

Differenz

Karen GLOY (Luzern)

I. Kritik der Postmoderne an der Tradition

Die Postmoderne, jene in den fünfziger Jahren aufkommende und in den sechziger Jahren in Frankreich dominierende avantgardistische Philosophie – auch Philosophie der 68er Generation genannt¹ –, deren Ausläufer sich über Europa und Amerika erstrecken und deren Auswirkungen bis heute spürbar sind, hatte auf ihr Banner: „Pluralität“, „Diversität“, „Heterogenität“, „Paradoxie“, „Widerspruch“ geschrieben. Sie trat damit nicht nur gegen die Moderne an, sondern gegen die gesamte klassische europäische Philosophie seit ihren Anfängen bei den Griechen, verstand und versteht sich doch diese als Einheitsphilosophie, mag sie nun unter dem Namen „Hen-kai-pan-Lehre“, „Ganzheitsphilosophie“, „Monismus“, „Helenologie“, „Ontotheologie“, „Identitätsphilosophie“ oder wie auch immer auftreten. Die Formel „Pluralismus = Monismus“, die Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem Buch *Rhizom*² verwenden, drückt das Schlüsselerlebnis dieser Epoche aus. Attackiert wird der Herrschaftsanspruch des Einheits- und Identitätsdenkens der traditionellen Philosophie mit seiner Universalisierungs- und Uniformierungstendenz, seiner entdifferenzierenden Gleichschaltung und Elimination aller Besonderheiten. Die Kritik richtet sich vor allem gegen den abendländischen Logozenismus, unter dem das Verstandes- und Vernunftdenken mit seinen Idealen der Eindeutigkeit, Klarheit und Präzision verstanden wird, sowie gegen den damit verbundenen Rationalitätstyp der klassischen binären Logik, die auf den Postulaten der Identität, des auszuschließenden Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten basiert und zu Hierarchien mit Über- und Unterordnung führt wie auch zu Zentralismen mit Abstufungen bis zum Marginalen und Peripheren.

Abgesehen von der politischen und gesellschaftlichen Aufwertung pluraler Lebensformen und Handlungsmuster, der Akzeptanz von Minoritäten und nationalen und ethnischen Besonderheiten, die der Egalisierungs- und Totalisierungstendenz zu unterliegen drohten, abgesehen auch von der ästhetischen, ethischen und wissenschaftstheoretischen Aufwertung von Pluralität, die an die Stelle des *einen* Schönheitsideals eine Pluralität von Idealen und Stilrichtungen setzt, an die Stelle der *einen* Gerechtigkeit und Menschlichkeit eine Vielheit von Grundformen der Humanität, an die Stelle der *einen* Wissenschaft eine Vielzahl von Theoremen, Theorien und Einstellungen sowie eine Geschichte der Paradigmensubstitution à la Kuhn oder sogar à la Feyerabends Motto *anything goes*, vollzieht die Postmoderne eine grundsätzliche Revolution der Denkart, eine Umwertung der Werte insofern, als sie nicht nur an die Stelle des alten normativen Prinzips der Einheit, Identität und Absolutheit ein neues Prinzip der Pluralität, Differenz, Relationalität setzt, wobei dieses dann immer noch als einheitstiftendes, sich selbst gleiches und letztbegründendes Prinzip verstanden werden könnte, sondern indem sie Prinzipiendenken überhaupt suspendiert und an dessen Stelle Pluralität, Differenz und Relationalität selbst setzt. Mit dieser Radikalisierung eröffnet sie einen gänzlich neuen Denkraum. Sie nimmt damit Anregungen Nietzsches und Heideggers auf, die sie als ihre Vorläufer betrachtet.

¹ Vgl. L. Ferry und A. Renaut, Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Titel der franz. Originalausgabe: *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* [Paris 1985]), aus dem Französischen von U. Bokelmann (München/Wien 1987) 9.

² G. Deleuze und F. Guattari, Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie (Titel der franz. Originalausgabe: *Mille plateaux* [Paris 1988]), aus dem Französischen übersetzt von G. Ricke und R. Voullié (Berlin 1997) 35.

Da es sich freilich um so leichter argumentieren läßt, je mehr man in der bekämpften Position einen Popanz errichtet, auf den man eindreschen kann, so entwirft auch die Postmoderne von der philosophischen Tradition ein Bild, das an Einseitigkeit und Verzerrung nicht zu übertreffen ist, um es desto leichter dekonstruieren und demaskieren zu können. Nun ist zwar richtig, daß sich die abendländische Philosophie zumindest in ihren Hauptströmungen: dem Eleatismus, Platonismus, Aristotelismus, Neuplatonismus, der Mystik, dem Rationalismus, Idealismus usw. dem Programm der Einheitsuche und Einheitsstiftung verschrieben hatte, jenem Projekt nämlich, die chaotische Fülle von Erscheinungen auf wenige Prinzipien zu reduzieren, nach Möglichkeit auf ein einziges, allumfassendes, und ebenso aus diesem zu deduzieren. So hat Fichte in der *Wissenschaftslehre* von 1804 den denkwürdigen Satz geprägt, daß alle Philosophie dunkel oder deutlich danach strebe, „das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige“ zu begreifen,

„und könnte man historisch nachweisen, daß es eine nicht gewollt hätte, so läßt sich dieser der philosophische Beweis entgegenstellen, daß sie es habe wollen müssen, so gewiß sie hat *existieren* wollen: denn das bloße Auffassen des Mannigfaltigen als solchen, in seinem Faktischen ist Historie.“³

Und Schelling hat ihm darin sekundiert, daß er in seiner Schrift *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 die „Lehre ... von der Einheit, die ungeteilt allem gegenwärtig und die Substanz aller Dinge ist“, als diejenige bezeichnet, die, „von Spinoza und Parmenides zurückgehend, soweit die Geschichte der Philosophie und der menschlichen Erkenntnis reicht, sicher an[zu]treffen“⁴ ist. Das Christentum hat diese Tendenz mit seinem Monotheismus noch verstärkt.

Andererseits macht es nur Sinn, ein solches Projekt systematischer Einheitsfindung zu verfolgen, wenn das Mannigfaltige, Diverse, Konträre in seiner Eigenart und Andersheit, seiner Widerstrebigkeit ernst genommen wird. Denn nur wenn es sich dem Konsistenz- und Kohärenzdenken nicht problem- und reibungslos fügt, besteht hier eine Aufgabe.

Was das Verhältnis „Einheit – Vielheit“, „Identität – Differenz“, „Absolutheit – Prinzipiertheit“ betrifft, so haben sich in der Tradition drei Konstruktionen herausgebildet, die in allen Varianten und Modifikationen wiederbegegnen:

1. Einheit wird der Vielheit emanent oder transzendent gedacht; Vielheit wird in Form eines absteigenden Stufensystems nach dem Schema von *genus proximum* und *differentia specifica* angeschlossen. Sie stellt gleichsam einen zweiten Anfang dar.

2. Vielheit wird der Einheit immanent gedacht und in Form einer dialektischen Trias von Thesis, Antithesis und Synthesis expliziert.

3. Einheit und Vielheit werden nebeneinander als gleichberechtigte Glieder angesetzt, deren Vermittlung ein *tertium comparationis* verlangt, das weder durch eines der beiden Gegensatzglieder noch durch beide zusammen bestimmbar ist, also weder als Einheit noch als Vielheit, weder als Ursprung noch als Abgeleitetes angesehen werden kann. Dieses vermittelnde Dritte erweist sich für das Denken als Ab- und Ungrund.

Führt die erste Konstruktion zu den axiomatisch-deduktiven Systemen, so die zweite zu den dialektischen und die dritte zur negativen Theologie und negativen Metaphysik.

Wenn also die Postmoderne in ihrer antimonetistischen, antitotalitären Tendenz gegen

³ J. G. Fichte, Werke, hrsg. von I. H. Fichte (fotomechanischer Nachdruck von Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 8 Bde. [Berlin 1845/46] und Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hrsg. von I. H. Fichte, 3 Bde. [Bonn 1834/1835]) Bd. 10, 93.

⁴ F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abt. 10 Bde. (Stuttgart/Augsburg 1856–1861) Bd. 4, 401.

diese Konzepte antreten will und sich damit als Antigrunderdenken mit einseitiger Akzentuierung und Radikalisierung der Vielheit, Differenz und Relationalität zu erkennen gibt, so bedarf es einer Erklärung des Vielheits- und Differenzbegriffes, um sicher zu sein, daß er nicht schon in den bisherigen Konzepten impliziert ist.⁵ Der Vielheits- bzw. Differenzbegriff begegnet in der Postmoderne in drei Modifikationen, *erstens* als *différence* (Differenz), *zweitens* als *différance* (Differanz) und *drittens* als *indifférence* (Indifferenz). Obwohl sich die meisten Postmodernisten in irgendeiner Weise mit diesen Begriffen befaßt haben, so Deleuze in einer breit angelegten Studie von 1968 *Différence et répétition*⁶, später noch einmal zusammen mit Guattari in dem Band *Rhizome* von 1976⁷, Lyotard in der Schrift *Le Différend* von 1983⁸, Gianni Vattimo in einen Schriften *Le avventure della differenza*⁹ und *Dialettica, differenza, pensiero debole*¹⁰, Umberto Eco in seinem postmodernen Roman *Der Name der Rose* und insbesondere in der *Nachschrift zum „Namen der Rose“*¹¹, wo er dem Labyrinthbegriff nachgeht, und vorher schon Kafka in seinem *Schloß*-Roman, gilt Jacques Derridas Vortrag vor der Société française de philosophie von 1968 mit dem Titel *différance*¹² als Schlüsseltext. Er soll daher als Grundlage unserer Untersuchung dienen, ergänzt um Jean Baudrillards Ausführungen zur Indifferenz.

II. *différence* (Differenz)

In Anknüpfung und Weiterführung der Heideggerschen ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem substituiert Derrida in dem genannten Vortrag die fraglichen Begriffe durch die noch auffälligeren von „*différance*“ und „*différence*“¹³, mit dem ersteren die Sphäre des Seins bezeichnend, mit dem letzteren die des Seienden. Der Terminus „*différence*“ ist für den Bereich des Seienden reserviert und dient zu dessen Charakterisierung. Das Seiende selbst wird gelegentlich auch „*différent*“ = „verschieden“¹⁴ genannt, insofern jedes Seiende jedem anderen Seienden gegenüber ein bestimmtes Etwas ist, das sich vom

⁵ In den vorangehenden Fällen wurde das Viele stets als Numerisches, Pluralisiertes, Atomisiertes verstanden, das der Einheitsidee untersteht. Möglich sind aber auch andere Konzeptionen, die es als das Andere in seiner Andersheit nehmen. So gelangt Platon im *Parmenides* zu einer Verhältnisbestimmung von Einheit und Andersheit, die im neuplatonischen Sinne folgende Stufung ergibt: Ur-Eines, Einheit mit numerischer Vielheit, „Masse“ als Vielheit mit Einheit als Schein, Nichts. Oder Aristoteles gelangt in seiner *Metaphysik*, X, 1, 1052 a 15 ff, bes. a 34–36, zu folgender Einteilung des Einheitsbegriffes: 1. numerische Einheit und Grundlage der Zahlen, 2. begrifflich Allgemeines mit Subordination der spezifizierten Vielheit, 3. unendliches Kontinuum und 4. endliches, begrenztes Kontinuum, d. h. Ganzes, das als Matrix mit potentieller Vielheit aufgefaßt wird.

⁶ G. Deleuze, *Différence et répétition* (Paris 1968), deutsch: *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von J. Vogl (München 1992).

⁷ G. Deleuze und F. Guattari, *Rhizome*, Introduction (Paris 1976), deutsch in: *Tausend Plateaus*, a. a. O., 11–42.

⁸ J.-F. Lyotard, *Le Différend* (Paris 1983).

⁹ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger (Mailand 1980).

¹⁰ In: *Il pensiero debole*, hrsg. von G. Vattimo und P. A. Rovatti (Mailand 1997) 12–28.

¹¹ U. Eco, *Nachschrift zum „Namen der Rose“* (München/Wien 1984) 65.

¹² In: J. Derrida, *Randgänge der Philosophie* (Titel der franz. Originalausgabe: *Marges de la philosophie*), aus dem Französischen von G. Ahrens, H. Beese, M. Fischer, K. Karabaczeck-Schreiner, E. Pfaffenberger-Brückner, G. Sigl, D. W. Tuckwiller, hrsg. von P. Engelmann (Wien 1988) 29–52.

¹³ Z. B. a. a. O., 29, 30 u. ö.

¹⁴ A. a. O., 34.

anderen abhebt. Da ein Unterschiedenes nur sein kann, wenn es durch bestimmte Merkmale charakterisiert ist, die es als ein mit sich Identisches ausweisen, das sich im Vergleich zu anderem durchhält, kehrt in dieser Kennzeichnung die traditionelle Identitäts- und Differenzauffassung wieder, derzufolge jedes Seiende gleicherweise mit sich identisch und von anderem verschieden ist. Die Differenzvorstellung weist in dieser Interpretation auf eine atomisierte, pluralisierte, wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit, derzufolge Pluralität und Differenz Kriterien jedes Seienden sind. Außer der Terminologie, die im Unterschied zur Tradition auf den Differenzbegriff abhebt, hat sich sachlich nichts geändert.

Derrida geht jedoch einen Schritt weiter, indem er auf Saussures Sprachtheorie rekurriert, wie sie sich in den *Cours de linguistique générale*¹⁵ entwickelt findet, die bei ihm wie in der gesamten französischen Postmoderne eine entscheidende Rolle spielt. Im Unterschied zur klassischen Sprachauffassung, wie sie bei Platon, Aristoteles, Leibniz, in der Port-Royal-Schule u. a. auftritt und eine Repräsentationstheorie darstellt, bei der das Verhältnis „Wort“ bzw. „Zeichen“ und „Sache“ als Verhältnis zwischen einem Repräsentans und einem Repräsentatum interpretiert wird, dergestalt, daß sich ersteres mimetisch oder aufgrund konventionalistischer Festlegung auf letzteres in einer Eins-zu-eins-Relation bezieht, bestreitet Saussure eine solche Externrelation, da sie von vorgegebenen, wohlunterschiedenen Objekten ausgeht. Die Worte und Zeichen der Sprache wären dann nur Hüllen eines Vorgewußten und Vorgedachten, für das eine noetische Leistung schon erbracht wäre. Die Bedeutung der Wörter und Zeichen einer Sprache ergibt sich für Saussure aber nicht aus der Externrelation zu immer schon vorhandenen, vorgängig angesetzten Sachen, sondern ausschließlich aus der Internrelation der Wörter bzw. Zeichen innerhalb des Sprachsystems, indem ein Zeichen auf ein anderes verweist und dieses wieder auf ein anderes und so fort in einem unendlichen Verweisungsnetz. Nicht ist das Zeichen durch feststehende, identische Merkmale bestimmt, sondern durch die wechselnde Differenz zu anderen Zeichen, so daß sich die Sprache als ein relatives Differenzsystem darstellt. Die Annahme geht nicht von festen, identischen Zeichen aus, die nachträglich in Relation zueinander gesetzt werden, sondern umgekehrt von Differenzen, die die Zeichen ursprünglich bestimmen, damit aber auch zu relativen herabsetzen.

Zur Verdeutlichung läßt sich ein einfaches Modell heranziehen, das eine minimallogische Erklärung liefert. Man denke sich einen undifferenzierten Grund, eine Fläche etwa, die man durch Striche zu bestimmen versucht. Angesichts der Diskrepanz zwischen Strich und Fläche sind zumindest zwei Striche erforderlich, um durch deren Intervall oder Differenz die Fläche einzufangen. Da dies jedoch ohne Erfolg bleibt, werden weitere Striche, kleinere Intervalle bzw. kleinere Differenzen notwendig, allerdings *in infinitum*; denn jede Einschränkung eröffnet die Möglichkeit eines neuen, noch kleineren Intervalls. Ohne selbst markiert werden zu können, ist der Grund immer nur durch die Differenz der Striche faßbar. Der Grund gibt sich nur durch ein unendliches Intervallsystem zu erkennen oder, besser noch, er entzieht sich in und mit jedem Intervall aufs neue. Jedes neue Intervall dokumentiert nur seine Abwesenheit.

Überträgt man dieses Modell auf die Sprache, so sind die Striche die Wörter, also die Signantien, und die Intervalle ihre Differenzen. Die bezeichnete Sache, das Signifikat, geht dann im System der Signantien auf oder besser unter, insofern jedes Signans nur insofern ein Signans ist, als es in Beziehung auf ein anderes ein solches ist und in einer differentiellen Relation zu ihm steht. So kann Saussure sagen: „Dans la langue il n'y a que des diffé-

¹⁵ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1917], publié par Ch. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger. Édition critique par T. de Mauro (Paris 1973), deutsch: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, übersetzt von H. Lommel (Berlin 2¹⁹⁶⁷).

rences *sans termes positifs*“: „In der Sprache gibt es nur Unterschiedenheiten *ohne positive Einzelglieder*.“¹⁶

Versucht man eine Analogie herzustellen zwischen diesem relativen Differenzsystem und traditionellen Konzepten, auch nicht-sprachlichen, so legt sich am ehesten ein Vergleich mit dem von Platon im *Parmenides* in der vorletzten Position entwickelten ὄγκος-Begriff nahe, der als reiner Relationsbegriff konzipiert ist. Da er unter der Hypothese „wenn eines nicht ist“ steht, mithin durch den Entfall der haltgebenden Einheit und Identität charakterisiert ist, trägt er nur deren Schein an sich, stellt also in Wahrheit eine nur relative, begrifflich unfixierbare Größe dar.

Derrida geht bei der Auslegung der Differenz noch einen Schritt über Saussure hinaus unter Rekurs auf Husserls Zeittheorie, wie sie in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* entfaltet wird. Husserls Theorie ist gekennzeichnet durch eine Kritik an der traditionellen Auffassung von der Präsenz oder Anwesenheit einer Sache im Augenblick und ihrer „unmittelbaren“ Erfahrbarkeit, mithin durch eine Kritik an der traditionellen Metaphysik der Anwesenheit, die die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht und auch im Kreuzfeuer von Heideggers Attacken steht. Ging die Tradition bezüglich der Zeit von einer Punktualisierung und Momentanisierung aus, einer Zerlegung des kontinuierlichen Zeitflusses in eine Vielzahl unausgedehnter, mathematisch gefaßter Augenblicke, Jetztte, so nimmt Husserl, da sich das Zeitkontinuum nicht mengentheoretisch aus Jetztten zusammensetzen kann, mehr oder weniger ausgedehnte Präsenzzeiten an, die aus einer Urimpression sowie einer Retention und Protention, desgleichen aus dem Schweif von Retentionen der Retentionen und Protentionen der Protentionen bestehen. Für die Urimpression innerhalb der Präsenzzeit gilt im Prinzip dasselbe, nämlich daß sie sich nicht auf einen punktuellen Augenblick reduzieren läßt, sondern ihrerseits aus einem Spektrum von Urimpression, Retention und Protention, wengleich eingeschränkterer Art, besteht. Für deren Urimpression aber gilt dasselbe und so *in infinitum*. So wie sich die zeitliche Gegenwart in eine Konstruktion unendlicher Verschachtelung auflöst und dahinter verschwindet, so entschwindet auch die Anwesenheit des Gegenstandes, der nie in leibhafter Selbstgegenwart, in absoluter Evidenz gegeben ist. Da Wahrnehmung, selbst die angeblich unmittelbare, augenblicksbezogene, wie alle Bewußtseinsakte intentional strukturiert, mithin objektbezogen ist, kann sie sich auf den gegenwärtigen Gegenstand immer nur nachgewahrend in Form von Retention oder Erinnerung beziehen. Der Quellpunkt der Zeit ebenso wie das Momentanerlebnis sind damit nicht faßbar. Der Anfang liegt seiner Erfahrbarkeit immer schon voraus. Anders gesagt, das Gegenwärtige ist nie als Gegenwärtiges konstatierbar, sondern immer nur im nachhinein. Das Aktuelle ist paradoxerweise immer nur als Gewesenes bewußt. Die Bewußtseinsintention gelangt nie zur Gänze mit der Intuition zur Deckung. Diese Zeitverschobenheit führt zur These von der Phasenverschobenheit des sich konstituierenden und erscheinenden Bewußtseinsflusses. Denn die Reihe der Konstitutionsmomente ist nicht und kann nicht identisch sein mit der Konstatierung und reflexiven Erfassung derselben.

„Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich, und doch können sie sich natürlich nicht in jeder Hinsicht decken. Die Phasen des Bewußtseinsflusses, in denen Phasen desselben Bewußtseinsflusses sich phänomenal konstituieren, können nicht mit diesen konstituierten Phasen identisch sein, und sind es auch nicht. Was im Momentan-Aktuellen des Bewußtseinsflusses zur Erscheinung gebracht wird, das sind in der Reihe der retentionalen Momente desselben vergangene Phasen des Bewußtseinsflusses.“¹⁷

¹⁶ A. a. O., 166 (dt. S. 143).

¹⁷ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserlina (Den Haag 1969) Bd. 10, 83.

Allerdings taucht hier im Zentrum der Husserlschen Theorie ein Problem auf, dessen sich Husserl sehr wohl bewußt war und das er in den Beilagen zur *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* durch den Verlegenheitsbegriff eines „Urbewußtseins“¹⁸ des Gegenwärtigen zu lösen suchte. Denn was überhaupt nicht bewußt ist, kann auch nachträglich nicht retiniert oder erinnert werden. Indem Husserl zwischen unmittelbarer innerer Wahrnehmung bzw. Urbewußtsein und nachfolgender Beobachtung und Reflexion unterscheidet, versucht er das hier auftauchende Problem zu beheben, begibt sich allerdings bezüglich des unmittelbaren Ur- oder Selbstbewußtseins in ein neues Dilemma, nämlich das zwischen einem unendlichen Bewußtseinsregreß, mag er sich instantan, vorgängig oder nachträglich abspulen, und einem letztlich unbewußten Bewußtsein, – ein Problem, das noch Sartre beschäftigt und ihn zur Unterscheidung eines präreflexiven und reflexiven Bewußtseins veranlaßte.

Trotz vordergründiger Husserl-Kritik ist es genau diese Husserlsche Position des Aufbrechens einer Zeitverschiebung, die Derrida mit dem Ausdruck „*différer*“ ausdrückt, den er definiert als „etwas auf später ... verschieben, sich von der Zeit und den Kräften bei einer Operation Rechenschaft ablegen, die Rechnung aufmachen, die ökonomischen Kalkül, Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve, Repräsentation impliziert“¹⁹. Um etwas als gegenwärtig bezeichnen zu können, muß es im Horizont von Retentionen und Protentionen gesehen werden entweder als das Nicht-mehr einer schon vorübergeeilten, schon vergangenen Gegenwart oder als das Noch-nicht einer erst erwarteten, bevorstehenden, potentiellen Gegenwart. Gegenwärtiges ist nur im Rück- oder Vorgriff, auf jeden Fall im Sinne einer das aktuelle Leben überschreitenden Intention identifizierbar.

Ohne die Folie Husserls bliebe die für Derridas Differenz-Konzeption typische Temporalisation („*Temporisation*“²⁰) unverständlich, mit der die Eröffnung der Zeitdimension gemeint ist. Und mit der Temporalisation geht die Raumgebung, das Räumen, einher, das im Sinne Heideggers eine Freigabe von Orten ist (*espacement*)²¹. Raum oder Intervall ist das, was das Anwesende als solches konstituiert. In der sogenannten „Kette“ von Beschreibungs- und Operationsmitteln treten noch weitere Termini zur Beschreibung der Zeit und Raum konstituierenden Differenz auf, wie „Spur“, „Schrift“, „Reserve“ usw.

Abgesehen von der Anknüpfung an unmittelbare Vorgänger wie Husserl und Heidegger ist die hier vorgetragene Pluralitäts- und Differenz-Konzeption der Postmodernisten so neu nicht, wie sie sich gibt. Sieht man einmal von der Temporalisation ab, so erinnert sie an die totale Relativität des Seienden, wie sie von Platon in der vorletzten Position des *Parmenides* thematisiert wird. Am Begriff des *ὄγκος*, der verschwimmenden Masse, der relativen Größe, führt Platon dort eine Weltkonzeption vor, die ohne die feste, sichere, haltgebende Einheit und Identität gedacht wird; denn diese Position steht unter der generellen Hypothese „wenn eines nicht ist“. Die Konsequenz des Entfalls der Einheit und Identität ist Vielheit und Differenz, die allenfalls noch den Schein der Einheit und Identität bewahren, nicht mehr aber deren wahrhaftes Sein. Das Resultat ist totale Relativität, Aufhebung und Verschwimmen fester Grenzen. In diesem Punkt sind Derrida und die Postmoderne nicht innovativ.

Die von der Postmoderne an die Stelle der Einheit und Identität gesetzte Differenz und Relativität haben Deleuze und Guattari in ihrem Buch *Rhizom* mit der Metapher des Rhi-

¹⁸ Vgl. a. a. O., 118 ff (Beilage IX).

¹⁹ J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, a. a. O., 33.

²⁰ A. a. O., 33.

²¹ Vgl. M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace* (St. Gallen 1969) 9: „Das Räumen ist Freigabe der Orte [...]“

zoms, des Wurzel-Stengel-Geflechts, gefaßt. War das alte Denken am Modell des sich verzweigenden Baumes mit seinen Über- und Unterordnungen, seiner klaren Gliederung orientiert, auf der die binäre Logik mit ihren Postulaten der Identität, des auszuschließenden Widerspruchs und ausgeschlossenen Dritten basierte, so ist das neue Denken am Modell des Netzwerks orientiert, bildlich gesprochen, an einem wild wachsenden und wuchernden Wurzel-, Knollen- und Zwiebelbündel, das aufgrund seiner Interrelation und Vernetzung ein dezentriertes, assoziatives, heterogenes Denken ermöglicht.

„Der Begriff der Einheit taucht immer nur dann auf, wenn in einer Mannigfaltigkeit der Signifikant die Macht übernimmt oder ein entsprechender Subjektivierungsprozeß stattfindet: zum Beispiel die Pfahlwurzel-Einheit, die einen Komplex von bi-univoken Beziehungen zwischen objektiven Elementen oder Punkten begründet, oder auch das Eine, das sich, dem Gesetz einer binären Logik der Differenzierung folgend, im Subjekt teilt.“²² „Die gesamte Logik des Baumes ist eine Logik der Kopie und der Reproduktion. [...] Der Baum verbindet die Kopien und ordnet sie hierarchisch, die Kopien sind sozusagen die Blätter des Baumes.“²³ „Vielen Menschen ist ein Baum in den Kopf gepflanzt, aber das Gehirn selbst ist eher ein Kraut oder Gras als ein Baum. [...] Der Baum oder die Wurzel rufen ein trauriges Bild des Denkens hervor, das – von einer höheren Einheit, einem Zentrum oder Segment ausgehend – immer wieder das Mannigfaltige imitiert.“²⁴ „Es ist merkwürdig, wie der Baum die Wirklichkeit und das gesamte Denken des Abendlandes beherrscht hat, von der Botanik bis zur Biologie und Anatomie, aber auch die Erkenntnistheorie, die Theologie, die Ontologie, die gesamte Philosophie ... der Wurzelgrund, *Grund, roots* und *foundations*. Das Abendland hat eine besondere Beziehung zum Wald und zur Rodung [...]. Der Orient zeigt ein ganz anderes Muster: eher eine Beziehung zur Steppe und zum Garten [...]. Bei uns ist der Baum in die Körper eingepflanzt, und er hat sogar die Geschlechter verhärtet und in Schichten aufgeteilt. Wir haben das Rhizom oder das Gras verloren.“²⁵

Dem Baum-Denken ist das Wurzelwerk-Denken konfrontiert:

„Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie. Es ist [...] ein azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General. Es hat kein organisierendes Gedächtnis und keinen zentralen Automaten und wird einzig und allein durch eine Zirkulation von Zuständen definiert.“²⁶ „Ein Rhizom hat weder Anfang noch Ende, es ist immer in der Mitte, zwischen den Dingen, ein Zwischenstück, *Intermezzo*. Der Baum ist Filiation, aber das Rhizom ist Allianz, einzig und allein Allianz. Der Baum braucht das Verb ‚sein‘, doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion ‚und ... und ... und ...‘.“²⁷

III. *différance*

Mit dem Terminus „*différance*“ wird von Derrida die Sphäre bezeichnet, die im Rahmen der Heideggerschen ontologischen Differenz das Sein innehat. Bei der Bestimmung dieser Sphäre ist jedoch Vorsicht geboten. Denn sowenig das Sein zum Seienden, das Anwesen zur Anwesenheit erklärt, d. h. mit einem der innerweltlichen Sphäre angehörigen Terminus beschrieben werden darf, sowenig darf die *différance* als *différence* bestimmt werden, würde doch damit die konstituierende Sphäre zur konstituierten degradiert und die ontologische Differenz zwischen beiden nivelliert werden. Nicht nur würde die *différance* als differentielles Verhältnis zwischen Seienden bestimmt, sondern auch die Differenz zwischen *différance*

²² G. Deleuze und F. Guattari, Tausend Plateaus, a. a. O., 18.

²³ A. a. O., 23.

²⁴ A. a. O., 28.

²⁵ A. a. O., 31 f

²⁶ A. a. O., 36.

²⁷ A. a. O., 41.

und *différance* würde zu einem Verhältnis zwischen einem Seienden und einem anderen Seienden herabgewürdigt werden. Die *différance* würde sich zur *différance* äußerlich verhalten wie die Differenzen untereinander.

Genau diesen Vorwurf erhebt Derrida gegen die traditionelle negative Theologie, die das vom Seienden aus völlig unzugängliche Sein substantialisierte in Gestalt Gottes und damit zu einem Seienden degradierte. Reste dieses metaphysisch substantiellen Denkens meint Derrida auch noch bei Heidegger zu finden, so daß er seinen *différance*-Begriff weder als bloße Neuauflage der Heideggerschen ontologischen Differenz versteht noch als bloße Unterart dieser Gattung.

– Zum einen moniert er an Heideggers Formel von der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem, die auch als Formel für Entzug / Lichtung bzw. Verbergen / Entbergen gelesen werden kann, daß das Sein selbst zu einem Seienden wird, das sich hinter dem letzteren verbirgt.

– In dieselbe Richtung zielt, wenn Heidegger in bezug auf das Sein die Wesensfrage, d.h. die Frage nach dem Sinn und der Eigenart des Seins als solchen stellt, da eine solche suggeriert, daß es das Sein gleichsam wie ein Seiendes gebe, nach dessen Beschaffenheit gefragt werden könne.

– Heideggers gesamtes Sinnen und Trachten geht auf eine letzte Wahrheit, einen letzten Sinn. Da der Logos aufgrund seiner Struktur diesen jedoch verbirgt, rückt an seine Stelle der Versuch, mittels des dem Sein nächststehenden poetischen Sprechens das alte Ideal der *adaequatio intellectus et rei* zu verwirklichen. Die Suche nach dem „einzigartigen Namen“²⁸ aber, der das Unnennbare benennen soll, bleibt dem Phonologismus oder Phonozentrismus verhaftet, der von der metaphysischen Obsession der Anwesenheit und ihrer Transparenz geprägt ist.

Beim Versuch, diese Monita – zum einen die metaphysischen Anklänge an die Anwesenheit, zum anderen die Wesensfrage und zum dritten die Adäquationstheorie – zu vermeiden, gelangt Derrida zu einer Beschreibung der Dimension der *différance*, die diese nicht mehr substantialisiert, weder im Sinne eines substantiellen Prinzips noch im Sinne eines dynamischen Anfangs, sondern als bloße Bewegung des Sich-Differenzierens beschreibt, die weder einseitig aktiv noch einseitig passiv ist, sondern eher eine mediale Form darstellt. Das Sich-Entfalten der *différance* kann gleicherweise als Spatialisierung wie als Temporalisierung verstanden werden, insofern es ein Raum-Eröffnen, ein Freisetzen von Intervallen und Distanzen, ist wie auch die Herstellung eines zeitlichen Zwischen zwischen dem aktuellen Jetzt und dem vergangenen bzw. dem aktuellen und dem bevorstehenden Jetzt. *Différance* ist Erzeugung Unterschiedener.

Der Vorgang trägt prinzipiell dieselben Züge, die Heidegger in *Sein und Zeit* und in anderen Schriften mit der Thematik der Entbergung und Verbergung angesprochen und herausgearbeitet hat. „Das Sein“, heißt es in *Holzwege*, „entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt.“²⁹ Das Sein muß gedacht werden als das „entbergend-verbergende Lichten.“³⁰ „Die Unverborgenheit beruht in der Verborgenheit des Anwesens.“³¹

In demselben Sinne bestimmt Derrida das, was die „Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht“, als das, was sich selbst „zurückhält und nie exponiert“, „sich nie dem Gegenwärtigen hin[gibt]“³². Es ist denkbar nur als das in jeder Erscheinung sich Verber-

²⁸ J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, a. a. O., 51.

²⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, in: Gesamtausgabe, Bd. 4 (Frankfurt a.M. 1977) 337.

³⁰ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen 1954) 279.

³¹ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in: Gesamtausgabe, Bd. 9 (Frankfurt a.M. 1976) 416.

³² J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, a. a. O., 31 f.

gende. Derrida spricht auch davon, daß die Erscheinung selbst sich im Anwesenden zurückzieht. Entbergend verbirgt sich das Sein, differenzierend geht die *différance* in der *différence* auf und als *différance* unter.

Derrida empfindet die Wortneuprägung „*différance*“ mit dem stimmlosen *a* als besonderen Clou, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen macht das lautlose *a* *différance* ununterscheidbar von *différence* mit der Folge, daß *différance* nur als *différence* konstatierbar ist. Zum anderen haben Wortbildungen mit *a* im Französischen den Vorteil, neutral zu sein, weder das Aktivum noch das Passivum zu bezeichnen. So drückt „*mouvance*“ (Beweglichkeit) weder einseitig die Tätigkeit des Bewegens bzw. des Sich-Bewegens noch einseitig das Geschehen des Bewegt-Werdens aus. Und ebenso bedeutet „*résonance*“ nicht einfach den Akt des Ertönenlassens („*résonner*“), freilich auch nicht nur das passive Erklingen. *Différance* eignet sich daher schon von der sprachlichen Verfassung her zur Explikation des *Media-*len.³³

Den durch *différance* initiierten Sachverhalt drückt Derrida auch durch eine Reihe anderer Begriffe aus, die sich wie beliebige Glieder einer Kette aneinanderreihen. Hierzu gehört die „Urschrift“, die ihre Spuren hinterläßt und hinter diesen unauffindbar zurücktritt. Jede Spur verweist auf eine andere, jede Schrift auf eine andere, wobei hinter dem unendlichen Geflecht von Spuren, hinter dem endlosen kontextuellen Verweisungszusammenhang der Schriften die Urschrift verlorenggeht oder, besser gesagt, immer schon verlorengegangen ist.

Mit der Unendlichkeit, Beliebigkeit und Kontingenz der Begriffskette hängt auch zusammen, daß Begriffe, Wörter, Zeichen sowie das durch sie Bezeichnete untauglich sind zur Explikation des Intendierten. Der Grund des Seienden, wie immer er genannt werden mag, wird für das Denken zum Abgrund und Ungrund.

„Was sich *différance* schreibt, wäre also jene Spielbewegung, welche diese Differenzen, diese Effekte der Differenz, durch das ‚produziert‘, was nicht einfach Tätigkeit ist. Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfachen und an sich unmodifizierten, indifferenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“³⁴

„Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Erlöschen zu ihrer Struktur. [...] Paradox an einer solchen Struktur ist, in der Sprache der Metaphysik, jene Umkehrung des metaphysischen Begriffs, die den folgenden Effekt produziert: das Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist. Es wird zu einer Funktion in einer verallgemeinerten Verweisungsstruktur. Es ist Spur und Spur des Erlöschens der Spur.“³⁵

Für den Fall, daß Derridas Kritik an der traditionellen negativen Theologie und an Heideggers Seins-Philosophie, was deren Verhaftetbleiben in der Metaphysik der Anwesenheit, der Substanz-Metaphysik, und damit im Einheits- und Identitätsdenken betrifft, zu Recht bestünde, könnte von einer Überbietung des Heideggerianismus durch die Postmoderne gesprochen werden. Fraglich ist jedoch, ob Derrida nicht denselben metaphysischen Schlacken verhaftet bleibt und ganz ähnlichen Aporien unterliegt wie der Kritisierte. Denn ob die *différance* als substantiiertes Prinzip (Ermöglichungsgrund), als temporaler Anfang (Ursprung, dynamischer Anfang) oder als mediale Bewegung des Sich-Entfaltens und Auslegens in die *différence* gelesen wird, ob sie mit einer Relation in Gestalt des logisch-ontologischen Grun-

³³ Vgl. a. a. O., 34 f.

³⁴ A. a. O., 37.

³⁵ A. a. O., 49.

des in bezug auf das Seiende in Verbindung gebracht wird oder mit einer Relation, wie sie im kausal-genealogischen Verhältnis zwischen Produktion und Produkt besteht, stets sind es kategoriale Begriffe der innerweltlichen Sphäre, die zur Beschreibung der transzendenten Sphäre und ihres Verhältnisses zur innerweltlichen angesetzt werden. Dabei ist fraglich, ob es sich überhaupt um ein Verhältnis zwischen Zweien handelt, sei es ein externes oder ein internes, da die *différance* gänzlich in der *différence* aufgeht und außer dieser nichts mehr bleibt.

Selbst eine bloß metaphorische Beschreibung der *différance*-Sphäre, die vertraute Begriffe, Konstrukte und Bilder des innerweltlichen Bereiches *per analogiam* anwendete, supponierte ein irgendwie Gegebenes und irgendwie Beschaffenes, wenngleich Unzugängliches; denn andernfalls wäre die Übertragung hauseigener Begriffe und Konzepte auf einen gänzlich anderen Bereich unsinnig, könnte doch nicht einmal dessen Existenz, geschweige denn dessen Verhältnis zum innerweltlichen Bereich behauptet werden.

Nimmt man die Konsequenz eines Zusammenfalls der *différance*-Sphäre mit der *différence*-Sphäre im Sinne des Aufgehens der ersteren in der letzteren ernst, wie sie die genaue Umkehr des *unio-mystica*-Gedankens mit seinem Aufgehen des Endlichen im Unendlichen darstellt, so sieht man sich mit der Schwierigkeit konfrontiert, dieser Sachlage mit der Einführung einer eigenen Sprache genügen zu müssen. Das Antigrunddenken, das die Ablehnung jeder Ursprungsphilosophie impliziert und den Anfang und Grund ganz in die Dimension des Diesseits hineinnimmt, verlangt eine ebensolche Sprache, die anfangs- und endelos ist, ein unendliches Netzwerk und Spiel darstellt, das nicht mehr an der traditionellen Logik mit ihrer Eindeutigkeit und Binarität orientiert ist. So wie Heidegger in seiner Spätphilosophie mehr und mehr zur Poesie überging, Philosophie in Kunst endigen ließ, so sucht auch Derrida nach einer Darstellungsform, einem Buchtyp, der kein Buch mehr ist. In seinen späteren Schriften: *Glas*, (1974), *Éperons* (1978), *La carte postale* (1985) hat er das in *La dissémination* von 1972 in Angriff genommene Projekt eines Nicht-Buches zu realisieren versucht. Dieser Buchtyp ist gekennzeichnet durch das Fehlen eines Anfangs und Endes. Es gibt keinen ersten Satz im traditionellen Sinne, mit dem der Text eröffnet würde, sondern nur einen Satz, der immer schon begonnen hat. Beispiel: „*quoi du reste aujourd’hui, pour nous, ici, maintenant, d’un Hegel?*“ („wozu übrigens uns heute, hier und jetzt ein Hegel?“)³⁶ Ebenso fehlt ein abschließender, abrundender Satz, da es niemanden gibt, der das letzte Wort hätte: „*Aujourd’hui, ici, maintenant, le débris de*“ („heute, hier und jetzt die Überreste von“)³⁷. Und auch eine lineare Gedankenführung oder Gedankenentwicklung wird vermißt, indem in mehreren Spalten verschiedene Texte nebeneinander gestellt werden, die miteinander zu verbinden der Leser oder Hörer die Aufgabe hat.

Es geht nicht nur darum, eine Vielfalt von Perspektiven zu bieten, sondern mehr noch darum, entsprechend der inhaltlichen Dekonstruktion eine sprachliche Dezentrierung und Deformierung vorzunehmen. Was in der Literatur und kinematographischen Produktion schon längst der Fall ist, wird nun auch in der dekonstruktivistischen Philosophie nachgeholt.

Abgesehen von allen sonstigen Schwierigkeiten eines solchen *différance*- / *différence*-Konzepts und ihrer möglichen Behebung oder auch Nicht-Behebung stellt uns diese Konzeption vor ein Grundproblem. Wenn aufgrund des Zusammenfalls von *différance* und *différence* Ermöglichungsgrund und Ermöglichtes ununterscheidbar eins sind, allenfalls auf der Ebene der *différence* *in abstracto* voneinander abgehoben werden können, ist dann der Ermöglichungsgrund als das Insgesamt von Strukturen zu bestimmen, von dem im jeweili-

³⁶ J. Derrida, *Glas* (Paris 1974) 7.

³⁷ A. a. O., 291.

gen Spiel der Differenzen immer nur einzelne thematisch werden, oder als absolute Indifferenz, auf deren Boden Differenz erst möglich wird? Die Alternative schwankt zwischen einer Überfülle und damit einem Chaos distinkter Strukturen und einer Nichtstrukturiertheit, Ununterschiedenheit. Im ersten Fall läge eine totale Polysemie, eine Überkreuzung aller nur möglichen und erdenkbaren Strukturen und Formen vor, die nach allen möglichen Richtungen und Hinsichten entfaltet werden können in einem freilich unabschließbaren Prozeß, im zweiten Fall eine unhintergehbare Unentschiedenheit und Streuung, die nicht in Distinktionen auflösbar wäre. Epistemologisch läuft beides auf dasselbe hinaus, da das eine wie das andere begrifflich unfaßbar ist, allenfalls intuitiv vorgestellt werden könnte und so den Boden für die begriffliche Bestimmung abgäbe. Man hat, was die anregenden Impulse und Inspirationen zu Derridas Konzeption betrifft, wiederholt auf die Affinität zur Literatur und Malerei hingewiesen, insbesondere zur Kunst des Informel, wie sie in den fünfziger und sechziger Jahren die französische Szene beherrschte. Begriffe wie Spur, Marke, Fährte, Bahnung, Verstreuung, Aufschub des Sinnes u. ä. sind genuine Kategorien und exemplarische Erfahrungen dieser Malerei, die offensichtlich auch Derrida beeinflusst hat. Es überzeugt jedoch nicht ganz, wenn Derrida in den *Randgängen der Philosophie*³⁸ auf den Unterschied seiner dissémination zur Polysemie hinweist, da er die Gegenkonzeption nicht explizit ins Auge faßt und schon gar nicht widerlegt.

IV. Indifferenz

Wenn Derrida trotz seiner expliziten Antigrundposition, trotz seiner Ablehnung jeder Art von Ursprungsphilosophie ganz im Sinne der Heideggerschen ontologischen Differenz aus der Perspektive des Grundes argumentiert und *différance* als Prinzip oder Anfang bestimmt, so läßt sich umgekehrt Jean Baudrillard als Denker des Endes bzw. des Endzustandes einstufen, der bei ihm „Hypertelie“ = „jenseits des Endes“ bzw. „über das Ende hinaus“ heißt. Dieser Zustand läßt sich charakterisieren als der, in dem alles schon geschehen ist, nichts mehr bevorsteht und zu erwarten ist, keine Zukunft mit offenen Möglichkeiten mehr sich auftut.

Unangesehen der Einhüllung der Argumentation in eine Gesellschafts-, Zivilisations- und Kulturkritik, ganz allgemein in eine Gegenwartskritik, decouvriert sich diese als eine differenzkritische These, welche die Konsequenzen einer Verabsolutierung der Differenzen aufweist, nämlich das Sich-Einstellen einer absoluten Gleichgültigkeit. Die schrankenlose Steigerung der Vielfalt an Lebensformen, Handlungsmustern, Denktypen, Einstellungen, das ungebremste Wachstum an Differenzierungsmöglichkeiten im Alltag wie in der Wissenschaft, im theoretischen wie im praktischen Bereich führt zu einer Vergleichgültigung. Die differentiellen Möglichkeiten neutralisieren sich, gehen über in den Zustand der Indifferenz, der einem Rauschen gleicht. Die Totalität der Differenzierung ist gleichbedeutend mit Indifferenz, man könnte auch sagen, sie schlägt dialektisch in Indifferenz um, wobei man eine hegelsche Gedankenfigur heranzieht, nach der die Idee als absolute Totalität der Bestimmungen und Explikate zusammengenommen das unexpliziterte Sein ist, so daß sich das Ende der Sequenz kreisartig in den Anfang zurückschlingt.

Wenn Claude Lévi-Strauss am Ende seines Buches *Tristes tropiques* diesen kulturellen Endzustand in Anknüpfung an den physikalischen Terminus der Entropie als „Entropologie“³⁹ beschreibt, so ist das dasselbe, wofür Baudrillard den Ausdruck Hypertelie oder Indif-

³⁸ J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, a. a. O., S. 238 f, 313.

³⁹ C. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Titel der franz. Originalausgabe: *Tristes tropiques*, 1955) (Köln 1974) 367.

ferenz benutzt. Jedoch handelt es sich im Gegensatz zum physikalischen Entropie-Zustand nicht um einen der Auslöschung aller distinkten Formen und Strukturen, des Aufgehens in einem homogenen Einerlei, sondern um einen der Totalität von Strukturen, die aber für uns angesichts ihrer Vielheit und Vielgestaltigkeit ununterscheidbar sind.

Baudrillard hat diesen Endzustand der Indifferenz, der das Nicht-mehr gegenüber dem Noch-nicht des Anfangzustandes kennzeichnet, in negativen, pessimistischen Diagnosen an diversen Gegenwartssituationen aufgezeigt, u. a. an der heutigen Informationsgesellschaft. In der *Agonie des Realen*⁴⁰ erläutert er den Prozeß zunehmender Differenzierung, der zugleich eine Spirale der Indifferenzierung ist, am Verhältnis „Information – Realität“ und de-couviert, wie globale, universale Information hinsichtlich Weite und Tiefe Wirklichkeit immer mehr vortäuscht, so daß es immer schwieriger wird, zwischen beiden zu unterscheiden. Das gigantische Anwachsen von Information, die Ausweitung von Detailwissen, verbunden mit der immensen Steigerung der Speicherkapazität, diese Fülle von Daten und Gedächtnis simuliert Realitätserfahrung. Baudrillard gilt ja bekanntlich als Theoretiker der Simulation. Gipfel dieser Veranstaltung sind die Wiederbelebungen der Fiktion „Realität“.

Eine ähnlich dunkle, ja schwarze Analyse gibt Baudrillard vom politisch-gesellschaftlichen Zustand, der dadurch gekennzeichnet ist, daß er keine Utopien und Illusionen mehr vor sich hat, sondern im Sozial- und Wohlfahrtsstaat alle realisiert hat. An diesen Punkt gekommen, wuchert die soziale Masse in ihrer eigenen Saturiertheit unstrukturiert und unorganisiert wie ein Krebsgeschwür, nur noch das Erreichte potenzierend und selbstbespiegelnd. Sobald der Staat oder das Sozialgefüge aufgehört hat, an seinen Differenzen und Gegensätzen zu elaborieren, weil es sie insgesamt schon verwirklicht hat, geht es in schrankenlose Wucherung, bloße Wachstumsprogression, desgleichen in die Ekstase der Selbstbespiegelung über. Symptom und drastischstes Beispiel ist für Baudrillard die heutige Fettleibigkeit der Amerikaner, deren Körper popkornhaft aufgebläht ist.⁴¹ Wie diese Körper alles absorbieren, so wuchert auch die soziale Masse in monströser Saturiertheit. Baudrillard beschreibt diesen Übergang in Wucherung angesichts vollendeter Differenzierung in seiner Schrift *Die fatalen Strategien*⁴² unter dem Leitbegriff der Obszönität, damit meinent, daß die Preisgabe von Illusion und Innovation, das Aufhören des Spiels der Differenzen, der Verlust des Geheimnisses mit der Schamlosigkeit der nackten Faktizität zusammenfalle.

Hinter dieser Negativbeschreibung und Kritik an den Phänomenen der modernen Gesellschaft wird die generelle These Baudrillards von der Indifferenz, Diffusität und absoluten Gleichgültigkeit des vollendeten Zustandes der Differenz sichtbar, nach der die Totalität der Differenz in einem unterschiedslosen Einerlei und Grau versinkt. Was bei Baudrillard rein negativ gesehen wird und in einem Nihilismus endet, läßt jedoch auch eine positive Interpretation des Neubeginns und der internen Abhebung von Strukturen, eine erneute Differenzierung, zu.

Die Postmoderne hat das unbestreitbare Verdienst, trotz aller Anknüpfungspunkte an die Tradition den Vielheits- und Differenzbegriff entscheidend präzisiert und ausgearbeitet zu haben.

⁴⁰ J. Baudrillard, *Agonie des Realen*, aus dem Französischen übersetzt von L. Kurzawa und V. Schaefer (Berlin 1978).

⁴¹ Vgl. auch Botéros ironische sozialkritische Gemälde.

⁴² J. Baudrillard, *Die fatalen Strategien* (Titel der franz. Originalausgabe: *Les stratégies fatales*, Paris 1983), aus dem Französischen übersetzt von U. Bockkopf und R. Voullié (München 1991) bes. 59–84.

Literatur zu Derrida: différance

- Brogan, Walter A.: The Original Difference, in: Derrida and Différance, ed. by David Wood and Robert Bernasconi, Coventry 1985, 31–39.
- Busche, Hubertus: Logozentrismus und Différance – Versuch über Jacques Derrida, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 41 (1987), 245–261.
- Chang, Brian G.: The Eclipse of Being: Heidegger and Derrida, in: International Philosophical Quarterly, Vol. 25 (1985), 113–137.
- Ferry, Luc und Renaut, Alain: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen (Titel der franz. Originalausgabe: La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain [Paris 1985]), aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann, München, Wien 1987, bes. 132–159.
- Gawoll, Hans-Jürgen: Spur: Gedächtnis und Andersheit. Teil II: Das Sein und die Differenzen – Heidegger, Levinas und Derrida, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 32 (1989), 269–296, bes. 284–296.
- Giugliano, Dario: Derrida-Saussure. Segno & differenza, Roma 1994, bes. 61–93.
- Groot, Ger: La pensée différante de Jacques Derrida, in: Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums, hrsg. von Heinz Kimmerle (Schriften zur Philosophie der Differenz, Bd. 1), Amsterdam 1987, 201–210.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1985, 4. Aufl. 1988, 191–247.
- Joy, Morny: Derrida and Ricoeur: A Case of Mistaken Identity (and Difference), in: The Journal of Religion, Vol. 68 (1988), 508–526.
- Kimmerle, Heinz: Derrida zur Einführung, 2. Aufl. Hamburg 1988.
- Laruelle, François: Les philosophies de la différence. Introduction critique, Paris 1986, bes. 121–167.
- Llewelyn, John: Thresholds, in: Derrida and Différance, ed. by David Wood and Robert Bernasconi, Coventry 1985, 51–62.
- May, Todd: Reconsidering difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze, Pennsylvania University Parc 1997.
- Ormiston, Gayle L.: The Economy of Duplicity: Différance, in: Derrida and Différance, ed. by David Wood and Robert Bernasconi, Coventry 1985, 61–74.
- Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 143–149.
- Wood, David: Différance and the Problem of Strategy, in: Derrida and Différance, ed. by David Wood and Robert Bernasconi, Coventry 1985, 63–70.