

Derridas Vollendung der antihermeneutischen Reinheit

Saussure hatte zwar nicht die klare Unterscheidung Jakobsons von bedeutungskonstitutivem Signifikanten und bedeutungstragendem Zeichen zur Verfügung, aber dennoch taucht diese Differenz bei ihm im Ansatz auf, wenn er nicht müde wird, das Phonem nicht einfach einen materialen Laut, sondern mit dem Begriff des Lautbildes (*image acoustique*) zu bezeichnen. Zu Recht hat Foucault darauf verwiesen, dass Strukturalismus keine Sache Frankreichs seit Lévi-Strauss ist. Ohne es schon wie Jakobson in seinem linguistischen Strukturalismus lange vor dem französischen kulturwissenschaftlichen Strukturalismus Frankreichs auf den Begriff brachte, zielte die beiden strukturalen Bewegungen vorausliegende Begründung der modernen Sprachwissenschaft durch Differenz bei Saussure darauf ab, dass ein Signifikant eben nie rein sinnlich in der Zeit der *parole* wahrgenommen wird, sondern zugleich auch eine Seite der Motivierung durch seine Stellung zu anderen Signifikanten in einer Struktur innehat, die er ein synchrones Bild im Gegensatz zu den zeit- und klangverschmierten Tönen des zeitlichen Sprechens nennt. Der Signifikant konstituiert keine Bedeutung aus sich selbst heraus, sondern nur durch die relationale Stellung zu anderen Signifikanten in einem strukturellen Systembild an Signifikanten (Synchronie), indem es lediglich zeitlich linear (diachron) als *parole* ausgesprochen wird. Dann verdient es ein Signifikant erst überhaupt, Signifikant genannt zu werden,¹ worauf Lacans spätere linguistische Rede von *dem* Signifikanten abhebt, der auf den Bedeutungen des Signifikats im zeitlich ablaufenden Sprechen gleitet. Das entspricht durchaus der Feststellung Cassirers, dass das Wie der Erklärung in den modernen Wissenschaften vor das Was der Substanzbestimmung tritt. Aber die Linguistik glaubt, dass das Was allein durch die Relationalität der Sprache über die Repräsentation des eindeutig bildlichen Was vorgenommen werde, während dieses gerade seinen Anreiz zum linguistischen Strukturalismus dem glorifizierenden Feiern der phonetischen Sprache als Sprache aller Zeichen durch das Bild der Signifikanten als *image acoustique* erfährt. Und das ist auch der Sinn für Lacans visuelle Wertung, die sinnlich bildliche Präsenz des Signifikanten als Repräsentation des Phallus zu verstehen.

Wenn man nun mit Saussure davon ausgeht, dass ein differentielles System des Bildes an Signifikanten in gewisser Weise unabhängig von der materialen Art seiner Aus-

1 Derrida, *Grammatologie*, S. 92f.

führung in der Zeit ist, so ist der Zeichengebrauch in der gesprochenen Sprache selbst ›nur‹ Ausdruck einer Kompetenz an Differenzen, die als Code schon jedem Sprechen wie eine Art mentale Karte an *images acoustiques* vorausgeht. Denn die Taubstummensprache kann dasselbe vermitteln wie die gesprochene Sprache, das Verstehen einer Sprache bleibt aber gleich, weil immer ein kognitives Systembild an Differenzen die Bedingung des Verstehens wahr. Anfang des 20. Jahrhunderts erst konnte die Taubstummenerziehung erkennen, dass sie auf eine Sprache der Zeichen mit dem Erlernen ihres Kontextes aufbauen muss, so dass die Zeichenverwendung auch gleichzeitig mit dem Kontext der Lehrer pragmatisch aneignet werden muss, was eigentlich die spätere Sprechakttheorie untermauert. Damit versenkt die Taubstummenerziehung die ehemalige Tradition der Gestensprachen in die obsolet gewordene Vergangenheit. Saussure nimmt daher zwar die Taubstummensprache als Differenzierung in seiner Begründung von Sprachwissenschaft zunächst ernst, fällt aber wieder in das alte Schema vor dem 20. Jahrhundert zurück, indem er wieder das phonetisch normalisierte Sprechen zum vorbildlichen System aller Zeichen einer Semiotik erklärt: Verfall also an die Phallokrate? Zumindest ist es historisch gesehen jedoch nicht nur ein Phonozentrismus, sondern der Fehler eines antihermeneutischen Verstehens von Sprache als synchrones System der Bilddifferenzen, die den pragmatischen Kontext der Differenz in jeder *parole* vergessen lässt. Daher ist die Kritik Derridas am Phonozentrismus der Linguistik, die mit Sprache glaubt, alle Zeichen erklären zu können, vollkommen berechtigt, deren ebenso einseitiger Verfall an narzisstische Hermeneutik des Verstehens sich erst in ihrer enhistorisierenden Art ihrer historischen Erklärung durch eine für jeden Leser gültige Dekonstruktion zeigt.

Trotz der berechtigten Kritik an einer Monopolisierung der Sprachwissenschaft durch Phonetik mit seiner Suche nach einer stummen *archi-écriture* übersieht der frühe Derrida, wie er dasselbe fordert: Er kritisiert den phonetisch motivierten Narzissmus des Verstehens zu Recht, indem er aber einen aphonon Narzissmus der stummen Urschrift fordert. So erkennt laut Derrida zwar der Literaturprofessor Barthes die Andersartigkeit der als Bild niedergelegten stummen Schriftzeichen im lesbaren Text gegenüber den Lautzeichen des zeitlichen Sprechens an. Aber Barthes halte am monopolisierenden Vorbild der phonetischen Sprache für alle Systeme des Verstehens wie Saussure dennoch fest,² so dass er Barthes laut der *Grammatologie* dafür glaubt anklagen zu müssen, dass er das Monopol des Verstehens für Semiotik durch phonetische Sprache auch noch durch Kritik an ihr besiegelt.³ Er selbst sieht aber nicht, dass darin in seiner Kritik an einem *phonetischen* Logozentrismus ebenso noch ein *retinaler* Logozentrismus des Bildes verborgen ist, der den Narzissmus des Verstehens mit seiner Kritik an Saussure reproduziert und damit selbst wie auch Barthes vollendet.

Barthes kritisiert zwar den Mythos als *parole*, d.h. als einem System verfallenes Vergessen des Systems im alltäglichen Sprechen und damit als Beispiel des einem ökonomisch bestimmten kapitalistischen Systems verfallenen Mythos der angeblichen freien Individualisierung. Er kritisiert aber damit auch, dass gerade das fotografisch stumme Bild analog zur Wahl der Begriffe in der Sprache mythisch sein kann, weil es sich

2 Roland Barthes, *Éléments de Sémiologie*, Paris 1964, S. 81: »[...] c'est la sémiologie qui est une partie de la linguistique.«

3 Derrida, *Grammatologie*, S. 89f.

als frei gewähltes Bild mittels eines frei zugänglichen Apparates des Fotografierens wie das Sprechen als spontane und freie Handlung versteht, aber eigentlich desto besser die Befangenheit in einem anonymen System kapitalistisch gesteuerter Medien vergessen lässt. So folgt Barthes zwar gemäß seiner sozialen Position als Literaturprofessor in der Tat einem Narzissmus der monopolen Deutung, aber ebenso kritisiert er auch das fotografisch massenhaft distribuierbare Bild als Mythos der Kontextvergessenheit, die den Mythos der individuellen Freiheit produziert: So berechtigt Derridas Kritik an Barthes Versuch der Monopolisierung des Strukturalismus durch Linguistik also ist, so sehr verkennt er in seiner Frühphase seinen eigenen Monopolisierungsversuch, alles auf eine apphone unhistorische Urschrift zurückzuführen. Derrida begründet nämlich den Protest gegen Linguistik mit dem Monopol der Phänomenologie:

»Das Lautbild ist das *Vernommene*: nicht der *vernommene Laut*, sondern das Vernommen-Sein des Lautes. Das Vernommen-Sein ist seiner Struktur nach *phänomenal* und gehört einer Ordnung an, die von der Ordnung des *wirklichen* Lautes in der Welt *vollständig* verschieden ist. Diese geringfügige, aber *entscheidende Verschiedenartigkeit* kann nur durch eine *phänomenologische* Reduktion hervorgehoben werden.«⁴ [Hervorhebungen, Th. B.].

Wenn 1967 von Phänomenologie die Rede ist, so kann nur der das damalige französische Feld der Philosophie anführende Merleau-Ponty gemeint sein. Auch die Kritik am Monopol der Sprache durch Merleau-Ponty ist nicht frei von diesem Narzissmus der Hermeneutik nach dem einen Gesetz, die sich bei Derrida zeigt. So lässt sich zwar nach Merleau-Ponty zeigen, dass die klare Kappung der Nerven zur eindeutigen Aufhebung des Phantomschmerzes führt, aber dass unter Narkose und Beibehaltung der Nerven keineswegs die *prädiskursive*, kognitive Vorstellung eines zweckmäßigen Körpers vor allem Sprechen und Handeln verschwindet, weil der Phantomschmerz in der Wahrnehmung dann immer noch vorhanden ist.⁵ Merleau-Pontys Darstellung des Phantomschmerzes wertet dies zwar als *non-verbalen* Protest des wahrnehmenden Körpers gegen sein eingeschränktes Handeln. In Unterschied zu Foucaults Kritik an der Repressionstheorie und Bourdieus gegenüber Merleau-Ponty reformierten Verständnis des Habitus, geht Derrida hier aber von dem einen Gesetz wie Merleau-Ponty aus. Und dies zeigt sich deutlich bei Derrida als Verfall an Reinheit: Wenn nämlich die habituell körperliche Möglichkeit den Zweckausführungen des Körpers eben auch den Sprachhandlungen vorausliegt, so motiviert dies den frühen Derrida zu einer Phänomenologie der *reinen* Bewegung, nach der die Hegemonie des sprachlichen Verstehens einer Linguistik durch Hegemonie einer vom Subjekt gereinigten Bewegung ersetzt wird:

»Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine *reine* Bewegung, welche die Differenz hervorbringt. Die (*reine*) *Spur* ist die **Differenz*. Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder

4 Derrida, *Grammatologie*, S. 111.

5 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg.v. C.F. Graumann u. J. Linschoten, Berlin 1966, S. 104ff.

sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung.«⁶

Zu Recht hat Julia Kristeva daher diese frühe Dekonstruktion als Verfall an die Reinheit einer Logik kritisiert, die zugunsten dieser Reinheit des Bewegens sich vom konkreten Körper trennt, der diese Reinheit als sinnlicher Triebkörper nicht kennen kann:

»Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Grammatologie, nachdem sie zunächst die Heterogenität gesetzt hat, in der die ›Differänz‹ wirkt, dieses Heterogene nicht vernachlässigt, und ob sie jenes Heterogene nicht ins Unendliche verzögert, was u.a. bedeuten würde, daß sie ihrer eigenen Bewegung als Metasprache bzw. der systematischen und philosophischen Theorie folgt. Es hat in der Tat den Anschein, als beseitige sie die ›Triebrester‹, die nicht in der ›Differänz‹ zum Zeichen aufgehen [...].«⁷

Heterogenität der triebbestimmten individuellen Körper wird von der Logik der reinen Bewegung angetrieben, was zum Feiern eines Spiels aller Spiele erklärt wird, wiewohl Derrida gerade dies schon in der *Grammatologie* als Phonozentrismus allerdings nur der Linguistik in ihrer Favorisierung von verbalem Sprechen für alle semiotischen Zeichensysteme kritisiert hatte. Wie Merleau-Pontys Anspruch auf eine neue Phänomenologie ersetzt er Descartes' ›Ich denke, also bin ich‹ durch das existenzialistische gegen abgehobenes Denken gerichtete, ›Ich handele, also bin ich‹, um wie nach Husserls Anspruch der Phänomenologie Bewusstsein zu einem reinen und alleinigen Gegenstand einer philosophischen Logik des Verstehens zu machen.

Derrida jedenfalls kritisiert die Vorstellung von dem einem Gesetz des Verstehens durch Sprache und erneuert zugleich den Narzissmus der Wissenschaft, alles durch ein Gesetz für Verstehen zu erklären, auch wenn es gegen Sprachwissenschaft und deren Monopolanspruch durch Semiotik gerichtet ist. Wenn Foucault also die Theorie der Kastration auch bei Lacan als simplifiziertes Machtverständnis kritisiert, impliziert dies auch die von Merleau-Ponty herkommende Monopolisierung auf den Körper durch den Protest gegen eine Kastration des Leibs im Phantomschmerz. So berechtigt Derridas Kritik der Linguistik an der Hegemonie phonetischer Sprache ist, so sehr verfällt sie im Suchen nach einer reinen *différance* selbst einer Reinheit der ästhetischen Abstraktion wie Nietzsche, der die tönende Musik als neue geschichtslose Reinheit gegen das statische Bild setzt: Das habituelle Vernommen-Sein, das als Form eines erlernten Musters zur Bedeutungskonzeption in der Tat allen einzelnen konkreten Ausführungen in der Wahrnehmung und damit auch in der Zeit als Möglichkeit vorausliegt, wie Derrida zu Recht zwar bemerkt, ist jedoch selbst immer erst in der Zeit erlernt und leiblich *angeeignet*, worauf Bourdieus etwas später dann darauf anders reagierende Forcierung von Merleau-Pontys Praxisbezogenheit verweist: Jeder Habitus zeichnet sich in der Tat durch eine Fähigkeit der produktiven Erfindung aus, die nicht bloß das System neu erfindet; aber es hängt von der sozialen Position ab, ob und inwieweit diese Möglichkeit zur Erfindung nicht nur das System einfach auf neue Weise reproduziert, sondern auch

6 Derrida, *Grammatologie*, S. 109.

7 Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a.M. 1978, S. 149.

neu formatiert. Weder ist jeder Habitus bloße Gewohnheit noch ein innovativer Habitus symbolischer Revolution frei von Reproduktion. Neben der Relationalität der Sprache gilt auch der Kontext der keineswegs immer sprachlichen Relationalität der Positionen an Habitusformen.

Derrida analysiert zu Recht habitualisierte Automatismen als leiblicher Besitz für Handeln, das somit jedem Handeln immer schon vorausliegt wie die Grammatik einer Differenz der Laubilder der Sprache, vergisst aber, dass diese der zeitlichen Ausführung im Handeln vorausliegende habituelle Prägung des Leibes nicht einfach schon als reine Bewegung existiert, sondern leiblich in der Zeit erlernt wird, so dass von Reinheit einer Bewegung keine Rede sein kann. Erst dadurch erhält Bourdieus Kritik an Derrida im *Homo academicus* über eine bloß anekdotische Bemerkung hinaus ihren historischen Sinn, dass Derrida es unterlassen habe, sich in einer fortgesetzten Dekonstruktion zur sozialwissenschaftlichen Theorie hin selbst dekonstruieren zu können. Bourdieus frühe an Panofsky orientierte Schrifthabitualisierung von 1968 ist allerdings für ihn »nur« ein historischer Sonderfall der *soziologischen* Positionierung, während Douglas es im historischen Sinne als Moment des Zusammenspiels von reinigender Enritualisierung der Riten zu neuen reinen Riten als historische Entwicklung fasste, was dann jedoch auch eine gewisse Kritik an Bourdieu notwendig macht, um Douglas' historische Theorie der Reinheit mit Feldsoziologie aktueller Produktionen zu kombinieren: Schrift ist nur *scheinbar* die erste Objektivierung kulturellen Kapitals, weil die Technik des Schreibens sich als ursprüngliche Akkumulation symbolischen Kapitals nur in einer bestimmten sozialen Situation glaubhaft machen kann, während sie sich durch Reinheitsglauben erst dazu machen konnte, was sie nie war und nie ist. So schreibt aber auch sogar der späte Bourdieu:

»Die dialektische Beziehung zwischen dem objektivierten Kulturkapital, dessen *reinste Form die Schrift* ist, und dem inkorporierten Kulturkapital ist allzu oft auf die exaltierte These von der »Erniedrigung des Geistes durch den Buchstaben«, des »Lebendigen« durch das »Erstarrte«, des »Schöpferischen« durch die »Routine«, »de la grâce de la pesenteur« reduziert worden.«⁸ [Hervorhebung Th. B.]

Auch beim späten Bourdieu zeigt sich nach dem *Homo academicus* also dieser Zusammenhang mit Derrida noch deutlich im Begriff der angeblich reinsten Dialektik von Inkorporierung und sozialer Objektivierung durch Schrift, deren Kritik er zwar wie Derrida als verkappte Präsenz eines Vitalismus decodiert, aber eben auch dann als angeblich reinsten grundlegende Form des objektivierten Kulturkapital fasst, was sie nach seiner eigenen Praxeologie gar nicht sein kann und auch nie war. Aber auch Bourdieus Neukantianismus hat im *Homo academicus* sich zu wenig als rein soziale Opposition von kantianischer und nietzscheanischer Schule aufgrund mangelnder historischer Reflexion gesehen, wenn er seine Soziologie als Fortsetzung von kritischem Neukantianismus in Analogie zu Kants *Streit der Fakultäten* beschreibt, womit er die Geschichte dieses Streits

8 Pierre Bourdieu, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: *Pierre Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zur Kultur & Politik 1*, hg. v. Margareta Steinrück, Hamburg 1997, S. 76, Anm. Nr. 10.

bei Kant im Namen einer Selbstrechtfertigung der aktuellen Soziologie übergeht. Kants Rechtfertigung seiner philosophischen Disziplin monopolisiert das »we fight the King to defend de King« der Juristen auf Philosophie als Rechtfertigung seiner Position. In der Rechtfertigung einer unhistorischen Soziologie übergeht Bourdieu im *Homo academicus* damit eine historische Reflexion im Namen einer rein aktuellen Sozialwissenschaft, die daher Kants keineswegs rein kritische Monopolisierung in der Geschichte nicht wahrnimmt.

Die Restitution der Monopolisierung durch ihre Kritik taucht auch schon bei dem Gegner des *linguistic turns* Merleau-Ponty im gegensätzlichen Lager der rein körperlichen adiskursiven Praxis auf, weil er *Handlung* und *Erinnerung an Handlung* mit Kants ästhetischer Kategorie der Zweckmäßigkeit ohne Zweck identisch setzt: Der Spielzug des Fußballers ist eine situative Erfindung, dessen augenblicklich in einer Situation des Spiels erfundene Ausführung zu einem Zweck auf der Grundlage von zweckmäßig angeeigneten Automatismen dasselbe zu sein scheint wie ein prädiskursiver Automatismus der Erinnerung im Phantomschmerz. Aber dieser wird unter Abstraktion von solch situativ unterschiedlichen Ausführungen »nur« als rein kontemplative Praxis der im Leib abgespeicherten Erinnerung von Merleau-Ponty nachgewiesen. In der spezifischen Praxis der adiskursiven Erinnerung des unter Drogen noch vorhandenen Phantomschmerzes fehlt eben jede Folge zu einer erfinderischen Ausführung der Zweckmäßigkeit. Sie ist und bleibt darin eine kontemplative Erinnerung an die Ausführung. Selbstredend ist Erinnerung auch eine prädiskursive automatistische an den Leib gebundene Praxis, aber sehr wohl doch eine Abstraktion von realen Ausführungen in einer kontemplativen Erinnerung an sie und daher nicht einfach identisch mit Handlungen im Alltag. Der Protest gegen Kastration des vollständigen Körpers in der Erinnerung ist keinesfalls identisch mit den erinnerten Handlungen. Sie wird als Synchronie von Erinnerung und Handlung als ein und dasselbe Phänomen interpretiert, das eine Folge des lernenden Trainings ist, in dem Zeit des Trainings und Geschichte des Regelsystems im Habitus synchronisiert werden. Der Habitus ist ein Chiasmus zweier systemischer Geschichten und nicht ein Chiasmus von abstrakter Zeit und System, was Foucault in die Kritik an Kastration als Verfall an Repression zumindest ahnte.