

Spekulation und Dekonstruktion

Die Darstellbarkeit von Negativität im Blick auf Hegel und Derrida

Von Volker RÜHLE (Prag)

„Schreiben ist das, was uns in Worte faßt,
um uns in seine Bewegung aufzunehmen.
Kein Wesen wird uns mehr geringste Hilfe
bieten können.“

(Edmond Jabés, Es nimmt seinen Lauf)

Was hier vom Schreiben gesagt wird, bezieht sich längst nicht mehr auf eine von passiver Lektüre unterschiedene Aktivität eines Schreibenden. Die hier angesprochene, den geläufigen Sprachgebrauch überfordernde Verwebung von Aktivität und Passivität gründet nämlich nicht nur in der Macht der Benennung, die überdies dem Schreiben wie der Lektüre eignet, sondern im Schicksal des Benanntwerdens, das der Umgang mit dieser Macht stets hervorruft. Das Schicksal des Preisgebenseins an die Schrift, von dem Derrida in seinem Essay über Edmond Jabés spricht,¹ kommt mit anderem Unterton auch in Hegels erster Veröffentlichung zum Ausdruck, wenn er schreibt, daß sich die „lebendige Gestalt“ einer Philosophie als Text stets „derjenigen Macht überliefert, welche es in eine tote Meinung und von Anbeginn in eine Vergangenheit verwandeln kann“,² und seine Philosophie ist im Grunde nichts weniger als der Versuch, dem Schicksal – der „Logik hinter dem Bewußtsein“ wie er es einmal nennt (PhG 578) – eine Sprache zu geben, das solches fixierende Denken und Lesen erteilt.

Im Begriff des Schicksals liegt, daß es sich nicht bruchlos in einen Text übersetzen läßt. Ihm kommt keine re-präsentierbare Wirklichkeit nach der Art vorhandener Gegenstände zu, und so kann es einem Text, der es zur Darstellung bringt, auch nicht einfach abgelesen werden. Es hat keinen Ort außerhalb des konkreten Jetzt und Hier, und das bedeutet, daß es sich weder einer Darstellung fügt noch einer Lektüre erschließt, die es nicht selbst teilt. Der Text, der seine Darstellung unternimmt, hat also nicht nur ein vom Autor in ihn eingeschriebenes oder vom Leser über ihn verhängtes Schicksal, sondern, wie Hegel auch weiß, ein ihnen allen gemeinsames, in dem sich jeder auf seine Weise wiedererkennen kann, weil und insofern es jeder auf seine Weise teilt. „Die wahre Spekulation“, schreibt Hegel, „kann sich auch in den verschiedensten, sich gegenseitig

¹ Edmond Jabés und die Frage nach dem Buch, in: Die Schrift und die Differenz (Frankfurt a. M. 1976) i. f. zit. als SD. Die weiteren, häufiger erwähnten Schriften Derridas werden nach folgenden Übersetzungen und unter folgenden Abkürzungen zitiert: Grammatologie (Frankfurt a. M. ²1988): G; Randgänge der Philosophie (Wien 1988): R.

² Hegels Werke werden nach folgenden Ausgaben zitiert: Theorie Werkausgabe (Frankfurt a. M. 1970) Bd. 2, Jenaer Schriften 1801–1807: JS, das Zitat: 15f., Bd. 6, Wissenschaft der Logik II: WdL, Enzyklopädie 1830 (Hamburg 1969): Enz., Phänomenologie des Geistes (Hamburg 1952): PhG.

als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden“ (JS 47) und er könnte so nicht schreiben, wenn er selbst mit seiner Darstellung der spekulativen „Logik hinter dem Bewußtsein“ von dieser Logik als deren Autor ausgenommen wäre. Jenseits der gängigen Münze der Vorstellung einer Logifizierung „der“ Wirklichkeit durch Hegels Philosophie übersteigt und umgreift das, was diese in der spekulativen „Selbstbewegung des Begriffs“ als das Schicksal fixierter Wirklichkeitsvorstellungen darstellt, jede bestimmte Darstellung seiner. Diese in der PhG als „Erfahrung“ dargestellte Bewegung kann – und das sprengt den Begriff ihrer Darstellung als der Re-präsentation einer „vor“ ihrer Darstellung bereits präsenten Wirklichkeit – als solche nicht nur narrativ wie ein vor unseren Augen ablaufendes Geschehen vorgestellt, die „Selbstbewegung des Begriffs“ muß vielmehr als *Erfahrbares* mitgeteilt und offengehalten werden, soll sie nicht von vornherein in den Fixierungen theoretischer Konstruktion erstarren. Eine bloße Theorie des Schicksals müßte der Wirklichkeit ihres vermeintlichen Gegenstandes gegenüber genauso sprachlos bleiben wie eine Theorie der Liebe oder eine Theorie des Todes.³

Begriff und Vollzug dieser Darstellung weisen deshalb über den nicht nur in der neueren französischen Philosophie gegen Hegel erhobenen Logozentrismusverdacht hinaus auf eine tieferliegende Gemeinsamkeit zwischen dem derart inkriminierten Text und seinen Lesarten, eine Gemeinsamkeit, die nicht so sehr in einem einseitig artikulierten und vom Autor Hegel subsumtiv vorausgesetzten Logos besteht, als vielmehr im gemeinsamen Schicksal von Text und Lektüre, das sich weder konstruktiv entwerfen noch irgendwo ablesen läßt und in dem Text und Lektüre folglich gleichviel gelten. „Der lebendige Geist“, heißt es in der ‚Differenzschrift‘, „der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden.“ (JS 16) Gerade die hier angesprochene Spannung zwischen dem *Sich*-enthüllen des „Geistes“ und seinem Geborenwerden ist es, was den Begriff des Schicksals charakterisiert.

Es beginnt sich hier in den scheinbar so gegensätzlichen Texten Hegels und Derridas eine gemeinsame Erfahrung abzuzeichnen; und wenn auch die spekulative Logik sicherlich einen anderen Begriff des Schicksals beinhaltet als das jede Kontinuität zerbrechende Spiel der „différance“, so muß das noch nicht für das von diesem Begriff Dargestellte und ihn Übergreifende gelten. Bis zu einem gewissen Grad ist auch Derrida bereit, eine solche Gemeinsamkeit mit dem in seinen Texten omnipräsenten Denken Hegels zuzugestehen („wieder, immer wieder Hegel“, R 17, vgl. 40), wenngleich sie unter dem auf Heidegger zurückgehenden Verständnis der Metaphysik als stets objektivierender Vorstellung eines transzendenten Grundes nie wirklich sichtbar werden kann. Jedenfalls birgt das von Hegel und Derrida eröffnete Geschehen einer Zersetzung der Geistesgeschichte als eines erzählbaren wie lesbaren Schicksals und eines fest umrissenen Bestandes ar-

³ Das Prekäre Verhältnis von Dargestelltem, Darstellung und Darstellbarkeit vor dem Hintergrund der hegelschen Schlußlogik wird auf andere Weise untersucht in Stephan Ottos Bemühungen um eine Rekonstruktion der Geistesgeschichte: Das dialektisch-spekulative Theorieprofil der Kritik der historischen Vernunft, in: Dilthey-Jahrbuch 5 (1988) 38–80.

chivierbarer Ideen jenseits der unterschiedlichen Konsequenzen, die sich aus dieser Einsicht ziehen lassen, auch für den Leser dieser Texte ein abgründiges Problem. Denn wenn sich die Differenz zwischen Text und Lektüre, zwischen Geistesgeschichte und ihrer Deutung selbst bloß als Resultat einer bestimmten Schreibweise oder Lektüre erweist, gerät mit dem Zusammenhang der Tradition nicht nur der Boden ins Wanken, auf dem das verstehende Subjekt steht, sondern dieses selbst als identisches, seine Tradition deutendes und fortschreibendes Subjekt. Ist der Gegenstand der Lektüre nicht unabhängig von ihr bestimmbar, so ist es auch nicht deren Subjekt, und damit ist schon nicht mehr zu entscheiden, wer wem anheimfällt.

Es ist denn auch das Verhältnis des Subjekts zu seinem Tod, das sich jenseits der geläufigen Interpretationstopoi vom Theorem einer Verabsolutierung des Subjekts bei Hegel bzw. von dessen Verschwinden bei Derrida als das in den Texten beider Denker gemeinsam Dargestellte und Erfahrbare erweist (PhG 29; G 120). Eine solche, gewissermaßen schicksalhafte Gemeinsamkeit ist nun freilich nicht so beschaffen, daß sie nur als Resultat der Entfaltung zweier unterschiedlicher Denkweisen angesehen werden könnte. Vielmehr ist das jeweils als Schicksal Dargestellte, ist der „bacchantische Taumel“ der Begriffsbewegung wie auch das „Spiel der *différance*“ so anzusprechen, daß es seine jeweilige Darstellungsform überhaupt erst begründet und das heißt übergreift – so weit übergreift, daß es nicht nur seine Darstellung, sondern auch noch jede mögliche Lektüre in Mitleidenschaft zieht.

*1. Macht und Ohnmacht der Darstellung: die *différance**

Man machte es sich also zu einfach, wollte man das von Derrida unter dem Kunstausdruck „*différance*“ dargestellte gemeinsame Schicksal von Text und Leser als Theorem eines Denkers behandeln, das einen im Text repräsentierten Sachverhalt bezeichnet. Denn es ist ja gerade das in einer solchen Vorstellung vorausgesetzte Verhältnis von Darstellung und Dargestelltem, was durch die *différance* fundamental in Frage gestellt wird. Die Anwesenheit des Dargestellten außerhalb des Textes und das in dieser Konstellation mitgesetzte Verhältnis von außen und innen, Gegenstand und Sprache, ist ihr zufolge selbst nichts weiter als das sprachliche Produkt der bestimmten Lesart eines Textes, der seinerseits als bestimmter Gebrauch von sprachlichen Zeichen stets auf vorhergehende Lektüre angewiesen bleibt.

Manfred Frank hat Derridas Sprachdenken als Überbietung Saussures eingehend und ausführlich dargestellt, so daß ich mich hier auf das für unser Problem Nötigste beschränken kann.⁴ Auf der Grundlage der Einsicht Saussures, daß die

⁴ M. Frank, Was ist Neostrukturalismus? (Frankfurt a. M. 1984). An D. Henrichs Interpretation der Negation als „Hegels Grundoperation“ anknüpfend, geht Frank auch der Verwandtschaft zwischen der spekulativen Negation und Derridas Begriff der *différance* nach, a. a. O. 336 ff. Dabei setzt seine Fragestellung an Hegel aber bereits im Ansatz die Grenze einer möglichen Antwort fest. Denn indem

Bedeutung eines sprachlichen Zeichens nicht jenseits des konkreten Zeichengebrauchs festliegt, und daß dieser Gebrauch den Zeichensinn nur durch Unterscheidung von anderen Zeichen in einem Netz von Zeichenoppositionen bestimmt, besteht die Radikalisierung Derridas in der einfachen Frage nach der Herkunft eines solchen Sprachsystems. Diese Frage enthüllt dessen Bodenlosigkeit, denn jeder mögliche Einheitsgrund, als dessen Funktion oder Manifestation das sprachliche Regelsystem bestimmt werden könnte, ist ja selbst nichts weiter als ein Ausdruck des Spiels oppositioneller Zeichenartikulation. „Da das Sprachsystem“, sagt Derrida, „das bei Saussure eine Klassifikation ist, nicht vom Himmel gefallen ist, wurden die Differenzen produziert, sie sind produzierte Effekte, deren Ursache nicht ein Subjekt oder eine Substanz, eine Sache im allgemeinen, ein irgendwo gegenwärtiges und selbst dem Spiel der *différance* entweichendes Seiendes ist.“ (R 37) Der nur als Schriftzeichen, nicht aber akustisch in seiner Eigentümlichkeit mitteilbare Ausdruck „*différance*“ unterscheidet sich von der *différence* der Zeichen untereinander dadurch, daß er deren Präsenz im differentiell geregelten Spiel der Zeichen auch noch zerbricht, eine Präsenz, die es jedermann erlaubt hätte, jederzeit auf dasselbe Zeichen zurückzukommen, und deren Möglichkeit in einer „phonozentristischen“ Reduktion der Schrift auf die Repräsentation des Gesprochenen stets nur naiv unterstellt worden war. Damit zerfließen die Konturen des auf ein sprechendes Subjekt bezogenen und darum endlichen Sprachsystems und verlieren sich in einem infiniten Spiel von Zeichenoppositionen, deren Negationssinn sich ohne Zentrum und feste Regeln in jedem Moment neu erzeugt. Dieser Negationssinn läßt sich nun nicht mehr wie ein Sachverhalt feststellen und repräsentieren, weil jede Darstellung seiner auch nur für einen Moment dem dargestellten Spiel entnommen sein könnte. Sprache, die nach Derrida in aller Vielfalt der sie thematisierenden Betrachtungsweisen stets nur in ihrem Gebrauch und damit unter dem Gesichtspunkt der Vernehmbarkeit und

Frank Hegels Darstellung der Bewegung des Begriffs als einer „Selbstbewegung“ mit Henrich in den Horizont der „Operation“ eines Theoretikers zurücknimmt, wird das entscheidende Problem einer Darstellung des Absoluten, die hochkomplexe Beziehung von Darstellung und Dargestelltem und das dabei mitgestellte Problem einer „systematischen“ Beziehung zu anderen Darstellungsformen zugunsten einer unproblematisiert vorausgesetzten „Theorie des Absoluten“ ausgeblendet. Vgl. D. Henrich, Hegels Grundoperation, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschr. f. W. Marx zum 65. Geb., 208–230 und Formen der Negation in Hegels Logik, in: R. P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (Frankfurt a. M. 1978) 213–230. An einer Interpretation der Reflexionslogik Hegels gewonnen, bleibt dieses Verständnis der Negation als einer Grundoperation letztlich auch in einer reflexionslogischen Konstellation von Denken und Gedachtem stecken. Deshalb unterstellt Franks Rede von der „Identität von Identität und Nichtidentität“ als einer „Formel“ Hegels (a. a. O. 336) nicht nur ein ganz bestimmtes Sprach- und Darstellungsverständnis, sondern verschließt sich auch dem grundlegenden Wandel, den die Darstellung dieses Ausdrucks, der dem Systemfragment von 1800 entnommen ist, seit der PhG erfahren hat und der nur mit schlußlogischen Begriffen noch zureichend erfaßt werden kann. Vgl. dazu v. Verf. *Verwandlung der Metaphysik*. Zur systematischen Darstellung des Absoluten bei Hegel (München 1989). Zu Derridas Hegellektüre vgl. auch H. Kimmerle, *Über Derridas Hegeldeutung*, in: *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geb., hg. von A. Gethmann-Siefert (Stuttgart-Bad Cannstatt 1988) 415–432. Kimmerles früheres Diktum von der „Abgeschlossenheit des Denkens“ bei Hegel läßt allerdings der Idee einer fundamentalen Beziehung mit Derrida keinen Raum.

Präsenz des Gesagten begriffen wurde, sieht sich nun auf die „Schrift“ als Bedingung ihrer Möglichkeit verwiesen. Allerdings, und das ist die durch Derridas Rede von der „Urschrift“ als „Ursprung“ (G 105) nicht gerade beseitigte Crux am Gedanken dieser Schrift, kann damit nun nicht mehr bloß eine Umkehrung der Verhältniskonstellation von Sprache und Schrift gemeint sein, die im fixierten Begriff ihrer Relata noch ein prinzipiell überschaubares Regelsystem vorausgesetzt hatte. Wenn die Schrift, von Saussure wie auch im geläufigen Sprachdenken als repräsentierende Darstellung der Sprache begriffen, bei Derrida zu deren Bedingung und damit zum in sprachlicher Konfiguration eigentlich Dargestellten avanciert, so ist damit das ehemals Repräsentierende nicht einfach zum nun Repräsentierten gemacht. Das würde Derrida im Horizont jenes Sprachdenkens festhalten und ihn in der Tat, wie Habermas argwöhnt, in die Nähe einer negativen „Ursprungsphilosophie“ rücken, da die Schrift dann nur als ein die Sprache ermöglichender Text begriffen wäre, der stets den Gedanken eines Urhebers mit- und voraussetzt.⁵ Wenn wir aber mit Derrida versuchen, das Repräsentationsmodell von Sprache und Schrift zu verlassen und dabei auch noch die Vorstellung eines die Abwesenheit Gottes repräsentierenden Textes zu überspringen, dann gewinnt der Begriff der Schrift eine Weite, die sich im Bild des Textes nicht mehr erfassen läßt. Denn eine Schrift, die nicht schon den Gebrauch der Sprache voraussetzt, ja nicht einmal mehr im Horizont des auf den Gebrauch festgelegten Sprachdenkens verbleibt (G 105, 130ff.), kann auch in negativer Weise nicht mehr mit der Vorstellung eines Urhebers in Verbindung gebracht werden.⁶ Läßt man sich einmal auf die von Derrida geforderte Konsequenz ein, daß die hier verwendeten Begriffe einer „Urschrift“ als „Bedingung“ und „Ursprung“ der Sprache (G 105) wie alle von ihm verwendeten Begriffe nur „mehr oder weniger luzide erwogen und systematisch kalkuliert“ (R 42) sind, da sie, einer feststehenden Bedeutung beraubt, ihrerseits im end- und bedeutungslosen Spiel der Differenzen verhalten, so ist diese „Schrift“, die hier zur Sprache kommen soll, nichts mehr, wozu man sich als Leser noch in Beziehung setzen könnte. Denn was eine solche Sprache der Schrift in ihrer Selbstauflösung mitteilt, ist durchaus nicht mehr nur ihre eigene Sprachlosigkeit und die Distanz, die sie vom Angesprochenen trennt, sondern auch noch die Haltlosigkeit dieser ihrer eigenen Mitteilung und damit einer Distanz zwischen Leser und Text. Der Sprachtaumel, der die Darstellung der Schrift ergriffen hat, kann auch den Leser nicht unberührt lassen, der versucht, das noch mitzuvollziehen. Aber die unendliche Schrift haltloser Zeichenoppositionen läßt sich nun einmal nicht wie ein Buch zu Ende lesen und dann zuklappen. Wenn das Zeichen seinen Sinn ad infinitum nur durch Abgrenzung von anderen gewinnen kann, bestand und besteht niemals auch nur eine

⁵ Vgl. die Interpretation von J. Habermas, der Derrida unter dem Titel einer „Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie“ in die Reihen derjenigen Denker einordnet, die den Wandel zum sprachpragmatischen Intersubjektivitätsparadigma noch nicht vollzogen haben, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M. 1985) bes. 195, 211.

⁶ Sein Verhältnis zur negativen Theologie thematisiert Derrida in: *Wie nicht sprechen? Verneinungen* (Wien 1989).

Aussicht auf die Gegenwart von Sinn, denn dann gibt es und gab es auch nie den Blick eines sich selbst gegenwärtigen Subjekts, das diese Schrift wie ein Buch handhaben und gewissermaßen von außerhalb lesen oder auch nur sich von ihr abwenden könnte.

Damit ist, wie gesagt, die Flüchtigkeit des Subjekts im unendlichen Text⁷ und damit die Unmöglichkeit seiner Darstellung nicht selbst bloß wieder wie ein feststehender Sachverhalt repräsentiert. Den Text so, d. h. als Äußerung eines Autors zu lesen, würde ihn wieder auf den Rahmen eines regelgeleiteten und damit begrenzten Sprach- und Verstehensmodells festlegen, dem etwas auf bestimmte Weise Verstandenes zugrunde liegt. Eine solche Lektüre hätte sich zwar im Text den Anblick der eigenen Flüchtigkeit erspart, wäre ihr darum aber nicht entkommen.

Was wäre denn überhaupt noch eine dieser Darstellung und der in ihr manifestierten „différance“ gegenüber angemessene Haltung? Was heißt jetzt noch „darstellen“, „sprechen“, „denken“?

Nun ist der Anblick der eigenen Flüchtigkeit nicht nur deshalb so schwer zu ertragen, weil man zu schwach wäre und er unseren Horizont übersteigt, sondern weil es in ihm darum geht, die eigene Flüchtigkeit zu bejahen. Denn ein solcher Anblick blickt – das ist die radikale Konsequenz aus Derridas Sprach- und Darstellungsdenken – nicht auf etwas ihm Äußerliches, Vorstellbares, von dem man sich ebensogut abwenden könnte, sondern auf sich selbst. Das schwer Erträgliche daran ist, daß dies nicht mehr im Sinn eines vorhandenen, diesen Anblick stets schon tragenden und aushaltenden Selbstverhältnisses geschieht, dem man das Erblickte wie eine Eigenschaft zuschreiben, oder von dem man es ablesen könnte. Der Blick auf diese Flüchtigkeit und Haltlosigkeit kann, soll er sie noch im Aussprechen nicht doch noch vermeiden, nicht mehr als Flüchtigkeit und Haltlosigkeit darstellend vorgestellt werden, die einem Subjekt unter anderem auch noch zukommen. Die Sterblichkeit des Menschen ist etwas anderes und bedarf einer anderen Darstellung als der eigene Tod.

Konsequenterweise kann es aber angesichts solcher Unmöglichkeit einer Darstellung des Unsäglichen nicht um einen Verzicht auf Darstellung als Reaktion auf diese Einsicht gehen, sondern nur – da eine Re-aktion ebenso unmöglich ist – um den *Vollzug* dieser unmöglichen Darstellung.

Gerade weil sich das Denken in seiner vielleicht letzten Konsequenz selbst hinweghebt, kann es sich nicht von der Darstellung dieser letzten Konsequenz dispensiert glauben.

So wäre denn die eigene Flüchtigkeit darstellbar?

Sie ist es und sie ist es nicht. Sie ist es, insofern die Darstellung des Spiels der *différance* dieses Spiel nicht nur beschreibt, sondern freisetzt (R 43f.), und sie ist es nicht, insofern damit nicht gesagt sein kann, daß dieses Spiel der Flüchtigkeit der Zeichen nun angemessener oder überhaupt erst vergegenwärtigt sei (vgl. G

⁷ Vgl. A. David, Beschreibung eines Kampfes. Das Subjekt im unendlichen Text, in: Frank, van Reijen u. Raulot (Hg.), Die Frage nach dem Subjekt (Frankfurt a. M. 1988).

118). Es ist, wie Derrida das im Blick auf Hegel auch ausdrückt, nun nicht eine als unhaltbar dechiffrierte repräsentierende Darstellungs- und Vergegenwärtigungsform in eine konsequentere Darstellung der Unmöglichkeit von Gegenwart übersetzt oder aufgehoben worden: „Wenn die abgewendete Vorstellung endgültig und unerbittlich verweigert ist, bleibt nicht etwa eine gewisse Gegenwart verborgen oder abwesend; sondern die *différance* bezieht uns auf das, was, auch wenn wir es notwendig nicht wahrhaben wollen, die Alternative von Gegenwart oder Abwesenheit überschreitet.“ (R 46)

Indem sie uns auf den für uns bedrohlichen Anblick unserer selbst, d. h. unserer Flüchtigkeit bezieht, als „Beziehung“ also wäre Darstellung mithin möglich – aber eben auch aussichtslos, insofern Beziehung immer auch eine Gegenwart der Bezogenen mit- und voraussetzt. Aber auch diese Gegenwart kann ja der durch sie eröffneten Flüchtigkeit nicht entkommen. „Dekonstruktion“ nennt Derrida diese aussichtslose, aber gleichwohl notwendige weil unvermeidliche Beziehung (SD 397ff.): die „aktive Interpretation“ (R 44) der Erscheinungsformen eines Sprachdenkens, das sich stets als Repräsentation und Selbstvergegenwärtigung eines universalen Logos verstanden habe und das Derrida mit Heidegger durch die Unfähigkeit charakterisiert sieht, jenen Anblick seiner selbst nicht nur vorzustellen, sondern wirklich auszuhalten.

Deshalb zieht Derrida die Konsequenz dieser unmöglichen Beziehung auf dem Weg eines Durchgangs durch diesen Logos, der, wie er ihn sieht, unser Denken bis in die kleinsten Verästelungen durchdringt. „Sich jenseits unseres Logos auf eine *différance* vorzubereiten“, dies könne nur heißen, so schreibt er, vielleicht in Anspielung auf eine Formulierung Hegels, „bei der Schwierigkeit dieses Durchgangs (zu) verweilen, ihn in der rigorosen Lektüre der Metaphysik, wo immer sie den abendländischen Diskurs normiert, und nicht nur in den Texten der ‚Philosophiegeschichte‘ (zu) wiederholen.“ (R 48) Solches Wiederholen gelangt ins Freie, indem es diese Texte nur um ein Weniges „verschiebt“, nur so weit, daß hinter ihnen die sie ermöglichende „Schrift“ sichtbar wird, die, nicht darstellbar, aber jede Darstellung ergreifend, im Spiel der *différance* die Unmöglichkeit und Flüchtigkeit jenes Logos offenbart: „In dieser Schrift ... erfahren dieselben Begriffe, die scheinbar in sich unverändert bleiben, eine Sinnmutation, oder werden vielmehr, wenn sie auch scheinbar unangefochten bleiben, durch den Sinnverlust bewegt, auf den sie maßlos hingeleiten und in den sie maßlos hinabstürzen.“ (SD 405)

Wir sollten nun auch versuchen, etwas bei der Schwierigkeit des Durchgangs durch die Hegelsche Metaphysik zu verweilen, um zu sehen, wohin er uns führt. Gerade in der durch die Schrift eröffneten Aussicht wird dieser Durchgang nicht derselbe sein können, den Derrida benützt.

2. Der Negationssinn des „Absoluten“

Es scheint mir deshalb zunächst erforderlich zu sein, sich von einer fraglosen Bindung an das Bild „der“ Metaphysik als einer zwischen gegenständlich und es-

sentiell Präsentem eingespannten Denkbewegung zu befreien, in das Derrida in Anlehnung an Heidegger seine Hegellektüre einpaßt. Auch der Topos eines sich in seiner sinnlichen Darstellung repräsentierenden und selbst vernehmenden Logos, der nach Derrida „die Geschichte der Metaphysik von Platon ... bis Hegel und, jenseits ihrer scheinbaren Grenzen von den Vorsokratikern bis Heidegger“ (G 11) als „Logozentrismus“ dechiffriert, scheint nur eine mögliche und zudem selbst fugitive (vielleicht auch flüchtige?) Lesart dieser Geschichte darzustellen.

Manfred Frank hat bereits darauf hingewiesen, daß die Strukturähnlichkeit zwischen dem Denken der *différance* und dem Denken des Absoluten im spekulativen Idealismus weiter reicht, als Derrida dies selbst einräumt (s. Anm. 4). Indem Frank aber die Konzeptionen zweier Denker vergleicht, die mit ihrer jeweiligen „Formel“ den Anspruch erheben, „daß alle Kategorien der intelligiblen Welt aus ihnen abgeleitet werden können“ (348), überspringt er das in solchem Denken sich stellende Sprach- und Darstellungsproblem, das sich gerade aus den Aporien des Versuchs ergibt, an einer Vorstellung des Denkens festzuhalten, das als operationaler Entwurf eine wie auch immer zugrunde liegende Wirklichkeit repräsentiert oder reflektiert. Franks Fragestellung ist damit von der nur auf den ersten Blick selbstverständlichen Annahme mitbestimmt, daß Denken – sein Begriff der „Formel“ deutet es an – stets auf die Operation eines Denkers zurückzuführen sei. Die in dieser Fragestellung mitgesetzte Verhältniskonstellation von Denken und Wirklichkeit steht hier jedoch in Frage.

Wie die *différance*, so bezeichnet auch die Idee des Absoluten keine Wirklichkeit, die sich ihrer sprachlichen Thematisierung als Repäsentiertes voraus- und gegenübersetzen ließe. Eine solche implizite Annahme hätte den möglichen Gehalt dieser Idee von vornherein in ein Vorgestelltes und Vorstellbares verwandelt, das im Licht der Fragestellung schon nicht mehr als Absolutes anzusprechen und wiederzuerkennen wäre. An Kants Voraussetzung von der Denknötwendigkeit zweier Welten und am Problem der Darstellung des von Kant für undarstellbar gehaltenen aber ebenso unabweisbaren „transzendentalen Ideals“ entzündet sich die Frage nach dem von jedem Gegensatz befreiten Absoluten.

Absolutes, so können wir versuchen, diese Fragestellung zu rekonstruieren, das in der Möglichkeit jeder Rede von Bedingtem stets mit- und vorausgesetzt ist, kann nicht selbst im Sinn eines Bedingten schlüssig gedacht und als Gegenstand jenes Denkaktes zur Darstellung gebracht werden, den es ermöglicht. Aber auch wenn es die Darstellungsfähigkeit dieses Denkens übersteigt, ist es nicht als dessen schlechthin Anderes zu begreifen, da es dann an diesem Gegensatz seine Grenze fände. Also ist es darstellbar, wenn auch nicht im Sinn einer gegenständlichen Wirklichkeit. Bedenkt man, daß, wie jeder Gegensatz, auch der von Denken und Wirklichkeit eine innere Gemeinsamkeit voraussetzt, aufgrund derer sie als Unterschiedene darstellbar sind, so kann das Absolute zunächst als diese „Beziehung“ angesprochen werden, die Unterscheidbarkeit begründet und damit selbst relationslos sein muß. Alles Endliche, d.h. alles Bestimmte und insofern anderem Entgegengesetzte ist, was es ist, nur dadurch, daß es sich, sich unterscheidend, auf anderes beziehen kann. So beinhaltet jede Unterscheidung als Grund ihrer Möglichkeit eine von der Bestimmtheit der jeweils Unterschiedenen

unabhängige – ab-solute – Bezogenheit und Beziehbarkeit, die Hegel in seinen Frankfurter Fragmenten mit Hölderlin „Sein“ nennt.

Dieses Sein ist aber nicht von jedem Gegensatz befreit, wenn man es selbst als Grund dem von ihm Begründeten Endlichen und Differenten voraus- und damit entgegengesetzt. Dies wäre etwa auch dann der Fall, wenn man es so vorstellt, daß „es“ sich im Endlichen repräsentiert. Mit dieser Einsicht wird seine Darstellung – das „System“ – zum für das Denken abgründigen Problem. „Das Denken der Philosophie“, so lautet ein von Derrida zum Motto seiner „Randgänge ...“ gewählter Satz Hegels, „ist gerade bodenlos für Eigentümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es, wenn der Körper die Summe der Eigentümlichkeiten ausdrückt, notwendig, sich *a corps perdu* hineinzustürzen.“ (JS 19) Absolutes kann also nur so gedacht werden, daß es sich im Endlichen nicht nur *als* Grund, sondern geradezu *aufgrund* seiner und *in* seinen Entgegensetzungen darstellt. Nur als im jeweils bestimmten Gegensatz manifeste Beziehbarkeit, als „Aufhebung der Entgegengesetzten“, wie Hegel es ausdrückt, kann Absolutes zur Darstellung gelangen – und das heißt jetzt: sich als Absolutes verwirklichen. Hegels Begriff vom „Leben des Absoluten“ versucht, dem Problem der Darstellung seiner als Verwirklichung Rechnung zu tragen, insofern Leben und Lebendiges nur als sich gegenseitig begründend, in untrennbarer aber nicht differenzloser Einheit gedacht werden können. Dieser Begriff macht auch klar, daß die Rede von einer Aufhebung der Entgegengesetzten wesentlich komplizierter ist, als es der unmittelbare Wortsinn nahelegt, denn in der Durchdringung von Leben und Lebendigem kann eine Aufhebung ihres unmittelbaren Gegensatzes diesen weder einfach bestehenlassen, noch kann sie ihn abschaffen. Denn ebenso wie beide nur im jeweils Anderen ihre Bedeutung erhalten, ist ihre Unterscheidbarkeit für diese Bedeutung konstitutiv.

Aber auch die bisher erreichte Bestimmung des Absoluten als Identität, in der sich Identität und Nichtidentität durchdringen, und in der Frank schon das Prinzip der Hegelschen Philosophie erblickt (a. a. O. 336), enthält noch eine Unmittelbarkeit, d. h. eine anderem nur voraus- und entgegengesetzte Bestimmtheit, die das Darstellungsproblem seit der „Phänomenologie des Geistes“ noch verschärft. Dargestellt als sich verkörpernde Beziehbarkeit von Identität und Nichtidentität ist Absolutes doch noch als unmittelbare Anwesenheit – als „Präsenz“, wie Derrida kritisiert – bestimmt, solange seine *Darstellbarkeit* – d. h. die es verwirklichende „Beziehung“ und Durchdringung von Dargestelltem und Darstellung – lediglich unterstellt wird und sich das darstellende „System“ anders möglichen, differenten Darstellungsformen von Wahrheit nur als Behauptung unvermittelt entgegensetzen kann. Hegels bekannte Kritik an der „intellektuellen Anschauung“ Schellings aus der Vorrede zur PhG hat hier ihre Wurzeln (PhG 19f.). Es genügt nicht, so vertieft Hegel das Mitteilungsproblem des Absoluten, darzustellen, daß sich das Absolute im Endlichen aufgrund von dessen Differenzen notwendig verwirkliche, es muß darüber hinaus auch gezeigt werden können, daß und wie diese es selbst nur auf bestimmte Weise verwirklichende Darstellung ihrerseits das Absolute „produziert“ – und das heißt nach dem Gesagten: sich zu anderen und anders bestimmten Darstellungsweisen in Beziehung setzt. Dabei

kommt dem Pro-duzieren oder Hervorbringen des Absoluten als einer „Erfahrung des Bewußtseins“ (PhG 69f.) nunmehr der Doppelsinn von „enthüllen“ und „erschaffen“ zu, den wir auch implizieren, wenn wir davon sprechen, eine Erfahrung „gemacht“ zu haben und damit nicht nur meinen, daß sich Erfahrungen bewußt anfertigen ließen, sondern ein Unbewußtes zum Vorschein bringen.

Damit hat sich im Grunde „das“ Absolute in das Problem seiner Darstellung aufgehoben, wie diese in jenes – was man weder so verstehen muß, daß sich das Absolute in beliebig mögliche Darstellungsweisen auflöst, noch so, daß seine mögliche Darstellung sich auf eine kanonische Form spekulativer Dialektik beschränkte. Im Erfahrungsprozeß, den das Denken des Absoluten durchzumachen hat, hat sich der anfängliche Gegensatz beider in ein kompliziertes Gewebe aufgehoben, das sich in Hegels Darstellung „des“ Absoluten nicht mehr erschöpft. Mit der Überschreitung des Denkens als eines seine Gehalte bloß repräsentierenden Tuns, die zugleich eine Überschreitung „des“ Absoluten als des bloß repräsentierten Inbegriffs dieser Gehalte erfordert und beinhaltet, beginnt sich in diesem Gewebe nunmehr das Problem der Mittelbarkeit denkend dargestellter und insofern „gemachter“ Wirklichkeitserfahrung abzuzeichnen.

Halten wir für unsere Problemstellung fest: Beide, Denken und Absolutes sind, wie Hegel es ausdrückt, „ineinander übergegangen“, d. h. es hat sich die Bestimmtheit, die wir ihnen getrennt zuschreiben würden, transformiert und ineinander verdichtet. Absolutes ist ab-solut nur, insofern es Endliches nicht ausschließt, sondern enden kann, und die Tatsache, daß Endliches endet, ist ihrerseits mehr als nur seine Grenze oder sein Mangel, der es von Absolutem unterscheidet: Die Endlichkeit oder Flüchtigkeit von Endlichem und Absolutem ist hier geradezu als Bedingung ihrer Verwirklichung als Konkrete, Bestimmte und Differente darstellbar.

Damit kommt Ab-solutes dem es darstellenden Gegensatz nicht wie eine Eigenschaft zu. Es ist auch nicht im Gegensatz einfach vorhanden, wie das eine geläufige Kritik an Hegels voreiliger Versöhnung mit der Wirklichkeit unterstellt. Jede derartige Kritik, auch die Auffassung Derridas, es handle sich bei Hegels Dialektik um eine Operation, deren Ertrag stets schon gesichert sei (R 117; SD 380 ff.), müßte sich vielmehr fragen, ob sie in der Fixierung auf Hegel der Komplexität des von ihm Dargestellten nicht ihrerseits mit einer voreiligen Entzweiung bzw. voreiligen Festlegung auf ein Repräsentationsmodell von Denken begegnet.

Wenn nun aber Absolutes nicht als Beseitigung der Gegensätze gedacht und dargestellt werden kann, sondern diese in gewisser Weise sogar bestehen lassen muß, weil es ihrer bedarf, sind dann diese Gegensätze nicht absolut? Ist dann Absolutes nicht das schlechthin Undarstellbare und deshalb – Unmögliche?

Versuchen wir, nun im Bewußtsein dessen, daß es darauf gerade um der Darstellbarkeit von Ab-solutem willen eine definitive Antwort – und sei es die Hegels – gar nicht geben kann, Hegels Antwort zu vergegenwärtigen. Die Überlegungen, die sich aus dem Gedanken ergeben haben, daß jede Rede vom Gegensatz im Grunde von seiner Bezogenheit und Beziehbarkeit ihren Ausgang nehmen muß, legen eher noch als die Frage nach der Darstellbarkeit des Absolu-

ten die nach der Darstellbarkeit des Gegensatzes nahe. Wenn auch die im Gedanken einer „Darstellung des Absoluten“ gelegene Aporie die Dynamik seiner systematischen Explikation bestimmt hat, so waren es doch die Aporien eines Denkens, das im Gegensatz zu einer je schon vorhandenen Wirklichkeit seinen unüberschreitbaren Horizont erblickte, in denen das spekulative Denken seinen Ausgang nahm. Nicht in der Frage, wie einer vorausgesetzten Wirklichkeit des Absoluten zu einer angemessenen Darstellung zu verhelfen wäre, hätten wir insofern den Ausgangspunkt dieses Denkens zu sehen, sondern im Problem der Darstellbarkeit des *Gegensatzes* und der ihm innewohnenden Dynamik, die sich daraus ergibt, daß eine von der Voraussetzung des Gegensatzes unmittelbar ausgehende Darstellung diesen Gegensatz nicht nur repräsentiert, sondern selbst schon vollzieht und verwirklicht. „Entzweiung“ ist für Hegel der „Quell des Bedürfnisses der Philosophie“ (JS 20), und er sah eine subtile Form der Entzweiung in Kants Versuch, die Denken und Wirklichkeit aufeinander beziehende Vernunfteinheit selbst wieder zum Gegenstand der Reflexion zu machen (JS 10). Erkennt man, wie es einem geläufigen Interpretationsschema entspricht, im Anspruch, sich aus der Befangenheit des Reflexionsdenkens zu befreien, nur den Versuch, eine entzweite Wirklichkeit im Licht einer nun vom Absoluten ausgehenden Begriffsform angemessener oder gar versöhnt zu beschreiben, wird eine Vergegenwärtigung dieses Denkens zum aussichtslosen Unterfangen.

Eine Grundeinsicht spekulativer Dialektik ist es, daß alles Bestimmte nur als Negativität, d. h. zunächst nur durch Abgrenzung von Anderem das ist, was es ist.⁸ Nun ist aber, wie wir gesehen haben, dieses Abgrenzen nur möglich, insofern auch ein den Unterschiedenen gemeinsamer Grund wie auch immer vorausgesetzt werden kann. Dieser kann als Grund von Differenz nicht als ein Drittes zu oder zwischen den Differenten aufgefaßt werden, weil er ihnen dann seinerseits entgegengesetzt und nicht deren Grund wäre. Mithin ist dieser Grund in jedem der Unterschiedenen als dessen notwendiges, weil konstitutives Bezogensein auf Anderes verkörpert. Insofern also alles Bestimmte sich kraft seiner Unterscheidung von anderem konstituiert, ist es nicht nur Unterschiedenes, sondern ebenso Grund dieser Unterschiedenheit und Bestimmtheit. Es „hat“ mithin keine Beziehung auf Anderes, sondern „ist“ als eine solche. Das, was zunächst wie eine negative Beziehung „zwischen“ bestimmt Unterschiedenen erscheint, ist demnach im Grunde als eine Selbstbeziehung aufzufassen. Die Negativität der Beziehung eines Bestimmten auf Anderes ist, so drückt es Hegel aus, in die Negativität als Selbstbeziehung übergegangen, und dieser „Übergang“ ist für ihn in jedem Gedanken von etwas immer schon impliziert und vorausgesetzt: Bestimmtes ist, was es ist, nur, indem es sich im Anderen auf sich selbst bezieht. Diese Selbstbeziehung ist „negativ“, insofern die beiden Bestimmungen, aus denen sie gebildet ist – Gleichheit mit Anderem als Grund und Unterschiedenheit von Anderem – einander negieren. Das heißt, daß die Negation als Selbstbeziehung nur durch

⁸ Vgl. dazu und zum folgenden die in Anm. 4 genannten Arbeiten von D. Henrich. Ich gehe, wie gesagt, davon aus, daß die Negation als theoretische Grundoperation unzureichend dargestellt ist und versuche sie deshalb aus diesem Rahmen herauszulösen.

Unterscheidung vom Unterschied Bestimmter gewonnen worden ist, aus dem sie hervorgegangen ist. Sie ist, insofern sie nur etwas Anderes ist als dieser anfängliche Unterschied, selbst nur unmittelbar, wie etwas Vorhandenes dargestellt. Die fundamentale Identität der Unterschiedenen, so drückt es Hegel aus, ist selbst nur in der Weise der Reflexion gedacht. Aber der unmittelbare Unterschied einander negierender Bestimmungen, aus deren Negation die negative Selbstbeziehung als deren „Wesen“ hervorgegangen war, ist andererseits selbst nichts unmittelbar Bestehendes, denn er hatte sich ja bereits in die negative Selbstbeziehung aufgehoben. Die negative Selbstbeziehung hat sich damit „verdoppelt“ und sie ist gar nicht anders denkbar denn als diese verdoppelte vermittelt-unmittelbare Beziehung auf Anderes, in der sich Selbstbeziehung, Selbstunterscheidung und Beziehung auf Anderes durchdringen und bedingen. Die Schlußlogik entfaltet diese Durchdringung, in der sich zugleich ein Darstellungsbegriff aufhebt, der Vorhandenes repräsentiert, da auch die hierbei mitgesetzte Differenz in ihrem Grund der Logik ihrer Negativität unterliegt. „Es ist“, schreibt Hegel, „nur durch die Natur dieses Zusammenschließens ... daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.“ (Enz. § 198 Anm.)⁹

Damit kann nicht mehr gesagt werden, daß in jener „Verdoppelung“ der Negation, in der sich das unmittelbare Gegenüber voneinander Unterschiedener aufhebt, nun zwei Fälle abstrakt-negativer Selbstbeziehung aufeinander bezogen sind, denn das würde einen Rückfall hinter die eben gemachte Denkerfahrung in jenen ersten Gedanken von Negativität als einer Beziehung zwischen Vorhandenen bedeuten. Es hat sich die abstrakt-negative Selbstbeziehung des „Wesens“ als Beziehbarkeit Differenter in ihrer Verdoppelung vielmehr konkretisiert. Denn sie, die zunächst als repräsentierbares Vorhandenes nur vorausgesetzt war, ist, wie sich nun zeigt, als Beziehbarkeit selbst nur aufgrund jener Unterscheidungen und Entzweigungen darstellbar, die sie ihrerseits ermöglicht. D. h. daß sich in jeder möglichen Darstellung scheinbar vorhandener Negativität immer schon deren ab-soluter Grund als Beziehbarkeit verwirklicht hat. Hegel nennt diese von ihrer sie darstellenden Verwirklichung nicht abzulösende Einheit des Grundes von Unterscheidung „Idee“. Sie könnte ebenso als eine von ihrer sprachlichen Darstellung nicht abzulösende Wirklichkeit angesprochen werden (WdL 2, 426 ff.), insofern jede mögliche Darstellung in bestimmter Weise je schon Unterscheidung und Beziehbarkeit verwirklicht. Die Allgemeinheit der Idee als Bezogenheit und Beziehbarkeit bliebe nur dann eine abstrakt-negative – eine „idealistische“ – Voraussetzung, würde man verkennen, daß sich in ihrer dabei vorausgesetzten negativen Beziehung auf Wirklichkeit selbst schon eine bestimmte Darstellungsform von Wirklichkeitserfahrung – Beziehbarkeit – verwirklicht hat. Ebenso bleibt eine der Idee vorausgesetzte Wirklichkeit ein Abstraktum, solange sich ihre Darstellung als Repräsentation eines unmittelbar Vorhandenen ausgibt und damit die in dieser Konstellation bereits vorausgesetzte und in Anspruch genommene Beziehbarkeit und Bezogenheit vergißt.

⁹ Vgl. die in Anm. 4 genannte Arbeit des Verf.

Die spekulative Idee ist damit gerade nicht als der abstrakt-vorausgesetzte Grund einer Vielfalt sie nur repräsentierender Bestimmtheiten darstellbar, sondern nur als je bestimmte Realisierung der Möglichkeit von Beziehbarkeit, d. h. als Grund und aufgrund von Differenz. Damit ist jede denkbare Wirklichkeit, so zerrissen sie auch in sich sei, niemals nur als Voraussetzung ihrer Darstellung, sondern im Grunde als eine mögliche Verwirklichung von Beziehbarkeit anzusprechen, was ihre unmittelbare Erscheinungsform eines in der Darstellung nur repräsentierbaren Vorhandenen verwandelt und in Bewegung bringt. Negativität, Entzweiung ist somit niemals nur der Fall, denn wo sie besteht, ist sie stets nur eine bestimmte Verwirklichung von Beziehbarkeit und damit aufgehoben und aufhebbar. „Die Idee“, schreibt Hegel, „hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.“ (WdL 2, 468) – Ein Satz, über den viel zu schreiben wäre. Nach dem bisher Gesagten macht er jedenfalls deutlich, daß die spekulative „Aufhebung“ von Negativität bei Hegel nicht in der Aufhebung einer repräsentierten und repräsentierbaren Negativität als Voraussetzung bestehen kann, sondern in ihrer Darstellbarkeit. Daß Negativität darstellbar – d. h. erfahrbar und nicht repräsentierbar – ist, darin besteht bereits ihre Aufhebung.

3. Die Aporien der *différance*

Kehren wir noch einmal mit einigen zusätzlichen Fragen zum Darstellungsproblem von Negativität zurück, das wir bei Derrida in der Schwebe lassen mußten. Darstellung ist, so sagten wir da, für Derrida ebenso unvermeidlich wie aussichtslos: „Denn man muß sprechen. ‚Die Unangemessenheit jeder Rede ... muß wenigstens zur Sprache gebracht werden‘, um die Souveränität zu wahren, das heißt, um sie gewissermaßen zu verlieren, um noch die Möglichkeit, nicht so sehr ihres Sinns, als ihres Nicht-Sinns zu bewahren, um sie durch jenen unmöglichen ‚Kommentar‘ von aller Negativität zu unterscheiden. Man muß eine Rede finden, die das Schweigen wahr. Die Notwendigkeit des Unmöglichen besteht darin, in der Sprache – der knechtischen Gesinnung – zu sagen, was nicht knechtisch ist.“ (SD 397) Die jedes Wort in ihren Taumel ziehende *différance* stellt eine Negativität dar, die nicht darstellbar ist, der nicht einmal der Name der *différance* wirklich zukommt, der sich selbst „unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst“ (R 51). Derrida findet für sie im Blick auf Hegel das Bild des Lachens, in das sich „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen“ (PhG 20) auflösen sollen: „Das Lachen allein übersteigt die Dialektik und den Dialektiker: es bricht aber nur aus mit dem absoluten Verzicht auf Sinn, mit dem absoluten Wagnis des Todes, mit dem, was Hegel die abstrakte Negation nannte. Diese Negativität jedoch findet nie statt, sie wird nie gegenwärtig, weil sie sonst wieder der Arbeit zum Durchbruch verhülfe.“ (SD 388) Und diese Arbeit, die Darstellung und Erfahrung der Negativität, macht, so Derrida, mit der Negativität noch nicht wirklich ernst.

Eine „absolute“ Negativität, die nichts negiert und also auch nicht Beziehung und damit darstellbar ist, ein Lachen als „absolute“ Preisgabe und ein „absolutes“ Wagnis des Todes, das nicht letztlich doch, wie Derrida Hegel vorwirft, vor dem Tod in der Selbsterhaltung stehenbleibt – ist das denkbar? Ist ein solches Wagnis lebbar? Was ist unter dem „Schein“ zu verstehen, der jede Erfahrung zum Scheitern verurteilt und „mit dessen Hilfe“, wie Derrida schreibt, „dieses Wagnis gelebt werden kann“ (SD 390)? Und was wäre das für ein Leben?

Nun würde eine absolute Negativität in dem Sinn, daß nichts sei als Negativität, sich selbst aufheben: wenn nichts ist außer Negativität, dann ist nichts mehr Negativität. Und auch Derrida kennt eine Negativität, die Darstellung ermöglicht, ja unumgänglich macht, insofern sie Beziehung auf Anderes ist. Die Dekonstruktion, so schreibt er, kann es gar nicht vermeiden, sich auf den zu dekonstruierenden Text und auf dessen Sprache einzulassen, will sie sich von der Herrschaft seines Logos befreien: „Diese destruktiven Diskurse (und alles ihnen entsprechende) sind aber allesamt in einer Art von Zirkel gefangen. Dieser Zirkel ist einzigartig; er beschreibt die Form des Verhältnisses zwischen der Geschichte der Metaphysik und ihrer Destruktion: *es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“ (SD 425)

Was heißt: es wäre „sinnlos“, auf die Sprache der Metaphysik und damit auf ein „Verhältnis“ zu ihr zu verzichten? Ist Dekonstruktion ohne ein Festhalten am Sinn und damit an Gegenwart doch nicht möglich? In der Tat würde der Verzicht auf ein solches „Verhältnis“ dem „metaphysischen Diskurs“, wie Derrida ihn sieht, das Feld überlassen: es wäre nichts mit der *différance* als „Kraft“. Die *différance* muß insofern in der zersetzenden Lektüre zur Darstellung gelangen können. Aber eine solche Darstellung, ein solches „Verhältnis“ – müßten sie nicht als Grund ihrer Möglichkeit gerade voraussetzen, was sie doch dekonstruieren und dem Gelächter preisgeben wollen: Negativität als Beziehung und damit als Darstellbares?

Nun scheint andererseits dieses Verhältnis zur Metaphysik für Derrida nur oberflächlich und vorläufig zu sein und nötig lediglich insofern „wir über keine andere Sprache verfügen“. Wie die notwendige Darstellung und der Name der *différance*, so ertrinkt auch dieses „Verhältnis“ sofort im Spiel der *différance*, in der es sich nur als ein vorläufiges Zeichen erweist, dessen Übereinstimmung mit sich selbst ewig aufgeschoben ist. Die Dekonstruktion und die *différance*, so könnte Derrida antworten, brauchen und sollen auch gar nicht stattfinden: „Gewiß, man wird niemals *philosophisch* beweisen können, daß eine solche Situation transformiert werden, daß eine effektive Dekonstruktion mit dem Ziel, irreversible Merkzeichen (*marques*) zu hinterlassen, durchgeführt werden *muß* ... Wenn die Verschiebung der Kräfte die Situation nicht wirklich transformiert, warum sollte man dann auf das Vergnügen, ja das Lachen verzichten, die immer mit einer gewissen Wiederholung einhergehen?“ (R. 21 f.)

Aber natürlich ist die dekonstruktive Verschiebung der „Geschichte der Philosophie“ nicht nur ein Spaß, denn, wie gesagt, das Spiel der *différance* fände gar nicht statt, wenn es nicht „Kraft“ würde und in immer neuer subversiver Lektüre zur Darstellung gelangen könnte. Man müßte denn dieses Spiel als etwas von seiner Darstellung Unabhängiges ausgeben, aber gerade das ist unmöglich, denn es würde einen Rückfall ins repräsentierende Denken bedeuten, von dem Derrida in der Tat weit entfernt ist. Und wie könnten wir überhaupt wissen, daß ein Sinn in keiner Lektüre derselbe bleibt, wie könnten wir uns vom Logos eines vorgegebenen Textes, wie ihn die Geschichte der Philosophie für Derrida offenbar darstellt, befreien und worüber sollten wir lachen ohne eine solche dekonstruierende Darstellung, ohne die Kraft und Äußerung der *différance*?

Aber verrät diese Darstellung andererseits mit ihrem notwendigerweise nicht nur oberflächlichen Verhältnis zur Metaphysik nicht geradezu das Dargestellte? Müßte das Lachen, das wieder zu sich kommt, sich nicht auch in der „Arbeit des Negativen“ wiedererkennen, über die es doch lacht? Und böte andererseits eine absolute, „unwiederbringliche Verausgabung“ im Gelächter als Überschreitung dieses Verhältnisses (SD 389), böte ein Gelächter, das nicht mehr zu sich käme – und nur so könnte es sich von aller Beziehung befreien –, nicht ein Bild der Verzweiflung? Was wäre unter einem „absoluten Wagnis des Todes“ zu verstehen und ist es überhaupt konsequent denkbar?

Derrida hält beide Möglichkeiten fest: Möglichkeit und Notwendigkeit einer Darstellung der *différance* und ihre Aussichtslosigkeit und Unmöglichkeit. Daß sich beides widerspricht und auslöscht, ist gewollt und entspricht dem Spiel der *différance*. Aber ist auch gewollt, daß dieses Verlöschen im verabsolutierten Selbstdementi gerade aufgrund seiner Absolutheit einmal wieder zu sich kommen und daß es insofern Darstellbarkeit und Erfahrbarkeit voraussetzen und in Anspruch nehmen muß? In solcher Darstellung müßte sich nämlich zeigen, daß beide Möglichkeiten in ihrer unmittelbaren Gegensetzung einander nicht nur auslöschen, sondern – verraten: die Darstellung verrät das dargestellte Spiel der *différance* an ihr negatives Verhältnis zur Metaphysik, das sie ernst nehmen muß, will sie ihm entkommen; und die dargestellte *différance* verrät ihre Darstellung, die sich darum nicht ernst nehmen darf.

Die Darstellung der *différance*, die subversive Lektüre der Metaphysik, die sich von deren Diskurs befreien will, muß sich deshalb von ihm unterscheiden und insofern auch gegen ihn erhalten, obwohl oder gerade weil sie diese Notwendigkeit nicht wahrhaben darf. Eben deshalb bedarf sie des schematisierenden, über die gesamte Philosophiegeschichte bis hin zu Heidegger gehaltenen Bildes einer Metaphysik als Selbstpräsenz eines universalen Logos, das ihr sowohl kontrastierende kritische Abgrenzung als auch berührungslose Distanz ermöglicht: sofern es im Spiel der *différance* nur ein flüchtiges Bild sein kann, ist es unendlich weit distanziert und seine Darstellung im Grunde unmöglich; sofern aber mit diesem Bild in der Tat auch „die“ Metaphysik getroffen werden soll, aus deren manifester Herrschaft die Dekonstruktion sich befreien will, ist kritische Beziehung und Darstellung möglich. Ohne ihr Nein zur „Metaphysik“ und seine Darstellbarkeit wäre ihre Dekonstruktion unmöglich – aber mit diesem Nein ist sie

es auch. Sind damit das „absolute“ Lachen, das „absolute Wagnis des Todes“, die „absolute“ Negation überhaupt noch das, was sie zu sein vorgeben? Oder nicht vielmehr eine Flucht vor der in ihrer „Absolutheit“ implizierten und geforderten Notwendigkeit einer *Verkörperung* des Lachens, des Todes und der Negation?

Diese Fragen verbinden die Texte Derridas enger – nicht mit dem „Hegelschen Diskurs“, sondern mit dem von ihm Dargestellten, als es Derrida lieb sein kann. Denkt man Darstellung und Dargestelltes bei Hegel nicht in dem Rahmen, in den Derrida sie einpaßt und auch nicht im Rahmen eines operationalen Theorieentwurfes, so könnte man zu der gegenüber der Dekonstruktion provozierenden Auffassung gelangen, daß es sich dabei im Grunde um eine nicht zu Ende gedachte Darstellung des „Absoluten“ handelt.¹⁰ Aber kann es gegenüber der Dekonstruktion überhaupt provozierende Auffassungen geben?

Das Lachen ist gerade deshalb befreiend, weil es wieder zu sich kommen kann, der Tod gerade deshalb schmerzhaft, weil er gelebt werden muß: die Negativität erhält ihre Konsequenz und Schärfe nicht dadurch, daß sie verabsolutiert und ihre Verkörperung aufgelöst, sondern im Gegenteil dadurch, daß sie sich manifestiert und gegenwärtig wird. Mithin ist Darstellung von Negativität möglich. Sie wäre aber nichts weiter als die Repräsentation einer bloß vorgestellten Negativität, wenn sie nicht zugleich deren Aufhebung beinhalten würde. Denn nur als „Erfahrung“ ist Negativität nicht nur Gegen-stand und Gegen-über, sondern die je eigene Seinsweise. *Diese* Aufhebung von Negativität ist dann nicht mehr nur, wie Derridas Bild von dialektischer Aufhebung es unterstellt, die Verdrängung der Negativität in einer vorausgesetzten Anwesenheit von Sinn. Wenn Derrida davon spricht, daß „der Sinn als letzte Schicht eines Textes immer geteilt und vielfältig ist und sich nicht zusammenfügen läßt“,¹¹ dann ist damit offenbar ein ganz bestimmtes Verständnis dieser Aufhebung von Negativität in Darstellung und damit der Gegenwart von Sinn angesprochen, ein Verständnis, gegen das die von ihm geltend gemachte Unwiederholbarkeit von Sinn in der Tat ein Einspruch wäre: Sinn als Präsenz und im Text Repräsentiertes. Derrida kennt, insofern er sich gegen sie wendet, Darstellung im Grunde nur als Repräsentation, Sinn nur als Repräsentiertes und Sprache als Zeichengebrauch.¹² Er nimmt aber für seine eigene subversive Darstellung auch einen anderen Begriff von Sprache –

¹⁰ Derrida scheint diesen Einwand bereits abzufangen bzw. „einzuschreiben“, wenn er sich gegen Hegel und eine aus der Arbeit des Negativen resultierende „göttliche Produktivität“ absetzt: Wie nicht sprechen? a. a. O. 14f. Er setzt sich dabei aber nur von einem ganz bestimmten Verständnis dieser Arbeit der Negativität ab, das, in einem von Heidegger übernommenen Metaphysikbegriff befangen, in dieser Arbeit nur eine Bewegung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem „hin zur Hyperessentialität“ eines gegenständig vorgestellten Gottes zu sehen vermag, a. a. O. 19, vgl. 114. Daß ihm die Absetzung von *diesem* Bild spekulativer Dialektik und von jedweder Vorstellung von Metaphysik als Ontotheologie gelingt, will ich nicht bestreiten.

¹¹ In: F. Rötzer (Hg.), *Französische Philosophen im Gespräch* (München 1986) 71.

¹² Vgl. auch die Kritik an Derrida bei A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt a. M. 1985) 77ff., und P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher* (München 1986) 260ff., die gegen Derridas Sprachdenken den Sprachspielbegriff Wittgensteins zur Debatte stellen.

er nennt sie „Schrift“ – in Anspruch, der nicht mehr nur ihrem Gebrauch entspringt. Wo entspringt die Möglichkeit, diese Sprache in Anspruch zu nehmen?

Von einer solchen, sich jedem Gebrauch entziehenden Sprache ist die Darstellung keineswegs nur zum Verschwinden und zur unendlichen Zerstreuung ihres Sinnes „verurteilt“, wie Derrida es empfindet (a. a. O., s. Anm. 11), sie ist auch nicht von dieser Sprache bloß „in Anspruch genommen“, wie Heidegger es ausdrückt, da jede Darstellung Sprache ihrerseits stets schon in Anspruch nimmt und – insofern Darstellung endlich, Negativität ist – auch begründet. Gegen die Darstellbarkeit *dieser*, nicht mehr repräsentierbaren Sprache ist die Unwiederholbarkeit und Flüchtigkeit einer bestimmten Darstellung – jetzt verstanden als „Erfahrung“ – kein Einspruch mehr, denn, wie Hegels Begriff der „Idee“ deutlich machen kann, ist es gerade die Rückkehr der Darstellung ins Dargestellte, ihr Tod, in der dieses sich als Beziehbarkeit offenhält und verwirklicht.

Was immer wir unter Sprache verstehen, es wird nur ein Gebrauch sein, den wir von ihr machen, ein Gebrauch, der stets schon Sprache in Anspruch nehmen muß und nehmen kann, da er als Negativität sie in doppeltem Sinn hervorbringt. Wie Hegel es im Begriff der „Idee“ darstellt, hat sich jede Darstellung dieses Anspruches immer schon ihre eigene Negativität, ihr eigenes Schicksal oder ihren eigenen Tod gewählt. Darin, daß es mit „absoluter“ Notwendigkeit stets das eigene und insofern unwiederholbare Schicksal und der eigene Tod sein wird, besteht die Möglichkeit dieses Anspruches: die Möglichkeit von Sprache als Negativität und Beziehbarkeit. Es ist deshalb immer auch nur relativ, im Rahmen eines bestimmten Gebrauchs sinnvoll, von „Grenzen der Sprache“ oder von „Außersprachlichem“ zu reden. Wenn überhaupt, dann erschließt sich „Sprache“ über die Grenzen ihrer jeweiligen Verwirklichung hinaus im Endenkönnen einer bestimmten Verwirklichung, das sich in jeder Erfahrung manifestiert. Sprache erschließt sich mithin, insofern wir von ihrem Gebrauch in Mitleidenschaft gezogen werden – aber auch das nur für einen, allerdings grenzenlosen Augenblick.