

- : *Heinrich Heine* und die Religion nach der Aufklärung, in: Hermann Lübke: Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus (Graz–Wien–Köln 1989) 207–219.
- : Philosophische *Selbstdarstellung* in redaktionellem Auftrag [dtsh.-frz.], in: André Mercier und Maja Svilar (Hg.): *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on Their Own Work. Philosophische Selbstbetrachtungen*, Vol. 14 (Bern–Frankfurt a. M.–New York–Paris 1990) 53–90.
- Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1981).
- : *Religion und Skepsis*, in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985) 42–47.
- Oelmüller, Willi (Hg.): *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1984).
- (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Religionen heute* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986).
- (Hg.): *Leiden* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986).
- Radermacher, Hans: *Definition*, in: Edmund Braun und Hans Radermacher (Hg.): *Wissenschaftstheoretisches Lexikon* (Graz–Wien–Köln 1978) 110–115.
- Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 13–35 [dieser mehrfach wiederabgedruckte Aufsatz erschien zuerst in: *Communio* 1 (1972) 54–72].
- : *Christliche Religion* und Ethik, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 51–64.
- : Vorbemerkungen, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 7–12.
- : *Funktionale Religionsbegründung* und Religion, in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985) 9–25.
- : *Religion und ‚Tatsachenwahrheit‘*, in: Willi Oelmüller (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Religionen heute* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986) 225–234.

## Radikalisierte Hermeneutik

### Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida

Von Stefan MAJETSCHAK (Bonn)

„Von Ausnahmen abgesehen, gibt es heute kein Gespräch zwischen zwei mächtigen Strömen europäischer Philosophie, nämlich zwischen dem Neostukturalismus und der Hermeneutik.“<sup>1</sup> Diese Worte, mit denen Manfred Frank 1981 in Paris einen Vortrag im Rahmen der Begegnung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida eröffnet hat, kennzeichnen auch heute noch, zwölf Jahre später, weithin die philosophische Diskussionslage. Philosophisch ernstzunehmende Stellungnahmen, die das, was Frank – mehr oder minder angemessen – als ‚Neostukturalismus‘ bezeichnet, den Diskussionszusammenhängen ‚traditionellen‘ Philosophierens zu integrieren suchen, stellen immer noch eine Seltenheit dar.<sup>2</sup> Das mag daran liegen, daß sich Derridas Werk seit seinen Anfängen solchen Integrationsversuchen in mancher Hinsicht bewußt versperert. Schon seine „Gram-

<sup>1</sup> So Manfred Frank, *Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache*, in: Ph. Forget (Hg.), *Text und Interpretation* (München 1984).

<sup>2</sup> Vgl. neben den einschlägigen Arbeiten von Manfred Frank, neuerdings wieder zugänglich in seinem Sammelband: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie* (Erweiterte Neuausgabe Frankfurt a. M. 1990) vor allem Josef Simon, *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer ‚unwahrscheinlichen Debatte‘*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12, H. 3 (1987) 79–90, sowie die Beiträge des von Diane P.

matologie“, 1967 in Paris erstmals erschienen, ist in spezifischem Sinne *kein* Buch. Sie ist, wenn überhaupt ein traditionelles Klassifikat auf sie zutrifft, bestenfalls eine *Schrift*. Und sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie solche Ausdrücke, durch die man die Darstellungsform des Denkens zu beschreiben gewohnt ist, also z. B. ‚Buch‘, ‚Schrift‘, ‚Sprache‘ und ‚Zeichen‘, einer tiefgreifenden Kritik unterzieht, indem sie eine bestimmte ‚Metaphysik‘ hinter solchen Ausdrücken entlarvt. Derrida spricht geradezu von *der* Metaphysik. Die „Idee des Buches“ als die Idee, in einer längeren, finiten Zeichensequenz die Gedanken eines Autors über ein Thema darlegen zu können, ist „dem Sinn der Schrift“, den Derrida in den Blick nimmt, „zutiefst fremd“.<sup>3</sup> Seine Schrift, die „Grammatologie“, versteht sich als Kritik der in dieser scheinbar unverdächtigen Bestimmung der ‚Idee des Buches‘ verborgenen Metaphysik.

Wenn es aber zu Derridas Auffassungen rechnet, daß die ‚Idee des Buches‘, eben jene Vorstellung, in einer geordneten Darlegung durch geschriebene Worte in der Abhandlung eines Themas zum Schluß kommen zu können, selbst bereits zum ‚Schein‘ der Metaphysik gehört, dann wird man sein Denken kaum angemessen rezipieren, indem man fragt, *was* er zu sogenannten ‚perennierenden‘ Problemen der Metaphysikgeschichte sagt. Einem solchen Vorgehen sperrt sich sein Text, dessen Vielfalt von Diskontinuitäten, argumentativen Brüchen oder unvermittelten Wiederaufnahmen von bereits Erörtertem, von selbst. Gemessen an der traditionellen ‚Idee des Buches‘ sind Derridas Schriften unordentliche Exemplare, und sie wollen dies auch sein. Die Metaphysik, die sie kritisieren, hat von ihrem Leser schon dann Besitz ergriffen, wenn er glaubt, *den* Gedanken des Buches jenseits des von Derrida geschriebenen Textes extrahieren zu können. So scheint jede Lektüre, die sich von seinen Texten ‚etwas‘ sagen lassen will, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Seine Schriften scheinen explizit zu bestreiten, wie Gadamer gegen Derrida einwandte, was man vorderhand als Bedingung der Möglichkeit jedes hermeneutischen Zugangs zu Texten vorstellen zu müssen glaubt: daß wir „reden und schreiben, um verstanden zu werden“.<sup>4</sup>

Freilich bestreitet auch Derrida dies nicht generell. In der Exposition dessen, was er als *die* Metaphysik versteht, dementiert er vielmehr eine bestimmte, historisch tradierte und insofern keineswegs alternativlose Auffassung davon, wie Texte als *das* prominente Darstellungsmedium der Philosophie das intendierte Verstehen-Wollen ermöglichen. D. h. er wendet sich gegen „eine Beschreibung“ der „Erfahrung“ des Umgangs mit Texten und eine bestimmte Interpretation ihrer Funktion innerhalb eines kommunikativen Geschehens, die nach der Auffassung der (Gadamerschen) Hermeneutik „nicht selber eine Metaphysik sein soll“.<sup>5</sup> So besehen hat man an Derridas Kritik des hermeneutischen Textver-

---

Michelfelder und Richard E. Palmer hg. Sammelbandes: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (New York 1989). Der genannte Band ist gegenüber der deutschsprachigen Dokumentation der ‚Gadamer-Derrida-Begegnung‘ in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch u. F. Laruelle* (München 1984), um einige (insbesondere amerikanische) Beiträge erweitert. Vgl. neuerdings auch Heinz Kimmerle, *Gadamer, Derrida und kein Ende*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 16, H. 3 (1991) 59–69.

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Grammatologie* (Frankfurt a. M. 1983) 35. „L’idée du livre (...) est profondément étrangère au sens de l’écriture.“ (De la grammatologie [Paris 1967] 30.) Auf die französischen Ausgaben wird in der Folge gegebenenfalls in eckigen Klammern verwiesen. Sofern der französische Wortlaut signifikant oder allusionsreicher als die deutsche Übersetzung erscheint, wird er in den Anmerkungen ebenfalls nachgewiesen.

<sup>4</sup> Hans-Georg Gadamer, *Und dennoch: Macht des guten Willens*, in: Ph. Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, 61.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Guter Wille zur Macht (I)*, in: Ph. Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, 58.

ständnisses einen Ansatzpunkt, von dem aus sich die metaphysikkritischen Motive seines Denkens mit den (hermeneutischen) Horizonten ‚traditionellen‘ Philosophierens in einen Diskussionszusammenhang bringen lassen. In Derridas Sicht kann das hermeneutische Textverständnis als exemplarisch für das (metaphysische) Verhältnis der europäischen Philosophie zu ihren Darstellungsmitteln überhaupt gelten. Er kritisiert es, indem er es als den letzten, ‚säkularen‘ Sproß eines anfänglich theologisch fundierten Sprach- und Textverständnisses analysiert. Dasjenige, worin Gadamer „wirklich noch keine Metaphysik“<sup>6</sup> zu sehen vermag, wird von Derrida als Erbe einer metaphysischen Tradition gedeutet. Insofern steht sein ‚genealogischer‘ Aufweis der historischen Bedingtheit des hermeneutischen Textverständnisses in der Tradition Nietzsches.

Im folgenden soll versucht werden, jenseits einer unkritischen Adaption Derridaschen ‚Jargons‘ einerseits und einer pauschalen Distanzierung des argumentativen Gehalts seiner radikalisierten Hermeneutik andererseits, Grundzüge von Derridas Metaphysikkritik zu entfalten. Dabei soll zunächst (I) die prinzipielle Kritik des Verhältnisses der philosophischen Tradition zu ihren Darstellungsmitteln in ihrem ‚systematischen‘ Kern nachgezeichnet werden. Sie soll sodann (II), im Zuge der Darlegung ‚schriftphilosophischer‘ Überlegungen Derridas, auf das Textverständnis der Hermeneutik (als Berührungspunkt zweier Hauptströmungen gegenwärtigen Denkens) hin eng geführt werden. Beides wird zunächst durchaus im Anschluß an das Denkschema der Metaphysik geschehen, d. h. geleitet durch die Illusion, man könne jenseits der faktischen ‚Lektüren‘ der Derridaschen Texte sagen, *was* in ihnen geschrieben stehe. Wenn freilich am Ende deutlich würde, weshalb all jenes, *was über* Derrida gesagt werden kann, selbst zur Metaphysik im von Derrida kritisierten Verständnis gehört, dann wäre ein wichtiges Ziel verdeutlicht, das Derrida in seinen ‚Schriften‘ verfolgt.

## I.

„Jede starke Richtung“, schreibt Nietzsche in einem Aphorismus über „Die Kunst, zu lesen“, „ist einseitig; sie nähert sich der Richtung der geraden Linie und ist wie diese ausschliessend, das heisst sie berührt nicht viele andere Richtungen, wie diess schwache Parteien und Naturen in ihrem wellenhaften Hin- und Hergehen thun.“<sup>7</sup> Auch Derridas Lektüre der klassischen Texte der europäischen Philosophiegeschichte gewinnt ihre Stärke aus der Einseitigkeit, mit der sie bestimmte Denkmotive als die perennierenden Gedanken heraushebt, die das ‚Metaphysische‘ jener Tradition ausmachen sollen. *Die Metaphysik*, gegen die es für Derrida zu denken gilt, beschreibt für ihn nicht einen begrenzten historischen Abschnitt, sondern das Projekt des europäischen Denkens im Ganzen, die Denkgeschichte von Platon, bei dem die kritisierte Denkgestalt erstmals Kontur gewinne, bis zu Nietzsche und Heidegger, die diese Geschichte, je auf ihre Weise, erstmals als ein historisches Geschehen reflektierten. Dabei ist *die Metaphysik* nach Derrida, trotz allen Unterschieden im einzelnen, die er in der ‚Gradlinigkeit‘ seiner durch Heidegger inspirierten Sicht ‚ausschließt‘, durch die Bestimmung des Seins als Präsenz gekennzeichnet; „als Präsenz des Objekts“, welches dem Denken in vollständiger Klarheit und Deutlichkeit gegeben sei, „oder als Präsenz von der spezifischen Art des Bewußtseins“,<sup>8</sup> das von sich selbst

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Und dennoch: Macht des guten Willens*, a. a. O. 60.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Aph. 270, Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 2 (München 1980) 223.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie* (Wien 1988) 85. Frz: *Marges de la philosophie* (Paris 1972).

weiß. Solche Präsenz erscheint nach Derrida als Gegenwärtigkeit der Wahrheit einer Sache oder des Themas, das eine Philosophie sich stellt. Sie meint die zweifelsfreie Gegebenheit der Wahrheit in der Augenblicklichkeit eines Bewußtseins, welches das Sein des von ihm thematisierten Seienden ‚unverborgen‘, d. h. in evidenter Weise präsent habe. Wie auch immer man solche Wahrheit in unterschiedlichen Typen philosophischer Begründung als erworben denkt, sei es durch methodische Reduktion auf absolut Einfaches cartesianischer Provenienz, sei es durch intuitive Evidenzen nach dem Muster ‚intellektueller Anschauung‘ oder sei es schließlich durch die Offenbarkeit eines Absoluten selbst in der Präsenz jenes Bewußtseins: die Philosophie ‚umspricht‘ sie in ihrer Produktion von Texten. Ihr Text ist dabei eine (gegebenenfalls) sehr lange Antwort auf das, was Derrida die ‚Grundfrage der Philosophie‘<sup>9</sup> nennt, die Frage nach dem, was ‚etwas‘, z. B. das ‚Wesen‘ von ‚etwas‘ sei, das sie sich als Thema stellt. Die Philosophie will *dies* mit ihrem Text in die Präsenz des Bewußtseins rücken. Es muß ihr darum gehen, das Bewußtsein der Wahrheit durch den Text für sich und für andere, an die er sich wendet, präsent zu machen bzw. gegen das Vergessen in der Zeit präsent zu halten. Insofern ist der philosophische Text – gemessen am Ideal zeitloser Gegenwärtigkeit – als *Umweg* ‚im Hinblick auf die Wiederaneignung der Präsenz bestimmt‘,<sup>10</sup> die das Denken einmal methodisch erworben hat und die das eigentlich zu Sagende ist, d. h. als ein ‚Supplement‘,<sup>11</sup> das die in stummer, introspektiver Selbstgewißheit bedachte Präsenz des Wahren erzeugen soll.

Nun ist die Reduktion des Verständnisses von Wahrheit und Wirklichkeitserfahrung auf Präsenz, die Derrida in vermeintlichem Anschluß an Heidegger präsentiert, gewiß eine Vereinfachung, auch und gerade gegenüber Heidegger. So wies z. B. Gadamer darauf hin, „daß das Sein“ in Heideggers Verständnis, aber auch in der Sicht anderer bedeutender Autoren der Tradition, „nicht in seinem Sich-Zeigen aufgeht, sondern mit derselben Ursprünglichkeit, in der es sich zeigt, sich auch zurückhält und entzieht“.<sup>12</sup> Doch wäre es vorschnell, wollte man sich, wie es immer noch oft genug geschieht, durch den Aufweis von ‚Einseitigkeit‘, ja ‚Oberflächlichkeit‘ in Derridas Lesart klassischer Texte der Würdigung der ‚systematischen‘ Pointe seiner Reduktionen entziehen. Seine ‚Stärke‘ entspringt vielmehr geradezu aus den ‚Einseitigkeiten‘ dessen, was er untergründig in den klassischen Texten diagnostiziert. Wenn er das Wahrheitsverständnis der Tradition auf Präsenz im

<sup>9</sup> Grammatologie, 36, „la question institutrice de la philosophie“ [32].

<sup>10</sup> Ebd. 23, „détours en vue de la réappropriation de la présence“ [20].

<sup>11</sup> Ebd. 250, „supplément“ [208].

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation, in: Ph. Forget (Hg.), Text und Interpretation, 28. Genau besehen, entspringt Derridas Reduktion von Wahrheit und Wirklichkeit auf Präsenz nicht seiner Heidegger-Deutung, sondern vielmehr seiner Lesart traditioneller Philosophie in einer Heideggerschen Perspektive. Die oftmals als Derridasche Verflachung gescholtene Reduktion des Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriffs auf Präsenz hat man in Heideggers Gefolgschaft vielfach exemplarisch bei Hegel zum Ausdruck kommen sehen. Wenn Derrida mit Blick auf Hegel (Randgänge der Philosophie, 85) pauschal festhält, „die Metaphysik“ habe „das Sein als Präsenz“ bestimmt, verfolgt er dieselbe Interpretationslinie wie beispielsweise Herbert Marcuse in seiner bei Heidegger geschriebenen Dissertation: Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit (Frankfurt a. M. 1932), in der „Sein im höchsten, eigentlichen Sinne“ als „wirklich *da sein*, herausgestellt-sein“ gefaßt wird; „Sein ist Sich-Zeigen, Sich-manifestieren, Sich-offenbaren“ (101). Ebenso faßt noch Ernst Vollrath, Die These der Metaphysik (Wuppertal Ratingen 1969), in seiner durch einige Gedankenmotive Heideggers inspirierten Habilitationsschrift die Metaphysik insgesamt als Theorie der Präsenz auf (vgl. 11 ff.). Derrida steht also mit der von ihm propagierten Auffassung der Grundthese der Metaphysik nicht ganz allein. Freilich wies schon Herbert Marcuse, a. a. O., wenigstens darauf hin, daß dasjenige, was Hegel als das Sein und das Wirkliche verstünde, nicht vollständig im Gedanken reiner Präsenz aufgehe (vgl. 104).

Bewußtsein festlegt, spürt er ein sie implizit leitendes Idealbild auf, das auch noch Positionen wie diejenige Gadamers prinzipiiert, die sich in kritischer Selbstbescheidung darauf beschränken, „daß das, was ist, nie ganz verstanden werden kann“.<sup>13</sup> Sie unterscheiden sich dann *von* dem Ideal einer definitiven Präsenz des Wahren, die als Maßstab der Selbsteinschätzung *damit* für sie verbindlich bleibt. Sie unterscheiden ihren Text als das je Ausgedrückte von dem, was gesagt sein soll oder zu sagen möglich wäre. Die Präsenz dessen, *was* gesagt sein soll, ist, wie Derrida sagt, „das Telos“<sup>14</sup> der Zeichen- bzw. Sprachsequenzen, die die Philosophie – gleichsam in Ermangelung eines unmittelbaren Zugangs zur Wahrheit – verwendet. Sie ist das Telos ihrer Schrift. Die Sprache, in der die Philosophie spricht, ist bezogen auf das, was *in* ihr gesagt sein soll, damit als äußerlich gedeutet. Der Text der Philosophie wird als derivativ gesehen, stets nur als Ergänzung der eigentlich ‚gemeinten‘ Bedeutung, die vermittels letztlich arbiträrer Zeichenfolgen dargelegt wird. Ob man Descartes auf französisch, lateinisch oder in der deutschen Übersetzung liest, soll gleichgültig sein. Was man liest, ist der Sinn, nicht der Text.

Die Metaphysik ist so besehen für Derrida die Theorie der evidenten, präsenten Wahrheit *jenseits* der Texte, die sie schreibt. Noch Gadamers Hermeneutik ruht in ihr trotz aller Emanzipation des Textes gegen die Wirkungsgeschichte seiner Interpretation, wenn sie gegen Derrida darauf beharrt, für „die hermeneutische Betrachtung“ sei „das Verständnis des Gesagten das einzige, worauf es ankommt“.<sup>15</sup> Gadamer unterscheidet damit die Texte der Philosophie als Gebilde, die „allem Verstehen gegenüber mit normativem Anspruch dastehen“,<sup>16</sup> von dem, *was in ihnen* gesagt ist, und wiederholt damit das Schema, das Derrida als die Metaphysik kritisiert.

Wie aber gelangt Derrida dazu, als Metaphysik zu brandmarken, was doch als das schlechthin Selbstverständliche gilt? Man unterscheidet, wenn man spricht und schreibt, das, was gesagt sein soll, von der Form, in der dies geschieht. Wenn man Texte interpretiert, dann erscheint der Text, wie Gadamers Bemerkung zeigt, als ‚Normativ‘ eines gegenüber dem Interpretieren, d. h. gegenüber *der Vielfalt* seiner Interpretationen ‚dastehenden‘ Sinnanspruchs, dem wir mit einer „primären Sinnvermutung“ oder „Sinnerwartung“<sup>17</sup> entgegentreten. Man fragt stets neu, was *darin* gesagt sei, und wiederholt nicht den Text.

Tatsächlich geht Derrida gegen solche scheinbar bewährten Evidenzen an. Die philosophische Tradition, in der in seiner Sicht auch Gadamer noch steht, war seit ihren antiken Anfängen stets von einer Reflexion ihrer Darstellungsmittel begleitet, die darauf bedacht war, eine solche Interpretation ihrer Begriffsmittel zu geben, die die *Möglichkeit* einer darstellungsexternen Bedeutung ihrer Texte sicherstellen sollte. Das geschah nach Derrida vor allem in einer bestimmten Auffassung des Wortes, des sprachlichen Zeichens überhaupt, die sich auch noch im Begriff des Textes und der Idee des Buches als der *langen* und *komplexen* Zeichen für die eine Wahrheit niederschlägt. Deren Wirkung verfolgt Derrida in der Geschichte der Philosophie und decouvriert sie in immer neuen Betrachtungen als den ‚Sündenfall‘ jener europäischen Denkgeschichte. Diese Auffassung des Zeichens ist für ihn der Ursprungsort derjenigen Metaphysik, die er den ‚Logozentrismus‘ nennt.

Dieser Auffassung zufolge ist das Zeichen primär durch die Struktur der Repräsentation

<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, *Text und Interpretation*, a. a. O. 29.

<sup>14</sup> Vgl. *Grammatologie*, 19, 71 u. ö. [17, 59 u. ö.].

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer, *Text und Interpretation*, a. a. O. 35.

<sup>16</sup> Ebd. 46.

<sup>17</sup> Ebd. 35.

gekennzeichnet. Aliquid stat pro aliquo,<sup>18</sup> etwas steht für etwas anderes, ein in materialer Hinsicht arbiträrer Zeichenkörper ‚bedeutet‘ etwas anderes als sich selbst, idealerweise einen Sinn oder einen ‚geistigen Gehalt‘. Das Zeichen ist als solches die Einheit von Sinnlichem und Unsinnlichem, von materialem Träger und geistiger Bedeutung, wie man in linguistischer Terminologie sagt: von Signifikant und Signifikat. Entscheidend an einem solchen Zeichen – das ist ‚das Metaphysische‘ seiner Interpretation – soll freilich nur die durch den Signifikanten instrumentell repräsentierte Bedeutung sein. Sie muß sich im Durchgang durch die Folge von Zeichen eines Textes letzten Endes von ihnen ablösen lassen. Der Philosoph, der schreibt, ist zwar auf die Verwendung der Zeichen angewiesen, die seine Sprache seinem Denken zur Verfügung stellt. Aber auf sie soll es, wenigstens nach der Seite ihrer arbiträren Materialität, gar nicht ankommen. Der Diskurs solchen philosophischen Schreibens wird als ganzer, wie Derrida sagt, „gehalten und *ingesäumt* vom unendlichen Signifikat, das über die Sprache“<sup>19</sup> hinausgeht und welches als das Gemeinte von der *stets* endlichen Zeichenkette eines philosophischen Textes nicht berührt werden darf.

Diese vordergründig kryptische Rede Derridas von einem ‚unendlichen Signifikat‘, welches als die *gemeinte* Einheit der Bedeutung eines philosophischen Textes die Vielzahl seiner Zeichen übersteige und *als* Einheit erhalte, wird sofort deutlich, wenn man sie von ihren Hegelschen Quellen her liest, auf die Derrida immer wieder Bezug nimmt. Für Hegel hatte sich angesichts der darzustellenden ‚absoluten‘ bzw. ‚unendlichen‘ Gegenstände der Philosophie die Frage gestellt, „ob die Form des Urteils“ überhaupt „Form der Wahrheit sein könne“.<sup>20</sup> Denn jede Bestimmtheit, die in einem philosophischen Urteil ausgesagt werden kann, wäre aufgrund der immer nur *endlich* vielen Prädikate, die es anführt, hinsichtlich solcher Gegenstände „keineswegs erschöpfend“<sup>21</sup> und insofern gerade deren Verendlichung. In der Bestimmung durch endlich gebildete Sätze oder Urteile, wie sie natürlich auch die Philosophie zur Darstellung ihrer Gedanken verwenden muß, würde das Darzustellende stets „nur ein *gemeinter* Gedanke“, „ein *gemeintes* Absolutes“ bzw. eine „*gemeinte* Unendlichkeit“<sup>22</sup> bleiben müssen. Das philosophische Darstellungsproblem führt demnach als die Frage, wie durch *stets* endlich viele Prädikate, endlich viele Signifikanten, das im Denken Gemeinte (als das ‚unendliche Signifikat‘) in unverstellter Weise auszudrücken sei, über die verendlichende Form des Urteils hinaus zu weiteren Urteilen, die sich als Verdeutlichung der ersteren *gegen* deren Beschränkungen wenden. Es führt von der Logik des einzelnen Urteils oder Satzes her unmittelbar zum Text als einer Verknüpfung aufeinander bezüglicher Sätze. Der Text ist dabei als die Form einer Darstellung gedacht, in der das Gemeinte zum Ausdruck kommen soll, ohne daß schon – wie bei Sätzen oder Urteilen – a priori durch grammatische oder logische Konstitutiva bestimmt wäre, wie in der Auslegung des Gemeinten zum Schluß zu kommen sei.<sup>23</sup> Hegel sprach

<sup>18</sup> Vgl. Grammatologie, 27 [24].

<sup>19</sup> Ebd. 16; „contenu et *bordé* par le signifié infini qui semblait l'exceder“ [15].

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), hg. von O. Pöggeler u. F. Nicolin (Hamburg 1975) § 28.

<sup>21</sup> Ebd. § 29.

<sup>22</sup> In der Reihenfolge der Zitate: G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830), § 85, Wissenschaft der Logik, hg. von G. Lasson (Leipzig 2 1934) Bd. II, 503, sowie Jenaer Systementwürfe III, hg. von R.-P. Horstmann (Hamburg 1987) 254. Für eine eingehende Analyse des – hier nur anzudeutenden – satztheoretischen Darstellungsproblems bei Hegel vgl. vom Vf., Die Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels (Berlin 1992) Kap. I B 1–3.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Josef Simon, Satz, Text und Diskurs in transzendentalphilosophischer und sprachlogischer Reflexion, in: H. Röttges u. a. (Hg.), Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks (Meisenheim a. Gl. 1974) 212–224.

natürlich noch nicht vom ‚Text‘. Für ihn war das ‚System‘ ein „solches Ganzes“, welches als „eine Organisation von Sätzen“<sup>24</sup> die Endlichkeiten der einzelnen Urteile so ‚aufhebt‘, daß im Gesamt der Systemdarstellung gedacht werden könne, das Absolute lege sich selbst in ihm aus. Es muß der philosophischen Darstellung darum gehen – mit Derridas Terminologie gesprochen –, in der Komposition des Textes zu einer solchen symbolischen Ordnung der Signifikanten zu gelangen, die ‚hinter‘ das gemeinte Signifikat zurücktritt, weil sie es so herausarbeitet, daß es auf die Signifikanten selbst nicht mehr anzukommen scheint.

Im Lichte dieser Konzentration (nicht nur) der (Hegelschen) Philosophie auf den Gedanken als ihren eigentlichen Zweck mußte ihr dasjenige Zeichen als das ideale erscheinen, das sich vollkommen ‚hinter‘ seiner Bedeutung zurücknimmt, ja mit der sinnlichen Materialität seines Signifikanten gar nicht augenfällig wird. Das lautliche Zeichen, das gesprochene Wort oder, wie Derrida oft einfach sagt: die Stimme oder die Phoné, kommt diesem Ideal sehr nahe. Als ein ‚Dasein in der Zeit‘, wie Hegel es nannte, ‚verhallt‘ das phonetische Zeichen in dem Augenblick, in dem es ‚vernommen‘ ist,<sup>25</sup> ohne einen ‚Rest‘, der zurückbleibt, und an den sich insofern Fraglichkeiten, z. B. ob die gemeinte Bedeutung ‚richtig‘ verstanden sei, knüpfen könnten. Das gesprochene Wort als phonetische Markierung von Sinn hätte demnach seinen Wert, der ihm die Hochschätzung der Tradition einträgt, gerade dadurch, daß es aufgrund der Flüchtigkeit seines Signifikanten ‚hinter‘ seine Bedeutung zurücktritt. Es bringt den ‚lebendigen‘ Gedanken hervor, indem es zugleich in der Arbitrarität seines Signifikanten *nicht* resistriert. Diese Beschreibung des stimmlich-sprachlichen Zeichens ist freilich – wider den Augenschein – keine unvoreingenommene ‚Phänomenologie‘ des Zeichens, sondern das Normativ einer Metaphysik, die sich – wie Derrida zeigt – eigentlich seit Platon an den phonetischen Zeichen in der Reflexion ihrer Darstellungsmittel paradigmatisch orientiert. Das phonetische Zeichen ist Paradigma eines sich als definitiv wahrheitsfähig reflektierenden Denkens, welches sich durch die materielle Irrealität des gesprochenen Wortes in der Zeit versichert glaubt, die Differenz von resistentem Signifikanten und geistigem Signifikat *zugunsten* der ‚signifikanten‘ Bedeutung als *prinzipiell* aufhebbar denken zu können. Als Ideal der Darstellung muß ihr eine Präsentationsform ihrer Gedanken gelten, die in ihrer ästhetischen, d. h. a priori bzw. darstellungsvorgängig nicht garantierbaren Fügung *wie* ein phonetisches Zeichen nicht *als solche* bedeutsam erscheint. Ideal ist der ‚Text‘, auf den es nicht mehr anzukommen scheint. Eigentlich bereits seit Platons ‚Schriftkritik‘<sup>26</sup> sieht Derrida daher eine bestimmte Tradition in ihrer methodischen Selbstreflexion an einer Deutung ihrer Begriffsmittel orientiert, der zufolge es auf die Zeichen des Denkens nicht ankomme. An der Erfahrung der ‚verklingenden‘ Stimme hat sie dabei ihr Modell.

Die „Auslöschung des Signifikanten“, als metaphysisches Ideal so besehen bedingt durch die „Erfahrung, daß der Signifikant in der Stimme erlischt, ist“ nun aber nach Derrida „nicht irgendeine beliebige Illusion – denn sie bedingt gerade die Idee der Wahrheit“.<sup>27</sup> Hätte, so könnte man umgekehrt sagen, diese exemplarische Erfahrung mit der

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Theorie Werkausgabe, hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel (Frankfurt a. M. 1980) Bd. 2, 46.

<sup>25</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie (1830) § 459, sowie Phänomenologie des Geistes, hg. von J. Hoffmeister (Hamburg 6 1952) 363.

<sup>26</sup> Derrida bezieht sich (Grammatologie, 30 [27]) auf Phaidros, 278a; vgl. dazu besonders Tilman Borsche, Der Herr der Situation verliert die Übersicht. Bemerkungen zu Platons Schriftkritik und Derridas Platon-Kritik, in: Kodikas/Code/Ars Semeiotica 9, H. 3/4 (1986) 317–330.

<sup>27</sup> Grammatologie, 38; „Cette expérience de l’effacement du signifiant dans la voix n’est pas une illusion parmi d’autres – puisqu’elle est la condition de l’idée même de vérité“ [34].

verhallenden Stimme nicht statt, es entstünde nicht die Idee des Hervortretens bzw. Zurückbleibens einer reinen Sinndimension ‚objektiven Gehalts‘, der zum Ausdruck kommen soll, unabhängig von der Zeit und Artikulation in einer ihm gegenüber arbiträren Sprache, d. h. in einer Präsenz, die als augenblickliche Präsenz der Wahrheit eigentlich ein Bewußtsein des Ewigen zu sein beansprucht. Es ist ein Bewußtsein, das sich im Anspruch auf Geltung seiner Gedanken vom Wahren von seiner sprachlichen Genesis will unterscheiden können, weil es die Unmaßgeblichkeit der Zeichen seines Denkens durch die Vergänglichkeit des phonetischen Ausdrucks bewahrt glaubt. ‚Dasselbe‘ als die *eine* Wahrheit soll gegenüber der zeitlichen Verflüchtigung der Zeichen immer wieder zu sagen sein. Es entsteht – als Idee der *einen* gültigen Wahrheit im Unterschied zu den vielen Zeichen – die Idee einer als „ewig gedachte(n) Wahrheit“,<sup>28</sup> die „der Bewegung der Bedeutung“<sup>29</sup> entzogen sei. In deren Sog gerät man allerdings, sofern ein nicht verschwindendes, nicht-phonetisches Zeichen sich immer neuen Interpretationen, sei es zu verschiedenen Zeiten, sei es durch verschiedene individuelle Interpreten, aussetzt. Dagegen wäre nur ein göttliches Wissen gefeit.

Insofern ist die „Epoche des Zeichens“, und d. h. für Derrida: eigentlich die gesamte Geschichte der Philosophie, die von der Repräsentation eines wesentlichen Gehaltes durch ein unwesentliches Zeichen her denkt, bis hin zu Heidegger und Gadamer „ihrem Wesen nach theologisch“. „Als Ausdruck reiner Intelligibilität verweist“ das Signifikat, das durch den Signifikanten nicht tangiert wird, „auf einen absoluten Logos“,<sup>30</sup> dessen Unendlichkeit die gültige Wahrheit von demjenigen garantiert, das endliches Denken nur über endlich lange Zeichenketten, die immer mißverstanden werden können, deutlich zu machen vermag. Das Denken unterscheidet sich als einen ‚ectypischen‘ Verstand von dem Urbild des ‚archetypischen‘, mit dessen Wahrheit es, wenn auch über die Umwegigkeit der Zeichen, übereinzustimmen gedenkt. Die „Geschichte der Onto-Theologie“, d. h. die Metaphysik, die sich aus dem Glauben speist, im Signifikat ihrer vielen Zeichen mit einem absoluten, göttlichen Wissen übereinkommen zu können, ist nach Derrida das „System, das als Auslöschung der Differenz fungiert“,<sup>31</sup> d. h. welches beansprucht, durch eine endliche Reihe von Zeichenoperationen, ein spezifisches Arrangement ihres ‚Textes‘, die Differenz von Zeichen und Gemeintem *als* die Differenz von sinnlich endlichem Verstand und ‚ewiger‘ Wahrheit ‚hinwegarbeiten‘ zu können. Die Metaphysik denkt sich durch die Voraussetzung als möglich, in der geordneten, linear gereihten Sequenz einer textuellen Organisation, also z. B. in einem ‚Buch‘, welches ein ‚Thema‘ *abhandelt*, zum Signifikat durchstoßen zu können.

Das bleibt natürlich eine Illusion, freilich eine solche, welche durch die Erfahrung des Verschwindens des phonetischen Zeichens im Moment des Aussprechens genährt wird. Die Metaphysik, die sich nicht am Sema, sondern am Logos orientiert, wird von Derrida darum nicht nur als Logozentrismus, sondern auch als Phonozentrismus beschrieben. Für sie stellt das Zeichen, das als Schrift, Gramma oder Graphem nicht wie der Laut ‚hinter‘ der Bedeutung verschwindet, eine prinzipielle Gefährdung der philosophisch gemeinten Wahrheit dar. Denn man kann auf es zurückkommen, in der Zeit neue und veränderte Interpretationen an es anschließen. Auf diese Gefährdung hat die Philosophie in der Refle-

<sup>28</sup> Ebd. 30; „une verité éternelle“ bzw. „éternellement pensée“ [27].

<sup>29</sup> Ebd. 29; „mouvement de la signification“ [26].

<sup>30</sup> Ebd. 28; „L’Epoque du signe est essentiellement théologique.“; „En tant que face d’intelligibilité pure,“ le signifié „renvoie à un logos absolu“ [25].

<sup>31</sup> Ebd. 44; „l’histoire de l’onto-théologie, c’est-à-dire“ le „système fonctionnant comme effacement de la différence“ [38].

xion ihrer Darstellungsmittel, wie Derrida besonders in seinen philosophiehistorischen Einlassungen zeigt, seit je mit einer eigentümlichen Verdrängung des sinnkonstitutiven Eigenwerts eines resistenten Zeichens, z. B. eines schriftlichen, reagiert.

Bezeichnenderweise ist Sokrates als der, der den Logozenismus der Orientierung der Philosophie an der von der Vielfalt sprachlichen Ausdrucks nicht betroffenen Idee zuerst inauguriert, auch derjenige, der nicht schreibt.<sup>32</sup> Die Schrift, aber man kann in erweiterterem Sinne auch sagen: die Faktizität des Signifikanten als Resistenz *gegen* die Aufhebung in der Bedeutung, z. B. als geschriebene Präsentationsform eines philosophischen Textes, diese so verstandene „Schrift“ droht als „Verstellung der natürlichen unmittelbaren Präsenz von Sinn (...) im Logos“<sup>33</sup> dessen reine Gegebenheit zu trüben. Sie setzt sich möglichem Mißverstanden-Werden aus, ohne daß – wie Platon anmerkt<sup>34</sup> – ‚der Vater des Logos‘ als Autor jener Schrift stets zu seiner Verteidigung gegenwärtig wäre. Der Schrift, wieder im weiten Sinne, den Derrida mit ihr verbindet: als gegebene Resistenz einer Zeichensequenz, kann darum nur die „Äußerlichkeit von Gerätschaften“<sup>35</sup> zugesprochen werden. Wenn die Schrift in diesem ‚äußerlichen‘ Sinne im Unterschied zu den phonetischen Zeichen in jener ‚Epoche der Metaphysik‘, die wohl wenigstens im Glauben an die Repräsentationslogik des Zeichenbegriffs noch die unsere ist, überhaupt gewürdigt wird, dann als mnemotechnisches Mittel, als eine Gedächtnisstütze, derer das endliche Denken bedarf, das *aus Gründen seiner Defizienz* gegenüber einem ‚absoluten‘ Denken nicht die Wahrheit von allem in einem Augenblick präsent haben kann.<sup>36</sup> Dabei werden die schriftlichen Signifikanten als Zeichen der Zeichen, die Buchstaben im geschriebenen Wort als eine Lautschrift verstanden, die die Klänge der Stimme abbilden, und damit als etwas, das von dieser Sekundarität des Bezeichnens her von der Wahrheitsfähigkeit des lautlich-lebendigen Wortes abhängig bleibt. In ihrem Begriff als phonetische Schrift ist ihr sinnkonstitutiver Eigenwert gebändigt, der sich einer letzten Aufhebung in die ‚reine‘ Bedeutung entzieht. Die schriftlichen Zeichen repräsentieren nur dann auf eine Weise, die die Wahrheit nicht verstellt, wenn sie ohne Eigenständigkeit hinter dem lauten Wort, als *dessen* arbiträres Zeichen, zurücktreten. Freilich enthebt sich die metaphysische Tradition in der Sicht Derridas einer eigenständigen Reflexion der Schrift eben *nur* durch ihre verdrängende Bewältigung *als* phonetische Schrift. Die Schrift in die Sekundarität eines ‚Zeichens des Zeichens‘ zu verbannen, ist nach Derrida das Kennzeichen einer metaphysischen Tradition, die aus Gründen des Willens zur Geltung *ihres* Gedankens ihre Möglichkeit, sich in der Reflexion ihrer Darstellungsmittel als wahrheitsfähig zu erweisen, an den phonetischen Zeichen paradigmatisch formiert. Derridas Kritik dieser Tradition vollzieht sich als der Nachweis, daß es einen seiner ‚Einschreibung‘ in Zeichengeflechte externen Gedanken, das definitive Signifikat, nicht gibt.

<sup>32</sup> Ebd. 16 [15].

<sup>33</sup> Ebd. 66; „L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle (...) et immédiate du sens (...) dans le logos“ [55].

<sup>34</sup> Phaidros, 275 e.

<sup>35</sup> Grammatologie, 60; „l'extériorité qu'on prête aux ustensiles“ [51].

<sup>36</sup> Derrida versammelt zum Beleg dieser polemischen Abwehr der Schrift und zur Hochschätzung der Stimmlichkeit in der Tradition in seinen Schriften vielfältiges Anschauungsmaterial von Platon und Aristoteles, Leibniz und Descartes, Kant und Hegel bis hin zu de Saussure und Heidegger. Weil es ihm immer wieder um denselben Aufweis seiner Diagnostik bei den einzelnen Autoren geht, sind seine Schriften nicht ganz von Redundanzen frei.

## II.

In die Bahnen einer Degradierung des Zeichens und der Schrift im eben skizzierten Sinne, d. h. in das Schema der Metaphysik, gerät man schon dann, wenn man fragt, *was* in einem Buche steht, also z. B. *was* der Inhalt des Buches von J. D. mit dem Zeichen „Grammatologie“ auf dem Umschlag sei. Man fordert dann *andere* Zeichen anstelle derer, die in diesem Buch gedruckt sind in der Annahme, sie seien deren ‚signifikater‘ Inhalt. Aber Signifikate der ‚grammatologischen‘ Zeichen können die interpretierenden nur unter der Bedingung sein, daß man die angedeutete Metaphysik des Zeichens affirmiert, die wenigstens für das Signifikat der Interpretation beanspruchen muß, daß es *hier* nicht auf die Signifikanten ankomme. „Der Signifikant wäre“ zufolge einer solchen Sicht „immer schon als technischer und repräsentierender, wäre nicht“ als „sinnbildend“<sup>37</sup> in einer zur Zeit der Interpretation gelingenden Fügung verstanden. Die Metaphysik des Zeichens, die *innerhalb* der Logik einer „Differenz zwischen Signifikant und Signifikat“ operiert, d. h. die „ein Signifikat“ bedenken will, „das als Intelligibles ‚bestehen‘ kann“ jenseits der „Äußerlichkeit des sinnlichen Diesseits“<sup>38</sup> von materialen Zeichen, diese Metaphysik ist für Derrida das verfestigte Grundschema des Logo- bzw. Phonozentrismus, der vom sinnlichen Zeichen weg zur reinen Bedeutung will. Sie bedingt als Schema auch noch die Lektüre ihrer eigenen Kritik.<sup>39</sup>

So besehen ist Derridas Aufweis der Phonozentrik der europäischen Metaphysik Teil der Diagnostik einer Epoche, die von der Repräsentationslogik des Zeichenbegriffs her denkt. An der symptomatischen Reduktion des graphischen Zeichens zum bloßen Zeichen des Zeichens, eines Zeichentypus also, der in paradigmatischer Weise für eine Darstellungsform des Philosophierens einsteht, die – wie das verhallende Wort – ihre eigene Unmaßgeblichkeit für *den* Gedanken erweist, läßt sich nach Derrida nämlich lernen, daß die besagte Reduktion des Graphems in der Geschichte der Philosophie stets eine Verdrängung war; eine Verdrängung, die im Dienste der Begründbarkeit eines definitiven und universellen Begriffs von Wahrheit stand, und die so, hätte sie das Problem der Resistenz der Signifikanten bedacht, nicht hätte gelingen können. Als Verdrängung erkannt, läßt

<sup>37</sup> Grammatologie, 25. Le signifiant „serait toujours technique et représentatif. Il n'aurait aucun sens constituant.“ [23]

<sup>38</sup> Ebd. 28; „La ‚science‘ sémiologique ou, plus étroitement, linguistique, ne peut donc retenir la différence entre signifiant et signifié – l'idée même de signe – sans la différence entre le sensible et l'intelligible, certes, mais sans retenir aussi du même coup, plus profondément et plus implicitement, la référence, à un signifié pouvant ‚avoir lieu‘, dans son intelligibilité, avant sa ‚chute‘, avant toute expulsion dans l'extériorité de l'ici-bas sensible“ [25].

<sup>39</sup> Es kann also, wie Derrida, z. B. Grammatologie, 28, wiederholt einschärft, „keineswegs darum“ gehen, „diese Begriffe“ von Zeichen und Bedeutung, Sinnlichem und Intelligiblem, „zurückzuweisen. Sie sind notwendig, und zumindest heute läßt sich für uns ohne sie nichts mehr denken (...) Die Epoche des Zeichens“, sofern sie unser Schema des Denkens ist, welches auch noch in einer Kritik an ihm untergründig wirksam bleibt, „wird möglicherweise niemals *enden*. (L'époque du signe [...] ne *finira* peut-être jamais. [25])“ Aber es lassen sich doch „die Grenzen und Voraussetzungen dessen aufzeigen, was (...) für selbstverständlich gehalten wird und was für uns den Charakter und die Gültigkeit einer Evidenz behält. (annoncer les limites et les présuppositions de ce qui semble ici aller de soi et garde pour nous les caractères et la validité de l'évidence [58])“. Wenn Derrida sein „Mißtrauen gegenüber der Differenz von Signifikat und Signifikant oder gegenüber der Idee des Zeichens im allgemeinen“ in Form einer Untersuchung der Verdrängung der Schrift von Platon bis Heidegger artikuliert, dann geschieht dies also nicht „von einer Instanz der anwesenden, dem Zeichen vorgängigen oder übergeordneten Wahrheit, nicht von einem Ort aus, an dem es die Differenz nicht mehr gibt“ (25/vgl. [26]). *Dies* beanspruchen zu wollen, wäre schon wieder die Metaphysik.

sich an der Behandlung des Zeichens in der Tradition demnach ersehen, daß der Zeichenbegriff „außerhalb der Geschichte der Philosophie“, die ihn tradiert, „weder“ auf die Weise einer teleologischen Sinnorganisation durch eine ‚signifikate‘ Wahrheit jemals „existiert noch je funktioniert hat“. <sup>40</sup> Als metakritische Freilegung jener Verdrängung, als ‚dekonstruktive‘, d. h. jene vermeintlichen Evidenzen in der Logik des Zeichenbegriffs ‚abbauende‘ Gedankenführung ist Derridas Denken ‚Grammatologie‘, die nicht von der Stimme, sondern dem Gramma, dem resistenten Signifikanten, ausgeht. Es intendiert damit keineswegs, nun in einer neuerlichen, z. B. hermeneutischen Selbstreflexion der Philosophie von einem „Primat (...) des Signifikanten“ zu sprechen. Das wäre nach Derrida „ein unhaltbarer Ausdruck“, <sup>41</sup> der als Umkehrung des Schemas der Differenz von Signifikat und Signifikant dessen Geltung als solches ja affirmiert. Was Derrida durch die Freilegung der Verdrängung der Schrift in der Metaphysik vielmehr zeigen will, ist, daß das Schema jener Unterscheidung *als solches* Metaphysik ist, d. h. *als* Unterscheidung schon der Glaube, daß Zeichen je auf Signifikate, also etwas *anderes* als Zeichen verweisen könnten. Diese Unterscheidung versucht ein Denken der Schrift zu unterlaufen, für welches, das ist Derridas Hauptthese, sich das vermeinte Signifikat immer schon in der Position eines Signifikanten, d. h. eines Anderes interpretierenden Zeichens befindet. Wenn Derrida das sinnkonstitutive Geflecht aufeinander verweisender Zeichen „Schrift“ nennt, so nicht deshalb, weil es nun eine positive Theorie von der Schrift zu bilden gälte, die sich in der metaphysischen Tradition nicht fand. Er spricht vielmehr von Schrift, „weil die Schrift durch ihre fortwährende historische Unterdrückung von ihrer Stellung her dazu bestimmt war, die verwerfliche Seite der Differenz darzustellen“: <sup>42</sup> diejenige, nach der, entgegen der Illusion der Metaphysik, kein Zeichen, kein Satz und keine Theorie beanspruchen kann, die *letzte* zu sein, weil ein Manifestes, d. h. die Schrift, zurückbleibt und – einem anderen Verstehen ausgesetzt – das Gemeinte stets in seiner Bedeutung ‚verschiebt‘. Vom Signifikanten her gegen die Metaphysik zu denken, bedeutet also ein Denken, das das Zeichen selbst nicht übergeht.

Daß, zunächst, der Zeichenbegriff außerhalb seiner metaphysischen Bestimmung niemals auf die Weise einer bloßen Repräsentation der Bedeutung funktioniert hat, ja daß er sich im Begriff des schriftlichen Zeichens schon gar nicht auf die Funktion der Abbildung von phonetischen Zeichen reduzieren läßt, zeigt Derrida anhand seines Kunstwortes ‚différance‘, das seiner Philosophie besondere Aufmerksamkeit eingetragen hat. Die mit ‚a‘ geschriebene ‚différance‘, der Ausdruck also, den Derrida terminologisch einführt, wird im Französischen nicht anders gesprochen als die mit ‚e‘ geschriebene ‚différence‘, die Differenz. Der „graphische Unterschied (das ‚a‘ an der Stelle des ‚e‘), dieser ausgeprägte Unterschied zwischen (...) zwei Vokalen“ bleibt „rein graphisch (...): er läßt sich schreiben oder lesen, aber er läßt sich nicht vernehmen“. <sup>43</sup> Die Schrift ist hier sozusagen ‚diakritischer‘ als das gesprochene Wort, weil sie den Sinnunterschied aus der Differenz der Schreibungen ‚a‘ und ‚e‘ beziehen kann, der phonetisch nicht artikulierbar ist. Wenn die Schreibung von ‚différance‘ also einen semantischen Wert aufweist, der ihre Bedeutung spezifisch gegen die mit ‚e‘ geschriebene ‚différence‘ etabliert, dann geschieht dies aufgrund eines nicht auf das Phonetische reduzierbaren Markierungssystems. An dem Unterschied der Schreibungen läßt sich also exemplarisch die nicht auf das Phonetische reduzi-

<sup>40</sup> Grammatologie, 29. Der Zeichenbegriff „n’a jamais existé ni fonctionné hors de l’histoire de la philosophie“ [26].

<sup>41</sup> Ebd. 36; „La ‚primauté‘ ou la ‚priorité‘ du signifiant serait une expression intenable“ [32].

<sup>42</sup> Ebd. 99; „l’écriture était (...) destinée à signifier le plus redoutable de la différence“ [83].

<sup>43</sup> Randgänge der Philosophie, 30.

ble Möglichkeit der Sinnkonstitution der Schrift ersehen, die über phonetische Notierungen hinaus ein in vielfacher Hinsicht autonomes semantisches Differenzierungs-Notierendes darstellt.

Aber auf diesen, im Grunde trivialen Aufweis will Derrida gar nicht hinaus. Gewiß ist es ein Resultat seiner Wirkung, daß man in neueren Diskussionen allererst auf das Problem des geschriebenen Sinns auch philosophisch aufmerksam wird. Aber Derrida will doch noch weitergehen. Es gilt für ihn, geschult an der Linguistik de Saussures, mit der „These von der *Differenz* als Quelle des sprachlichen Werts“<sup>44</sup> überhaupt, also nicht nur auf der Ebene der Schrift, Ernst zu machen. Auch das phonetische Zeichen, das hat Derrida bei aller Kritik von de Saussure übernommen, bezieht seinen Sinn nicht aus dem Signifikat, ‚hinter‘ dem es verschwindet, sondern aus der Differenz zu anderen Lauten im phonetischen System der Sprache und auch aus dem, was je nicht markiert ist, z.B. den stummen Pausen zwischen Worten. Jedes Zeichen ist eingebettet in einen Kontext von Differenzen, strukturalistisch gesagt: von konstitutiven Oppositionen, die seinen Sinn *innerhalb* des Systems bedingen, in ein Gefüge einer impliziten Wechselexplikation aller Zeichen, also in dasjenige Beziehungsgeflecht, das Derrida eine Schrift in weitem Sinne nennen will. Innerhalb eines solchen Systems ist freilich gerade das am Zeichen, was in der differentiellen Beziehung den Sinn stiftet, *nicht* markiert. „Unerhört bleibt die Differenz zwischen den erfüllten Einheiten der Stimme. Und unsichtbar bleibt auch die Differenz im Korpus der Inschrift“<sup>45</sup> also die sinnkonstitutive Differenz zwischen den Zeichen, die in einem Text geschrieben stehen.

Bis zu welchem Grade man vermittels des Gedankens differentieller Oppositionen das sprachliche System tatsächlich erklären kann, ist allerdings eine linguistische, und d.h. für die philosophischen Absichten Derridas unerhebliche Frage. Wichtiger ist, daß er mit dem Gedanken der konstitutiven Differenz überhaupt gegen das Schema der Metaphysik glaubt andenken zu können. „Die Elemente des Bedeutens funktionieren“, das ist sein semiotischer Grundgedanke, „durch das Netz von Oppositionen, die sie voneinander unterscheiden und aufeinander beziehen.“<sup>46</sup> Was Derrida als Strategie des Andenkens gegen das Schema der Metaphysik damit vorschlägt, ist im Grunde ein Paradigmenwechsel, der Versuch, die Sprache überhaupt, jegliches System der Produktion von Sinn, als „eine Art von Schrift“<sup>47</sup> zu verstehen. In ihr, ihrer Verflechtung der Signifikanten, erhält jedes Element Bedeutung durch die differentielle Distinktion. Schrift meint damit ein Gewebe von Verweisungen von Zeichen aufeinander, ohne ein diesem Verweisungsgeflecht gegenüber *externes* Signifikat. Wenn man einer Schrift begegnet, z. B. einen Text zu lesen beginnt, dann imaginiert man die Einheit seines Sinns hinzu, d.h. man tritt mit der hermeneutischen Maßgabe an ihn heran, daß er ‚etwas‘, möglicherweise *einen* Sinn besage. Die Schrift selbst produziert diesen Sinn freilich bestenfalls *intern* durch die differentielle Relationalität ihrer Elemente, ja sie kann sich im Grenzfall als etwas Unentzifferbares oder uneinheitlich Signifizierendes erweisen. Jedes Zeichen der Schrift ist, im Blick auf ein anderes Element des Textes, ein interpretierendes Zeichen und wird stets von anderen interpretiert. Sie, die Schrift, ist damit als System indefiniter Verweisungen verstanden. Entscheidend ist, daß es sich um *indefinite* Verweisungszusammenhänge handelt. Die Metaphysik, die durch viele Zeichen *eines* sagen will, faßt sie dagegen als definit. Das sind sie aber bestenfalls inner-

<sup>44</sup> Grammatologie, 92; „la thèse de la *différence* comme source de valeur linguistique“ [77].

<sup>45</sup> Ebd. 114; „La différence entre les unités pleines de la voix reste inouïe. Invisible aussi la différence dans le corps de l’inscription“ [95].

<sup>46</sup> Randgänge der Philosophie, 36.

<sup>47</sup> Grammatologie, 19 u. ö.; „une espèce de l’écriture“ [18].

halb einer Lektüre, d. h. eines Verstehens. Jede Lektüre strukturiert das Gewebe der sinnverteilenden Differenzen um, ja auch eine zweite Lektüre desselben Lesers entwirft ein neues System der wechselseitigen Verweisung aller textuellen Elemente. Die in einer Schrift ‚unsichtbare‘, weil am Zeichen selbst nicht markierte Diakritizität des in konstitutiver Weise *Nicht-Gegenwärtigen*, die „Bewegung der *Differenz selbst*“<sup>48</sup> als das ‚Zwischen‘ eines sinnverteilenden Geschehens zwischen manifesten Ausdrücken, nennt Derrida die (mit ‚a‘ geschriebene) *différance*. Der Gedanke der Schrift bedeutet so nichts anderes als die Einsicht, daß jedes Zeichen sich immer in einem differentiellen Verweiszusammenhang mit anderen befindet, mit ihnen ‚textuell‘ verflochten ist. Es bleibt in bezug auf sie, als die *es* interpretierenden Zeichen, deren Signifikant.

Im Vergleich mit dieser radikal von der Immanenz der Verweisungen her denkenden Schrift- und Texttheorie ist auch der Text-Begriff der Gadamerischen Hermeneutik noch ein säkularisierter Abkömmling des metaphysisch-theologischen Zeichenbegriffs, wenn er das Gesagte doch noch gegenüber der Immanenz des Textes *externalisieren* will. Nach Gadamer spricht man von einem Text dort, „wo etwas der Einordnung in die Erfahrung Widerstand leistet und wo der Rückgriff auf das vermeintlich Gegebene eine Orientierung für das Verständnis geben soll (...) Vom hermeneutischen Standpunkt aus – der der Standpunkt jeden Lesers ist – ist der Text ein bloßes Zwischenprodukt, eine Phase im Verständigungsgeschehen“,<sup>49</sup> auf die es als solche, d. h. als Sinn allererst immanent konstituierendes Zeichengeflecht, gar nicht ankommen soll. Er erfüllt seine Aufgabe allein darin, „ohne Anstoß verstanden zu werden“,<sup>50</sup> d. h. in der Resistenz seiner Signifikantenketten gar nicht aufzufallen. So glaubt Gadamer einen „zusammenfassenden Begriff (...)“, der aller Konstitution von Texten zugrunde liegt“, in der Auffassung anbieten zu können, jeder „Rückgang auf den Text“ meine „die ‚Urkunde‘, das ursprünglich Gekündete oder Verkündete, das als ein sinnhaft Identisches gelten soll (...) ‚Kunde‘ aber ist nicht, was der Sprechende oder Schreibende ursprünglich gesagt hat, sondern was er hat sagen wollen, wenn ich sein ursprünglicher Gesprächspartner gewesen wäre.“<sup>51</sup> Denn worin, wie eingangs erwähnt, Gadamer ‚wirklich noch keine Metaphysik‘, sondern allein eine neutrale Beschreibung der Erfahrung mit dem Sprechen und Schreiben zu sehen vermag, ist dies, daß überall dort, „wo Verständigung gesucht wird, guter Wille“ vorliegt, „einander zu verstehen“,<sup>52</sup> d. h. ‚etwas‘ mit seinen schriftlichen oder mündlichen Äußerungen mitteilen zu wollen, das *auch anders* gesagt werden könnte, und zugleich, den Äußerungen anderer *das Gemeinte* entnehmen zu wollen, d. h. sie nicht auf die arbiträren Worte festzulegen.

Für Derrida steht hinter dem skizzierten Gadamerischen Textverständnis freilich sehr wohl schon eine ‚Metaphysik‘, ja *die* Metaphysik der Tradition. Sie bekundet sich für Derrida im Zuge der Frage, woher Gadamer von der „Sinneinheit der Rede“ oder des Textes, von der „Sinnteleologie“,<sup>53</sup> zu deren Gunsten die vielen Worte so zurücktreten sollen, so daß man an ihnen nicht ‚Anstoß zu nehmen‘ braucht, denn überhaupt weiß. So fragt Derrida genauer nach der „Geschlossenheit eines Corpus“ von Zeichen, d. h. wie ihr „Zusammenhang“<sup>54</sup> zu deuten sei. Denn was ‚der Sprechende bzw. Schreibende ursprünglich hat sagen wollen‘, dürfte sich wohl jeder Ermittlung definitiv entziehen. Dar-

<sup>48</sup> Ebd. 169; „mouvement (...) de la *différence-même*“ [142].

<sup>49</sup> Hans-Georg Gadamer, *Text und Interpretation*, a. a. O. 34 f.

<sup>50</sup> Ebd. 36.

<sup>51</sup> Ebd. 39.

<sup>52</sup> Ebd. 38.

<sup>53</sup> Ebd. 49 u. 48.

<sup>54</sup> Jacques Derrida, *Guter Wille zur Macht* (I), a. a. O. 57.

um muß die jeglicher Signifikantenfolge sinnhaft externe ‚Einheit‘ oder gar ‚Teleologie‘ des Textganzen eine letztlich unbeweisbare Voraussetzung des Umgangs mit Texten bleiben, als ‚Sinnerwartung‘ oder ‚Sinnvermutung‘ damit eine ‚metaphysische Annahme‘, die aus der Darstellungsreflexion der Tradition heraus zwar verständlich, aber deshalb noch nicht erweisbar wird. Bezeichnenderweise spricht Gadamer davon, daß der Text als ein ‚sinnhaft Identisches gelten soll‘. Damit ist der Text über jede wirkliche Erfahrung mit ihm hinaus im Lichte des Normativs einer bestimmten Metaphysik gefaßt. Zudem bleibt er gegenüber dem zu ermöglichenden Verstehen als derivativ gesehen.

Sicher darf man im Zuge des Aufweises der metaphysischen Rudimente in Gadammers Text- und Verstehensbegriff nicht übersehen, daß Gadamer in Folge seiner Einsichten in die geschichtliche Vermittlung allen Verstehens selbstverständlich nicht glaubt, es lasse sich das Signifikat eines Textes jemals unabhängig von historischen Rezeptionsbedingungen eruieren. Derrida geht darüber allerdings noch hinaus. Für ihn besteht die ‚Geschichtlichkeit des Werkes (...) nicht nur‘ aufgrund seiner ‚Vergangenheit‘, d. h. daß es im Sinne einer ‚Horizontverschmelzung‘ immer neu erschlossen werden muß, sondern vielmehr schon aufgrund der ‚Unmöglichkeit, jemals präsent, in irgendeiner absoluten Gleichzeitigkeit oder Augenblicklichkeit zusammengefaßt‘<sup>55</sup> werden zu können. Die Orientierung an einer impliziten ‚Sinnteleologie‘ des Textes setzt allerdings gerade *dies* voraus. Von einer solchen zu reden, ist nur unter der Bedingung der Annahme sinnvoll, es lasse sich doch wenigstens eine (archetypische) Perspektive auf den Text *denken*, die alle seine Elemente zur Einheit des Sinns verbinde, und mag es auch sein, daß sie der endlich-menschlichen (ectypischen) Auffassungsfähigkeit nicht zugänglich sei. Eben dieses Implikat des Gadammerschen Textbegriffs, das sich in seiner Rede von einer ‚Sinnteleologie‘ ver-rät, ist für Derrida dessen theologischer Restbestand, weil sich die Idee einer ‚Sinnteleologie‘ an der Möglichkeit eines überblicksartigen Wissens ausrichtet, d. h. an dem Modell eines göttlichen Wissens, dem in *einer* Zeit alles gleichermaßen ‚klar und deutlich‘ gegeben ist. Immer schon ist in der Idee des Textes und des ‚Buches‘ die ‚theologische Gleichzeitigkeit‘<sup>56</sup> aller Elemente vorausgesetzt.

Die Einsicht, daß man mit der Rede von einer wie auch immer näher explizierten ‚Sinnteleologie‘ oder Struktureinheit des Werkes einer metaphysisch-theologischen Tradition verhaftet bleibt, hat für Derrida in radikaler Weise metaphysikkritische Konsequenzen, jedenfalls hinsichtlich einer Metaphysik, die von der Vorstellung des *jenseits* seiner arbiträren Genesis und Darstellung sagbaren Gedankens ausgeht. „Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) (...) sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod (...) reflektieren muß.“<sup>57</sup> Denn diese Einsicht mißt den Begriff von

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (Frankfurt a. M. 1985) 27; frz.: *L'écriture et la différence* (Paris 1967): „Cette historicité de l'œuvre n'est pas seulement la *passé* de l'œuvre, (...) mais l'impossibilité (...) d'être jamais au *présent*, d'être résumée en quelque simultanéité ou instantanéité absolues“ [26].

<sup>56</sup> Ebd. 43; „simultanéité théologique du livre“ [41]. Übrigens sieht Derrida diese Unterstellung, es lasse sich eine alle Textglieder zur Einheit des Sinns vereinigende Struktur auffinden, auch als die „implizite Metaphysik des Strukturalismus“ (ebd.) an, gegen die er sich wendet. Darum ist sein Denken als ‚Neostrukturalismus‘ sicher nicht ganz exakt gekennzeichnet.

<sup>57</sup> *Grammatologie*, 129; „Que la signifié soit originairement et essentiellement (et non seulement pour un esprit fini et créé) (...) *toujours déjà en position de signifiant*, telle est la proposition en apparence innocente ou la métaphysique du logos, de la présence et de la conscience, doit réfléchir l'écriture comme sa mort“ [108].

Sinn und Bedeutung, der dem Denken möglich ist, nicht länger an einem ihm stets unerreichbaren Ideal. Daß man „*nicht alles in einem Zuge zu denken*“<sup>58</sup> vermag, weil man niemals das Ganze eines Textes in einer ‚Präsenz‘ überschaut, dies ist nach Derrida die „Formel“, die „*die Metaphysik in Frage*“<sup>59</sup> stellt, d. h. in ihren Ansprüchen negiert. Sie ist, als Einsicht in die Befindlichkeit endlichen Denkens, der Abschied von einem Selbstbegriff jenes Denkens, der es im Vergleich mit einem absolut vollkommenen Denken als defizient einstuft. Aber der Begriff solchen vollkommenen, alles überblickenden Denkens ist nun selbst als Produkt der Selbstüberhöhung endlichen Denkens gesehen. Die ‚Formel‘ zur Infragestellung der Metaphysik steht so besehen für Derrida gegen den Glauben an die Sinnteleologie des Werkes, gegen den Willen der Metaphysik, eine bestimmte Auffassung von etwas, das gemeint sein soll, in einer Interpretation präsent zu machen. Mit der Abschaffung des Gedankens von der Einheit des Sinns ist für Derrida der ‚archetypische‘ Verstand als Maß des ‚ectypischen‘ selbst allererst wirklich abgeschafft, die Hermeneutik erst wirklich säkularisiert.

Daß man die Einheit des Werkes oder Textes nicht in einer Zeit zu realisieren vermag, daß jedes Zeichen nur auf andere Zeichen verweist, diese Einsicht ist der ‚Tod‘ der Metaphysik, weil nunmehr „kein Signifikat mehr“ denkbar ist, „das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme“.<sup>60</sup> Ein jedes konstituiert sich nur korrelativ zu den Zeichen, die es ausdrücken sollen, also ‚eingeschrieben‘ in die differentielle Struktur der *je*, d. h. zur Zeit übersehbaren Signifikanten. „Die Identität des Signifikats mit sich selbst verbirgt und verschiebt sich unaufföhrlich.“<sup>61</sup> Das gilt natörlieh auch für den Autor des Textes, dessen Lektöre seiner selbst im Prinzip vor denselben Interpretationsproblemen steht wie die Lektöre eines anderen Interpreten. So verbirgt sich die Identität des Signifikats in der Erfahrung der Lektöre, daß ein ehemals für ‚klar und deutlich‘ erachteter Text bei neuerlicher Betrachtung Fraglichkeiten und Unklarheiten aufzuweisen scheint, die *neue* Interpretationen, neue Fixierungen, was das Signifikat des Textes sei, erfordern und es dadurch, im Blick auf frühere Lesungen, verschieben.

Der Text als resistente Schrift ist dabei auch kein Normativ, wie noch Gadamer will. Damit wäre die ‚Einheit‘ seiner Signifikation ja schon ‚hinzuzumaginiert‘, d. h. der Lektöre vorausgesetzt. Verschiedene Lektören, zumal verschiedener Leser zu verschiedenen Zeiten, strukturieren das Gewebe der Schrift neu, im Grenzfall so, daß etwas gar nicht mehr als ein verstehbarer Text erscheint.<sup>62</sup> Für Derridas radikalisierte Hermeneutik bedeutet dies ‚das Ende des Buches‘, von dem einleitend die Rede war. Das Ende des Buches, gedacht als die Einheit eines Sinnes, der mittels einer langen Reihung von Zeichen ein Thema abhandelt, bedeutet für Derrida auch noch den Abschied von einer Idee des Textes, der als ‚sinnhaft Identisches dastehen soll‘, von dem Normativ des *einen* Sinns, den eine

<sup>58</sup> Ebd. 44; „*tout n'est pas à penser d'un seul trait*“ [38].

<sup>59</sup> Ebd. 82; „*Cette formule (...) est la contestation de la métaphysique*“ [68].

<sup>60</sup> Ebd. 17; „*Il n'est pas de signifié qui échappe (...) au jeu des renvois signifiants*“ [16].

<sup>61</sup> Ebd. 86; „*L'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse*“ [72].

<sup>62</sup> Diese Schwierigkeit unterschätzen auch Nelson Goodman und Catherine Z. Elgin, Interpretation und Identität: Kann das Werk die Welt überdauern?, in: dies., Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften (Frankfurt a.M. 1989) 71–92, in ihrer ansonsten sehr aufschlußreichen Darlegung, wenn sie die „Identität“ eines Textes als „eine Inskription in einer Sprache“ von der „Syntax“ der Sprache abhängig sehen (82–84). Die Identifikation syntaktischer Verknüpfung als Markierung ‚im Text‘ muß ja schon interpretative Leistung einer Lektöre sein. Als Grenzfall des Textverstehens bleibt immer denkbar, daß eine Interpretation das Gegebene gar nicht als Lesbares entziffern kann. Derjenige, der etwas als Text zu lesen vermag und derjenige, der dies nicht kann, beziehen sich so besehen *nicht* auf ‚dasselbe‘.

Lektüre, in höchster Treue zum Text, enthüllen solle. Es besagt das Ende der Vorstellung, in der Zeit des Verstehens als Zeit der Lektüre zu einem immer deutlicheren, seine Präsenz zunehmend entbergenden Sinn durchstoßen zu können.

Sicher, die Unterscheidung des Textes von dem, was *in* ihm steht, bleibt ‚für uns‘ unhintergebar, auch wenn man sich entschließen sollte, Derridas kritische Bedenken gegen Gadammers Text-Begriff sowie *den* (repräsentationslogischen) Zeichenbegriff überhaupt zu teilen. Die Frage ist freilich, woher sich die Nötigung zu ihr verdankt, d. h. ob sie einer ‚metaphysikfreien‘ Beschreibung unseres Umgangs mit Texten entspringt, oder ob sie sich aus der Verwurzelung in einem geschichtlichen ‚Schema‘ erklärt. Von Derrida her gesehen ist die Unterscheidung von Text und Interpretation selbst eine interpretative Leistung, also etwas, das in der Immanenz des Schemas geschieht. Ähnlich wie ‚Ruhe und Bewegung‘, ‚Konvention und Tatsache‘ sind ‚Text und Interpretation‘ in ihrer Unterscheidung von einander „relationale Ausdrücke“. <sup>63</sup> Gadamer sieht dies bereits selbst, wenn er darauf hinweist, „daß das sogenannte Gegebene von der Interpretation nicht ablösbar ist“. <sup>64</sup> Entsprechend kommt auch für ihn etwas *als* Text (*in* einer Interpretation) erst in den Blick, sofern sich etwas unmittelbarem Verstehen widersetzt. „Erst wo das Verständnis nicht gelingen will, wird nach dem Wortlaut des Textes gefragt.“ <sup>65</sup> So besehen läßt sich die Resistenz des Textes, d. h. sein ‚Schriftcharakter‘, als die Unmöglichkeit für das Interpretieren deuten, ihn widerstandslos dem je eigenen Verstehen ‚einzuverleiben‘. Der Text wäre als dasjenige aufzufassen, das sich die Interpretation als ihrer eigenen Schwierigkeit, *jetzt* zu verstehen, vorauffliegend denkt. <sup>66</sup> *Ihm* gegenüber, als einem Produkt des unvollkommenen Verstehens, wird dann nach einer (oder seiner) Interpretation gefragt.

Gegenüber der Vorstellung vom dastehenden Text gibt es für Derrida nur die indefiniten Lektüren. Sie setzen historisch an den Fraglichkeiten der Texte an, als die Frage, ob überhaupt etwas Sinnhaftes dastehe, und bringen die Signifikanten, die der Text vorgibt, gegeneinander ‚ins Spiel‘, d. h. sie verschieben die Struktur seines Gewebes in den interpretierenden Texten, bis eine Deutung geschrieben ist, die – dem Schema der Metaphysik zufolge – neuerlich den Schein erweckt, auf ihre Zeichen komme es für jetzt nicht an, weil der Sinn des Textes ausgelegt sei. Derrida spricht bewußt von einem ‚Spiel der Signifikanten‘, das an die Stelle des Konzepts einer ‚eschatologisch‘ auf das Telos des letzten Signifikats orientierten Zeichenordnung trete. Ein Spiel vollzieht sich a-teleologisch. Es hat kein Ziel jenseits seines Vollzugs, und wenn es endet, dann aus ihm immanenten Gründen, um möglicherweise bald wieder zu beginnen. Es ist der Vollzug immer neu ansetzender Reorganisationen der Zeichen. Wenn es Gründe gibt, das ‚Spiel‘ – angesichts alternativer Möglichkeiten – so und nicht anders zu ‚spielen‘, dann gehören sie selbst zum ‚Spiel‘, z. B. als die Meinung, der Sinn des Textes sei ‚für jetzt‘ gefunden. Mehr läßt sich innerhalb einer radikal säkularisierten Hermeneutik nicht erreichen. Der theologisch fundierte Begriff vom evidenten, möglicherweise definitiven Signifikat wird auf den menschenmöglichen Begriff *zur Zeit* gelingender Interpretation reduziert, die *darin* nicht beliebig oder relativ ist, daß sie auf den Zwecken und Fähigkeiten dessen beruht, was das maßstabslos endliche Denken von sich selbst her vermag. Alles was ist, ist das ‚Spiel‘ der Verweisungen von stets neu variierten Zeichen in der Zeit ohne letztes Signifikat. Aber zu sagen, *daß* dies so

<sup>63</sup> Vgl. Nelson Goodman/Catherine Z. Elgin, Revisionen, a. a. O. 130.

<sup>64</sup> Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation, a. a. O. 33.

<sup>65</sup> Ebd. 37.

<sup>66</sup> Vgl. die analoge Überlegung bei Josef Simon, Philosophie des Zeichens (Berlin New York 1989) bes. 41–46.

sei, ist schon wieder die Metaphysik, denn es erweckt den Anschein, wenigstens *dies* definitiv sagen zu können.

Wie also sprechen, oder – aus metaphysikkritischer Perspektive gedacht – wie nicht sprechen?<sup>67</sup> Derrida übt epoché in bezug auf die Seinsthesis seiner Sätze, er klammert in manchen Texten jedes ‚ist‘ ebenso ein, wie der späte Heidegger das ‚Seyn‘ durchstrichen schreibt. Gemessen an dem theologisch geprägten Schema der Metaphysik sehen seine Denkfiguren „der negativen Theologie manchmal zum Verwecheln ähnlich“,<sup>68</sup> weil er – wie das Sprechen der ‚negativen Theologie‘ – jeden seiner Sätze gegen den ‚guten Willen‘ anderer, seine Aussagen als definitiv zu nehmen, verwahren muß. Damit gesteht er die Verhaftung im Schema selbst noch ein. Aber man kommt aus diesem Schema wohl kaum heraus. Wie wenigstens Hamann und Nietzsche vor ihm, ist Derrida in der Frage, wie dies gelingen könne, von ‚strategischen‘ Überlegungen geleitet. „Wenn“, so heißt es, „die Wörter und Begriffe nur in differentiellen Verkettungen sinnvoll werden, so kann man seine Sprache und die Wahl der Ausdrücke nur innerhalb einer Topik und im Rahmen einer historischen Strategie rechtfertigen.“<sup>69</sup> Diese Strategie ist die des entlegenen, schwerverständlichen, sich des Esoterik- und des Irrationalitätsvorwurfs aussetzenden Versuchs, das Schema der Metaphysik durch das ihr Fremde zu unterlaufen.<sup>70</sup> Wenn man Derrida interpretiert, übersetzt man ihn freilich in die Sprache der Metaphysik zurück. Und sofern Derridas Text überhaupt kommunikel bleibt, ist er schon im Diskurs der Metaphysik. Doch Derrida weiß dies. Er betreibt „Grammato-logie“, Rede vom Gramma, damit ein „Denken, das noch eingemauert“ bleibt „in der Präsenz“.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Vgl. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen* (Wien 1989); frz.: *Comment ne pas parler. Dénégations* (Paris 1987).

<sup>68</sup> *Randgänge der Philosophie*, 32. Die Schrift „Wie nicht sprechen“ nimmt das Thema der ‚negativen Theologie‘ dann Jahre später explizit auf.

<sup>69</sup> *Grammatologie*, 122; „Si les mots et les concepts ne prennent sens que dans des enchainements de différences, on ne peut justifier son langage, et le choix des termes, qu’à l’intérieur d’une topique et d’une stratégie historique“ [102].

<sup>70</sup> Vor allem handelt es sich um eine Annäherung an methodische Maßnahmen der modernen Kunst. Doch damit ist schon ein neues Thema angeschnitten. Es ist nicht das Thema, wie unter Vermeidung des Schemas der Metaphysik nicht mehr, sondern wie nun *doch noch* zu sprechen sei. Vgl. dazu Wolfgang Iser, *Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 97 (1990) 15–37, bes. 29.

<sup>71</sup> *Grammatologie*, 169; „Grammatologie, cette pensée se tiendrait encore murée dans la présence“ [142].