

Elemente angedeutet wird, bedingt die theoretische Leere und letztliche Wirkungslosigkeit der faszinierenden Konzeption.

Inbesondere für die Geisteswissenschaften sollte der Form-Materie-Kollaps wenig später aus einer anderen Stoßrichtung in Gehalt und Methode radikalisiert werden.

## § 10 Derrida

Es wäre schwerlich redlich, den hier auftretenden Hiatt von 30 Jahren unkommentiert zu lassen, der zwischen dem frühen Horkheimer und dem frühen Derrida liegt. Auch ist die Begründung, dass dies aus systematischen Gründen geschieht, zunächst kaum befriedigender, da beide kein gemeinsamer Kontext zu verbinden scheint. Nichtsdestoweniger scheint sich aus systematischer Perspektive ein vorläufiger Sprung in die 60er-Jahre zu empfehlen, und auch die Juxtaposition von Derrida und Horkheimer mag aus systematischer Perspektive verständlich werden – und zwar weil die Figur des Form-Materie-Kollapses sich bei Derrida erneut vorfindet, wenngleich unter völlig anderen theoretischen Vorzeichen, wie im Weiteren klar werden wird. Dass die 1940er- und '50er-Jahre uns zu späterem Zeitpunkt noch beschäftigen werden, kann als weitere Instanz des Phänomens der Ungleichzeitigkeit begriffen werden.

Nun müssen allerdings, um das Denken Derridas – material – verständlich zu machen, einige Einflusststränge skizziert werden, die bislang keine Rolle in unserer Erörterung gespielt haben.

Da ist zum einen einflussreich die strukturalistische Wurzel, die auf die linguistischen Überlegungen Ferdinand de Saussures zurückgeht, die 1916 nach dessen Tod veröffentlicht worden waren<sup>69</sup> und die später ungeheuer einflussreiche Idee vorgestellt hatten, die Bedeutung von Zeichen sei einzig auf deren Differenz zu anderen Zeichen zu begründen. Der Einfluss dieser Überlegungen auf Derrida ist auch in den Kontext dessen zu stellen, was man den *linguistic turn* in der Philosophie genannt hat. Ein gemeinsamer Zug sehr vieler philosophischer Ansätze des 20. Jahrhunderts basiert auf der Vermutung, dass zentrale klassische Fragestellungen der Philosophie letztlich nur Auswirkungen bestimmter sprachlicher Strukturen gewesen sein könnten und daher ein Rückgang auf die Sprache zur ›Klärung‹ solcher Probleme beitragen könnte. Die Radikalität solcher Ansätze reichte dabei von Rudolf Carnaps Hoffnungen auf eine Überwindung der Metaphysik<sup>70</sup> bis zu Heideggers Traum einer Wiedergewinnung eines unverschütteten Seinsverständnisses durch gräzistische Volksetymologie. Im französischen Kontext bewirkten die Saussure'schen Überlegungen Ähnliches, da sie nahelegten, dass es nicht etwa eine platonische Idee eines Schafes gibt, die das Wort ›Schaf‹ nur abbildet, sondern vielmehr dieses Wort sein Signifikat nur in Abgrenzung zu anderen erhalte. Saus-

suers einfaches Beispiel der englischen Differenzierung von *mutton* und *sheep*, die quer durch das französische *mouton* schneidet,<sup>71</sup> enthielt, so unscheinbar sie war, die Saat eines verlockend radikalen Gedankens: wenn nämlich die jeweilige Sprache bedingte, welche Signifikate ausdrückbar und damit denkbar waren, und dies womöglich nicht nur auf so profane Konzepte wie gebratene Schafe zutraf, dann mochten zentrale Ideen der europäischen Geistesgeschichte wie logische Konzepte oder philosophische Ideen wie ›Geist‹ und ›Materie‹ ebenso nur Auswirkungen einer spezifischen sprachlichen Struktur darstellen und nicht etwa tatsächliche metaphysische Entitäten.

Dies führt unmittelbar *zweitens* zu den Forschungen Claude Lévi-Strauss'. Dieser hatte in den 40er- und 50er-Jahren ethnologische Studien nach einer Methode durchgeführt, die er als ›strukturelle Anthropologie‹ bezeichnete und die auf der Prämisse beruhte, Kulturen seien analog einer Sprache aufgebaut und mit den strukturalistischen Mitteln ebenso analysierbar wie diese. Die Ergebnisse, zu denen Lévi-Strauss gelangte, waren aufsehenerregend und provokativ. Insbesondere seine Thesen zum ›wilden Denken‹, die nahelegten, dass das moderne abendländische Denken keineswegs als Ergebnis eines Fortschritts zu begreifen sei, sondern schlicht als eine Variante des Denkens überhaupt, dem das Denken der von ihm erforschten indigenen Völker in nichts nachstehe, waren geeignet, die metaphysikskeptischen Konsequenzen der strukturalistischen Idee zu bekräftigen. Im Paris der 1960er-Jahre, auch vor dem Hintergrund der Studentenbewegungen, gelangte diese Idee zu großem Einfluss. Lévi-Strauss' *La pensée sauvage*<sup>72</sup> erschien 1962. Das vier Jahre später erschienene frühe Hauptwerk Michel Foucaults *Les mots et les choses*<sup>73</sup> kann man lesen als den Versuch die kühnen Spekulationen, die das ethnologische Werk Lévi-Strauss' befeuert hatte, einzulösen, und gewissermaßen die Methode zurück in die abendländische Kultur zu tragen.

Hinzu kommt nun *drittens* der Einfluss der Phänomenologie Edmund Husserls (entwickelt ab 1900), der Fundamentalontologie Martin Heideggers (ab 1926) und der durch diese stark beeinflussten Philosophie Emmanuel Levinas', die dieser in den 1940er-Jahren entwickelt hatte. Wir werden aufletzteren später zurückkommen und dessen neuartige Strategie näher betrachten. Wir müssen hier vorwegnehmen, dass es sein Konzept des *Anderen* war, das starke Faszination auf Derrida ausüben sollte.

Vor diesem Hintergrund überrollte der junge Derrida im Jahr 1967 das bereits brodelnde Paris geradezu. Er veröffentlichte innerhalb eines Jahres die drei Werke *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène* und *L'écriture et la différence*, die allesamt zu Klassikern ›post-strukturalistischer‹ Theorie werden sollten.

Man kann nun das Werk Derridas aus zwei Perspektiven betrachten. Zum einen ist da eine schier unübersehbare Menge von Themenkomplexen, die Derrida im Laufe seines Lebens bearbeitet hat. Diese umfassend aufzuarbeiten, ist eine Aufgabe, die trotz heroischen Anstrengungen von Heerscharen von Literaturwissen-

schaftlern und Philosophen bis heute andauert. Zum anderen kann man Derridas *Methode* betrachten. Man griffe freilich zu kurz, wollte man diese mit der sogenannten ›Dekonstruktion‹ identifizieren, von der Derrida selbst festhielt, sie könne keine einheitliche Methode sein.<sup>74</sup> Doch lässt sich auf einer sehr abstrakten Ebene und gerade in Kontrast zu traditioneller Theorie ein Vorgehen Derridas erkennen, das einen roten Faden durch sein Œuvre abgibt.

Um nun die materiale Ebene nicht völlig zu übergehen, betrachten wir zunächst einige Grundgedanken des jungen Derrida, bevor wir anhand eines Beispiels sein Vorgehen detaillierter untersuchen.

Die Veröffentlichung *La voix et le phénomène* (Die Stimme und das Phänomen) hatte die Husserl'sche Phänomenologie zum Gegenstand und setzte es sich zum Ziel nachzuweisen, dass Husserl, weit entfernt davon, eine Neubegründung der Philosophie zu vollbringen, eine zentrale Prämisse der Metaphysik übernommen habe: eine Vorstellung von *Präsenz*, die in Husserls Fall in der Figur der *Stimme* zum Ausdruck komme. Derrida analysiert, um dies zu zeigen, Husserls Bedeutungslehre, die dieser in den *Logischen Untersuchungen* entwickelt hatte. Dort hatte Husserl unterschieden zwischen ›Anzeige‹ und ›Bedeutung‹ und an dieser Unterscheidung setzt Derrida an. Der Grund dieser Unterscheidung war die Intuition gewesen, dass das Phänomen – im umgangssprachlichen Sinn –, das vorliegt, wenn von Rauch auf Feuer geschlossen wird, nicht dasselbe sein kann, das bei sprachlicher Kommunikation vorliegt.<sup>75</sup> Das erste Phänomen nennt Husserl ›Anzeige‹, das zweite ›Bedeutung‹. Derrida weist nun daraufhin, dass diese Unterscheidung wesentlich für Husserl ist, um das Signifikat eines Zeichens durch Rückgriff auf die *Intention* zu stabilisieren. Er schlägt daher vor, den Husserl'schen Term ›Bedeutung‹ als *vouloir-dire* zu übersetzen.<sup>76</sup> Tatsächlich begreift Husserl die Bedeutung eines Ausdrucks als durch einen intentionalen Akt konstituiert, und dies stellt die Unterscheidung zu den ›Anzeichen‹ dar, die nicht durch eine begründende Intention zustande kommen. Derrida stellt heraus, dass die zugrundeliegende Vorstellung eine von *Gegenwärtigkeit* ist: dem Ich ist die Bedeutung, die es intendiert, in einem lebendigen Akt *gegenwärtig*,<sup>77</sup> und diese *Gegenwärtigkeit* ist in der Kommunikation nur in abgeleiteter Form nachvollziehbar: mein Gesprächspartner kann nicht *denselben* intentionalen Akt vollziehen wie ich, sondern höchstens einen *analogen*.

Derrida wird im späteren Verlauf zeigen, dass diese Idee der *Gegenwärtigkeit* bei Husserl in enger Verbindung zu der Möglichkeit des *idealen* Gegenstandes steht.<sup>78</sup> Die *Logischen Untersuchungen* hatten zum Ziel, die psychologische Begründung der Logik und der Mathematik zurückzuweisen und ihre *objektive* Geltung zu beweisen. Dies erfordert für Husserl die Existenz idealer Gegenstände und Derrida versucht zu zeigen, dass die Möglichkeit des lebendigen *Intendierens* dieser Gegenstände wesentlich für Husserls Argumentation ist.

Doch, so muss man das Derrida'sche Argument rekonstruieren, ist womöglich die Unterscheidung von Bedeutung und Anzeige bereits von vornherein nicht

berechtigt gewesen. Dabei steht viel auf dem Spiel: wenn nämlich die Bedeutung ein idealer Gegenstand ist, der mir in einem intentionalen Akt *präsent* ist, dann ist es prinzipiell möglich, dass meinem Gegenüber *derselbe* intentionale Gegenstand gegenwärtig wird. Diese Vorstellung wird als die vom ›Transzendentsignifikat‹ bekannt werden und mit ungeheurer Gewalt aufgeladen werden. Große Teile der seichteren poststrukturalistischen Theorie lesen sich, als wären die Jünger Derridas überzeugt, mit der Dekonstruktion des Transzendentsignifikats die Nichtexistenz Gottes zu beweisen. Denn freilich – wenn Bedeutungen ideale Gegenstände sind, weshalb sollte Derridas Argument dann nicht für weitere ideale Gegenstände wie die Seele und Gott selbst gelten, so der kurzschlüssige Gedanke dahinter.

Derrida selbst weist Husserl zunächst nur nach, dass auch im ›einsamen Seelenleben‹ das Ich Worte verwendet. Dort freilich dürfen diese nun keine anzeigende Funktion mehr entfalten, wenn anders die lebendige Präsenz des intentionalen Aktes aufrechterhalten werden soll.<sup>79</sup> Dies leistet die Unterscheidung von Ausdruck und Anzeichen und Derrida fragt skeptisch nach, ob nicht Husserl hier bereits eine dogmatische Unterscheidung getroffen habe, die die Frage nach dem »Zeichen im allgemeinen«<sup>80</sup> umgehe. Die Möglichkeit der idealen Bedeutung und damit sogar die gesamte »Phänomenologie als Metaphysik«<sup>81</sup> beruhte dann auf der bloßen Behauptung, dass Worte im Selbstgespräch etwas qualitativ anderes seien als im Gespräch mit anderen, wo sie stets eine anzeigende Funktion entfalten.<sup>82</sup> Diese Behauptung lässt sich im Namen des ›Zeichens im allgemeinen‹ hinterfragen – und hier geschieht nun etwas überraschendes. Es ließe sich erwarten, dass Derrida gegen die Husserl'sche Unterscheidung einen allgemeinen Begriff des Zeichens stellt, der diese Unterscheidung kollabieren lässt. Indes:

»Was noch schwerer wiegt: Indem man fragt ›Was ist das Zeichen im allgemeinen?‹ unterwirft man die Frage nach dem Zeichen einer ontologischen Absicht, ist man darauf aus, der Bedeutung einen [...] Platz in einer Ontologie zuzuweisen. Das wäre dann eine klassische Vorgehensweise. Man würde das Zeichen der Wahrheit, die Sprache dem Sein, das Sprechen dem Denken und das Schreiben dem Sprechen unterwerfen. Wird nicht mit der Behauptung, es könne eine Wahrheit des Zeichens im allgemeinen geben, unterstellt, daß das Zeichen nicht die Möglichkeit der Wahrheit sei, daß es sie nicht konstituiert, daß es sich damit begnügt, sie zu bedeuten?«<sup>83</sup>

Über diesen Absatz hinwegzulesen ist ungeschickt, da er sowohl methodisch wie inhaltlich den Kern des Derrida'schen Arguments zusammenzufassen geeignet ist.<sup>84</sup> Das Argument lautet zunächst auf inhaltlicher Ebene: die *bloße Frage*, was das Zeichen im allgemeinen sei, restringiert bereits die *Form* valider Antworten. Eine solche Antwort beginnt mit den Worten ›Ein Zeichen im allgemeinen ist...‹ und hat ontologischen Charakter. Sie beschreibt das Wesen des Zeichens und setzt dabei zwei-

erlei voraus: dass es das Zeichen *im Allgemeinen* gibt und dass es ein *Wesen* hat. Derrida hebt hervor, dass das die Form des ontologischen Diskurses ist. Nun beruht aber eben dieser Diskurs auf einer Prämisse, die Derrida bestreiten will, nämlich der Annahme, dass es *jenseits* der Zeichen deren Signifikate gibt und die Zeichen diese nur *bezeichnen*. Man muss freilich Derridas Prämissen wiederum nicht übernehmen, aber man muss sich bewusst machen, dass er dabei einen validen Punkt trifft: wenn nämlich es kein Wesen eines Zeichens gibt, sondern vielmehr das Zeichen selbst es ist, das die Illusion hervorruft, es könnte solch ein Wesen – nicht nur des Zeichens, sondern ein beliebiges – geben, dann wäre jeder Versuch, die Frage nach dem Wesen des Zeichens zu beantworten bereits zum Scheitern verurteilt, und *umgekehrt* heißt die Frage zu stellen, ein Feld abzustecken, auf dem die These Derridas nicht einmal mehr formuliert werden kann. Die Form jeder möglichen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Zeichens ist eine ontologische und schließt damit Derridas Verständnis des Zeichens aus.

Nun zieht sich die ontologische Prämisse so tief durch das abendländische Denken, dass die bloße Aussage, man könne die Frage, was ein Zeichen *ist*, nicht sinnvoll beantworten, zunächst wie eine sinnlose Aussage klingt. Darüber hinaus wirft dies die Frage auf, wie von den Derrida'schen Thesen ausgehend *methodisch* zu verfahren ist. Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik soll ja stattfinden, nur nicht zu deren Bedingungen – da diese Bedingungen bereits ihren Sieg garantieren. Wie lässt sich nun das Funktionieren des Zeichens erforschen, ohne dass man eine Antwort auf die Frage gibt, was das Zeichen *ist*? Für den Kontext der Husserl-Debatte hieß dies zunächst: zeigen, auf welchen Prämissen das Husserl'sche Denken beruht und dass diese Prämissen tief verwurzelt sind in einer metaphysischen Tradition. Doch drängt sich der Eindruck auf, dass dies nicht genug sein kann. Umgekehrt kann nun freilich Derrida sich nicht zum Ziel setzen, zu zeigen, dass diese Prämissen *nicht wahr* sind – denn dies würde bedeuten, den eben skizzierten Fehler zu wiederholen und sich auf das metaphysische Feld zu begeben. Die Strategie, die bleibt, ist eine, die Schule machen sollte.

Wir wollen diese Strategie, die sich gewissermaßen als methodische Konsequenz aus dem oben Gesagten ergibt, an einem anderen Beispiel erläutern, nämlich der Auseinandersetzung, die Derrida und der US-amerikanische Sprachphilosoph John Searle in den 70er-Jahren nicht austrugen. Derrida hatte 1972 einen einflussreichen Aufsatz namens »Signature événement contexte« veröffentlicht, der 1977 erstmals ins Englische übersetzt wurde. Der Aufsatz beschäftigte sich kritisch mit der Sprechakttheorie J. L. Austins, die in den USA sehr einflussreich war. Der Austin-Schüler John Searle reagierte auf das Erscheinen der englischen Übersetzung mit einer gleichermaßen kritischen Antwort an Derrida, die dieser wiederum noch im selben Jahr in einem weiteren Aufsatz mit dem Titel »Limited Inc a b c...« kommentierte. Die eskalierende Polemik auf beiden Seiten wie vor allem der Umstand, dass die beiden Autoren auf so unterschiedlichen Ebenen argumentierten, dass sie

einander schlicht nicht antworteten, macht die Debatte zu einem faszinierenden Exempel.

Doch beginnen wir am Anfang. Austin hatte in seinen legendären Vorlesungen unter dem Titel *How to do things with words* hervorgehoben, dass in vielen Fällen die Vorstellung, dass Sätze eine rein konstatierende Funktion erfüllen, nicht zutrifft, sondern vielmehr die Äußerungen eine *Wirkung*, einen sogenannten illokutionären (oder perlokutionären) Effekt erzielen sollen. Beispiele, die es zu einigermaßen legendärem Status gebracht haben, sind etwa die Eheschließung oder die Schiffstaufe. Der Satz ›Ich taufe dich auf den Namen...‹ ist keine Feststellung des Sachverhalts, dass der Sprecher in diesem Moment eine Taufe vollzieht, sondern die schiere Äußerung *bewirkt* die Taufe – und dies nennt Austin daher einen *Sprechakt*. Von diesem Punkt ausgehend begannen Austins Vorlesungen sehr komplizierte Sachverhalte zu untersuchen. Dabei schloss Austin aus dem Skopus seiner Untersuchungen sogenannte »parasitäre«<sup>85</sup> Sprechakte aus, wie etwa die Äußerung derselben Worte innerhalb eines Theaterstücks durch einen Schauspieler – da der Schauspieler eben nicht die neben ihm stehende Schauspielerin zur Frau nimmt, sondern ›nur so tut als ob‹.

An dieser Exklusion setzte ein Teil der Derrida'schen Kritik an. Ein initiales Argument aus »Signatur, Ereignis, Kontext« lässt sich als die Feststellung rekonstruieren, dass die Darbietung des Schauspielers auf einer Zitathaftigkeit des Sprechaktes beruht, die selbst nur verständlich ist, weil das Publikum den tatsächlichen Sprechakt verstehen würde. Als gemeinsames Drittes destilliert Derrida die »Iterabilität«<sup>86</sup> des Sprechaktes heraus: ein Sprechakt kann nur als solcher begriffen und damit wirksam werden, wenn die geäußerten Worte als Formel bekannt sind und damit Instanzen einer Iteration darstellen, die Derrida als Zitate auffasst. Anders gefasst, kann ich durch die entsprechenden Worte nur deswegen ein Schiff taufen, weil dies andere bereits getan haben und der Akt, ein Schiff durch Aussprechen einer Formel zu taufen, bereits etablierte Norm ist. Dies scheint nun aber durchaus zu erlauben, meine Wiederholung – ›Iteration‹ – dieser Formel als *Zitat* zu begreifen, und dies scheint die fundamentale Unterscheidung zwischen dem Schauspieler und dem, der den Sprechakt ›im Ernst‹ vollzieht, in Frage zu stellen. Nun wird ein naheliegendes Argument zur Aufrechterhaltung der Unterscheidung lauten, dass es eben gar nicht die *Intention* des Schauspielers ist, den fraglichen Sprechakt zu vollziehen, – und dies ist der Ausfall, auf den Derrida gewartet hat, denn dies koppelt die Bedeutung des Sprechaktes an die lebendige Innerlichkeit des Subjekts zurück, was Derrida als die metaphysische Basis bei Husserl herausgearbeitet hatte. Die Kategorie der »Intention, die die Äußerung beseelt«,<sup>87</sup> weist Derrida nun ebenfalls mithilfe der herausgestellten Zitathaftigkeit der zeichenbasierten Äußerung zurück:

»Die erste Konsequenz davon [sc. der Iterierbarkeit des Zeichens] wird die folgende sein: Wenn diese Iterationsstruktur gegeben ist, wird die Intention, die die Äu-

ßerung beseelt, niemals sich selbst und ihrem Inhalt durch und durch präsent sein. [...] Das ›Unernte‹ und die *oratio obliqua* [Herv. i. O.] können von der ›gewöhnlichen‹ Sprache [*langage*] nicht mehr ausgeschlossen werden, wie es Austin wünschte.«<sup>88</sup>

Derridas Absicht ist hier vor allem, die Unterscheidung von parasitärer Äußerung und ›ernster‹ Äußerung zu ›dekonstruieren‹: aufgrund des bloßen Umstandes, dass meine performative Äußerung auf einer Formel beruht, die wesentlich durch Iterabilität strukturiert ist, gewinnt meine Äußerung zitathaften Charakter und lässt sich nicht trennscharf von den parasitären Akten unterscheiden. Meine Intention – die Derrida nicht einmal bestreiten muss – mag vorhanden sein, doch kann ich nicht eine ›reine Intention‹ äußern. Ich werde Zeichen äußern, die einen Verweisungszusammenhang auf andere Zeichen und eine nicht kontrollierbare Semantik mit sich tragen, da meine Intention nicht ›in ihnen‹ präsent ist. Dies nennt Derrida die »irreduzible Abwesenheit der Intention«<sup>89</sup> oder »*différance*« [sic!] <sup>90</sup>. Dies wiederum verwendet Derrida zuletzt, um – analog einem Argument, das er bereits in der *Grammatologie* geführt hatte, jede sprachliche Kommunikation zur ›graphematischen‹ zu deklarieren – nämlich zu einer, die wie die Schrift nicht durch die *Anwesenheit* einer beseelenden Stimme gekennzeichnet ist.

Searle bestritt nun in seiner Antwort die meisten von Derridas Prämissen, etwa die, dass in schriftlicher Kommunikation die Intention des Urhebers abwesend ist:

»To show this ask yourself what happens when you read the text of a dead author. Suppose you read the sentence, ›On the twentieth of September 1793 I set out on a journey from London to Oxford.‹ Now how do you understand this sentence? To the extent that the author said what he meant and you understand what he said you will know that the author intended to make a statement to the effect that on the twentieth of September 1793, he set out on a journey from London to Oxford, and the fact that the author is dead and all his intentions died with him is irrelevant to this feature of your understanding of his surviving written utterances.«<sup>91</sup>

Das formal korrekte Vorgehen einer Antwort Derridas wäre nun vermutlich die Analyse dieses Beispiels und der Nachweis seiner Falschheit, Inkorrektheit oder mangelnden Eignung gewesen. Derridas Vorgehen in *Limited, Inc.* sah völlig anders aus. Es sei hier nur auf seine Einführung zweier Taktik-Elemente verwiesen, die er selbst *set* und *mis* nennt.

Bereits das *set*-Element verweist darauf, dass Derridas Intention<sup>92</sup> nicht ist, einen theoretischen Diskurs mit Searle zu führen. Derrida konstatiert in Anlehnung an die damals sehr modische Mengenlehre und den Russell'schen Nachweis der Existenz echter Klassen, dass die Menge (*set*) der Elemente, die seine Debatte mit Searle konstituieren, niemals abgeschlossen sein wird. Dies zum einen – trivialer-

weise – deswegen, weil jeder zukünftige an der Debatte teilnehmende Text (den vorliegenden eingeschlossen) hinzuzuzählen wäre und daher die Menge potentiell endlos ist. Zum anderen aber – und hier beginnt die raffinierte Wendung – weil er sie als »nicht so sehr«<sup>93</sup> aus theoretischen Elementen als aus »Beispielen von Ereignissen«<sup>94</sup> konstituiert begreift. Diese Beispiele, die selbst wieder Sprechakte sind, bedürften der Interpretation und auch diese Interpretationsaufgabe hat »wesenhaft *endlosen* [Herv. i. O.] Charakter«.<sup>95</sup> Dies kann man *zunächst* noch als rein theoretische These begreifen, die dann etwa Searles oben zitiertes Beispiel durch das Gegenbeispiel der Derrida-Searle-Debatte *selbst* widerlegte: die schier unüberblickbare Menge an Lektüren der einschlägigen Texte und ebenso vieler Interpretationsversuche erwies sich so *ex post* als ein Beleg für Derridas These. Jede Äußerung – und schriftliche besonders – lässt Interpretationsspielraum und kann daher nie als abgeschlossene Kommunikation einer Intention begriffen werden, wie Searles simplifizierendes Beispiel von der Reise nach Oxford suggeriert.

Doch spätestens das zweite Taktik-Element *mis* zeigt, dass man bereits *set* nicht als rein *theoretische* Aussage begreifen kann, wie oben versucht. Dieses Element basiert Derrida auf dem Umstand, dass Searle bereits in den ersten Absätzen seines Aufsatzes ihm mehrmals vorgeworfen hatte, er habe Austin missverstanden (»*misunderstood*«) und falsch wiedergegeben (»*misstated*«).<sup>96</sup> Dies korrespondiert Searles weiterführender Behauptung, Derrida habe eine Vorliebe dafür, Dinge zu sagen, die *offensichtlich* falsch seien.<sup>97</sup> Derrida vermutet nun, dass Searles Vehemenz darauf zurückzuführen sei, dass er den »*Sec*-Effect« – Derrida verwendet *sec* gewissermaßen als Sigle für »signature événement contexte« – *sehr wohl* verstanden habe.<sup>98</sup> Dies wirft die Frage auf, wie dieser »*Sec*-Effekt« zu konzipieren ist und dies führt zu Fragen nach dem Status des Textes selbst. Derrida legt nahe, dass es sich bei *Sec* gewissermaßen selbst um einen andersartigen Sprechakt handle, als man zunächst meinen könnte. »Signatur, Ereignis, Kontext« als rein konstativ-theoretischen Text zu begreifen, der sich in eine Tradition wissenschaftlicher Sprachphilosophie einordne, wäre dann schlicht ein Missverständnis, und eben das impliziert Derrida mit der Frage:

» Ist es das Hauptziel von *Sec*, *wahr zu sein*? [Herv. i. O.] wahr zu erscheinen? das Wahre zu sagen?

Und wenn es in *Sec* darum ginge, *etwas anderes zu tun* [Herv. i. O.]?<sup>99</sup>

Der Aufsatz wäre eben nicht zu verstehen als ein theoretischer Beitrag, sondern als ein Sprechakt anderer Art. Derrida freilich deklariert die Intention dieses Sprechaktes nicht final. Er erwähnt die Möglichkeit, ihn als Provokation der Sprachphilosophie zu begreifen, und skizziert weiter – und näherliegend – ein Verständnis von *Sec* als einen performativen Akt, der »nicht auf *verdiktive* [Herv. i. O.][...] Sätzen des Typs: dies ist wahr, dies ist falsch, »*completely mistaken*« oder »*obviously false*«

[Herv. i. O.] zurückgeführt werden kann«. <sup>100</sup> Der Aufsatz würde, so begriffen, einer komplizierten Taktik folgen, nicht etwa Austins Thesen zu bestreiten, als falsch zu markieren und an deren Stelle die *tatsächlich* wahren Aussagen zu stellen. Vielmehr bestünde seine Taktik darin, die Prämissen des Aufsatzes *performativ* zu widerlegen. Dies freilich gelingt Derrida in *Limited Inc* selbst auf konsequentere Art. Seine Weigerung, Searle in dessen eigene Arena zu folgen und darüber zu verhandeln, wer Austin *richtig* verstanden habe, ist zugleich eine performative Demonstration seiner zugrundeliegenden These: denn wäre die Intention Austins in dessen Text *anwesend* – wie wäre ein solches *mis* möglich? Zugleich verhandelt er ebenso performativ die Frage nach der Wahrheit *ex negativo* – denn das Nichtzustandekommen einer Aushandlung der Wahrheit zwischen Searle und Derrida, die auf den Umstand zurückzuführen ist, dass Derridas Sprechakt ›nicht verdiktiver‹ Natur sein soll, demonstriert umgekehrt freilich, dass für das bloße Zustandekommen einer theoretischen Debatte über die Wahrheit bereits bestimmte Spielregeln gelten müssen. Dies bedeutet sicherlich nicht, dass es keine Wahrheit geben kann – doch umgekehrt ist nicht klar, wie es jemals außerhalb des – wie Derrida demonstriert – keineswegs *notwendigen* verdiktiven Spiels möglich sein soll, die ›Existenz‹ von Wahrheit auch nur vorauszusetzen. <sup>101</sup>

Derridas Methode wird hier durchsichtiger als an vielen anderen Stellen – es handelt sich in vielen Texten sehr viel mehr um einen *performativen* Akt als eine theoretische Aussage. Nun sehen aber die Regeln des theoretischen Diskurses vor, dass er aus wahrheitsfähigen Aussagen und deren wechselseitigen Widerlegungen zusammengesetzt wird. Die Existenz von bestimmten Entitäten mag verhandelbar sein, doch nicht die *Form* des Diskurses, der sich aus Sätzen zusammensetzt, die auf *Wahrheit* zielen und nur durch epistemologische Prämissen restringiert sind. Der Verzicht auf die Kategorie der Wahrheit war klassisch als Skeptizismus und Sophisterei bekämpft worden, doch waren diese Taktiken in Relation zu Derridas Strategie noch immer klassisch, da sie zwar zentrale Prämissen der Debatte angriffen, doch nicht dessen Form. Derridas Taktiken des performativen Arguments wie sein Verzicht auf theoretische Aussagen zugunsten einer ›Dekonstruktion‹ der metaphysischen Prämissen der schieren Form der Theorie leisten mehr. Es lässt sich argumentieren, dass Derrida auf völlig unerwartete Art den Lukács'schen Traum erfüllt: die Idee der Praxis, die die Theorie überwinden kann, wird zur Performanz der Derrida'schen Texte, die die Regeln des Diskurses auf eine Art übertreten, die diese erst thematisch macht und in Frage stellt. Die Überwindung der Metaphysik und Epistemologie wird hier zu einer Konsequenz der semiotischen Basis. Um ein zuvor zitiertes Argument Derridas zu wiederholen: klassisch war die Sprache begriffen worden als das bloße Vehikel der Wahrheit. Was immer die Wahrheit war, war nicht an deren sprachliche Form gebunden, nicht an Äußerungsinstanzen oder Zeichen. Die zugrundeliegende metaphysische Idee war, will man Derrida glauben, eine von *Anwesenheit* metaphysischer Entitäten in der Sprache, und mindestens die-

se lässt sich schwerlich nachweisen. Derridas Methode lässt sich abwertend lesen als der bloße Hinweis auf den trivialen Umstand, dass letztlich alle Theorie in sprachlicher Form geäußert werden muss. Man muss *andererseits* auch Derridas Offenlegung des Umstandes würdigen, dass diese Form wie auch die umgreifende Form des wahrheitsfähigen Diskurses Prämissen folgen, die schlicht nicht einholbar sind: der Nachweis der *Anwesenheit* einer Aussageintention oder gar einer platonisch-realistischen Wahrheit in der sprachlichen Form lässt sich eben so wenig erbringen wie die Anerkennung der Regeln des theoretischen Diskurses erzwungen werden kann. Die Gründung der Debatte auf einen metaphysischen Realismus mag sprachphilosophisch praktisch sein, doch lässt sich seine Wahrheit nicht erweisen. Die Verortung mathematischer Wahrheiten in einem metaphysischen ›dritten Bereich‹, die sich Husserl zum Ziel gesetzt hatte, ist nun dabei freilich die harmloseste der nicht einholbaren Prämissen. Erheblich schwerer wiegt die Tendenz zur platonisierenden Reifizierung sprachlicher Konstrukte im metaphysischen Diskurs, die Derrida sicherlich zu Recht kritisiert hat.<sup>102</sup> Nun ist womöglich eine der interessantesten Konsequenzen dieser Uneinholbarkeit jener Anwesenheit Derridas performative Destruktion der theoretischen Diskursregeln, die diese zugleich illustriert. Denn der ›verdiktive‹ Diskurs basiert auf Regeln, die eine metaphysische Dignität gewonnen haben, deren Anwendbarkeit jedoch zumindest zu verhandeln ist. Die theoretische Form der Debatte beruht letztlich auf einem Schema, das die Materie der Derrida'schen Thesen *a priori* ausschließt. Derridas Reaktion darauf besteht im Aufbruch dieser Regeln in einer performativen Verletzung der Form der Debatte. Das Schlachtfeld war formal auf eine Art abgesteckt worden, die bestimmte Ergebnisse erzwang, doch eben nur unter der Prämisse, dass niemand die Schranken verließ – so ließe sich Derridas Ausgangspunkt metaphorisch beschreiben. Und eben dieses Verlassen der Schranken, das die Form zugunsten der Materie kollabieren ließ, sollte Nachahmer finden. Derridas eigene Texte arbeiteten unermüdlich daran, uneingestandene Prämissen der formalen Konstitution von Diskursfeldern offenzulegen und deren Nicht-Notwendigkeit zu demonstrieren. Die zugrundeliegende Strategie zielte auf die bloße Idee der Metaphysik, die an zu vielen Stellen zu einem blinden Fleck der philosophischen, gesellschaftlichen oder alltäglichen Debatte geworden war. Und eben jene Strategie findet sich bis heute als qualitativ völlig heteronome Konzeption von Auseinandersetzung in all diesen Feldern wieder.<sup>103</sup>

## § 11 Butler gegen Platon

Freilich ist die Darstellung der Derrida'schen Methode im vorangegangenen Paragraphen aus systematischen Gründen sehr abstrakt und es fällt schwer, sich zu vergegenwärtigen, wie eine konkrete Anwendung der zugrundeliegenden Idee des Kollapses von Form und Materie durch Destruktion ihrer metaphysischen Prämissen