 (1998), 1-27) streiten. Ferner darf angenommen werden, dass Derrida über zumindest einige Kenntnis der Arbeiten Quines verfügt haben muss. So hat er das akademische Jahr 1956/57 als Austauschstudent der École normale supérieure in Harvard verbracht, just zu der Zeit als Quine dort auf den Edgar Pierce Lehrstuhl für Philosophie berufen worden ist (1956). Zwar lässt sich im Einzelnen nicht sagen, inwiefern Derrida vor Ort in Kontakt mit Quineschen Annahmen gekommen ist, aber immerhin hat Benoît Peeters recherchiert, dass Derrida in Harvard an einem Kurs zu moderner Logik teilgenommen und sich darin auch eingehender mit Frege beschäftigt hat („Seul trouve grâce à ses yeux un cours de logique moderne où il apprend ‚des tas de choses sur Frege, le jeune Husserl, etc.'." Peeters, *Derrida*, 115); einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen Frege und Derrida sieht: Glendinning, „Communication and Writing"). Hinzu kommt, was nicht vergessen werden darf, dass Derrida nach seiner Rückkehr aus Harvard Quine ins Französiche übersetzt hat (Quine, „Les Frontières de la Théorie Logique", in: *Les Études Philosophiques* 19/1 (1964), übersetzt von Jacques Derrida und Roger Martin, 191-208). Diese Ausgangslage legt es immerhin nahe, eine gewissen Affinität Derridas zu Quine – wenn schon nicht umgekehrt – zu vermuten.

[22] Siehe hierzu: Gabriel, „Neutral Realism", 181: „[N]eutral realism is indeed neutral with respect to any metaphysical commitment to the existence of some single totality of objects or facts". Vgl. Price, „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", 338.

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 Adornopreisrede „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" enthält –[2] 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 inconditionelle").

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 Aporie[9] 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 Prämisse ab[hänge], dass der sprachlichen Verständigung als solcher eine transzendentale Nötigung zur Antizipation herrschaftsfreier Verhältnisse innewohn[e]".[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 Zäsuren[11] 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 Kultursoziologie 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 Fichtelektüre[12] 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 Sprach*philosophie* 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 Subjektphilosophie“ stammen, distanziert (vgl. *Bem*, 13). Es genügt jedoch nicht, zu behaupten, die Sprache habe keine Subjekte (im Sinne transzendentaler 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 transzendentalen 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 Leibapriori“, 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 hingeweisen, 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 einigenden, 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 *Binnen*differenz 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 Kommens[28] – „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 Harbermas 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 bennen, 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 cependent 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 behaupte 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 transzendentalphilosophischer 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 Geltungsansprüche 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 erstarrter 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. *VuE*, 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 prétendument 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 hingeweisen, 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 niederschlügen.[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 Ununterschiedenheit 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[…]' Erkenntnis"[46] 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: „[I]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 Neostrukturalismus?*, 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

abhängen, 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 ausgeführter 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. Alldies resümmiert 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 herausgegebene 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 erachten, 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 praticed 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 judizierablen 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 indifferente – 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 accrédite, 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) *transzendental*: Trotz der Versuche Apels „mit Habermas gegen Habermas" nachzuweisen, dass dieser doch auf transzendentalphilosophische Argumente rekurrieren muss, um seinen Standpunkt zu begründen,[70] hält Habermas fest: „Der Ausdruck ‚transzendental', 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 Programmatik hat Habermas diese Abkehr von einem strikt transzendentalen 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 Seducements of Systems Theory", in: *Ideals and Illusions*, 152-180. Ferner Joas, „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", in: *Kommunikatives 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 transzendentalpragmatisch 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 kontingenten 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 tiefsitzende 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, l.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) ermangeln 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 transzendentaler 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 Losung 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. *M&H*, 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 Hermenneutik 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 bedeutungsidentisch 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 Vorverständnis 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: Velbrück, 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* transzendentaler Zusammenhänge selber. Den Erfahrungsgehalt eines Textes kann er nur im Verhältnis zu dem transzendentalen 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 transzendentalen 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 Gadamerscher 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 Heiddegger 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 „quasitranszendentalen" Stellenwert solcher „Bezugssysteme" (vgl. *EI*, 240) wie[10] dem Gadamerschen „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, l.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 (*M&H*, 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 Commonsense-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 ‚quasitranszendental' 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 Subjektphilosophie 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 zummmen zunächst in ihrer Rothacker'schen, dann erst in ihrer Gadamer'schen Variante kennenlernten) […] 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 *a*hermeneutischen[18] 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 „*a*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 Derridakritik[19] 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 Aktoren über etwas in der Welt verständigen müssen, steht unter Bewährungszwang, 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 Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, 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. (*M&H*, 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 subjektphilosophischen 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 tatsachenfeststellende Rede brauchbar sind." (*DM*, 204) Wie Derrida sieht auch Habermas, dass mit Austin von einer „performativ-propositionalen Doppelstruktur" (*ND*, 55) der Sprache ausgegangen 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 Subjektphilosophie 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 teminologische Wandel von *Universal-*, zu *Formalpragmatik* ist wohl vornehmlich der Abgrenzung zu Karl-Otto Apel

gegebenen Dimensionen und Fragestellungen der Subjektphilosophie 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 „quasitranszendental" nennt. Da diese Voraussetzungen erkenntnistheoretisch betrachtet einen nur „quasitranszendentalen" Stellenwert haben, ist es nur konsequent, auch den sie beerbenden 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 aufbauen, der lediglich unterschiedlich strukturiert ist.

[26] Vgl. Nolte, „Kommunikative Kompetenz und Leibapriori", 533.

zungen einen nur kontrafaktischen Stellenwert zuzuschreiben. Quasitranszendentalität 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 Quasitranszendentalität 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 sprachpragmatisch, 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" (*Wu*R, 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 „antiszientistischen 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 falliblistische 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 Prämissen* 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 Gadamerschen – 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 Gadamers Hermeneutik ins Feld führt, treffen allemal auf Heidegger zu (hinzu kommen spezifische Einwände gegen Heidegger, die an dieser Stelle nicht von Interesse sind, vgl. etwa *DM*, 158-190), denn die Gadamersche 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. Gadamers 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 sogenannnte 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." (*Wu*R, 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]". (*Wu*R, 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 (transzendental 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 sprachpragmatischen 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 klärenden Konsensus, zu dem das wiederaufgenommene Gespräch führen mag, als tragendes Einverständis vorerst zu akzeptieren". (*UH*, 152) Demnach ist der Konsens selbst klärend: 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 quasitranszendentaler Bedingungen als Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit auf (vgl. Kap. III.4). Der Unterschied zwischen beiden Varianten der Quasitranszendentalität 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. (*Nu*R, 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 Missverstehens 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 Verständnisse an die Hand gibt, bleibt dieses Verstehen im Althergebrachten verhaftet."[48] – Betram 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 unterschieden, 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] Betram, *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 kontrafaktische Einverständis, 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 komme, „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 ideologiekritische 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 anlehnende 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 Gesellschafts*theorie* 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)

schafts*theorie* und Gesellschafts*utopie* 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 *voraus*setzt, 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-transzendental 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 potenziellen 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 beziehungsweise 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 Sprechakttheorie 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 (*RA*) 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 Systemregulative 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 Aktoren, 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. *Fi*, 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] Organonmodell[9] 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 wether, 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 appelative 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 („appelative 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 kulminiere, 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 entlehnen oder, wie im Falle von imperativen Willensäußerungen, einem kontingenterweise verfügbaren Sanktionspotenzial verdanken. (*TKH*, 1/2, 399)

Dazu erläutert Habermas bereits zuvor: „Das sprechakttypische 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 ernenne euch hiermit zu Mann und Frau", paradigmatisch zum Ausdruck. Dass solche Ansprüche in der Rede gemacht

[12] Zu Habermas' Auseinandersetzungen mit der analytischen Sprachphilosophie angelsächischer Provenienz siehe seine Ausführungen zur Sprechakttheorie (*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 McCarthy[16] 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 Prämissenrahmens 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 *begründetermaßen* – 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)

kommunikativen 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) führten:

> 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 kritisierbaren Geltungsansprüchen, weil die Aktoren, 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 könne 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 Aktoren mit *dieser* Fähigkeit ausstatten, verlieren wir als Beobachter unsere *privilegierte Stellung* gegenüber dem Ob-

jektbereich." (*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. (*Wu*R, 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. (*Wu*R, 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 nachprüfbaren Selbstverständnis von kompetenten Sprechern und einer kontraintuitiven, rücksichtslos revisionistischen Selbstbeschreibung. Diese beraubt nämlich die Sprachanalyse mit den Sprecherintuitionen ihrer einzig zuverlässigen Datenbasis. (*Wu*R, 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 kursorisch 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 Handlungszusammenhanges, 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 einsieht, 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 Geltungsansprüchen wenigstens implizit Stellung nimmt. (*TKH*, 1/2, 190)

Dabei beruft sich Habermas auf die Annahme einer „immanenten 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 propositionalen 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 „*dreifachen 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 naheliegt, 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" (*Wu*R, 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. *Wu*R, 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. (*Wu*R, 51)

Habermas selbst sieht, dass dergestalt „die Diskursteilnehmer in eine paradoxe Lage" (*Wu*R, 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*" (*Wu*R, 53) aus, insofern Wahrheit „eine ‚unverlierbare Eigenschaft' von Aussagen" (*Wu*R, 50) darstellt. Andererseits „gibt [es] keinen unvermittelten, diskursiv ungefilterten Zugang zu den Wahrheitsbedingungen von empirischen Überzeugungen" (*Wu*R, 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 „Unausgeführtheit 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 erkenntniskritisch 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 *Excursus* 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 zutreffen 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-substanziell 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 Sprechakttheorie 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 Geltunglogik (*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 Problematisierbarkeit 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 Vorarbeiten 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 Bereiche 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 Primat" 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 Primat 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. *MuP*, 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 Reproduktionszusammenhanges. 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 Handlungs*folgen*" (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, Exklusions*effekte*, die sie aus eigener Kraft nicht kontrollieren können.[8]

Entsprechend wird deutlich, dass Habermas seine gesellschaftsutopische 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 Analyse[12] 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 *kommunikativen* Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Aktoren 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 besehen 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 Handlungsrationalität 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 transzendental 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“ tendenziell[21] 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 bedingten.[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 transzendental 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 transzendental 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 Ebende 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 selbstkritischer Auseinandersetzung mit sich selbst beziehungsweise ihren (je nach Entwicklungsstand) unterstellten oder gleichgestellten Subsystemen konstitutiert – 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 transzendental 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 transzendental 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 Handelns 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 „Vergesellschaf-

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 Derrrida:[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 untertreibt 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 interrationalen Urteilskraft (ebd., 67)] das Besondere der geltungsbezogen-kooperativen Handlungsrationalität 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 Seelschen 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 interrationalen 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 Fahrenbach[44] und Anderen[45] 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 verortert[48] und somit begrenzt[49], 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 umschlüge 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 theorieimmanent 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 „Denkansatz"[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 Lingsheglianer 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 Teleologie 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 Naturzwängen keine freiheitlichen Entscheidungen vorangehen. Dem Zwang etwa, sich erleichtern zu müssen, geht kein Akt der Entscheidung für oder wider diesen Zwang voraus. 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 Missverstehens 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 rekurriert. 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*, 230-270).

[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 (*AA*, 1) im Zusammenhang mit seiner Kritik am Historischen Materialismus; diese nennt Jörke eine „gescheiterte Erkenntnisanthropologie“[14]. [15] Eine zweite, vorsichtigere Phase (*AA*, 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 (*AA*, 3) offener und expliziter Bezugnahme auf anthropologische Argumente (vgl. *ZmN*), die als Explikation impliziter Annahmen in (*AA*, 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 (*AA*, 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: *AA*, 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 Kulturanthroplogen 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 Kristallisationspunkt 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 – Betimmung 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]lles 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*, *EuI*, *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 transzendental 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." (*EuI*, 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. *EuI*, 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 (*EuI*, 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 transzendentallogischen 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." (*EuI*, 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." (*EuI*, 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 wissenschaftsförmige 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 Arbeits*teilung* Interaktion notwendig – und man erkennt hierin die Gründe für Habermas' spätere Zuwendung zu gesellschaftsevolutionären und modernetheoretischen 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 (*AA*, 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 Deskriptives*. 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 legitimation, 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 eingeebneter 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).

McCarthys[37] 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 Primatenbewusstseins 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, *Métaphysiques 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 Technokratiethese" 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 Technokratiethese"[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 Selbstkritik 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 (*AA*, 1) zu (*AA*, 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 transzendentalanthropologischen 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 Reduktionsmus" 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 transzendental-anthropologischen 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 transzendental (Honneth) – unterstellt wird (vgl. Kap. IV.2.1); Habermas selbst erklärt das damit, dass sein Gedankengebäude zu diesem Zeitpunkt noch zu sehr dem „Begriffshaushalt der Subjektphilosophie" (*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 Eigenschaften – 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-transzendentalen 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 (*AA*, 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 transzendental noch teleologisch unterstellt werden kann, da sie anders zu einem Objekt würde, das gerade die Struktur der Subjektivität nicht beschriebe (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 Rhythmizität 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 kontingenten 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 Öffentlichkeit[55] – 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 Geltungsanspruchs 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 Geltungspektrum 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 (*AA*, 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 Primat" 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 technicienne 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 courrir électronique, le CD-ROM, la carte à puce, l'avion à réaction, la distribution de l'énergie nucléaire, le scanner, l'échografie, 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 *Rahmen*bedingungen 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 qualifierais 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'entretiennent 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 „systéme".[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 vermisse, 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 je 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 Intersubjektivät 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 transzendental 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 Intersubjektität 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 Selbstkritik ermöglichenden Geltungsstruktur der Sprache. Dieser universalistischen Tendenz des Habermasschen Werks schließt sich Brunkhorst an:

> Zwar hält Habermas mit der Anthropologie und Subjektphilosophie 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 Selbstkritik sprachlicher und politisch-gesellschaftlicher Geltung[68] *und* ihre eigene Konstitutionsbedingung. Deshalb spricht Brunkhorst auch von der „komplementären Gleichursprünglichkeit 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 Selbstkritik."

[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 bedingten 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). Entprechend 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 *un*denkbar, 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 *a*politischen 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 Rationaltität 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, Identiy 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 Parteinahme 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 kontingenten – 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 Parteinnahme zugunsten Hegels handelt, ergibt sich aus „Arbeit und Interaktion"; schließlich wird deutlich, dass Habermas' Standpunkt in eine generelle Parteinahme 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 Aktoren 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 Einverständis aus." (*TKH*, 1/2, 127) Damit verschweigt Habermas aber zugleich, wie diese Gruppe zustande 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 kontingenten 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 Selbstseinkönnen 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 Ausführen 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 geschmälert 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", l.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 postmetaphysiche 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 gruppendynamisch interagierende Lebewesen seien, die lediglich der Pronominalität des öffentlichen Raums entbehrten. Vielmehr muss ein anthropologisch fruchtbarer 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, das 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 Geltung 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 Individuums 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 gesehen worden: „The fundamental aporia in deconstruction, to my mind,

als komplementäre Annahme zu einer immer schon politischen Idee der Gleichbehandlung[6] 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 imprésentable 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 donnaît 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 doît 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 innerpragmatische 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.

geführtheit metaphysischer Voraussetzungen von Freiheit äußert sich phänomenlogisch 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 Epochenwende einholen, insofern diese ein Enden und ein Beginnen von Zeit meint. Zugleich *ist* eine solche Epochenwende nicht, vielmehr wird diese *eingeläutet*: „Nous pouvons dire ‚il appelle' mais nous ne dirons jamais ‚il est'." (Caputo) Eine Epochenwende 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 – ineins Ontologie – beruht dabei aber auf der Voraussetzung, einer niemals eintretenden Zukunft (Kap. III.3.3), was Caputo eben Zeit selbst nennt: „L'à 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 Epochenwende 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. *DlM*, 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. *DlM*, 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." (*DlM*, 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*" (*DlM*, 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 vertetenen 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 gesehen 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 appelativ strukturiert und kann nicht ultimativ in politische Gegebenheiten, ins ultimativ intersubjektiv Diaphane überführt werden: Der Apell bleibt geheim, weil seine Struktur *a*pragmatisch ist und kann nur deswegen überhaupt Motivation (phänomenal) und Bedingung (metaphysich) 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 Kovalčik, 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. *Nu*R, 60), auf die dieser Derridas Dekonstruktion reduzieren will (*Nu*R, 301): Denn Autoimmunität bezeichnet eine *prinzipielle* – näherhin: eine exzessive, hyperbolische[22] – Gegeninstanz zu geltender 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-immunitare 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 certian truth", 44. Siehe dazu: (Kap. III.3.3).

[23] Vgl. dazu Kant: „Er ist also kein Principium 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 Principium 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 kurzschließen.[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: „Ce principe mécanique est en apparence très simple : la vie ne vaut *absoluement* 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 gewaltsamen 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 Lloreds: Llored, *Jacques Derrida*, 94-106.

wird demnach selbst als eine *ethische Aporie des Handelns* deutlich:[29] „L'éthique peut donc être destinée à irresponsabiliser." (*DlM*, 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 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. (*DlM*, 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" (*DlM*, 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. *DlM*, 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." (*DlM*, 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." (*DlM*, 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*." (*DlM*, 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-transcendance 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 transcendentale 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 orignaire? Ce sont des questions que nous aborderons plus loin." (*ED*, 134)

lence pré-éthique. Car cette origine transcendentale, 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-phénomenologie"), ist seine Vorgehensweise bei dieser Thematisierung 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 (sacrificiable) – 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 téléologie, 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 metaphysiscs 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; *DlM*, 89).

Critchley rekonstruiert dabei das gegenüber einer Habermasschen Theorie kritische Potenzial von Derridas Levinas-Lektüre[39] 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 umrissenen (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 originaire 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 *over*emphasized 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 tendet to *over*emphasize 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 Natürliches, 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 désubjectiver, 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 doît être connu. Ou, plutôt, de *celui* qui doît 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 cannibales*, 25.

[3] Ebd., 25f.

[4] Ebd., 26. Vgl. João Guimarães Rosa, *Meu Tio Iauaretê*. Estas Estórias (Rio de Janeiro: José Olimpio, 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] hinarbeite, 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 prédicats 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 cannibales*, 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 Speziesismus[7] 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 eigentümlich 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 sexisme. 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 Beißner (Hrsg.), Band 2, Teil 1 (Suttgart: Kohlhammer, 1951), 136f.) ist nicht ohne Grund als Motto einem frühen Diskussionsband zur Kontoverse 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 [lasse]".[10] Dabei reflektiere 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 Einander-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 sujétion, 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 „[l]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 infragestellt. 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? Sofern 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 noèse – faisait partie de l'horizon transcendantal 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 autodéictique, 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 hervohebt – „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 *Force 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 noético-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 Werteentstehung 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 souveraineté, mais d'une autre souveraineté, 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 Selbstverständis 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 transcendence 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 *convenant* 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 Hobbesschen (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'établissment et l'institution d'une frontière entre les deux, mais bien plutôt celui qui vient brouiller, réélaborer 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-justiziablen 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 Moralischen 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'originaire. 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 kontingent 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 Aufweises 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 Strukur – 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 présuppostion, 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 Kommenden, 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 konstitutiere, 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 Gründungsakten, 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.

V. Die Alltäglichkeit des Verständigungsgeheimnisses

Im Verlauf dieser Arbeit ist deutlich geworden, dass Derridas Philosophie darin besteht, Zugangsbedingungen dort kenntlich zu machen, wo diese von Searle und Habermas auf nicht philosophische Weise unterstellt werden. Searles „conditions of satisfaction" ebenso wie die Habermasschen Geltungsbedingungen setzen je schon einen Zugang zu intelligiblen, symbolisch-syntaktischen Entitäten voraus. Sie erläutern zwar diese Entitäten, setzen aber deren Intelligibilität ohne weitere Erläuterung voraus.

Derrida verweist hingegen auf die Zugangsbedingungen dieser Intelligibilität, die – da sie kontingent sind – weder von der Intentionalität noch dem politischen Willen eines einzelnen Subjekts noch einer Gruppe von Subjekten hervorgebracht werden können: Gegenüber Searle verweist er dabei zunächst auf eine radikale Kontextualität, die die Intelligibilität von Äußerungen ebenso ermöglicht wie sie diese neu organisiert; gegenüber Habermas auf eine radikale Hermeneutik, die Teilnahme ebenso ermöglicht wie sie diese in Frage stellt. Laut Searle und Habermas müssen Subjekte in ihren intersubjektiven Verhältnissen diese Zugangsbedingungen voraussetzen, ohne dabei aber schon zum Gegebensein dieser Voraussetzungen etwas beigetragen zu haben. Diese Quasi-Naturalisierung von Intersubjektivitätsbedingungen nimmt Subjekten aber zugleich die Verantwortlichkeit für ihre sozialen Verhältnisse ab: diese seien dann ausreichend als Praxis gelingender Geltung innerhalb intersubjektiver Verhältnisse beschrieben. Deswegen muss Derrida den Sprachtheorien Searles und Habermas einen „ethical turn" verordnen, um eine Unterscheidung aufrechtzuhalten, die bei letzteren nicht mehr möglich ist: Zwischen wie auch immer im Einzelnen zu bestimmenden naturalistischen – anthropologischen (Habermas) oder bewusstseinstheoretischen (Searle) – Voraussetzungen derjenigen Intersubjektivität, derer eine Sprachtheorie jederzeit bedarf, und der je subjektiv-freiheitlichen Verantwortung für die ethisch-soziale Dimension der für Sprache notwendigen Intersubjektivität.

Ihrem vollen Umfang nach bezeichnet die Öffentlichkeit von Sprache nicht nur etwas Intersubjektives, sondern auch die Frage, wie sich Subjekte zu dieser verhalten können. Dieser Umstand kann aber nicht Teil einer Theorie von Öffentlichkeit sein, weil Öffentlichkeit dann etwas Beobachtbares ist, das die Freiheit von Subjekten immer schon auf Beobachtungsbedingungen festlegt, von denen dann nicht mehr eingesehen werden kann, wie Subjekte diese jemals freiheitlich einnehmen konnten. Eine Theorie der Öffentlichkeit muss somit immerhin offen sein für unvorhersehbare Störungen ihrer Konstruktion – als Nachweis darüber, dass sie mit einem freiheitlichen Handlungspotenzial kompatibel ist, das sich naturalistisch nicht einebenen lässt. Erst dann ist innerhalb der sprachlichen Öffentlichkeit eine Unterscheidung von sozialem und bloß intersubjektivem, von ethischem und bloß moralisch-legalem Handeln möglich.

Dieses pragmatisch-normative Störpotenzial expliziert Derrida anhand von Begrifflichkeiten wie „archi-écriture", „khôra" und „espace public": Sie bringen je schon eine Distanzierung von ihrem theoretischen Gehalt zum Ausdruck. Deshalb bemerkt Derrida, dass schon das Wort „als" als Minimalstruktur propositionaler Intelligibilität – der Voraussetzung von Theoriebildung – Gegner der Dekonstruktion sei (vgl. *Etc*, 56). Dekonstruktion ist demnach vielmehr das radikal-hermeneutische (Wellmer) Unterfangen, die Verflochtenheit empirischer und transzendentaler Bedingungen im „als" sichtbar zu machen: Dabei geht sie methodisch von der Unmöglichkeit quasi-transzendentaler Strukturen von Sprache aus. In solcher Weise können einzelne Subjekte und Gruppen von Subjekten die Kontingenz quasi-transzendentaler Strukturen der Verständigung erkennen – und sich freiheitlich zu diesen verhalten.

Auf der Theorieebene ist Dekonstruktion die kritische Befragung von Theorien, warum nicht nur Derridas Texte in besonderer Weise ihre Positionen in Auseinandersetzung mit anderen Texten gewinnen, sondern auch Derridas philosophische Entwicklung als Auseinandersetzung etwa mit der Position Austins und Husserls (Kap. II), Searles (Kap. III) und Habermas (Kap. IV) zu verstehen ist. Die Dekonstruktion, die so sehr mit Derridas Namen verbunden ist, richtet sich demnach gerade *auf* – aber nicht einfach gegen

– die Theoretizität der Sprache (vgl. Kap. I.2). Derrida stellt letztere heraus, anstatt sprachphilosophische Theoreme ontologisch misszuverstehen. Derrida zeigt auf, dass eine rein ontologische Fassung sprachphilosophischer Theoreme nicht möglich ist, da ein ontologisches Fundament in vielerlei Hinsicht befragbar bleibt: Was ist mit der disruptiven Kraft der Kontextualität, die Verständigung dazu zwingt, unter immer wieder neuen und nicht vorab verfügbaren Annahmen zu beginnen? Was ist mit den vielen kontingenten Annahmen politischer und anthropologischer Art, die bestehende kommunikative Kontexte prägen, die aber im Lichte von Kontextualität selbst nicht ontologisch unterstellt werden können?

In diesem Sinne gibt es auch keinen Übergang aus der Theoretizität der Alltagssprache in eine Sprachtheorie, die in belastbarer Weise erklären kann, was in der Alltagssprache möglich ist. Diese Diskontinuität (Baz; vgl. Kap. I.1) ist das Resultat der vorliegenden Untersuchung; ihr korrespondiert ein alltägliches Geheimnis der Verständigung. (Sprach-)Philosophie wird damit aber nicht überflüssig, sondern zur unendlichen Aufgabe, dieses Geheimnis in seiner sozialen und ethischen Produktivität offenzulegen – als Rahmung des Hintergrunds.

Bibliografie

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980).

Allen, Amy: „Poststrukturalismus", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 108-112.

Alston, William P.: *Illocutionary Acts and Sentence Meaning* (Ithaca: Cornell University Press, 2000).

— „Searle on Illocutionary Acts", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 57-80.

Anderson, Nicole: *Derrida*. Ethics under Erasure (London: Bloomsberry, 2013).

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

Apel, Karl-Otto: „Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie", in: Hans-Georg Bosshardt (Hrsg.), *Perspektiven auf Sprache*. Interdisziplinäre Beiträge. Zum Gedenken an an Hans Hörmann (Berlin, New York: de Gruyter, 1986), 45-87.

— „Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), 15-65.

— „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 31-55.

— „Das Problem des offenen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: Holger Burckhart (Hrsg.), *Diskurs über Sprache*. Ein interdisziplinäres Symposion für Edmund Braun (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994), 31-52.

Austin, John L.: *How to do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University [1955], 2. Aufl., J.O. Urmson, Marina Sbisà (Hrsg.), (Harvard: University Press, 1972).

— „A Plea for Excuses" [1956], in: *Philosophical Papers* (Oxford: University Press, 1961), 123-152.

— „The Meaning of a Word", in: *Philosophical Papers* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 23-43.

— *Sense and Sensibilia*. Reconstructed from the manuscript by G.J. Warnock (Oxford: University Press, 1962).

— *Quand dire, c'est faire*. How to Do Things with Words. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gilles Lane. Mit einem Nachwort von François Récanati (Paris: Éditions de Seuil, 1970).
Avanessian, Armen; Anke Hennig: *Metanoia*. Spekulative Ontologie der Sprache (Berlin: Merve, 2014).
Ayer, Alfred J.: *The Foundation of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1940).

Baz, Avner: „Knowing Knowing (that Such and Such)", in: Martin Gustafsson, Richard Sørli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 146-174.
— „Recent Attempts to Defend the Philosophical Method of Cases and the Linguistic (Re)turn", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 17/1 (2016), 105-130.
Benhabib, Seyla: „Zur Epistemologie und Politik der ‚Differenz'. Demokratiekonzeptionen im Gefolge der Postmoderne", in: C. Menke, M. Seel (Hrsg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993), 243-267.
— „Verteidigung der Moderne. Der philosophische Diskurs der Moderne (1985)", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 240-254.
Bennett, Jonathan: „How do Gestures Succeed?", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 3-16.
Bennington, Geoffrey; Jacques Derrida: *Jacques Derrida* (Paris: Seuil, 1991).
Berlin, Isaiah: „Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy", in: G. J. Warnock et. al. (Hrsg.), *Essays on J. L. Austin* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1-17.
Bernardo, Fernanda: „Pas de démocratie sans déconstruction. Veiller à la démocratie", in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2004), 265-295.
Bernstein, Richard: „Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida", in: *The Journal of speculative philosophy* 1/2 (1987), 93-117.
Bertram, Georg W.: *Hermeneutik und Dekonstruktion*. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie (München: Fink, 2002).
Berto, Francesco: *Logica da zero a Gödel* (Bari: Laterza, 2007).
Bieri, Peter: *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens, 11. Aufl. (Frankfurt a.M.: Fischer, 2013).
Blank, Stefan: *Verständigung und Versprechen*. Sozialität bei Habermas und Derrida (Bielefeld: transcript, 2006).
Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, ern. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

Bloom, Harold (Hrsg.): *Deconstruction and Criticism* (London, New York: Continuum, 1979).

Bohman, James: „Two versions of the linguistic turn. Habermas and Post-structuralism", in: Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Benhabib (Hrsg.), *Habermas and the unfinished project of modernity* (Oxford: Blackwell, 1996), 197-220.

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

Bowie, Andrew: *Schelling and Modern European Philosophy*. An Introduction (London, New York: Routledge, 1993).

Brandom, Robert: „Global anti-representationalism?", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 67-84.

Bube, Tobias: „Von der Kritischen Theorie zur Kritischen Hermeneutik? Jürgen Habermas' Transformation der Verstehenslehre", in: Richard Faber, Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008), 139-166.

Bubner, Rüdiger: „Was ist kritische Theorie?", in: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.) *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1971), 160-210.

— „Transzendentale Hermeneutik?", in: Roland Simon-Schaefer, Walter Ch. Zimmerli (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975).

— *Handlung, Sprache und Vernunft*. Grundbegriffe praktischer Philosophie (Frankfurt a.M.: 1976).

Burkhardt, Armin: „Speech act theory – the decline of a paradigm", in: Armin Burkhardt (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 1990), 91-128.

Button, Tim: *The Limits of Realism* (Oxford: University Press, 2013).

Bühler, Karl: *Sprachtheorie*. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Jena: Fischer, 1934).

Brunette, Peter; Wills, Wills (Hrsg.): *Deconstruction and the Visual Art, Media, Architecture* (Cambridge: University Press, 1994).

Brunkhorst, Hauke: „Die kommunikative Wende der Soziologie. Jürgen Habermas im Kontext der Nachkriegssoziologie", in: Richard Faber, Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaften nach 1945* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2008), 167-187.

— ; Müller-Doohm, Stefan: „Intellektuelle Biographie", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 1-14.

Calle-Gruber, Mireille: „Le tact de l'écrire. Le texte peut-il être un système démocratique?", in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2004), 105-129.

Campbell, John: „The Historical Background", in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle*. What does Experience teach us? (Oxford: University Press, 2014), 1-25.

— „Campbell's Epilogue", in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle*. What does Experience teach us? (Oxford: University Press, 2014), 179-190.

— „The Role of Sensory Experience in Propositional Knowledge", in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle*. What does Experience teach us? (Oxford: University Press, 2014), 75-98.

Caputo, John D.: „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.

Carroll, David: *Paraesthetics*. Foucault, Lyotard, Derrida (New York, London: Methuen, 1987).

Cassam, Quassim: „Berkeley's Puzzle", in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle*. What does Experience teach us? (Oxford: University Press, 2014), 99-118.

Castro de, Eduardo Viveiros: *Métaphysiques cannibale*. Lignes d'anthropologie post-structurale (Paris: Presses Universitaires de la France, 2009).

Casullo, Albert: „Analyticity, Apriority, Modality", in: Manuel García-Carpintero und Max Kölbel (Hrsg.), *The Continuum Companion to the Philosophy of Language* (London, New York: Continuum, 2012), 228-251.

Cavell, Stanley: *The Claim of Reason*. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy (Oxford: University Press, 1979).

— *A Pitch of Philosophy*. Autobiographical Exercises (Harvard: University Press, 1994).

— „What did Derrida want of Austin?", in: *Philosophical Passages*. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Cambridge: Blackwell, 1995), 42-65.

— „Seminar on ‚What Did Derrida Want of Austin?'", in: *Philosophical Passages*. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Cambridge: Blackwell, 1995), 66-91.

Conant, James: „Varieties of Scepticism", in: Denis McManus (Hrsg.), *Wittgenstein and Scepticism* (London: Routledge, 2004).

Conte, Domenico: *Storia universale e patologia dello spirito*. Saggio su Croce (Napoli: Mulino, 2005).

Cornell, Drucilla: *The Philosophy of the Limit* (London: Routledge, 1992).

Critchley, Simon: „Prolegomena to Any Post-Deconstructive Subjectivity", in: Simon Critchley, Peter Dews (Hrsg.), *Deconstructive Subjectivities* (New York: State University Press, 1996), 13-46.

— „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.
— *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Levinas (Edinburgh: University Press, 2014).
Crosby John F.: „Speech act theory and phenomenology“, in: Armin Burkhardt (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 1990), 62-90.
Culler, Jonathan: *On Deconstruction*. Theory and Criticism after Structuralism (Ithaca: Cornell University Press, 1982).
— *Dekonstruktion*. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Aus dem Amerikanischen von Manfred Momberger (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988).
Custer, Olivia: „A certian truth“, in: Zeynep Direk, Leonard Lawlor (Hrsg.), *A companion to Derrida* (Oxford: Wiley Blackwell, 2014), 42-56.

Dalmasso, Gianfranco: „L'eccesso di sapere“, in: Jacques Derrida, *Donare la morte*. Traduzione dal francese Luca Berta. Introduzione di Silvano Petrosino. Postfazione di Gianfranco Dalmasso (Mailand: Jaca, 2002), 187-208.
— „Genèse du temps. Hegel et le futur antérieur“, in: Danielle Cohen-Levinas, Ginette Michaud (Hrsg.), *Appels de Jacques Derrida* (Paris: Hermann, 2014), 445-46.
Dahlkamp, Jürgen; Latsch, Gunther; Ludwig, Udo; Schmitt, Jörg; Weinreich, Jens: „Das zerstörte Sommermärchen. Schwarze Kassen – die wahre Geschichte der WM 2006“, in: *DER SPIEGEL* 43 (2015), 10-20.
Dennett, Daniel C.: „Mid-Term Examination: Compare and Contrast“, in: *The Intentional Stance* (Cambridge MA: MIT Press, 1987), 339-350.
Derrida, Jacques: „Introduction“, in: Edmund Husserl, *L'origine de la Géométrie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).
— *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967).
— *La voix et le phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).
— *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967).
— „La différance“ [1968], in: Derrida, *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 1-29.
— „Signature Événement Contexte“ [1971], in: Derrida, *Marges de la Philosophie*, 365-393.
— *La dissémination* (Paris: Éditions du Seuil, 1972).
— *Positions*. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jeans-Louis Houdebine, Guy Scarpetta (Paris: Éditions de Minuit, 1972).

— „Discussion“, in: Richard Macksey, Eugenio Donato (Hrsg.), *The Structuralist Controversy*. The Languages of Criticism and the Sciences of Man (Baltimore, Lodon: The John Hopkins University Press, 1972), 265-272.
— *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978).
— *Limited Inc*. a b c ..., in: *Glyph* 2 (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977), 162-255.
— *La carte postale*. De Socrate à Freud et au-delà (Paris: Flammarion, 1980).
— „Deconstruction in America“, in: *Critical Exchange* 17/4 (1985), 1-33.
— *Psyché*. Inventions de l'autre (Paris: Galilée, 1987).
— *Mémoires*. Pour Paul de Man (Paris: Galilée, 1988).
— „Afterword: Toward an Ethic of Discussion“, in: Derrida, *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 111-160.
— Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (Paris: Presses Universitaire de France, 1990).
— *L'autre cap*. Suivi de la démocratie ajournée (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991).
— *Spectres de Marx*. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale (Paris: Galilée, 1993).
— *Khôra* (Paris: Galilée, 1993).
— *Politiques de l'amitié*. Suivi de L'oreille de Heidegger (Paris: Galilée, 1994).
— *Force de loi*. Le „Fondement mystique de l'autorité“ (Paris: Galilée, 1994).
— *Mal d'archive*. Une impression freudienne (Paris: Galilée, 1995).
— *Apories*. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité“ (Paris: Galilée, 1996).
— „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.), *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty (London: Routledge, 1996), 77-89.
— „Comme si c'était possible, ‚within such limits' “, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 52/3 (1998), 495-530.
— *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999).
— „Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley“, in: *Constellations*, 7/4 (2000), 466-468.
— *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000).
— *L'Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001).
— *Foi et savoir*. Suivi de Le Siècle et le Pardon (Paris: Éditions du Seuil, 2001).
— *Fichus*. Discours de Francfort (Paris: Galilée, 2002).
— „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A dialogue with Jacques Derrida“, in: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago: University Press, 2003), 85-136.
— *Voyous*. Deux essais sur la raison (Paris: Galilée, 2003).

— „La bête et le souverain“, in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2004), 433-476.
— ; Jürgen Habermas: „Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31.05.2003), 33.
— ; Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*, Martin Gessmann (Hrsg.), (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).
— „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).
— *Et Cetera*…and so on, und so weiter, and so forth, at ainsi de suite, und so überall, etc. (Paris: L'Herne, 2005).
— *Séminaire*. La bête et le souverain, Vol. 1, 2001-2002 (Paris: Galilée, 2008).
— ; 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).
— *Séminaire*. La bête et le souverain, Vol. 2, 2002-2003 (Paris: Galilée, 2012).
— „Limited Inc...a b c (marked copy of Searle's text)“, in: Derrida Archive, University of California Irvine (*UCI*): Critical Theory Archive, Box 62/Folder 12.
de Boer, Karin: „Différance as Negativity: The Hegelian Remains of Derrida's Philosophy“, in: Stephen Houlgate, Michael Baur (Hrsg.), *A Companion to Hegel* (Oxford et. al.: Blackwell, 2011), 594-610.
de Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*. Tullio de Mauro (Hrsg.), (Paris: Payot, 1972).
Dews, Peter: *Logics of Disintegration*. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory (London: Verso, 1987).
— „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).
— „Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“, in: *DZPhil* 49/6 (2001). 861-871.
— „Déconstruction et dialectique négative : la pensée de Derrida dans les années 1960 et la question du ‚tournant éthique' “, in: Patrice Maniglier (Hrsg.), *Les moment philosophique des années 1960 en France* (Paris: Presses Universitaires de la France, 2011), 409-430.
Dilman, Ilham: „John Searle's Defence of Realism“, in: *Philosophy as Criticsim* (New York: Continuum, 2011), 18-36.
Donkel, Douglas L.: „Formal Contamination. A Reading of Derrida's Argument“, in: *Philosophy Today* 40/2 (1996), 301-309.

Dörge, Friedrich Christoph: *Illocutionary Acts*. Austin's account and what Searle made out of it. Inaugural-Dissertation (Tübingen: 2004).

Dupeyrix, Alexandre: „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.

Eder, Klaus: „Evolutionstheorie", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 65-68.

Fahrenbach, Helmut: „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.

Ferraris, Maurizio: *Introduzione a Derrida* (Bari: Laterza, 2008).

— *Ricostruire la Decostruzione*. Cinque saggi a partire di Derrida (Mailand: Bompiani, 2010).

Fischer, Joachim: „Philosophische Anthropologie. Ihr theoriebildendes Potenzial bei Habermas und Luhmann", in: Géraud Raulet, Guillaume Plas (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie nach 1945*. Rezeption und Fortwirkung (Nordhausen: Bautz, 2014), 127-150.

— *Philosophische Anthropologie*. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts (Freiburg: Alber, 2008).

Fish, Stanley E.: „How To Do Things with Austin and Searle", in: *Is There a Text in This Class?* The Authority of Interpretive Communities (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 197-243.

— „Normal Circumstances and Other Special Cases", in: *Is There a Text in This Class?* The Authority of Interpretive Communities (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980), 268-292.

— „With the Compliments to the Author. Reflections on Derrida and Austin", in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 205-233. Zuerst in: *Critical Inquiry* 8 (1982), 693-721.

Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, 2. Aufl. (Stuttgart: Reclam, 2000).

Frank, Hartwig: „Logik der Dekonstruktion? Derrida als Logiker", in: Josef Simon, Werner Stegmeier (Hrsg.), *Fremde Vernunft*. Zeichen und Interpretation IV (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), 103-113.

Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984).

— „Die Entropie der Sprache. Überlegungen zur Debatte Searle-Derrida", in: *Das Sagbare und das Unsagbare*. Studien zur deutsch-französischen

Hermeneutik und Textheorie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989), 491-560.
Freytag, Philip: „Infinite Responsibility. An Encounter between Derrida and Batman", in: Jozef Kovalčik, Max Ryynänen (Hrsg.), *Aesthetics of Popular Culture* (Bratislava: Slovart, 2014), 96-123.
— „The Contamination of Content and the Question of the Frame", in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 6 (2014), 142-157.
Firth, Roderick: „Austin's Argument from Illusion", in: K. T. Fann (Hrsg.), *Symposium on J. L. Austin* (London: Routledge, 1969), 254-266.
Forget, Philippe (Hrsg.): *Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle (München: Fink, 1984).
Føllesdahl, Dagfinn: „Husserl on Evidence and Justification", in: Robert Sokolowski (Hrsg.), *Edmund Husserl and the phenomenological Tradition*. Essays in Phenomenology (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 107-129.
— „Indeterminacy and Mental States", in: Robert B. Barrett, Roger F. Gibson (Hrsg.), *Perspectives on Quine* (Cambridge, Oxford: Blackwell, 1990), 98-109.
— „Rechtfertigung bei Husserl und bei Wittgenstein", in: Stefania Centrone (Hrsg.), *Versuche über Husserl* (Hamburg: Meiner, 2013), 167-192 (aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Künne).

Gabriel, Markus: *Die Erkenntnis der Welt*. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie (Freiburg i.B.: Alber, 2012).
— „Neutral Realism", in: *The Monist* 98 (2015), 181-196.
— *Sinn und Existenz*. Eine realistische Ontologie (Berlin: Suhrkamp, 2016).
Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [1960], in: *GW*, Bd. 1 (Tübingen: Mohr, 1999).
— „Replik", in: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.) *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1971), 283-317.
— „Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe" (1978), in: *GW*, Bd. 2, 301-318.
Gasché, Rudolphe: *The Tain of the Mirror*. Derrida and the Philosophy of Reflection (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986).
— „L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida", in: *Études françaises* 38/1-2 (2002), 103-122.
— „L'étrange concept de responsabilité", in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2004), 361-374.
— „More than a Difference in Style", in: *The Honor of Thinking*. Critique, Theory, Philosophy (Stanford: Stanford University Press, 2007), 121-144.

Garz, Detlef: „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.

Gibson, Roger F. Jr.: *The Philosophy of W.V. Quine*. An expository essay (Tampa: University Presses of Florida, 1974).

— „Translation, Physics, and Facts of the Matter", in: Lewis Edwin Hahn, Paul Arthur Schilpp (Hrsg.), *The Philosophy of W.V.O. Quine*, 2. Aufl. (La Salle: Open Court, 1998), 139-154.

— „Quine's Behaviorism cum Empiricism", in: Roger F. Jr. Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 181-199.

Glendinning, Simon: „Communication and Writing: A Public Language Argument", in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 100 (2000), 271-286.

— „Inheriting ‚Philosophy': These Case of Austin and Derrida Revisited", in: *Arguing with Derrida* (Oxford, Malden: Blackwell, 2001), 9-33.

— „Unmasking the Tradition", in: Martin Gustafsson, Richard Sørli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 32-50.

Gondek, Hans-Dieter; Waldenfels, Bernhard: „Derridas performative Wende", in: Dies. (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*. Zur Philosophie von Jacques Derrida (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), 7-18.

Gödel, Kurt: „Über formal-unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematice* und verwandter Systeme I", in: *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 31 (1931), 173-198.

Granel, Gerard: „Jacques Derrida et la rature de l'origine", in: *Critique* 246 (1967), 887-905.

Jürgen Habermas, „Mit Heidegger gegen Heidegger denken", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.07.1953, BuZ4.

— Strukturwandel der Öffentlichkeit (Neuwied: Luchterhand, 1962).

— „Erkenntnis und Interesse (Frankfurter Antrittsvorlesung)" [1965], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 146-168.

— „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes'" [1967], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Idelologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 9-47.

— „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'" [1968], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Idelologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 48-103.

— „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" [1970], in: Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.), *Hermeneutik und Idelogiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 120-160.

— ; Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971).
— „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)“ [1958], in: *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), 89-111.
— *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Vorwort (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973).
— „Was heißt Universalpragmatik?“, in: Karl-Otto Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976), 174-272.
— „Zu Gadamers ‚Wahrheit und Methode‘“, in: Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 45-56.
— „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, in: *Kleine politische Schriften I-IV* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981), 444-464.
— *Philosophisch-politische Profile*. Dritte, erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981).
— *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 und 2 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981).
— Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983).
— Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt a.M.: 1984).
— *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).
— *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991).
— *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992).
— *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Vierte Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994).
— *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).
— „Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*“, 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), 12-23.
— *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Vierte, erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002).
— „Fundamentalism and Terror. A dialogue with Jürgen Habermas“, in: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago: University Press, 2003), 25-44.
— *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).

— „Ein letzter Gruß. Derridas klärende Wirkung", in: *Frankfurter Rundschau* (11.10.2004).
— *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009).
— *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken (Berlin: Suhrkamp, 2012).
Harman, Gilbert: „Quine on Meaning and Existence, I", in: *The Review of Metaphysics* 21/1 (1967), 124-151.
Hayes, Julie Candler: „Derrida's Enlightenment-to-Come", in: *American Society for Eighteenth-Century Studies* 40/3 (2007), 443-455.
Hägglund, Martin: *Radical Atheism*. Derrida and the Time of Life (Stanford 2008).
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Wolfgang Bonsiepen, Reihard Heede (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (Hamburg: Meiner, 1980).
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 19. Aufl. (Tübingen: Niemeyer, 2006).
Heinle, Andreas: *Dekonstruktion und/oder kommunikative Rationalität?* Eine Untersuchung zu Jacques Derrida und Jürgen Habermas (Göttingen: V&R, 2012).
Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1967.
— „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Habermas", in: *Konzepte*. Essays zur Philosophie in der Zeit (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 11-44.
Hershfield, Jeffrey: „What can Austin tell us about truth?", in: *Philosophical Investigations* 33/3 (2010), 220-228.
Hofstadter, Douglas: *Gödel, Escher, Bach*: an Eternal Golden Braid (New York: Basic Books, 1979).
Hogrebe, Wolfram: *Metaphysik und Mantik*. Die Deutungsnatur des Menschen. Système orphique de Iéna (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992).
Honneth, Axel: *Kritik der Macht*. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986).
— „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne", in: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Aufsätze zur praktischen Philosophie (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2000), 133-170.
— „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.
— „Halbierte Rationalität", in: Joachim Fischer, Hans Joas (Hrsg.), *Kunst, Macht und Institution*. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt a.M.: Campus, 2003), 58-74.

— „Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 15-17.
Horwich, Paul: „Naturalism, deflationism and the relative priority of language and metaphysics", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 112-127.
Höffe, Ottfried: „Wiederbelebung im Seiteneinstieg", in: Ders. (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier?* Essays zur politischen Anthropologie (Stuttgart: Reclam, 1992), 5-13.
Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe, Friedrich Beißner (Hrsg.), Band 2, Teil 1 (Suttgart: Kohlhammer, 1951).
Hunyadi, Mark: „Les limites de la philosophie sociale", in: *Esprit* 417/8-9 (2015), 80-93.
Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: *Hua I*, Stephan Strasser (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1973), 41-184.
— *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil [1901], in: *Hua XIX/1*, Ursula Panzer (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1984).
— „Vom Ursprung der Geometrie", in: Walter Bimel (Hrsg.), *Hua VI*, (Den Haag: Nijhoff, 1976), 365-386.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch [1913], Elisabeth Ströker (Hrsg.), (Hamburg: Meiner 2009), text- und seitengleich mit *Hua III/1*, Karl Schuhmann (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1976).
— *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martin Heidegger (Hrsg.), 2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1928 (Tübingen: Niemeyer, 1980).
— *Transzendentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), in: *Hua XXXVI*, Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), (Dordrecht: Kluwer, 2003).
Hylton, Peter: „Translation, Meaning, and Self-Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society* 91 (1990-91), 269-290.
— „Quine on Reference and Ontology", in: Roger F. Jr. Gibson (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Quine* (Cambridge: University Press, 2004), 115-151.
— *Quine* (New York, London: Routledge, 2007).

Joas, Hans: „Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus", 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), 144-176.
Jörke, Dirk: „Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas", in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 92/3 (2006), 304-321.

— „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.

Kannetzky, Frank: „The Principle of Expressibility and Private Language“, in: L. Lundsten, A. Siitonen, B. Österman (Hrsg.), *Communication and Intelligibility*. Acta Philosophica Fennica Vol. 69 (Helsinki: Academic Bookstore, 2001), 191-212.

— „Expressibility Explicability, and Taxonomy“, in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality*. Discussions with John R. Searle (Kluwer: Dordrecht, 2002), 65-82.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Theoriewerkausgabe, Bd. 3 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974).

Kaplan, Mark: „Tales of the Unknown: Austin and the Argument from Ignorance“, in: Martin Gustafsson, Richard Sørli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 51-77.

Karger, Elizabeth: „Would Ockham have shaved Wyman's Beard?“, in: *Franciscan Studies* 40/18 (1980), 244-264.

Katz, Jerrold J.: *Propositional Structure and Illocutionary Force*. A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts (Hassocks, Sussex: 1977).

— „Literal Meaning and Logical Theory“, in: Armin Burkhardt (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 1990), 229-258.

Keil, Geert; Schnädelbach, Herbert: „Naturalismus“, in: Dies. (Hrsg.), *Naturalismus*. Philosophische Beiträge (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 7-45.

Kern, Andrea; Menke, Christoph (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion*. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002).

Kettner, Matthias: „Pragmatizismus“, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 26-29.

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

Khurana, Thomas: „Dekonstruktivistische Diskurse“, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 104-108.

Koch, Anton Friedrich: „Philosophie und Metaphysik“, in: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.), *Vom Ersten und Letzten*. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie (Fischer: Frankfurt a. M., 1999), 77-97.

Kurthen, Martin: „Indeterminiertheit, Iterabilität und Intentionalität", in: *Journal for General Philosophy of Science – Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 20/1 (1989), 54-86.

Lafont, Christina: „Hermeneutik und *linguistic turn*", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 29-34.
Laugier, Sandra: *Du réel à l'ordinaire*. Quelle philosophie du langage aujourd'hui? (Paris: Vrin, 1999).
Lamore, Charles: „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.
Lawlor, Leonard: *Derrida and Husserl*. The basic Problem of Phenomenology (Bloomington: Indiana University Press, 2002).
Leilich, Joachim: „Intentionality, Speech Acts and Communicative Action. A Defense of J. Habermas' & K.O. Apel's Criticism of Searle", in: *Pragmatics* 3/2, 155-170.
Leite, Adam: „Austin, Dreams, and Scepticism", in: Martin Gustafsson, Richard Sørli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 78-113.
Liedtke, Frank W.: „Representation and Illocution", in: Armin Burkhardt (Hrsg.), *Speech Acts, Meaning and Intentions*. Critical Approaches to the Philosophy of John R. Searle (Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 1990), 194-209.
Livingston, Paul M.: *The Vision of Language* (New York, London: Routledge, 2008).
Llored, Patrick: *Jacques Derrida*. Politique et éthique de l'animalité (Mons: Les Editions Sils Maria, 2013).
Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida*. Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2011).

Macksey, Richard; Donato, Eugenio (Hrsg.): *The Structuralist Controversy*. The Languages of Criticism and the Sciences of Man (Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 1972).
Manson, Neil C.: „Consciousness", in: Barry Smith (Hrsg.), *John Searle* (Cambridge: University Press, 2003), 128-154.
Marbach, Eduard: „‚Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?' Reflexion, Reduktion und Eidetik in Husserls Phänomenologie", in: Stefania Centrone (Hrsg.), *Versuche über Husserl* (Hamburg: Meiner, 2013), 193-217.
Margel, Serge: „Video ergo videor. Focki, Derrida et l'esthétique du point de vue", in: *Appels de Jacques Derrida*, 567-582.

Marrati, Paola: *Genesis and Trace*. Derrida reading Husserl and Heidegger (Stanford: Stanford University Press, 2005).

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

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

McCarthy, Thomas: *The critical theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, MA: MIT Press, 1978).

— „The politics of the Ineffable. Derrida's Deconstructionism", in: *Ideals and Illusions*. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 97-119.

— „Reason and Rationalization. Habermas's ‚Overcoming' of Hermeneutics", in: *Ideals and Illusions*. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 127-152.

— „Complexity and Democracy. The Seducements of Systems Theory", in: *Ideals and Illusions*. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 152-180.

McDowell, John: „Intentionality De Re", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 215-225.

McGee, Van: „Inscrutability and its Discontents", in: *Noûs* 39/3 (2005), 397-425.

Menke, Bettine: „Dekonstruktion – Lektüre. Derrida literaturtheoretisch", in: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Neuere Literaturtheorien*. Eine Einführung (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990), 235-265.

Menke, Christoph: *Die Souveränität der Kunst*. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1991).

— „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit", in: Andrea Kern, Christoph Menke (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion*. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), 243-263.

— *Spiegelungen der Gleichheit*. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).

— „Aporien der kulturellen Moderne. ‚Die Moderne – ein unvollendetes Projekt"', in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 205-214.

Meixner, Uwe: „Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes", in: Uwe Meixner, Albert Newen (Hrsg.), *Seele, Denken, Bewusstsein*. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003), 308-388.

— „Husserls transzendentaler Idealismus als Supervenienzthese“, in: Manfred Frank, Niels Weidtmann (Hrsg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 178-208.
Michelman, Frank I.: „Morality, Identiy and ‚Constitutional Patriotism‘“, in: *Denver University Law Review* 76/4 (1999), 1009-1028.
Moati, Raoul: *Derrida/Searle*. Déconstruction et langage ordinaire (Paris: Presses Universitaires de France, 2009).
— „Le prisme descriptiviste de la théorie des actes de langage de J.R. Searle“, in: Sandra Laugier, Sabine Plaud (Hrsg.), *Lectures de la philosophie analytique* (Paris: Ellipses, 2011), 211-229.
— Derrida et le langage ordinaire (Paris: Hermann, 2014).
Moebius, Stephan: „Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der Macht“, in: Stephan Moebius, Andreas Reckwitz (Hrsg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008), 158-174.
Mooney, Timothy: „Derrida’s empirical realism“, in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 393-361.
Mulligan, Kevin: „Searle, Derrida, and the Ends of Phenomenology“, in: Barry Smith (Hrsg.), *John Searle* (Cambridge: University Press, 2003), 261-286.

Nealon, Jeffrey T.: „Between Emergence and Possibility: Foucault, Derrida, and Judith Butler on Performative Identity“, in: *Philosophy Today* 40/3 (1996), 430-439.
Nickel, Rainer: „Verfassungspatriotismus“, in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 377-379.
Nolte, Helmut: „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.
Norris, Christopher: „Philosophy is not just a ‚kind of writing‘“, in: Reed Way Dasenbrock (Hrsg.), *Redrawing the Lines*. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 189-216.
— „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.
— „Supplementarity and Deviant Logics. Derrida contra Quine“, in: *The Philosophical Forum* 29 (1998), 1-27.

Peeters, Benoît: *Derrida*. Zweite und korrigierte Version (Paris: Flammarion, 2010).

Pradhan, S.: „Minimalist Semantics. Davidson and Derrida on Meaning, Use, and Convention", in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 234-251.

Price, Huw: „Metaphysics after Carnap: The ghost who walks?", in: David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman (Hrsg.), *Metametaphysics*. New Essays on the Foundations of Ontology (Oxford: Clarendon Press, 2009), 320-346.

— „Naturalism without representationalism", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 3-21.

— „Two expressivist programmes, two bifurcations", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 22-44.

— „Pluralism, ‚world' and the primacy of science", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 45-64.

— „Prospects for global expressivism", in: Huw Price (Hrsg.), *Expressivism, Pragmatism and Representationalism* (Cambridge: University Press, 2013), 147-194.

Price, Henry H.: *Perception* (London: Methuen, 1932).

Priest, Graham: *Beyond the Limits of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

— „Derrida and Self-Reference", in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida*. Volume II (London: Sage, 2003), 59-69.

Pritchard, Harold A.: „Does Moral Philosophy rest on a Mistake?", in: *Mind* 21 (1912), 21-37).

Putnam, Hilary: „The Meaning of ‚Meaning'", in: Keith Gunderson (Hrsg.), *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 7 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 131-193.

— *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

— „Reference and Truth", in: *Philosophical Papers*. Vol. 3 (Cambridge: University Press, 1983), 69-86.

— *Renewing Philosophy* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1992).

— „Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind", in: *The Journal of Philosophy* 91/9 (1994), 445-517.

Quine, Willard Van Orman: *Word and Object* (Cambridge MA: MIT Press, 1960).

— „On what there is", in: *From a logical point of view*. Nine logico-philosophical essays, 2. Aufl. (Harvard: University Press, 1961), 1-19.

— „Two Dogmas of Empiricism“, in: *From a logical point of view*. Nine logico-philosophical essays, 2. Aufl. (Harvard: University Press, 1961), 20-46.
— „Les Frontières de la Théorie Logique“, in: *Les Études Philosophiques* 19/1 (1964), übersetzt von Jacques Derrida und Roger Martin, 191-208.
— „Ontological Relativity“, in: *Ontological Relativity and other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 26-68.
— „On the Reasons of Indeterminacy of Translation“, in: *The Journal of Philosophy* 67/6 (1970), 178-183.
— „Mind and Verbal Dispositions“, in: Samuel Guttenplan (Hrsg.), *Mind and Language* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 83-97.
— „Three Indeterminacies“, in: Robert B. Barrett, Roger F. Gibson (Hrsg.), *Perspectives on Quine* (Cambridge, Oxford: Blackwell, 1990), 1-16.
— *Pursuit of Truth*, 2. Aufl. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

Rapaport, Herman: „Deregionalizing Ontology. Derrida's Khōra“, in: *Derrida Today* 1/1 (2008), 95-118.
Recanati, Franois: „Literalism and Contextualism“, in: Gerhard Preyer, Georg Peter (Hrsg.), *Contextualism in Philosophy*. Knowledge, Meaning and Truth (Oxford: Clarendon Press, 2005), 171-196.
Rheinberger, Hans-Jörg: *Experiment, Differenz, Schrift* (Marburg a.d.L.: Basilisken Presse, 1992).
— *Iterationen* (Berlin: Merve, 2005).
— *Experimentalsysteme und epistemische Dinge*. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006).
Richards, Barry: „Searle on Meaning and Speech Acts“, in: *Foundations of Language* 7/4 (1971), 519-538.
Rorty, Richard: „Indeterminacy of Translation and of Truth“, *Synthese* 23/4 (1972), 443-462.
— „Transcendental Arguments, Self-Reference, and Pragmatism“, in: Peter Bieri, Rolf P. Horstmann, Lorenz Krüger (Hrsg.), *Transcendental Arguments and Science* (Dordrecht: Reidel, 1979), 77-104.
— *The Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980).
— „Deconstruction and Circumvention“, in: *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 85-106.
— „Response to Simon Critchley“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.), *Deconstruction and Pragmatism* (London, New York: Routledge, 1996), 41-46.
Rosa, João Guimarães: *Meu Tio Iauaretê*. Estas Estórias (Rio de Janeiro: José Olimpio, 1969).

— *Mein Onkel, der Jaguar*. Erzählung. Aus dem brasilianischen Portugiesisch und mit einem Nachwort versehen von Curt Meyer-Clason (Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1994).
Rödl, Sebastian: „Schrift als Form menschlicher Erfahrung", in: Andrea Kern, Christoph Menke (Hrsg.), *Philosophie der Dekonstruktion*. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002), 127-142.
— *Kategorien des Zeitlichen*. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes (Frankfurt a.M.: 2005).

Salanskis, Jean-Michel: „Déconstruction et linguistic turn", in: Charles Ramond (Hrsg.), *Derrida*. La déconstruction (Paris: Presses universitaires de France, 2005), 13-52.
Sandler, Sergeiy: „Habermas, Derrida, and the genre distinction between fiction and argument", in: *International Studies in Philosophy* 39/4 (2007),103-120.
Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme* [1946] (Paris: Gallimard, 1996).
Schaffer, Jonathan: „On what grounds what", in: David Chalmers, David Manley, Ryan Wasserman (Hrsg.), *Metametaphysics*. New Essays on the Foundations of Ontology (Oxford: Clarendon Press, 2009), 347-383.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: „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.
Schmidt, Thomas M.: „Menschliche Natur und genetische Manipulation", in: Hauke Brunkhorst, Regina Kreide, Christina Lafont (Hrsg.), *Habermas Handbuch* (Stuttgart, Weimar: Metzler, 2015), 282- 291.
Schmidtgen, Henning: „*Wissenschaft. Das Labor als Archiv und Maschine*", in: Stephan Moebius, Andreas Reckwitz (Hrsg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008), 450-467.
Schrift, Alan D.: „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: Presses Universitaires de la France, 2011), 95-109.
Searle, John R.: „Meaning and Speech Acts", in: *The Philosophical Review* 71/4 (1962), 423-432.
— *Speech Acts*. An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge: University Press, 1969).
— *Reiterating the Differences*. A Reply to Derrida, in: *Glyph* 1 (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1977), 198-209.
— *Expression and Meaning*. Studies in the Theory of Speech Acts (Cambridge: University Press, 1979).

— *Intentionality*. An Essay in the Philosophy of Mind (Cambridge: University Press, 1983).
— *Foundations of Illocutionary Logic*. Mit Daniel Vanderveken (Cambridge: University Presss, 1985).
— „Indeterminacy, Empiricism and the First Person", in: *The Journal of Philosophy* 134/3 (1987), 123-146.
— „Meaning, Communication, and Representation", in: Richard E. Grandy, Richard Warner (Hrsg.), *Philosophical Grounds of Rationality*. Intentions, Categories, Ends (Oxford: Clarendon Press, 1988), 209-226.
— „Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 81-102.
— *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, London: MIT Press, 1992).
— „The World turned Upside Down", in: Gary B. Madison (Hrsg.), *Working through Derrida* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 170-184.
— „Rationality and Realism. What is at Stake?", in: *Daedalus* 122/4 (1993), 55-83.
— „Literary Theory and its Discontents", in: *New Literary History* 25/3 (1994), 637-667.
— The Construction of Social Reality (London: Penguin, 1995).
— *Mind, Language and Society* (New York: Basic Books, 1998).
— „J. L. Austin (1911-1960)", in: A. P. Martinich, David Sosa (Hrsg.), *A Companion to Analytic Philosophy* (Malden, Oxford: Blackwell, 2001), 218-230.
— „Speech Acts, Mind, and Social Reality", in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality*. Discussions with John R. Searle (Dordrecht: Kluwer, 2002), 3-17.
— *Making the Social World*. The Structure of Human Civilization (Oxford: University Press, 2010).
— *Seeing Things as They Are*. A Theory of Perception (Oxford: University Press, 2015).
Seel, Gerhard: „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste", in: Manfred Frank, Niels Weidtmann (Hrsg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 43-88.
Seel, Martin: „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.
— *Die Kunst der Entzweiung*. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

Siebel, Mark: „Searle's Representing Account of Illocutionary Acts and Its Weak Spots", in: L. Lundsten, A. Siitonen, B. Österman (Hrsg.), *Communication and Intelligibility*. Acta Philosophica Fennica Vol. 69 (Helsinki: Academic Bookstore, 2001), 97-111.

— „What is an illocutionary point?", in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality*. Discussions with John R. Searle (Kluwer: Dordrecht, 2002), 125-140.

Siep, Ludwig: „Hegels politische Anthropologie", in: Ders. (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier?* Essays zur politischen Anthropologie (Stuttgart: Reclam, 1992), 110-133.

— „Moral und Gattungsethik", in: *DZPhil* 50/1 (2002), 111-120.

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

Smith, Barry et al.: „Derrida Degree: A Question of Honour", in: *The Times* (London), Samstag (09.05.1992).

Soames, Scott: *Beyond Rigidity*. The Unfinished Semantic Agenda of *Naming and Necessity* (New York: Oxford University Press, 2002).

— *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Volume 2. The Age of Meaning (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003).

Stalnaker, Robert C.: „Introduction", in: *Context and Content*. Essays on Intentionality in Speech and Thought (Oxford: Oxford University Press, 1999), 1-28.

— „Pragmatics", in: *Context and Content*. Essays on Intentionality in Speech and Thought (Oxford: Oxford University Press, 1999), 31- 46.

— „On the Representation of Context", in: *Context and Content*. Essays on Intentionality in Speech and Thought (Oxford: Oxford University Press, 1999), 96-113.

Staten, Henry: „The Secret Name of Cats: Deconstruction, Intentional Meaning, and the New Theory of Reference", in: Reed Way Dasenbrook (Hrsg.), *Redrawing the Lines*. Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 27-48.

— „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.

Stekeler-Weithofer, Pirmin: „Meaning, Intention, and Understanding", in: L. Lundsten, A. Siitonen, B. Österman (Hrsg.), *Communication and Intelligibility*. Acta Philosophica Fennica Vol. 69 (Helsinki: Academic Bookstore, 2001), 113-134.

— *Was heißt Denken?* Von Heidegger, über Hölderlin zu Derrida (Bonn: University Press, 2004).

Thomassen, Lasse (Hrsg.): *The Derrida-Habermas Reader* (Chicago: University Press, 2006).

Tugendhat, Ernst: „Habermas on Communicative Action" [1985], in: *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992), 433-440.
Tymoczko, Thomas; Vogel, Jonathan: „The Exorcist's Nightmare: A Reply to Crispin Wright", in: *Mind* 101/403 (1992), 543-552.

Vergani, Mario: *Jacques Derrida* (Mailand: Mondadori, 2000).
Vernant, Jean-Pierre: „Greek Tragedy", in: Richard Macksey, Eugenio Donato (Hrsg.), *The Structuralist Controversy*. The Languages of Criticism and the Sciences of Man (Baltimore, Lodon: The John Hopkins University Press, 1972), 273-289.
Vogl, Joseph: „Einleitung", in: Ders. (Hrsg.), *Gemeinschaften*. Positionen zu einer Philosophie des Politischen (Frankfurt a.M.: Suhkamp, 1994), 7-27.

Waldenfels, Bernhard: „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.
— *Deutsch-französische Gedankengänge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995).
Warnock, George J.: *J. L. Austin* (London: Routledge, 1989).
Wellmer, Albrecht: „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.
— „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.
— „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?", in: *Wie Worte Sinn machen*. Aufsätze zur Sprachphilosophie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007), 61-73.
— „Hermeneutische Reflexion im Licht der Dekonstruktion", in: *Wie Worte Sinn machen*. Aufsätze zur Sprachphilosophie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007), 155-179.
Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH, 1991).
— *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1995).
Wetzel, Michael: *Derrida* (Stuttgart: Reclam, 2010).
Williams, Bernard: „A second Look", in: Nicholas Bunnin, E.P. Tsui-James (Hrsg.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell, 2003), 23-34.

Williams, Michael: *Problems of knowledge*. A critical introduction to epistemology (New York: Oxford University Press, 2001).

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe Bd. 1 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 225-580.

Wright, Crispin: „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", in: *Mind* 100/397 (1991), 87-116.

— „The Indeterminacy of Translation", in: Ders., Bob Hale (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Language* (Malden, Oxford: Blackwell, 1997), 397-426.

Siglenverzeichnis

Jürgen Habermas

[*HH*]
Jürgen Habermas, „Mit Heidegger gegen Heidegger denken", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25.07.1953, BuZ4.
[*PhA*]
— „Philosophische Anthropologie (ein Lexikonartikel)" [1958], in: *Kultur und Kritik*. Verstreute Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), 89-111.
[*EuI*]
— „Erkenntnis und Interesse (Frankfurter Antrittsvorlesung)" [1965], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 146-168.
[*AI*]
— „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes"' [1967], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Idelologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 9-47.
[*TWI*]
— „‚Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie"' [1968], in: *Technik und Wissenschaft als ‚Idelologie'* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969), 48-103.
[*UH*]
— „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" [1970], in: Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.), *Hermeneutik und Idelogiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 120-160.
[*EI*]
— *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Vorwort (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973).
[*UP*]
— „Was heißt Universalpragmatik?", in: Karl-Otto Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976), 174-272.
[*ZG*]
— „Zu Gadamers ‚Wahrheit und Methode"', in: Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Jacob Taubes (Hrsg.), *Hermeneutik und Idelogiekritik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971), 45-56.
[*MuP*]
— „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt", in: Ders., *Kleine politische Schriften I-IV* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981), 444-464.

[*PPP*]
— *Philosophisch-politische Profile*. Dritte, erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981).
[*TKH*]
— *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1 und 2 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981). Zitate aus Band 1 werden angegeben als 1/2, Zitate aus Band 2 als 2/2.
[*MkH*]
— *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983).
[*VuE*]
— *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a.M.: 1984).
[*DM*]
— *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).
[*EzD*]
— *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991).
[*ND I*]
— *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992).
[*FuG*]
— *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Vierte Aufl. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994).
[*EdA*]
— *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).
[*Bem*]
— „Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*“, 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), 12-23.
[*ZmN*]
— *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Vierte, erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002).
[*FT*]
— „Fundamentalism and Terror. A dialogue with Jürgen Habermas“, in: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago: University Press, 2003), 25-44.

[*WuR*]
— *Wahrheit und Rechtfertigung*. Philosophische Aufsätze. Erw. Ausg. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).
[*NuR*]
— *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2009).
[*ND II*]
— *Nachmetaphysisches Denken II*. Aufsätze und Repliken (Berlin: Suhrkamp, 2012).

John R. Searle

[*MSA*]
John R. Searle, „Meaning and Speech Acts", in: *The Philosophical Review* 71/4 (1962), 423-432.
[*SA*]
— *Speech Acts*. An Essay in the Philosophy of Language (Cambridge: University Press, 1969).
[*Rep*]
— „Reiterating the Differences. A Reply to Derrida", in: *Glyph* 1 (1977), 198-209.
[*EM*]
— *Expression and Meaning*. Studies in the Theory of Speech Acts (Cambridge: University Press, 1979).
[*Int*]
— *Intentionality*. An Essay in the Philosophy of Mind (Cambridge: University Press, 1983).
[*FIL*]
— *Foundations of Illocutionary Logic*. Mit Daniel Vanderveken (Cambridge: University Presss, 1985).
[*IEFP*]
— „Indeterminacy, Empiricism and the First Person", in: *The Journal of Philosophy* 134/3 (1987), 123-146.
[*MCR*]
— „Meaning, Communication, and Representation", in: Richard E. Grandy, Richard Warner (Hrsg.), *Philosophical Grounds of Rationality*. Intentions, Categories, Ends (Oxford: Clarendon Press, 1988), 209-226.
[*Resp*]
— „Response: Meaning Intentionality, and Speech Acts", in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Cambridge: Blackwell, 1991), 81-102.

[*RM*]
— *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, London: MIT Press, 1992).
[*WUD*]
— „The World turned Upside Down", in: Gary B. Madison (Hrsg.), *Working through Derrida* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 170-184.
[*RR*]
— „Rationality and Realism. What is at Stake?", in: *Daedalus* 122/4 (1993), 55-83.
[*LTD*]
— „Literary Theory and its Discontents", in: *New Literary History* 25/3 (1994), 637-667.
[*CSR*]
— *The Construction of Social Reality* (London: Penguin, 1995).
[*MLS*]
— *Mind, Language and Society* (New York: Basic Books, 1998).
[*SMS*]
— „Speech Acts, Mind, and Social Reality", in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle (Dordrecht: Kluwer, 2002), 3-17.
[*MSW*]
— *Making the Social World.* The Structure of Human Civilization (Oxford: University Press, 2010).
[*STA*]
— *Seeing Things as They Are.* A Theory of Perception (Oxford: University Press, 2015).

Jacques Derrida

[*Intr*]
Jacques Derrida, „Introduction", in: Edmund Husserl, *L'origine de la Géométrie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).
[*Gr*]
— *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967).
[*VPh*]
— *La voix et le phénomène.* Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).
[*ED*]
— *L'écriture et la différence* (Paris: Éditions du Seuil, 1967).

[*Ld*]
— „La différance“ [1968], in: *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 1-29.
[*SEC*]
— „Signature Événement Contexte“ [1971], in: Ders., *Marges de la Philosophie*, 365-393.
[*Dis*]
— *La dissémination* (Paris: Éditions du Seuil, 1972).
[*Pos*]
— *Positions*. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jeans-Louis Houdebine, Guy Scarpetta (Paris: Éditions de Minuit, 1972).
[*VP*]
— *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978).
[*Lim*]
— *Limited Inc*. a b c ..., in: *Glyph* 2 (1977), 162-255.
[*CD*]
— *La carte postale*. De Socrate à Freud et au-delà (Paris: Flammarion, 1980).
[*Psy*]
— *Psyché*. Inventions de l'autre (Paris: Galilée, 1987).
[*Mém*]
— *Mémoires*. Pour Paul de Man (Paris: Galilée, 1988).
[*An*]
— „Afterword: Toward an Ethic of Discussion“, in: *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press, (1988), 111-160.
[*AuC*]
— *L'autre cap*. Suivi de la démocratie ajournée (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991).
[*SM*]
— *Spectres de Marx*. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale (Paris: Galilée, 1993).
[*Pol*]
— *Politiques de l'amitié*. Suivi de L'oreille de Heidegger (Paris: Galilée, 1994).
[*For*]
— *Force de loi*. Le „Fondement mystique de l'autorité“ (Paris: Galilée, 1994).
[*MdA*]
— *Mal d'archive*. Une impression freudienne (Paris: Galilée, 1995).
[*Ap*]
— *Apories*. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité“ (Paris: Galilée, 1996).

[*RDP*]
— „Remarks on Deconstruction and Pragmatism“, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau and Richard Rorty (London: Routledge, 1996), 77-89.
[*Ccp*]
— „Comme si c'était possible, ‚within such limits'“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 52/3 (1998), 495-530.
[*DlM*]
— *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999).
[*PP*]
— „Performative Powerlessness – A Response to Simon Critchley“, in: *Constellations* 7/4 (2000), 466-468.
[*Usc*]
— *L'Université sans condition* (Paris: Galilée, 2001).
[*FS*]
— *Foi et savoir*. Suivi de Le Siècle et le Pardon (Paris: Éditions du Seuil, 2001).
[*Fi*]
— *Fichus*. Discours de Francfort (Paris: Galilée, 2002).
[*AI*]
— „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides. A dialogue with Jacques Derrida“, in: Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida (Chicago: University Press, 2003), 85-136.
[*V*]
— *Voyous*. Deux essais sur la raison (Paris: Galilée, 2003).
[*BS*]
— „La bête et le souverain“, in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.), *La démocratie à venir*. Autour de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 2004), 433-476.
[*Etc*]
— *Et Cetera*…and so on, und so weiter, and so forth, at ainsi de suite, und so überall, etc. (Paris: L'Herne, 2005).

Sonstige

[*HTW*]
John L. Austin, *How to do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University [1955], 2. Aufl., J.O. Urmson, Marina Sbisà (Hrsg.), (Harvard: University Press, 1972).