

Wetzel | Derrida

Michael Wetzel

Derrida

Eine Einführung

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19631

2019 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Kösel GmbH & Co. KG,

Am Buchweg 1, 87452 Altusried-Krugzell

Printed in Germany 2019

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019631-1

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Einleitung 7

Spuren der Wahrheit 17

Phänomenologie und Präsenz oder: Was ist Dekonstruktion? 17

Sprachphilosophische und linguistische Traditionen:

Der »différance« auf der Spur 29

Die Frage der Anthropologie: Aporien von Leben und Tod 40

Von der Psychoanalyse zur Psychosemiotologie 51

Ästhetik und Postmoderne 62

Das Textparadigma und der disseminative Stil 62

Das Ende der großen Erzählung: Literatur als *Chora* 74

Malerei und Architektur: Vom *Parergon* zur *Folie* 86

Ästhetik des Blinden: Memoiren des Blicks 96

Ethik der Wiedergabe und Politik der Verantwortung 107

Apokalypse der medialen Artefaktualitäten 107

Ethik der Gabe 118

Die Gewalt der Gesetzeskraft und die Geister der Gerechtigkeit 128

Politik der Freundschaft und Gastfreundschaft 141

Von den Enden, von den Grenzen her denken 152

Mensch-Sein und Tier-Werden 152

Die animalischen Wurzeln der politischen Souveränität 160

Anmerkungen 171

Kommentierte Bibliografie 179

Schlüsselbegriffe 188

Zeittafel 194

Zum Autor 196

Einleitung

Jacques Derrida (1930–2004) war nicht nur einer der bedeutendsten, sondern auch einer der originellsten Repräsentanten der gegenwärtigen französischen Philosophie. Zusammen mit Roland Barthes, Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser, Emmanuel Lévinas und Jean-François Lyotard – Denker, mit denen Derrida zum Teil eng befreundet war – steht sein Name für jene intellektuelle Bewegung der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die vom sogenannten Strukturalismus ihren Ausgang nahm. Gemeint ist mit diesem nicht unumstrittenen Begriff die in den 1950er- und 1960er-Jahren bei französischen Theoretikern unterschiedlichster Disziplinen der Humanwissenschaften sich durchsetzende gemeinsame Tendenz, ihren spezifischen Gegenstand im Zusammenhang einer *generellen Kulturtheorie* zu verorten, die ausgehend von Sprach- beziehungsweise Zeichenstrukturen entwickelt wurde. Gerade für die Philosophie bedeutete diese auf den Genfer Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure zurückgehende *linguistische Wende* eine Abkehr vom Kanon der klassischen Metaphysik, wie sie auch für den Denkansatz Derridas entscheidend ist. Von Anfang an nämlich eröffnet sich für ihn unter dem geschichtlichen Gesichtspunkt semiologischer Strukturen ein anderer Blick auf die idealen Gegenstände der Philosophie, die erst im textuellen Zusammenhang linguistischer, ethnologischer, poetischer, ästhetischer sowie psychoanalytischer, politischer und ökonomischer Diskurse relevant werden.

Derrida ist aber mit dieser transdisziplinären Ausrichtung nicht schon gleich als Strukturalist zu vereinnahmen, was im Übrigen gleichermaßen für die Überwindung dieser Position im Sinne eines Post- oder Neostrukturalismus gilt. Die ideologischen Voraussetzungen für den 1930 Geborenen, der 1952

sein Studium in Paris aufnimmt, sind gleichwohl bestimmt durch die typische Konstellation der französischen Nachkriegsphilosophie, das heißt einerseits durch die Orientierung an den drei »Meisterdenkern« Hegel, Husserl und Heidegger, andererseits durch die Entdeckung der drei »Meister des Zweifels«, Nietzsche, Marx und Freud. Diese Konstellation wird nun für Derrida vor dem Hintergrund der Zeichentheorie Saussures neu lesbar, wobei er sich seinen eigenen Weg bahnt, der – wie er später betont – sicherlich nicht repräsentativ für die französische Philosophie mit ihren Diskontinuitäten, Brüchen und Konflikten ist. Nicht von ungefähr ist aber 1967 das Jahr, in dem er zum ersten Mal eine eigene Position einnimmt und am Vorabend der ein Jahr später an den Universitäten von Paris ausbrechenden Mai-Unruhen mit gleich drei Büchern seine Karriere startet: der semiologisch argumentierenden Husserl-Kritik *Die Stimme und das Phänomen*, dem sprachphilosophischen Hauptwerk *Grammatologie* und der dieses ergänzenden Aufsatzsammlung *Die Schrift und die Differenz*.

Derrida ist kein revolutionärer Denker im politischen Sinne. Womit er sich beschäftigt, sind Texte und deren Bedeutungsschichten. Dennoch sind die Anfänge seines Werkes durch die philosophische Situation von 1968 geprägt, in der sich die Pariser Intellektuellen darin einig waren, dass in den Diskursen als Repräsentationen des herrschenden Wissens zugleich politische Machtverhältnisse zum Ausdruck kommen und angreifbar werden. In diesem Sinne sind Derridas thematische Streuung und methodische Interdisziplinarität auch Ausdruck einer Revolte gegen die starren Grenzen der wissenschaftspolitisch isolierten Einzeldisziplinen und vor allem einer sich abschtotenden Schulphilosophie, die sich fernab von der geschichtlichen Faktizität nur auf die Pflege ihrer eigenen Denktradition konzentriert. Von Anfang an gilt sein besonderes Interesse daher solchen Denkern, die sich durch eine »Ablehnung des Sys-

tems und der spekulativen Geschlossenheit« (SD 236) auszeichnen, und wird für ihn der sprachstrukturelle Ansatz seiner Lehrer und Zeitgenossen gerade in dem Maße fruchtbar, wie er die ideengeschichtlichen Grenzziehungen der akademischen Fächer überwindet. Das Stichwort der frühen Jahre lautet folglich *Spiel*, und zwar als *doppeltes Spiel* oder *Spiel der Differenzen* beziehungsweise der »différance« (POS 38, 50, 66), in dem nicht nur Grenzen von Begriffsbedeutungen überschritten, sondern auch die Willkürlichkeit beziehungsweise historische Zufälligkeit dieser Abgrenzungen aufgezeigt werden – ganz im Sinne des von Derrida hoch geschätzten poetologischen Ansatzes Mallarmés und seines *Würfelwurfes* »aleatorischer« Möglichkeit.

Derridas internationale Anerkennung, die in einem oft merkwürdigen Missverhältnis zu seiner fachlichen Würdigung im eigenen Lande steht, verdankt sich nicht zuletzt dieser Öffnung für ein unkonventionelles, spielerisches Engagement im weiten Feld kulturwissenschaftlicher Fragen, provoziert aber auch immer wieder eine Polemik, die sich an Derridas Status als Philosoph entzündet. Seine *Randgänge* oder gar *Grenzüberschreitungen* wurden sogar als Irrationalismus abgetan. Als Erbe der Strukturalismusdebatten sah er sich wiederholt mit dem Vorwurf eines Antihumanismus konfrontiert: Seinen Textanalysen mangle es an Respekt für die handelnden Subjekte. Wohlwollende Kritiker nutzen sogar die Tatsache seiner fruchtbaren Rezeption durch die Culture Studies der nordamerikanischen »Language Departments« und seiner persönlichen kulturellen Verwurzelung im nordafrikanischen Judentum dazu, ihn in den philosophischen Außenbezirken eines poetologischen Diskurses oder einer jüdischen Mystik auszugrenzen. Seit den massenmedial inszenierten Skandalen um den Derrida nahestehenden Paul de Man und seine antisemitischen Jugendschriften, um den von Derrida immer wieder we-

gen seines »Fragepotentials« (POS 28) geschätzten Heidegger und seine Nazivergangenheit, nicht zuletzt aber seit der von heftigen Protesten seitens der Philosophen begleiteten Verleihung einer weiteren Ehrendoktorwürde durch die Universität von Cambridge schien einer gewissen Presse das Werk Derridas gut genug für jede Verdächtigung des Verstoßes gegen die Political Correctness.

Das Streitgespräch nicht scheuend, ist Derrida auch keiner Auseinandersetzung aus dem Weg gegangen und hat sich verstärkt in aktuelle gesellschaftliche Diskussionen der Wissenspolitik, der Ästhetik oder der Ethik eingemischt. Vor allem sein Engagement für den Philosophieunterricht an Gymnasien innerhalb der Gruppe GREPH (Groupe de recherches sur l'enseignement philosophique) ist hier zu nennen, aber auch sein entscheidender Beitrag zur Gründung des *Collège International de Philosophie*, einer für Paris neuartigen Institution der freien interdisziplinären Lehre und Forschung jenseits der Zwänge von staatlichen Prüfungsordnungen. Neben direkten politischen Interventionen wie den Reden gegen Rassismus, für die Freiheit Nelson Mandelas oder für verfolgte Schriftsteller hat Derrida gerade im Bereich der postmodernen Architektur und Urbanistik auf die Debatten der Kunst im öffentlichen Raum oder der Denkmalgestaltung eingewirkt und zum Beispiel Bernard Tschumi bei der Gestaltung des Parc de la Villette, Daniel Libeskind beim Bau des Jüdischen Museums in Berlin und Peter Eisenman beim Entwurf des Holocaust-Denkmals beeinflusst. Nicht zuletzt sei auch an die in den letzten Jahren verstärkte Arbeit über ethische Fragen der *Gerechtigkeit* und der *Gesetzeskraft* erinnert, die nicht nur bei Juristen auf großes Interesse gestoßen ist, sondern in ihrer besonderen Zuspitzung auf die Frage des Asylrechts in Europa und die internationalen Freund-Feind-Bilder nach dem 11. September 2001 auch in einer breiteren Öffentlichkeit.

Die Spuren dieser mannigfaltigen Interessen finden sich in Derridas vielschichtigem Werk, dem es weniger an Verständlichkeit oder Übersichtlichkeit mangelt, als es sich vielmehr über ein kulturanalytisch erweitertes Verständnis von Philosophie erschließt. Gerade in diesem Sinne einer Ablehnung des Identitätsdenkens steht Derrida in der Tradition einer *Kritischen Theorie* wie der Frankfurter Schule (Benjamin, Adorno, Horkheimer), mit der er auch die Hinwendung zur ästhetischen Theorie teilt – eine intellektuelle Wahlverwandtschaft, die mit der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt 2001 ihre öffentliche Anerkennung fand. Konsequenterweise ist es Derrida selbst auch niemals um eine Schulbildung im Sinne der Errichtung eines dogmatischen Denkgebäudes gegangen, wengleich seine Kritiker ihm immer wieder einen hermetischen oder gar esoterischen Stil unterstellen wollen.

Die Flexibilität und das innovative Moment seiner Denkfikuren unterlaufen in dieser Hinsicht jeden Versuch, ihn auf eine dogmatische Position zu reduzieren. Dabei werden aber nicht die Voraussetzungen der philosophischen Traditionen über Bord geworfen, sondern durch ihre Konfrontation mit gegenständlichen und gegenwärtigen Konstellationen infrage gestellt. Was Derrida in dieser methodologischen Hinsicht als *Dekonstruktion* bezeichnet hat, besteht in einer Aufarbeitung des historischen beziehungsweise genealogischen Zusammenhangs der Begriffe, geht also von einem internen Status quo der Diskurse aus, um diesen mit all den ein- und ausschließenden, verwerfenden, systematisierenden, hierarchisierenden, auch verfälschenden latenten Entscheidungen zu konfrontieren, die sich in ihm manifestieren:

»Die Philosophie ›dekonstruieren‹ bestünde demnach darin, die strukturierende Genealogie ihrer Begriffe zwar in der getreuest möglichen Weise und von einem ganz Innern her zu

denken, aber gleichzeitig von einem gewissen, für sie selbst unbestimmbaren, nicht benennbaren Draußen her festzulegen, was diese Geschichte verbergen oder verbieten konnte, indem sie sich durch diese irgendwie eigennützige Repression zur Geschichte machte.« (POS 38)

Die Dekonstruktion *rekonstruiert* also minutiös die Geschichte der Verwerfungen, Zentrierungen, Marginalisierungen, An eignungen und Identifizierungen, denen sich die herrschende Geltung des *Logos* verdankt. Sie geschieht dabei im Namen dessen, was sich ganz allgemein als das *Andere* benennen lässt, ungeachtet ob es sich dabei um Vergessenes, Verdrängtes oder im Verborgenen Bleibendes handelt. Wichtig jedoch ist, dass die dekonstruierende Umgangsweise mit dieser Alterität nur den blinden Fleck der Präsenz markiert, ohne je im positiven oder gar positivistischen Sinne die alternative Position dieses Anderen einzunehmen. Dekonstruieren heißt vielmehr, die Vorgeschichte oder den Unterbau des begrifflichen Gerüsts aufzudecken, »und in der Folge alle zu unserer Kultur gehörenden Texte [...] als eine Art von Symptomen« dessen zu lesen, was sich »in der Geschichte der Philosophie *nicht präsentieren konnte*« (POS 39). Und entsprechend dieser *Logik der Voraussetzung* fragt Derrida immer auch nach der materiellen Trägerschaft der Zeichen, den vergessenen Materialitäten der Kommunikation, dem Rahmen und dem Träger, dem sich die Botschaft als mediale Aussage faktisch verdankt.

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, das Repräsentations- oder Kommunikationsprozesse unter Einschluss aller Momente der Verschiebung, des Widerstan-

des, des »Rauschens« und der Verzerrung der mitgeteilten Botschaften möglich macht. 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. So ist Dekonstruktion immer

»auch eine Ethik der Entscheidung oder der Verantwortung, die sich der Ausdauer des Unentscheidbaren aussetzt, dem Gesetz *meiner* Entscheidung als Entscheidung *des anderen* in mir, die sich der Aporie widmet, ja ergeben ist, um nicht einer entgegengesetzenden Grenze zwischen zwei, zum Beispiel zwischen zwei dem Anschein nach voneinander trennbaren Begriffen vertrauen zu können oder zu müssen«¹.

Diesem Anspruch versucht die vorliegende Einführung in das Denken Derridas gerecht zu werden, die insofern die Grenzen der bisher vorliegenden deutschsprachigen Monografien zum Werk des Autors überwinden möchte, als diese sich überwiegend auf einen bestimmten philosophiegeschichtlichen Aspekt des derridaschen Werks beschränken, wobei die phänomenologische Tradition in der Anerkennung lange dominierte.

Die Frage einer entwicklungsgeschichtlichen Einteilung des Werks von Derrida ist häufig gestellt, aber auch erschüttert worden. Derrida selbst hat durch eine raffinierte Verweisungsstrategie gerade in seinen späteren Texten eine Kontinuität der Entfaltung unterstellt, die jede historische Zäsur zurückweist (vgl. PUN). Eine Vertiefung dieses anachronischen Geflechts ist neuerdings durch die nach Derridas Tod begonnene Ausgabe seines Nachlasses, vor allem der Aufzeichnungen seiner Seminare und Vorlesungen seit den 1960er-Jahren, möglich.

Dennoch lassen sich zweifellos Epochen thematischer Schwerpunkte erkennen. Die Abfolge dokumentiert nur die Dominanz einer bestimmenden Fragestellung, keine systematische Entwicklung. So fällt auf, dass Derrida sich in der ersten Phase von 1962 bis 1972 vorwiegend mit dem Problem der Erscheinung beziehungsweise Spuren von »Wahrheit« beschäftigt hat, während in den späten 1970er-Jahren die ästhetischen Modelle und Experimente einen Schwerpunkt bilden. Ab Mitte der 1980er-Jahre ist dann entsprechend eine Verstärkung ethisch-politischer Diskussionen zu beobachten, die zwar nicht um die Gewinnung eines metaphysischen »Guten« bemüht sind, aber dessen Reformulierung als »Ethik der Diskussion« erproben. Diese ethisch-politische Wende schlägt noch einmal eine andere Richtung durch Derridas entschiedene Hinwendung zum Thema des Tieres ein, das in allen Bedeutungen als Gegensatz Mensch-Tier (*animal*), als Alterität des wilden Tieres oder der Bestie (*bête*), aber auch als Dummheit (*bêtise*) und Grausamkeit/Bestialität des Menschen selbst verfolgt wird. Ausgang für diese Denkentwicklung war der Vortrag *Das Tier, das ich also bin* (DT) 1997 auf der Cerisy-Tagung *L'Animal autobiographique*, aber es sind vor allem die beiden postum herausgegebenen Bände der letzten Vorlesungen 2001–2003 *Das Tier und der Souverän* (TS I, II), die einen genauen Einblick erlauben in diese erneute, schon mit der ersten Cerisy-Tagung 1980 *Les fins de l'homme* begonnenen Auseinandersetzung mit den Grenzen des Menschen und vor allem der Thematik des Todes.

Folglich ist die Einteilung der vier Hauptkapitel nur orientierend, nicht historisierend zu verstehen. Von jedem Unterkapitel lassen sich Verweisungen zu den anderen herstellen, es werden auch Wiederholungen in diesem Sinne nicht zu vermeiden sein. Solche Redundanzen sollen jedoch zu einem besseren Verständnis verhelfen. Die Texte Derridas werden durchwegs nach den vorliegenden deutschen Übersetzungen

zitiert. Nur wenn keine solche vorliegt, muss auf das französische Original zurückgegriffen werden; in diesen Fällen sind die zitierten Passagen von mir übersetzt worden.

Die Überarbeitung der Neuauflage hat sich – neben der Korrektur von Fehlern und der Aktualisierung der Übersetzungen von Derridas Texten ins Deutsche – vor allem darauf konzentriert, die in den letzten Jahren erschienenen neuen Bände der geplanten Gesamtausgabe zu berücksichtigen.

Im Vordergrund stehen dabei natürlich die Vorlesungen der letzten Jahre. Vereinzelt Seminartexte der 1960er- und 1970er-Jahre, die noch nicht ins Deutsche übersetzt sind, werden nur am Rande erwähnt, da sie eher einer philologischen Spezialisierung der Lektüre dienen können. Daneben sind auf Deutsch einige kürzere Texte aus dem Nachlass erschienen, die auf Fragen der Ethik des Vergebens, der Lüge sowie der medialen Berichterstattung eingehen. Auf sie wird an den entsprechenden Stellen des Textes hingewiesen. Denn was auch in diesen Jahren neuer Publikationen deutlich geworden ist: Es gibt nicht *den* anderen, noch zu entdeckenden, ›zu kommenden‹ Text von Derrida, sondern alles ist schon irgendwie gesagt, versteckt, angedeutet und der weiteren Ausführung harrend.

Spuren der Wahrheit

Phänomenologie und Präsenz oder:
Was ist Dekonstruktion?

Am Anfang der intellektuellen Karriere Derridas steht ein Name: Edmund Husserl. Husserl ist der Begründer der Phänomenologie, einer philosophischen Schule um 1900, die sich vielleicht am einfachsten und vorläufig durch ihren deklarierten Rückgang auf die erscheinenden Gegenstände («phänomenologische Reduktion») beziehungsweise die Betonung der Erscheinungsweise am Erscheinenden oder der Gegebenheit von Tatsachen kennzeichnen lässt. Mit dieser Tradition hat sich Derrida sehr intensiv auseinandergesetzt, was ihm bei der Entwicklung seiner eigenen Position weiterhalf. In der besonderen kritischen Umgangsweise mit Husserls Denken zeigt sich zum ersten Mal das Merkmal der *Dekonstruktion*, die im Gegensatz zur kritischen Destruktion und zur hermeneutischen Rekonstruktion von Texten diese auf eingehende Weise in ihren argumentativen Entstehungszusammenhang »wiederverwickelt«: Sie sollen in einem Zustand der Unentschiedenheit und polyperspektivischen Offenheit erscheinen und der systematischen Endgültigkeit beziehungsweise Eindeutigkeit des Standpunktes gegenüber Abstand wahren. Was dann in der *Grammatologie* als »Logozentrismus« oder »Phonozentrismus« polemisch attackiert wird, geht allerdings nicht allein auf Husserl zurück, gewinnt aber in der Lektüre seiner Schriften zum ersten Mal eine klare Kontur.

Die Bedeutung Husserls für die Entwicklung des spezifischen Denkansatzes von Derrida ist gerade in der philosophischen Rezeption eingehend diskutiert worden. Dennoch wäre es falsch, ja irreführend, wollte man Derridas Betonung einer Verbindlichkeit gegenüber der »transzendentalen Phänomeno-

logie« (GR 108) in ein generelles Bekenntnis »als guter (orthodoxer) Phänomenologe«² ummünzen. Der grundsätzliche derridasche Ansatz wäre damit verkannt, der schon in der frühen Auswahl der behandelten Texte Husserls von »strategischer Vorausschau« zeugt, »mit der er alles, was er zu sagen hat, den Text selber sagen«³ lässt. Die Umgangsweise mit Husserls Texten gibt vielmehr ein frühes Beispiel für Derridas interpretatives Nach- und Umbuchstabieren des Textes, worin man auch ein Zeugnis dafür hat sehen wollen, wie Derrida mit der philosophischen Tradition »gewaltsam« umgeht und sich nicht scheue, »neue Fäden in das vorliegende Geflecht einzuflechten, die dieses letztlich zum Reißen bringen können«⁴.

Insgesamt sind fünf Arbeiten für die Auseinandersetzung mit Husserl von Bedeutung: die erst später veröffentlichte Seminararbeit von 1954 »Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl« (1990), der erste, 1959 gehaltene öffentliche Vortrag zum Thema »Genesis und Struktur und die Phänomenologie« (SD 236–258), die 1962 erschienene programmatische »Einleitung« zur Übersetzung von Husserls Werk »Der Ursprung der Geometrie« (HG 33–203), die zentrale Studie von 1967 *Die Stimme und das Phänomen* (SP) sowie der 1972 publizierte Aufsatz »Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache« (RG 159–174).

Die Husserl-Kritik ist auch insofern ein signifikantes Beispiel für Derridas Denkansatz, als sie sich an der zentralen Thematik der Sprache entzündet. Was er Husserl nämlich immer wieder vorwirft, ist das Verkennen der sprachlichen Gestalt und damit der Tradition, ja Geschichtlichkeit der benutzten Begriffe. Husserl geht es dagegen um die Reduktion der Begriffe auf reine Idealität, genauer um eine »ideale Objektivität«, für die er eine reine Sprache als Verkörperung in einer geistig-idealen Schrift sucht, die aber keine zeitgebundene und damit relative Geltung hat, sondern als »historisches Apriori«

von Geschichtlichkeit überhaupt eine unbedingt allgemeine, unveränderliche und absolute Wahrheit beansprucht.⁵ Derrida stellt ihr gegenüber nun die Frage nach dem Ursprung als »philologische« und »etymologische« Frage (HG 92) nach der Relevanz der eidetischen, das heißt auf Ideen bezogenen Reduktion innerhalb der Sprache, die ihn in ihrer unaufhebbaren Zweideutigkeit immer wieder beschäftigen wird und die am Ursprung aller Dekonstruktion steht. Es geht immer um eine *Vieldeutigkeit* des Bedeutens, des »vouloir-dire«, wie die französische Übersetzung von Husserls Begriff lautet, also ein Bedeuten als Meinen, Besagen, »Sagen-wollen« (SP 29 f., 48), das über jede Festschreibung des Sinns zum Beispiel in Form identischer Bedeutungen schon von sich aus hinausgeht. Eine jede Sprache, auch eine nichtnatürliche, ist so markiert durch ein unaufhebbares Überborden des Bedeutens in einer unabschließbaren Lektüre, wie sie Derrida nicht zuletzt am Text Husserls selbst vorexerziert.

Genau dieses Aufschieben und Streuen des Sinns gerade im Zeitraum geschichtlicher und konkret traditionsbestimmter Dimensionen wird dann zum Konzept der »différance« führen, zeigt sich aber schon am sprachlichen Horizont der *zeichenhaften* Form des Denkens. Derrida, der später immer wieder gern als Paradebeispiel für das sogenannte poststrukturalistische Denken herangezogen wurde, erweist sich in dieser Hinsicht noch als getreuer Anhänger des Strukturalismus mit seiner zumindest linguistisch verbindlichen Formalisierung aller kulturellen Phänomene nach dem semiotischen Gegensatz von bezeichnenden *Signifikanten* und bezeichneten *Signifikaten*. Allerdings wird dem Zeichen aufgrund des Verweisungspotenzials der Signifikanten von Anfang an eine semantische Eindeutigkeit entzogen, wie sie etwa Husserl in seiner Urevidenz eines reinen, idealen Sinns annimmt, in dem das Spiel des Bedeutens zur Ruhe käme und auf das die Verwei-

sungen der Signifikanten wie auf ein transzendentes Signifikat ewiger Wahrheit bezogen wären. In einem Gespräch mit Julia Kristeva macht Derrida vielmehr deutlich, dass eine solche Annahme einer vorsemiotischen oder »vorausdrücklichen« Sinnebene alle Tätigkeit des Differenzierens, Verknüpfens, Aufschiebens und Verräumlichens des Bedeutungsprozesses der »différance« eigentlich überflüssig machen würde beziehungsweise zur nachträglichen Übersetzung in anschauliche, kommunizierbare oder archivierbare Form werden ließe (vgl. POS 74). Die Äquivozität, also die Mehrdeutigkeit des Zeichens, ist nicht reduzierbar, so lautet Derridas Credo gegen Husserls »Imperativ der Univozität« (HG 133), der die Wahrheit der Geschichte entzieht und sie zugleich einer reinen Geschichte der Totalität des Sinns überantwortet. Aber genau darin trifft sich der phänomenologische Ansatz mit dem Gegenpol einer »Totalität der Äquivokationen«, wie ihn Derrida am Beispiel von James Joyces *Ulysses* beschreibt, der die Sprache als »höchste Potenz der Intentionen« einer »im labyrinthischen Feld der durch ihre Äquivokationen »gebundenen« Kultur« (HG 136) durchleuchtet.

Es wäre dennoch falsch, Derrida im Sinne etwa der frühen Kritik von Jürgen Habermas sogleich thematisch auf Literatur oder Poesie einschränken zu wollen und damit schulphilosophisch zu diskreditieren.⁶ Die Dekonstruktion entwickelt sich *entlang* des Kommentars zu Husserls Argumentation, deren Bewegung *als Text* nachvollzogen wird, also als Gewebe der Gedanken, die sich immer wieder in die Vielschichtigkeit des Metaphorischen verstricken. Mit einer nahezu unerbittlichen Genauigkeit seziert Derrida immer wieder den Sprachkörper der husserlschen Ideen, um die Notwendigkeit ihrer »metaphorischen Bürde« (RG 386) herauszustellen, eine Notwendigkeit, die das Denken auch der transzendentalen Phänomenologie erst im metaphorischen Feld von Bildern der »Schicht«, des

»Verwebens« oder »Verflechtens« oder der »Spiegelung« (RG 180 ff.) sich entfalten lässt. Denn, um es noch einmal zu betonen, Derrida gibt immer wieder mit Nachdruck zu verstehen, dass das linguistische oder genauer semiologische Problem des Denkens schon bei Husserl zur Sprache kommt: Nur wird es aufgeworfen, um in der anschließenden Argumentation verworfen oder »reduziert« zu werden, statt in der Historizität oder dem »In-der-Geschichte-Sein« gerade die »Möglichkeit, von innen her dem Außen ausgesetzt zu sein« (HG 126), zu erkennen.

Diese phänomenologische Reduktion auf eidetisch reine und ideale Begriffe demonstriert Derrida in seinem Buch *Die Stimme und das Phänomen* vor allem an Husserls Gegensatz von »Anzeichen« und »Ausdruck«. Während in Letzterem Inhalt und Form des Zeichens in der Gegenwärtigkeit des transzendentalen Bewusstseins vom Gegenstand verbunden seien, beharre das Anzeichen in der unaufgehobenen Differenz zwischen der physischen Seite des Verweisens und seinem abwesenden Gegenstand. Hier setzt Derrida an, um die Frage zu stellen, ob nicht jede Re-Präsentation von der »irreduziblen Nicht-Gegenwärtigkeit« heimgesucht wird und eine »unausrottbare Nicht-Ursprünglichkeit« (SP 14) bekundet, wie sie Husserl in der bloß anzeigenden Funktion des Zeichens isolieren und ausschließen möchte. Umgekehrt formuliert, sieht Derrida in der Privilegierung des Ausdrucks als Produkt bedeutungsverleihender Akte die Unterstellung einer reinen Präsenz des Sinns, eine genau genommen dogmatische »metaphysische Voraussetzung [...] der originär gebenden Anschauung, der *Gegenwart* oder der *Gegenwärtigkeit* des Sinns für eine volle und originäre Intuition« (SP 11).

Derrida zeigt nun bei der Rekonstruktion der husserlschen Gedankengänge, wie die Reinheit der Bedeutung doch immer wieder von der anzeigenden Funktion des Zeichens »kontami-

niert« wird (SP 32) beziehungsweise wie die originär wiederholende Struktur des Zeichens die Vorstellung von Gegenwärtigkeit gerade als von der »Möglichkeit der Wiederholung« abhängig erweist und damit immer schon der Entäußerung und Veränderung der Zeit und des Anderen als intersubjektives Gegenüber des einsamen transzendentalen Ichs aussetzt:

»Man leitet die Gegenwärtigkeit-der-Gegenwart von der Wiederholung ab und nicht umgekehrt. Gegen Husserls ausdrückliche Intention, doch nicht ohne eine Würdigung dessen, was sich [...] in seiner Beschreibung der Bewegung der Zeitigung und der Beziehung zum Anderen impliziert findet.« (SP 72)

Die letztere Formulierung ist typisch für Derridas Vorgehensweise: »Dekonstruktion« führt keine Differenzen in das System der Phänomenologie ein, die nicht schon in ihm als Artikulation in der Sprache – die für Derrida ja als »das Medium dieses Spiels von Anwesenheit und Abwesenheit« (SP 18) gilt – enthalten sind, wenn auch auf verborgene, verkannte, verworfene, ja verdrängte Art und Weise. Im Herzen der präsentischen Urevidenz, der Gegenwärtigkeit der Gegenwart der Phänomenologie, macht er die Abwesenheit, die Andersheit, den Aufschub, aber auch schon den *Tod* aus. Dieses Thema, das von Anfang bis Ende das Denken Derridas bestimmen wird, taucht schon hier als die Grenzbegrifflichkeit einer mit der Möglichkeit zugleich gegebenen Möglichkeit der Unmöglichkeit auf:

»Somit liegt in dieser Bestimmung des Seins als Gegenwärtigkeit, Idealität und absoluter Möglichkeit einer Wiederholung der Bezug zu *meinem Tod* (zu meinem Verschwinden schlechthin) verborgen. Die Möglichkeit des Zeichens ist dieser Bezug zum Tod. Die Bestimmung und die Aus-

löschung des Zeichens in der Metaphysik sind die Verheimlichung dieses Bezugs zum Tod, der freilich die Bedeutung hervorbrachte.« (SP 75)

Derrida, der dieses Motiv später noch einmal in der isoliert gesehen rätselhaften Formulierung wieder aufgreift, »mein Tod ist strukturell notwendig für die Verkündigung des *ich*« (SP 129), die im »strukturell testamentarischen Wert« des Zeichens den auch von anderen Zeitgenossen (wie Roland Barthes oder Michel Foucault) betonten Tod des Autors als semantische Bedingung für eine Freiheit des Lesens von Texten anspricht, diagnostiziert der in der Phänomenologie fortgesetzten Tradition abendländischer Metaphysik zugleich eine Verdrängung des Todes. In der Tat konzentriert sich das ganze Interesse Husserls an der Präsenz auf die Vorstellung einer *lebendigen Präsenz*, einer »Selbstgegenwart des transzendenten Lebens« (SP 13), die von Zeitlichkeit und Intersubjektivität bedroht erscheint, wobei die genannte »Nicht-Gegenwärtigkeit« auch ein konstitutives »Nicht-Leben« oder eine »Nicht-Selbstgegenwart oder Nicht-Selbstzugehörigkeit der lebendigen Gegenwart« (SP 14) miteinschließt.

Um seine Selbstgewissheit des selbst-gegenwärtigen Bewusstseins als »absolute Nähe von Sagen-Wollen und Sagen«⁷ evident werden zu lassen, muss sich Husserl auf einen Aspekt der Sprache beschränken, den Derrida mit dem Begriff *Logo-Phonozentrismus* denunziert: das Sprechen, die gesprochene Sprache, die *phoné*. Und zugleich folgt er den antiken Vorbildern, die im Hauch des lautlich ertönenden Wortes die Anwesenheit der Seele des Geistes zu vernehmen meinten, und behauptet »eine Wesensverbindung zwischen *logos* und *phoné*«, die das präsentische Bewusstsein in der »Möglichkeit der lebendigen Stimme« begründet (SP 25). Er radikalisiert sogar noch das metaphysikgeschichtliche Vorrecht der Stimme zur

transzendentalen Macht der Verleiblichung als »Atem« oder »intentionale Beseelung«, »die den Körper des Wortes in den Leib verwandelt, die aus dem *Körper* einen *Leib*, eine geistige *Leiblichkeit* macht« (SP 26). Und zugleich wird mit dem stimmlichen Element die unmittelbare Nähe des Bewusstseins zu sich selbst im Medium einer Gegenwart des Gegenstandes als Selbstgegenwart des Bewusstseins davon gewahrt, wie Derrida an einem Wortspiel des französischen Wortes *s'entendre* verdeutlicht, das »sich hören« und »sich verstehen« bedeutet:

»Die Stimme hört sich, versteht sich (*s'entend*). Die phonetischen Zeichen [...] werden von dem Subjekt, das sie äußert, in der absoluten Nähe ihrer Gegenwart ›gehört‹ und ›verstanden‹. Das Subjekt muß nicht aus sich herausgehen, um von seiner Ausdrucksaktivität unmittelbar affiziert zu sein.« (SP 103)

Derrida greift hier einen Begriff aus Kants Begründung eines transzendentalen Bewusstseins von Subjektivität wieder auf, die *Selbstaffektion* als Operation des Sich-sprechen-Hörens, bei der das Subjekt nicht nur mit der idealen Welt reiner Bedeutungen/Signifikate zu tun hat, sondern zugleich im Sprechen/Zu-sich-Sprechen diese selbst als Signifikantenoperation hervorbringt. Diese »Formen reiner Selbstaffektion« spielen sich also als »absolute Reduktion des Raumes« (SP 107 f.) ab, sind reine Selbsthervorbringungen: »Diese Selbstaffektion ist zweifellos die Möglichkeit für das, was man *Subjektivität* oder das *Für-sich* nennt; doch ohne sie würde keine Welt *als solche* erscheinen.« (SP 108) Doch wird in der hierin vorausgesetzten Einheit von Stimme und Laut wieder eine Materialität des Signifikanten eingeführt, die sich in der Schrift verkörpert. Damit klingt erneut das Motiv der Bedrohung jener geschlossenen Innerlichkeit an: dass »die Möglichkeit der Schrift dem

Drinnen des Sprechens innewohnen konnte, das selbst in der Intimität des Denkens an der Arbeit war« (SP 111). Derrida dreht an dieser Stelle wieder einmal das Argument um und weist darauf hin, dass in der Selbstaffektion ja immer schon eine Differenz – von Affizierendem und Affiziertem – vorausgesetzt wird, die in der Differenz des Zeichens als Signifikant und Signifikat vorgeprägt ist:

»Die Selbstaffektion als Operation der Stimme setzte voraus, daß eine reine Differenz die Selbstgegenwart teilte. In dieser reinen Differenz ist die Möglichkeit von all dem verwurzelt, was man aus der Selbstaffektion glaubt ausschließen zu können: der Raum, das Draußen, die Welt, der Körper usw.« (SP 111)

Mit dieser Umkehrung bringt Derrida seinen eigenen Neologismus ins Spiel, die »différance«, an der er die phonetisch unartikulierbare Unterscheidung zwischen den Zeichen »e« (différence) und »a« (différance) demonstriert und mit der er das Zugleich von Differenz und Hervorbringung von Differenz in der Bewegung des Aufschubs bezeichnet. Die »différance« tritt nicht als nachträgliche Differenzierung einer Identität des transzendentalen Subjekts zu diesem hinzu, sondern bringt dieses erst »als das Nicht-Identische hervor« (SP 112). Damit ist der Damm der phänomenologischen Reduktion gebrochen und all die Kategorien der Nicht-Identität unterspülen die Selbstgewissheit des transzendentalen Ichs: die Zeit, die Bewegung der Selbstaffektion in der Zeit, die Differenz, die diese Bewegung als Spur hervorbringt:

»Doch diese reine Differenz, die die Selbstgegenwart der lebendigen Gegenwart konstituiert, führt darin originär die ganze Unreinheit ein, die man daraus ausschließen zu kön-