

Zur Logik der Grammatik

»Die Logik der Grammatik erzeugt Texte allein in der
Abwesenheit referenzieller Bedeutung, aber jeder Text
erzeugt einen Referenten, der das grammatische
Prinzip unterminiert, dem er seine Konstitution
verdankt.«

(Paul de Man, *Allegories of Reading*)

1. Modelle einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese

a) Begriff und Negation in der Dialektik

Auch aus der Distanz von fast zweihundert Jahren betrachtet, ist uns die Hegel'sche Dialektik heute nicht weniger rätselhaft als den Zeitgenossen.¹ Dieses Fazit, das Dieter Henrich bereits 1976 zieht, lässt sich auf zwei Weisen verstehen: Entweder als Aufforderung, die Distanz zu nutzen und die Grundsätze des dialektischen Denkens in ihrem historischen Kontext zu rekonstruieren, oder aber als eine Absage an jeden Versuch einer endgültigen Klärung und somit als eine potenzielle Öffnung der Textarbeit für gegenwärtige Problemlagen. Obwohl Henrich in seinen eigenen Arbeiten an der ersten Alternative festhält, liegen zwischenzeitlich, aus unterschiedlichen Richtungen motiviert, fruchtbare Interpretationen des Hegel'schen Denkens aus der Sicht der

1 »Was ist Dialektik? Diese Frage, bezogen auf die besondere Bedeutung des Wortes, die Hegel ihm gab, ist bisher ohne Antwort geblieben. Nicht einmal ein Verfahren, wie sich eine Antwort finden lasse, hat allgemeine Zustimmung gefunden.« (Henrich, Dieter: Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die »Wissenschaft der Logik«. In: Guzzoni, Ute u.a. (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx, Hamburg 1976, S. 208-230; hier S. 208f.)

neueren Sprachphilosophie vor, die sich eher der zweiten Lesart zuordnen lassen.² Ohne für sich in Anspruch zu nehmen, eine ›eigentliche‹ Intention des Autors Hegel wiederzugeben oder die historische Bedeutung seiner Schriften zu erfassen, leistet die sprachphilosophische Perspektive mehr als eine Übersetzung der Hegel'schen Texte in unsere Zeit. Wenn deren ursprünglicher Sinngehalt in der Tat dunkel und fragwürdig bleibt, kann eine konsequente Auslegung im Rahmen der gegenwärtigen Sprachtheorie sie vielleicht sogar besser verstehen als eine historisierende philologische Rekonstruktion.

Anknüpfungspunkt für eine Lektüre Hegels am Leitfaden der Sprache bietet die zentrale Stellung des ›Begriffs‹ für die spekulative Dialektik. Dieser steht, schematisch gesprochen, zwischen der Sache und dem Denken, der Substanz und dem Subjekt, er ist deren Vermittlung, in der »alle Wahrheit ihre Existenz hat« (PhG, 12). Schon in der *Phänomenologie des Geistes* erhält die Philosophie die Aufgabe, die Wirklichkeit immanent aus dem Begriff zu explizieren. Allerdings scheint es nicht angemessen, Hegels ›Begriff‹ vorschnell mit ›Ausdruck‹ oder ›Zeichen‹ zu übersetzen. Das verbieten nicht allein die Ausführungen zum Zeichen in der *Enzyklopädie* (§ 458), sondern ganz allgemein die Dignität, mit der Hegel den Ausdruck ›Begriff‹ belegt. Zu klären wäre deshalb, inwiefern die Rede vom ›Begriff‹ eine sprachanalytische Lesart der Dialektik legitimiert oder ob sie nicht doch über den Rahmen einer Bedeutungstheorie hinausreicht. Immerhin verwirft Hegel offenbar ein Referenzmodell der Sprache, wenn er die Wahrheit an den Begriff delegiert, statt sie in einer unmittelbaren Anschauung oder einem transzendentalen Subjekt zu suchen. Eine dem Begriffsgefüge immanente Analyse bedarf jedoch einer eigenen Form der Reflexivität, die es erlaubt, die Entstehung von Bedeutung ohne Rekurs auf eine außersprachliche Sphäre zu erläutern. Hegel findet sie in einem Bewegungsmoment, das er absolute Negativität oder doppelte Negation nennt. Ihre Funktionsweise und ihre Zusammenspiel mit dem Begrifflichen gilt es in diesem Abschnitt aufzuzeigen.

Obwohl der ›Begriff‹ und die Bewegung der Negation im Herzen der Hegel'schen Dialektik stehen, ist es erstaunlich, welche Schwierigkeiten es bereitet, beide Konzepte zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Grund dafür ist ihre fundamentale Stellung: Begriff und Negation bilden den Rahmen, in dem überhaupt etwas erscheinen kann; entsprechend problematisch wird die Rede über diesen Rahmen, den wir immer schon voraussetzen müssen und deshalb nicht wie einen Gegenstand unter anderen einfach betrachten

2 Vgl. beispielsweise Stekeler-Weithofer, Pirmin: Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Paderborn u.a. 1992; Grau, Alexander: Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie. Berlin 2001; Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein 1985.

können. Wo der Begriff zum Objekt wird, hat er bereits seine Eigenart als ›Bedingung der Möglichkeit von ...‹ verloren. Das ist es, in anderen Worten, was Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* als das Problem der Absolutheit anspricht; mit dem Absoluten lässt sich nicht ›wie aus der Pistole geschossen‹ einfach beginnen (PhG, 24). Jedenfalls nicht in einer Weise, als sei es bereits in all seinen Facetten durchsichtig erkannt, denn entweder man betrachtet das Absolute als Gegenstand und hat es bereits durch eine externe Betrachtung aus seiner vermeintlichen Absolutheit herausgeholt, oder man muss behaupten, im Absoluten stehe jeder Teil für das Ganze, das aber heißt »sein Absolutes für die Nacht ausgeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind [...]« (PhG, 17).

Der Begriff steckt also nicht nur den Rahmen der dialektischen Darstellung ab, er ist als das Absolute zugleich deren Ziel. Weil er alles umfasst und kein Außerhalb kennt, gibt es allerdings keine privilegierte Beobachterposition mehr, von der aus man sich ihm von außen nähern könnte. Ein Methodenproblem steht somit am Anfang der Dialektik: Wie lässt sich in der absoluten Immanenz des Begriffs dennoch ein wahres Wissen über ihn erlangen? Hegels Antwort lautet: Wenn es nicht mehr das reflektierende Subjekt ist, das den Ausgangspunkt des Wissens darstellt, sondern der absolute Begriff (man kann an dieser Stelle übersetzen: das Begriffssystem im Ganzen), dann muss sich der Begriff aus sich selbst heraus verstehen, er muss sich äußern. Der Philosophie kommt lediglich die Aufgabe zu, die »Selbstbewegung des Begriffs« darzustellen und im Verlauf der Darstellung die logischen Bedingungen dieses Prozesses nachzuvollziehen. Und »[...] das wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das [...] *Negative*, das er an sich selbst hat; diß macht das wahrhaft Dialektische aus« (WdL I.1, 39).

Diese erste Rohskizze zusammenfassend lässt sich festhalten: Dialektik ist die Selbstexplikation des absoluten Begriffs durch die Bewegung der Negation. Das bedarf weiterer Erläuterungen, die sich zunächst auf die Vorreden der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* beschränken werden, da sich hier die wenigen Stellen finden, an denen Hegel direkt über den Begriff und die Negation als solche spricht. Die dort gefundenen Charakterisierungen umreißen einen Problemhorizont, den es in analoger Weise bei Derrida und Wittgenstein aufzusuchen gilt und der dann im folgenden Kapitel anhand einer Lektüre der Wesenslogik weiter vertieft werden soll.

Die bekannte Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* nimmt eine Sonderstellung ein, da sie auch als eine Vorrede in das Gesamtsystem der spekulativen Dialektik gelesen werden kann. Im Gegensatz zur Einleitung nämlich ist von den Gestalten des Geistes, die schließlich das eigentliche Thema der *Phänomenologie* ausmachen, erstaunlich wenig die Rede. Vielmehr geht es Hegel hier um einen richtigen Einstieg in die Wissenschaft, was sich – wie auch in den Vorreden zur *Logik* – besonders durch die Zurückweisung der

traditionellen Trennung von Gegenstand und Methode bemerkbar macht. Die Geste dieser Vorreden ist somit vor allem eine kritische: Sie will keine Inhaltsangabe oder methodische Klärung des folgenden Textes vorwegnehmen, sondern gleichsam einen Raum schaffen, in dem sich die Selbstdarstellung des Begriffs überhaupt erst vollziehen kann. Wiederkehrender Angriffspunkt der Zurückweisung ist eine bestimmte Verbindung von Empirismus und Formalismus, hinter der sich eine starre Dichotomie von Inhalt und Form, Sein und Denken, Objekt und Subjekt usw. verbirgt. Man macht es sich zu einfach, so Hegel, wenn man die Wissenschaft schlicht auf der vorhandenen »Menge von Material, nämlich dem schon Bekannten und Geordneten« aufbaut, von dort aus die »Sonderbarkeiten und Kuriositäten« betrachtet und dann dem Bekannten zuordnet (PhG, 16). Damit unterstellt man allem ein und dieselbe Idee, die sich in den mannigfaltigen Gestalten identisch wiederholt; doch »[d]ie für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfang stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht« (ebd., 17). In einer derartigen Trennung von Form und Inhalt lässt sich die Immanenz des Begriffs nicht fassen.

Auch das Wesen der Sprache, das Begriffliche selbst, ist Opfer einer Separation, bei der man die Ebene der reinen Bedeutung von dem an sich sinnlosen Lautzeichen abhebt. Hegel hält dagegen, dass die Eliminierung des scheinbar Überflüssigen, dem sinnlosen Laut- oder Wortzeichen, gerade das Wesentliche des Begriffs verdeckt: seine Differenz in sich, die gleichzeitig die Möglichkeit einer Reflexion und damit eine Selbstbeziehung oder »Subjektivität« eröffnet. Man verfehlt das, was man eigentlich ausdrücken will, sofern »[...] von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u.s.f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch diß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich reflectirtes, ein Subject gesetzt ist.« (PhG, 21)

›Begriff‹ wäre demnach weder die Seite der reinen Bedeutung noch jene des bloßen Wortes allein, sondern gerade ihre Beziehung. Die Verschiedenheit des Zeichens von dem Bezeichneten macht eine Reflexion notwendig, in der die vom »sinnlosen Laut« verschiedene Sache erst zur Erscheinung kommen kann. Diese reflexive Grundstruktur des Begrifflichen nennt Hegel ›Subjekt‹ oder in der bekannteren Formulierung aus der *Phänomenologie des Geistes*, dass die »Substanz ebenso sehr als Subjekt« gedacht werden müsse (PhG, 18). Subjektivität, so wie Hegel sie versteht, meint eine bestimmte Form der Selbstbeziehung, die Möglichkeit, das Objekt seiner selbst zu werden. Subjektivität wird also nicht im einfachen Gegensatz zu einer Objektivität gedacht, vielmehr gehört das Objekt bereits in die Selbstbeziehung der Subjektivität, es ist darin »aufgehoben«, d.h. zugleich aufbewahrt und der einfache Gegensatz außer Kraft gesetzt. In der absoluten Immanenz des Be-

grifflichen, die keine Welt außer ihrer selbst kennt, bedeutet ›Objektivität‹ im Sinne des Allgemeinen und Wahren für Hegel letztlich immer Subjektivität als Selbstbeziehung (PhG, 18).

Gleichwohl scheint die Rede von der Subjektivität des Begriffs (oder des Absoluten)³ paradox: »Jene Anticipation, daß das Absolute Subject ist, ist [...] nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie unmöglich, denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.« (PhG, 21) Das Absolute als Subjekt hat keine »Wirklichkeit«, solange Wirklich-Sein als ein gleichbleibender, ruhiger Zustand verstanden wird. Subjektivität steht für einen Prozess, sie ist immer Selbstbewegung und nur ›wirklich‹, solange sie nicht still steht. Deutlich wird dies an einem weiteren Zitat aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*:

»Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räonniren an dem ruhenden Subjecte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.« (PhG, 42f.)

Hegel nimmt hier eine regelrechte Umarbeitung der philosophischen Terminologie vor. Gegen die Vorstellung vom Subjekt als dem archimedischen Punkt des Denkens, das nicht zuletzt durch die kantischen Kritiken diesen exponierten Platz erhalten hat, bringt er eine fundamentale Bewegung ins Spiel. Wenn schon von Subjektivität die Rede sein soll, dann nur noch in der Bestimmung von Selbstbezüglichkeit und Bewegung; darin aber geht die bisherige Vorstellung vom Subjekt als dem ruhenden Pol, der seinem Gegen-

3 Eine pauschale Gleichsetzung von ›Begriff‹ und ›Absolutem‹ bleibt allerdings problematisch, da Hegel den Ausdruck ›Begriff‹ selbst in verschiedener Weise gebraucht – ohne dies freilich immer offen zu legen. In der Einleitung zur *Logik* beispielsweise wird zwischen dem »seienden Begriff« und dem »Begriff als Begriff« unterschieden, beide sollen den »ganzen Begriff« bilden (WdL I.1, 45). Während im ersten Fall der Begriff als Bezeichnung der Realität erscheint, nennt der zweite die immanente Selbstbeziehung des Begriffsgefüges. Weil Hegel an dieser Textstelle den gesamten ersten Teil seiner *Logik*, die so genannte ›objektive Logik‹, mit dem seienden Begriff assoziiert, wird etwa die von Heidegger vorgenommene Zuspitzung des ›Begriffs‹ auf die »Absolutheit in ihrer Parusie zu sich selbst« nicht allen Textstellen gerecht (vgl. Heidegger, Martin: Hegels Begriff der Erfahrung. In: ders.: Holzwege, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 115-208; hier S. 197).

stand gegenüber äußerlich ist, »zu Grunde« und wird selbst zu einer Unterscheidung innerhalb des Begriffs ›Subjekt‹.⁴

Wie sehr Hegel das Reich des Begriffs als genuin sprachliches versteht, macht sich an der eigentümlichen Parallelisierung von Subjekt und grammatischem Subjekt in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* bemerkbar. Die angeführte Uminterpretation des Subjektbegriffs im Sinne einer Bewegung lässt auch den prädikativen Satz nicht unberührt. Für gewöhnlich erscheint jedes Prädikat wie eine Bestimmung an einem fixen (Satz-)Subjekt, einem Etwas, das ›außerhalb‹ des Satzes Bestand hat. In der dialektischen Perspektive aber findet das Subjekt seinen Grund in der Bewegung des Satzes selbst, es besitzt keine feste Einheit unabhängig von der Prädikation. Wie zuvor der Begriff des Subjekts erfährt die Form des Urteilsatzes eine analoge Umformulierung. Die Subjekt-Prädikat-Einteilung des Satzes, in dem sich die beiden Glieder getrennt und äußerlich einander gegenüberstehen und eine Sache oder Eigenschaft repräsentieren, wird durch ein »spekulatives« Satzverständnis ersetzt, in dem sich die Satzglieder gegenseitig konstituieren (PhG, 43).⁵ Um die Bedeutung des Satzsubjekts zu klären bedarf es keiner Referenz auf einen außersprachlichen Bereich des Seins.⁶ Die Sprache stellt kein Sammelsurium von Namen dar, die den Sachen aufgeprägt sind als seien sie »Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude« (PhG, 38). Das scheinbar stabile Subjekt des Satzes ist tatsächlich ein in der Bewegung der Prädikation konstituiertes, genauer: es ›ist‹ eben jene Bewegung als Selbstbeziehung der Sprache.

Natürlich kann das nicht heißen, jeder einzelne Satz erzeuge seinen Inhalt *ex nihilo* und stets aufs Neue. Wie aber unter derartigen Vorzeichen ein Inhalt

4 Diese Arbeit am Begriff löst die bekannten Bedeutungen nicht auf, vielmehr wird der alte Bedeutungshorizont um die bereits in ihm angelegten Aspekte erweitert und bleibt in der neuen Fassung enthalten – er ist darin aufgehoben. Hegels Aufmerksamkeit gilt deshalb ausschließlich den immanenten Bezügen, die das vorliegende Begriffssystem aus sich heraus zulässt: »Worauf es deswegen bey dem *Studium der Wissenschaft* ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen [...], denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese. [...] Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.« (PhG, 41f.)

5 Ausführlich wird auf Hegels Urteilslehre im 4. Kapitel eingegangen.

6 Alexander Grau charakterisiert Hegels Bedeutungstheorie daher als »semantischen Holismus« (vgl. Grau: *Kreis von Kreisen*, a.a.O., S. 15). Auch Gadamer weist darauf hin, dass mit dem spekulativen Satz eine eigene Bedeutungstheorie verbunden ist: »Der spekulative Satz ist nicht so sehr Aussage als Sprache.« (Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee der Hegelschen Logik*. In: ders.: *Gesammelte Werke* Band 3, Tübingen 1987, S. 65-86; hier S. 83)

gedacht werden kann, der in verschiedenen Urteilen als identischer erscheint, eröffnet den Problemhorizont der hier verfolgten Frage und muss sich im weiteren Fortgang der Untersuchung erweisen. Zunächst hält Hegel lediglich fest, dass sich der Begriff nicht durch eine Reduktion auf eine reine Bedeutung erklären lässt, ebenso wenig wie der Urteilssatz eine äußerliche Aneinanderreihung von Repräsentationen darstellt. Wenn weiterhin die Substanz als Subjekt gedacht werden soll, Subjektivität aber nur noch eine Bedeutungszuschreibung innerhalb des Satzgefüges meint, dann ist bereits angedeutet, inwiefern die spekulative Dialektik grundsätzlich als Semiologie angesprochen werden kann.⁷

Bevor auf die Vorreden und die Einleitung der *Wissenschaft der Logik* eingegangen wird, soll eine erste Annäherung an das bereits erwähnte Bewegungsmoment der Negation im Rahmen der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* versucht werden. Das ist aus Sicht einer strengen Hegel-Philologie insofern erklärungsbedürftig, als man werkgeschichtlich eine starke Aufwertung des Negationsbegriffs im Übergang zur *Wissenschaft der Logik* verzeichnen kann. Der Textkorpus der *Phänomenologie* steht daher den frühen Jenaer Systementwürfen näher, in denen die Negation noch nicht den gleichen zentralen Stellenwert hat wie in den späteren Schriften.⁸ Allerdings trifft dieser Befund nicht für die Vorrede der *Phänomenologie* zu, da sie inhaltlich bereits Themen der späteren *Wissenschaft der Logik* vorwegnimmt – etwa in der Rede von der »ungeheuren Macht des Negativen«.

Eine der rätselhaftesten Beschreibungen dieser »Macht des Negativen« lautet:

»Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Todte fest zu halten, das, was die größte Krafft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches vom Negativen wegsieht [...], sondern er ist

7 Dennoch kommt Dieter Henrich in Bezug auf die *Wissenschaft der Logik* zu dem Schluss, bei der dort dargestellten Entwicklung handele es sich trotz allem nicht um eine Bedeutungstheorie, sondern eine »Ontologie substanzieller Subjektivität«. Aus der hier angedeuteten Perspektive der *Phänomenologie* fällt es jedoch schwer, die von Henrich bemühte Trennung zwischen Ontologie und Bedeutungstheorie für die Dialektik im Ganzen aufrecht zu erhalten. Dagegen spricht im übrigen auch Hegels eigene Einordnung der objektiven Logik, welche die Stelle einer Ontologie »ersetzen« soll (WdL I.1 48; vgl. Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971, S. 156).

8 Vgl. dazu die aufschlussreiche Studie von Bonsiepen, Wolfgang: Der Begriff der Negativität in Hegels Jenaer Schriften. Bonn 1977.

diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt.« (PhG, 27)

Ebenso wie in der Sprache der Laut oder das Wort gegenüber der reinen Bedeutung als überflüssig erscheinen, so scheint auch das Negative nur das Derivat eines Positiven zu sein. Im Gegensatz zum lebendigen Geist steht es insofern für den Tod. Aber der denkende Geist arbeitet selbst nur mit Begriffen, in denen das Bezeichnete an sich abwesend ist. Ein Name oder ein sinnloser Laut kann erst als Zeichen fungieren, wenn er auf etwas Anderes und Abwesendes verweist. Dieses Andere, auf das ein Zeichen deutet und das aus dem Zeichen erst ein Zeichen macht, wird durch die Bezeichnung in seiner Präsenz und Anwesenheit negiert. Wie der Psychoanalytiker Jacques Lacan in Anlehnung an Hegel sagt, geht die Sprache als Symbolsystem daher mit einem »ursprünglichen Mord am Ding« einher.⁹ Jeder sprachliche Zugang zur Welt ist notwendigerweise mit einer Inversion verbunden, in der die reine Anwesenheit in eine Abwesenheit, die Positivität in eine Negativität verkehrt wird.

Da Hegel den Begriff absolut setzt, kann das darin Bezeichnete, die Sache selbst, immer nur durch eine Negation vermittelt erscheinen. Der Tod der reinen Anwesenheit steht in der Tat am Ursprung der Sprache. Entsprechend besteht die eigentliche Tätigkeit des Denkens gerade in der Negativierung, in der Unterscheidung und Trennung: »Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.« (PhG, 27) Um sich in seiner Funktionsweise zu erfassen, muss der Geist folglich bei seiner eigenen Negativität »verweilen«. Er ist paradoxerweise nur bei sich selbst, wenn er sich von sich selbst unterscheidet – »indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet«, wie Hegel sagt. In der Begriffssprache ist dies durchaus keine unmögliche Forderung, weil die negative Beziehung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten als Form erneut zum Gegenstand einer sprachlich Bezeichnung werden kann.

Damit ist allerdings noch nichts über die »Zauberkraft« gesagt, die aus der Negativität den Schein eines Positiven, aus dem sinnlosen Laut eine Bedeutung macht. In ihrer fundamentalen Negativität verweist die Sprache stets auf ein Anderes, das sich selbst wiederum nur sprachlich erfassen lässt. Der absolute Begriff, so wie Hegel ihn dann im dritten Teil der *Wissenschaft der Logik* versteht, bildet ein System aufeinander verweisender Zeichen, denen keine Substanz vorausgeht. Um die Bedeutung eines spezifischen Begriffs zu bestimmen, muss man ihn von anderen Begriffen abgrenzen, er muss sich von ihnen unterscheiden. Was als die Substanz oder der Bedeutungsgehalt eines

9 Lacan, Jacques: *Freuds technische Schriften. Das Seminar, Buch I.* 2. Aufl., Berlin 1990, S. 223.

Zeichens erscheint, ist also tatsächlich das Produkt der Beziehungen zwischen den Begriffen. Auf die Gesamtheit der Sprache bezogen kann Hegel dieses negative Verhältnis eine Selbstbeziehung des Begriffs nennen, seine Subjektivität. Bedingung für die »Sichselbstgleichheit« des im Begriff Bezeichneten ist die Vermittlung mit anderen Begriffen in einer Bewegung der Negativität (PhG, 40). Diese »Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst« beginnt laut Hegel mit einer »reinen einfachen Negativität«, sie ist

»[...] die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht ihre *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre.« (PhG, 18)

Die erste im Zitat genannte Konsequenz der Negationsbestimmung leuchtet ein: Die scheinbare Einfachheit des Bezeichneten ist in der Bezeichnung entzweit. Da der Begriff auf einen anderen Begriff verweist, gegen den er sich bestimmt, verdoppelt sich die Negation und wird zu einer Gegensatzbeziehung, in der die eine Seite die andere ausschließt. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine »gleichgültige Verschiedenheit«, denn beide Glieder des Gegensatzes bleiben konstitutiv aufeinander angewiesen. Erst in einer Negation des gegensätzlichen Verhältnisses zu einem anderen Begriff kann sich eine Gleichheit mit sich selbst, vermittelt über das Andere herstellen. Im Prozess der doppelten Negation findet deshalb eine Reflexion statt, in der das Andere, Entgegengesetzte zu einem konstitutiven Teil des Selben wird. Was sich darin reflektiert, ist allerdings nicht der ursprüngliche Bedeutungsgehalt eines konkreten Begriffs. Er stellt, als ein Glied der Gegensatzbestimmung, lediglich ein Moment im Verlauf des Negationsprozesses dar. Das Wahre, von dem Hegel am Ende des Zitates spricht, zielt dagegen auf die Bewegung, auf die Selbstbeziehung des Begriffs in der Form einer doppelten Negation.

Man kann sich die schwierige Figur der doppelten Negation verdeutlichen, indem man sie gegen die negative Aussageform abhebt¹⁰: Während eine zweifache Negation in der klassischen Aussagenlogik die Verneinung einer negativen Aussage und lediglich die höherstufige Anwendung eines Operators bedeutet, steht die Verdopplung der Negation bei Hegel für eine Form der sprachlichen Selbstreferenz. Anstatt einen bereits bestehenden oder behaupteten Sachverhalt zu verneinen, ist Negativität der Titel für eine reflexive Differenzbeziehung, auf deren Grundlage überhaupt erst Bedeutungen entstehen. Jede konkrete Bestimmung ist bereits das Produkt einer doppelten Negation,

10 Vgl. Henrich: Hegels Grundoperation, a.a.O., S. 214ff.; und Theunissen, Michael: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M. 1980, S. 154ff.

zugleich Unterscheidung von anderen Bestimmungen und Aufhebung der Beziehung auf Anderes in einer Selbstbeziehung. Negativität im dialektischen Sinne bedarf keiner erneuten Anwendung auf sich selbst, sie tritt stets als verdoppelte auf.¹¹ Als eine dem Begrifflichen immanente Bewegung lässt sich Negativität nicht wie eine bloße Form betrachten, die losgelöst von ihrem jeweiligen Inhalt existiert, oder wie eine Methode, die in immer gleicher Weise auf alle möglichen Gegenstände angewendet werden kann.¹² Die Frage, was die Negation negiert, ist folglich schon falsch gestellt. Negativität als Bewegungsprinzip des Begriffs wohnt schlichtweg allen Bedeutungen inne, sie bestimmt das Sein als solches, sofern es begriffen wird.

Um die Arbeit der Negation weiter zu veranschaulichen und ihre Folgen für eine dialektische Bedeutungstheorie ermessen zu können, muss man indes in Hegels *Wissenschaft der Logik* einsteigen, und zwar insbesondere in die Wesens- und die Begriffslogik. Da beiden im Fortgang der Studie ein eigener Abschnitt gewidmet werden soll, geht es an dieser Stelle lediglich darum, einen ersten problemorientierten Zugang zur *Wissenschaft der Logik* zu eröffnen.

Das spezifische Programm der *Logik* lässt sich zunächst in Abgrenzung zur *Phänomenologie* verdeutlichen. Diese sollte in einem ersten Entwurf die *Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins* heißen und zeichnet entsprechend dieser Vorgabe ausgehend vom sinnlichen Bewusstsein des erfahrenen »Hier und Jetzt« – über zahlreiche Zwischenstufen – den Weg zu einer überindividuellen Konstitution des Geistes und einem »absoluten Wissen« nach, das den Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand überwindet. Im Unterschied zur *Logik* aber behält die *Phänomenologie* auch dort die Perspektive des Bewusstseins bei, wo sie es mit dem umfassenden Konzept des Geistes überschreitet. Allerdings entdeckt der Geist im absoluten Wissen den Begriff als »das reine Element seines Daseins« und weist damit eine Möglichkeit aus, wie sich die Bewusstseinsperspektive endgültig verabschieden lässt. Die *Logik* stellt sich dieser Aufgabe, indem sie die »reinen« Denkbestimmungen

11 »Die negative Selbstbeziehung [...] ist gar nicht anders denkbar denn als diese verdoppelte vermittelt-unmittelbare Beziehung auf Anderes, in der sich Selbstbeziehung, Selbstunterscheidung und Beziehung auf Anderes durchdringen und bedingen.« (Rühle, Volker: *Spekulation und Dekonstruktion. Die Darstellbarkeit von Negativität im Blick auf Hegel und Derrida*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1993, Jg. 100, Nr. 1, S. 22-38; hier S. 33)

12 So lautet eine mehrfach von Hegel gegen Kant vorgebrachte Kritik, dieser habe die »Triplicität« der dialektischen Bewegung zwar erkannt, aber zugleich immer wieder verdeckt, indem er sie zu einem leblosen Schema degradiert (PhG, 36; WdL I.1, 40; WdL II, 247). In diesem Zusammenhang kann man ebenfalls fragen, ob Henrichs Rede von einer »autonomen Negation« einem solchen Formalismus nicht zumindest Vorschub leistet (vgl. Henrich: *Grundoperation*, a.a.O., S. 214).

einzig aus der Sprache selbst herleiten will. Dazu betrachtet Hegel das in der Sprache »niedergelegte« logische Gerüst der kategorialen Formen. Um sie aufzudecken, bedarf es keiner speziellen Abstraktion, es sind jene aus der alltäglichen Sprache bekannten »[...] Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen« (WdL I.1, 12).

Mit der Verschiebung des philosophischen Programms in den Bereich des rein Begrifflichen tritt die Methodenfrage, deren endgültige Klärung die *Phänomenologie* mit einem Verweis auf die *Logik* herauszögert, erneut auf den Plan. Weil es aber aus der Sicht Hegels für diese Form der sprachimmanenten Analyse noch gar keine Methode gibt, gehört ihr Nachweis in die logische Abhandlung als solche (WdL I.1, 37). Für die Integration der Methodenfrage in die Darstellung lässt sich vor allem ein systematisches Argument anführen: Der Gegenstand der Untersuchung, die logische Struktur der in der Sprache verankerten allgemeinen Kategorien des Denkens, begründet überhaupt erst die Möglichkeit einer wahren begrifflichen Darstellung. Sie vorab als Methode anzugeben, hieße demnach nichts anderes, als bereits den Ergebnissen der erst noch auszuführenden Herleitung des Logischen vorwegzugreifen. Dagegen ist Hegel der Überzeugung, dass die kategorialen Denkbestimmungen in der Sprache ein systematisches Geflecht bilden, in dem sich die Begriffe selbst weiterentwickeln und mit Notwendigkeit von einer Bestimmung zur nächsten überleiten.¹³ Zwischen der Methode und dem Inhalt der Darstellung besteht deshalb kein Unterschied: »[...] – denn es ist der Inhalt in sich, *die Dialektik, die er an ihm selbst hat*, welche in fortbewegt.« (WdL I.1, 38) Damit ein solches Unternehmen ein Minimum an Glaubwürdigkeit erhält, muss jedoch zumindest angegeben werden, wo es ansetzt und in welche Richtung es fortschreiten soll. Hierzu kann Hegel sich auf drei Voraussetzungen berufen:

Erstens impliziert die These von der fehlenden Methode nicht zwangsläufig, dass alle bisherigen theoretischen Anstrengungen vergebens waren und rundweg abgelehnt werden müssten. Die »frühere Metaphysik und Logik« sind zwar, wie Hegel sich ausdrückt, wie die »leblosen Knochen eines Skeletts in Unordnung durcheinander geworfen«, tatsächlich aber als »eine höchst wichtige Vorlage, ja eine nothwendige Bedingung, dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen [...]« (WdL I.1, 10). Die dialektische Logik bewegt sich also nicht jenseits der philosophischen Tradition, auf einem vollständig neuen Terrain, sie nimmt deren Ergebnisse kritisch auf, bringt sie in eine neue Anordnung und versucht sie in ihr eigenes System zu integrieren. Wie Theu-

13 Vgl. Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1978, S. 124-174.

nissen feststellt, bilden Darstellung und Kritik in der Hegel'schen *Logik* eine genuine Einheit, da die Kritik an der »vormaligen Metaphysik« zugleich der Darstellung des Logischen dient und umgekehrt.¹⁴

Zweitens versteht Hegel sein Unterfangen als eine Arbeit an den vorhandenen Begriffskategorien, was er in der zweiten Vorrede zur *Wissenschaft der Logik* explizit im Sinne einer Analyse der bestehenden sprachlichen Strukturen verstanden wissen will, denn »[d]ie Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt [...]« (WdL I.1, 10). Aus diesem Grund kann auf eine eigene philosophische Terminologie oder Formalsprache weitgehend verzichtet werden. Das System der Begriffe muss aus der Sprache, und zwar so, wie sie historisch vorliegt, herausgearbeitet und von seiner bewussten Anwendung befreit werden. Das Material der logischen Untersuchung ist uns gewissermaßen zu nah und vertraut, sodass wir seine eigentliche Funktionsweise nicht mehr bemerken. Das Bekannte aber ist, wie Hegel zu Recht feststellt, nicht zwangsläufig auch schon das Erkannte (PhG, 26; WdL I.1, 12).

Schließlich zeichnen die Überlegungen der *Phänomenologie des Geistes* mit der Figur der selbstreferenziellen Negation ein dialektisches Prinzip vor, das es erlaubt, den Bedeutungsgehalt der Begriffe als das Resultat einer komplexen sprachinternen Verknüpfung zu verstehen. Wenn sich die Negativität nicht nur als ein brauchbares Verfahren zur Bedeutungsanalyse, sondern zugleich als die »eigene Fortbestimmung des Begriffs« und der »Gang der Sache selbst« erweist, dann müsste sich in der Darstellungsweise die wahre dialektische Methode zeigen (WdL I.1, 38f.). Das Beweisziel der *Logik* liegt demnach in einem systematischen Durchgang durch den internen Zusammenhang der begrifflichen Kategorien, an dessen Ende die methodischen Bedingungen der Darlegung aus ihrem Inhalt selbst hervorgehen sollen.

In der Kurzform lauten die drei genannten Voraussetzungen, auf die sich die *Wissenschaft der Logik* stützen kann: philosophische Tradition, Sprache als System des Begriffs und Negation im Sinne eines sprachlichen Selbstbezuges. Eine genauere Betrachtung des ersten Punktes würde zutage fördern, dass tatsächlich auch die beiden anderen mehr oder weniger Modifikationen oder Fortführungen von aufgenommenen Gedanken darstellen.¹⁵ Die von Hegel vorgeschlagene dialektische Logik, die sich auf das Zusammenspiel von Begriff und Negation beruft, müsste sich also selbst als das Produkt einer his-

14 Vgl. Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 61ff. Theunissen bleibt allerdings skeptisch, ob es Hegel tatsächlich gelingt, die »vormalige Metaphysik« in der kritischen Darstellung aufzuheben (S. 88).

15 Hierher gehören neben Hegels Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Leibniz und Spinoza auch seine zahlreichen Rückgriffe auf Motive der antiken Dialektik (vgl. dazu Gadamer, Hans-Georg: Hegel und die antike Dialektik. In: ders.: Gesammelte Werke Bd. 3, Tübingen 1987, S. 3-28).

torischen Entwicklung begreifen können. Auch sie wäre, gemäß dem Diktum aus der *Rechtphilosophie*, eine Philosophie, die »ihre Zeit in Gedanken erfasst«. ¹⁶

Versieht man den so ausgewiesenen Rahmen der logischen Darstellung mit hermeneutischen Vorzeichen, dann zeichnet sich als Grundlage der Hegel'schen Logik ein Sprachmodell ab, bei dem die ontologische und die epistemologische Ebene in einem Funktionsganzen aufgehen. Beide sind vermittelt im Begriff, das heißt im weitesten Sinne im System der Sprache. Das »höhere logische Geschäft« besteht darin, im unüberschaubaren Geflecht der Sprache die »festeren Knoten« der begrifflichen Verknüpfung auszumachen (WdL I.1, 15). Allerdings geht es dabei nicht um eine tabellarische Ordnung von aufgenommenen Begriffen, so als wolle man ein Inhaltsverzeichnis oder ein Register erstellen (ebd., 39). Was die Darstellung zu durchlaufen sucht, ist vielmehr die allgemeine Regelhaftigkeit der Verknüpfungen, aus der heraus sich erst die konkrete Bedeutung der Knotenpunkte ergeben kann. In der Netz-Metaphorik ist eine Semantiktheorie angelegt, die nicht mehr auf der festen Beziehung zwischen einem Zeichen und dem von ihm Bezeichneten beruht, sondern die Signifikation auf die durch Negation geregelte Beziehung der Begriffe untereinander verlagert. Die Sache selbst bestimmt sich durch die formale Beziehung der Begriffe und nicht, weil ihr eine »ursprüngliche Einheit« entspricht. Die logische Struktur der Verknüpfung, die den Worten ihre Bedeutung verleiht, kann Hegel daher mit der Grammatik in Verbindung bringen:

»Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volkes in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.« (WdL I.1, 41)

In den grammatischen Regeln und Formen zeigt sich demnach die Logik eines Begriffssystems. Erstaunlicherweise nennt Hegel im Zitat den Vergleich mit einer anderen Sprache als Voraussetzung für den Blick aufs eigene grammatische System und deutet somit wenigstens implizit an, dass im Rahmen einer anderen Grammatik auch eine andere Logik denkbar wäre. In einer strengen Auslegung müsste man sogar sagen: Nur in der spezifischen Diffe-

16 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nach der Edition von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1999, S. 16; und Simon, Joseph: Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee. In: Scheer, Brigitte/Wohlfart, Günter (Hg.): Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Würzburg 1982, S. 11-39.

renz zu einer anderen Logik können die eigenen logischen Voraussetzungen erfahrbar werden. Man strapaziert das Zitat sicherlich über seinen Kontext, wollte man darin eine ausgemachte Position Hegels sehen. Gleichwohl weist das angedeutete Kontrastverfahren einen Weg, wie sich die Eigenheiten von Hegels dialektischer Logik hervorheben lassen. Etwa indem man den skizzierten Problemhorizont der *Wissenschaft der Logik*, die immanente Freilegung sprachlich strukturierter Denkbestimmungen, in Beziehung setzt zur Dekonstruktion von Jacques Derrida oder dem Logikverständnis von Ludwig Wittgenstein. Das zuletzt angesprochene Motiv der Grammatik kann in beiden Fällen als Überleitung dienen.

b) Der Aufschub der *différance* in der allgemeinen Schrift

Hegels Einsicht, dass sich Philosophie immer schon im Rahmen der überlieferten Tradition bewegt und dort ihren eigentlichen Ort und ihr Material vorfindet, trifft in einem radikalisierten Maße für das Denken von Derrida zu. Die von ihm entwickelte Dekonstruktion lässt sich zunächst als eine Praxis der ›Lektüre‹ verstehen, das heißt als eine Weise der Interpretation und Kommentierung anderer Texte.¹⁷ Dabei werden philosophische oder auch andere Werke in ihrem Aufbau und ihrer Argumentationsstruktur rekonstruiert, um sie im gleichen Zuge mit im Text selbst vorgefundenen Begriffen, Konzeptionen oder Vorstellung von innen heraus zu kritisieren bzw. dekonstruieren.

Derridas kritische Lektüren zielen in erster Linie auf theoretische Diskurse, die sich selbst nach Maßgabe der Identitätslogik durch die Rückführung auf einen letzten gewissen Grund absichern wollen. Eine solche Begründungsinstanz aber, so Derridas These, lässt sich nie vollständig bestimmen. Die Unbestimmtheit des Grundes liegt nicht in einer mangelnden begrifflichen Klarheit dieses oder jenes Textes, die sich durch eine eindeutigere Ausdrucksweise beheben ließe, sie hat vielmehr strukturelle Ursachen. Aus der Perspektive der Dialektik kann man dies mit der fundamentalen Negativität der sprachlichen Vermittlung erklären: Jeder Begriff bedarf eines Anderen, auf das er verweist, um er selbst sein zu können. Insofern hat der Rekurs auf eine identische Einheit, sei es eine Substanz oder das Subjekt, in der sich eine Theorie zu begründen sucht, immer schon ein Negationsverhältnis zur Bedingung. Die Behauptung von der absoluten Unbedingtheit einer letzten Instanz (Idee, Sein, Subjekt, Bewusstsein etc.) muss deren Bedeutung in einem Begriff erfassen und in Relation zu anderen Begriffen setzen. Eine Kritik an den identitätsphilosophischen Prämissen der traditionellen Wissenschaft kann

17 Oder wie Emil Angehrn bündig formuliert: »Dekonstruktion ist ein spezifischer Modus der Textlektüre.« (Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003, S. 234)

deshalb darauf insistieren, dass es erstens keine Erkenntnis ohne sprachliche Benennung gibt und dass zweitens die Bedeutung der Begriffe eine Negativität oder Differenz voraussetzt.

Es scheint nun, als würde die Dekonstruktion mit den beiden von Derrida eingeführten Konzepten der »allgemeinen Schrift« und dem Neologismus *différance* eine dem dialektischen Doppel von Begriff und Negation vergleichbare Struktur zur Freilegung sprachimmanenter Bedingungsverhältnisse der Sinnkonstitution entwerfen. Aufgabe des folgenden Abschnitts wird es daher sein, das Zusammenspiel dieser beiden Begriffe ausgehend von Derridas *Grammatologie* zu klären. Als Einstieg kann indes ein Zitat aus der Aufsatzsammlung *Randgänge der Philosophie* dienen, in dem ein weiterer charakteristischer Aspekt des dekonstruktiven Denkens angesprochen wird. Für Derrida tritt die Identitätsphilosophie nämlich stets in der Gestalt einer »Metaphysik der Präsenz« auf, da sich die Selbstgleichheit der Begründungsinstanz in einer unmittelbaren Gegenwärtigkeit eines Anwesenden, des Seins oder des Bewusstseins, zu erkennen geben muss. Aus dieser intrinsischen Zusammengehörigkeit von Identität, Präsenz und Wahrheit aber geht eine verengte Sicht auf die Sprache und insbesondere auf das Zeichen hervor:

»Indem die Metaphysik das Sein als Präsenz bestimmte (als Präsenz in Gestalt des Objektes oder als Selbstpräsenz von der spezifischen Art des Bewußtseins), konnte sie das *Zeichen* nur als einen *Übergang* behandeln. Eine solche Behandlung wurde sogar ein untrennbarer Teil ihrer selbst. Und sie hat den Begriff des Zeichens nicht etwa nachträglich affiziert – sie hat ihn konstituiert.« (Rg, 94)

Ebenso wie die Dialektik wendet sich die Dekonstruktion gegen die »vormalige« Metaphysik, allerdings hat der Name »Metaphysik« bei Derrida eine verschiedene Konnotation. Ähnlich ist seine Reichweite: Er spannt sich hier wie dort von der Antike bis zur Gegenwart und meint eine auf Platon zurückgehende dualistische Weltansicht, die zwischen der Sphäre der Ideen und dem Seienden, der Seele und dem Körper sowohl eine strikte Trennung als auch eine eindeutige Hierarchie errichtet hat. Während Hegel diesen Dualismus für ein abstraktes und äußerliches Denken verantwortlich macht, das er insbesondere in der kantischen Transzendentalphilosophie am Werke sieht, geht es Derrida immer wieder darum, das Andauern metaphysischer Oppositionsverhältnisse auch dort nachzuweisen, wo sie bereits als überwunden gelten – beispielsweise noch in der Hegel'schen Dialektik. Die Folie dafür bildet die im Zitat genannte Vorstellung des Zeichens, das im Gegensatz zur Präsenz des Sinns immer als dessen Derivat und sekundäre Repräsentation wahrgenommen wurde (G, 25).

Als Beleg für seine weitreichende These führt Derrida eine mit Platons *Phaidros* einsetzende Abwertung der Schrift an. Seit der Antike gilt die

Schrift und das geschriebene Zeichen als »zweitrangige und instrumentelle Funktion«, der das »lebendige Wort« der gesprochenen Sprache vorausgeht (G, 19). Das geschriebene Wort überliefert lediglich ein »totes Wissen«, das dem Schreibenden als Erinnerungsstütze dient. Ein wahres Erkennen hingegen bedarf der »lebenden und beseelten« Rede, »[...] von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehen kann«.¹⁸ In der Schrift wird der Sinn von seinem Ursprung abgelöst, und das sogar in doppelter Weise, denn auch die mündliche Rede ist nicht der eigentliche Ort, an dem Sinn entsteht. Wie Aristoteles sagt, ist die Stimme ebenfalls nur ein Zeichen für die »in der Seele hervorgerufenen Zustände«, und die Schrift bildet diese ersten Zeichen wiederum mit anderen Zeichen ab.¹⁹ Doch weil die Stimme der lebendigen Seele näher steht als das tote Schriftzeichen, wird dem gesprochenen Wort der Status eines natürlichen Ausdrucks eingeräumt. Eine Einsicht in die Innerlichkeit der »Seelenzustände«, die am Reich der Ideen teilhaben, kann es deshalb nur in der Reduktion der äußerlichen Zeichenvermittlung geben. Insofern geht die Zentrierung des Denkens auf den *logos*, das vernünftige Wort, notwendigerweise mit einem »Phonozentrismus«, einem Vorrang der Stimme vor dem geschriebenen Zeichen einher (G, 25).

Wie Derrida in verschiedenen seiner Texte zeigen kann, reicht die alte metaphysische Konstellation aus Logozentrismus und Phonozentrismus insgeheim noch bis in jene modernen Philosophien, die explizit eine Überwindung der traditionellen Dualismen anstreben. Husserls Phänomenologie etwa situiert die Bedeutung im »Ausdruck«, der vom bloßen »Anzeichen« zu unterscheiden wäre, und findet einzig im Ausdruck die Möglichkeit einer sinnerfüllten Rede, in der die Bedeutung in einer »lebendigen Gegenwart« bewusst werden kann (SP, 46ff.).²⁰ Aber auch Heidegger, dessen radikale Kritik an der metaphysischen Tradition die Dekonstruktion teilt, bleibt Derrida zufolge in dieser Konstellation befangen, wenn er das Sein als ein »Urwort« behandelt, das vor allen anderen Worten vor-verstanden und unabhängig von seiner konkreten Bezeichnung als »Stimme des Seins« vernommen wird (G, 38f.).²¹

Darüber hinaus kann Derrida seine These ebenfalls anhand von genuin sprachtheoretischen Konzeptionen untermauern, wie etwa der strukturalen Linguistik Ferdinand de Saussures, Roman Jakobsons und Luis Hjelmslevs

18 Vgl. Platon: *Phaidros*. Sämtliche Werke Bd. 2, hrsg. von Ursula Wolf, 2. Aufl., Hamburg 2000, 276a. Zu Derridas Auslegung des *Phaidros* vgl. insbesondere *Platons Pharmazie* (Rg, 73ff.).

19 Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*. Philosophische Schriften Bd. 1, Hamburg 1995, 16a.

20 Zu Husserls Unterscheidung von Ausdruck und Anzeichen vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, I. Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. v. Ströker, Elisabeth, Hamburg 1992, S. 30ff.

21 Gleichwohl hebt Derrida die »Ambiguität der Heideggerschen Stellung zur Metaphysik der Präsenz und zum Logozentrismus« hervor (G, 41).

(G, 49ff.), dem ethnologischen Strukturalismus (SuD, 422ff.) oder der Sprechakt-Theorie von John L. Austin und John R. Searle (Ltd). Zwar scheint in reinen Sprachtheorien die strikte Entgegensetzung von Idealem und Realem aufgehoben, bei genauerem Hinsehen wiederholt sie sich jedoch im Begriff des Zeichens selbst. Für die Linguistik etwa setzt sich das Zeichen aus dem kontingenten Zeichenkörper, dem Signifikanten, und einer dahinterliegenden ideellen Bedeutung, dem Signifikat, zusammen. In dieser für den Zeichenbegriff konstitutiven Unterscheidung kann es Sinnverstehen lediglich jenseits des Signifikanten, in einer Gegenwart des Signifikats geben. Obwohl die moderne Linguistik den Weg für eine umfassende Semiologisierung der Erkenntnistheorie bereitet, interpretiert sie den Wert des Zeichens nach wie vor im Rahmen der metaphysischen Überlieferung:

»Der Begriff des Zeichens impliziert immer schon die Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant, selbst wo diese (Saussure zufolge) letzten Endes nichts anderes sind als zwei Seiten ein und desselben Blattes. Unangetastet bleibt somit die Herkunft aus jenem Logozentrismus, der zugleich ein Phonozentrismus ist: absolute Nähe der Stimme zum Sein, der Stimme zum Sinn des Seins, der Stimme als Idealität des Sinns.« (G, 25)

Mit anderen Worten: Der Logos mag seit der Antike als Wort gedeutet worden sein, aber nie im Sinne eines Zeichens, das auf etwas Anderes verweist, sondern nach dem Vorbild der Stimme, die sich unmittelbar selbst affiziert, indem sie sich im Sprechen vernimmt. Hinter dem Primat der Stimme und der Gegenwart steht ein Wahrheitsbegriff, der sich auf den absoluten Wert der Identität beruft. Das Zeichen sieht sich deshalb immer dem Verdacht ausgesetzt, nicht das abzubilden, was ist, weil es sich notwendigerweise in einer Stellung der Nachträglichkeit und der Differenz zu dem befindet, was es bezeichnet. Will die sprachliche Vermittlung trotzdem einen Anspruch auf Wahrheit erheben, muss sie sich eines Zeichenbegriffs bedienen, in dem diese strukturelle Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten so weit wie möglich verschwindet. Von allen sprachlichen Ausdrucksformen aber erlaubt allein das gesprochene Wort eine unmittelbare Selbstversicherung, eine Identität des »Sich-sprechen-hörens« (SP, 106f.).

Um dieses metaphysische Erbe aufzubrechen, das sich bis in die zeitgenössische Sprachtheorie hinein fortsetzt, greift Derrida nun auf die durch Platon und Aristoteles entwertete Form des Zeichens, die Schrift, von der noch Saussure behauptet, sie sei »dem inneren System der Sprache fremd«²², zurück. Dabei ist es genau jenes Moment des Abgeleiteten, Nachträglichen und Sekundären, das den Begriff der Schrift für eine Kritik am Identitäts- und Ur-

22 Vgl. Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 28.

sprungsdenken attraktiv erscheinen lässt. Den identitätslogischen Voraussetzungen der Sprachphilosophie, so die Überlegung, kann man nur entinnen, wenn man die sprachliche Bedeutungskonstitution in einer Struktur fundiert, die in sich selbst die Vorstellung eines ursprünglich Ersten bestreitet. Davon ausgehend sucht Derrida nach einer Möglichkeit, das Verhältnis von gesprochener Rede und Schrift umzukehren. Allerdings geht es ihm erklärtermaßen »[...] weder um eine Rehabilitierung der Schrift im engeren Sinne noch um die Umkehrung eines evidenten Abhängigkeitsverhältnisses« (G, 98).

Derrida hat folglich etwas anderes vor Augen als die empirisch vorhandene Schrift, wenn er behauptet: »Es hat den Anschein, als ob die Schrift die Sprache *begreifen* würde (in allen Bedeutungen des Wortes).« (G, 17) Die Formel für ein solches Begreifen entnimmt er der aristotelischen Bestimmung der Schrift: Sie ist, wie es in *Peri hermeneias* heißt, das Zeichen des Zeichens, oder wie man in einer linguistischen Terminologie sagen könnte, der Signifikant des Signifikanten.²³ Mit Hilfe dieser Formel soll sich das linguistische Sprachmodell, das auf dem Dualismus von Signifikat und Signifikant aufbaut, umgehen und sogar erklären lassen:

»Signifikant des Signifikant« beschreibt im Gegenteil die Bewegung der Sprache – in ihrem Ursprung [...]. Das Signifikat fungiert darin seit je als Signifikant. Die Sekundarität, die man glaubte der Schrift vorbehalten zu können, affiziert jedes Signifikat im allgemeinen, affiziert es immer schon, das heißt, *von Anfang, von Beginn des Spiels an*. Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert [...].« (G, 17)

Jenseits des historisch-empirischen Erscheinens verschiedener Schrifttechniken, die dem gesprochenen Wort nachfolgen, zielt der von Derrida angeführte Schriftbegriff auf eine grundlegende Struktur der sprachlichen Sinnkonstitution.²⁴ Wie bei Hegel gesehen, kann sich die Erkenntnis auf keine unmittelba-

23 »Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angekündigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind.« (Aristoteles: *Peri hermeneias*, a.a.O., 16a)

24 Allerdings sollte dem Eindruck entgegengetreten werden, Derrida sei der alleinige »Urheber« jenes Diskurses über die Schrift. Fast zeitgleich mit *Grammatologie* publiziert beispielsweise Philippe Sollers einen Band mit dem Titel *L'écriture et l'expérience des limites*, in dessen programmatischer Einleitung explizit der Entwurf einer »Theorie des gesamten Denkens ausgehend von einer Praxis der Schrift« gefordert wird (vgl. Sollers, Philippe: *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris 1968, S. 8-13). Auch Michel Foucault und Roland Barthes experimentieren in den sechziger Jahren mit einem Konzept der *écriture*, um damit

re Gewissheit berufen, die nicht bereits durch den Begriff vermittelt wäre. Überträgt man diesen Befund auf die linguistische Unterscheidung des Zeichens, dann geht dem Signifikanten kein Signifikat als ein in ursprünglicher Gegenwart gegebener ideeller Bedeutungsgehalt voraus. Oder anders ausgedrückt: Jedes Signifikat stellt immer schon das Produkt aufeinander verweisender Signifikanten dar. Erst in der spezifischen Differenz der Signifikanten können »Sinn- oder Signifikats-Effekte« entstehen, in ihrem Verhältnis zueinander wäre jeder Sinn vermittelt.²⁵ Als Schrift bedarf Sprache weder der Referenz auf ein ihr äußerliches Sein noch basiert sie auf der internen, strikten Trennung zwischen einer ›ideellen‹ Ebene der Bedeutung und dem ›materiellen‹ Signifikanten. Die Schrift als umfassendes System sprachlicher Welter-schließung verkettet Zeichen ursprünglich mit anderen Zeichen. Sie bilden ein Geflecht oder eine Textur, in der die Bedeutung eines Wortes wie in einem Lexikon durch den Verweis auf weitere Worte bestimmt wird, ohne je den Verweisungszusammenhang der Zeichen zu verlassen.

Auch das Motiv des Todes, das Platon mit der Schrift in Verbindung bringt und in Hegels Rede von der Negativität angedeutet ist, nimmt Derrida für sein Konzept der Schrift auf. Es gehört zu den charakteristischen Eigenschaften der Schrift – auch im herkömmlichen Verständnis –, dass Äußerungen eines Autors über dessen Tod hinaus lesbar bleiben. Insofern muss die Möglichkeit des Todes, die Abwesenheit des Subjekts, in der Schrift immer mitgedacht werden, und zwar nicht als eine Ausnahme, sondern als strukturelle Bedingung.²⁶ Derridas Argument dafür lautet: Weil es prinzipiell möglich ist, einen Text ohne Wissen um den Urheber und die Umstände seiner Entstehung zu lesen, nennen diese Parameter keine notwendigen Voraussetzungen für den Sinn einer Schrift (Ltd, 25f.).²⁷ Ebenso wenig wie die Anwesenheit eines Signifikats oder Referenten bedarf die Schrift also eines schreibenden oder sprechenden Subjekts, um bedeuten zu können. »Die eigentümliche Abwesenheit des Subjekts«, so Derrida, »ist auch die Abwesenheit der Sache

dem Sprachverständnis der zeitgenössischen Literatur gerecht zu werden (vgl. dazu Quadflieg, Dirk: Unterschreitungen. Foucault, Derrida, die Literatur und die allgemeine Schrift. In: Brink, Margot/Sollte-Gresser, Christiane: *Écritures. Denk- und Schreibweisen jenseits der Grenze von Literatur und Philosophie.* Tübingen 2004, S. 113-123; und ders.: Roland Barthes: *Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie.* In: Moebius, Stephan/ders. (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden 2006, S. 17-29).

25 Vgl. Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida – Ein Portrait.* Frankfurt a. M. 1994, S. 42.

26 Vgl. ebd., S. 58ff.

27 Wie Derrida in einer Debatte mit Searle betont, darf man dieses Argument allerdings nicht so verstehen, als sei die Abwesenheit des Autors oder des ›Senders‹ eine notwendige Bedingung. Aus der Möglichkeit seiner Abwesenheit folgt nur, dass seine Anwesenheit nicht notwendig ist (Ltd, 80f.). Das gilt im Übrigen auch umgekehrt für die Seite des Lesers oder ›Empfängers‹ (ebd., 25f.).

und des Referenten.« (G, 121) Das wiederum soll nicht heißen, es gäbe überhaupt keine Subjekte oder Referenten. Beide bleiben jedoch konstitutiv auf ein System der Verweisung angewiesen, in dem sie erst »als solche« begriffen und erkannt werden können. Der Name »Schrift« steht daher für eine allgemeine Bedingungsstruktur, von der das Erscheinen jeder konkreten Bedeutung abhängt.

So gesehen liegt der Schluss nahe, die Schrift sei total oder absolut, vergleichbar dem »absoluten Begriff« Hegels. Allerdings vermeidet Derrida diese Attribute, da sich die »Totalität« der aufeinander bezogenen Zeichen durch eine konstitutive Offenheit auszeichnet.²⁸ Zwar nennt er die Schrift »allgemein«, doch weil das Geflecht der Signifikanten an keiner Stelle in einer letzten Instanz verankert ist – sei es ein transzendentes Subjekt, ein ideeller Bedeutungsgehalt (von Derrida »transzendentes Signifikat« genannt) oder eine der Sprache äußerliche Realität –, lässt es sich prinzipiell nicht abschließen. Die allgemeine Struktur der sprachlichen Bedeutungseinschreibung eröffnet gleichsam einen beweglichen Horizont des Sinnverstehens. Die Welt selbst kann insofern als ein »Raum der Einschreibung« und als »räumliche Distribution von Zeichen« gedacht werden (G, 78).

Freilich scheint die Umkehrung des Verhältnisses von gesprochener Rede und Schrift vorerst nur in der Abgrenzung von den dargelegten metaphysischen Restbeständen der modernen Sprachtheorie plausibel. Die Konzeptualisierung sprachlicher Sinnkonstitution am Leitfaden des Modells der Schrift setzt einen Kontrapunkt zum Phonozentrismus der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Linguistik, die weiterhin einem identitätslogischen Denken verpflichtet bleiben. Ein Schriftmodell der Sprache erlaubt es grundsätzlich, die überlieferten Hierarchisierungen der abendländischen Philosophie zu unterlaufen und eine Weise des Verstehens zu entwerfen, in der Wahrheit nicht mehr auf die Werte der Identität, der Gegenwart oder des Ursprungs beschränkt wird. Auf das entscheidende Problem aber, wie innerhalb des rein differenziellen Verweisungsgefüges der Zeichen überhaupt relativ stabile Bedeutungen entstehen können, wenn die Sprache kein Abbild der Dinge und die Schrift kein Abbild der gesprochenen Sprache meint, gibt es bislang keine Antwort.

Entscheidende Hinweise für die Ausarbeitung einer »Grammatologie« im Sinne einer Wissenschaft der Schrift entnimmt Derrida der strukturalen Linguistik Saussures, auch wenn diese selbst zweifellos einem Phonozentrismus anhängt. Dennoch stellt sie ein Schema zur Verfügung, mit dem sich der Prozess der Bedeutungskonstitution allein aus der Verkettung der Signifikanten

28 Lediglich an einer Stelle in der *Grammatologie* ist im Zusammenhang der Schrift von einem »totalen System« die Rede, »[...] von dem wir sagen können, daß es für alle nur erdenklichen Sinnbesetzungen offen steht. Wir müssen von der Möglichkeit dieses totalen Systems ausgehen« (G, 80).

erläutern lässt. Zwei von Saussure herausgestellte Wesenszüge des Zeichensystems greift die Dekonstruktion auf: Erstens, die Beziehungen zwischen Signifikat und Signifikant sind arbiträr, d.h. »unmotiviert«, und zweitens, der Wert eines Zeichens ergibt sich ausschließlich aufgrund von differenziellen Bestimmungen.²⁹ Derrida hält an den beiden Thesen fest, deckt jedoch in ihren Implikationen die Notwendigkeit auf, die Ordnung der Zeichen als Schrift auszudrücken (G, 77ff.).

Arbitrarität heißt zunächst nichts anderes, als dass zwischen einem Bedeutungsgehalt und dem zugehörigen Signifikanten keine lineare, natürliche und unveränderliche Zuordnung besteht. Diese Heterogenität des Zeichens gegenüber dem Bezeichneten beschreibt eine irreduzible Bedingung des Zeichens als solchem. Das Zeichen muss sich notwendigerweise von dem Bezeichneten unterscheiden, sonst wäre es kein Zeichen, sondern die Sache selbst; der Verweis auf Anderes gehört wesentlich zum Zeichensein. Saussure erhebt deshalb die Arbitrarität des Zeichens zum ersten Grundsatz seiner Linguistik. Angesichts der aufgezeigten Umwertung des traditionellen Zeichen- und Sprachmodells durch Derridas Konzept der Schrift stellt sich die Frage, inwiefern die von Saussure betonte konstitutive »Arbitrarität« weiterhin die Funktionsweise des Zeichens erklären kann. Zunächst sieht es so aus, als ob im System der Schrift eine solche Diskontinuität zwangsläufig verschwinden müsste, da den Signifikanten keine autonomen Signifikate vorausgehen.

In *Grammatologie* entwickelt Derrida indes ein umgekehrtes Argument: Wenn das Zeichen in der Tat in keiner natürlichen Beziehung zu seinem Inhalt steht, wenn es nicht von sich aus repräsentiert, dann bedarf es offenbar einer wie immer auch gearteten Vereinbarung (*institution*) über die Verbindung des Zeichens mit seiner Bedeutung (G, 78). Eine solche Vereinbarung basiert jedoch nicht auf einer Übereinkunft zwischen sprechenden Individuen.³⁰ Intersubjektive Verständigung über einzelne Wortbedeutungen setzt bereits den Horizont einer funktionierenden Sprache und damit eine fundamentale »Vereinbarung« des Zeichenverweises voraus. Derrida schlägt nun vor, die Voraussetzungsstruktur, in der die Relationen zwischen den Zeichen institutionalisiert sind, als eine »Einschreibung« oder »Inschrift« zu interpretieren:

29 Vgl. Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 140ff.

30 Insofern unterscheidet sich die Dekonstruktion in fundamentaler Weise von der »Theorie des kommunikativen Handelns« von Jürgen Habermas. Zwar depotenziiert das Interaktionsmodell den traditionellen Subjektbegriff, es baut jedoch grundsätzlich auf der Anwesenheit von sprachbegabten Individuen auf, die in Interaktion miteinander treten und sich über Geltungen verständigen (vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981, S. 386).

»Wenn Schrift ›Inchrift‹ und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen. [...] Die Idee der Vereinbarung selbst, also die Arbitrarität, kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizontes nicht gedacht werden.« (G, 78)

Indem Derrida auf den konventionellen Schriftbegriff rekurriert und ihn als »eine dauerhafte Vereinbarung von Zeichen« deutet, kann er von der Arbitrarität des Zeichens, die eine Vereinbarung verlangt, auf die Notwendigkeit der Einschreibung in einem grundlegenden Sinne schließen. Und während Saussure in den Schriftzeichen nicht mehr als ein Abbild der Phoneme sieht, zieht Derrida eine entgegengesetzte Konsequenz aus der Arbitrarität: »Es ist die Eigentümlichkeit des Zeichens, nicht Abbild zu sein.« (G, 79)

Weitreichender noch für die systematische Ausbuchstabierung einer Semiotologie am Leitfaden der Schrift sind Derridas Folgerungen aus dem zweiten Grundsatz Saussures, dem differenziellen Charakter des Zeichens. Dem *Cours de linguistique générale* zufolge besteht das System der Sprache ausschließlich aus Differenzen, denen keinerlei »positive Einzelglieder« vorangehen.³¹ Das Zeichensystem im Ganzen entsteht einzig aus den Differenzverhältnissen, in denen sich die Bedeutung eines einzelnen Zeichens durch die Abgrenzung von anderen konstituiert. Auf diese Grundeinsicht des Strukturalismus, die gegenseitige Herstellung vom Ganzen und den Teilen in der Struktur, baut auch der Schriftbegriff der Dekonstruktion auf, allerdings unterwirft sie die Differenz einer eigenen Auslegung:

»Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.« (Rg, 40)

Weshalb führt Derrida hier im Unterschied zur Differenz (*différence*) eine neue Schreibweise, eine andere Differenz, die *différance* ein? In einer ersten Annäherung lässt sich festhalten, dass die konkreten Differenzierungen, die ein Sprachsystem erlaubt, die etablierten Beziehungen zwischen gegebenen

31 Saussure stellt fest, »daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben.« (Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 143f.)

Zeichen meint. Da die Glieder des Systems laut Saussure nicht unabhängig von ihren Relationen existieren, gibt es in der Sprache ursprünglich nur Differenzen. Diese allerdings sind, wie Derrida zu Recht moniert, »nicht vom Himmel gefallen« (ebd.). Man kann solche Differenzen in einem vorliegenden Sprachsystem beschreiben und klassifizieren, ihre Funktionsweise und ihre Dynamik, ihr ›Spiel‹, erfasst man auf diese Weise nicht.

Mit dem Kunstwort *différance* will Derrida das produktive ›Spiel‹ der Differenzierungsbewegung als Bedingung von den mehr oder weniger taxinomischen Differenzen innerhalb des bestehenden Systems abheben. Dabei steht das in die *différence* eingeschobene ›a‹ jedoch nicht nur für einen reinen Willkürakt des Autors Derrida. Der Einschub folgt durchaus einer gewissen Logik und verweist auf ein ganzes ›Bündel‹ von Implikaten, die sich miteinander verflechten, ohne auf eine einzige Bedeutungsdimension hinauszulaufen (Rg, 32).

Zunächst zieht die Ersetzung des Buchstabens ›e‹ durch ein ›a‹ keinen Unterschied in der französischen Aussprache nach sich, stellt allerdings einen sichtbaren Eingriff in das Schriftbild dar, wodurch die von Derrida initiierte Kritik am Phonozentrismus zum Tragen kommt. Weiterhin weist die *différance* auf zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen hin, die das französische Verb *différer* aufgrund seiner Herkunft aus dem lateinischen *differre* anklingen lässt. Zum einen im Sinne eines zeitlichen Aufschubs oder einer Verzögerung, was Derrida »Temporalisation« bzw. »Temporalisation« nennt, zum anderen in der herkömmlichen Bedeutung von ›nicht identisch sein‹ oder Andersheit, was einen Abstand, man könnte auch sagen, eine »Verräumlichung« impliziert.³² Damit im Substantiv *différence* die beiden Seiten des *differre* nicht verloren gehen, bedarf es einer entsprechenden Markierung (Rg, 37).³³ Das eingeschobene ›a‹ erinnert in diesem Fall sowohl an das Partizip Präsens (*différant*), wodurch die *différance* grammatisch eine aktive Form bekommt, als auch an andere Substantivbildungen mit der Endung *-ance*, die im Französischen vielfach weder Aktivität noch Passivität induzieren. ›Temporalisation‹ und ›Verräumlichung‹ bilden insofern eine medial Form, die Differenzen

32 Das französische Wort *temporisation* bedeutet wörtlich ›Verzögerung‹. Um den zeitlichen Aspekt dieses Aufschubs hervorzuheben, benutzt Derrida die Begriffsbildung ›Temporalisation‹. Obwohl dies aus seinen Ausführungen nicht immer klar hervorgeht, hat es den Anschein als sei mit ›Temporalisation‹ gleichsam eine Gesamtbewegung angesprochen, deren Momente ›Temporalisation‹ und ›Verräumlichung‹ (*espacement*) sind: »Und wir werden sehen [...], inwiefern diese Temporisation auch Temporalisation und Verräumlichung ist [...].« (Rg, 36)

33 Das gilt insbesondere für das deutsche Wort ›Differenz‹, weshalb *différance* hier als Neographismus beibehalten wird.

durch reinen Aufschub produziert und sich dennoch erst nachträglich und negativ an ihren Effekten zeigt.³⁴

Weder aktiv noch passiv, weder Ursprung noch Effekt, weder Existenz noch Wesen bricht die *différance* mit den kategorialen Oppositionen der Metaphysik. Als reine Bewegung des Aufschubs, des Umwegs, der Verräumlichung und Verzeitlichung nennt sie die notwendige Bedingung dafür, dass ein Zeichen bezeichnen kann. Damit sich überhaupt etwas bestimmen und erkennen lässt, muss man auf Begriffe zurückgreifen, und das heißt auf Unterscheidungen und Differenzierungen. Die Differenzen des Sprachsystems aber haben keinen anderen Grund außerhalb der Sprache. Sie setzen lediglich eine gewisse Abständigkeit, eine Aufspreizung der Gegenwart voraus. Könnte man die *différance* bildlich darstellen, wäre sie der weiße Raum zwischen den geschriebenen Buchstaben oder das zeitliche Auseinanderliegen gesprochener Laute, ein leeres Zwischen, das für jede sprachliche Äußerung, geschrieben oder gesprochen, konstitutiv ist. Deshalb kann nicht nur die *différance* selbst niemals ›als solche‹ in einer Gegenwart erscheinen, sie verhindert zugleich jede Anwesenheit oder Präsenz. In der Sprache als Netz aufeinander verweisender Signifikanten gibt es aus strukturellen Gründen *stricto sensu* keine Gegenwart:

»Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ›gegenwärtige‹ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt [...]. Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall[,] das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen [...]. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).« (Rg, 42)

Wie Geoffrey Bennington bemerkt, geht ein solches Denken der Schrift und der *différance* nicht in einer Sprachphilosophie auf, weil die Schrift den Horizont des Seins überhaupt eröffnet und deshalb keinen Gegenstand neben anderen meint.³⁵ Entsprechend kann die Sprache als Schrift nicht zum Objekt

34 Zur medialen Form der *différance* siehe Mersch, Dieter: Negative Medialität. Derridas *Différance* und Heideggers Weg zur Sprache. In: Journal Phänomenologie, Nr. 23, 2005, S. 14-22; hier S. 19f.

35 Vgl. Bennington: Derrida, a.a.O., S. 35. »Das geschriebene Sein« heißt ein Kapitel der *Grammatologie*, das sich vornehmlich mit den von Hegel und Heidegger vorgeschlagenen Bestimmungen des Seins befasst (G, 35ff.). Trotz ihrer vielfältigen Unterschiede entdeckt Derrida in beiden Ansätzen die Ausläufer einer Metaphysik der Präsenz im Sinne eines ›Phono-Logo-Zentrismus‹.

einer speziellen Wissenschaft werden. Ebenso wenig hat *différance* bloß die Bedeutung ›Bewegung der Signifikation‹, denn sie hebt bei genauer Betrachtung die gesamte Begrifflichkeit, in der die Signifikation bisher gedacht wurde, aus den Angeln (G, 28f.). Als ›Verräumlichung‹ und ›Verzeitlichung‹ geht sie jeder Bedeutung voraus. Die *différance* ist daher, wie Derrida sagt, streng genommen auch kein Begriff oder Wort, in ihren Implikationen zeigt sich vielmehr die Bewegung der Begriffsentstehung selbst, ohne thematisch zu werden. Im Hinblick auf die leitende Frage nach der Möglichkeit einer sprachimmanenten Bedeutungs-genese steckt Derrida mit der skizzierten Konzeption von Schrift und *différance* demnach einen ähnlich fundamentalen Rahmen ab wie Hegel mit dem Begriff und der Negation.

Gleichwohl sei an dieser Stelle auf eine grundsätzliche Schwierigkeit in der Hegel-Lektüre Derridas hingewiesen: Während er selbst die *différance* als einen Gegenbegriff zur Aufhebung (und damit zur Negation) verstanden wissen will, scheint er die Parallele zwischen Schrift und Begriff nicht zu sehen.³⁶ Wiederholt ›übersetzt‹ Derrida den Hegel'schen ›Begriff‹ als Signifikat oder ideelle Bedeutung, was zumindest Hegels Selbstverständnis aus der Vorrede der *Phänomenologie* widerspricht (Rg, 114).³⁷ Dort wird, wie im vorigen Abschnitt zitiert, ausdrücklich der »sinnlose Laut« – in Derridas Terminologie: der Signifikant – als notwendiges Moment des Begriffs genannt (PhG, 21). Zwar klingt in der Lautlichkeit des Begriffs ein Privileg der gesprochenen Sprache an und somit jener Phonozentrismus, den Derrida als charakteristisch für die metaphysische Reduktion des Zeichens anführt. Daraus lässt sich jedoch nicht ohne weiteres die Schlussfolgerung ziehen, die Dialektik löse insgesamt das Zeichen zugunsten des Begriffs (im Sinne einer ideellen Bedeutung) auf, wie Derrida in seiner Interpretation einiger Paragraphen der *Enzyklopädie*, in denen Hegel auf das Zeichen eingeht, meint belegen zu können (Rg, 112ff.).³⁸

36 »Könnte man die *différance* definieren, so müsste man sagen, daß sie sich der Hegelschen Aufhebung *überall*, wo sie wirkt, als Grenze, Unterbrechung und Zerstörung entgegenstellt.« (Pos, 86) Derrida schränkt die Gegenbewegung zur Aufhebung allerdings ein auf »[...] die Hegelsche Aufhebung, so wie sie in einem bestimmten Diskurs interpretiert wird, denn es versteht sich von selbst, daß der zweifache Sinn von Aufhebung anders ausgelegt werden könnte« (Ebd.).

37 Besonders deutlich wird diese Lesart in der Publikation *Glas*. Dort heißt es in Bezug auf Hegel: »Die Sache (der Referent) ist aufgehoben im Zeichen: erhoben, vergeistigt, verherrlicht, einbalsamiert, verinnerlicht, idealisiert, benannt, da der Name das Zeichen vollendet. Im Zeichen wird der (äußere) Signifikant aufgehoben durch die Bedeutung (*signification*), durch den (idealen) bedeuteten Sinn, die *Bedeutung* (i. Org. deut.), den Begriff.« (Derrida, Jacques: *Glas*. München 2006, S. 12f.)

38 Zu Derridas Rezeption der Hegel'schen Dialektik vgl. den hilfreichen Überblick von Baptist, Gabriella/Lucas, Hans-Christian: Wem schlägt die Stunde in Derrida

Da es hier nicht um die direkten Bezugnahmen geht, die sich in den Schriften Derridas auf die Hegel'sche Dialektik finden, soll damit lediglich angedeutet sein, dass es über die expliziten Abgrenzungen hinaus Korrespondenzen zwischen Dekonstruktion und Dialektik gibt, die es aufzunehmen gilt. Die Aufgabe der Studie besteht darin, verschiedene Möglichkeiten eines sprachimmanenten Differenzdenkens aufzuzeigen und kontrastierend miteinander in Beziehung zu setzen. Dazu soll im nun folgenden Abschnitt mit der Sprachphilosophie Wittgensteins eine dritte Position eingeführt werden.

c) Zur Logik der Elementarsätze

Grundsätzlich sieht sich jede Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie Wittgensteins mit der Schwierigkeit eines heterogenen und dezentralisierten ›Werkes‹ konfrontiert. Bereits der zu Lebzeiten veröffentlichte *Tractatus logico-philosophicus*, aber insbesondere die posthum herausgegebenen Texte treten in ihrer äußeren Form meist als Zusammenstellung von kürzeren aphoristischen Bemerkungen auf, die sich allenfalls partiell zu einem durchgängigen Argumentationsgang fügen. Mehr noch als dies bei Hegel und Derrida der Fall ist, lässt sich deshalb hier der Kommentar von einer Interpretation kaum trennen.

Wenngleich der bei Hegel aufgedeckte Problemhorizont einer sprachinternen Bedeutungstheorie in weitaus stärkerem Maße den Einsatzpunkt des so genannten Spätwerks beschreibt (gemeint sind die Überlegungen Wittgensteins ab den dreißiger Jahren), sollen zunächst einige zentrale Überlegungen des *Tractatus* aufgegriffen werden. Die dort von Wittgenstein vertretenen ›Abbildtheorie‹ der Sprache scheint zwar auf den ersten Blick hinter die bei Hegel und Derrida artikuliert Kritik am metaphysischen Sprachbegriff zurückzufallen, sie beinhaltet jedoch einige Besonderheiten, die für das Verständnis der späteren Sprachspielkonzeption Wittgensteins von Bedeutung sind und deren spezifische Ausrichtung erhellen. Darüber hinaus bewegt sich gerade die Frühschrift mit ihrem Fokus auf eine einheitliche logische Struktur, die Sprache und Welt gleichermaßen zukommt, in einer einzigartigen Weise ›quer‹ zu den bei Hegel und Derrida aufgezeigten sprach- und zeichentheoretischen Überlegungen. Dieser Kontrast erlaubt es, die zuvor skizzierten Positionen in Abgrenzung zu Wittgensteins Konzept der logischen Elementarsätze schärfer zu konturieren.

Trotz aller Verschiedenheit zur Dialektik und zur Dekonstruktion kreist auch der *Tractatus* um die zentrale These, dass »die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt bedeuten«, die Welt also letztlich sprachlich struk-

das »Glas«? Zur Hegelrezeption und Kritik Jacques Derridas. In: Hegel-Studien, Bd. 23, 1988, S. 139-179.

turiert ist (WW1, 5.6). Das verknüpft Wittgensteins Ausführungen grundsätzlich mit der Leitfrage dieses Kapitels. In einer ersten schematischen Annäherung lässt sich der *Tractatus* als eine Antwort auf das Problem der Vermittlung von Sprache und Welt verstehen. Allerdings bedeutet der konstatierte gleiche ›Umfang‹ von Sprache und Welt nicht notwendigerweise deren absolute Korrelation. Wittgenstein stellt deshalb die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit wahre Aussagen über die Welt möglich sind. Seine Antwort scheint naheliegend und einfach: Sprache und Welt müssen eine vergleichbare logische Struktur besitzen, in der sie sich ›abbilden‹ können (WW1, 4.032f.). Damit sind einige weitreichende Konsequenzen verbunden, die es genauer anzuschauen gilt.

Die Anfangssätze des *Tractatus* sind auf den ersten Blick verwirrend und scheinen sich in der Vielzahl der eingeführten Begrifflichkeiten im Kreise zu drehen. Tatsächlich aber entwerfen die mit den Ordnungszahlen 1. und 2. durchnummerierten Sätze eine höchst schematische Struktur der Welt. Dieser entspricht eine gleichartige Strukturierung der Sprache, die in den Sätzen 3. und 4. sowie ihren Unterpunkten entfaltet wird. Gemäß der postulierten Doppelstruktur setzt sich die Welt aus Tatsachen zusammen (›Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen [...]‹, WW1, 1.1); die Tatsache wiederum besteht aus Sachverhalten, und der Sachverhalt meint ein Verhältnis von Gegenständen (WW1, 2f.). In Entsprechung dazu setzt sich die Sprache aus Sätzen zusammen, diese lassen sich ihrerseits in Elementarsätze zerlegen, und der Elementarsatz ist eine Verkettung von Namen oder Worten (WW1, 4.001, 4.21 u. 4.22).³⁹

Aufmerksamkeit verdient in dieser formalen Anordnung vor allem die mittlere Ebene, die der Sachverhalte bzw. der Elementarsätze, weil darin eine fundamentale Schwierigkeit jeder Referenztheorie der Sprache aufgefangen wird: Wenn jedem Gegenstand ein Wort entspricht, welchen Status haben dann die logischen Verknüpfungen der Worte im Satz? Sie referieren auf keine ›Wirklichkeit‹, dennoch stellen sie eine notwendige Bedingung der Aussage dar. Zur Beschreibung der Wirklichkeit reicht es nicht aus, eine Liste aller Gegenstände zu erstellen. Eine Beschreibung unserer Welt, so wie sie tatsächlich ist (Wittgensteins ›Tatsachen‹), müsste vor allem die möglichen Beziehungen der Gegenstände untereinander berücksichtigen.⁴⁰ Dies leistet Wittgensteins Formalisierung auf der Ebene der Sachverhalte, denen auf der Seite der Sprache die Elementarsätze entsprechen.

39 Eine tabellarische Aufstellung beider Reihen findet sich bei Grayling, Anthony C.: Wittgenstein. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, S. 46.

40 Entgegen unserem Alltagsverständnis umfasst Wittgensteins Tatsachenbegriff auch alle möglichen, aber nicht unbedingt verwirklichten Tatsachen. Das liegt in seiner Definition des Gegenstandes begründet, für den die Möglichkeit, in verschiedenen Sachverhalten vorzukommen, wesentlich ist (WW1, 2.0123).

In einem kühnen Sprung lässt sich auch die Einteilung von Hegels *Wissenschaft der Logik* in Seins-, Wesens- und Begriffslogik in den Rahmen dieses Schemas einordnen (WdL I.1, 44ff.). Während sich die Seinslogik mit der Sphäre des Gegenständlichen beschäftigt, operiert die Begriffslogik vornehmlich auf der Ebene der Urteile und logischen Schlüsse, also der Sätze. Beide bedürfen einer Vermittlung in der Wesenslogik, die das behandelt, was das Sein bestimmt, aber selbst nicht mehr gegenständlich ist. Hegel nennt dies Reflexionsbestimmungen, die man sich vorläufig als rein logische Beziehungen vorstellen kann.⁴¹

In den Augen der beiden zuvor skizzierten Ansätzen könnte die von Wittgenstein postulierte Strukturisomorphie von Welt und Sprache allerdings nur bestehen, wenn sie erstens statt auf einem schematischen Formalismus auf einem wechselseitigen Verhältnis der Ebenen aufbaut und sich zweitens die implizite Zeichentheorie nicht in der Abbildung einer logischen Form erschöpft. Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern sich der erste, an der Hegel'schen Dialektik geschulte Anspruch einlösen lässt, der zweite, an Derrida orientierte, indes nur bedingt. Damit soll keineswegs ein Werturteil gefällt, sondern eine Positionierung der drei Ansätze in einem gemeinsamen Denkraum vorbereitet werden. Während die angedeutete Analogie zu Hegels *Logik* einen Weg für die Interpretation der mit 2. durchnummerierten Bemerkungen des *Tractatus* weisen kann, lassen sich die in den Sätzen mit den Ordnungszahlen 3. und 4. versammelten Thesen im Sinne einer Semiologie auslegen. Schließlich können die in den letzten Abschnitten des *Tractatus* gezogenen radikalen Konsequenzen den Einsatzpunkt der späteren Sprachspielkonzeption Wittgensteins vorzeichnen, die dann im nächsten Kapitel thematisiert wird.

Liest man die apodiktisch vorgetragenen Sätze des *Tractatus* als Antworten auf nicht ausgesprochene Fragen, müsste die oberste Frage Wittgensteins lauten: Was ist die Welt? Der erste Satz des zweiten Abschnitts beantwortet die Eingangsfrage dann so: Die Welt sind alle bestehenden Sachverhalte (WW1, 2), und führt damit jene ›mittlere‹ Strukturebene ein, der die Vermittlerfunktion zwischen Tatsachen und Gegenständen zufällt. Offen bleibt, welchen Status die in den Sachverhalten in Beziehung gesetzten Dinge oder Gegenstände erhalten. Handelt es sich hierbei lediglich um äußere Beziehungen von an sich existierenden Substanzen, oder konstituieren sich die Gegenstände erst in ihrem Verhältnis zueinander, d.h. im Sachverhalt? Hegels *Phänomenologie* hat dies, wie gezeigt, mit der Formel ›Substanz ebenso wie Subjekt‹ grundlegend im zweiten Sinne entschieden. Es gibt keine Substanz, die nicht, um sie selbst zu sein, bereits in Beziehung zu Anderem stehen würde. Wittgenstein vertritt offenbar eine ganz ähnliche Auffassung, wie diese gera-

41 Zu den Reflexionsbestimmungen der Wesenslogik siehe das folgende Kapitel.

dezu dialektische Wendung zeigt: »Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann, aber diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit.« (WW1, 2.0122)

Gegenstände haben kein unabhängiges materielles Bestehen an sich und tauchen darüber hinaus in verschiedenen Zusammenhängen auf. Ihre Existenz und ihre Selbigkeit ist vielmehr wesentlich durch sämtliche Sachverhalte bestimmt, in denen sie möglicherweise erscheinen können (WW1, 2.011f.). Dennoch hält Wittgenstein daran fest, dass Gegenstände einfach sind und daher die Substanz der Welt bilden (WW1, 2.02f.). Versteht man diese Behauptung nicht ontologisch, sondern als eine logische Bedingung, dann steht Gegenständlichkeit lediglich für eine Form. Wittgenstein stellt gleichsam eine Definition auf: Die kleinsten, nicht weiter zerlegbaren Einheiten der Welt heißen Gegenstände, was immer sie tatsächlich sein mögen, auch wenn sie bei näherer Betrachtung nur in Abhängigkeit von komplexeren Verhältnissen existieren. In den Worten des *Tractatus*: »Die Substanz der Welt *kann* nur eine Form und keine materielle Eigenschaft bestimmen. Denn diese werden erst durch die Sätze dargestellt – erst durch die Konfiguration der Gegenstände gebildet.« (WW1, 2.0231)

Wittgensteins trennt offenbar strikt zwischen einer ›substanziellen‹ Form und den Inhaltsbestimmungen, die sich aus dem Zusammenhang der Sätze ergeben. Damit läuft die gesamte Überlegung des *Tractatus* Gefahr, die alten metaphysischen Gegensätze von Form und Inhalt, Substanz und Akzidenz, Bestehendem und Wechselndem usw. zu reproduzieren. Zu den wesentlichen Einsichten von Hegels Dialektik gehört hingegen, dass eine reine Form zur Bestimmung des Seins nicht ausreicht, weil sie, sobald sie selbst expliziert werden soll, wie jedes andere endliche Dasein auch, nur im Verhältnis erscheinen kann (WdL I.1, 123f.). Im Wechsel von der Inhalts- zur Formbetrachtung und der daran notwendigerweise anschließenden inhaltlichen Bestimmung der Form liegt das Bewegungsmoment der Dialektik. Wittgenstein sieht das von Hegel aufgezeigte Problem, er stellt ebenfalls fest, dass die Substanz als Form ihrerseits ›Form und Inhalt‹ ist, schlägt jedoch einen anderen Lösungsweg vor. Statt sie in Prozessualität zu überführen, hält er an der Möglichkeit einer reinen Form *a priori* fest, indem er ihr den Status eines ›logischen Urbildes‹ zugesteht (WW1, 3.315).⁴² Das fordert allerdings einen recht

42 In diesem Sinne lässt sich Wittgensteins Frühschrift auch als eine Variante der Transzendentalphilosophie kantischer Provenienz lesen, allerdings, wie Apel feststellt, als ein ›Grenzfall‹ der transzendentalen Sinnkritik, da das logische Form-Apriori selbst außerhalb der sinnvollen Rede situiert wird (vgl. Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie. Band I: Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1973, S. 234ff.).

hohen Preis, wie man ausgehend von der im *Tractatus* vorgeschlagenen Theorie des Zeichens sehen kann.

Zentral für Wittgensteins Semiotik ist sein spezieller Begriff des Bildes: Jedes Bild, so die These, hat mit dem Abgebildeten eine Form gemeinsam, sonst könnte überhaupt kein Abbildungsverhältnis entstehen (WW1, 2.18). In Übertragung auf die Sprache scheint diese These jedoch nicht haltbar, denn was hätte das Wort für eine gemeinsame Form mit dem bezeichneten Gegenstand?⁴³ Nun zielt Wittgensteins Vermittlungsbemühen von Sprache und Welt nicht auf die Ebene von Gegenstand und Wort, sondern, wie bereits angedeutet, auf jene von Sachverhalt und (Elementar)Satz.⁴⁴ Auf dieser Ebene ist eine Form-Isomorphie durchaus denkbar: Ein Satz kann das Verhältnis der Gegenstände im Sachverhalt abbilden, er projiziert sie, wie Wittgenstein sagt (WW1, 3.12 u. 3.21). Ebenso wie Gegenstände in einem Sachverhalt eine komplexe Beziehung eingehen, sind auch die Sätze, die diesen Komplex beschreiben, intern mit den Sätzen über die Bestandteile des Komplexes verbunden (WW1, 3.24).

Namen hingegen sind laut Wittgenstein »Urzeichen« und wie die Gegenstände nicht unabhängig von den möglichen Sätzen, in denen sie verwendet werden, analysierbar. Auch dies muss rein definitorisch verstanden werden, da der Name mit dem Gegenstand keine logische Form teilt und ihn nicht abbilden kann. Dass der *Tractatus* damit zumindest keine naive Referenztheorie der Bedeutung vertritt, ist von großem Interesse für den hier verfolgten Problemhorizont. Wittgenstein sieht deutlich, welche Folgen das für eine Semiotik hat: »Die Bedeutung von Urzeichen können durch Erläuterungen erklärt werden. Erläuterungen sind Sätze, welche die Urzeichen enthalten. Sie können also nur verstanden werden, wenn die Bedeutung dieser Zeichen bekannt sind.« (WW1, 3.263)

Die zirkuläre Struktur, in der sich eine immanenten Klärung von sprachlicher Bedeutung immer schon befindet, haben Hegel und Derrida in gleicher Weise gesehen. Sie ergibt sich zwangsläufig, wenn der Horizont der Welt mit jenem der Sprache zusammenfließt und keinen Blick auf die Sprache von »außen« zulässt. Dem scheint allerdings die wiederholt im *Tractatus* auftauchende Formulierung zu widersprechen, dass Bild bzw. Satz und Wirklichkeit miteinander »verglichen« werden (WW1, 2.223 u. 4.05). Die Annahme eines

43 Vgl. dazu auch Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 177-202; hier S. 182ff. Auf das Näheverhältnis von Wittgenstein und Heidegger weisen sowohl Apel als auch Rentsch hin (vgl. Apel: Transformationen, a.a.O., S. 225ff.; und Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart 1985).

44 »Ein Sachverhalt ist, was einem Elementarsatz entspricht, falls er wahr ist.« (Wittgenstein, Ludwig: Briefe. Frankfurt a. M. 1980, S. 89 [Brief an Russell vom 19. August 1919]).

solchen Vergleichs muss insofern irritieren, als sie erstens eine strikte und eindeutige Trennung von Sprache und Welt, zweitens die Möglichkeit einer nicht-sprachlichen Wahrnehmung der Welt voraussetzt. Würde beides zutreffen, dann bliebe Wittgensteins umständliche Konzeption der ›Urzeichen‹ vollkommen unklar – das Zeichen könnte ganz einfach als ›Vertretung‹ einer sinnlichen Wahrnehmung definiert werden. Allerdings würde die Annahme, das Zeichen sei lediglich der Platzhalter einer sinnlichen Wahrnehmung, die Semiotik zwangsläufig in einer Theorie des wahrnehmenden Subjektes fundieren. Dagegen aber spricht sich der *Tractatus* sehr eindeutig aus: »Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.« (WW1, 5.631)⁴⁵

Zur Klärung der Unstimmigkeit bleibt eine andere, alternative Deutung des geforderten Vergleichs von Satz und Wirklichkeit. Im Satz 3.14 sagt Wittgenstein nämlich, »das Satzzeichen ist eine Tatsache«, und fügt erläuternd hinzu, dass nur Tatsachen einen Sinn ausdrücken können (WW1, 3.142). Damit aber unterläuft er eine streng dichotome Scheidung von Sprache und Welt, Satz und Tatsache; ein Vergleich von Satz und Wirklichkeit bedeutet also nicht notwendigerweise, Sprachliches mit Nicht-Sprachlichem zu vergleichen.⁴⁶ Vielmehr transformiert Wittgenstein den Dualismus von Sprache und Welt in das Innere der Zeichentheorie, indem er den Sinn, den Ausdruck oder das ›Symbol‹ eines Satzes vom Zeichen als dem ›sinnlich Wahrnehmbaren‹ und rein ›Willkürlichen‹ abhebt (WW1, 3.31ff., 3.32ff.). Unschwer erkennt man darin die linguistische Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant wieder. Entgegen der Prognose Derridas gehen sie hier jedoch kein eindeutiges Verhältnis der Unterordnung ein, in dem der Signifikant in einem Primat des phonetischen Ausdrucks verschwinden würde. Wittgensteins Ausführungen scheinen im Gegenteil sogar in erster Linie das geschriebene Zeichen vor Augen zu haben. Zwar enthält der Satz 3.143 den Hinweis, die Schrift verschleierte den Tatsachencharakter des Satzes, aber die folgende Bemerkung nennt als das Wesen des Satzes seine räumliche Anordnung – und damit genau jene Dimension, die der Phonozentrismus laut Derrida unterschlägt.

45 Im Satz 4.1121 spricht Wittgenstein auch von der ›Gefahr einer unwesentlichen psychologischen Untersuchung‹.

46 Einige Kommentatoren sehen jedoch eine Dimension der Wirklichkeit, die unabhängig von der Sprache bleibt, als grundlegend für die Argumentation des *Tractatus* an (vgl. bspw. Grayling: Wittgenstein, a.a.O., S. 132). Da Wittgenstein aber außer dem (sprachlichen) Satz keine Alternative zur Erkenntnis der Wirklichkeit angibt, darf man vermuten, dass jede Beziehung zur Welt letztlich sprachlicher Natur sein muss. Die terminologische Trennung zwischen Sprache und Wirklichkeit wird dadurch keineswegs überflüssig – sie ist die notwendige Voraussetzung, um über die Wahrheit eines Aussagesatzes entscheiden zu können.

Trotzdem kommt auch Wittgensteins frühe Semiologie nicht ohne eine Reduktion des Zeichenbegriffs aus, nur betrifft diese in einer eigentümlichen Bewegung beide Seiten des Zeichens gleichermaßen. Der Signifikant muss reduziert werden, weil er aufgrund seiner willkürlichen Festlegung Gefahr läuft, mehrere Bedeutungen zu haben und deshalb Irrtümer zu produzieren. Das lässt sich vermeiden, indem man eine formale Zeichensprache einführt, die vollkommen eindeutige Zuordnungen gewährleistet (WW1, 3.325). Auf Seiten des Signifikats, in Wittgensteins Terminologie: dem Symbol, findet ebenfalls eine Reduktion statt, weil der *Tractatus* die Bedeutung eines Zeichens allein auf seine logisch-syntaktische Funktion einschränkt. Entscheidend ist die logische Grammatik, welche die Stellung eines Zeichens im Satz bestimmt, und nicht seine vermeintlich autonome Bedeutung außerhalb der Verwendung im Satz. In Entsprechung zum Verhältnis von Gegenstand und Sachverhalt erhält das Zeichen seinen Sinn durch alle möglichen logischen Satzverknüpfungen, in denen es sinnvoll gebraucht werden kann. Folglich kann Wittgenstein sagen: »Wird ein Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos.« (WW1, 3.328) An die Stelle des von Derrida monierten Vorrangs des Signifikats tritt hier ein absolutes Primat der syntaktischen Form, hinter dem die Bedeutung des Zeichens zurücktritt: »In der logischen Syntax darf nie die Bedeutung eines Zeichens eine Rolle spielen; sie muß sich aufstellen lassen, ohne daß dabei von der *Bedeutung* eines Zeichens die Rede wäre, sie darf *nur* die Beschreibung der Ausdrücke voraussetzen.« (WW1, 3.33)

Die im Zitat vorausgesetzte »Beschreibung der Ausdrücke« bezieht sich dabei auf die Festlegung bestimmter Variablen. Wenn Wittgenstein beispielsweise »p« und »q« als Zeichen für eine Satzvariable wählt, dann ist zwar die Beschreibung dieser Zuordnung eine Voraussetzung für das Verständnis aller Notationen, in denen »p« oder »q« vorkommen; ihr Inhalt oder ihre Bedeutung jedoch bleibt ohne Relevanz für die logische Form, in der sie gesetzt sind. Aus dieser Konstellation entwickelt Wittgenstein nun die bekannten »Wahrheitstabellen« des *Tractatus*, mit deren Hilfe sich die möglichen Wahrheitswerte der so genannten Elementarsätze bestimmen lassen (WW1, 4.3f.). In solchen Tabellen kann unabhängig vom jeweiligen Inhalt abgelesen werden, unter welchen Bedingungen eine logische Syntax insgesamt wahr oder falsch ist.

Folgt man dem *Tractatus*, dann lässt sich das semiologische Problem offenbar im Rekurs auf eine fundamentale grammatisch-syntaktische Logik verabschieden. Wie aber ist das möglich? Ist denn nicht auch die logische Verknüpfung der inhaltsleeren Ausdrücke letztlich ein Zeichen und bedarf einer Bedeutungstheorie? Wittgenstein verneint dies. Der Grundgedanke des *Tractatus* ist, »[...] daß die logischen Konstanten nicht vertreten. Daß sich die

Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt.« (WW1, 4.0312)⁴⁷ Die logischen Bedingungen, die den Sätzen und den Sachverhalten gemeinsam sind, können selbst nicht zum Gegenstand einer sinnvollen Rede werden, weil man dazu einen Standpunkt ›außerhalb der Welt‹ einnehmen müsste. Sätze über die Logik sind entweder tautologisch oder kontradiktorisch; beides aber führt an die Grenzen der Bezeichnungsfunktion: »Tautologie und Kontradiktion sind die Grenzfälle der Zeichenverbindung, nämlich ihre Auflösung.« (WW1, 4.466) Deshalb kann sich die logische Form im Satz nur ›zeigen‹ oder ›spiegeln‹, sie kann nie selbst zum Inhalt einer Bezeichnung werden:

»Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.

[...].

Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.

Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit.

Er weist sie auf.« (WW1, 4.121)

Eine solche Abkopplung der höchsten Formgesetze aus dem Bereich des Sagbaren erinnert auffallend an das platonische *deloun*, das ›Sich-zeigen‹ oder ›Offenbaren‹ des Allgemeinen.⁴⁸ Gegen eine vorschnelle Einordnung der ›Spiegelung‹ in die platonische Metaphysik spricht indes zumindest die konsequente Weigerung Wittgensteins, mehr über die logischen Formen zu sagen, als einige Hinweise auf deren Erscheinen zu geben. Was man erkennen kann, sind ›interne Eigenschaften‹ oder ›interne Relationen‹ der Sätze, über die sich in formalen Begriffen reden lässt. Doch ihre Existenz ist nicht sinnvoll zu beweisen, weil jeder Beweis die logische Form bereits in Anspruch nehmen muss und folglich tautologisch sein wird (WW1, 4.122ff.). Welche internen Relationen eine Sprache konkret zulässt, muss sich am jeweils aktuellen Zeichensystem zeigen: »Wenn wir die logische Syntax irgendeiner Zeichensprache kennen, dann sind bereits alle Sätze der Logik gegeben.« (WW1, 6.124)

Statt also hinter den logischen Formen universale Ideen zu vermuten, könnte man den *Tractatus*, ähnlich wie Derridas Dekonstruktion, als ein Denken der Offenheit interpretieren, da lediglich gesagt wird, dass es logische Formen geben muss, damit die Sprache als Zeichensystem funktioniert.⁴⁹ Wie eine solche logische Syntax im Einzelnen aussieht, kann sich nur im Gebrauch der jeweiligen Sprache selbst zeigen. Freilich strapaziert eine derartige

47 Vgl. auch McGuinness, Brian: Der Grundgedanke des *Tractatus*. In: Schulte, Joachim (Hg.): *Texte zum Tractatus*. Frankfurt a. M. 1989, S. 32-48.

48 Vgl. etwa Platon: *Theaitetos*. Sämtliche Werke Band 3, hrsg. von Ursula Wolf, 34. Aufl., Hamburg 2004, 185c-e.

49 Laut Derrida lässt sich auch die *différance* nicht sinnvoll in Worten fassen, ohne ihre Funktion zu verschleiern (Rg, 40).

Deutung den *Tractatus* über seinen Wortsinn hinaus und liest ihn bereits im Hinblick auf die späteren Überlegungen Wittgensteins. Aber soviel kann doch schon gesagt werden: Die logische Form oder formale Grammatik, die den Gebrauch der Sprache und somit die Bedeutung der Zeichen regelt, wird auch in der Sprachspielkonzeption stets ein Bedingungsverhältnis meinen, das sich selbst einer endgültigen Explikation entzieht.

Aus der dargelegten Theorie der logischen Formen zieht Wittgenstein nun einige weitreichende Konsequenzen für die Philosophie. Bereits in der Mitte des Textes tauchen erste Bemerkungen über die Aufgabe der Philosophie auf. Diese soll, so heißt es dort, die »Gedanken logisch klären«, sie gleichsam aus ihrer alltäglichen Verschwommenheit in eine eindeutige Sprache übersetzen. Ihr Ziel liegt nicht in der Darstellung der logischen Syntax, sondern in einer Begrenzung des Denkbaren (WW1, 4.111ff.). Weil Wittgenstein neben der Logik auch den gesamten Bereich der Ethik, der Ästhetik sowie überhaupt die Frage nach dem Sinn der Welt »transzendental« nennt und außerhalb der Welt situiert, lassen sich im Rahmen des beschriebenen Sprache-Welt-Verhältnisses zu derartigen Themen keine sinnvollen Aussagen formulieren (WW1, 6.4ff.). Anders ausgedrückt, verifizierbare Sätze sind streng genommen nur im Bereich der Naturwissenschaften möglich:

»Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewisse Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.« (WW1, 6.53)

Abgesehen von dieser drakonischen Begrenzung der Philosophie ergibt sich daraus ein schwerwiegendes methodisches Problem für die Sätze des *Tractatus* selbst: Entweder es handelt sich hierbei um Sätze über die logische Form der Sprache, dann sind sie unzulässig, weil diese nicht sinnvoller Gegenstand einer Signifikation werden kann. Oder sie sind, weil sie Aussagen über die Welt im Ganzen versuchen, im überlieferten Sinne metaphysisch und deshalb ebenfalls ohne verifizierbare Bedeutung. Der Status des *Tractatus* ist daher ein höchst eigenartiger, denn er sagt etwas, von dem er zugleich behaupten muss, dass es sich nicht sinnvoll sagen läßt. Dementsprechend versteht Wittgenstein seinen eigenen Text dann am Ende bloß als eine Art Leiter, die der Leser benutzen muss, um sie danach zu überwinden: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusa-

gen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)« (WW1, 6.54)⁵⁰

Gewiss ist Wittgenstein kein Dialektiker, aber handelt es sich nicht doch unverkennbar um eine Bewegung der ›Aufhebung‹? Der gesamte Text des *Tractatus* soll sich an seinem Ende aufheben, er muss gleichzeitig gewusst und doch außer Kraft gesetzt werden – so, als würde sich der Text in einer finalen Geste gleichsam selbst durchstreichen.⁵¹ Das mag zwar zunächst konsequent erscheinen, transformiert tatsächlich jedoch nur das Problem. Denn die Möglichkeit dieser Geste der Durchstreichung kann mit den im *Tractatus* zur Verfügung gestellten Mitteln nicht mehr gedacht werden.

Vor dem Hintergrund einer sprachimmanenten Bedeutungsgenealogie, wie sie bei Hegel und auch bei Derrida angelegt ist, erscheint die Frühschrift Wittgensteins als eine höchst ambivalente Position. Grundsätzlich teilt sie die Ansicht, dass die Sprache als funktionierendes Zeichensystem bereits bestehen muss und dass man nur innerhalb des jeweiligen logischen Horizontes eines solchen Systems sinnvoll zwischen wahren und falschen Aussagen unterscheiden kann. Das von Derrida angeführte Modell der allgemeinen Schrift, in der die Verweisstruktur miteinander verknüpfter Signifikanten Bedeutungseffekte produziert, ist dem frühen Wittgenstein in dieser Radikalität indes fremd. Die Annahme einer Substanz der Welt – der logischen Form *a priori* – lässt sich aus seiner Sicht nicht bestreiten, da andernfalls der Sinn eines Sat-

50 James Conant und Cora Diamond haben eine bemerkenswerte Interpretation dieses Paradoxes vorgelegt. Demnach wäre Wittgensteins Schlussbemerkung, in der die Sätze des *Tractatus* als unsinnig erkannt werden, im Sinne einer Leseanweisung zu verstehen. Indem der Leser Wittgensteins Versuche aktiv nachvollzieht, innerhalb der Sprache die Grenzen der Sprache zu artikulieren, und dabei bemerkt, weshalb diese Grenze des Sinns nicht selbst sinnvoll begründet werden kann, erhält er dennoch – gleichsam im Scheitern – eine Erläuterung dieser Grenze. Diese performative Dimension erlaubt weiterhin einen neuen Blick auf das Verhältnis der Frühschrift zu den späteren Überlegungen zur Sprache als einer Praxis (vgl. Conant, James: *Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein*. In: Crary, Alice/Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. New York 2000, S. 174-217; Diamond, Cora: *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*. In: Crary/Read: *New Wittgenstein*, a.a.O., S. 149-173).

51 Im Sinne von Derrida könnte man daher sagen, dass Wittgenstein seinen eigenen Text mit Anführungszeichen versieht, denn »[...] In-Anführungszeichen-Setzen heißt stets: durchstreichen.« (Derrida, Jacques: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt a. M. 1988, S. 81) Diese Geste des Durchstreichens, bei der das Durchgestrichene dennoch lesbar bleibt, wird auch für Wittgenstein notwendig, da er auf eine Begriffssprache angewiesen ist, die aufgrund ihrer Tradition den vorgebrachten Argumenten zuwiderläuft (vgl. Gendlin, Eugene T.: *Was geschieht, wenn Wittgenstein fragt: »Was geschieht, wenn...?«*. In: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin 1999, S. 119-135; hier 199f.).

zes von der Wahrheit eines anderen Satzes abhängen müsste (WW1, 2.0211). Vor einer solchen Konsequenz, die an Derridas Signifikanten-Kette erinnert, schreckt Wittgenstein zurück und sieht stattdessen die Wahrheit eines Satzes einzig in der Struktur der Elementarsätze fundiert. Deren Sinn aber muss sich ›zeigen‹ und darf in keinem weiteren Verhältnis der Abhängigkeit zu anderen Sätzen stehen. Die Wahrheitsbedingungen selbst, ihre interne Struktur oder ihre Möglichkeit, verbannt Wittgenstein aus dem Horizont des Wissens, weil alle Aussagen über die Logik als solche notwendigerweise tautologisch oder widersprüchlich werden.

Genau hier aber liegt der Einsatzzpunkt der Hegel'schen *Logik*. Ihr geht es um die Freilegung jener logischen Verknüpfungen, die sich nicht jenseits der Bedeutung der Begriffe befinden, sondern aus ihrem Inhalt selbst hervorgehen.⁵² Hegel und Derrida wissen um die Paradoxien einer Analyse, die sich in die Bedingungsverhältnisse der Wahrheit selbst vorwagt. Sie wenden daher das vom formal-logischen Standpunkt gesehen Widersprüchliche, das Nicht-identifizierbare und Differente um in ein Prinzip selbst: hier die doppelte Negation und dort die *différance*. Der Wittgenstein des *Tractatus* sieht und umkreist den Ort dieser Prinzipien, weicht jedoch einer inhaltlichen Bestimmung aus. Vom Primat der logischen Widerspruchsfreiheit geleitet, verzichtet er auf jede weitere Spezifizierung der logischen Formen und versucht das Nicht-Sagbare durch ein ›Schweigen‹ anzuzeigen (WW1, 7).

Unabhängig von biographisch-historischen Gründen, die den Autor Wittgenstein bewegt haben mögen, seine Auffassungen zu Beginn der dreißiger Jahre zu revidieren, lässt der eigentümliche Schluss des *Tractatus* selbst das Bedürfnis nach weiteren Untersuchungen entstehen. Die letzten Sätze stellen nicht nur das Gesagte wieder in Frage; im Bild von der Leiter ist darüber hinaus ein performativer Aspekt der Sprache angedeutet, der einen anderen Zugang zum Wesen der logischen Formen eröffnen kann.

52 »Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der *Begriff* der Dinge, welcher Gegenstand wird.« (WdL I.1, 17)

2. Verschiebung der Frage nach dem Wesen

a) Regelverwendung im Sprachspiel

Bevor in diesem Abschnitt Wittgensteins Antwort auf die Wesensfrage, wie er sie vor allem mit dem Begriff der Regelverwendung in den *Philosophischen Untersuchungen* gibt, zum Thema wird, soll anhand des so genannten *Big Typescript* sowie der *Manuskripte* aus der Zeit um 1930 ein Einblick in die zentralen Revisionen des *Tractatus* gegeben werden, die ausschlaggebend für die spezifische Ausrichtung des gesamten Spätwerks bleiben.

Eine erste und deutliche Veränderung der eigenen Auffassungen findet sich in der Textsammlung *Komplex und Tatsache*, die vermutlich Anfang der dreißiger Jahre entstanden ist (BT, 509ff.).¹ In den drei kurzen Abschnitten dieser Abhandlung steht nicht weniger in Frage als die gesamte grundlegende Welt-Sprache-Struktur des *Tractatus*, d.h. die beiden parallelen Reihen Tatsache – Sachverhalt – Gegenstand und Satz – Elementarsatz – Name. Der erste Abschnitt von *Komplex und Tatsache* widmet sich dem Gebrauch des Tatsachenbegriffs. Im *Tractatus* entsteht durch die strikte Trennung der beiden Strukturereihen der Eindruck, es gäbe eine Welt jenseits des Satzes, die wir mit diesem auf anderem Wege vergleichen könnten. Lediglich die Bemerkung über den Tatsachencharakter des Satzzeichens bringt die Gegenüberstellung der zwei ›Welten‹ ins Wanken. In einer unorthodoxen Lesart kann man aus der Verbindung von »Das Satzzeichen ist eine Tatsache« und »Nur Tatsachen können einen Sinn ausdrücken« auf einen fundamentalen Satzcharakter der Tatsachen schließen (WW1, 3.14ff.).² *Komplex und Tatsache* bestätigt diese Lesart, sofern Wittgenstein hier ›Tatsache‹ nur noch im Sinne einer Tatsachenaussage oder -behauptung verstanden wissen will: »Auf eine Tatsache hinweisen heißt, etwas behaupten, aussagen.« (BT, 510)³

-
- 1 *Komplex und Tatsache* wird nach der Textfassung zitiert, die im Anhang des *Big Typescript* wiedergegeben ist. Der erste der dort aufgeführten drei Abschnitte bildet den Anhang 1 der *Philosophischen Bemerkungen* (WW2, 302ff.). Das im Anhang der *Philosophischen Grammatik* abgedruckte Textkonvolut mit gleichem Titel wurde von dem Herausgeber um fünf Abschnitte erweitert (WW4, 199ff.). Die gemeinsamen Textteile weisen jedoch in allen drei Publikationen keine nennenswerten Unterschiede auf.
 - 2 Wollte man dagegen behaupten, eine Tatsache müsse nicht zwangsläufig eine Satzstruktur besitzen, müsste man dem *Tractatus* einen riesigen blinden Fleck, wenn nicht gar ein vollständiges Verfehlen des Themas vorwerfen, da in keiner Weise erklärt wird, wie eine Tatsache anders als durch einen Satz erfasst werden kann.
 - 3 Weiterhin stellt Wittgenstein im *Big Typescript* klar, was der im *Tractatus* geforderte Vergleich von Satz und Wirklichkeit bedeuten soll: »Wenn das Wort ›Übereinstimmung mit der Wirklichkeit‹ gebraucht wird /werden darf/, dann

Das scheinbar problematische Verhältnis von Satz und Tatsache rührt aus der irreführenden Vorstellung, der Name werde mit dem Gegenstand mittels einer Denotation verbunden. Man glaubt deshalb, alle Namen im Satz durch eine hinweisende Geste auf den Gegenstand ersetzen zu können. Wittgenstein begründet seine Zurückweisung dieser Vorstellung mit einem bemerkenswerten Gegenbeispiel:

»Dies [die hinweisende Geste; D.Q.] ist aber nicht die normale Art der Anwendung des Namens; für sie ist es wesentlich, daß ich nicht vom Namen auf ein Zeichen der Gebärdensprache zurückgreifen kann. Wenn nämlich N aus dem Zimmer geht und später ein Mann ins Zimmer tritt, so hat – wie wir den Namen »N« gebrauchen – die Frage Sinn, ob dieser Mann N ist, ob dieser Mann derselbe ist, der vorhin das Zimmer verlassen hat.« (BT, 511)⁴

Das implizite Argument gegen eine denotative Bedeutung des Namens beruft sich auf die Möglichkeit, einen Namen in der Sprache zu wiederholen. Welches Kriterium entscheidet, ob der bezeichnete Gegenstand jenem Namen entspricht, der ihm zuvor in einer hinweisenden Erklärung gegeben wurde? Schließlich tauchen die Dinge in unterschiedlichsten Zusammenstellungen auf, sie verändern sich in der Bewegung im Raum usw., ohne zu einem anderen Gegenstand zu werden. Eine vollständige Synthese aller möglichen Erscheinungsweisen aber kann eine einzige hinweisende Geste gar nicht leisten. Was sich jedoch problemlos wiederholen lässt, ist offenbar der Name selbst, das einfache Zeichen. Folglich schlägt Wittgenstein vor, die Bedeutung des Zeichens von den Regeln seiner Anwendung her zu verstehen: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.« (WW1, § 43) Das Kriterium, ob ein Name »N« tatsächlich einem Gegenstand entspricht, liefert nicht der Gegenstand, sondern allein die regelgerechte Anwendung des Wortes.

Obwohl auch der *Tractatus* der syntaktisch-logischen Verwendung des Zeichens eine zentrale Rolle zugesteht, interessiert er sich dennoch in erster Linie für eine einheitliche, für alle Zeichen gleichermaßen gültige logische Form, die sich im Satz zeigen muss (WW1, 3.327). Die erste und wichtigste Veränderung gegenüber der Frühschrift betrifft daher den Status dieser logischen Form; sie wird nunmehr durch eine Vielzahl von möglichen Regeln ersetzt: »Und so kommt es, daß das Wort »Name« und das ihm entsprechende »Gegenstand« die Überschrift für eine Unzahl verschiedener /verschiedene/

nicht als metalogischer Ausdruck, sondern als Teil eines Kalküls, als Teil der gewöhnlichen Sprache.« (BT, 143)

- 4 Zitate aus dem *Big Typeset* werden gemäß der dortigen Textgestaltung wiedergegeben. Wörter in serifenloser Schrift sind im Originalmanuskript gewellt unterstrichen, Varianten werden durch Schrägstriche angezeigt.

Regelverzeichnisse ist /einer Legion verschiedener Regelverzeichnisse entspricht/« (BT, 511)

Eng damit verbunden sind drei weitere Verschiebungen in Wittgensteins philosophischem Programm. Erstens gibt er die transzendente Stellung der logischen Form zugunsten eines sprachimmanenten Regelbegriffs auf. Auf diese Weise wird die eigentümliche Selbstaufhebung des *Tractatus* im Schlussdiktum, das jede Aussage über das Wesen der Logik für ungültig erklärt, vorerst gebannt. Wenn man aber keine sich durchhaltende logische Struktur der Sprache mehr voraussetzen kann, greift zweitens die im *Tractatus* vorgenommene Reduktion aller Äußerungen auf ein formales Symbolsystem zu kurz. Eine Untersuchung der logisch-grammatischen Regeln muss sich vielmehr auf die gesamte Alltagssprache ausweiten: »Die Philosophie hat es mit den bestehenden Sprachen zu tun und nicht vorzugeben, daß sie von einer abstrakten Sprache handeln müsse.« (BT, 60)⁵ Beide Aspekte zusammen weisen drittens die vom *Tractatus* nahegelegte Vorstellung zurück, die gesuchte logische Grammatik sei eine Wesensdimension ›hinter‹ den Sätzen, die es durch Rückführung der alltäglichen Sprache auf eine einfache logische Struktur aufzudecken gilt. In der veränderten Auffassung dagegen ist das Wesentliche das ganz Offenkundige, es ist nur deshalb nicht sichtbar, weil es gleichsam zu offensichtlich, zu bekannt ist: »Die philosophisch wichtigsten Aspekte der Dinge /der Sprache/ sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer (offen) vor Augen hat.)« (BT, 283)

Diese Geste findet sich ebenfalls in Hegels *Logik*, sowohl in der Rede vom Bekannten, das nicht notwendigerweise auch schon erkannt ist, als auch im Hinweis darauf, dass nichts bekannter sei als die Sprache, wie sie uns ›zum Munde herausgeht‹, also in ihrem tatsächlichen und alltäglichen Gebrauch (WdL I.1, 12). Ein weiteres Moment lässt Wittgensteins Überlegungen ebenfalls näher an Hegels Ansatz heranrücken: Während die Frühschrift die Bedeutung eines Ausdrucks hinter seine logische Form zurückstellt, zeichnet sich mit dem Perspektivwechsel auf die Anwendungsregeln der Alltagssprache eine Rückkehr der ›inhaltlichen‹ Seite der Bezeichnung ab. Die im vorhergehenden Abschnitt erläuterte Auflösung des Signifikats in einer formelhaften Darstellung lässt sich nur begründen, wenn Bedeutung auf die Werte ›wahr – falsch‹ begrenzt und auf ein Set von allgemeinen logischen Verknüpfungen (›und‹, ›oder‹, ›wenn/dann‹ usw.) zurückgeführt wird. Eine in der Sprache selbst artikulierte Anwendungsregel hingegen lässt sich nicht unab-

5 Wie Ishiguro feststellt, beschränkt sich die im *Tractatus* entwickelte Theorie des Satzes auf Tatsachenaussagen und bleibt gegenüber einem nicht unerheblichen Teilbereich der natürlichen Sprache, etwa Fragen, Befehlen oder Ausrufen, blind (vgl. Ishiguro, Hidé: Namen. Gebrauch und Bezugnahme. In: Schulte: Texte zum Tractatus, a.a.O., S. 96-135, hier S. 97).

hängig vom dem Begriff verstehen, auf den sie zutrifft – mehr noch: die spezifische Regel ist in gewisser Weise nichts anderes als die Bedeutung des Zeichens. In dieser Hinsicht also ändert sich die Semiologie Wittgensteins dann doch in entscheidender Weise. Das gilt es, an einigen Abschnitten des *Big Typeskript* zu verdeutlichen, bevor die Begriffe Spiel und Regel, wie sie in den *Philosophischen Untersuchungen* erscheinen, betrachtet werden sollen.

Dank der nunmehr in der *Wiener Ausgabe* zugänglichen Manuskriptbänden aus den Jahren 1929 bis 1932 lässt sich die ›Wende‹ im Denken Wittgensteins genauer nachvollziehen.⁶ Da es nicht zum Ziel der vorliegenden Untersuchungen gehört, eine philologische Rekonstruktion des umfangreichen Materials durchzuführen, sollen hier lediglich Eckpunkte der Wende problemorientiert ›nacherzählt‹ werden.

Nach dem *Tractatus* steht Wittgenstein vor folgender Schwierigkeit: Der Versuch, Sprache und Welt in einer Theorie der logischen Formen zu vermitteln, darf als gescheitert gelten, weil er entweder auf einen metaphysischen Formbegriff oder eine Psychologie der Wahrnehmung hinausläuft. Der frühe Wittgenstein glaubt dieser schlechten Alternative entgehen zu können, indem er beide Seiten aus verschiedenen Gründen rigoros aus der philosophischen Betrachtung ausklammert. Das Verbot, weiter nach dem Sinn der logischen Form zu forschen und sich einzig auf die Wahrheitsfunktion der Sätze zu beschränken, führt jedoch zu der Frage, was ›Wahrheit‹ dann überhaupt noch bedeuten kann, und damit erneut in die Semiologie. Vieles deutet darauf hin, dass Wittgenstein in der Zeit der Wiederaufnahme seiner philosophischen Tätigkeit genau diese offene Frage beantworten möchte und dazu eine Reihe von Erklärungsansätzen für das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem gleichsam ausprobiert.⁷

Neben der bereits zitierten Auseinandersetzung mit den Aporien der Denotation denkt Wittgenstein in dieser Phase auch über eine ›phänomenologi-

6 Der Streit, ob Wittgensteins Werk eher als eine Einheit verstanden werden muss oder sich in mehrere voneinander deutlich getrennte Phasen unterteilt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Konsens ist ohne Zweifel, dass die *Philosophischen Untersuchungen* deutliche Veränderungen gegenüber dem *Tractatus* aufweisen. In Frage steht also vor allem, wie diese Veränderungen einzuschätzen sind: als eine Verschiebung innerhalb des im Frühwerk abgesteckten Rahmens oder als ein eigenständiger Neuanfang. Wolfgang Kienzler, ein Vertreter der zweiten Lesart, spricht von einer ›Wende‹ im Denken Wittgensteins, die sich in etwa auf das Jahr 1931 datieren lässt. Seine lesenswerte Forschungsarbeit enthält einen Überblick über die verschiedenen Positionen der Diskussion (vgl. Kienzler, Wolfgang: Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932. Eine historische und systematische Darstellung. Frankfurt a. M. 1997, S. 15ff.).

7 Das *Big Typeskript* versammelt im Kapitel ›Bedeutung‹ in loser Reihenfolge mehrere alternative Theorieansätze, wie Bedeutung entsteht, und zeigt deren Defizite auf (BT, 31ff.).

sche« Grundlegung der sprachlichen Bedeutungszuschreibung nach. Obwohl er den Begriff ›Phänomenologie‹ unabhängig von der gleichnamigen Methode Husserls entwickelt, will er damit ein vergleichbares Problem lösen: Wie lässt sich eine Theorie der Wahrnehmung ohne metaphysische oder psychologische Prämissen entwerfen? Im Gegensatz zu Husserl aber beschränken sich Wittgensteins Überlegungen auf einige vage Bemerkungen und beschäftigen sich schließlich vor allem mit dem Nachweis, dass eine phänomenologische Begründung sprachlicher Bedeutung letztlich doch in die Metaphysik und somit in eine ›Sackgasse‹ führt (WA5, 134).

Im Kern geht es Wittgenstein nach wie vor um die im *Tractatus* verfolgte Frage, wie sich der Wahrheitswert eines Satzes feststellen lässt. Mit Hilfe einer Phänomenologie soll dabei die prinzipielle Möglichkeit einer aktuellen Wahrnehmung der Welt geklärt werden. Man könnte nun meinen, mit dem phänomenologischen Ansatz bewege sich Wittgenstein endgültig aus einer sprachimmanenten Analyse heraus und beschreite den vormals abgelehnten Weg einer Psychologie der Wahrnehmung. Eigentümlicherweise aber will er die Phänomenologie auf die Grammatik der Sprache anwenden: »Dann wäre also die Phänomenologie die Grammatik der Beschreibung derjenigen Tatsachen, auf denen die Physik ihre Theorien aufbaut.« (WA1, 5.) Dadurch bleibt jedoch, wie Wolfgang Kienzler zu Recht feststellt, der Einsatz dieser ›Phänomenologie‹ im höchsten Maße zweideutig: Aus den Bemerkungen Wittgensteins geht nicht eindeutig hervor, ob sie eine Art Theorie der unmittelbaren Wahrnehmung meint oder eine Begriffsklärung auf der Ebene des Sinns, also eine logisch-grammatische Analyse.⁸

Für die erste Alternative sprechen wiederkehrende Reflexionen über verschiedene Möglichkeiten zur Darstellung des ›Gesichtsraums‹, ein bereits im *Tractatus* genanntes Konzept, das den visuellen Rahmen für eine Beschreibung des gegenwärtig Gegebenen abstecken soll (WW1, 5.633). Allerdings zeigt sich schnell, dass es recht abenteuerlicher Hilfskonstruktionen bedarf, um eine Abbildung der im Gesichtsfeld wahrgenommenen Phänomene zu erklären, ohne dabei psychologisch oder bewusstseinstheoretisch zu argumentieren.⁹ Nimmt man die zweite Bedeutung hinzu, die Wittgenstein der Phänomenologie gibt, die grammatische Analyse der Begriffe, entpuppt sich der Vorschlag als vollends paradox: Eine ›phänomenologische Sprache‹ müsste,

8 Vgl. Kienzler: Wittgensteins Wende, a.a.O., S. 112.

9 In den *Philosophischen Bemerkungen* schlägt Wittgenstein beispielsweise vor: »Ich könnte ja z.B. die Gesichtsbilder plastisch darstellen, etwa in verkleinertem Maßstab durch Gipsfiguren, die ich nur so weit ausführe, als ich sie wirklich gesehen habe, und den Rest etwa durch eine Färbung oder Ausführungsart als unwesentlich bezeichnen.« (WW2, 97). Das letzte Wort ist verräterisch: Ohne rudimentäre Bezeichnungsfunktion könnte auch ein Gipsmodell der Wirklichkeit nichts darstellen.

wie es in den *Manuskripten* heißt, ›eine Beschreibung sein, die das beschreibt, was beim Lesen der Beschreibung vor sich geht‹ (WA5, 134). Das aber impliziert einen Zeichenbegriff, in dem der Signifikant unmittelbar mit dem Signifikat zusammenfällt – was streng genommen den Begriff des Zeichens und somit die Sprache insgesamt suspendieren würde.

Den Widersprüchlichkeiten seines eigenen phänomenologischen Projektes widmet Wittgenstein dann im *Big Typeskript* ein eigenes Kapitel, das eine für die Spätschriften richtungweisende Lösung vorschlägt: »Die Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache, die Erkenntnis dieser Regeln und übersichtliche Darstellung, läuft auf das hinaus, d.h. leistet dasselbe, was man oft durch die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache leisten /erzielen/ will.« (BT, 295) Selbstkritisch vermerkt er deshalb in den *Manuskripten*, die Annahme, eine Phänomenologie könne auf eine eigenständige Sphäre zwischen den Phänomenen und ihrer sprachlichen Darstellung zugreifen, sei eine »fixe Idee« und eine »Sackgasse« (WA5, 134/BT, 295). Allerdings, wie Wittgenstein betont, eine »bedeutungsvolle Sackgasse«, in der sich in symptomatischer Weise der Irrtum des metaphysischen Denkens zeigt, das Aussagen über Wahrnehmungen durch eine Feststellung der Existenz des Wahrgenommenen verifizieren will: »Die Konfusion entsteht hier dadurch, daß wir glauben, über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gegenstandes (Dinges) [...] entscheiden zu müssen [...]« (BT 295)

Was Wittgenstein sich von einer Phänomenologie erhofft hatte, war die Möglichkeit, Sätze ausgehend von einer ›primären Sprache‹ zu verifizieren. Im Vergleich zur formalen Logik des *Tractatus* gibt es in diesem Punkt zwar eine Strukturanalogie, sofern beide Ansätze die Vermittlung von Sprache und Welt in einer Art Fundamentalsprache – einer logischen bzw. phänomenologischen – suchen. Während aber die Frühschrift die Existenzfrage aus gutem Grund ausklammert, führt das phänomenologische Projekt sie wieder ein und damit zwangsläufig zurück zu einer strikten Trennung von Sprache und Welt. Die Selbstkorrektur im *Big Typeskript* kann von daher wie eine ›Wende‹ in die andere Richtung verstanden werden, hin zu einer endgültig innersprachlichen Klärung des Weltbegriffs. Das eigentliche Ziel, zu dem die phänomenologische Beschreibung eingeführt wurde, lässt sich nur durch die ›Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache‹ erreichen, und diese Gebrauchsregeln finden sich weder in einer auf Formeln reduzierten Symbolsprache noch in der unmittelbaren Wahrnehmung der Phänomene, sondern allein in der Sprache des Alltags (WW2, 52).

Die Alltagssprache als neuer Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion erfordert darüber hinaus ein neues begriffliches Instrumentarium, um die vielfältigen situativen ›Logiken‹ zu fassen, in denen Worte ihre spezifische Bedeutung erhalten. Der Begriff des Gebrauchs oder der Anwendung kann differenzierter als Anwendung einer Regel verstanden werden. In engem Zu-

sammenhang mit dem Regelbegriff führt Wittgenstein dann das Motiv des Spiels bzw. des Sprachspiels ein: »[...] die Sprache funktioniert als Sprache nur durch die Regeln, nach denen wir uns in ihrem Gebrauch richten. (Wie das Spiel nur durch Regel funktioniert.)« (BT, 139) Wie jedes andere Spiel ist auch das Sprachspiel durch eine bestimmte Anzahl von Regeln definiert, die lediglich in den Grenzen des jeweiligen Spiels und nicht in der gesamten Sprache gelten. Mit dem Ineinandergreifen von Regel und Spiel ist bereits das Grundgerüst der *Philosophischen Untersuchungen* aufgestellt. Aber sowenig der *Tractatus* eine erschöpfende Aufzählung der logischen Formen geben kann, weil sie in eine unzugängliche ›transzendente‹ Sphäre gehören, können die *Untersuchungen* eine umfassende Darstellung aller Sprachspiele liefern, weil diese eine prinzipiell offene und in steter Bewegung befindliche Vielzahl bilden: »Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, [...] entstehen und andre veralten und werden vergessen.« (WW 1, § 23)

Konsequent erläutert Wittgenstein deshalb den Begriff ›Sprachspiel‹ in den *Untersuchungen* ausschließlich an Beispielen, die neben verschiedenen Satzarten (etwa Frage, Befehl, Behauptung) vor allem Handlungen nennen:

»[...] Beschreiben eines Gegenstandes nach dem Ansehen, oder nach Messungen –
Herstellen eines Gegenstandes nach einer Beschreibung (Zeichnung) –
[...]
Eine Geschichte erfinden; und lesen –
Theater spielen –
Reigen singen –
Rätsel raten –
[...]« (WW1, § 23)

Die Liste unterstreicht, dass die Herleitung der Bedeutungskonstitution weder einer Erkenntnistheorie bedarf noch auf sprachliche Zeichen beschränkt bleibt. Jede Wahrnehmung oder Handlung kann als ein Sprachspiel betrachtet werden, auch wenn sie tatsächlich nicht primär auf sprachlichen Vorgängen basiert. Der Spielcharakter der Sprache macht aus jedem Satz gleichsam einen Spielzug oder eine Tätigkeit im weitesten Sinne.¹⁰ Damit lässt sich umgekehrt jede Handlungsabfolge auch als Satz verstehen. Wenn man sich nun vorstellt, was alles in die angedeutete Liste der Sprachspiele aufgenommen werden

10 Der von Wittgenstein betonte Handlungscharakter der Sprache hat John L. Austin zu seiner ›Theorie der Sprechakte‹ inspiriert (Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). 2. Aufl., Stuttgart 1979). Jean-François Lyotard beruft sich ebenfalls – wenngleich in gänzlich verschiedener Ausrichtung – auf Wittgenstein, um den pragmatischen Aspekt der Sprache hervorzuheben (vgl. Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Wien 1999, S. 36ff.).

müsste, dann wird verständlich, weshalb Wittgenstein den Reichtum der Sprachspiele für prinzipiell unabschließbar und veränderlich hält.¹¹

Darin unterscheiden sich Wittgenstein und Derrida auf der einen, von Hegel auf der anderen Seite: Während die *Wissenschaft der Logik* eine umfassende und zusammenhängende Bestimmung der begrifflichen Kategorien liefern will, halten die beiden Erstgenannten eine solche systematische Freilegung für unmöglich, da sie die Offenheit und Veränderlichkeit der Sprache zwangsläufig verfehlen muss. Was wiederum nicht heißt, man könne über die begrifflichen Bestimmungen überhaupt nichts sagen; nur müssen solche Analysen stets in einem (historischen) Kontext situiert sein.¹² Weiterhin gilt es, deutlich zwischen der Ablehnung einer einheitlichen logischen Struktur und einer ›Wesensdimension‹ der Sprache zu unterscheiden. Denn selbstverständlich wird mit Konzepten wie der ›allgemeinen Schrift‹ und der *différance* oder dem Sprachspiel und der Regel etwas Allgemeines und Wesentliches über die Entstehung von Bedeutung und somit auch von Welt gesagt. Nur handelt es sich hierbei um ›Wesensbestimmungen‹, die dem traditionellen Wesensbegriff im Sinne eines festen und letzten Grundes entgegentreten.

Die damit verbundene Schwierigkeit sieht Wittgenstein sehr deutlich, etwa wenn er in den *Philosophischen Untersuchungen* einen fiktiven Kritiker sagen lässt:

»Du machst dir's leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit am meisten Kopfzerbrechen gemacht hat, nämlich den, die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.« (WW1, § 65)

Der Einwand scheint berechtigt. Wie kann man von solchen ›Spielen‹ reden, ohne zu sagen, was ein Spiel im Allgemeinen ausmacht? Allerdings liegt die Pointe der Spielkonzeption gerade darin, dass mit dem Begriff des ›Spiels‹ eine allgemeine Charakterisierung gegeben werden kann, obwohl den einzelnen ›Spielen‹, wie Wittgenstein sagt, »[...] gar nicht Eines gemeinsam ist, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden [...]« (WW 1, § 65). Was die vielfältigen Sprachspiele zusammenhält, sind gewisse Ähnlichkeiten oder ›Verwandtschaften‹, vergleichbar denen zwischen Familienmitgliedern. Sol-

11 Vgl. Savigny, Eike von: Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser. Band I: Abschnitte 1 bis 315. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 60.

12 Wittgenstein drückt das wie folgt aus: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding.« (WW1, § 108).

che ›Familienähnlichkeiten‹ können den eigentümlichen Zusammenhalt der Spiele untereinander sehr gut verdeutlichen, denn wie in einer großen Familie müssen nicht alle Mitglieder die gleichen Merkmale teilen, um ein Ensemble zu bilden (ebd., § 67).¹³

Aus einem weiteren Grund kann der Spielbegriff keine strenge Allgemeinheit bezeichnen, benennt er doch auch in seiner gewöhnlichen Verwendung kein einheitliches Wesen der darunter gefassten Erscheinungen. Im § 66 der *Untersuchungen* fordert Wittgenstein deshalb seinen Kritiker auf, sich alle möglichen Abläufe zu überlegen, die wir normalerweise als ›Spiel‹ bezeichnen. Man wird feststellen, dass es zwar gewisse Klassen von Spielen gibt, doch kein wirklich einheitliches Merkmal oder Wesen. Alles, was sich über ein ›Spiel‹ sagen lässt, wäre, dass es gewisse Regeln besitzt, aber niemals vollständig von diesen Regeln bestimmt wird: »Man kann sagen, der Begriff ›Spiel‹ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern.« (Ebd., § 71) Ein nicht weiter geregelter Bezirk der Offenheit oder Unbestimmtheit ist für jedes Spiel absolut notwendig und – würde dies nicht dem traditionellen Verständnis des Terminus entgegenlaufen – ›wesentlich‹. Ein tatsächlich vollständig geregeltes Spiel wäre kein Spiel mehr, sondern ein bloß mechanischer und determinierter Ablauf. Und umgekehrt gilt ebenfalls: Ohne ein Minimum an Regulierung würden wir statt von einem Spiel von rein kontingenten Prozessen sprechen.

Inwiefern der Spielbegriff an ihm selbst ›zeigt‹, was mit ihm beschrieben wird, soll Thema eines späteren Kapitels werden. Vorerst geht es darum, die Funktion von Spiel und Regel für die Bedeutungskonstitution vorzustellen. Entscheidend dafür ist die Öffnung der Perspektive, mit der Wittgenstein in den *Untersuchungen* die Sprachspielkonzeption weit über den Rahmen der gesprochenen oder geschriebenen Sprache hinaus auf alle Formen menschlichen Handelns ausdehnt bzw. sprachliche Bedeutungszuschreibungen selbst als Praxis verstehen will. Vor dem Hintergrund einer solchen totalen Ausdehnung des Sprachbegriffs kann man – wie schon bei Hegel und Derrida festgestellt – auch von Wittgenstein behaupten, er sei streng genommen kein Sprachwissenschaftler.¹⁴ Weiterhin impliziert der Begriff des Spiels selbst eine gewisse Regulierung, die jedoch nie absolut und endgültig sein kann. Worte und Sätze erhalten ihre Bedeutung aus den Anwendungsregeln, die innerhalb eines bestimmten Sprachspiels für sie gelten – Wittgenstein nennt das ihre ›Grammatik‹. Je nach Sprachspiel aber kann dasselbe Wort unterschiedlichste Bedeutungen annehmen, weil es mehrere Regeln zu seiner An-

13 »Was das Begriffswort anzeigt, ist allerdings eine Verwandtschaft der Gegenstände aber diese Verwandtschaft muß keine Gemeinsamkeit einer Eigenschaft oder eines Bestandteils sein. Sie kann die Glieder kettenartig verbinden, so daß eines mit einem anderen *durch Zwischenglieder* verwandt ist [...]« (WW4, 75)

14 Vgl. Kienzler: Wittgensteins Wende, a.a.O., S. 17.

wendung gibt. Aufgrund dieses Umstands gewinnt die Philosophie für Wittgenstein überhaupt erst ihr eigentliches Aktionsgebiet: Indem sie die Begriffe auf ihre alltägliche Anwendung zurückführt, soll sie Missverständnisse ausräumen, die entweder aus einer unübersichtlichen Grammatik oder der Vorstellung hervorgehen, Worte würden etwas von der Sprache Unabhängiges und ›Tiefes‹ ausdrücken.¹⁵

Unklar bleibt indes, wie eine Regel einem Wort oder Zeichen eine Bedeutung verleihen kann. Einer ersten Intuition folgend könnte man Anwendungsregeln auf eine Vereinbarung der Sprecher zurückführen. Dagegen spricht die bruske Zurückweisung des ›denkenden, vorstellenden Subjekts‹ im *Tractatus*. Ob sie allerdings auch nach der Wende bestehen bleibt, müsste geklärt werden. Zudem lebt der Regelbegriff ebenso wie der Begriff des Spiels für Wittgenstein von einer gewissen Offenheit oder Vagheit. Insofern muss es prinzipiell möglich sein, die Sprache auch entgegen der Regel zu benutzen. Von der Weise, wie eine Regel institutionalisiert wird, hängt deshalb ab, wie man überprüfen kann, ob eine Regel richtig befolgt wurde. Zur Erläuterung des Regelbegriffs kann sich Wittgenstein allerdings auf keine Meta-Regeln berufen, ohne in einen infiniten Regress zu geraten. Seine eigenen Reflexionen sehen sich daher gezwungen, »[...] das Wort ›Regel‹ zu verwenden, ohne notwendig erst die Regel über dieses Wort zu tabulieren« (BT, 57).

Die Frage nach der Stellung des Subjekts lässt sich zweifellos ganz im Sinne der frühen Schriften beantworten. Dem denkenden, handelnden und wollenden Subjekt kommt nach wie vor keine explizite Schlüsselstellung zu, es tritt stets hinter der Sprache zurück.¹⁶ Spätestens mit dem Konzept des Sprachspiels integriert Wittgenstein alle Handlungen, die normalerweise jen-

15 »Die Philosophie stellt alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht. ›Philosophie‹ könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.« (WW1, § 126)

16 Dass sogar subjektive Empfindungsdaten durch sprachliche Konventionen geregelt werden, verdeutlicht Wittgenstein mit einem Gleichnis: »Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist.« (WW1, § 293) Eine solche Dimension subjektiver Innerlichkeit, auf die nur der Einzelne einen Zugriff hätte, wie auf den Käfer in der Schachtel, »gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt werden‹; es hebt sich weg, was immer es ist« (ebd.). Bartley konstatiert hingegen einen »radikalen Subjektivismus« im Spätwerk Wittgensteins, da – so das Argument – in der Gebrauchstheorie alle Sprachspiele als ›von Menschen geschaffen‹ betrachtet werden (vgl. Bartley, William W.: Wittgenstein, ein Leben. München 1993, S. 147f.). Eine solche Argumentation schließt jedoch vorschnell von der Notwendigkeit einer Sprachgemeinschaft auf einen starken Subjektbegriff, der keine logische Voraussetzung für die Existenz eines Sprachspiels ist.

seits der Sprache angesiedelt sind (etwa Denken, Anschauen, Wollen, Fühlen, etc.), in die sprachliche Betrachtung. Das soll nicht bedeuten, es gäbe ›nur Sprache‹ und keine Sprechenden. Die *Philosophischen Untersuchungen* machen gleich zu Beginn deutlich, dass eine Sprache nie ohne einen historisch-kulturellen Hintergrund, die jeweilige ›Lebensform‹, gedacht werden kann: »[...] eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.« (WW1, § 19) Anders aber als Hegels ›Geist‹ erhält die Lebensform nicht den Status eines ›Großsubjekts‹, sondern scheint eher als ein Grenzbegriff zu fungieren.¹⁷

Die Absage an ein vermögenstheoretisches Subjekt erschwert allerdings die Erläuterung des Regelbegriffs erheblich. Wie lässt sich eine Vereinbarung der Regel vorstellen, ohne bereits eine sprachliche Verständigung – und somit Regelverwendung – in Anspruch zu nehmen? Und wie kann man wissen, ob man der Regel folgt, wenn es keine außersprachliche Instanz gibt, an der sich eine Übereinstimmung mit der Regel überprüfen lässt? Inwiefern eine ›Vereinbarung‹ auch ohne die Voraussetzung von selbstbewussten Subjekten gedacht werden kann, zeigt Derridas Konzept der allgemeinen Schrift. Für Wittgenstein spitzt sich die Problematik auf ein Paradox zu: »[...] eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.« (WW1, § 201) Um es ein wenig deutlicher zu formulieren: Wenn jede Handlung regelgeleitet ist, kann die ausgeführte Handlung nicht zugleich der Maßstab für die richtige Regelanwendung sein. Es gäbe dann, so Wittgenstein weiter, »weder Übereinstimmung noch Widerspruch«, da sich Handlung und Regel nicht miteinander vergleichen lassen – sie sind immer schon identisch.¹⁸

Das Paradox beruht jedoch auf dem Missverständnis, dass ›einer Regel folgen‹ heißt, eine Regel zu deuten, was bereits ein Vorverständnis der durch die Regel gegebenen Bedeutung beinhaltet. Einige Paragraphen zuvor stellt Wittgenstein dementsprechend fest: »Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.« (WW1, § 198) Eine Erklärung der Regelbefolgung über eine Deutung führt zu keiner befriedigenden Antwort, weil jede Deutung erneut gedeutet werden könnte und es letztlich der Willkür des Einzelnen überlassen bliebe, die Reihe der Deutungen zu beenden. Abgesehen davon, dass damit dem autonomen Willen eines Subjekts eine zentrale Rolle zufallen würde, widerspricht es auch der Grammatik des Ausdrucks ›einer Regel fol-

17 »Die Lebensform ist die jeweilige, ›in‹ der wir *jetzt* leben, ohne sie zugleich ›adäquat‹ vorstellen zu können.« (Simon, Joseph: *Lebensformen. Übergänge und Abbrüche*. In: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt a. M. 1999, S. 190-212; hier S. 196)

18 Zur Interpretation des kryptischen Wortlautes von § 201 vgl. die erhellenden Verweise in Savigny: *Kommentar*, Bd. I, a.a.O., S. 248ff.

gen«, wenn die Regel nach Belieben interpretierbar wäre.¹⁹ In den Worten Wittgensteins: »Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.« (WW1, § 199)²⁰

Eine gewisse kollektive Geltung ist demnach irreduzibel für den Regelbegriff. Gleichwohl sind Vertrags- oder Verständigungstheorien nicht selten mit schweren Hypothesen belastet. Selbst dort, wo sie das autonome, vernunftbegabte Subjekt nicht voraussetzen (etwa in der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas)²¹, sehen sie sich mit dem Vorwurf konfrontiert, in einem reinen Verständigungsparadigma würden Wahrheitsfragen an Mehrheitsentscheidungen delegiert. Wittgenstein zitiert ein solches Gegenargument, um seine eigene Sicht auf die Frage nach der Regelbefolgung zu verdeutlichen: »So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheidet, was richtig und falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinung, sondern der Lebensform.« (WW1, § 198)

Führt man die Richtigkeit einer Aussage auf eine Vereinbarung zurück, so der Einwand, relativiert dies den Wert der Wahrheit selbst. Wittgensteins Antwort auf diesen Vorwurf lautet: Richtig und falsch sind Kriterien, die nur innerhalb eines sprachlichen Zusammenhanges einen Sinn haben; sie betreffen eine konkrete Aussage vor dem Hintergrund eines bereits bestehenden Sprachgefüges (das, was Menschen »sagen«). Die Sprache als Ganzes aber kann weder richtig noch falsch sein, weil sie überhaupt erst den Rahmen absteckt, in dem die Anwendungsregeln für »richtig« und »falsch« getroffen werden können. »Übereinstimmung« heißt also nicht, sich explizit über Wahrheitskriterien zu verständigen oder zufällig die gleiche Meinung darüber teilen, sondern meint eine fundamentale Übereinstimmung im Sinne eines gemeinsamen Horizontes oder, in der Terminologie der *Philosophischen Untersuchungen*, einer gemeinsamen Lebensform.²²

Statt von Verständigung spricht Wittgenstein bezeichnenderweise dann von einem »ständigen Gebrauch«, einer »Geflogenheit« oder »Institution« (WW1, § 198f.) und verweist somit auf Bereiche, die erstens eine sozial-

19 Regelbefolgen und Interpretation, so Lawn, schließen sich daher für Wittgensteins gegenseitig aus (vgl. Lawn, Chris: Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language. London/New York 2004, S. 75).

20 In dieser Feststellung liegt bereit der Kern des so genannten »Privatsprachen-Arguments« der *Philosophischen Untersuchungen*, mit dem gezeigt wird, dass es keine Sprache geben kann, die nur von einer einzigen Person verstanden wird (§§ 243-315). Vgl. dazu die ausführlichen Überlegungen von Kripke, Saul: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Frankfurt a. M. 1987, S. 74ff.

21 Vgl. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, a.a.O., S. 147ff.

22 In *Über Gewißheit* nennt Wittgenstein dies auch ein »Weltbild: »[...] der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide« (WW8, 139).

historische Dimension beinhalten, zweitens eine gewisse Dauerhaftigkeit besitzen und die drittens jenseits einer willentlichen Aneignung, sei sie individuell oder kollektiv, liegen. Der scheinbar harmlose Satz: »Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis« (WW1, § 202), wiederholt folglich nicht nur den Tätigkeitscharakter aller Sprache, er situiert die Regel darüber hinaus in einer nahezu unbewussten Sphäre der Habitualitäten: »Ich folge der Regel *blind*.« (WW1, § 219) Obwohl Wittgenstein in den *Untersuchungen* keine weitere Erläuterung seines Begriffs der ›Lebensform‹ gibt, lässt er sich mit Husserls Konzeption der ›Lebenswelt‹ vergleichen. Beide zielen auf jenen nicht im Ganzen hinterfragbaren Bereich der gemeinschaftlich geteilten und sedimentierten Verhaltensmuster, Werturteile, Definitionen usw., ohne die keine Verständigung funktionieren würde.²³ Auf die Frage nach dem Grund, weshalb man einer Regel folgt, kann man in der Tat nur antworten: »So handle ich eben.« (WW1, § 217)

Hiermit stößt die Argumentation der *Untersuchungen* auf einen ›harten Felsen, an dem sich der Spaten zurückbiegt‹: »Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien die *Lebensformen*.« (WW1, § 217 u. S. 572) Als Lösung der zentralen Problematik, wie Regelanwendungen Bedeutung festschreiben können, scheint die Antwort trivial, verweist sie doch alle weiteren Fragen an die konkrete Sprache, in der die Regeln immer schon in bestimmter Weise festgelegt sind. »Wir können eben auch hier nicht begründen (außer (etwa) biologisch oder historisch) und /sondern/ (können) nur beschreiben, wie das Wort ›Regel‹ gebraucht wird.« (BT, 367)²⁴ Aus der Sicht Wittgensteins muss der Versuch, die Regelmäßigkeit des Sprachgebrauchs im starken Sinne zu begründen, notwendigerweise scheitern, weil die Kriterien der Begründung selbst immer schon aus einem bereits bestehenden Horizont, einer gemeinsamen Lebensform stammen, die im Ganzen nicht zum Gegenstand einer Betrachtung werden kann.²⁵ Die Annahme, man könne eine We-

23 »Language-acquisition is essentially a social affair. In following a rule I am habituated to do as others in my linguistic community do.« (Lawn, Christopher: Wittgenstein, history and hermeneutics. In: *Philosophy & Social Criticism*, 2003, Bd. 29, Nr. 3, S. 281–295; hier 284) Zum Begriff der Lebenswelt bei Husserl vgl. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 105ff.

24 Die Grundlosigkeit der Regeln lässt sie zu reinen Tatsachen werden. Dies entspricht dem Verhältnis von Signifikant und Signifikat bei Saussure: »Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum. Und zwar ist das sogar die einzige Art von Tatsachen, die in der Sprache möglich sind [...].« (Saussure: *Grundfragen*, a.a.O., S. 144)

25 Oder wie Welsch formuliert: »Der Rückgang durch diverse Begründungsebenen führt zuletzt auf eine Schicht, die man nicht mehr begründen oder durchstoßen kann, weil sie für das Begründen selbst so elementar ist, daß sie in jedem Begründungsversuch ihrerseits in Anspruch genommen würde – so daß das analytische Instrumentarium sich hier ›zurückbiegt‹ und Rekursivität der Analyse

sensdimension der Sprache und damit der Welt aufdecken, wird – wie schon im *Tractatus* – erneut als metaphysisch zurückgewiesen.

Dass Wittgenstein mit der Rückführung der Bedeutung auf die jeweilige Lebensform keineswegs den Bereich der Sprache verlässt, ergibt sich aus der denkbar weiten Ausdehnung des Sprachspielkonzeptes. Die Wende des Spätwerkes besteht indes vor allem darin, den philosophischen Blick weg von einer Erklärung und hin zu einer reinen Beschreibung zu lenken. Eigentümlicherweise ›verbietet‹ der gefundene Zusammenhang von Spiel, Regel und Lebensform jede allgemeine Frage nach dem Ursprung von Bedeutung und verweist sie stattdessen auf die je konkrete Grammatik eines historisch-empirischen Sprachsystems. Sprachen bilden gleichsam ihren eigenen Kontext, indem sie selbst jene Anwendungsregeln transportieren, die den Begriffen ihren Sinn geben.²⁶ Solche kontextuellen Regelungen lassen sich nur beschreiben, aber nicht in einer letzten Instanz begründen.

Eine Absage an allgemeine Wesensaussagen über das Seiende heißt jedoch nicht, auf jede Form einer ›Wesensanalyse‹ verzichten zu müssen. Im Gegenteil stellen Wittgensteins Spätschriften geradezu die Aufgabe, im Rahmen der aufgezeigten Begrifflichkeiten das je eigene grammatische Geflecht der sprachlichen Zusammenhänge freizulegen, denn: »Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.« (WW1, § 371) Bevor Ansätze zu einer solchen Analyse bei Wittgenstein selbst verfolgt werden, sollen jedoch zunächst die Antworten Derridas und Hegels auf die Wesensproblematik zu Wort kommen.

b) Von einer Spur ohne Ursprung

Wie man an Wittgensteins Konzeption des Sprachspiels sehen kann, verschiebt sich in einer rein sprachimmanenten Betrachtung die Wesensbestimmung auf die Frage nach der Anwendungsregel eines Wortes, im weiteren Sinne nach seiner ›Grammatik‹. Die Wesensfrage korreliert so mit jener nach der Möglichkeit des Zeichens, auf eine Bedeutung zu verweisen. Innerhalb von Derridas Konzept der allgemeinen Schrift wäre demnach zu klären, wie trotz der aufschiebenden Bewegung der *différance* relativ stabile Sinneinheiten entstehen können. Weil im Schriftmodell der Sprache Zeichen stets auf andere Zeichen verweisen und sich rein relational in ihrer Differenz zueinander bestimmen, muss Derrida darlegen, inwiefern die offene Verweisstruktur

bzw. Reflexion eintritt.« (Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M. 1996, S. 411)

26 Dagegen behauptet Grayling: »Ganz außer Zweifel jedenfalls scheint zumindest zu stehen, daß der richtige Gebrauch der Sprache von etwas bestimmt wird, das *unabhängig* von der Sprache ist [...].« (Grayling: Wittgenstein, a.a.O., S. 131)

einen identischen Bedeutungseffekt produzieren kann, der prinzipiell einer Wiederholung fähig ist. Im dekonstruktiven Zeichenbegriff stehen sich damit zugespitzt gesprochen zwei widersprüchliche Anforderungen gegenüber: Einerseits soll sich das sprachliche Verweisungsgefüge, die Schrift, auf der Grundlage einer unabschließbaren Differenzierungsbewegung, der *différance*, konstituieren, andererseits bedarf es wenigstens minimaler Einheiten, die sich durch die Zeit hindurch als identische erweisen, um eine Wiederholung der Bedeutungseffekte zu ermöglichen.

Wittgensteins Regelbegriff beinhaltet ein ähnliches Dilemma. Eine Regel muss in gewissen Grenzen verbindlich sein, sie darf aber nicht in einen kausalen Automatismus oder eine beliebig deutbare ›Privatregelung‹ übergehen. Indem Wittgenstein die Regelanwendung in einer Lebensform, einem ebenso habitualisierten wie veränderlichen Gebrauch, verankert, beschränkt er die Aufgabe der Philosophie auf eine Deskription der je schon vorhandenen ›logischen Grammatik‹ einer konkreten Sprache. Die Dekonstruktion begnügt sich hingegen nicht mit einer Beschreibung des Gegebenen. Zwar würde Derrida Wittgensteins Diktum zustimmen, dass es keine Metaregeln für die Regeln der Bedeutungszuschreibung gibt (Ltd, 234). Trotzdem müsste es möglich sein, einige notwendige Bedingungen für die Entstehung von Bestimmungen und Identifikationen im System der Sprache anzugeben. Solche Bedingungen werden ihrerseits stets abhängig bleiben von ihrer Artikulation, da auch Derrida keinen Standpunkt außerhalb der Sprache kennt, von dem aus sich die Möglichkeitsbedingungen unverstellt anschauen ließen. Folglich können die in diesem Zusammenhang angeführten Schemata nie einen reinen oder absoluten Ursprung der Bedeutung bezeichnen.²⁷

Wie bereits im letzten Kapitel gezeigt, setzt Derrida die Schrift einer jeden Vereinbarung voraus, die den Verweis eines Signifikanten regeln und auf Dauer stellen könnte. Diese Voraussetzungsstruktur gilt es nun zu präzisieren. In der *Grammatologie* verbindet Derrida – darin dem späten Wittgenstein sehr nahe – zunächst seinen Schriftbegriff mit dem des Spiels, in dem sich Offenheit und Regulierung, Determination und Freiheit überkreuzen: »Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels [...]«, heißt es apodiktisch gleich zu Beginn der Argumentation (G, 17). Aber auch Derrida wählt den Spielbegriff mit Bedacht. Wenn nämlich der Signifikant im Verweisgefüge der Schrift erst das Signifikat produziert, verliert das System der Bedeutungszuschreibung jeden festen Halt in einem wie immer gearteten Außerhalb. Die

27 Das ist, in etwas anderer Terminologie, das entscheidende Problem des Anfangs von Hegels *Wissenschaft der Logik*. Die Bewegung zwischen Sein und Nichts, Anwesenheit und Abwesenheit, in der Sein und Nichts erst als solche erscheinen, muss sich immer schon ereignet haben: »Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist.« (WdL I.1, S. 69)

Zirkulation der Zeichen kennt prinzipiell keine Grenze und lässt sich weder durch eine transzendente Reflexion noch eine empirische Anschauung endgültig binden. Weshalb die Bedeutung eines Zeichens dennoch keine beliebige ist, wird noch zu zeigen sein. Mit Spiel ist jedenfalls jenes Zusammenwirken der Signifikanten angesprochen, das an die Stelle der ideellen Signifikate tritt. Es setzt eine Bewegung der Entgrenzung des metaphysischen Diskurses in Gang, weil es mit dem transzendental fundierten Signifikat zugleich auch den Wert der Gegenwärtigkeit selbst in Frage stellt: »*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung [...] der Metaphysik der Präsenz.« (G, 87)

Derart befreit das Spiel die Schrift und das Zeichen von ihrer metaphysischen Bindung an das gesprochene Wort und jede ideelle Bedeutung; es ist die Voraussetzung dafür, dass die Schrift selbst zum ›Ursprung‹ der Sprache und die aufeinander verweisenden Signifikanten zum ›Ursprung‹ der Bedeutung werden können (G, 77). Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Rollentausch, bei dem die hierarchische Ordnung zwischen gesprochener Sprache und Schrift, Signifikat und Signifikant einfachen umgekehrt würde, vielmehr dekonstruiert diese Umstellung zwangsläufig den Begriff des Ursprungs als solchen. Denn beide Werte, der Signifikant und die Schrift, verlieren keineswegs ihren Charakter des ›Supplementären‹, Abgeleiteten oder Zweiten. Indem dieses Zweite zum Anfang wird, erhält man einen Ursprungsbegriff, der nicht mehr auf eine letzte Einfachheit oder eine vergangene Präsenz zielt, und sich daher einer vollständigen Aneignung entzieht.

Zur Bezeichnung des Ursprungs, der dennoch keine Ursprung im strengen Sinne sein kann, übernimmt Derrida nun den Begriff der ›Spur‹ (*trace*), wie ihn zuvor bereits Emmanuel Lévinas eingeführt hat (G, 123).²⁸ Die eingangs dargelegten gegenläufigen Anforderungen des Schriftkonzepts, zugleich rein differenziell zu sein und dennoch stabile Bedeutungseinheiten zu produzieren, können mit Hilfe des Spurbegriffs näher erläutert werden:

28 Zu den vielfältigen Beziehungen zwischen Derrida und Lévinas vgl. Moebius, Stephan: Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida. Frankfurt a. M./New York 2003, S. 81ff. Der Rekurs auf die Spur findet sich bereits – wenngleich weniger zentral – in Heideggers Anaximander-Aufsatz (vgl. Heidegger, Martin: Der Spruch des Anaximander. In: ders.: Holzwege, a.a.O., S. 321-373; hier S. 365). Auch Gadamer bedient sich des Spur-Begriffs, um die Vorstellung abzuweisen, in der Sprache bilde sich das Seinsgefüge ab. In den ›Bahnen‹ der Sprache, so Gadamer, wird »[...] die Ordnung und das Gefüge unserer Erfahrung selbst erst und stets wechselnd formiert. Die Sprache ist die Spur der Endlichkeit [...]« (Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl., Tübingen 1990, S. 461)

»Noch bevor er mit der Einkerbung der Gravur, der Zeichnung oder dem Buchstaben, einem Signifikanten also, in Verbindung gebracht wird, der im allgemeinen auf einen von ihm bezeichneten Signifikanten verweist, impliziert der Begriff der Schrift(graphie) – als die allen Bezeichnungssystemen gemeinsame Möglichkeit – die Instanz der *vereinbarten Spur* (*trace instituée*).« (G, 81)

Die Spur darf jedoch ihrerseits nicht als der ›Abdruck‹ von irgendetwas, das einmal anwesend war und nun abwesend ist, verstanden werden, sie entzieht sich der Opposition von Anwesenheit und Abwesenheit (Ltd, 89). Würde es nicht eine ganze Begrifflichkeit verwirren, könnte man sie als den ›Ursprung des Ursprungs‹ bezeichnen, der selbst jedoch auf eine ›Nicht-Ursprünglichkeit‹ zurückgeht: »Die Spur ist nicht nur das Verschwinden des Ursprungs, sondern besagt hier [...], daß der Ursprung nicht einmal verschwunden ist, daß die Spur immer nur im Rückgang auf einen Nicht-Ursprung sich konstituiert hat und damit zum Ursprung des Ursprungs gerät.« (G, 108) Derartige Überlegungen zu einem sich entziehenden oder abwesenden Ursprung sind – etwa durch Heidegger²⁹ – bekannt und stellen gewissermaßen die unvermeidliche Folge eines jeden strengen Denkens der Immanenz dar. Gleichwohl bleibt fraglich, ob die Ursprungsdimension der Spur neue Einsichten in die Herkunft der Bedeutung liefert. Denn auch die Spur folgt einer gewissen ›Vereinbarung‹ (*institution*), von der Derrida zuvor behauptet, sie sei nur im Rahmen der allgemeinen Schrift denkbar (G, 78).

Die Beweisführung scheint also zirkulär, da die Schrift das ›Vereinbarungsmodell‹ ermöglichen soll, selbst aber mit der ›Spur‹ eine solche Vereinbarung impliziert. Zu einem Argument wird dies erst, wenn die instituierte Spur als Bedingung für stabilisierte Bedeutungszuschreibung schlechthin auftritt. Sie könnte dadurch den Gegensatz von Institution und Natur unterlaufen, auf dem jedes intersubjektive Modell der Vereinbarung aufbaut; die ›vereinbarte Spur‹ müsste dann ebenfalls als ›Spur einer Vereinbarung‹ oder ›nicht-ursprünglicher Ursprung einer Vereinbarung‹ gelesen werden. Und genau diese Bewegung entfaltet die *Grammatologie* auf nur wenigen Seiten. Zunächst, indem sie die Spur an das Motiv der Differenz bindet: »Die vereinbarte Spur läßt sich ohne den Gedanken an die Retention der Differenz in einer Verweisstruktur nicht denken, in der die Differenz *als solche* erscheint und damit einen gewissen Spielraum zwischen den erfüllten Termen freigibt.« (G, 82)

Das Zitat beschreibt mit anderen Worten die bekannte Bewegung der *dif-férance*, des Aufschubs, bei der die Signifikanten nur deshalb bedeuten oder

29 Vgl. u.a. Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 123-175; hier S. 174f. Zur Kritik dieser Ursprungsfigur durch Foucault vgl. Quadflieg, Dirk: Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne. Berlin 2006, S. 92ff.

Bedeutungseffekte produzieren, weil sie endlos aufeinander verweisen, d.h. in einem differenziellen Netz – einer ›Textur‹ – eingeschrieben sind. Was Derrida hier in phänomenologischer Terminologie als ›Retention der Differenz‹ anspricht, verdeutlicht den Prozess des Differenzierens selbst, den Rückgriff auf ein Abwesendes, das die Struktur des Zeichenverweises ermöglicht, und zwar ohne ein gegenwärtiges Anwesendes. Die Differenz als solche meint den Zwischen- oder Spielraum, das Spiel zwischen Abwesenheit und Anwesenheit, das konstitutiv für jede Bezeichnung ist. In der Bezeichnung ist das Bezeichnete immer abwesend und kann daher bloß als Spur in Erscheinung treten. Das steckt bereits in Hegels These von der Negativität des Begriffs, in der die Sache an sich negiert und zum Resultat einer dialektischen Negationsbewegung wird. In diesem Sinne schreibt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*: »[...] was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur.« (PhG, 24) Deshalb kommt der Spur auch keine relative Identität zu, sie ist vielmehr ›ursprünglich‹ different. Der Ursprung der Bedeutung wird selbst zur Differenz (G, 65).

Wie aber lassen sich Identifikationen denken, die aus einer Differenz hervorgehen? Spur besagt zunächst, dass es konstitutiv eines Anderen bedarf, damit überhaupt Bestimmungen entstehen können, und dass diese notwendige Beziehung auf Anderes stets die absolute Selbständigkeit des so Konstituierten verhindert. Wenn es aber die spezifischen Relationen zu anderen Begriffen sind, die einem Begriff seine Bedeutung geben, dann garantiert eben jenes Geflecht von Differenzen eine gewisse transitorische Gleichheit seiner Bestimmung in der Zeit. Der Spurbegriff stellt den Versuch dar, das identisch Erscheinende von der Differenz, genauer müsste man sagen, von der *différance* her zu denken:

»An dieser Stelle setzen das Erscheinen und die Tätigkeit der Differenz eine ursprüngliche Synthese voraus, der keine absolute Einfältigkeit mehr vorangeht. Sie wäre also die ursprüngliche Spur. Ohne in der minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung festgehalten zu werden, ohne eine Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte keine Differenz ihre Arbeit verrichten und kein Sinn in Erscheinung treten. Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt.« (G, 109)

Ein relativ stabiles System aus ›reinen‹ Differenzen wäre unmöglich, wenn nicht das je Andere auch als Anderes ›festgehalten‹ werden könnte. Wie das Zitat weiterhin deutlich macht, geht es dabei keineswegs um ein bereits bestehendes Nebeneinander von unabhängigen Elementen. Erst in der Bewegung der Differenzierung realisieren sich die Elemente als andere. Sinn, Bedeutung, Bestimmung kann es allerdings nur geben, sofern das in Bewegung

befindliche Geflecht Spuren aufweist, die eine ›minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung‹ in der Differenz zu Anderem ermöglichen. Weil die *différance* gewissermaßen nur Andersheit ›produziert‹, kann es sich bei der synthetischen Leistung nicht um das äußerliche Zusammenfügen bestehender Einheit handeln. Insofern setzt jede Identifikation des Gleichen eine Synthese des Differenten, eine Spur voraus.

Obwohl es naheliegt, das synthetisierende Moment der Spur dem Aufschub der *différance* entgegenzusetzen, wäre dies ebenso unzulässig wie eine Entgegensetzung von Spiel und Regel in der logischen Grammatik Wittgensteins. Beide Paare beschreiben ein wechselseitiges Implikationsverhältnis und keine Opposition.³⁰ Derrida behauptet sogar: »Die (reine) Spur ist die *différance*.« (G, 109) Eine Bedeutung, die innerhalb eines differenziellen Verweisungsgefüges entsteht, kann prinzipiell niemals absolut festgelegt werden. Dennoch funktioniert sie nur als Bedeutung, solange sie auf Anderes verweist, also nie sie selbst ist, und in ihrer Relationalität wiederholt werden kann. Was aber sollte diese ›minimale Einheit der zeitlichen Erfahrung‹ sichern, wenn nicht das jeweilige Spiel der Differenzen? Allerdings schränkt Derrida die Gleichsetzung von Spur und *différance* ein: Nur die ›reine‹ Spur ist die *différance*, ihr jeweiliges besonderes Erscheinen indes ermöglicht es, eine begriffliche Unterscheidung einzuführen und zu stabilisieren. Die Perspektive der Spur zielt, so könnte man sagen, auf eine Selbigkeit, die nur in ihrer irreduziblen Beziehung (Differenz) zu Anderem erscheint und daher die Spuren dieser Andersheit immer in sich trägt: »Spur‹ versucht diese Verflochtenheit zu nennen, das Andere-im-Selben, das die Bedingung des Selben selbst und vielleicht die allgemeinste Formulierung dessen ist, was wir hier zu begreifen suchen.«³¹

Sofern sie auch als ›Spur des Anderen‹ verstanden werden kann, erfüllt sie gewissermaßen eine Erinnerungsfunktion. Allerdings nicht in Bezug auf eine vergangene Anwesenheit oder Gegenwart, sie erinnert nicht etwas, das einmal dagewesen wäre und nun verschwunden ist. Die Bewegung der Erinnerung oder Wiederholung wird vielmehr zur Bedingung für das Erscheinen des Erinnernten. Abgesehen von den zahlreichen Stellen, an denen Derrida die mit der Spur angesprochene Zeitlichkeit auf die phänomenologische ›Retention‹ verweist (SP, 62; G, 82; Rg, 42), lässt sich diese spezielle Gedächtnisfigur ebenfalls anhand von einigen grundlegenden Einsichten Freuds verdeutlichen und konkretisieren. In seinem Text *Freud und der Schauplatz der Schrift*

30 »Komplementär zur ›Spur‹ benennt die ›différance‹ den fortwährenden Aufschub, die Unmöglichkeit, im Hinausgehen über jede bestimmte Realisierung zur Deckung mit sich und mit der Sache zu gelangen.« (Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion, a.a.O., S. 290)

31 Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 84.

zeigt Derrida darüber hinaus, in welchem Verhältnis die Spur zum Bewusstsein steht.

Den Anknüpfungspunkt für Derridas Lektüre bildet ein früher, eher physiologischer Text Freuds, der *Entwurf einer Psychologie* von 1895. In den dort versammelten Überlegungen zur ›Bahnung‹ einer neuronalen ›Gedächtnisspur‹ sieht Derrida Ansätze vorgezeichnet, um den Ursprung der psychischen Organisation mit Hilfe des Spurbegriffs zu erklären (SuD, 308). Schon Freud steht vor der Schwierigkeit, wie aus neuronalen und quantitativen Bahnungen Empfindungsqualitäten und schließlich das Phänomen des Bewusstseins überhaupt entstehen können.³² Aus der Sicht Derridas gibt Freud zwei sich ergänzende Antworten: Zunächst führt er die Qualitäten des Bewusstseins auf ein differenzielles Verhältnis der neuronalen Bahnen zurück und zeigt dann, dass sich diese Differenzialität, in der die qualitativen Empfindungen entstehen, nur als zeitliche Periode, als Verzeitlichung denken lässt (SuD, 314). Eine Gedächtnisspur würde demnach lediglich die Differenz zwischen neuronalen Bahnungen aufzeichnen und kein singuläres Datum.

Ein weitaus größeres Problem bei der Erklärung des Bewusstseins stellt sich allerdings in der Frage, wie der ›psychische Apparat‹ konstruiert sein muss, damit er sowohl offen für neue Eindrücke bleibt als auch dauerhafte Spuren aufbewahren kann. Ohne tiefer in die Überlegungen Freuds einzusteigen, der das Gedächtnisphänomen durch einen Vergleich mit einem so genannten ›Wunderblock‹ veranschaulicht, lassen sich vorab zwei bekannte Modelle der Erinnerung ausschließen: Das Gedächtnis ist weder wie eine Wachstafel konstruiert, in die alle Eindrücke dauerhaft eingeritzt werden, noch wie eine Schiefertafel, von der man alle Aufzeichnungen restlos wegwischen kann.³³ Im ersten Modell nämlich könnte nichts vergessen werden, im zweiten dagegen bestünde die ständige Gefahr eines vollständigen Gedächtnisverlustes.

Da Freud die Empfindungsqualitäten differenziell bestimmt, muss sich kein ›ursprüngliches‹ Energiequantum, sondern ein bestimmtes Verhältnis von Erregungsstößen wiederholen, damit eine Empfindung erinnert werden kann: »Nach der psychologischen Erfahrung hängt das Gedächtnis, d.h. die fortwirkende Macht eines Erlebnisses ab von einem Faktor, den man die Größe des Eindrucks nennt, und von der Häufigkeit der Wiederholung desselben Eindrucks.«³⁴ Die Gedächtnisspur meint daher keine einmal angelegte und

32 Vgl. Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie*. In: ders.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. Hrsg. von Marie Bonaparte u.a., Frankfurt a. M. 1962, S. 316ff.

33 Vgl. Freud, Sigmund: *Notiz über den Wunderblock*. In: ders.: *Studienausgabe Bd. III*, hrsg. von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a. M. 2000, S. 365-369.

34 Freud: *Entwurf*, a.a.O., S. 309.

ständig fortbestehende neuronale Bahnung, die einen äußeren Reiz repräsentiert. Eine Bewusstwerdung verläuft nicht in einer kausalen Kette von einem ursprünglichen Reiz über das Gedächtnis zur bewussten Empfindung. Sie vollzieht sich in umgekehrter Richtung gemäß einer ›Logik‹ der Nachträglichkeit: Erst in der Wiederholung der Differenz erhält eine Empfindung oder Wahrnehmung ihre Qualität und tritt somit überhaupt erst als Empfindung oder Wahrnehmung auf. Freud geht schließlich so weit, dass er sogar auf die Annahme von Quantitäten verzichtet und die bewusste Empfindung allein aus ihrem Verhältnis zu Anderem ableitet: »Das Bewußtsein gibt uns, was man *Qualitäten* heißt, Empfindungen, die in großer Mannigfaltigkeit *anders* sind und deren *Anders* nach Beziehungen zur Außenwelt unterschieden wird. In diesem Anders gibt es Reihen, Ähnlichkeiten u. dgl., Quantitäten gibt es eigentlich darin nicht.«³⁵

Auf die sich anschließende ›ungeheure Schwierigkeit‹, welcher Art diese Differenzbeziehungen sind, wenn nicht quantitativer, antwortet Freud, es müsse sich dabei um zeitliche und diskontinuierliche Perioden handeln. Man kann sich dies wie einen primitiven Morse-Code vorstellen: Dabei setzt sich eine Information (die Empfindungsqualität) allein aus den variablen Abständen zwischen einem Ton (hier einem Erregungsstoß) zusammen. Entscheidend ist die Länge der Unterbrechungen, die Verschiedenheiten der Periode zwischen gleich bleibend geringen Energiequanten und nicht die Übertragung unterschiedlich großer Reize.³⁶

Für Derrida liegt das Verdienst der Psychoanalyse Freuds in diesem Schema einer allgemeinen Nachträglichkeit, in der sich eine Empfindungsqualität einzig aufgrund von zeitlichen Zwischenräumen, in einer Verzeitlichung bildet (SuD, 323f.). Ist man weiterhin bereit, eine solche Nachträglichkeit als das wesentliche Merkmal der Schrift im Allgemeinen anzusehen, dann lässt sich Freuds Modell des psychischen ›Apparates‹ in eine Theorie der Textualität umschreiben. Die Textualisierung der Psyche verändert allerdings die später von Freud entworfene Topik in einschneidender Weise.³⁷ Dem Bewusstsein als Text steht kein unbewusster Text an einem anderen Ort

35 Ebd., S. 317; vgl. auch SD, 313.

36 »Die Annahme geht aber weiter, daß die Wahrnehmungsneuronen unfähig sind, Quantitäten [...] aufzunehmen, dafür sich die *Periode* der Erregung aneignen, und daß dieser ihr Zustand von Affektion durch die Periode bei geringster Quantitätserfüllung [...] das Fundament des Bewußtseins ist.« (Freud: Entwurf, a.a.O., S. 319)

37 Obwohl Freuds zahlreiche ›skriptuale‹ Metaphern Derridas Lesart unterstützen, übersieht er keineswegs den metaphysischen Gesamtrahmen, in den die Psychoanalyse eingelassen ist: »Der Freudsche Begriff der Spur muß also radikalisiert werden und aus der Metaphysik der Präsenz, die ihn noch (insbesondere in den Begriffen des Bewußtseins, des Unbewußtseins, des Gedächtnisses, der Realität, das heißt auch in einigen weiteren) festhält, herausgelöst werden.« (SuD, 348f.)

gegenüber. Derrida begreift vielmehr das Unbewusste strukturell als die wesenhafte Nachträglichkeit eines jeden bewussten Textes (SuD, 323). Was die Urspur oder Gedächtnisspur aufbewahrt, bewegt sich jenseits einer bewussten Aneignung, es ist eine bestimmte zeitliche Periode, ein Aufschub der Differenz, ohne die keine bewusste Wahrnehmung möglich wäre. Insofern werden sich die Effekte der Spur niemals vollständig von einem Bewusstsein kontrollieren lassen, da sie gleichsam der blinde Fleck sind, von dem aus man überhaupt zu denken vermag.

Zwei Aspekte verdeutlicht der Exkurs zu Derridas Freud-Lektüre: Er kann zum einen veranschaulichen, inwiefern die allgemeine Schrift, die *différance* und die Spur nicht von einem Bewusstsein abhängen, da sie dessen Bedingungen diktieren. Bewusstsein, das sich wesentlich durch die Fähigkeit des Gedächtnisses auszeichnet, kann es nur in der beschriebenen Struktur der Nachträglichkeit oder des zeitlichen Aufschubs geben. Zweitens aber macht die Spur als ›Gedächtnisspur‹, die eine Wiederholung der Differenz impliziert, eine Reihe von Schwierigkeiten im Denken der *différance* sichtbar, die in den engeren Bereich einer Semiologie zurückführen. Die Anwesenheit des Wahrgenommenen oder Empfundenen kann ausgehend vom allgemeinen Schema der Nachträglichkeit als ein ›Simulacrum‹ der Spur interpretiert werden, das verlöschen muss, um wiederholt zu werden:

»Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Verlöschen 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.« (Rg, 53)

Im Vergleich zu Wittgensteins Rückführung der Regel auf eine soziokulturelle Lebensform oder den Brauch entspringt Derridas Spurbegriff einer rein strukturellen Überlegung zu den impliziten Bedingungen einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese. Zwar betont auch Derrida, dass die Spur eine Dimension der Vorgängigkeit, des ›Immer-schon‹ beinhaltet, schreckt aber davor zurück, diese vorschnell in eine historische Vergangenheit zu übersetzen, weil die Dekonstruktion des Ursprungs die Vorstellung der linearen Geschichte ebenfalls nicht unangetastet lässt.³⁸

In den frühen Texten Derridas taucht die historische Dimension der Spur allenfalls in der Figur der Wiederholung auf, bleibt aber gegenüber dem Motiv der *différance* unterbelichtet. Soviel steht jedoch fest: Die Wiederholung einer ›Bedeutungsspur‹ wird, da sie eine zeitlich differenzierende Bewegung

38 Siehe dazu das 3. Kapitel.

meint, niemals eine absolut identische sein können. Und doch kann Derrida nicht bestreiten, dass es relativ stabile semantische Felder gibt, deren Andauern Voraussetzung für das Funktionieren einer jeden Sprache und selbst noch für deren Dekonstruktion ist. Wie ist aber eine Wiederholung des Zeichens möglich, wenn sich seine Bedeutung erst in der Wiederholung bildet?

Eine in mehrfacher Hinsicht aufschlussreiche Antwort bieten die in *Limited Inc.* zusammengefassten Auseinandersetzungen Derridas mit der Sprechakttheorie von John L. Austin und der sich daran entzündenden Debatte mit John R. Searle. Dieser Text verdient eingehende Aufmerksamkeit, nicht nur weil Derrida hier mit der ›Iterabilität‹ eine Wiederholungsfigur vorstellt, die zugleich eine Differenz enthält, sondern weil er sich darüber hinaus auf eine Theoriesprache einlässt, die jener Wittgensteins näher kommt als es die im Umfeld der *Grammatologie* entfaltete Terminologie vermag. Aufhänger für den Eingangsaufsatz *Signatur, Ereignis, Kontext* ist die ebenso zentrale wie problematische Stellung des Begriffs der Kommunikation in zahlreichen Sprachphilosophien. Jede Theorie der Kommunikation muss bereits in der Formulierung ihres eigenen Anliegens auf einen gesicherten Sinn des Begriffs ›Kommunikation‹ zurückgreifen, sie muss voraussetzen, dass sich der ›Sinn‹ selbst kommunizieren lässt, da andernfalls ihr Vorhaben zum Scheitern verurteilt wäre (Ltd, 15). Als Theorie geht sie deshalb immer schon von der Möglichkeit einer kommunizierbaren Bedeutung aus, die sie zu begründen vorgibt.

Man kann diese paradox anmutende Voraussetzungsstruktur jedoch einschränken, indem man die Geltung der Bedeutung – und natürlich auch diejenige der Kommunikation – auf einen Kontext begrenzt. In gewisser Weise charakterisiert diese Strategie Wittgensteins Sprachspielkonzept, in der jedes Wort seine Bedeutung allein aus den Anwendungsregeln eines spezifischen Kontextes erhält. Und wenn die Spur in der allgemeinen Schrift die Bedeutung eines Signifikanten an die umgebende Verweisstruktur binden, liegt es dann nicht nahe, sie ebenfalls im Sinne eines Kontextes zu verstehen? Freilich hat sich Derrida diese Terminologie nie zu Eigen gemacht, er verwirft sie jedoch nicht sogleich. Seine Vorbehalte gegen den Kontextbegriff, wie er normalerweise in der Sprachtheorie gebraucht wird, richten sich allerdings gegen den Versuch, mit Hilfe der Berücksichtigung des Kontextes eine Kontrolle über mögliche Mehrfachbedeutungen einzelner Zeichen zu erlangen. Ein Wort erhält seine Bedeutung dann nicht durch den Bezug auf einen oder mehrere Referenten, es wird vollständig durch den Zusammenhang seiner Verwendung bestimmt. Um einen Kontext zu erschließen, müssten jedoch die dort auftauchenden Bedeutungen bereits bekannt sein. Dadurch verschiebt sich für Derrida die Frage nach der Bedeutungsbestimmung lediglich auf die Frage, ob es einen eindeutig bestimmbar Kontext gibt (Ltd, 17).

Die Möglichkeit eines ›absolut bestimmten Kontextes‹ kann Derrida vor dem Hintergrund seines Konzepts einer allgemeinen Schrift zurückweisen. Gleichwohl muss er aufzeigen, wie sich die differenziellen Bedeutungsspuren im Text trotz ihrer Ursprungslosigkeit wiederholen lassen. Dazu entfaltet er eine Beweisführung, die dem ›Privatsprachen-Argument‹ Wittgensteins strukturell verwandt ist. Wie gesehen, liegt es laut Wittgenstein im Begriff der Regel selbst, dass diese nicht ein einziges Mal von einem einzigen Menschen angewendet werden kann – was immer dort zur Anwendung kommt, es wäre jedenfalls keine Regel (WW1, § 199). Ähnliches gilt für die Schrift, sie muss lesbar bleiben, selbst wenn ihr Empfänger abwesend ist oder stirbt:

»Sie [die Schrift; D.Q.] muß wiederholbar – iterierbar – sein in absoluter Abwesenheit des Empfängers oder der Gesamtheit der empirisch bestimmbaren Empfänger. Diese Iterabilität – (*iter*, nochmals, kommt von *itera*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik gelesen werde, die die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft) strukturiert das Zeichen [*marque*] der Schrift selbst, übrigens ganz gleich, um welchen Schrifttypus es sich auch handeln mag [...].« (Ltd, 24)

Mit der hier angekündigten ›Logik der Iterabilität‹ soll sich also die bislang offene Frage beantworten lassen, wie eine notwendige Wiederholbarkeit des Zeichens mit der konstitutiven Andersheit im Spurbegriff zusammen passt. Dazu rekurriert Derrida auf den Begriff des Codes im Sinne einer Regelung, die eine identifizierende Wiederholung des Zeichens zulässt. Da jeder Code auch ohne die Anwesenheit seines Empfängers funktionieren muss, kann es streng genommen keinen ›strukturell geheimen Code‹ geben, er muss sich, um Code zu sein, wiederholen lassen oder iterierbar sein.

Aus der eigentümlichen Kombination von Code und Iteration zieht Derrida nun zwei ›paradoxe Konsequenzen‹: »[...] die Durchschlagung der Autorität des Codes als geschlossenes Regelsystem; gleichzeitig die radikale Zerstörung jedes Kontextes als Protokoll des Codes.« (Ltd, 25) Die ›Autorität des Codes als geschlossenes Regelsystem‹ wird durch die Werte der *différance* und der Spur unterminiert, weil diese eine irreduzible Differenz in das System einführen, die selbst nicht mehr regel- und kontrollierbar ist. Jede signifikante Einheit des Codes wird erst durch die Iterabilität ihrer Differenz zu anderen Einheiten identifizierbar und kann deshalb niemals in eine reine Selbstidentität übergehen. Die in der Iteration konstituierte Einheit einer signifikanten Form, so Derrida, bedarf jedoch weder eines Referenten noch eines Signifikats, um wiederholbar zu sein (ebd., 29). Dadurch aber können sie prinzipiell mit jedem Kontext – ›real‹ oder semiotisch – brechen.

Ein Zeichen bleibt auch dann lesbar, wenn die Umstände seiner Niederschrift vollkommen unbekannt sind (etwa bei einem anonymen Text), und es

ist ebenfalls möglich, ein Zeichen aus einem semiotischen Kontext (einer Kette von Verweisungen) in einen anderen Kontext zu verpflanzen, ohne den Zeichencharakter notwendigerweise zu zerstören. Die Möglichkeit einer solchen Verpflanzung – Derrida spricht auch von einer ›Aufpfropfung‹ [*greffe*] (Ltd, 27) – wäre aber einmal mehr keine zufällige oder nebensächliche, sie gehört zur Struktur des Zeichens. Da es nur in einer ›Verräumlichung‹ oder ›Lücke‹ der *différance* erscheint, bleibt es stets von den anderen Zeichen getrennt und somit prinzipiell abtrennbar. Gleichwohl ist damit nicht gemeint, das Zeichen habe eine Bedeutung unabhängig von jedem Kontext; es gibt allerdings keinen Kontext, der die ›eigentliche‹ oder ›ursprüngliche‹ Bedeutung eines Zeichens festlegt.³⁹

Zusammenfassend weist *Signatur, Ereignis, Kontext* drei verbreitete Vorstellungen der Kommunikationstheorie darüber zurück, wie das Zeichen identifiziert und wiederholt werden kann: Für Derrida findet das Zeichen seine Bestimmung weder in seiner Verbindung zu einem ideellen Bedeutungsgehalt oder einem außersprachlichen Referenten noch einem vollständig geregelten Code, noch einem Kontext. Es gilt jedoch, Derridas Argumentationsgang sehr genau zu folgen, denn er spricht diesen drei Erklärungsmodellen keineswegs jegliche Berechtigung ab. Er hält sie allerdings für metaphysisch vorbelastet und daher nicht ausreichend, um das Wesen der Bedeutung erfassen zu können. Selbstverständlich bestreitet die Dekonstruktion nicht, dass Ausdrücke je nach Kontext verschiedene Bedeutungen annehmen können, dass es gewisser Codes, Regeln oder Konventionen bedarf, damit Sprache überhaupt funktioniert, dass es schließlich sogar Fälle von ›Referenz‹ gibt (Ltd, 228f.).⁴⁰ Zur Erklärung des Wesens der Signifikation aber reichen sie nicht aus, weil sie die Sprache jeweils auf einen strikt eingegrenzten Bereich reduzieren müssen. Kurz: Zwar werden Referenz, Code und Kontext nicht kategorisch ausgeschlossen, ihr Fehlen stellt jedoch eine ›strukturelle Möglichkeit‹ des Zei-

39 Insofern kann Derrida mit Nietzsche sagen, jeder Begriff sei ursprünglich metaphorisch, wodurch allerdings der Begriff der Metapher, überhaupt das Verhältnis von Begriff und Metapher im traditionellen Sinne zerstört wird (vgl. Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. Aufl., München/Berlin/New York 1988, S. 873-890; hier S. 879f.; und Derridas Text *Die weiße Mythologie*, Rg, 229-290).

40 Die Kritik von David Wood, »Derrida cannot handle the idea of context«, greift deshalb bei weitem zu kurz. Mit der bloßen Behauptung, ›die menschliche Welt der Handlungen und Wahrnehmungen sei kein Text, sondern ein Kontext‹, hat man Derridas diffizile Argumentation keineswegs entkräftet (vgl. Wood, David: *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands, NJ 1989, S. 305). Die Verwechslung von Aussagen über die Nicht-Ursprünglichkeit von Signifikat, Kontext, Subjekt, Geschichte usw. mit der These vom absoluten Verschwinden dieser Größen gehört zu den zentralen Missverständnissen der Debatte um die sog. Postmoderne.

chens dar und kann daher in der Erklärung der Bedeutungsgenese nicht unberücksichtigt oder ausgeschlossen bleiben.

Dennoch spricht *Signatur, Ereignis, Kontext* über das Gegenkonzept der Iterabilität eher *ex negativo*, obwohl es doch, wie es an einer Stelle heißt, ein ›Gesetz‹ darstellt, folglich auch explizierbare positive ›Gesetzmäßigkeiten‹ aufweisen müsste⁴¹:

»Diese strukturelle Möglichkeit, des Referenten oder Signifikats (und somit der Kommunikation und ihres Kontextes) beraubt zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen [*marque*], auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt, wie wir gesehen haben, zur nicht-anwesenden *restance* eines differentiellen Zeichens [*marque différentielle*], das von seiner vorgeblichen ›Produktion‹ oder seinem Ursprung abgeschnitten ist. Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede ›Erfahrung‹ im allgemeinen ausdehnen, gesetzt, es gibt keine Erfahrung reiner Gegenwart, sondern nur Ketten differentieller Zeichen [*marques*].« (Ltd, 29)

Nun also, nach der Schrift, der *différance* und der Spur, ein weiterer Term: die *restance*, ein Neologismus, den man, so der Vorschlag des Übersetzers Werner Rappl, ein wenig holprig mit ›verändertes Zurückbleiben‹ ins Deutsche übertragen könnte.⁴² Unübersehbar ist der Anklang an die *différance*, deren Endung auf *-ance*, das wurde bereits betont, sowohl Aktivität als auch Passivität beinhaltet. Die Frage ist berechtigt, ob durch eine weitere Wortschöpfung das eigentliche Problem der Iteration, das Mit- und Gegeneinander von Andersheit und Wiederholung, gelöst oder doch nur ein weiteres Mal verschoben wird. Es hat in der Tat den Anschein, als vertrete *restance* lediglich die Aufgabe der Spur, denn wie diese zielt sie auf ein Bleibendes, das sich ausschließlich in der Veränderung herstellt.

Erstaunlicherweise aber begnügt sich *Signatur, Ereignis, Kontext* mit dieser einzigen Nennung. Erst die kritische Wiederaufnahme des Zitats durch Searle ist Anlass für Derrida, in seiner mit *Limited Inc. abc ...* überschriebenen (und nicht ganz von Polemik freien) Antwort auf Searle erneut auf das Moment der *restance* in der Iteration einzugehen. In seinem Artikel *Reiterating the Differences* wirft Searle Derrida vor, dieser habe die Fähigkeit eines jeden Textes, in Abwesenheit eines Autors zu bedeuten, fälschlicherweise mit der Notwendigkeit einer Wiederholbarkeit des Zeichens zusammengebracht. In der Folge entstehe deshalb eine Konfusion von Permanenz und Iterabilität,

41 Bennington weist darauf hin, dass das Gesetz bei Derrida nicht mit der Regel bei Wittgenstein gleichgesetzt werden kann, weil die Regel auf eine Beherrschbarkeit des Kontextes zielt, die das hier angesprochene Gesetz verneinen muss (vgl. Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 104f.).

42 Vgl. die Anmerkung des Übersetzers in Ltd, S. 241f.

die das gesamte Argument von *Signatur, Ereignis, Kontext* bestimme.⁴³ Gegen diese Lesart wiederum wendet Derrida ein, man verfehle gerade den Einsatz der *restance*, wenn man sie, wie Searle, mit ›Permanenz‹ übersetzt – und in der Tat bedarf es kaum eines Neologismus, um ›Permanenz‹ adäquat zum Ausdruck zu bringen (Ltd, 86f.).⁴⁴ In *Signatur, Ereignis, Kontext* ist darüber hinaus von einer ›nicht-anwesenden *restance*‹ die Rede und somit von einer Zuschreibung, die der Vorstellung von einer andauernden, substanziellen Präsenz entgegenläuft. Bevor er selbst die *restance* mit der Spur in Verbindung bringt, erläutert Derrida seine eigene Aussage wie folgt:

»Die Iterabilität setzt eine minimale *restance* voraus (wie auch eine minimale, wenngleich begrenzte Idealisierung), damit die Selbst-Identität *in, quer durch* und selbst *hinsichtlich* der Veränderung [*altération*] wiederholbar und identifizierbar ist. Denn die Struktur der Iteration, ein weiterer entscheidender Zug, impliziert *gleichzeitig* Identität und Differenz. [...] Die Iterabilität eines Elements spaltet *a priori* seine eigene Identität, ohne zu berücksichtigen, daß sich diese Identität nicht anders *bestimmen*, abgrenzen kann als in der differentiellen Beziehung mit anderen Elementen, und trägt die Marke dieser Differenz.« (Ltd, 89)

Ohne eine ›minimale Idealisierung‹ im differenziellen Gefüge könnte es keine Wiederholung geben, und erst in der paradoxen Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz wird das signifikante Element identifiziert, markiert und in derselben Bewegung seiner (absoluten) Identität mit sich selbst *a priori* beraubt – diese Bedingung nennt Derrida ›Iterabilität‹.⁴⁵ Die *restance* ist eine Streichmarke dieses anfänglichen Verlustes und erlaubt paradoxerweise gerade deshalb eine neuerliche Markierung oder Wiedereinzeichnung [*re-marque*] in die

43 »This confusion of permanence with iterability lies at the heart of his [Derridas; D.Q.] argument [...].« (Searle, John R.: *Reiterating the Differences. A reply to Derrida*. In: *Glyph. Johns Hopkins textual Studies*, Heft 1, 1977, S. 198-208; hier S. 200)

44 In einem Interview greift Derrida später erneut das Begriffsfeld des Wortes *reste* auf und erklärt: »Das Wort *reste*, so wie ich es schreibe, ist dem deutschen Wort *Rest* [i.Org. deutsch] in der Bedeutung von ›Überbleibsel‹, Abfall oder Spur näher als dem Wort *bleiben* [i.Org. deutsch] im Sinne von Permanenz. Der Rest ›ist‹ nicht, da er nicht das ist, was in der Stanze, der Substanz oder der Stabilität fortbesteht. Was ich *restance* nenne, verändert nicht mehr das Sein oder die Präsenz von Sein. Es deutet auf eine Wiederholung oder vielmehr eine Iterabilität hin, die nicht mehr vom Sein oder Seienden ausgeht.« (Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Wien 1998, S. 325)

45 Gasché unterscheidet zwischen Iteration im Sinne einer empirischen Wiederholung und Iterabilität als deren Möglichkeitsbedingung: »In order not to mistake this possibility for the always accidentally occurring *repetition* of common sense, Derrida calls it not iteration but iterability [...].« (Gasché, Rodolphe: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge (Mass.)/London 1986, S. 212)

signifikante Struktur. Inwiefern eine solche Re-Markierung den Platz des traditionellen Reflexionsbegriffs einnehmen kann und ihn zwangsläufig verschiebt, soll im zweiten Teil thematisiert werden; an dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass es keine *différance* ohne Spur, keine Iteration ohne *resistance* geben kann. Und dennoch beschreiben die Spur und die *resistance* nicht einfach die Bedingung der Möglichkeit einer Identität, denn sie sind zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit einer absoluten und reinen Identität (G, 248). Insofern könnte das angesprochene Gesetz der Iterabilität mit Bennington gesprochen lauten: ›Die Bedingung der Möglichkeit eines Phänomens stellt zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Reinheit dar.‹⁴⁶ Weil es jedoch unvorhersehbare Folgen zeitigt, ist die Wirkung dieses Gesetzes selbst keine ›gesetzmäßige‹; es wäre vielmehr im Sinne eines ›Gesetzes unentscheidbarer Kontamination‹ zu denken (Ltd, 99).

Zweifellos geht Derrida mit einer solchen paradoxen Bedingungsstruktur über den Regelbegriff Wittgensteins hinaus, dessen Funktion es ist, trotz fehlender Metaregeln eine kontextdependente Ordnung aufzustellen. Dennoch sind sich beide an dieser Stelle näher als es auf den ersten Blick scheinen mag. Nicht nur, weil Wittgensteins Absage an ein gemeinsames Wesen aller Sprachspiele notwendigerweise den Regelbegriff ›kontaminiert‹ und ihn einer allgemeinen Explikation immer wieder entziehen muss. Auch Derrida weist wiederholt auf eine geradezu ›pragmatische‹ Ausrichtung der Grammatologie hin.⁴⁷ Pragmatisch deshalb, weil die Grammatologie nicht behauptet, sie würde die Regeln der Sprache, ihren jeweiligen grammatischen, semantischen, rhetorischen, soziokulturellen usw. Kontext, in dem sie auftaucht, *ex nihilo* erfinden oder verändern. Vielmehr stellt sie eine ›Strategie‹ dar, die es erlaubt, in den immer schon gegebenen Möglichkeiten der Sprache zu ›handeln‹ und zuweilen den Spielraum der Möglichkeiten (wieder) zu eröffnen. Damit es aber überhaupt einen solchen Spielraum gibt, bedarf es notwendigerweise relational stabilisierter Bestimmtheiten:

»Das, was man die ›Objektivität‹ nennt, zum Beispiel die wissenschaftliche (an die ich in einer gegebene Situation fest glaube), besteht nur innerhalb eines extrem großen, alten, stark verankerten, in einem Netz von Konventionen (zum Beispiel denen der Sprache) stabilisierten oder verwurzelten Kontextes, der nichtsdestoweniger ein Kontext bleibt.« (Ltd, 211)

46 Vgl. Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 283.

47 Um dem pejorativen Beiklang von ›pragmatisch‹ zu entgehen, spricht Derrida in *Psyché* von einer *grammatologie*: »Ouvert à une autre pensée de l'envoi, des envois, cette grammatologie devrait chaque fois tenir compte de la situation des *marques*, en particulier des énoncés, de la place des destinataires et des destinataires, du cadrage et du découpage socio-historique, etc.« (Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*. Bd. 1, Paris 1998, S. 381)

»Wenn ich von großer Stabilität spreche, so um zu unterstreichen, daß diese semantische Schicht weder ursprünglich noch ahistorisch [...] ist. Diese Stabilisierung ist relativ, auch wenn sie manchmal so groß ist, daß sie unverrückbar und permanent erscheint. Sie ist das Augenblicksergebnis einer langen Geschichte von Kräfteverhältnissen [...].« (Ebd., 223f.)

Ausgehend von der Frage nach der Herkunft der Spur und dem, was in einer differenziellen Bestimmung ›übrig bleibt‹ (der *restance*), wird man bei Derrida früher oder später an einen Bereich der Geschichte verwiesen. Bevor genauer untersucht wird, was es mit dieser Geschichtlichkeit auf sich hat, sei vermerkt, dass Derrida der ›stabilisierten semantischen Schicht‹ keinen Namen gibt, nicht einmal einen neuen Namen. Denn letztlich wird man darüber nicht mehr sagen können als bereits mit der eingeführten Terminologie ausgedrückt ist. Auch das ›Netz der Konventionen‹, der ›stabilisierte Kontext‹ bleibt immer abhängig von einer *trace différentielle*, jenem Zusammenspiel von *différance* und Spur vor der Unterscheidung von Identität und Differenz (Ltd, 224). Insofern kommt die Kette der dekonstruktiven Begrifflichkeiten hier an ein Ende, sie stößt, um mit Wittgenstein zu sprechen, auf jenen ›harten Felsen, an dem sich der Spaten zurückbiegt‹ – allerdings nicht, wie das Bild suggeriert, weil man an eine letzte Substanz, ein festes und unzerstörbares Wesen gelangt, sondern weil jedes weitere Vordringen entweder in einer transzendentalphilosophischen Wende oder einer teleologischen Geschichtsspekulation münden müsste. Beide Alternativen aber liegen sowohl Derrida als auch Wittgenstein fern. Es wundert daher kaum, wenn Derrida in einer ganz ähnlichen Geste seine Aufgabe in erster Linie darin sieht, die komplexen konventionellen Strukturen, die stets Ausdruck von ›gesellschaftlich-institutionellen Machtbeziehungen‹ sind, nur aufzudecken – die ›Dekonstruktion‹ selbst wäre vor aller Theoretisierung die fortwährende Auto-Destabilisierung des Kontextes durch die Iteration, das Gesetz der Kontaminierung (Ltd, 227).

c) Das Wesen als Widerspruch

Es gilt nun, ein zentrales Motiv vom Anfang dieses ersten Teils wieder aufzunehmen, die selbstbezügliche Negation bei Hegel. Sowohl Wittgenstein als auch Derrida stellen Modelle zur Verfügung, die es erlauben, den Prozess der Signifikation unabhängig von einer Referenz auf Außersprachliches zu beschreiben. Für beide verschiebt sich die Frage nach dem ›Wesen‹ deshalb in einen im weitesten Sinne geschichtlichen Bereich: Die Lebensform hier und die stabilisierten Spuren bzw. ein Netz der Konventionen dort. Wie aber beantwortet Hegel die Frage nach dem Wesen? Bereits dargestellt wurde, dass sich die Selbstbestimmung des Begriffs auf das immanente Bewegungsprinzip einer doppelten Negation zurückführen lässt. Als Wesensmerkmal muss diese

Negationsbewegung bedingungslos sein, was jedoch nicht heißt, sie sei ohne jede Voraussetzung. Auf dieser wichtigen Unterscheidung beruht Hegels ›Lehre vom Wesen‹; in ihr zeigt sich, wie der begriffliche Differenzierungsprozess sich seine eigenen Voraussetzungen ›setzt‹ und absolut unbedingt wird. Die Darstellung dieser Selbstsetzung übernimmt im Text der *Logik* der erste Abschnitt der ›Lehre vom Wesen‹, der im folgenden kursorisch rekonstruiert werden soll. Da die gedoppelte Negation von ihrer reinen Struktur her eine Spiegelung, also eine ›Reflexion‹ beschreibt, sind die Wesensbestimmungen zugleich solche der Reflexion und ist das Wesen als »Reflexion in ihm selbst« zu verstehen (WdL I.2, 244).

Gleichwohl ist die Bezeichnung ›Reflexion‹ irreführend, soweit damit eine Aktivität des Bewusstseins assoziiert wird. Wie anfänglich betont, bewegt sich die gesamte *Wissenschaft der Logik* jenseits der Bewusstseinsphilosophie. Dass dies auch und insbesondere für die Reflexionsbestimmungen gilt, macht ihre Einordnung in die so genannte ›objektive Logik‹ deutlich. In der Einleitung umreißt Hegel deren Aufgabe wie folgt:

»Die objective Logik tritt [...] an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* ausgeführt seyn sollte. [...] Aber die Logik betrachtet diese Formen [die reinen Denkformen, D.Q.] frey von jenen Substraten, den Subjecten *der Vorstellung*, und ihre Natur und Werth an und für sich selbst.« (WdL I.1, 48f.)⁴⁸

Wenn Hegel im Rahmen der Logik von ›Reflexion‹ spricht, recurriert er nicht auf die Fähigkeit menschlicher ›Subjekte‹, denen allein normalerweise Reflexivität zugesprochen wird. Reflexiv nennt Hegel den Prozess der Negation innerhalb des sprachlichen Verweisungsgefüges; die Möglichkeit zur Reflexion kommt daher den Denkformen ›an und für sich selbst‹ zu.⁴⁹

48 Die ›objektive Logik‹, das macht der Zusammenhang des Zitates deutlich, will vor allem die alte Ontologie überwinden. Insofern ist es zumindest irreführend, wenn etwa Taylor weiterhin pauschal von »Hegels Ontologie« spricht (vgl. Taylor, Charles: Hegel. Frankfurt a. M. 1978, S. 299). Auch Horstmann benutzt die Formulierung »Hegels Ontologie«, allerdings mit der erläuternden Einschränkung, dass damit eine Konzeption gemeint sei, in der das Objekt je nur durch den Begriff bestimmt werden kann (vgl. Horstmann, Rolf-Peter: Ontologie und Relation. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königstein 1984, S. 65f.).

49 Vgl. dazu auch Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York 1990, S. 243f. In der Wendung ›an und für sich selbst‹ steckt bereits die Reflexivität dieser Formen: Sie sind Substanz (an sich) nur soweit sie sich selbst gegen Anderes bestimmen (für sich). Diese Möglichkeit der Selbstbestimmung verleiht dem Begrifflichen insgesamt einen Subjektcharakter.

Erstaunlicherweise aber eröffnet Hegel seine Ausführungen zur Wesensstruktur mit einer Betrachtung des Scheins. Die kurze Einleitung, in der zuerst das Wesen und dann das Sein als Schein gekennzeichnet werden, um schließlich in die Reflexion überzugehen, ist jedoch weit mehr als ein dialektischer Taschenspielertrick.⁵⁰ An ihr verdeutlicht sich in prägnanter Form, vor welchem Problem die *Logik* eigentlich steht. Ihr fehlt nämlich sowohl die Rückbindung an eine außersprachliche Wirklichkeit als auch die Gewissheit einer transzendentalen Anschauung. Sie muss daher die Bedingungen der Bedeutungsgenese rein aus den Begriffsverhältnissen ableiten, und das heißt im Falle des Wesensbegriffs, allein aus den Ergebnissen der vorhergehenden Logik des Seins. Wenn es zwischen Sein und Wesen einen Unterschied gibt – und daran besteht für Hegel von Beginn an keinerlei Zweifel⁵¹ –, muss das Wesen, unabhängig davon, was unter den Seinsbestimmungen genau zu verstehen ist, sich von diesen ›wesentlich‹ unterscheiden. Rein negativ betrachtet wäre das Wesen daher ein Schein, der Gegenbegriff zum Sein: »Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur Schein, was ihm [dem Sein; D.Q.] gegenübersteht.« (WdL I.2, 244) Eine solche erste Annäherung bleibt jedoch unbefriedigend, da das Scheinhafte für gewöhnlich auch das ›Unwesentliche‹ bedeutet. Der Versuch, den Begriff ›Wesen‹ durch eine semantische Abgrenzung gegen das Sein zu fassen, verstrickt sich somit gleich zu Anfang in einen Widerspruch.

Das negative Verhältnis von Sein und Wesen muss deshalb mit Blick auf die Seinslogik genauer untersucht werden. Bereits dort wird das endliche Dasein bestimmt als ›die erste Negation der Negation‹, da es kein Etwas ohne ein Anderes geben kann. Damit überhaupt Etwas als Etwas erscheinen kann, muss es sich auf ein Anderes beziehen und, um es selbst sein zu können, den Unterschied negieren (WdL I.1, 102ff.). Diese Negationsbewegung des Seins nennt Hegel auch ›Übergehen in Anderes‹, weil die sprachliche Bestimmung eines Seienden auf eine Äußerlichkeit verweist. Wenn aber bereits die Seinsbestimmungen mit Negationen arbeiten, wird fraglich, ob man das Wesen in gleicher Weise als Negation, in diesem Fall des Seins insgesamt, begreifen kann. Gegen die erste negative Bestimmung des Wesens ließe sich zudem einwenden, sie sei noch eine Unterscheidung innerhalb des Seins, zwischen wesentlichem und unwesentlichem Dasein: »Der Unterschied von Wesentli-

50 Wölffle etwa bezeichnet dieses erste Kapitel als eine ›Übergangsstufe‹, die »aus dem strengen Gang der Logik auszuscheiden« wäre, da sie für die übrige Wesenslogik lediglich untergeordnete Bedeutung habe (vgl. Wölffle, Gerhard: Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition. Stuttgart/Bad Cannstatt 1994, S. 194).

51 »[...] Ens begreift sowohl *Seyn* als *Wesen* unter sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat.« (WdL I.1, 48f.)

chem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des *Daseins* zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbar seyendes, und damit nur als *Anderes* bestimmt ist gegen das Seyn.« (WdL I.2, 245)

Um die Wesensdimension hinreichend von der des Seienden abzugrenzen, ohne sie wie ein ›Etwas‹ zu behandeln, bietet sich indes ein eleganter Ausweg an: Man muss das Wesen als die Beziehung der Negation innerhalb des Seins selbst verstehen. Oder anders ausgedrückt: Da das Sein selbst nur in der Vermittlung durch Negationsbeziehungen erscheint, ist ihm die Negativität wesentlich. Dem Wesen als Relationsform liegt kein seiendes Substrat mehr zugrunde und es geht auch nicht in Seiendes über. Offenbar hat Hegel diesen Weg vor Augen, wenn er das Wesen als die ›absolute Negativität des Seins‹ ansetzt (ebd.). Erst zu Beginn der Wesenlogik also erhält Hegel jenes Konzept der Negation, die Henrich als ›autonom‹ bezeichnet.⁵²

Die Einführung des Scheinbegriffs dient allerdings nicht allein dem Nachweis, dass sich die Bedeutungsbestimmung des Wesens, denkt man sie unreflektiert in den Begrifflichkeiten des Seins, in Widersprüche verstrickt. Umgekehrt können nunmehr aus der Sicht des Wesens in seiner Funktion als absoluter Negativität alle Bestimmungen der Seinslogik ›scheinbar‹ genannt werden, weil sie die eigentliche Natur der Negationsbewegung noch nicht zu denken vermochten. Trotzdem wechselt damit die Zuschreibung ›Schein‹ nicht einfach vom Wesen auf das Sein über. In auffälliger Weise zieht sich eine nicht pejorative Semantik des Scheins weiterhin quer durch die gesamte Wesenslogik.⁵³ Positiv gewendet vermag das Scheinen etwas auszudrücken, was der bislang von Hegel eingesetzten Begriffssprache nicht gelingt: Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist nämlich kein Übergehen in ein anderes Seiendes mehr, sondern nur noch das ›Scheinen seiner in sich selbst‹ oder eben Reflexion (WdL I.2, 249).

Es ist bemerkenswert zu sehen, wie Hegel den Begriff ›Wesen‹ zu Beginn des zweiten Buchs der *Logik* einzig durch eine fortschreitende Freilegung der darin enthaltenen Bedeutungen einführt. Denn unabhängig von allen weiteren inhaltlichen Ausfüllungen impliziert der Wesensbegriff traditionellerweise ein Absehen vom empirischen Dasein der Gegenstände. Gleichwohl hat die Metaphysik, um mit Heidegger zu sprechen, entgegen dieser Bedeutungsimplika-

52 Obwohl, wie Henrich sagt, Hegel seine ›Grundoperation‹ am Anfang der Wesenslogik am besten darlegt, muss sie bereits in den früheren Teilen am Werk sein (vgl. Henrich: Grundoperation, a.a.O., S. 223ff.). Diese Einsicht sollte jedoch nicht über die höchst unterschiedlichen Formen hinwegtäuschen, in denen Negativität tatsächlich innerhalb der Hegel'schen *Logik* auftaucht (vgl. Henrich, Dieter: Formen der Negation in Hegels Logik. In: Horstmann: Dialektik, a.a.O., S. 213-229).

53 Das veranlasst Theunissen zu der Schlussfolgerung: »Demnach ist die *ganze* objektive Logik eine Logik des Scheins.« (Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 77)

tion das Wesen des Seins zumeist im Sinne eines Seienden gedacht, und zwar entweder als erstes oder höchstes Seiendes.⁵⁴ Dagegen möchte Hegel der Differenz von Sein und Wesen zu ihrem Recht verhelfen, selbst auf die Gefahr hin, aus Sicht der ›vormaligen Metaphysik‹ widersprüchliche Aussagen zu produzieren. Im weiteren Verlauf der Wesenslogik wird sich dann sogar erweisen, dass der Widerspruch selbst den eigentlichen Grund des Wesens ausmacht. Vorerst aber verfährt Hegel mit dem Ausdruck ›Reflexion‹ nach dem gleichen Muster wie zuvor mit dem des Wesens. Die Reflexion im Sinne einer absoluten Negativität kann sich nicht mehr auf ein vorgängiges Subjekt beziehen. Sie stellt eine reine »*Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück*« dar (WdL I.2, 250). Dennoch impliziert die Rückkehr der Negation, dass sie von irgendwoher gekommen sein muss. Da dieses ›Irgendwoher‹ ebenfalls ein Negatives (Nichts) sein soll, setzt sich die Reflexion offenbar selbst voraus.

Als Ergebnis wäre eine solche Auffassung von der Reflexion jedoch alles andere als aussagekräftig. Hegel stellt daher versuchsweise die Überlegung an, was passiert, wenn man statt einer reinen Selbstvoraussetzung hier das Sein einsetzt und die Reflexion sich selbst ein unmittelbares Sein voranstellt. Aber weil dieses vorausgesetzte Sein nicht aus der Reflexionsbewegung hervorgeht, muss es wie ein Gegebenes aufgenommen werden und bleibt der Reflexion äußerlich.⁵⁵ Schematisch haben sich damit zwei extreme Bedeutungsvarianten für die Reflexionsbewegung ergeben: Die erste geht von einem Nichts, die zweite von einem unmittelbaren Sein aus (WdL I.2, 255). Beide greifen je auf ihre Weise zu kurz. Während die sich selbst setzende Reflexion inhaltsleer bleibt, nimmt die äußere Reflexion das Sein als gegebenes, ihr gegenüber Anderes und Fremdes auf und verdeckt so die Eigenheit der Wesensdimension.⁵⁶ Es bedarf mithin eines dritten Reflexionsbegriffs, in dem die Beziehung auf Anderes zugleich eine Spiegelung auf sich selbst enthält. Die erste Definition der Reflexion als ein ›Scheinen in sich selbst‹ muss daher korrigiert und nunmehr als ein ›Scheinen in Anderes‹ betrachtet werden (ebd., 272).

54 Vgl. Heidegger, Martin: Identität und Differenz. 11. Aufl., Stuttgart 1999, S. 52. Heidegger vertritt jedoch die Ansicht, auch Hegel selbst gehöre uneingestanden noch in diese Tradition.

55 So etwa bei Kant: »Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besondern zuschreibt, ist [...] gleichfalls nur die *äussere* Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein gegebenes bezieht.« (WdL I.2, 254)

56 »In dieser Stufe der Entwicklung des logischen Reflexionsbegriffs zeichnet Hegel das Bild ›unserer Reflexion‹, die dadurch charakterisiert ist, daß sie von einem ihr gegenüber Unabhängigen ausgeht, das sie zu bestimmen (insofern: zu negieren) sucht.« (Hackenesch, Christa: Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Frankfurt a. M. 1987, S. 223)

Von der Struktur her entsteht dadurch eine Figur, die in die Nähe von Derridas Spur-Begriff rückt: Um eine Selbstheit herzustellen, bedarf es konstitutiv eines Anderen, das als Anderes im Selben festgehalten wird. Auch in Hegels Konzept der Negativität ist dies prinzipiell angelegt, da sie eine Beziehung auf Anderes einschließt, dessen Negation die Grundlage einer jeden Identität ausmacht. Als Motor der Bedeutungsentstehung muss die so verstandene Reflexivität allerdings ein Resultat vorweisen. Tatsächlich geht ihr Nichts voraus, doch als Rückkehrbewegung erweckt sie den Anschein eines ihr vorhergehenden, unmittelbaren Seins. Diese paradox anmutende Struktur fasst Hegel als die beiden Momente des Wesens: »[...] die an sich seiende Negativität und die reflectirte Unmittelbarkeit [...] sind somit die *Momente des Wesens selbst* [...].« (WdL I.2, 248)

Beide Momente des Wesens werden durch eine *contradictio in adiecto* beschrieben: Eine seiende Negativität ist ebenso wenig rein negativ wie eine reflektierte Unmittelbarkeit unmittelbar. Aber auch die Substantive, Negativität und Unmittelbarkeit, stehen in einem Widerspruch zueinander. Die zwei Seiten des Wesens bilden so einen eigentümlichen doppelten Widerspruch, in dem sie sich ihrer Form nach ineinander spiegeln, ohne vollständig identisch zu sein. Als Form, in der das Sein erscheinen kann, lässt sich Negativität in der Tat im Sinne einer Bewegung verstehen, deren Resultat die scheinbare Unmittelbarkeit des Anwesenden ist. Und umgekehrt gehört es zum Wesen des sprachlich erfassten Seins, dass es in seiner unmittelbaren Anwesenheit abwesend ist und als solches nur in einer Reflexionsbewegung, in einer Negativität existiert. Die zweifache Struktur des Wesens, die an sich seiende Negativität als Beziehungsform sowie die reflektierte Unmittelbarkeit als deren Resultat, nennt zwei Momente eines einzigen Prozesses der sprachlichen Vermittlung.

Aus dieser allgemeinen Strukturbeschreibung des Wesens lassen sich nun konkretere Bedingungen ableiten. Dazu setzt Hegel sie mit jenen Reflexionsbestimmungen in Beziehung, die in der philosophischen Tradition seit Aristoteles in Form von »allgemeinen Denkgesetzen« vorliegen und normalerweise in Grundsätzen ausgedrückt werden. Gemäß der beiden Momente des Wesens müssen diese Sätze daraufhin überprüft werden, ob es ihnen gelingt, die Selbstbezüglichkeit der absoluten Negativität darzustellen. Dazu reicht jedoch eine inhaltliche Analyse ihrer Bedeutung nicht aus. Hegel betrachtet sie deshalb als semantisch-syntaktische Selbstverhältnisse, in denen sich die allgemeine Form der Bedeutungskonstitution im Inhalt der Aussage widerspiegeln muss:

»Die Reflexionsbestimmungen dagegen sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen. Ferner indem es Bestimmtheiten sind, welche *Beziehungen* an

sich selbst sind, so enthalten sie insofern die Form des Satzes schon in sich. Denn der Satz unterscheidet sich vom Urtheil vornemlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht, oder daß er eine *bestimmte Beziehung* ist.« (WdL I.2, 259)

Gleichwohl birgt gerade die Satzform die Gefahr, dem grammatischen Subjekt ein Seiendes zu unterlegen. Wird beispielsweise der Satz der Identität in die Formel $\text{›}A=A\text{‹}$ oder $\text{›}A=A\text{‹}$ oder $\text{›}A=A\text{‹}$ oder $\text{›}A=A\text{‹}$ gegossen, ist damit lediglich ein Inhalt ausgedrückt, aber keine Selbstbezüglichkeit des Satzes. Hegels Antwort auf dieses Dilemma lautet: Statt solche Denkgesetze phrasenhaft nebeneinander zu stellen, wäre ihr Verhältnis untereinander, ihre gegenseitigen Abhängigkeiten und Widersprüche zu erläutern (ebd., 260).⁵⁷

Hegel hat hier jenes Problem vor Augen, das auch Wittgenstein nach dem *Tractatus* bearbeitet. Logische Elementarsätze, in denen die reine Form der Bedeutungskonstitution niedergelegt sein sollen, bleiben sinnlos, solange sie nicht in einen größeren sprachlichen Kontext (ein Sprachspiel) eingeordnet werden. Wittgensteins Frühschrift verweist die logische Form deshalb an den Satz selbst zurück: »Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.« (WW1, 4.121) Allerdings sagt Wittgenstein lediglich, dass es solche Elementarsätze geben muss. Ihre Ableitung oder Begründung hält er für undurchführbar, weil die logischen Formen selbst transzendental sind und ihre Darstellung entweder in Tautologien oder Widersprüche führt. Über eine solche bloße Feststellung aber geht Hegels Wesenslogik hinaus, indem sie versucht, gerade aus den widersprüchlichen Verhältnissen noch eine immanente Formbestimmung abzuleiten.

Verortet der *Tractatus* die fundamentalen logischen Verhältnisse in der Syntax, so arbeitet sich die *Wissenschaft der Logik* zunächst an den überlieferten Denkgesetzen ab. Bereits die aristotelische Wesensanalyse ruht auf drei axiomatischen Grundsätzen: dem Satz der Identität, dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des ausgeschlossenen Dritten.⁵⁸ Wie schon Aristoteles beginnt Hegel mit der Identitätsbehauptung, dass sich die Mannigfaltigkeit des Seienden immer auf ein einziges, gleichbleibendes Wesen beziehen muss. Im Hinblick auf die Neuinterpretation des Wesens als eine reflexive Negativität gilt es zu klären, ob der Satz: »Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich«, nach wie vor zutrifft (WdL I.2, 260). Einerseits behält er weiterhin Gül-

57 Iber verweist in diesem Zusammenhang auf die bereits in der *Phänomenologie* angelegte Theorie des »spekulativen Satzes« und sieht in der Wesenslogik die traditionelle Axiomatik der Grundsätze in einem »bewegten System von Sätzen« aufgehoben (vgl. Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S. 264).

58 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. Philosophische Schriften Bd. 5, 1003a, 20 – 1012a, 30. Hegel erweitert diese Trias um den Satz des zureichenden Grundes, der auf Leibniz zurückgeht (vgl. dazu auch Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S. 253ff.).

tigkeit, da die beiden Momente des Wesens, ›an sich seiende Negativität‹ und ›reflektierte Unmittelbarkeit‹, einen einzigen Prozess beschreiben, insofern ›identisch‹ sind. Andererseits gibt es keine Negationsbeziehung ohne einen Unterschied, allerdings nicht zwischen zwei vorhandenen Gegenständen, sondern als ›reiner, absoluter Unterschied‹ (ebd., 262).

In einer Anmerkung verdeutlicht Hegel diese paradoxe Zusammengehörigkeit von Identität und Unterschied am tautologischen Ausdruck ›A=A‹. Füllt man diesen nämlich mit einem beliebigen Substantiv, wird man zwar stets eine wahre Aussage erhalten, aber sicherlich nicht behaupten wollen, damit sei etwas ›Wesentliches‹ über den betreffenden Gegenstand ausgesagt. Hegels Beispiele (eine Pflanze ist – eine Pflanze; Gott ist – Gott) sind in der Tat ›langweilige‹ Wortklaubereien. Doch eben jenes Moment der Langeweile verweist auf eine reflexive Struktur des Satzes selbst. Der bloße Anfang – ›A ist...‹ – evoziert bereits ein Anderes, durch welches das A eine bestimmte Bedeutung erhalten müsste:

»Es liegt also in der *Form des Satzes*, in der die Identität ausgedrückt ist, mehr als die einfache, abstracte Identität; es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A *ist*, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde [...]. Die Form des Satzes kann als die verborgene Nothwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstracten Identität hinzuzufügen.« (WdL I.2, 264)

Bei einer genaueren Betrachtung zeigt sich, dass die Form des Satzes sogar in der Tautologie notwendigerweise ›mehr‹ als nur eine Identitätsfeststellung ausdrückt. Gegen den Satz der Identität lässt sich deshalb kritisch einwenden, er zerstöre gerade den reflexiven Vorschein des Anderen, wenn er an dessen Stelle ein Selbes einsetzt. Trotzdem bewahrt auch die einfache Identitätsaussage noch jenes ›Mehr‹, das man gleichsam an der enttäuschten Erwartung ablesen kann. Hegel fasst den Unterschied zwischen der Form des Satzes und seinem propositionalen Gehalt auch als jenen zwischen ›sagen‹ und ›meinen‹: Die ›ausgesprochene Wahrheit‹ in der Identitätsbehauptung ›sagt‹ etwas anderes, als damit gemeint war (ebd., 263; 265).⁵⁹

Mit dem expliziten Rekurs auf den semantischen Gehalt der Sätze, überhaupt der auffälligen Häufung von Ausdrücken wie ›Rede‹, ›sagen‹, ›sprechen‹ usw. in den Anmerkungen, weist Hegel selbst den Weg für eine Interpretation der Wesenslogik am Leitfaden der Sprache. Im Gegensatz zur Logik

59 Wenn Hegel hier von einem ›Mehr‹ spricht, bezieht sich dies auf die Form des Satzes. Auf die behauptete Identität bezogen sagt der Satz zugleich auch ›weniger‹, nämlich die Unmöglichkeit einer absoluten Identität, die er eigentlich intendiert.

des Seins, die laut Stekeler-Weithofer den ›objektstufigen‹ Gebrauch der Sprache verhandelt, treten mit der Wesenlogik die grammatischen Voraussetzungen für sinnvolles Sprechen in den Vordergrund.⁶⁰ Da das Sein nur begrifflich verstanden werden kann, liegt das ›Wesen der Dinge‹ in den logischen Beziehungen, die eine Aussage mit dem Ausgesagten, die grammatische Form mit dem Inhalt verknüpfen. Das folgt bereits aus der Grundüberzeugung der Dialektik, nach der die Fortbestimmung des Begriffs zugleich die Bewegung der Sache sein soll.

Aus einer sprachtheoretischen Sicht lässt sich der ›Vorschein des Anderen‹ dann als die Verweisstruktur der sprachlichen Aussage konkretisieren: Jedes Zeichen verweist als solches auf ein Anderes, das darin Ausgesagte. In der Struktur des Zeichenbegriffs, des ›etwas als etwas‹, ist dies in fundamentaler Weise angelegt.⁶¹ Deshalb kann es in der Wesensanalyse, in der die Logik des Verweisens selbst thematisiert wird, auch kein ›Übergehen in Anderes‹, keinen tatsächlichen Wechsel in die Sphäre einer unmittelbaren Realität geben, ohne die Verweisstruktur zu zerstören. Sogar in der Identitätsaussage, die doch eigentlich nur die Selbstgleichheit einer Sache konstatieren will, scheint die Beziehung auf Anderes in der grammatischen Form auf. Das Andere aber, das über ihren Inhalt hinausgeht, ist nur der Unterschied selbst: »Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird [...].« (WdL I.2, 265)

Ausgehend vom Mangel des Identitätssatzes muss nun der Unterschied als die interne Beziehung einer jeden Identifizierung betrachtet werden. Sofern er die reine Form einer Beziehung meint, nennt Hegel ihn ›absoluten Unterschied‹. Er ist die notwendige Bedingung für jedes Selbstverhältnis: Ohne Differenz, ohne Negativität lässt sich keine Identität bezeichnen. Will man den im Satz der Identität enthaltenen Unterschied in einem Grundsatz ausdrücken, lässt er sich zunächst als Satz der Verschiedenheit formulieren: »*Alle Dinge sind verschieden*, oder: *Es gibt nicht zwey Dinge, die einander gleich sind.*« (Ebd., 270)⁶² Während die Identitätsaussage lediglich ihrer Form nach einen Unterschied artikuliert, versucht der Satz der Verschiedenheit den Un-

60 Vgl. Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie, a.a.O., S. 228ff. Die begrüßenswerte Loslösung der dort vorgeschlagenen Interpretation von einer immanenten Exegese des Hegel'schen Textes spart allerdings die Figur der selbstbezüglichen Negativität aus, wenn sie die Wesenslogik allein in den Begriffen einer Verständigungstheorie rekonstruiert.

61 Zu diesem Zeichenbegriff vgl. u.a. Husserl: Logische Untersuchungen, Bd. 2/I, a.a.O., S. 30ff.; und Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Aufl., Tübingen 1993, S. 68 u. 76ff.

62 Zu Hegels Satz der Verschiedenheit gibt es keine Entsprechung in der aristotelischen Axiomatik. Aus der Sicht der dargelegten Bewegung lässt er sich aber als eine Modifikation des Identitätssatzes lesen und erfüllt dadurch vor allem die Funktion einer Überleitung zum Satz vom Widerspruch.

terschied auch inhaltlich zu berücksichtigen. Insbesondere die zweite Variante stellt laut Hegel eine Verbesserung gegenüber der Identitätsbestimmung dar, weil sie das Gleiche mit dem Ungleichen zusammenbringt: Jedes sich selbst gleiche Ding ist ungleich gegen anderes. Dennoch bleibt die Beziehung der Ungleichheit darin eine äußerliche, sie ist noch nicht als das bestimmende Moment des Unterschieds, den die Identität an sich selbst hat, erkannt. Der Begriff der Verschiedenheit reicht also nicht aus, um das Zusammenspiel von Identität und Unterschied zu verstehen. Erst wenn die Ungleichheit als ein wesentliches Moment der Gleichheit erscheint, kommt man der Form der Negativität als Reflexion und Selbstbeziehung näher. Dazu überführt Hegel die Verschiedenheit in ein Gegensatzverhältnis. »Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beyde Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in *Einem und demselben* verschieden, oder daß der auseinanderfallende Unterschied, zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in *Entgegensetzung* übergegangen.« (Ebd., 271)

Um die angesprochene Einheit von Gleichheit und Ungleichheit, Identität und Differenz angemessen darzustellen, steht der Wesenslogik allerdings noch nicht jener sprachtheoretische Rahmen zur Verfügung, den Hegel anschließend mit der Logik des Begriffs entwickelt. Die verhandelten logischen Beziehungsformen können jedoch bereits im Vorgriff auf die späteren Ausführungen interpretiert werden. Es geht Hegel gewissermaßen darum, eine geeignete Beschreibung für das Verhältnis von Sein und Begriff zu finden. Der Begriff soll das Sein bestimmen, wobei es weder als Grundlage vorausgesetzt werden kann, noch beide Seiten in einer einfachen Identität zusammenfallen dürfen, da jedes Bestimmungsverhältnis eine Unterscheidung oder Negativität erfordert. Wie sich am Satz der Verschiedenheit nachweisen lässt, erfüllt aber die bloße Tatsache der Ungleichheit noch keine bestimmende Funktion. Dazu bedarf es einer Entgegensetzung zu genau einem Anderen. Hegel verdeutlicht ein solches Verhältnis an der Opposition von Positivem und Negativem (WdL I.2, 273). Das Positive und das Negative bilden einen internen Gegensatz, bei dem die eine Seite nicht ohne die jeweils andere auskommt.⁶³ Sie bestimmen einander, indem sie sich gegenseitig ausschließen: »*An sich* positiv oder negativ sind sie also nicht ausser der Beziehung auf anderes, sondern daß *diese Beziehung* und zwar als ausschließende, die Bestimmung oder das Ansichseyn derselben ausmacht; hierin sind sie es also zugleich an und für sich.« (WdL I.2, 275)

63 Wie Schmidt bemerkt, bleibt offen, ob Hegel mit der positiven und der negativen Seite austauschbare Funktionsstellen meint oder ihnen jeweils eine spezifische Eigenschaft zuschreibt. Die *Enzyklopädie* gibt Hinweise auf die erste Lesart, die *Logik* hingegen legt die zweite nahe (vgl. Schmidt, Klaus J.: G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar. Paderborn 1997, S. 73f.).

Formal entspricht der Gegensatz dem gesuchten Selbstverhältnis, das zugleich ein Verhältnis auf Anderes sein soll und sich durch den Ausschluss, die Negation des Anderen an ihm selbst bestimmt. Die Bewegung des Ausschlusses kommt beiden Seiten gleichermaßen zu, sie beschreibt daher eine ›identische Beziehung‹ (WdL I.2, 276). Dennoch bleibt die so hergestellte Selbstständigkeit des Positiven und des Negativen fundamental widersprüchlich, weil sie gerade das ausschließen muss, was als ihr Anderes zugleich die Bedingung ihres selbstständigen Bestehens wäre (WdL I.2, 279).

Versteht man, wie dies hier vorgeschlagen wird, die Reflexionsbestimmungen als eine fortschreitende Freilegung von logischen Beziehungen, die notwendige Bedingung für eine sprachimmanente Konstitution von Bedeutung sind, dann lautet das Ergebnis der beiden betrachteten Abschnitte zur Identität und zum Unterschied stark vereinfacht: Weder Identität noch absoluter Unterschied können alleine erklären, wie Bedeutungen ohne Referenz auf ein vorausgesetztes Sein zustande kommen bzw. Negativität eine reflektierte Unmittelbarkeit erzeugt. Daher wendet sich Hegel der Verschiedenheit und dem Gegensatz als zwei Mischformen zu, in denen Identität und Unterschied Momente eines relationalen Gefüges bilden. Analysiert man eine Entgegensetzung nur im Hinblick auf die darin enthaltene Beziehung der Entgegengesetzten, dann tritt als ihr fundamentales Merkmal der Widerspruch hervor.

Mit der Kategorie des Widerspruchs erreicht Hegels Reflexionslogik ihren eigentlichen Höhepunkt, denn in sich widersprüchlich sind sowohl die Identitäts- als auch die Unterschiedsrelationen. Das sich bislang Durchhaltende ist demnach der Widerspruch selbst; in ihm sind Identität und Unterschied getrennt vereint. In der Betrachtung des Widerspruchs zeigt sich allerdings ein weiterer Aspekt, der in den bisherigen Schritten verdeckt geblieben ist. Insbesondere die am Gegensatz nachvollzogenen Konstitutionsbewegungen vermitteln den Eindruck, als würden sich zwei gegensätzliche Momente wechselseitig zur Erscheinung bringen. Diese dualistische Konzeption gipfelt im gegenseitigen Ausschluss des Positiven und des Negativen. Doch ein solches ›rastloses Verschwinden der Entgegengesetzten‹ wäre, wie Hegel konstatiert, inhaltlich betrachtet gleich ›Null‹ (WdL I.2, 280). Der Gegensatz beschreibt eine reine Form, deren Inhaltsseite, statt sich durch die Form zu bestimmen, ›zu Grunde geht‹ (ebd., 281). Oder anders ausgedrückt: Wenn sich semantische Einheiten durch ihren wechselseitigen Ausschluss konstituieren, macht das jede stabile Bedeutung zunichte.

Im Abschnitt über den Widerspruch muss Hegel daher zeigen, in welcher Weise eine widersprüchliche Beziehung dennoch eine stabile Einheit zu stiften vermag. Den Weg dazu weist er mit einem Wortspiel: Das ›zu Grunde gehen‹ des Inhalts in der Entgegensetzung bedeutet wörtlich: ›Er findet seinen wahren Grund‹. Dieser Grund des Entgegengesetzten ist ihre ›identische Be-

ziehung«, der Widerspruch, in dem alle Reflexionsbestimmungen begründet sind:

»Wenn nun die ersten Reflexionsbestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestellt worden, so sollte noch vielmehr derjenige, in welche sie als in ihre Wahrheit übergehen, nemlich *der Widerspruch*, in einen Satz gefaßt werden: *Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke.« (WdL I.2, 286)

Die Frage aber bleibt, ob der Widerspruch als ›Grund‹ mehr ist als eine reine logische Form. Gegen einen abstrakten Formalismus wendet sich Hegel im anschließenden Grundkapitel. Dort treten nacheinander die dialektischen Beziehungen zwischen Form und Wesen, Form und Materie sowie Form und Inhalt auf. In der ersten Paarung, Form und Wesen, geht es darum, die Form als die Bewegung des Wesens im Ganzen aufzuzeigen: »Die Form ist daher das vollendete Ganze der Reflexion [...].« (Ebd., 296) Eine Form aber ist immer Form eines Anderen, sie setzt als Form die Materie voraus. Umgekehrt lässt sich von der Materie nur in ihrer bestimmten Form reden. Keine der beiden Seiten kann demnach einseitig als Grund ihrer Relation dienen; erst im Inhalt sind Form und Materie vermittelt. Sprachphilosophisch ausgedrückt: Die Inhalts- oder Bedeutungsdimension verliert man nicht, selbst wenn man eine rein formale Theorie der Semantik aufzustellen versucht. Der Begriff bleibt stets eine Form, die sich auf einen Inhalt beziehen muss. Denn selbstverständlich ist die Rede von einer ›Form‹ nicht ohne Inhalt (Bedeutung) und die Rede von einem Inhalt nicht formlos.⁶⁴

Was aber heißt das für den Grund? Einerseits, dass eine formale Logik, wie sie beispielsweise Wittgenstein im *Tractatus* vorschwebt, eine inhaltliche Seite ausklammert, die nicht minder ›grundlegend‹ ist. Sobald man vermeintlich reine Formbeziehungen aufzeichnen will – und sei es auch in der hochabstrakten Weise einer Formalsprache – muss man bereits deren Bedeutung, also eine minimale inhaltliche Bestimmung voraussetzen. Andererseits erweist sich das Wesen des Grundes damit als immer schon vorbestimmt, da es keine vollständig unbestimmte (von allem Inhalt gereinigte) Form geben kann. Im nächsten Argumentationsschritt fragt Hegel dementsprechend nach dem ›bestimmten Grund‹ (ebd., 302). Von einem inhaltlichen Grund, so kann man vorerst festhalten, lässt sich erst im Hinblick auf ein Begründetes sprechen. Abstrakt aber lässt sich eine Grundbeziehung nicht herleiten: »Wie sie [Grund und Begründetes; D.Q.] sich *wirklich*, d.h. im einzelnen Fall, verhal-

64 Man kann dies als eine Übersetzung von Kants berühmten Satz über das Verhältnis von Begriff und Anschauung in die Sphäre des Begriffs selbst verstehen (vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 75).

ten, diß ist eine der Grundbeziehung und dem Inhalte selbst, äusserliche Bestimmung; es ist ein Drittes, was ihnen die Form von Grund und Begründetem gibt.« (WdL I.2, 311)

Damit etwas der Grund eines anderen sein kann, bedarf es einer »ursprünglichen Verknüpfung«, die sich nicht als abstrakte Formel angeben lässt (ebd., 314). Ebenfalls ungenügend wäre eine bloß inhaltliche Begründung, etwa wenn man das Fließen eines elektrischen Stromes durch die Elektrizität »begründet«. ⁶⁵ Weil weder die rein formale noch die rein inhaltliche Begründung ausreicht, führt Hegels Grundbestimmung letztlich zurück auf den jeweils gegebenen Bestand von formalen wie semantischen Verknüpfungen, das heißt auf die Ebene von Sätzen und Aussagen. ⁶⁶ Nur im Gesamtsystem wohlgeformter Aussagen kann eine inhaltliche Bestimmung zum Grund einer anderen werden. Welcher Inhalt »im einzelnen Fall« zum Grund eines anderen werden kann, lässt sich nicht mehr auf der Ebene der Wesensreflexion klären. ⁶⁷ Ihre Aufgabe liegt vielmehr darin, die Struktur von Begründungsverhältnissen überhaupt zu fassen. Diese nennt Hegel dann auch nicht mehr »Grund«, sondern Bedingungen (WdL I.2, 314ff.). Die ursprüngliche Verknüpfung von formal-semantischen Einheiten (Urteilen), in denen der Zusammenhang des mannigfaltigen Daseins erst als solcher erscheinen kann, muss deshalb als Bedingung angesprochen werden. ⁶⁸

Mit dem Bedingungsverhältnis nähert sich die Wesenslogik jenem Punkt, an dem das Wesen als selbstbezügliche Negation in seiner Unbedingtheit sichtbar wird. Die widersprüchliche Voraussetzungsstruktur der Reflexion erweist sich als der wesentliche Grund; sie ist die Bedingung dafür, dass überhaupt Etwas in Erscheinung treten kann. Von dieser Bedingung selbst aber kann man nicht mehr sagen, sie sei nochmals durch etwas anderes bedingt. Einen endlosen Regress in einer Kette von immer neuen Bedingungen gibt es nur in der Sphäre des Daseins (und hier würde man nach Hegel dann

65 Solche inhaltlichen Begründungen sind bei näherem Hinsehen tautologisch: Elektrizität bedeutet nichts anderes als das Fließen eines Stromes. Hegel selbst führt das Beispiel der Anziehungskraft an, die als »Begründung« der Planetenbewegung gegeben wird (WdL I.2, 304).

66 »Der Grund ist eine *Verknüpfung* (»Einheit«) von unterschiedenen *Elementen* (Sätzen, Aussagen) auf der Ebene eines theoretischen, »inneren« Wesens, etwa einer modellartigen Wesenserklärung in ihrer Projektion auf einen Phänomenbereich, oder auch eines Systems praktischer Überzeugungen.« (Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie, a.a.O., S. 255)

67 »As Hegel shows, such a unity [i.e. a unitary ground; D.Q.] cannot be achieved in a logically satisfactory manner within a logic of essence or reflection but only in the logic of the Concept or Notion, since only here can the determination of interdetermination by self-determination be completed.« (Gasché: Tain of the Mirror, a.a.O., S. 141)

68 Hegel legt diese Bedingungen dann in der Urteilslehre der Begriffslogik dar (siehe dazu das 4. Kapitel).

besser von Gründen sprechen). Die reflexive Negativität ist eine Bedingung des Daseins, als solches jedoch ›absolut unbedingt‹ (WdL I.2, 316ff.)

In gewisser Weise kommt damit die Wesenslogik an ein vorläufiges Ende – oder besser: zurück an den Anfang, da Hegel das ›wahrhaft Unbedingte‹ mit der Sache an sich selbst gleichsetzt. Ein solches Ineinandergehen des Wesens und des Seins widerspricht keineswegs ihrer postulierten Differenz, sofern das Wesen als die Negationsbeziehung des Seins selbst gedacht werden sollte. Was sich bei Hegel recht kryptisch ausnimmt, bereitet im Rahmen einer sprachtheoretischen Konzeptualisierung weniger Schwierigkeit: Sowohl ›objektstufige‹ als auch ›metastufige‹ Rede – um eine hilfreiche Unterscheidung Stekeler-Weithofers zu bemühen – bewegen sich in ein und demselben Zeichensystem, sie sind darin aufgehoben. Hegel verdeutlicht dies, indem er sich gegen Kants strikte Unterscheidung von ›Ding an sich‹ und Erscheinung wendet: »Die Erscheinung ist das, was das Ding an sich ist, oder seine Wahrheit.« (WdL I.2, 323) Das Wesen muss an den Erscheinungen des Seins, dem Dasein selbst sichtbar werden, es befindet sich nicht in einer dahinterliegenden und davon getrennten Sphäre der reinen Idealität.⁶⁹

»Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-nothwendiges Wesen nicht darin, daß vom Endlichen und Zufälligen als dem *zum Grunde liegenden* und *liegen bleibenden Seyn*, sondern daß, was auch unmittelbar in der *Zufälligkeit* liegt, von einem nur fallenden, *sich in sich selbst widersprechenden Seyn* aus, auf ein absolut notwendiges geschlossen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Seyn gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt [...]« (WdL I.2, 289f.)

Die Pointe der *Logik* besteht darin, die wesentlichen Bestimmungen des zufälligen Daseins in seiner Erscheinungsweise zu suchen, und zwar in der aufgedeckten Bewegung der widersprüchlichen Negativität.⁷⁰ Im Kontrast zu Wittgenstein schlägt Hegel somit eine alternative Deutung des Wesens vor. Des- sen Wende von einer transzendentalen Logik der Elementarsätze hin zur Auflösung allgemeiner logischer Strukturen in heterogenen Sprachspielen vollzieht er nicht. Die Wesenslogik hält daran fest, ›absolut notwendige‹ und sich durchhaltende Prozesse am inhaltlichen Zusammenhang der Begriffe selbst aufzeigen zu können. Die Bedingung für die Identifizierung eines Daseins in einer Bezeichnung ist eine fundamentale Satzstruktur, in der es von etwas

69 In Abwandlung von Heideggers Anaximander-Auslegung könnte man auch sagen: ›Das Wesen des Seins spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch.‹ (Vgl. Heidegger: Anaximander, a.a.O., S. 366)

70 Vgl. dazu auch die kritischen Überlegungen von Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 304ff.

Anderem unterschieden wird. Wortbedeutungen sind durch ihre wechselseitig negativen Verhältnisse aufeinander, ihre Reflexion in Anderes, bestimmt. Allerdings steht die Negativität ihrem jeweiligen Resultat nicht gleichgültig gegenüber, sie stellt keine abstrakte Form dar, die unabhängig von ihrem Inhalt existiert:

»Vielmehr jede Bestimmung, jedes Concrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den *bestimmten, wesentlichen Unterschied* in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich allerdings in Nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subject, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst widersprechendes, aber eben so sehr der *aufgelöste Widerspruch*; es ist der *Grund*, der seine Bestimmungen enthält und trägt.« (WdL I.2, 289)

Als »wesentliches« Merkmal des Begriffs lässt sich die widersprüchliche Beziehung selbst festhalten, die als Drittes den Relata vorgeordnet bleibt und ihre Einheit »ursprünglich« herstellt. Sie steht für eine reine »Beziehung ohne Bezogene« oder »ursprüngliche Synthese« (WdL I.2, 292, 314).⁷¹

Diese Figur der Ursprungssynthese weist erstaunliche Analogien zum Spurbegriff der Dekonstruktion auf. Sowohl für Hegel als auch für Derrida stellt sie eine Bedingung der Möglichkeit dar, damit sich in einem Geflecht rein differenzieller Beziehungen dennoch relativ stabile Bedeutungseinheiten bilden können. Trotz dieser Strukturisomorphie ist jedoch Vorsicht bei einer allzu schnellen Parallelisierung von Negation mit *différance* bzw. Grund mit Spur angebracht. Zwar bezeichnen beide Seiten gleichsam den Motor des semiotischen Prozesses, allerdings steuert dieser – wie sich zeigen wird – in verschiedene Richtungen: bei Hegel in jene eines stetigen Fortschritts der Vernunft, bei Derrida hingegen in eine unkontrollierte Ausbreitung oder »Dissemination« des Sinns.

Vom Standpunkt der Dekonstruktion eröffnet sich indes eine bislang vernachlässigte Perspektive auf Hegels Bestimmung des Wesens: die der Zeitlichkeit. Schließlich lautet gleich eine von Hegels ersten Begriffserklärungen: »Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn, das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn.« (WdL I.2, 241) In der paradoxen Wendung vom »zeitlos Vergangenen« steckt gleichwohl eine fundamental temporale Struktur. Und bereits an dieser Textstelle taucht ein wiederholt von Hegel bemühtes Bild auf: Das Wesen

71 Die Einzigartigkeit dieses speziellen Synthesis-Begriffs bei Hegel betont auch Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S. 282f. Derrida hingegen sieht in der Aufhebung der Reflexionsbestimmungen im Widerspruch den Versuch einer letzten Vereinheitlichung; das von ihm angeführte Konzept der *différance* zielt daher auf eine Ausstreuung der Widersprüche (Dis, 15; Anm.).

beschreibt eine Bewegung der ›Erinnerung‹. Wie eine Klammer legt sich das Motiv der Erinnerung um den Abschnitt über die Reflexion, wenn es an dessen Schluss – im Grundkapitel – heißt: »Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseyns, und das Werden des Grundes.« (WdL I.2, 321)

Mit der Erinnerungsfunktion des Wesens ist der Umstand angesprochen, dass man es immer schon mit einem bestehenden Gefüge sprachlich bestimmten Daseins zu tun hat, dessen logische Beziehungen erst nachträglich sichtbar werden können. Um sie freizulegen, braucht man allerdings nicht auf einen zeitlich früheren Zustand zurückzugehen. Es bedarf vielmehr einer Analyse, die es erlaubt, die präreflexive Vorstruktur der Verknüpfungen selbst in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne ist das Wesen als Prozess der Bedeutungs-genese ›zeitlos‹, da die Erinnerung des grammatisch-semanticen Umfelds eine Logogenese rekonstruiert, deren Ursprung als solcher nie unmittelbar gegenwärtig war. Mit anderen Worten: Will man das Wesen einer Sache bestimmen, muss man ihre Bedeutung anhand der widersprüchlichen Beziehungen klären, die sie mit anderen Bestimmungen immer schon unterhält, um überhaupt als diese erscheinen zu können. In der philosophischen Betrachtung geht es dann vor allem darum, diese Voraussetzungen zu erkennen und so zu einer differenzierteren Vorstellung von der Sache zu gelangen. Die Verbindung aber aus dem ›An-sich‹ der Sache, ihrem unmittelbaren Sein, und dem ›Für-sich‹, ihrer Reflexion als einer Selbstbeziehung durch Anderes, macht dann den vollen Umfang dessen aus, was Hegel ihren ›Begriff‹ nennt: »Der Begriff in seiner OBJEKTIVITÄT ist die *an-und-für-sich-seyende Sache selbst*.« (WdL II, 30)

Die Generalthese der *Phänomenologie des Geistes*, dass der Begriff ›ebenso sehr Subjekt wie Substanz‹ sei, erfährt in der *Wissenschaft der Logik* im Bedingungsverhältnis von Wesen und Sein eine erste Fundierung. Im Gegensatz zur Kritik Derridas, die Hegel eine klare Trennung der beiden Ebenen der Semiologie, des Zeichens und seiner Bedeutung, vorwirft, zeichnet die Wesenslogik ein anderes Bild. Nach dem dort Entwickelten lässt sich keine undurchlässige Scheidewand zwischen Wesen und Sein errichten, das Wesen ist auf der gleichen Ebene wie das Sein zu verorten, es meint dessen interne Verknüpfung. Eine solches holistisches Konzept hat die *Phänomenologie des Geistes* bereits in der Bewegung des ›spekulativen Satzes‹ zu fassen gesucht. Was es mit dem ›Spekulativen‹ des Satzes auf sich hat, exemplifizieren die Reflexionsbestimmungen in der *Logik*, indem sie die überlieferten Grundsätze des Denkens einer gleichsam dialektischen Dekonstruktion unterwerfen. Die Form des Satzes sagt stets mehr als der intendierte Gehalt, in ihr reflektiert sich auf widersprüchliche Weise eine dem Inhalt entgegenlaufende und ihn dennoch zugleich konstituierende Vorstruktur, die erst nachträglich erinnert werden kann.

Bevor im zweiten Teil der Studie Hegels Logik des Begriffs und insbesondere die Urteilslehre eingehender untersucht werden sollen, stellt sich im Hinblick auf die bei Wittgenstein und Derrida aufgezeigte Verschiebung des Wesens die Frage, ob nicht auch Hegels Wesensbegriff letztlich auf eine historische Situierung angewiesen bleibt. Obwohl dies in der Konzeption der *Logik* selbst nur indirekt sichtbar wird, spricht angesichts der Gesamtausrichtung des dialektischen Denkens vieles für eine solche Lesart.

3. Geschichte und fundamentale Zeitlichkeit

a) Natürliche Zeit und die Erinnerung des Geistes

Fragt man nach dem Verhältnis von Begriff und Zeit in Hegels systemfundierenden Schriften, sieht man sich mit einer auffälligen Lücke konfrontiert. Ob schon die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* die Bewegung des Begriffs zu ihrem ureigensten Thema erklären, fehlt eine systematische Auskunft darüber, ob und inwiefern dieser Prozess als zeitliches Fortschreiten begriffen werden kann.¹ Die wenigen Textstellen, an denen die Zeitlichkeit der Begriffsbewegung selbst angesprochen wird, deuten allerdings eher auf eine Verneinung dieser Frage. Zwar heißt es bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie*, die Zeit sei das Dasein des Begriffs. Doch liest man diese Aussage zusammen mit ihrer Wiederholung in den Schlussparagrafen über das absolute Wissen, dann sieht es so aus, als würde die gesamte Bewegung der Dialektik geradewegs auf eine ›Tilgung‹ der Zeitlichkeit des Begriffs hinauslaufen: »Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deßwegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt.« (PhG, 429)

Die Passage lässt sich zunächst als eine Abgrenzung von der kantischen Zeitauffassung verstehen: Anstatt die Zeit als eine (›leere‹) sinnliche Anschauungsform vorzustellen, gehört sie zum Dasein des Begriffs als solchem.² Zudem scheint ein absolutes Wissen des Begriffs um sich selbst notwendigerweise mit der Aufhebung seiner Temporalität einherzugehen. Das wäre jedoch insofern verwunderlich, als die Hegel'sche Philosophie insgesamt mit einer umfassenden Historisierung des Denkens in Verbindung gebracht werden kann – worüber nicht zuletzt seine zahlreichen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie lebhaftes Zeugnis geben. Wie also passen die Berücksichtigung der Geschichte des Denkens einerseits und die Formel von der ›Tilgung der Zeit‹ im absoluten Wissen andererseits zusammen?

Eine weit verbreitete Interpretation dieses Widerspruchs beruft sich auf die von Hegel häufig bemühte Kreis-Metapher für den Prozess der Selbstexplikation des Begriffs und versteht die Rede von der Aufhebung der Zeit in der Weise, dass sich darin die geschichtliche Entwicklung auf sich selbst zu-

1 Vgl. u.a. Boer, Karin de: Begriff und Zeit. Die Selbstentäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System. In: Hegel-Studien, Nr. 35, 2001, S. 11-49, hier S. 12.

2 Kant verhandelt die Zeit in der ›transzendentalen Ästhetik‹ und situiert sie jenseits des Begrifflichen: »Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung.« (Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 47)

rückwendet, an ihren Anfang zurückkehrt, ihren Kreis schließt und sich so vollendet.³ In der absoluten Idee, dem Resultat der *Wissenschaft der Logik*, würde der Begriff sich vollständig selbst erfassen und damit seinen historischen Werdegang ›tilgen‹. Für diese These vom Ende der Geschichte spricht neben der zitierten Stelle aus der *Phänomenologie* auch die fehlende Thematisierung von Zeit und Geschichte in der *Wissenschaft der Logik*, dem Herzstück des dialektischen Systems.⁴ Man könnte daher vermuten, dass Hegel die dort rekonstruierte Prozessualität des Begriffs zwar als Logogenese, nicht aber als in sich selbst zeitliche konzipiert. Ein kühnes Bild aus der Einleitung der *Logik* scheint dies zu unterstreichen:

»Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*« (WdL I.1, 34)

Nimmt man das Zitat wörtlich, sieht es in der Tat so aus, als wollte Hegel einen großen Bogen von einer ursprünglich ›göttlichen‹ Vernunft, die sich freiwillig in die Geschichte entlässt und dort entfremdet, bis hin zu seinem eigenen Systemabschluss spannen, der die verlorene ursprüngliche Einheit wieder herstellt, indem er das überzeitliche Prinzip der Entwicklung selbst als dialektische Methode ausspricht.

So holzschnittartig die Argumente für einen Systemabschluss hier zusammengefasst sein mögen, sie delegieren in jedem Fall die Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Zeitlichkeit in einen Bereich außerhalb der logischen Darstellung der Begriffsgenese, da diese die Geschichte bereits über-

3 Vgl. etwa Kojève, Alexandre: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Frankfurt a. M. 1975, S. 90ff. Dort heißt es: »Wenn also der Begriff Zeit, d.h., wenn das Begreifen *dialektisch* ist, dann ist die Existenz des Begriffs [...] wesentlich *endlich*. Daher muß die Geschichte selbst wesentlich endlich sein; der kollektive Mensch (die Menschheit) muß genauso sterben wie jedes menschliche Einzelwesen, die Weltgeschichte muß ein definitives Ende haben.« (Ebd., S. 133) Einen philosophiegeschichtlichen Überblick zur These vom ›Ende der Geschichte‹ gibt Pöggeler, Otto: Ein Ende der Geschichte? Von Hegel bis Fukuyama. Opladen 1995.

4 Schon Rudolf Haym sieht nur wenige Jahrzehnte nach der Veröffentlichung der *Wissenschaft der Logik* ihre eigentliche Aufgabe darin, der ›deutschen Nation‹ »gleichsam ein Lexikon und eine Grammatik ihres reinen Denkens in die Hand zu geben«. Kritisch merkt er dazu an, Hegel habe offenbar angenommen, »diese seine Gegenwart sei das im Wesentlichen abschließende Ziel aller vorausgegangenen Geistesentwicklung« (Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. 2. Aufl., Darmstadt 1962, S. 310f.).

schritten haben muss.⁵ Gegen die Suspendierung der Zeitfrage spricht indes nicht nur die im vorhergehenden Abschnitt aufgezeigte Figur der ›Erinnerung‹ aus der Reflexionslogik, auch zahlreiche Belegstellen aus anderen Schriften Hegels, insbesondere aus den *Jenaer Systementwürfen*, der *Enzyklopädie* und den geschichtsphilosophischen Vorlesungen weisen in eine andere Richtung. Im Folgenden soll daher eine differenziertere Analyse des dialektischen Zeitbegriffs ausgehend von diesen Schriften versucht werden. Die leitende These lautet dabei, dass Hegel sehr genau zwischen einer natürlichen Zeit auf der einen und der Geschichte des Begriffs bzw. des Geistes auf der anderen Seite unterscheidet. ›Getilgt‹ würde dann lediglich der natürliche Zeitbegriff; die Geschichtlichkeit des Geistes, verstanden als fortlaufende Erinnerung und Umarbeitung der Tradition, wäre dagegen als prinzipiell unabschließbar anzusetzen.

Hegels eigene dialektische Herleitung der Kategorien Zeit und Raum findet sich in den ersten Abschnitten der verschiedenen Fassungen seiner Naturphilosophie, die zumeist mit dem Titel ›Mechanik‹ versehen sind.⁶ Bereits diese Einordnung in die Mechanik gibt einen deutlichen Hinweis, weshalb sich der dort dargelegte Zeitbegriff nicht ohne weiteres auf die dialektische Bewegung selbst übertragen lässt, die stets mit einer organischen Ganzheit oder lebendigen Einheit in Verbindung gebracht wird. Große Teile der in den Abschnitten zur Mechanik auftauchenden Zeitauffassung können insofern als kritische Darstellung eines defizienten Zeitverständnisses gelesen werden, und zwar in erster Linie als eine Auseinandersetzung mit den aristotelischen Aporien der Zeit.⁷ Zugleich überschreitet Hegel bereits im Ansatz alle vorhergehenden Abhandlungen zur Zeitproblematik, wenn er den Zeitbegriff unmittelbar aus dem Widerspruch der räumlichen Dimensionalität herleitet.

Der Weg vom Raum zur Zeit ergibt sich aus Hegels Charakterisierung der ›Natur‹ als Äußerlichkeit, die sich zunächst räumlich bestimmen lässt: »Die

5 Obwohl Feuerbach die *Wissenschaft der Logik* ebenfalls im Lichte einer Vollendungsthese liest, liefert er das entscheidende Argument gegen diese Interpretation: Die dialektische Darstellung als Text, der gelesen und verstanden werden muss, impliziert notwendigerweise eine zeitliche Vermittlung, die sich nicht mehr aufheben lässt (vgl. Feuerbach, Ludwig: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: ders.: Werke in 6 Bänden, Bd. 3, hrsg. von Erich Thies, Frankfurt a. M. 1975, S. 7-53; hier S. 16f.).

6 Bezugstexte sind im Folgenden die ersten Abschnitte der Naturphilosophie aus den *Jenaer Systementwürfen* von 1804/05 und 1805/06 (JS II, 191ff.; JS III, 3-13) und der *Enzyklopädie* (Enz, § 245ff.).

7 Darauf weist auch Heidegger in seiner Kritik an Hegels Zeitbegriff hin. Allerdings behandelt Heidegger den Abschnitt der Naturphilosophie so, als würde darin die Zeitauffassung der gesamten Dialektik dargelegt. Seine Schlussfolgerung, Hegels Zeitbegriff stelle ›die radikalste Ausformung des vulgären Zeitverständnisses‹ dar, bleibt daher fragwürdig (vgl. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O., S. 428ff.).

erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Außersichseyns*, – dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, *der Raum*.« (Enz, § 254) Der Raum alleine aber stellt lediglich eine reine Form oder bloße Möglichkeit dar, ohne irgendwelche Inhalte.⁸ Damit etwas im Raum erscheinen kann, bedarf es einer räumlichen Verortung, die jedoch keineswegs schon mit dem Raum als solchem gegeben ist. Ein einzelner Punkt im Raum besitzt keine Positivität an sich, er kann nur in seinem differenten Verhältnis mit anderen Punkten spezifiziert werden: als Linie, Fläche oder Oberfläche eines abgesonderten Raumkörpers (Enz, § 256). Aber auch diese geometrischen Figuren bleiben letztlich unbestimmt in den gegeneinander ›gleichgültigen‹ Dimensionen des Raumes gefangen: »[...] es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt.« (Enz, § 255)

Für Hegel spitzt sich die gesamte Problematik der räumlichen Relationen auf den Begriff des Punktes zu. Räumlichkeit gibt es nur aufgespannt zwischen den Punkten, in ihrem negativen Verhältnis zueinander. Der Punkt selbst jedoch hat keine räumliche Ausdehnung, er markiert gleichsam die Grenze des Raumes, seine Negativität. Man könnte daher sagen, das Sein der Punktualität bestehe darin, das zu sein, was es nicht ist, oder nicht das zu sein, was es ist. Damit aber stößt man auf eine Aporie, die bereits in der aristotelischen *Physik* der Zeit zugeschrieben wird.⁹ Im Gegensatz zu den Raumdimensionen erlauben es die Dimensionen der Zeit, also Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, von einem kontinuierlichen Werden zu sprechen. Während der Punkt als einfache Negation des Raumes in Anderes übergeht (Linie, Fläche, Körper), kommt er als zeitlicher Jetzt-Punkt in seiner Negation auf sich zurück. Jedes Jetzt negiert sich selbst und wird ein zukünftiges Jetzt, d.h. es ist in seiner Negation bei sich selbst, daher eine absolute Negation oder, wie Hegel in den *Jenaer Systementwürfen* schreibt, »absolut differente Beziehung des Einfachen« (JS II, 207).

Allerdings verfehlt man die von Hegel aufgezeigte Struktur der Zeit, deutet man sie wie Heidegger lediglich als eine unverbundene ›Jetztfolge‹, die

8 De Boer glaubt deshalb, Hegel setze – ebenso wie Kant – Raum und Zeit letztlich doch als ›reine Formen der Anschauung‹ jenseits des Begrifflichen an. Aufgrund der zahlreichen Einwände, die Hegel in seinen verschiedenen Schriften gegen den kantischen Formalismus vorbringt, liegt es jedoch näher, die Rede von einer ›bloßen Form‹ ebenfalls als kritische Wendung gegen den Apriorismus zu verstehen (vgl. Boer: *Begriff und Zeit*, a.a.O., S. 35).

9 Vgl. Aristoteles: *Physik*. Vorlesung über die Natur. Philosophische Schriften Bd. 6, Hamburg 1995, Buch IV, Kap. 10. Dass Hegel in seiner dialektischen Analyse der Zeit weit über die aristotelischen Aporien hinausgeht, betont Brauer, Daniel Oscar: *Dialektik der Zeit*. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart 1982, S. 135ff.

sich der Anschauung darbietet.¹⁰ Wie stets bleibt die Bewegung der absoluten Negation nicht einfach in ihren Momenten – hier den beiden Seiten des Jetzt als Gegenwart und Zukunft – stehen, sie wird vielmehr in ihrer widersprüchlichen Beziehung als Einheit gedacht. Entgegen unserem Alltagsverständnis, das die Zeit als einen linearen Fluss von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft vorstellt, setzt Hegel die Vergangenheit als das Verhältnis der beiden Jetztpunkte (Gegenwart und Zukunft) an: »Es ist also in der Tat weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung beider aufeinander, eins ist gegen das andere auf gleiche Weise negativ [...]; die Differenz beider reduziert sich in die Ruhe der *Vergangenheit*.« (JS II, 207) Deshalb kann Hegel in den Zusätzen zur *Enzyklopädie* sagen, »[...] es ist die Wahrheit der Zeit, daß nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist.«¹¹ Eine derart differenzierte Zeitauffassung lässt sich schwerlich als ›vulgär‹ im Sinne Heideggers apostrophieren.

Bereits in den *Jenaer Systementwürfen* gelingt Hegel damit ein erstaunlicher synthetischer Zeitbegriff, der zu erklären vermag, was Heidegger – übrigens ganz zu Recht – dem ›vulgären‹ Verständnis der Zeitfolge ankreidet: Wie nämlich zwischen den vereinzelt Jetzt-Punkten überhaupt ein kontinuierlicher Übergang gedacht werden könne. Ein auf die Punktualität des Jetzt (oder der Gegenwart) fixiertes Zeitmodell kann meist nur mit erheblichem theoretischen Aufwand erklären, welche Kraft die voneinander getrennten Jetztpunkte zu einer Einheit synthetisieren soll.¹² Hegels Lösung indes ist verblüffend, weil sie einerseits die Vorstellung aufgibt, die Jetztpunkte würden wie Perlen auf einer Schnur aufgereiht nacheinander folgen, und andererseits die Vergangenheit nicht mehr als vergangene Gegenwart denkt, sondern als Relation oder Aufhebung: »Und dies gesetzte Aufheben beider [des gegenwärtigen und zukünftigen Jetzt; D.Q.] ist das Ehemals, die in sich reflektierte oder reale Zeit.« (JS II, 208)

10 »Zeit ist das ›angeschaute‹ Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet.« (Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O., S. 431)

11 Die mündlichen Zusätze zur *Enzyklopädie* werden zitiert nach Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Werke in 20 Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1970; hier § 261, Zusatz, S. 59. Auch Brauer betont in diesem Zusammenhang, das »[...] eigentlich Revolutionäre von Hegels Auffassung der Zeit liegt in der Rolle der Vergangenheit« (Brauer: *Dialektik der Zeit*, a.a.O., S. 138).

12 Dies wird insbesondere in der phänomenologischen Betrachtung des ›inneren Zeitbewusstseins‹ problematisiert und dort mit der Annahme einer in Richtung Vergangenheit und Zukunft ausgedehnten Gegenwart gelöst (vgl. Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. v. Martin Heidegger, 3. Aufl., Tübingen 2000, S. 25, § 11).

Vor dem Hintergrund dieser dialektischen Zeitstruktur lassen sich zwei Aspekte für das Verhältnis von Begriff und Zeit herausarbeiten. Weil Hegel die Negationsbewegung der Zeit mit den beiden zentralen Prinzipien der *Wissenschaft der Logik* – dem Werden und dem Begriff – in Verbindung bringt, ist es erstens nicht abwegig, die Bewegung der doppelten Negation generell als zeitliche anzusetzen.¹³ Folglich müsste der fortschreitenden Selbstbestimmung des Begriffs eine fundamentale Zeitlichkeit eignen. Anders ausgedrückt, wenn gleichsam der Prototyp der absoluten Negativität dem Verhältnis der Zeitdimensionen entspricht, darf man der qua Negation operierenden Logogenese des Begriffs insgesamt eine Temporalstruktur unterstellen. Dies erlaubt zweitens eine Präzisierung des Wesens als Grundbeziehung. Sind in der absoluten Negativität die beiden Momente Gegenwart und Zukunft durch die Vergangenheit vermittelt, lässt sich die Grundbestimmung im Sinne einer Erinnerung des Vergangenen interpretieren. Dadurch erhält die im Rahmen der Reflexionslogik schwer fassbare Bedingung einer »ursprünglichen Synthese« eine nachvollziehbare Klärung: Was gegenwärtig Bedeutung konstituiert und diese für zukünftige Wiederholung öffnet, sind die überlieferten – d.h. vergangenen und erinnerten – Verknüpfungsmöglichkeiten semantischer Elemente. Das differente Beziehungsgeflecht der Begriffskategorien ist »zeitlos vergangen«, weil es selbst nie präsent werden kann, ohne seine bedeutungskonstitutive Funktion zu verlieren. In der Reflexionslogik drückt Hegel dies so aus: »Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseyns, und das Werden des Grundes.« (WdL I.2, 321)

Gleichwohl scheint die vorgeschlagene Parallelisierung von absoluter Negativität und Zeitlichkeit all jene Textstellen zu missachten, an denen Hegel explizit die eigentliche Sphäre des Begriffs, also den Geist und die Idee, als »ewig« bezeichnet. So heißt es etwa in der *Enzyklopädie*: »[...] das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.« (Enz, § 258) Bevor der Übergang von einer fundamentalen Temporalität der Negation zur Geschichtlichkeit des Begriff betrachtet werden kann, wäre deshalb das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu erläutern. Als hilfreich erweist sich dabei die von Kojève vorgeschlagene terminologische Unterscheidung zwischen »Ewigkeit« (im Sinne einer außerzeitlichen Wirklichkeit) und »Ewigem« (etwas, das Anteil an der Ewigkeit hat, aber nicht im Gegensatz zur Zeit steht).¹⁴ Obwohl Hegel beide

13 Vgl. Nancy, Jean-Luc: *The Surprise of the Event*. In: Barnett, Stuart (Hg.): *Hegel after Derrida*. London 1998, S. 91-104; hier S. 98. Auch de Boer weist auf diese Übereinstimmung hin, deutet sie jedoch so, als sei die Zeit »die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung, in der der Begriff sich als Begriff vollzieht [...]«, und somit dem Begriff logisch vorgeordnet (vgl. Boer: *Zeit und Begriff*, a.a.O., S. 46f.).

14 Vgl. Kojève: *Hegel*, a.a.O., S. 91.

Ausdrücke mehr oder weniger synonym verwendet, stellt ein Zusatz zur *Enzyklopädie* klar: »[...] die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht; sondern die Ewigkeit ist die absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach.«¹⁵ Bezogen auf die Einteilung von Kojève zielt Hegels Rede von der ›Ewigkeit‹ folglich auf ein ›Ewiges‹, das der Zeitlichkeit nicht entgegengesetzt wäre.

Erklärungsbedürftig bleibt indes der zweite Teil des zitierten Satzes, in dem die ›Ewigkeit‹ als ›absolute Gegenwart‹ oder Jetzt ohne Modifikationen bestimmt wird. Die dahinterstehende Überlegung kann zumindest strukturell so verstanden werden, dass Ewiges sich nur in einer dialektischen Aufhebung der Zeit selbst und nicht in einer unendlichen Dauer begreifen lässt. ›Ewig‹ meint auch für Hegel weder ein Außerhalb der Zeit noch eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Jetzt-Punkte – das wäre, um eine Bezeichnung der *Logik* aufzugreifen, eine ›schlechte Unendlichkeit‹ (WdL I.1, 222).¹⁶

Nun scheint jedoch die Zuspitzung auf eine ›absolute Gegenwart‹ der soeben rekonstruierten Aufhebung der Zeitdimensionen in der Vergangenheit zu widersprechen. Beide Thesen wären in der Tat unvereinbar, würde Hegel ein Zeitmodell vertreten, in dem sich die drei Modi der Zeit gegenseitig ausschließen. Als Synthese von gegenwärtigem und zukünftigem Jetzt aber verliert die Vergangenheit nie den Bezug zur Gegenwart. Eine Erinnerung besteht gerade darin, das Vergangene in Gegenwart und Zukunft festzuhalten, und nicht dem Vergessen einer absoluten Vergangenheit Preis zu geben. Um die Beziehung von Gegenwart und Zukunft zu bestimmen, muss die Vergangenheit also andauern. Hegel verdeutlicht dies, indem er die absolute Gegenwart als in sich reflektierte Dauer von einer relativen Dauer der endlichen Dinge abhebt:

»Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. [...] Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives

15 Hegel: *Enzyklopädie* II, a.a.O., § 247, Zusatz, S. 26.

16 Zu weiteren möglichen Parallelen zwischen den Zeitbestimmungen und Abschnitten der *Wissenschaft der Logik* vgl. Wohlfart, Günter: Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 13, 1980, S. 143-165; hier S. 144ff. Eine erhellende Verbindung zwischen der absoluten Methode und der Dialektik der Zeit aus der Naturphilosophie bietet Grieser, Wilfried: Die Selbstexplikation des Logischen als *absolute Methode* und die Dialektik der Zeit. In: Posch, Thomas/Marmasse, Gilles (Hg.): *Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M. 2005, S. 132-157.

Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendlich, d.h. nicht relativ, sondern in sich reflektierte Dauer«. ¹⁷

Alle Dinge dauern, das macht ihre Zeitlichkeit sowie ihre Endlichkeit aus. Doch reicht diese relative Dauer nicht aus, um den Begriff der Zeit selbst zu erklären. Die Temporalstruktur ist von anderer Dauer als die der vergänglichen Dinge. Das Übergehen der auseinander fallenden Jetztpunkte in die Vergangenheit bleibt als Form ewig und absolut gegenwärtig, aber nur, sofern es endliche Dinge gibt, an denen sich dieser Prozess vollzieht und in deren relativem Bestehen sich das unendliche Andauern der Zeit reflektiert: »Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit [...].« ¹⁸ Ein solcher in sich reflektierter Zeitbegriff übersteigt jedoch den Rahmen der Naturphilosophie bei weitem. Dass die Zeitbetrachtung zu Beginn der Naturphilosophie einerseits bereits unter dem Eindruck der logischen Kategorialanalyse steht, andererseits einen Vorgriff auf die Philosophie des Geistes darstellt, entgeht auch Hegel nicht. Fast nebenher bemerkt er: »Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind nothwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*.« (Enz, § 259)

Dieser Hinweis ist nicht unwichtig, weil er helfen kann, die verschiedenen Sichtweisen auf die Zeitproblematik genauer zu trennen. Die Natur als solche existiert zwar in zeitlichen Prozessen, sie ist ein ständiges Werden und Vergehen, eine immerwährende Wiederholung ihres Kreislaufs, sie besitzt allerdings keine Vorstellung von ihrer eigenen Prozessualität. ¹⁹ Erst in der Geistesentwicklung als einem Teil der Natur kann sie sich anschauen. Aber der Geist stellt sich der Natur entgegen und sieht darin entweder kausale oder zufällige Bewegungen. Mit dieser subjektiven Ebene, wenn man so will: dem Für-sich-Sein gegenüber dem bloßen An-sich der Natur, setzt Hegels Betrachtung der Zeit in der Naturphilosophie ein. Hier – und nur hier – gilt die von Heidegger kritisierte Formel: »Die Zeit ist das angeschaute Werden« (Enz, § 258). Ebenfalls hierher gehört die Rede von der Zeit als »abstrakter«, »ideeller«, »reiner Form«, »Äußerlichkeit« usw.

Nicht ohne Grund bringt Hegel diese abstrakte Zeitvorstellung in der Jenaer Naturphilosophie mit dem »Meinen« in Verbindung (JS III, 9f.). Es handelt sich um eine angeschaute Zeit, von der wir bloß meinen, sie verlaufe kontinuierlich und unabhängig vom Bestehen der Dinge. Die kritische dialekti-

17 Hegel: Enzyklopädie II, a.a.O., § 258, Zusatz, S. 50.

18 Ebd.

19 »Die Natur *ist*, wie *sie ist*; und ihre Veränderungen sind deswegen nur *Wiederholungen*, ihre Bewegung nur ein Kreislauf.« (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, 3. Aufl., Hamburg 1959, S. 36)

sche Aufarbeitung des gemeinten Zeitbegriffs zeigt dann, wie sich die Dimensionen der Zeit tatsächlich synthetisch ineinander fügen und nicht in getrennte, unvermittelte Jetzt-Punkte zerfallen. Erst die synthetische Funktion der Vergangenheit erlaubt es, überhaupt von dauerhaften Zuständen auszugehen, weil sie das Fortschreiten der Zeit in einer relativen Dauer aufhebt: »Die Zeit geht in der *Vergangenheit* als ihrer *Totalität selbst* unter, oder diese Dimension ist das ausgesprochene Aufheben derselben.« (Ebd., 13) Im Sprechen gehen wir stets von substanziellen und andauernden Gegenständlichkeiten und Verhältnissen aus, die ohne eine Synthese der Jetzt-Punkte gar nicht möglich wären. Um aber den Prozess der Zeit, der zugleich das Dasein des Begriffs als Bewegung der Negativität skandiert, als solchen denken zu können, muss die Zeitvorstellung der Anschauung ›getilgt‹ werden.

Hegels Satz am Ende der *Phänomenologie*, »die Zeit ist der Begriff selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt [...]« (PhG, 429), bezieht sich mithin auf den abstrakten, bloß gemeinten Zeitbegriff. In ihm sind die Dimensionen der Zeit äußerlich, in die Natur gesetzt und sprachlich verfestigt: »Sie [die Zeit, D.Q.] ist das *äussere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff [...]« (Ebd.) Wenn Hegel fordert, diese Zeit ›aufzuheben‹, bedeutet das keine Ausschaltung der Temporalität als solcher – im Gegenteil. Worauf die *Phänomenologie* abzielt, wäre vielmehr ein in sich reflektierter Zeitbegriff, in dem der Begriff das Prinzip seines eigenen Fortschreitens erkennt.²⁰ Solange man die Entwicklung des Begriffs innerhalb der natürlichen Zeit betrachtet, wird ihm die Zeit noch als sein Anderes gegenübergestellt. Eine solche Betrachtung verfährt jedoch im schlechten Sinne historisch, sie schreibt der geschichtlichen Zeit einen transzendentalen Charakter und somit eine ›Macht‹ noch über die Geistesentwicklung zu. In der *Enzyklopädie* legt Hegel dar, inwiefern der Begriff der Macht der Zeit entgeht – weil er selbst diese Macht ist:

»Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich selbst zu derselben als zu seiner *Macht* verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit [...].« (Enz, § 258)

20 Getilgt wird daher nur eine »Zeitform« (PhG, 429), und zwar dadurch, dass sich das Anschauen selbst als zeitliches prozessual begreift: »Das so vielziertierte *Tilgen* der Zeit, und näher eigentlich nur der ›Zeitform‹, wäre dann nichts anderes als das Begreifen des *Prozesses* [...]« (Grießer: Selbstexplikation, a.a.O., S. 149, Anm.)

Die absolute Negativität, der Motor der Begriffsbewegung, produziert die Bewegung der angeschauten Zeit. Ist umgekehrt aber der Begriff auch nichts anderes als der Prozess absoluter Negativität, dann erscheint er nicht einfach nur in der Zeit, er ist selbst ›Verzeitlichung‹ oder – um mit Derrida zu sprechen – ›Temporalisation‹. Hegels Rekurs auf die ›Identität‹ des Begriffs, das ›Ich=Ich‹, darf nach den Überlegungen des vorherigen Abschnitts nicht weiter verwundern: Der Identitätssatz sagt stets mehr als er meint. Er lebt in der Vorstellung einer präsentistischen Zeit und muss doch bereits in der Form des Satzes auf die Differenzstruktur der Bedeutungs-genese zurückgreifen. Damit das Ich sich als identisches erscheinen kann, muss es sich von sich selbst trennen. Diese konstitutive Differenz geht dem reflektierenden Ich als Bedingung ›voraus‹, sie trennt und synthetisiert es zugleich, versetzt es in eine zeitliche Bewegung und lässt es in einer relativen Dauer entstehen. Als Leerform einer Rückwendung auf sich steht das ›Ich=Ich‹ für eine Reflexion, die sich in ihrem verzeitlichenden Wesen erfasst. Deshalb kann Hegel das Wesen in der *Logik* auch ein ›zeitlos vergangenes Sein‹ nennen, da die ›vorausgehende‹ Beziehung nicht zeitlich vor dem Sein liegt, sondern auf die bedingende Temporalstruktur selbst verweist.

Davon ausgehend lassen sich nun zwei argumentative Stränge der spekulativen Dialektik weiterverfolgen. Auf der einen Seite wäre zu fragen, wie sich der Begriff durch ›Erinnerung‹ in seinem verzeitlichenden Wesen selbst zu denken vermag. Dies führt aus dem Rahmen der Reflexionslogik heraus in die Begriffslogik und deren Schluss, die absolute Idee. Dabei wäre zu untersuchen, wie sich die Temporalisation der Begriffsbewegung in den grammatisch-logischen Formen der Sprache bemerkbar macht, also in Satzstrukturen, wie sie Hegels Urteilslehre betrachtet. Allerdings kehrt angesichts des Schlusskapitels der *Wissenschaft der Logik* der Verdacht zurück, die spezielle Reflexionsform des Begriffs – von Hegel auch ›absolute Methode‹ genannt – bewege sich letztlich doch außerhalb des historischen Zusammenhangs.

Es scheint daher angebracht, zunächst einem zweiten Strang des Hegel'schen Denkens zu folgen, der in die Geschichtsphilosophie führt, um zu ergründen, welchen Anteil das historische Dasein des Begriffs an der Freilegung seiner logischen Strukturen hat.²¹ Der Umweg über die Geschichte kann so eventuell den Nachweis erbringen, dass die Rede vom ›Absoluten‹ ihre ahistorische Konnotation verliert, wenn damit ein je geschichtlich-epochales Auftreten des Geistes gemeint ist und nicht die Vollendung der Geschichte überhaupt. Ein erster Hinweis auf eine solche Lesart der Hegel'schen Geschichtsphilosophie kündigt sich bereit in der Unterscheidung zwischen ›Ewigkeit‹ und ›Ewigem‹ an. Die Sphäre des Begriffs, der Geist oder, in sei-

21 Der erste Strang soll im zweiten Teil der Untersuchung wieder aufgenommen werden.

ner Selbstreflexion, die Idee, kann laut Hegel ›ewig‹ genannt werden, weil darin die fundamentale Zeitlichkeit der absoluten Negativität zum Ausdruck kommt. Entsprechend wichtig ist es, in der Rekonstruktion der Philosophiegeschichte von der Vorstellung Abstand zu nehmen, bei der Idee bzw. dem Geist handele es sich um außerzeitliche Instanzen, die lediglich durch historisch kontingente Umstände verdeckt, insgeheim aber den Gang der Geschichte selbst lenken würden.

Seine Heidelberger und Berliner Vorlesungen zur *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* eröffnet Hegel daher mit der grundsätzlichen Frage, inwiefern die Philosophie als Wissenschaft von den ›unvergänglichen‹ Wahrheiten überhaupt eine Geschichte haben kann.²² Dabei macht er gleich zu Beginn des Vortrags deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit der Geschichte keineswegs in den Appendix der Philosophie gehört: »Was *wir* geschichtlich sind, der Besitz, der uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden *der Gegenwart* gewachsen, sondern dieser Besitz ist die Erbschaft und das *Resultat* der *Arbeit*, und zwar der Arbeit aller vorhergehenden Generationen des Menschengeschlechts.«²³ Die Frage nach der Gegenwart muss deshalb immer zugleich eine nach der Geschichte sein.²⁴ Allerdings lassen sich die ›Erbschaften‹ der Geschichte nicht – wie von einer ›treuen Haushälterin‹ – unverändert akkumulieren.²⁵ Die Tradition befindet sich in einem ständigen Fluss, sie selbst ist aktive Arbeit an der Überlieferung. Wenn also die Aufgabe der Philosophie darin besteht, ›ihre Zeit in Gedanken zu fassen‹, muss sie notwendigerweise historisch verfahren und sich selbst in ihrem Gewordensein reflektieren. Aber zugleich verändert sie in ihrer Reflexion immer auch schon die Vergangenheit.

Nun scheint eine derartige Position nicht weit von einem historischen Relativismus entfernt, denn wie sollte je ein Standpunkt erreicht werden, der das Ganze der Geschichte überblicken und nach einem überzeitlichen Maßstab bewerten könnte? Ohne jedes Telos läuft die philosophische Reflexion Gefahr, bloß die Fehler und Vorurteile ihrer Vorgänger zu reproduzieren. Liest man Hegels Gesamtsystem ausgehend von der oben erwähnten Vollendungs- these, erübrigen sich solche Einwände. Erklärungsbedürftig wäre dann lediglich, woher das Denken die Gewissheit nimmt, an einem wirklich absoluten Endpunkt angelangt zu sein. Allein, zu einer solchen finite Geschichtsauffassung geben die Vorlesungen keinen Anlass. Schon der Satz: »[...] *der allge-*

22 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 7 u. 23ff.

23 Ebd., S. 21.

24 »In der Tat aber, was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich.« (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke* in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1971, S. 21)

25 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 21.

meine Geist bleibt nicht still stehen«²⁶, sperrt sich gegen diese Auslegung. In einer der letzten Versionen der Vorlesung sagt Hegel dann unmissverständlich, »[...] daß die Philosophie einer Zeit zwar der höchste Standpunkt des in seiner Verfassung jedes Mal sich entwickelnden Geistes ist, daß aber keine sagen kann, daß sie den höchsten Standpunkt, über welchen es keinen gebe, erreicht habe«.²⁷ Trifft diese Diktum ebenfalls auf Hegels eigenes Denken zu – und die Vorlesungen sprechen zumindest nicht dagegen –, muss er erläutern, inwiefern trotzdem von einem Fortschritt in der Entwicklung der Philosophie die Rede sein kann, da ohne einen Endpunkt auch das Maß zur Bewertung des Verlaufs im Sinne eines Fort- oder Rückschritts fehlt.

Hegels Antwort auf dieses Problem stützt sich auf folgende Argumentation: Jede Zeit betrachtet die Überlieferung wie ein äußerlich Vorhandenes, etwas, worüber sie verfügen kann, das sich zu Gegenständen von Abhandlung machen lässt. Eine gelehrte ›Kenntnis‹ des vergangenen Denkens bedeutet indes noch kein wirkliches ›Verstehen‹.²⁸ Entscheidend für Letzteres ist ein aktives Aneignen des Vergangenen oder, wie man mit Blick auf die *Phänomenologie des Geistes* sagen kann, ein Verinnerlichen, eine ›Er-Innerung‹ (PhG, 433). Echtes Verstehen muss seinen eigenen Standpunkt allererst in der Beschäftigung mit den überlieferten Denkbestimmungen finden; das Heutige und Eigene kann sich nur in der Reflexion des Vergangenen und Anderen bilden.²⁹ Ebenso wie die dialektische Zeitbetrachtung die Vergangenheit nicht mehr als vergangene Gegenwart denkt, muss nun mit der überlieferten Tradition im Ganzen verfahren werden. Sie ist nicht bloß äußerer Gegenstand einer philologisch-historischen Rekonstruktion, sie bestimmt recht verstanden unsere Gegenwart, indem sie diese auf eine Zukunft hin öffnet. Weder dauert die Vergangenheit unverändert an noch geht sie im Fluss der Zeit unter. Was uns heute bestimmt, sehen wir nur in der Auseinandersetzung mit dem Gewesenen. Auch hier liegt das Wesen der Gegenwart in der Erinnerung des in diesem Sinne ›zeitlos‹ Vergangenen.³⁰

26 Ebd., S. 21.

27 Ebd., S. 129. In einer früheren Fassung der Vorlesungen heißt es auch: »Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen.« (Ebd., S. 72)

28 Vgl. ebd., S. 9.

29 »Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche *vorhanden* ist, zu *fassen* und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiterzubilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie *uns* zu *eigen* machen, machen wir aus ihr etwas *eigenes* gegen das, was sie vorher war.« (Hegel: Geschichte der Philosophie, a.a.O., S. 22)

30 »Die Geschichte, die sich bildet, ist jeder Vergänglichkeit bar, weil sie das konstituiert, was dazu bestimmt ist, sie fortzusetzen.« (Bodei, Remo: Die ›Metaphysik der Zeit‹ in Hegels Geschichte der Philosophie. In: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie. Religion und

Von Fortschritt kann Hegel folglich sprechen, wenn sich das gegenwärtige Denken in seinen historischen Voraussetzungen begreift. Da sich weiterhin der Vorgang des Begreifens für Hegel nicht in der Präsenz einer ›inneren Anschauung‹ erschöpft, sondern mit einer Unterscheidung, einer Differenz, einem Urteil einhergeht, muss sich das begreifende Denken zwangsläufig immer wieder von sich selbst entfernen und versetzt sich dadurch in stete Bewegung:

»Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist: sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der *inneren* Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener [...] wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Element des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz.«³¹

Weder eine platonische Ideenschau noch eine transzendente Einbildungskraft können sich jener Differenz entziehen, die notwendig ist, soll die ›ewige‹ Idee gedacht und gewusst werden. In der negativen Arbeit eines sprachlich strukturierten Denkens kommt die Idee oder das logische Prinzip nur um den Preis eines Widerspruchs zu einem ›Selbstbewusstsein‹: Um sich selbst zu erkennen, muss sie ihre eigene Entwicklung notwendigerweise als ›abgetrennte Wirklichkeit und Anschauung denkend rekonstruieren‹, das heißt, sie muss in der Geschichte erscheinen und ein Dasein in der Zeit annehmen.³² Aus der Sicht der Idee hat folglich jede Erinnerungsleistung eine Entäußerung, eine Abtrennung von sich selbst zur Bedingung.

Zwar kann diese ›Selbstveränderung‹, in die sich der Geist verstrickt, sobald er sich zu begreifen sucht, eine ständige Fortentwicklung begründen; die emphatisch positive Konnotation, die Hegel ihr zuweilen durch die Zuschreibung einer stufenförmig anwachsenden Vernünftigkeit beilegt, vermag sie indes noch nicht zu rechtfertigen. Formulierungen, wie sie etwa in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* auftauchen, »[...] daß die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat«³³, bedürfen weiterführender Erläuterungen. Schließt man auch hier eine teleologische Ausrichtung auf einen bereits gewussten Endzustand des Vernünftigen aus, bleibt

Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart 1984, S. 79-98; hier S. 80)

31 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 37.

32 Vgl. ebd., S. 61.

33 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, S. 40.

nur, Vernunft als solche mit dem Prinzip des Fortschreitens gleichzusetzen.³⁴ Vernünftig kann dann jede Reflexion genannt werden, die sich im Modus des Verstehens auf ihre eigene Vergangenheit zurückwendet, um sich darin selbst zu finden. Insofern sich jede vernünftige Reflexion von sich selbst entfernen und verändern muss und auf diese Weise die Grundlage für eine neuerliche Reflexion schafft, gehört das Fortschreiten zu ihrem Prinzip.³⁵

Im engeren Sinne spekulativ wird Hegels Geschichte der Vernunft, weil sie das ›Geschehen‹ einer solchen Rückwendung auf der Ebene der ›Volksgeister‹, also der Gesamtheit geistiger und kultureller Arbeit einer Epoche, hypostasiert und nicht dem Vermögen eines transzendentalen Subjekts zuschreibt:

»In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volk sich auftut.«³⁶

Die Aufstufung der Vernunftentwicklung bleibt immer relativ auf eine bestimmte Gemeinschaft (*dieses* Volk) und eine bestimmte Epoche (*diese* Zeit) bezogen, deren spezifische Geistesgestalt (*diese* Form) sich als konstitutiv für die epochale Zusammengehörigkeit erweist. Eine solche epochale Ausformung der Idee definiert die jeweils gegenwärtigen Grenzen von Rationalität überhaupt. Sie bestimmt, was gegenwärtig allgemein Geltung haben kann, und steckt somit einen Raum möglicher Denk- und Handlungsweisen ab. Nur ein späteres Zeitalter ist in der Lage, die vergangene Form des Geistes als Äußere zu betrachten und im empathischen Sinne zu verstehen. Folglich führt die Forderung an die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken zu fassen, im Falle einer gelungenen Selbstreflexion zugleich über die eigenen Grenzen hinaus. Wenn Hegel am Ende der *Phänomenologie des Geistes* von einer ›Voll-

34 »So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als diß Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.« (PhG, 40)

35 Dadurch wäre weiterhin dem bekannten Satz aus der Rechtsphilosophie, »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«, die Spitze genommen (Hegel: Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 14). Skandalös scheint eine derartige Behauptung, solange man darin bloß eine Apologie des Bestehenden sieht. Es kommt indes darauf an, wie Hegel betont, »[...] in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen« (ebd., S. 15). Als radikale Historisierung richtet sich der Ausspruch vor allem gegen ein Denken, das die Vernunft jenseits der Geschichte ansiedelt und in einer transzendentalen Reflexion erfassen will.

36 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 37f.

endung« des Geistes spricht, hat er offenbar genau jene epochale Selbstermächtigung vor Augen (PhG, 433).

Ein Zeitalter hält demnach solange an, wie die begrifflichen Vorstrukturen einfach nur ›da sind‹ und funktionieren, ohne in sich selbst reflektiert zu sein. Dasein, so Hegel in einer an Heidegger erinnernden Wendung, meint stets »In-der-Zeit-Sein«.³⁷ Beginnt eine Epoche, die Bedingungen ihres Denkens und Handelns zu begreifen, ein ›absolutes Wissen‹ von sich zu gewinnen, befindet sie sich bereits im Niedergang oder, wie Hegel sagen würde, der Begriff tilgt seine Zeit. Im Rahmen der Zeitanalyse der Naturphilosophie heißt das, die Zeit (oder der Begriff) hebt sich in ihre Vergangenheit auf. In der Ambivalenz dieser Formulierung steckt bereits das ganze Dilemma der Geschichte des Geistes: Er wird sich selbst immer nur in seiner vergangenen Form ansichtig. Seine eigenen Voraussetzungen begreift er erst, wenn sie ihm äußerlich geworden sind und er sich von ihnen entfremdet. Dennoch hebt die Selbstreflexion ihre Voraussetzungsstruktur nicht vollständig auf, sie transponiert sie auf eine andere, ›höhere‹ Ebene oder in eine neue ›Geistesgestalt‹. Vollendet wird somit lediglich die vergangene Epoche, ihre Denkgesetze liegen nun offen zutage und sind Gegenstand der Erinnerung. Zugleich aber begibt sich der Geist zwangsläufig in eine neue »Nacht des Selbstbewußtseyns«, in der die Bedingungen der höheren Selbstreflexion als solche noch nicht sichtbar sind:

»Indem seine [des Geistes; D.Q.] Vollendung darin besteht, das was er *ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist diß Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem *Insichgehen* ist er in der Nacht des Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und diß aufgehobne Daseyn, – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, – ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt.« (PhG, 433)

Hegels epochales Geschichtsverständnis kann also durchaus eine Stufenfolge der Vernunftentwicklung unterstellen, ohne einen Endpunkt der Geschichte annehmen zu müssen. Gleichwohl kann im Wechselspiel von Entäußerung und Erinnerung die Bahn der Geschichte auch nicht mehr verlassen oder umgewendet werden. Das Herausgehen aus sich selbst meint nämlich keine Veränderung im starken Sinne, sodass ein ganz Anderes oder absolut Unerwarte-

37 Ebd., S. 37. Anders als noch in *Sein und Zeit* sieht Heidegger in späteren Schriften durchaus Ähnlichkeiten zwischen seinem eigenen Denken und Hegels prozessualer Dialektik, insbesondere im ›Geschehenscharakter‹ einer epochal verstandenen Geschichtlichkeit. Allerdings beharrt er weiterhin darauf, dass Hegels absolute Idee ein Ende dieses Prozesses bedeutet (vgl. Heidegger: Identität und Differenz, a.a.O., S. 34ff.).

tes entstehen könnte. Stets stellt die Negation eine Selbstnegation dar und bleibt damit ebenso in sich, ist als ein »Insichhineingehen, ein Sich-in[sich]vertiefen« zu denken.³⁸ Entsprechen kann Hegel am Schluss der *Phänomenologie des Geistes* konstatieren, der absolute Begriff sei »eine Offenbarung der Tiefe« (PhG, 433).

Zurückkommend auf die Frage nach der impliziten historischen Dimension in Hegels Logik der Reflexion können nunmehr zwei unerwartete Antworten gegeben werden. Erstens lassen sich sowohl die absolute Negativität im Allgemeinen als auch das Erinnerungsmotiv im Besonderen auf dezidiert zeitliche Prozesse zurückführen. Während das dialektische Ineinandergreifen der Zeitdimensionen die »Urform« der Negationsbewegung skandiert, zielt der Wechsel von Entäußerung und Erinnerung auf die Bewegung einer epochalen Geschichtlichkeit. Im Gegensatz zum Naturprozess, der seine Zyklen in immer gleicher Weise wiederholt, kennt die Zeit des Begriffs ebenso wie die Geschichte des Geistes eine Entwicklung, in der beide niemals absolut auf sich selbst zurückfallen können. Zweitens verschiebt sich mit der epochal verlaufenden Geistesentwicklung das hierarchische Verhältnis von Logik und Geschichte im Ganzen. Sieht es *prima facie* so aus, als habe Hegel mit der *Wissenschaft der Logik* ein transhistorisches Fundament des dialektischen Denkens entworfen, auf dem dann die Realphilosophien aufbauen können, erweist sie sich im Lichte der *Einleitung* vielmehr als Abschluss ihrer eigenen Zeit und damit zugleich als Übergang in eine neue Epoche.³⁹

Freilich kehrt sich damit das Verhältnis von *Logik* und Geschichtsphilosophie nicht einfach um: Die *Wissenschaft der Logik* nimmt all jene Kategorien auf, die sie in der Sprache ihrer Zeit sedimentiert vorfindet, und muss ihren historisch gewordenen Zusammenhalt reflektieren. Dazu bedarf es keiner historischen Rekonstruktion im herkömmlichen Sinne, weil die Begriffe, so wie sie vorliegen, ihre Vergangenheit bereits zeitlos aufbewahren. Umgekehrt aber kann sich eine recht verstandene Geschichte der Philosophie nicht mehr auf eine quasi-transzendente Zeitlichkeit verlassen, in der die vergangenen Wissensformen wie in einem Behälter aufbewahrt und frei zugänglich sind.⁴⁰ Sie muss zunächst das Wesen ihrer eigenen Begriffskonstruktion – mithin die *Logik* – befragen, um die Möglichkeit eines wahren Zugangs zur

38 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 32.

39 Schon die *Phänomenologie des Geistes* verortet sich selbst in einer Zeit des Umbruchs: »Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist.« (PhG, 14)

40 In der *Enzyklopädie* wendet sich Hegel ausdrücklich gegen ein solches »Containernmodell« der Zeit: »Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist [...]« (Hegel: *Enzyklopädie II*, a.a.O., § 258, Zusatz, S. 50)

Vorgeschichte auszuloten.⁴¹ Oder wie Stefan Majetschak pointiert feststellt: »Die zirkuläre Verschränktheit von Philosophie und Geschichte ist nicht aufzuheben.«⁴²

Wollte man nun Hegels hoch komplexes und in sich zirkuläres Zeit- und Geschichtsdenken als Maßstab für die bei Derrida aufgezeigte Temporalstruktur der *différance* und die schwach historische Ausrichtung von Wittgensteins Lebensweltkonzept nehmen, bliebe wenig mehr, als diesen ihre Lückenhaftigkeit vorzurechnen. Da es hier jedoch nicht um einen solchen Vergleich geht, soll die leitende Frage der nächsten beiden Abschnitte vielmehr lauten, ob sich interne Gründe dafür finden lassen, weshalb sowohl Wittgenstein als auch Derrida auf die systematische Rückbindung ihres eigenen Ansatzes an eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie verzichten.

b) Zeit als Gedächtnis praktischen Handelns

Obwohl Wittgenstein das Wesen des Sprachspiels auf eine Lebensform zurückführt und somit prinzipiell historisch fundiert, sind dezidiert philosophie- oder sprachgeschichtliche Rekonstruktionen allen seinen Schriften fremd. Der Lebensformbegriff führt zwar einen Verweis auf den jeweiligen sozial-historischen Hintergrund eines jeden Sprachspiels ein, aber Wittgenstein sieht seine Aufgabe nicht darin, solche Entwicklungen – und sei es lediglich exemplarisch – nachzuvollziehen. Geschichte fungiert für ihn gleichsam als Index, ein eigenständiges Thema ist sie nicht.⁴³

41 Vgl. Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 34f. Der zuweilen vorgebrachte Einwand, Hegels logische Rekonstruktion der Philosophiegeschichte entspreche nicht in allen Punkten dem »tatsächlichen« historischen Verlauf, muss seinerseits ein von den je begrifflich-kategorialen Vorbedingungen unabhängiges Wissen um die Geschichte voraussetzen. Das aber heißt, Hegels Einsicht in die fundamentale Zeitlichkeit des Begriffs von der Warte eines »objektiven« Geschichtsverlaufs kritisieren zu wollen. Aus der Sicht Hegels wäre das genau jene »universale Geschichtsmetaphysik«, die man der spekulativen Dialektik unterstellt. Düsing etwa rechnet Hegel einen »historischen Irrtum« in der Einordnung von Parmenides und Heraklit vor – auf welcher Grundlage Düsing selbst zwischen Wahrheit und Irrtum in der Geschichte unterscheidet, bleibt allerdings offen (vgl. Düsing, Klaus: Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung. In: Lucas, Hans-Christian/Planty-Bonjour, Guy (Hg.): Logik und Geschichte in Hegels System. Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 127-145; hier S. 131ff.).

42 Majetschak, Stefan: Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels. Berlin 1992, S. 335.

43 Auch Wittgensteins Kommentar zu James G. Frazers kulturhistorischer Studie *The Golden Bough* ist gekennzeichnet von einer eigentümlichen Ausstreichung aller zeitlichen Entwicklungsgedanken. Wittgenstein erläutert dies wie folgt: »Die historische Erklärung, die Erklärung als eine Hypothese der Entwicklung ist nur eine Art der Zusammenfassung der Daten – ihre Synopsis. Es ist ebenso-

Was auf den ersten Blick wie ein beträchtlicher Mangel erscheinen mag, lässt sich aus der Gesamtperspektive des Wittgenstein'schen Denkens auch als bewusste Absage an jede geschichtsphilosophische Spekulation auslegen. An Hegels Versuch, die Dialektik als das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung herauszupräparieren, zeigen sich nämlich auch die Aporien eines Denkens, das seine eigene Vorgeschichte einholen will: Entweder Geschichte erweist sich tatsächlich als dialektisch fortschreitend, dann bedeutet das absolute Erkennen ihres Prinzips zugleich das Ende der Geistesentwicklung (das Argument Kojèves). Oder der dialektische Blick auf die Geschichte bleibt seinerseits lediglich Ausdruck der aktuellen Geistesgestalt, dann bestreitet die dialektische Rekonstruktion zugleich ihren begründenden Charakter, indem sie sich selbst als historische Perspektive entlarvt und in diesem Sinne ›aufhebt‹. Eine radikale Konsequenz aus derlei Paradoxien könnte daher sein, die historische Situierung des eigenen Denkens durch eine Art Leerstelle indexikalisch anzuzeigen und auf jede weitere Ausführung zu verzichten, da diese entweder metaphysisch oder widersprüchlich werden muss.⁴⁴

Dass ein solches Argument unausgesprochen hinter den fehlenden Überlegungen Wittgensteins zur Geschichte steht, lässt sich aus dem Übergang vom Früh- zum Spätwerk ablesen. Das erkenntnisleitende Interesse des *Tractatus* liegt in der Begründung eines Sprache-Welt-Verhältnisses auf der Basis von elementaren logischen Satzformen. Die dazu vorgenommene Reduktion der Wortbedeutung auf eine formale Syntax reinigt die empirische Sprache von allem historischen Ballast. Eine Formanalyse, wie sie Wittgenstein hier vorschwebt, muss sich für jede beliebige gegenwärtige oder vergangene Sprache durchführen lassen. Gleichwohl wird der Frühschrift eben jene transzendente Stellung der Logik zum Verhängnis. Da Wittgenstein, im Gegensatz etwa zu Kant, auf die Mittelstellung eines transzendentalen Subjekts verzichten möchte, bewegen sich die logischen Bedingungen streng genommen außerhalb der Welt. Jeder Versuch, sinnvolle sprachliche Aussagen über solche exoterischen Bedingungen zu machen, ist zum Scheitern verurteilt, weil Witt-

wohl möglich, die Daten in ihrer Beziehung zueinander zu sehen und in ein allgemeines Bild zusammenzufassen, ohne es in Form einer Hypothese über ihre zeitliche Entwicklung zu tun.« (Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989, S. 29-46; hier S. 36f.). Auf das Gesamtwerk bezogen spricht Apel deshalb von einem ›ungeschichtlichen Gegenwartspragmatismus‹ Wittgensteins (vgl. Apel: Transformationen, a.a.O., S. 269).

- 44 Aus einer hermeneutischen Perspektive, wie sie etwa Christopher Lawn vertritt, erscheint die fehlende Reflexion auf die historische Genese von Sprachspielen allerdings als ›Blindheit‹: »Wittgenstein's idea that these philosophically motivated meta-questions are no more than violations of ordinary language demonstrates historical blindness.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 290f.)

gensteins Zurückweisung des Bewusstseinsparadigmas den Ausweg über eine transzendente Einbildungskraft oder eine platonische Ideenschau stellt.

In der Wiederaufnahme seiner Gedanken in den dreißiger Jahren schlägt er dann eine deutlich veränderte Richtung ein. Die logische Syntax der Elementarsätze war gewissermaßen »zu hoch« angesetzt. Zwar versprach ihr ahistorischer Status die Möglichkeit, alle philosophischen Probleme »endgültig« zu lösen (wie Wittgenstein noch im Vorwort des *Tractatus* meint), doch stellt er zugleich das größte Hindernis auf dem Weg dorthin dar. Indem Wittgenstein die logisch-grammatische Struktur der Welt aus ihren transzendentalen Gefilden herunter in die Regelmäßigkeit der Alltagssprache zieht, kann er die Zugangsproblematik auflösen, handelt sich allerdings eine Reihe von neuen Schwierigkeiten ein. So bilden etwa alltagssprachliche Konventionen über die richtige Verwendungsweise von Begriffen keine in sich abgeschlossene Struktur, die sich in einer formalen Notation erfassen ließe. Obwohl auch die natürliche Sprache nicht ohne Systematisierungen auskommt, sind die ihr innewohnenden Regeln einem unaufhaltsamen zeitlichen Wandel unterworfen: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen *Phänomen* der Sprache. Nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen *Uding*.« (BT, 60/WW1, § 108) Eine logisch-grammatische Analyse sieht sich insofern mit einer fundamentalen Veränderlichkeit ihres Gegenstandsbereiches konfrontiert und findet ihren Prüfstein entsprechend darin, ob sie der wiederholt von Wittgenstein angeführten Einsicht, dass »alles fließt«, gerecht zu werden vermag (BT, 149/WW2, 84f.).⁴⁵

Trotzdem zeigt Wittgenstein weiterhin kein Interesse daran, die logische Grammatik verschiedener Sprachspiele ausgehend von ihrer historischen Genese zu untersuchen. Die undurchsichtige Stellung der Geschichte und der Zeitlichkeit in den Spätschriften wirft deshalb zwei größere Fragekomplexe auf. Ein erster, methodologischer Komplex bezieht sich auf die implizite Selbstrelativierung der gesamten Sprachspielkonzeption. Wenn sich Wittgensteins eigene Überlegungen ebenfalls in spezifischen Sprachspielen bewegen, die Ausdruck einer historisch-kulturellen Lebensform sind, können sie dann überhaupt noch einen allgemeinen Wahrheitsanspruch erheben? Weil damit das Problem der Selbstreferenz angesprochen ist, soll diese Frage vorläufig zurückgestellt und im zweiten Teil der Studie wieder aufgegriffen werden.

Eine zweite Reihe von Fragen betrifft dagegen die mögliche Konzeptualisierung einer dynamisierten Sprachauffassung. Sofern Sprache ein »räumliches und zeitliches Phänomen« darstellen soll, in dem, wie es in den *Philosophischen Untersuchungen* heißt, »neue Sprachspiele entstehen und andere

45 »[...] der frühe Wittgenstein hielt die Strukturen der Welt für erkennbar; der späte Wittgenstein endlich glaubte, die Kategorien des Verstandes – die Sprache – stünden dauernd im Fluß.« (Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 148)

veralten und vergessen werden« (WW1, § 23), tritt ein ebenfalls für Derrida virulentes Problem auf: Wie können sich im sprachlichen Prozess relativ stabile Begriffsbedeutungen etablieren, deren Verwendungsregeln sich analysieren lassen? Und wie kann man umgekehrt begründen, dass Regeln in ihrer wiederholten Anwendung offen für Veränderungen bleiben, ohne ihre Verbindlichkeit zu verlieren? Darüber hinaus müsste geklärt werden, ob Zeit und Zeitlichkeit selbst Teile eines Sprachspiels oder Formen *a priori* jenseits der Sprache sind. Da es einmal mehr auch zu diesen Themen kaum zusammenhängende Äußerungen Wittgensteins gibt, sollen einleitend einige wiederkehrende Motive aus den Texten der dreißiger Jahre betrachtet werden, bevor dann erneut auf den Regelbegriff in den *Philosophischen Untersuchungen* eingegangen wird.

Bereits hingewiesen wurde auf Wittgensteins ›phänomenologischen‹ Ansatz zur Klärung des Sprache-Welt-Verhältnisses, den er später als Sackgasse bezeichnet. Charakteristisch für die phänomenologische Übergangsphase sind zahlreiche Überlegungen zur aktuellen Wahrnehmung im ›Gesichtsraum‹. Freilich will Wittgenstein keine psychologischen Studien über sinnliche Wahrnehmung betreiben, es geht ihm vielmehr um die logische Form von Aussagen über die räumlich erscheinende Welt. In diesem Kontext, also noch vor der Einführung des Sprachspiels, tauchen die ersten Bemerkungen über die Zeit als einer Bedingung zur Beschreibung des Raumes auf: »Es scheint mir eine eigentümliche Eigenschaft der räumlichen Aussagen daß man scheinbar den Raum ohne irgend eine Anspielung auf die Zeit nicht beschreiben kann.« (WA1, 6) Explizit oder implizit transportiert jede Äußerung über eine Wahrnehmung stets eine Zeitangabe, die man, wie Wittgenstein vermutet, nicht einfach wie ein ›nachträgliches Anhängsel‹ behandeln darf. Sogar wenn sich die Wahrnehmung nicht verändert, bedarf es notwendigerweise eines Rekurses auf die Zeit: »[...] schon zu sagen alles *bleibt* gleich setzt Zeit voraus.« (Ebd., 20)

Unklar ist allerdings, ob Wittgenstein hier lediglich den Gebrauch von Zeitangaben im Satz meint oder ob er Urteilen generell eine Zeitlichkeit zuschreibt. Mehrfach führt er das Bild des Filmprojektors an, um zwei Zeitsphären voneinander zu unterscheiden. Durch den Projektor hindurch geht ein Filmstreifen, der für den Fluss der Zeit steht. Auf der Leinwand verändert sich das Bild, die Leinwand als Projektionsfläche bleibt jedoch stets die gleiche: »[...] so gibt es auf dem Filmstreifen ein gegenwärtiges Bild, vergangene und zukünftige Bilder; auf der Leinwand aber ist nur Gegenwart.« (WW2, 83) Die Projektion steht offenbar für den Gesichtsraum, dessen logischer Aufbau insofern keine Zeit kennt, als er immer gegenwärtig ist. Projektor und Film hingegen verkörpern eine ›physikalische‹ Zeit, die sich in die drei Phasen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufteilen lässt.

Das Sinnbild des Filmprojektors mit seinen beiden Ebenen dient Wittgenstein nun dazu, die unmittelbaren Erlebnisse der Wahrnehmung strikt vom physikalischen Zeitfluss abzukoppeln. Welchen Gewinn eine derartige Trennung für die logische Untersuchung bringt, liegt auf der Hand: Die Wahrnehmungsebene kann aus dem zeitlichen Strom befreit und für eine Analyse mit überzeitlichem Anspruch geöffnet werden. Doch scheint damit das alte Zugangsproblem aus der Frühschrift wiederzukehren: »Wenn die Welt der Daten zeitlos ist, wie kann man überhaupt über sie reden?« (WW2, 80) Ein Ausweg, den die *Philosophischen Bemerkungen* vorschlagen, liegt darin, die Wahrnehmungsebene nicht in einer absolut zeitlosen Gegenwart anzusiedeln, sondern ihr eine eigene, von der physikalischen deutlich unterschiedene Zeitlichkeit zuzugestehen:

»Vielleicht beruht diese ganze Schwierigkeit auf der Übertragung des Zeitbegriffs der physikalischen Zeit auf den Verlauf der unmittelbaren Erlebnisse. Es ist eine Verwechslung der Zeit des Filmstreifens mit der Zeit des projizierten Bildes. Denn ›die Zeit‹ hat eine andere Bedeutung, wenn wir das Gedächtnis als die Quelle der Zeit auffassen, und wenn wir es als aufbewahrtes Bild des vergangenen Ereignisses auffassen.« (WW2, 81)

Liest man Wittgensteins Bemerkungen zur Zeit aus dem Zusammenhang gerissen, scheint es einigermaßen merkwürdig, eine unmittelbare Wahrnehmung mit dem Gedächtnis zu koppeln und daraus eine eigenständige Zeitform ableiten zu wollen. Erst die spezifische Ausrichtung der versuchten ›phänomenologischen‹ Zugangsweise lässt den Rückgriff auf die Erinnerungsfunktion verständlicher werden. Wittgenstein möchte ausgehend von einer Beschreibung der Verwendungsweise von Begriffen deren logische Bedingungen aufzeigen. Allerdings läuft seine ›Phänomenologie‹, unter anderem aufgrund ihrer Fokussierung auf den Gesichtsraum, ständig Gefahr, in einen naiven Abbildrealismus zurückzufallen. So lautet etwa eine häufig variierte Frage, wie anders man die Bedeutung des Wortes ›rot‹ erlernen bzw. verstehen kann, wenn nicht mit Hilfe eines wirklich roten Täfelchens oder Flecks (BT, 129). Zwar will Wittgenstein die Trennung zwischen Welt und Sprache unterlaufen, aber insbesondere die Farbworte führen ihn immer wieder in den Bereich einer unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung zurück. Vermutlich soll die Hilfskonstruktion des ›Gesichtsraums‹ eine Mittelsphäre in Form eines gemeinsamen Raumes von Sprache und Welt etablieren, in dem ein Abgleich zwischen Bedeutung und sinnlichem Erleben möglich wird, ohne beide Sphären strikt voneinander zu trennen.⁴⁶ Man ahnt jedoch, dass ein solches Kon-

46 In den *Philosophischen Bemerkungen* fragt Wittgenstein: »Was ist der Zusammenhang zwischen Zeichen und Welt? Könnte ich nach etwas suchen, wenn nicht der Raum da wäre, worin ich es suche?!« (WW2, 70)

strukt den (kantischen) Dualismus von Anschauung und Begriff nicht vollständig überwinden kann.

Trotz der offensichtlichen Unzulänglichkeiten dieser Arbeitsphase erhält sie eine nicht zu unterschätzende Relevanz, weil darin die ersten Ansätze zu einer konsequent holistischen Sprachauffassung mit den verschiedensten Argumenten eines schwachen Realismus konfrontiert und geprüft werden. Inwiefern hierbei dem Gedächtnis eine besondere Rolle zukommt, lässt sich anhand des Farbwortes erläutern. Denn selbst wenn, so lautet Wittgensteins These, die Bedeutung von ›rot‹ durch das Zeigen eines roten Gegenstandes gelernt würde, müsste sich jede erneute Verwendung des Zeichens ›rot‹ auf ein Gedächtnis verlassen können. Um einen Farbeindruck als ›rot‹ zu erkennen, muss der ›passende‹ Begriff schon erlernt worden sein und in einer Gedächtnisleistung aktualisiert werden. Da der Abgleich des Begriffs mit der Wirklichkeit nie unmittelbar stattfindet, bildet das Gedächtnis diejenige Instanz, auf die sich jede Bedeutungszuschreibung berufen muss. Wittgensteins Schlussfolgerung lautet daher: »Ich bin dem Gedächtnis ausgeliefert.« (BT, 130)

Allerdings kann die Gedächtnisfunktion nur dann den Dualismus von Sprache und Wirklichkeit überwinden, wenn sie sich nicht auf die Repräsentation eines Abbildes beschränkt. Wäre die Erinnerung bloß die Reproduktion eines vergangenen sinnlichen Eindrucks, würde das eigentlich Problematische – der ›Vergleich‹ von Wirklichkeit und sprachlicher Bedeutung – lediglich im Bereich des Gedächtnisses wiederholt. Im *Big Typescript* schlägt Wittgenstein deshalb vor, den Vorgang des Erinnerns nicht in der Weise zu verstehen, dass darin eine vergangene Gegenwart aktualisiert wird, mit der sich eine Bedeutung vergleichen ließe: »Es ist also richtig: ›Ich erinnere mich *daran*‹, an das, was ich hier vor mir sehe. Das Bild ist dann in einem gewissen Sinne gegenwärtig und vergangen. Der Vorgang des Vergleiches eines Bildes mit der Wirklichkeit ist also der Erinnerung nicht wesentlich.« (BT, 130)

Zurückkommend auf das obige Zitat aus den *Philosophischen Bemerkungen* über das ›Gedächtnis als Quelle der Zeit‹, wird nun deutlicher, was Wittgenstein meint, wenn er eine Verwechslung der physikalischen Zeit mit derjenigen des Gedächtnisses konstatiert. Eine Erinnerung darf nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung der Zeit suggeriert, als Abbild eines vergangenen Ereignisses gedacht werden. Insofern ist die Metapher des Filmprojektors irreführend, denn sie behandelt Vergangenheit und Zukunft wie aufbewahrte bzw. vorgezeichnete Bilder des Filmstreifens. In der Film-Metaphorik ist das Vergangene als reproduzierbares Abbild einer vergangenen Wirklichkeit festgehalten. So entsteht der falsche Eindruck, die Erinnerung bedürfe eines Vorstellungsbildes: »Wenn wir das Gedächtnis als ein Bild auffassen, dann ist es ein Bild eines physikalischen Ereignisses. [...] Hier ist das Gedächtnis nicht

die Quelle der Zeit, sondern mehr oder weniger gute Aufbewahrerin dessen, was ›wirklich‹ gewesen ist [...].« (WW2, 81)

Gemäß einer Hegel'schen Formulierung könnte man daher sagen, die physikalische Zeitauffassung betrachte lediglich das Stattfinden von Ereignissen ›in‹ der Zeit. Ein Gedächtnisapparat zeichnet diese Ereignisse wie eine Kamera kontinuierlich auf und projiziert sie bei Bedarf auf den Schirm der Gegenwart. Abgesehen von dem latenten Psychologismus, der in der Vorstellung eines ›Gedächtnisapparates‹ steckt, müsste dabei jedes gegenwärtige Erlebnis mit einem erinnerten Bild verglichen werden, um überhaupt als bestimmtes erkennbar zu sein. Im Gegensatz dazu steht die von Wittgenstein angeführte ›Gedächtniszeit‹ für eine bildlose Erinnerung, in der Gegenwart und Vergangenheit eine simultane Einheit bilden.⁴⁷ In der Terminologie der physikalischen Zeitvorstellung ausgedrückt, handelt es sich dabei also, erneut mit Hegel gesprochen, um eine Art ›zeitlose Vergangenheit‹.

Zwar begründet Wittgenstein in den *Philosophischen Bemerkungen*, weshalb die physikalische Zeit zur Erklärung des Gedächtnisphänomens unzureichend ist, einen positiven Aufweis der Gedächtniszeit sucht man indes vergebens. Die fehlende Erläuterung scheint allerdings nicht einer mangelnden Aufmerksamkeit für dieses Thema geschuldet, sie stellt offenbar eine logische Unmöglichkeit bzw. Grenze des Beschreibbaren dar. Der Grund dafür liegt in der Grammatik des Zeitbegriffs selbst. Sobald wir Zeit beschreiben wollen, reden wir über die physikalische Zeit, den ständigen Übergang der drei Phasen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Auch eine Neubestimmung der Erinnerung im Sinne einer ›gegenwärtigen Vergangenheit‹ müsste zwangsläufig die logische Grammatik der drei Phasen in Anspruch nehmen. Den einzigen Hinweis, den Wittgenstein auf die recht verstandene Erinnerung gibt, lautet:

»Aber es ist natürlich ebenso klar, daß das Bild [vom Zeitfluss, D.Q.] mißbraucht ist. Daß man nicht sagen kann, ›die Zeit fließt‹, wenn man mit ›Zeit‹ die Möglichkeit der Veränderung meint.

Was wir hier betrachten, ist eigentlich die Möglichkeit der Bewegung. Also die logische Form der Bewegung.« (WW2, 83f.)

Die von Wittgenstein angesprochene ›Möglichkeit der Bewegung‹ steht in keinem Gegensatz zu einem möglichen Stillstand, sie bezeichnet keine Eventualität. Es geht vielmehr um die logische Bedingung der Möglichkeit, dass in der Tat ›alles fließt‹, einschließlich der logischen Grammatik der Sprache. Allerdings ist die Sprache selbst aufgrund ihrer ›alles gleichmachenden Gewalt‹ nicht dazu geeignet, eine derartig fundamentale Prozessualität auszu-

47 Bartley spricht in Bezug auf das gesamte Spätwerk von einer ›Theorie des unbildlichen Denkens‹ (vgl. Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 152f.).

drücken, weil sie sogar ›die Zeit‹ zu einem Substantiv, zu einer Substanz gerinnen lässt.⁴⁸ Wenn sich aber die Sprache einerseits ständig in Bewegung befindet, andererseits unfähig ist, diese Bewegung adäquat zu fassen, wie lässt sich dann überhaupt etwas darüber sagen? In den *Philosophischen Bemerkungen* findet Wittgenstein folgenden Ausweg aus dem Dilemma: »Daß alles fließt, muß in der Anwendung der Sprache ausgedrückt sein, und zwar nicht in *einer* Anwendungsart, im Gegensatz zu einer andern, sondern in *der* Anwendung. In dem, was wir überhaupt die Anwendung der Sprache nennen.« (WW2, 85) Im Sprechen selbst, im Gebrauch der Sprache ist das ›Alles fließt‹ immer schon artikuliert. Solange Zeichen bedeuten, sind sie in Bewegung und folgen einer Zeitlichkeit, die sich als solche der Signifikation entzieht und doch in jeder Signifikation am Werk sein muss.

Dies ist sicherlich nicht das letzte Wort Wittgensteins, aber der Problemhorizont der Zeitbetrachtung ist damit abgesteckt. Einige weiterführende Hinweise auf eine andere Zeitlichkeit finden sich im *Big Typescript*, das – neben wörtlichen Übernahmen aus den *Philosophischen Bemerkungen* – der Gedächtniszeit einen eigenen Abschnitt widmet. Neu ist vor allem die Präzisierung, dass die Gedächtniszeit eine »spezifische Ordnung der Ereignisse und Situationen« in der Erinnerung darstellt (BT, 348). Stringenter als in den *Bemerkungen* hält sich Wittgenstein nun an seine eigene Vorgabe und betrachtet lediglich die Verwendungsweise der Begriffe in der alltäglichen Sprache. Dabei zeigt sich: Im Unterschied zur Ordnung der physikalischen Zeit fehlt der Gedächtniszeit die Zukunftsdimension, denn wir können keine ›Erinnerung‹ an Zukünftiges haben (ebd.).

So simpel diese Erklärung klingen mag, eine Zeit ohne Zukunft lässt sich dennoch schwer vorstellen. Die These verliert ihre Eigentümlichkeit, kontrastiert man sie mit der Charakterisierung der Zukunft in der physikalischen Zeit, die laut Wittgenstein ›präformiert‹ sein muss (BT, 347/WW2, 83). Pate steht einmal mehr der Vergleich mit dem Filmprojektor, auf dessen Filmspule die kommenden Bilder bereits vorhanden sind. Auch wenn es so aussieht, als habe Wittgenstein hier in erster Linie die Vorhersagbarkeit von physikalischen Phänomenen im Sinn, kann man die ›Präformierung‹ streng genommen auf alle Aussagen über zukünftige Ereignisse ausdehnen. Aussagen von der Art: Es wird regnen, einen Krieg geben usw., setzen immer schon ein Wissen um die Bedeutung der Worte ›Regen‹, ›Krieg‹ usw. voraus. Die Zukunft ist dann insofern präformiert, als Ereignisse den Rahmen des Bekannten nicht absolut überschreiten können – andernfalls wären sie nicht mehr als solche wahrnehmbar.

48 »Was ist die Zeit?« – schon in der Frage liegt der Irrtum: als wäre die Frage: woraus, aus welchem Stoff, ist die Zeit gemacht.« (BT, 348)

Von anderer logischer Ordnung hingegen, gewissermaßen fundamentaler, ist das Erinnern einer Bedeutung in der wiederholten Verwendung von Begriffen. Dabei geht es nicht um ein Wiedererkennen oder eine Schlussfolgerung von einer vergangenen auf eine zukünftige Situation, sondern um die regelgerechte Anwendung der Sprache. Im ersten Fall, den Vorhersagen von zukünftigen Begebenheiten, ist ein Irrtum möglich, ohne den Sinn der Aussage zu zerstören; im zweiten Fall dagegen würde eine fehlerhafte Anwendung der Regel schlicht Unsinn produzieren (WW8, 250). Bekannt geworden ist diese Ebenendifferenz durch Gilbert Ryles Unterscheidung zwischen ›knowing that‹ und ›knowing how‹.⁴⁹

Allerdings geht Wittgenstein nicht so weit wie Hegel und setzt die Erinnerungszeit als Bedingung der physikalischen Zeitauffassung ein. Übereinkommen die beiden Denker jedoch darin, dass die Vorstellung von einem kontinuierlichen Zeitfluss keine hinreichende Begründung der Bedeutungs-genese liefern kann – sie muss vielmehr ›getilgt‹ werden, will man sich den logischen Fundamenten der Zeitlichkeit des Begriffs nähern. Da Wittgenstein die Gedächtniszeit mit einem ›Halbstrahl‹ vergleicht, dessen End- bzw. Anfangspunkt die Gegenwart ist (BT, 348), taucht die Frage auf, inwiefern eine solche Sichtweise noch in die von Derrida kritisierte ›Metaphysik der Präsenz‹ gehört. Ein Primat der Gegenwart weist Derrida deshalb zurück, weil es jene verzeitlichende Differenz (*différance*) unterschlägt, die jede Wiederholung eines Zeichens zur Bedingung hat und in deren Spur sich Bedeutungen erst stabilisieren können. Es scheint zumindest, als würde Wittgenstein die Gedächtniszeit ebenfalls von einer absoluten Gegenwart her denken, in der sich die Erinnerung an die richtige Verwendung eines Zeichens ohne Differenz aktualisiert. Da sich Wittgenstein jedoch in einigen Texten explizit gegen einen Vorrang der gegenwärtigen Erfahrung wendet, lohnt eine genauere Überprüfung, ob er sich dazu vielleicht auf eine ähnliche Differenzthese beruft wie Derrida. Dabei geht es nicht darum, Wittgensteins Sprachphilosophie der Dekonstruktion anzugleichen; vielmehr hängt die Möglichkeit einer konsistenten Theoretisierung davon ab, ob es Wittgenstein gelingt, die Einsicht ›alles fließt‹ auch konzeptionell umzusetzen. Mit anderen Worten: Das bislang zur Gedächtniszeit Rekonstruierte ist noch nicht in der Lage, wie in den *Philosophischen Bemerkungen* gefordert, die ›logische Form der Bewegung‹ zu beschreiben.

Argumente gegen die Privilegierung eines gegenwärtigen Erlebens finden sich in recht ausführlicher Form in den *Vorlesungen* aus den Jahren 1932/33. Hier wendet sich Wittgenstein unter anderem gegen Russells These, die Erinnerung könne keine Garantie für das Erinnerte sein, sowie gegen die These

49 Vgl. Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. Chicago 1949, S. 27ff.

von William James, die Gegenwart sei die einzige Realität.⁵⁰ Beide Aussagen deutet Wittgenstein im Sinne einer absoluten Vorrangstellung des gegenwärtigen Erlebens. Um sie zu widerlegen, führt er indes kein zweifelfreies Wissen über die Vergangenheit an, weil sich die Gewissheit eines vergangenen Erlebens ebenfalls auf eine vergangene Gegenwart berufen muss, das Primat der Präsenz also gerade nicht aufgelöst wäre. Stattdessen schlägt Wittgenstein eine andere Argumentationsstrategie ein:

»Zu sagen, daß etwas geschehen ist, ist deshalb nicht witzlos, weil es ein Kriterium der Wahrheit dieser Aussage gibt. Setzt man fest, was als Beleg für das Geschehen vor fünf Minuten gilt, dann ist das so ähnlich wie das Aufstellen von Regeln für die Durchführung von Messungen. Die Frage nach den möglichen Belegen ist eine grammatische Frage; sie betrifft die Arten von Handlungen und Sätzen, die die Aussage verifizieren würden.«⁵¹

Vor allem Russells These fußt auf einem linearen Zeitbegriff, in dem die Jetztpunkte unverbunden aufeinanderfolgen. Nur im Rahmen einer solchen Zeitauffassung kann man die Erinnerung ernsthaft bezweifeln; sie wird dann als Bewusstseinsakt unabhängig vom Fluss der Zeit angesetzt, den sie nicht mit absoluter Gewissheit synthetisieren kann. Entsprechend der genannten Ebenendifferenz könnte man auch sagen, Russells Skepsis gegenüber jeder Erinnerungsleistung fasse diese lediglich als ›knowing that‹ auf, wobei ein Irrtum nie ausgeschlossen werden kann. Wittgenstein hingegen argumentiert auf der grammatischen Ebene des ›knowing how‹, indem er die Wahrheit einer Aussage über die Vergangenheit allein an »die Arten von Handlungen und Sätzen, die die Aussage verifizieren würden«, delegiert. Solche Kriterien sind selbst nicht im physikalischen Sinne ›vergangen‹, so als ob sie früher einmal gegenwärtig und überprüfbar gewesen wären. Was in sprachlichen Ausdrücken erinnert wird, sind, wie Wittgenstein sagt, keine ›empirischen Tatsa-

50 Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen 1930-35. Hrsg. von Desmond Lee u. Alice Ambrose, Frankfurt a. M. 1984, S. 176ff. Wittgenstein zitiert James mit der Bemerkung: »Der gegenwärtige Gedanke *ist* das einzig denkende Subjekt«, ohne anzugeben, woher sie stammt. Das ebenfalls frei wiedergegebene Argument Russells gegen die Erinnerung ist vermutlich dessen *Analysis of Mind* entnommen. Dort heißt es: »In investigating memory-beliefs, there are certain points which must be borne in mind. In the first place, everything constituting a memory-belief is happening now, not in that past time to which the belief is said to refer. It is not logically necessary to the existence of a memory-belief that the event remembered should have occurred, or even that the past should have existed at all. There is no logical impossibility in the hypothesis that the world sprang into being five minutes ago [...].« (Russell, Bertrand: *The Analysis of Mind*. London/New York 1921, S. 159f.)

51 Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 178.

chen«, sondern sprachliche Verknüpfungen: »Die Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muß Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein.«⁵²

Mit der Zurückweisung der Gegenwart als der ausgezeichneten Zeitform zur Überprüfung von Wahrheitsgehalten fällt schließlich auch Wittgensteins eigener »phänomenologischer« Ansatz der Übergangszeit. Rückblickend sieht er in der selbst gestellten Aufgabe, ausschließlich gegenwärtige Phänomene zu beschreiben, nur noch eine »fixe Idee« (BT, 332). Aus der neuen Perspektive eines innersprachlichen Erinnerungsprozesses kann Wittgenstein jetzt sogar sagen, das Wort »gegenwärtig« sei eigentlich überflüssig, weil sich die Zeitlichkeit der Erinnerung nicht in die Gegensätze von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fügt: »Aber wenn uns nun das Gedächtnis die Vergangenheit zeigt, wie zeigt es uns, daß es die Vergangenheit ist? Es zeigt uns eben *nicht* die Vergangenheit. So wenig, wie unsere Sinne die Gegenwart.« (WW8, 431)

Der erste Satz dieser Bemerkung aus den *Zetteln* paraphrasiert erneut Russells Zweifel an der Selbstevidenz des Gedächtnisses: Um verlässlich zu sein, muss die Erinnerung eine Vergangenheit in der Gegenwart reaktivieren – wie aber unterscheidet sich dann die Gegenwart des Gedächtnisses von anderen, unmittelbaren Gegenwarten?⁵³ Darauf antwortet Wittgenstein im zweiten Satz, dass diese Argumentation von falschen Prämissen ausgeht: Die Erinnerung an Sinneseindrücke lässt sich nämlich nur bezweifeln, wenn die Evidenz der Sinnesdaten tatsächlich von ihrer Präsenz abhängt. Aussagen über die aktuelle Wahrnehmung sind indes ebenso wenig gegenwärtig wie Aussagen über eine erinnerte Vergangenheit. Insofern verliert der Begriff »Gegenwart« insgesamt seinen Sinn (WW2, 85f.). Stattdessen, so die *Philosophischen Bemerkungen*, wäre die eigentümliche Gegenwärtigkeit der Sprache besser in Begriffen des Raumes zu fassen: »Es muß mit dem Wort [Gegenwart; D.Q.] etwas anderes gemeint sein, etwas was nicht *in* einem Raum ist, sondern selbst ein Raum. D.h., nicht angrenzend an Anderes (daher abgrenzbar davon).« (Ebd.)

Da die Semantik des Raumes im zweiten Teil eigens thematisiert werden soll, interessiert an dieser Stelle vorerst nur die Umarbeitung des Gegenwartsbegriffs, die Wittgenstein in den *Bemerkungen* vornimmt. In gewisser Weise kommt auch er nicht umhin, der Sprache eine Gegenwärtigkeit zuzuschreiben. Doch lässt sich ihre Gegenwart nicht mehr zeitlich im physikalischen Sinne verstehen, weil sie sich weder von einer Vergangenheit noch einer Zukunft abgrenzen lässt. Sie stellt vielmehr den Horizont dar (um einen

52 Ebd., S. 103.

53 Vgl. auch Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*. 9. Aufl., Oxford 1980, S. 66f.

Ausdruck Gadamers aufzugreifen)⁵⁴, in dem sich die Wiederholung der Zeichen bewegen muss.

Mit dieser Einsicht ist freilich noch nicht geklärt, ob eine Bedeutungsbestimmung tatsächlich durch eine interne Differenzierung skandiert wird. Die angedeutete Gedächtniszeit als Leitfaden für die Wiederholbarkeit von Zeichen kann sich jedoch nur innerhalb eines Sprachraums bewegen, sie meint keine davon unabhängige Größe; kurz: »[...] daß Alles fließt, muß im Wesen der Sprache liegen.« (BT, 288) Konsistentere Begrifflichkeiten für eine rein interne Analyse der logischen Grammatik entwickelt Wittgenstein erst im Rahmen der Sprachspielkonzeption der *Philosophischen Untersuchungen*. Wie weiter oben dargelegt wurde, tritt nun die praktische Anwendung von Regeln in das Zentrum der Betrachtung. Allerdings entwerfen auch die *Untersuchungen* keine explizite Zeittheorie.⁵⁵ Da einige der Überlegungen aus dem *Big Typescript* zum Thema Erinnerung fast wörtlich übernommen sind, scheint Wittgenstein zumindest die grundlegende Trennung zwischen physikalischer Zeit und Gedächtniszeit beizubehalten, ohne sie erneut zu thematisieren.⁵⁶

Ein neuer Zugang, den Wittgenstein jetzt für das Problem der verschiedenen Zeiten findet, lautet: »Nun *verstehen* wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; erfassen sie mit einem Schlage; und was wir so erfassen, ist doch etwas anderes als der in der Zeit ausgedehnte ›Gebrauch!‹« (WW1, § 138) Das Zitat gibt einen der zahlreichen Einwände eines fiktiven Dialogpartners wieder, der sich gegen Wittgensteins Rückführung der Bedeutung auf die Regelanwendung richtet. Der Gegner vertritt die These, Verstehen sei stets an eine Gegenwart gebunden, ein zeitlich ausgedehnter Verstehensprozess hingegen sei kein Verstehen im eigentlichen Sinn, weil er der Erinnerung bedarf und damit täuschen kann (eine Variation von Russells Skepsis). In gewisser Weise ist damit das zentrale Thema der *Philosophischen Untersuchungen* angesprochen, nämlich was es heißt, eine Wortbedeutung aufgrund einer Regelanwendung zu verstehen. Über weite Stre-

54 Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 442ff. Laut Lawn lässt sich der Horizontbegriff, so wie er bei Gadamer verwendet wird, allerdings nur mit Einschränkungen auf Wittgensteins Spätphilosophie übertragen, da Gadamer den Horizont als den Ort bestimmt, an dem eine Interpretation der Tradition möglich wird (vgl. Lawn: *Wittgenstein and Gadamer*, a.a.O., S. 27). In seiner elementaren Funktion als Bedeutungszusammenhang kann der Horizontbegriff hier dennoch zur Veranschaulichung dienen.

55 Vgl. Bezzel, Chris: *Wahrnehmung, Sprache, Zeit. Zur Philosophie Ludwig Wittgensteins*. In: *Kodikas/Code – Ars Semeiotica*, 1996, Bd. 19, Nr. 1-2, S. 63-73; hier S. 63.

56 Das ist insofern erstaunlich, weil sich zuweilen der Eindruck aufdrängt, Wittgenstein könnte seine Gedankengänge deutlich abkürzen, würde er konsequent auf die eigenen Vorarbeiten zurückgreifen.

cken der folgenden Paragraphen nimmt Wittgenstein diesen Faden in immer neuen Varianten wieder auf und versucht zu zeigen, inwiefern die verschiedenen Gegenargumente auf grammatischen Täuschungen beruhen. Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklung in ihrer ganzen Verschlungenheit zu rekapitulieren; lediglich einige zentrale Argumente in Bezug auf die Erinnerungsfunktion und die Zeitlichkeit gilt es nachzuvollziehen.⁵⁷

Eine ›direkte‹ Erwiderung auf den Einwand aus § 138 findet sich im § 184 der *Philosophischen Untersuchungen*: »Ich will mich an eine Melodie erinnern und sie fällt mir nicht ein; plötzlich sage ich ›Jetzt weiß ich's!‹, und singe sie. Wie war es, als ich sie plötzlich wußte? Sie konnte mir doch nicht in diesem Moment *ganz* eingefallen sein!« (WW1, § 184) Während Wittgenstein in mehreren vorhergehenden Bemerkungen dem Phänomen des plötzlichen Verstehens nachgeht und den Augenblick zu fassen versucht, an dem man eine Regel fortsetzen kann (sie also als Regel überhaupt erst erkennt), bringt der Vergleich mit der Melodie erneut die zeitliche Dimension ins Spiel. Selbst wenn die Erinnerung an eine Melodie sich zu einem bestimmten Jetzt-Punkt einstellt, kann die Melodie doch nicht in ihrer ganzen zeitlichen Ausdehnung in einem einzigen Augenblick vollständig präsent sein.

In den nachfolgenden Bemerkungen zeigt Wittgenstein, weshalb es kein momentanes Erfassen oder Verstehen eines Gesamtprozesses geben kann. Zur Klärung zieht er das Bild einer Maschine heran: Sind mit der Kenntnis der Maschine zugleich ihre Wirkungsweise und ihre verschiedenen Bewegungsmöglichkeiten gegeben? (WW1, § 193f.) Das trifft in der Tat zu, aber die Übertragung der Maschinenmetapher auf sprachliche Prozesse ist unzulänglich, da die Maschine für einen ›idealen‹ Mechanismus mit einer festgelegten Bewegungsfolge steht. Der Spielcharakter der Sprache impliziert jedoch eine konstitutive Offenheit. Ein Argument gegen das augenblickliche Erfassen einer Bedeutung könnte daher lauten: Dies wäre nur in einem vollständig determinierten Sprachsystem möglich.

Vor einem ähnlichen Problem steht jene Beispielreihe, die Wittgenstein parallel dazu verfolgt: Kann man einem Schüler beibringen, eine mathematische Reihe fortzusetzen, ohne vorweg eine Regel anzugeben (WW1, § 143ff.)? Hintergrund der Beispiele ist die Vermutung, dass die Sprache ihre veränderlichen Anwendungsregeln in irgendeiner Weise mit sich führt und nicht auf einer gleichbleibenden Logik aufbaut, die man ›auf einen Schlag‹ erfassen könnte. Ob der Schüler das mathematische Prinzip der ihm vorgelegten Zahlenreihe versteht, kann man einzig daran überprüfen, ob er sie richtig fortsetzt, also in der Anwendung der Regel. Allerdings lässt sich kein Krite-

57 Eine ausführliche Satz-für-Satz-Rekonstruktion der *Philosophischen Untersuchungen* bieten Eike von Savignys *Kommentar* sowie Baker, Gordon P./Hacker, Peter M. S.: *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. 2 Bände, Chicago 1980/Oxford 1985.

rium dafür angeben, wie weit er die Reihe fortsetzen muss, damit man sagen kann, er habe die Regel tatsächlich verstanden. Sowohl die Maschinenmetapher als auch das Lernbeispiel sind zur Verdeutlichung des Regelverstehens nicht geeignet, weil sie eine mehr oder weniger kausale Verbindung zwischen der erlernten Regel und ihrer zukünftigen Verwendung unterstellen (ebd., § 195).

Der Vergleich mit der Maschine ist gleichwohl hilfreich, denn er lenkt die Frage nach dem Verstehen weg vom einzelnen Wort und hin auf einen sprachlichen Zusammenhang. Ebenso wenig wie man die Funktion eines Zahnrades unabhängig vom Mechanismus begreifen kann, in dem es eingebettet ist, können Wortbedeutungen ohne Kontext der umgebenden Sprache erklärt werden: »Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen.« (WW1, § 199) Damit erreicht man erneut jenen Punkt, der bereits im Rahmen der Wesensfrage eine zentrale Rolle spielt: Die Regeln der Verwendung sind in der Sprache in Form von »Gepflogenheiten« und »Institutionen« verankert und aufbewahrt. Sie sichern die Bedeutung über einen Zeitraum hinweg und sind weder determinierend noch endgültig, da sie stets Veränderungen und Abweichungen zulassen. Fasst man sie als Erinnerung, dann ist damit nicht ein Akt des Wiedererkennens einer vergangen Gegenwart gemeint. Vielmehr, so Wittgenstein, folgt man einer Regel »blind«, wie einer eingespielten Handlungsweise oder Praxis (WW1, §§ 219 u. 202). Das am Beispiel der Melodie verdeutlichte Problem, ob ein Prozess in einem einzigen Moment erfasst (bzw. beabsichtigt) werden kann, lässt sich übertragen auf den Satz daher wie folgt beantworten:

»Aber habe ich nicht die Gesamtform des Satzes, z.B., schon an seinem Anfang beabsichtigt? [...] Aber wir machen uns hier wieder ein irreführendes Bild vom »Beabsichtigen«; d.h., vom Gebrauch dieses Wortes. Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. [...] Soweit ich die Satzform im voraus beabsichtige, ist dies dadurch ermöglicht, daß ich deutsch sprechen kann.« (WW1, § 337)

Indem Wittgenstein das Erinnern einer Regel in den Bereich des »Könnens« verlegt, nimmt er allen mentalistischen Erklärungsversuchen im Sinne eines Wiedererkennens und bewussten Anwendens die Spitze. Entsprechend erweist sich die Frage, ob man eine Bedeutung »auf einen Schlag« erfassen kann, als Scheinproblem.⁵⁸ Praktisches Handeln, das situationsbezogen auf Gepflogenheiten und Gebräuche zurückgreift, entzieht sich dem physikali-

58 »Man darf also nicht denken, es handle sich beim Verstehen, Meinen eines Wortes um einen Akt momentanen, sozusagen nicht-diskursiven Erfassens der Grammatik.« (WW4, 49)

schen Gegenwartsbegriff eines punktuellen ›Jetzt‹.⁵⁹ Als Handlung verstanden ist Sprache notwendigerweise immer schon in einer besonderen Zeitstruktur einbezogen, in der tradierte Geflogenheiten eine Situation auf eine Absicht oder Erwartung hin öffnen. Mit Zeitangaben im Satz hat die Zeitlichkeit der Tätigkeit folglich nichts gemein. Im Gegenteil, die ›Zeitzeichen‹ stellen wahrscheinlich das größte Hindernis für eine Klärung der Bedeutungsstabilisierung dar, weil sie auf eine Stelle in einer kontinuierlich verlaufenden Zeit verweisen (WW1, S. 491). Insofern verfehlt die in den frühen *Manuskripten* geäußerte Vermutung, Aussagen über den Raum seien intern mit Zeitangaben verknüpft, gerade die spezifische Zeitlichkeit der Bedeutungsprozesse (WA1, 6).

Nach wie vor unbeantwortet ist jedoch die Frage, ob Wittgenstein ebenfalls eine fundamentale Differenzthese vertritt. Beschränkt man sich auf die Äußerungsebene der Texte, findet sich kein Konzept, das eine ähnlich zentrale Stellung einnehmen würde wie Hegels Negativität oder Derridas *différance*. Gleichwohl ist der dargelegten Bestimmung des Signifikationsprozesses als regelgeleiteter Praxis eine vergleichbare Differenzierungsbewegung zumindest implizit mitgegeben. Das wird insbesondere dort deutlich, wo Wittgenstein die Fähigkeit, einer Regel zu folgen, versuchsweise übersetzt mit: ›in gleicher Weise fortsetzen‹ (WW1, 208). Als Erklärung, wie man eine Regel erlernt, reicht dies keineswegs aus, denn es unterstellt, man wüsste bereits, was ›Gleichheit‹ bedeutet. Identität aber ist keine allgemeingültige Kategorie, sie unterliegt ihrerseits den Regeln des jeweiligen Sprachspiels.⁶⁰ Das Ideal einer unveränderlichen Identität stammt aus einer irreführenden Vorstellung über die physikalische Dingwelt:

»Für die Gleichheit scheinen wir ein unfehlbares Paradigma zu haben in der Gleichheit eines Dings mit sich selbst. [...]

Also sind zwei Dinge gleich, wenn sie so sind wie *ein* Ding? Und wie soll ich nun das, was mir das *eine* Ding zeigt, auf den Fall der zwei anwenden?« (WW1, § 215)

59 Dies unterstreicht auch eine Bemerkung in den *Zetteln*: »Bestimm mit der Stoppuhr, wie lange der Eindruck dauert. Man könnte so nicht die Dauer des Wissens, Könnens, Verstehens bestimmen.« (WW8, 286)

60 Peter Winch arbeitet die weitreichenden Schwierigkeiten, die aus der Einbeziehung der Gleichheit in das Sprachspiel selbst resultieren, sehr klar heraus (vgl. Winch, Peter: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*. Frankfurt a. M. 1966, S. 40ff.). Obwohl sich Habermas auf Winch beruft, verschleift er die Pointe Wittgensteins, wenn er konstatiert: »Einer Regel folgen heißt, in jedem Fall *derselben* Regel folgen – die Bedeutung einer Regel ist mit der Verwendung des Wortes ›gleich‹ verwoben.« (Habermas, Jürgen: *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*. In: ders.: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1988, S. 105-135; hier S. 117)

»Ein Ding ist mit sich selbst identisch.« – Es gibt kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes, der aber doch mit einem Spiel der Vorstellung verbunden ist.« (Ebd., § 216)⁶¹

Das Argument gegen den Satz der Identität ist aus Hegels Reflexionslogik bekannt: Die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit sich selbst kann niemals absolut sein, da er, um selbst zu sein, (sein) Anderes negieren muss und somit darauf bezogen bleibt. Hegel lokalisiert diesen Widerspruch dann zwischen dem Aussagegehalt und der grammatischen Form des Satzes; sogar die tautologische Formel $A=A$ kann die Identität nicht ohne eine Differenz artikulieren. Und auch die ontologische Setzung einer autonomen, an sich bestehenden Identität kann diese nur denken, wenn sie sie begrifflich erfasst. Die sprachliche Differenz wird somit zur notwendigen Bedingung einer jeden Identitätssetzung.

Gewiss führen die *Philosophischen Untersuchungen* keine der Hegel'schen Reflexionslogik vergleichbare Kategorialanalyse durch. Trotzdem berühren sich die beiden Texte in einem entscheidenden Aspekt: Während Hegel das widersprüchliche Verhältnis von Identität und Differenz letztlich in einem je historischen ›Grund‹ aufgehoben sieht, bindet Wittgenstein ›Gleichheit‹ sowie ›Übereinstimmung‹ an die jeweilige Verwendung des Wortes ›Regel‹ zurück (WW1, § 224f.). Auch für ihn ist Identität keinesfalls eine unbedingte Kategorie des Denkens. Der Maßstab für die Übereinstimmung, an dem sich die Wiederholung einer Regel auszurichten hat, ergibt sich einzig aus dem Inhalt des geregelten Zusammenhanges. Mit Gleichheit kann also immer nur eine graduelle gemeint sein, deren Exaktheit abhängig vom jeweiligen Sprachspiel bleibt, in dem sie gefordert wird.⁶² Obwohl Wittgenstein keine explizite Differenzthese vertritt, lehnt er ebenso deutlich wie Derrida und Hegel ein Privileg der Identität – sei es als Selbstgleichheit oder Gegenwärtigkeit – ab.

Soll dennoch ein Kriterium angegeben werden, nach dem sich die wiederholte Verwendung einer Regel in einem Sprachspiel richtet, kann man allenfalls das der ›Ähnlichkeit‹ anführen. Die Rede von der ›Familienähnlichkeit‹, die zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* zunächst als das Verbindungsglied zwischen verschiedenen Sprachspielen eingeführt wird, lässt sich – das zeigen die §§ 67-80 – ebenso auf die Wiederholung einzelner Begriffe

61 Schon im *Tractatus* stellt Wittgenstein fest: »Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.« (WW1, 5.5303)

62 »Dasjenige, wogegen ich mich wehre, ist der Begriff einer idealen Exaktheit, der uns sozusagen a priori gegeben wäre. Zu verschiedenen Zeiten sind unsere Ideale der Exaktheit verschieden; und keines ist das höchste.« (WW8, 502; vgl. auch WW1, § 88)

übertragen. Was für eine auf Exaktheit abzielende Wissenschaftsvorstellung inakzeptabel erscheinen muss, kann hier gerade aufgrund seiner Vagheit zur letzten »allgemeinen« Bedingung werden. Eine absolut identische Wiederholung der Anwendungsregel ist logisch ebenso unmöglich wie eine absolute Differenz. Während die exakt gleiche Reproduktion in einen Determinismus führt, würde die Annahme einer vollständigen Verschiedenheit den Begriff der Regel insgesamt auflösen. Damit »Regelmäßigkeit« eine verlässliche Stabilität bei gleichzeitiger Offenheit etablieren kann, muss sie sich zwischen beiden Extremen hindurch bewegen. Der verbleibende Spielraum ist keinesfalls marginal, denn er umfasst das gesamte Spektrum der »Ähnlichkeit«, die wie das Spiel ein Begriff »mit verschwommenen Rändern« ist (WW1, § 71).⁶³ Das Fehlen von eindeutigen Bestimmungen und klaren Abgrenzungen stellt daher keine Schwäche von Wittgensteins Terminologie dar. In der Vagheit der eigenen Ausdrucksweise spiegelt sich vielmehr der prinzipiell offene Prozesse der Sprachverwendung.⁶⁴

Vor dem Hintergrund des rekonstruierten Zeitverständnisses und der Implikationen für den Regelbegriff lässt sich abschließend beantworten, weshalb sich eine Analyse der logischen Grammatik nicht auf die historische Genese von Sprachspielen berufen kann. Während bislang vor allem die Möglichkeit einer regelhaften Wortverwendungen innerhalb eines bestimmten Sprachspiels im Zentrum der Betrachtung stand, müsste eine historische Perspektive ihre Aufmerksamkeit auf das Auftauchen und Verschwinden sowie die Entwicklung einzelner Sprachspiele richten. Dass Wittgenstein eine derartige Analyse in keiner Phase seines Denkens ernsthaft in Betracht zieht, hängt mit der strikten Zurückweisung des physikalischen Zeitbegriffs und der Einsicht in die vollständige Situationsbezogenheit der Sprachspiele zusammen. Eine logische Analyse kann Aussagen über die Vergangenheit nur nach dem Gesichtspunkt untersuchen, in welcher Weise die darin benutzten Begriffe aktuell verwendet werden. Zwar wird die Faktizität »historischer Tatsachen« nicht generell geleugnet, sie ist jedoch kein Kriterium der philosophischen Betrachtung. Jede historische Rekonstruktion muss sich notwendigerweise in der Vorstellung eines mehr oder weniger linearen Zeitflusses bewegen und steht

63 Vgl. dazu Savigny: Kommentar, Bd. I, a.a.O., S. 124. Laut Christopher Lawn haben sich jedoch die Implikationen des Spielbegriffs nie wirklich gegen die formalistische Sicht des *Tractatus* durchgesetzt: »[...] throughout the later work, the relationship between the rules and their circumscribed applications is never seriously challenged. The Tractarian image of the calculus never fully gives way to the informality of the game.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 286)

64 »Die Unbestimmtheit der Praxis ist Wittgenstein zufolge kein Mangel, sondern eine notwendige Eigenschaft der Regel.« (Gamm: Flucht aus der Kategorie, a.a.O., S. 144)

damit vor der von Russell aufgezeigten Schwierigkeit, wie sich ihre Sätze über vergangene Ereignisse verifizieren lassen.

Wittgenstein bestreitet keineswegs die Angemessenheit des historischen Zeitbegriffs für bestimmte Sprachspiele, aber er spricht ihm die Fähigkeit ab, vergangene Ereignisse mit Sicherheit zu reproduzieren und zu wiederholen. Sinnvoll reden lässt sich nur innerhalb des logisch-grammatischen Raumes, in dem man sich immer schon befindet. Dieser Raum wird durch die Erinnerungszeit strukturiert und ist nicht als der Ausschnitt einer unabhängig von ihm verlaufenden universalen Zeit zu begreifen. Entsprechend schwierig, wenn nicht gar unmöglich wird es, den jeweils gegebenen Raum auf einen ›vergangenen‹ hin zu überschreiten: »Eine Zeit missversteht die andere [...]« (WW8, 572)

Wie rigoros Wittgenstein die Beschränkung auf den je eigenen logisch-semanticen Rahmen verstanden wissen will, bleibt allerdings undurchsichtig. Denn schließlich zeigt die aufgedeckte fundamentale Prozessualität der Sprachspiele auch, dass sich Bedeutungen gerade in ihrer Veränderbarkeit erhalten. Trotzdem sind Begriffe nicht beliebig dehnbar: »Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutung der Wörter.« (WW8, 132) Über Wittgensteins eigene Äußerungen hinausgehend lässt sich das Verhältnis zwischen dem konstitutiven ›Fließen‹ der Sprachspiele einerseits und einem Abbrechen des Verstehens vergangener Sprachspiele andererseits mit Hilfe von Gadammers Horizont-Begriff erhellen. Ein Horizont verschiebt sich ständig mit der Bewegung, ohne dass ein Horizont aufhören und ein nächster beginnen würde. Wittgensteins Gegenwartsmodell, das kein Vorher oder Nachher kennt, beschreibt einen solchen Horizont, der sich fortlaufend umbildet und, weil in ihm die Logik des Denkens selbst verändert wird, seine eigene ›Vergangenheit‹ nicht mehr zu denken vermag.⁶⁵

In *Über Gewißheit* präzisiert Wittgenstein seine Position und findet den wohl anschaulichsten Ausdruck für das Leitmotiv ›Alles fließt‹: »Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionieren; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit ändert, indem flüssige Sätze erstarren und feste flüssig werden.« (WW8, 140) Dies entspricht im Großen und Ganzen auch der Hegel'schen Sicht auf die Sprache, wobei Hegel daraus explizit einen kritischen Impuls für seine Arbeit ableitet: Die erstarrten Formen der Sprache bilden mit der Zeit ein ›verknöchertes‹ metaphysisches Gehäuse und müssen deshalb wieder verflüssigt werden (WdL II, 5).

65 Lawn indes läuft Gefahr, die Sprachspiele wieder auf einer chronologischen Zeitachse einzutragen, wenn er schreibt: »Present language-games are radically separated from those of the past with their incommensurable logics.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 287)

Ganz fern steht Wittgenstein einer solchen Kritik nicht. Im Gegensatz zu Hegel aber will er sein eigenes Verfahren nicht erneut in einem System einfangen. Seine radikale Absage an jede Form systematisierenden Denkens erscheint vor diesem Hintergrund dann als eine konsequente Umsetzung der Einsicht in die fundamentale Bewegung der Bedeutungskonstitution. Jeder Versuch, diese begrifflich festzuhalten, muss sie zwangsläufig verfehlen. Wie Wittgenstein in den *Philosophischen Bemerkungen* konstatiert, lässt sich das Fließen, der Wechsel zwischen Rahmen und Gerahmten, eigentlich nur in der praktischen Anwendung der verfügbaren Sprachspiele ausdrücken. Das gesamte Spätwerk, insbesondere die *Philosophischen Untersuchungen*, präsentiert sich daher als hochgradig diskursive Textur, in der sich die Prozessualität der Sprache selbst zeigt: »Das Gespräch, die Anwendung und Ausdeutung der Worte fließt dahin, und nur im Fluß hat das Wort seine Bedeutung.« (WW8, 298)

Obwohl man sich als Leser dieser Texte oftmals klarere Stellungnahmen und eindeutiger Positionierungen wünscht, steht deren Fehlen gerade für den unbeirrten Versuch, eine der Dynamik der Sprache entsprechende »dynamische Theorie« zu schreiben (WW8, 377). Als solche hat sie weder den Anspruch, überzeitliche Wahrheiten aus einer Betrachtung der Geschichte abzuleiten, noch wahre Aussagen über Vergangenes aufzustellen. Eine Analyse der logischen Grammatik bleibt auf den aktuellen Raum der gegebenen Sprachspiele beschränkt, der sich nach Maßgabe einer Gedächtniszeit des praktischen Handelns ordnet. Und statt den gegenwärtigen Rahmen vollständig auszuschreiten, will Wittgenstein konkrete Probleme lösen, die durch die Verbindung von inkompatiblen Sprachspielen entstehen: »Die Arbeit des Philosophen ist das Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.« (WW1, § 127/BT, 280) Inwieweit Wittgenstein seinen eigenen Ansatz dennoch immanent legitimieren kann, weil sich in seiner Terminologie sowie den durchgeführten Beschreibungen die undarstellbare Prozessualität sprachlicher Praxis spiegelt, soll im zweiten Teil gezeigt werden.

c) Temporalisation und ultra-transzendente Erfahrung

Wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten zu Derrida anhand von einzelnen Aspekten seines Denkens deutlich wurde, steht die Zeitlichkeit im Zentrum der Dekonstruktion. Das gesamte Feld ihrer Operationsbegriffe – Schrift, *différance*, Spur, *restance* usw. – kreist um eine elementare Prozessualität, die Derrida als »Raumwerden der Zeit« und »Zeitwerden des Raumes«, Verräumlichung und Temporalisation beschreibt (Rg, 36). Ohne die Einsicht in die irreduzible zeitliche Dimension des Signifikationsprozesses wäre eine Dekonstruktion des Logozentrismus sowie des Phonozentrismus, die eine Metaphysik der Präsenz vertreten, unmöglich. Überall dort, wo sich

die Philosophie im Namen einer absoluten Selbstgegenwart auf die Wahrheit beruft, rechnet Derrida ihr die Unterschlagung bzw. Reduktion einer zeitlichen Differenz vor. Diese Zeitlichkeit aber wird nicht von außen an die Philosophie herangetragen, sie ist ihren Begriffen immanent, strukturiert den Signifikationsprozess selbst und hinterlässt bei ihrer Ausschaltung gleichsam »Streichmarken« im Text (D, 17). Dekonstruktion bezeichnet deshalb streng genommen keine eigenständige Methode des Autors Derrida, sie findet bereits in den Texten der Tradition statt, ist dort immer schon am Werk.⁶⁶ Es bedarf lediglich einer genauen »Lektüre«, um sie zum Erscheinen zu bringen.

Eine dekonstruktive Lektürepraxis kann entsprechend keine Theorie der Zeit liefern, sofern damit die Betrachtung eines »Gegenstandes« gemeint ist. Wie bereits Wittgenstein vermerkt, verfehlt die Frage »Was ist ...?« das Wesen der Temporalität (BT, 348). Gleichwohl kann die Dekonstruktion etwas sehr Grundlegendes über das Phänomen der Zeit und der Zeitlichkeit zum Ausdruck bringen, weil sie deren aufschiebende Bewegung bis in die eigenen Begrifflichkeiten hinein verfolgt und ernst nimmt. Das lässt sich insbesondere an den Einwänden Derridas gegen verschiedene philosophische Betrachtungen des Zeitphänomens nachvollziehen. In einem ersten Schritt soll deshalb der Text *Ousia und gramme* im Vordergrund stehen, der sich mit Heideggers Kritik an den Zeitvorstellungen von Aristoteles und Hegel auseinandersetzt.

Abgesehen von dem fundamentalen Aspekt der Zeitlichkeit, den die Dekonstruktion immer wieder hervorhebt, muss weiterhin nach ihrer Beziehung zur Geschichte gefragt werden. Mit Hegel und Wittgenstein liegen zwei extreme Varianten vor, wie ausgehend von einer sprachimmanenten Perspektive am Leitfaden der Differenz Geschichte gedacht werden kann: Während die Dialektik ihre eigene historische Genese mit Hilfe einer ambivalenten Geschichtsspekulation einzuholen versucht, verzichtet die logisch-grammatische Analyse Wittgensteins radikal auf jede historische Rekonstruktion, da diese stets auf eine unhaltbare lineare Zeitvorstellung zurückgreifen muss. Beide Vorschläge sind für Derrida inakzeptabel. Hinter Hegels geschichtsphilosophischer Spekulation vermutet er – durchaus in der Tradition Kojèves – eine große metaphysische Schließungsbewegung, in der sich die Geschichte als Geschichte des Sinns selbst reflektieren und in einer präsenten Anschauung aufheben soll (G, 423). Obwohl Wittgensteins Kritik am physikalischen Zeitbegriff zentrale Einsichten Derridas vorwegnimmt, kann eine Dekonstruktion die historische Perspektive nicht in gleicher Weise ausklammern, da sie im Gegensatz zur logisch-grammatischen Analyse auf den Bestand der Überlieferung angewiesen ist. Sie fügt sich explizit in die Tradition ein und bleibt so

66 Vgl. Derrida, Jacques: *Mémoires*. Für Paul de Man. 2. Aufl., Wien 2005, S. 162.

durch das »Merkmal des Geschichtlichen« gekennzeichnet.⁶⁷ Ihrem eigenen Verständnis nach kann Dekonstruktion *stricto sensu* nicht gegenwärtig sein, wenn ihre Wirkungen stets aus den historischen Texten selbst herausgelesen werden müssen.

Entsprechend soll es in einem zweiten Schritt darum gehen, das Verhältnis des dekonstruktiven Denkens zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit zu untersuchen. Ein Dilemma zeichnet sich in diesem Zusammenhang ab: Sollte Wittgenstein recht haben, dann orientiert sich der herkömmliche Geschichtsbegriff immer schon an der Vorstellung einer linearen Zeit und bleibt somit an das Primat der Gegenwart gebunden. Ein solcher Geschichtsbegriff aber gehört zweifellos noch in die von Derrida kritisierte Metaphysik der Präsenz. Zu klären wäre daher, ob Derrida eine Alternative zur metaphysischen Geschichtskonzeption vorschlagen kann, ohne die historische Zugangsweise der Dekonstruktion zu leugnen. Neben einigen anderen Textstellen wird dazu noch einmal die *Grammatologie* in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken.

Zunächst aber gilt es, anhand von *Ousia und gramme* Derridas Sicht auf die Zeit näher herauszuarbeiten. Der Text versteht sich als eine *Notiz über eine Fußnote in »Sein und Zeit«*, und zwar jene Fußnote, in der Heidegger in nur wenigen Sätzen skizziert, inwiefern Hegels Zeitverständnis aus der Naturphilosophie im Schema der aristotelischen *Physik* gefangen bleibt.⁶⁸ Laut Heidegger räumen sowohl Aristoteles als auch Hegel dem Jetzt einen absoluten Vorrang ein und vertreten deshalb noch einen »vulgären Zeitbegriff«. Dagegen besteht das Anliegen von *Sein und Zeit* von Anfang an in einer »Destruktion der Geschichte der Ontologie«, die seit Parmenides das Sein im Sinne eines gegenwärtigen Anwesenden (*ousia*) gedacht habe.⁶⁹ Anders als die abendländische Philosophie will Heidegger das Sein in einer Temporalstruktur fassen, die sich nicht mehr auf ein Primat des Jetzt stützt. Einen Zugang zum Sinn des Seins, so ließe sich der Argumentationsgang von *Sein und Zeit* zusammenfassen, hat aber einzig das endliche menschliche Dasein, dessen Sinnverstehen in fundamentaler Weise an der Zeitlichkeit seiner Existenz hängt.

Ohne auch nur annähernd auf die verästelte Daseinsanalyse Heideggers eingehen zu können, lässt sich dennoch sagen, dass mit der Zurückweisung des »vulgären Zeitverständnisses«, wie sie im sechsten und letzten Kapitel von *Sein und Zeit* insbesondere in Auseinandersetzung mit Hegel unternommen wird, die »Destruktion« der traditionellen Ontologie zum alles entscheidenden Punkt gelangt. Gelingt es Heidegger, seine eigene Zeitanalyse in hinreichen-

67 Vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 284f.

68 Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O., S. 432f. (§ 82, Anm.).

69 Vgl. ebd., S. 25f. (§ 6).

dem Maße von der als ›vulgär‹ apostrophierten abzuheben, eröffnet sich ein Ausweg aus dem metaphysischen Seinsverständnis im Sinne des Anwesenden und Gegenwärtigen. Bekanntlich bleibt Heidegger jedoch den positiven Nachweis einer ›ursprünglichen Zeitigungsweise‹ schuldig; *Sein und Zeit* endet mit der offenen Frage, ob tatsächlich »ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*« führt.⁷⁰

Derridas kritische Lektüre, die genau an dieser Stelle einsetzt, nähert sich dem Denken Heideggers also nur scheinbar vom Rand her. Faktisch trägt die in eine Fußnote gedrängte Abgrenzung vom Hegel'schen und aristotelischen Zeitbegriff einen Großteil der Beweislast von *Sein und Zeit*. Sollten nämlich weder Aristoteles noch Hegel einen ›vulgären Zeitbegriff‹ vertreten, verliert Heideggers Gesamtprojekt den Boden, von dem es sich absetzen will. Die zentrale Behauptung von Derridas *Ousia und gramme*: »Einen ›vulgären Zeitbegriff‹ gibt es wohl gar nicht«, zielt daher auf nicht weniger als eine Totalrevision von *Sein und Zeit* (Rg, 87).⁷¹

Zum Nachweis seiner These entwirft Derrida eine dreigliedrige Strategie: In einer ersten Phase zeigt er, dass Heideggers Rückführung von Hegels Naturphilosophie auf die aristotelische *Physik* eine Reduktion der dialektischen Zeitinterpretation darstellt. In der zweiten Phase beschäftigt er sich dann eingehend mit den aristotelischen Aporien der Zeitlichkeit und verfolgt dort erneut die Begrenztheit von Heideggers Einordnung. Innerhalb der beiden Phasen skizziert Derrida eine eigene dekonstruktive Perspektive auf den metaphysischen Zeitbegriff, die ihm schließlich eine andere Sicht auf die gesamte Problematik erlaubt. Für die Frage nach dem Zeitbegriff der Dekonstruktion ist vor allem diese dritte Bewegung von Interesse; die detaillierten Ausführungen zu Hegel und Aristoteles sollen deshalb nur insoweit nachgezeichnet werden, wie sie für die Gesamtargumentation von Relevanz sind.

Zunächst gesteht Derrida der von Heidegger konstatierten Analogie zwischen dem Hegel'schen und dem aristotelischen Zeitbegriff eine gewisse Berechtigung zu (Rg, 65). Allerdings entdeckt Derrida bereits in der ersten Aporie der *Physik* ein von Heidegger unterschlagenes ›exoterisches‹ Moment: Die Zeit, so lautet die Formel dort, ist etwas, was nicht ist, d.h. nicht anwesend ist. Das Jetzt (*nous*) mag, wie Heidegger betont, die wesentliche Dimension der Zeit bei Aristoteles ausmachen, es wird jedoch von Beginn an vom Nicht-Seienden her gedacht: »Was aber aus einem bestimmten Nichts (*né-ant*) besteht, was sich aus Nichtseiendheit zusammensetzt, kann nicht zu den Merkmalen von Präsenz, Substanz oder *Seiendheit* selbst (*ousia*) gehören.« (Rg, 64) Insofern wendet sich Heideggers Versuch, den dialektischen Zeitbegriff

70 Vgl. ebd., S. 437 (§ 83).

71 In *Positionen* spricht Derrida auch von einem ›strategisch entscheidenden Punkt‹, an dem seine Lektüre von *Sein und Zeit* einsetzt (Pos, 109).

durch eine Parallelisierung mit dem aristotelischen zu desavouieren, gegen seine eigene Intention, da schon bei Aristoteles das ›Jetzt‹ keine gegenwärtige Anwesenheit meint. Und genau dies paraphrasiert Hegel in der Jenaer Naturphilosophie, wenn er schreibt: »Das Itzt hat sein Nichtsein an sich selbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes [...]«.« (JS II, 207)

Deutlicher wird ein solches ›Außersichsein‹ der Zeit dann in der *Enzyklopädie* artikuliert, wo Hegel den Zeitbegriff aus der Äußerlichkeit des Raumes herleitet. Weiter oben wurde bereits dargelegt, wie sich aus den Negationen des Raumes – Punkt, Linie und Fläche – Hegels Zeitbegriff entwickeln lässt. Die verschiedenen Aufhebungen zwischen den Raumbestimmungen versteht Derrida als eine Bewegung der Zeit, als Verzeitlichung, und schließt daraus umgekehrt auf eine räumliche Dimension der Zeit selbst:

»Bei jedem Schritt der Negation und jedes Mal, wenn die *Aufhebung* die Wahrheit der vorangehenden Bestimmung herstellte, wurde die Zeit erfordert. Als die im Raum wirkende Negation und als räumliche Negation des Raumes ist Zeit die Wahrheit des Raumes. [...] Der Raum verzeitlicht, vermittelt und bezieht sich auf sich selbst als Zeit. Zeit ist *Verräumlichung*.« (Rg, 68)

Im Gegensatz dazu konzentriert sich Heideggers Interpretation allein auf die Punktualität, in der er sowohl bei Hegel als auch bei Aristoteles das Jetzt und die Zeit überhaupt erfasst sieht. Eine Bestätigung dafür findet er in Hegels Formulierung, die Zeit sei das ›angeschaute Werden‹. In der Anschauung aber bietet sich lediglich die Jetztfolge dar, sie begreift den zeitlichen Prozess, das Werden, nicht als solchen, sondern macht ihn zum Gegenstand.⁷²

Aus drei Gründen hält Derrida die in *Sein und Zeit* forcierte Lesart von Hegels dialektischem Zeitverständnis für problematisch: Erstens läuft Heideggers Fokussierung auf die Formel vom ›angeschaute Werden‹ Gefahr, eine auf Kant gemünzte Anspielung Hegels für dessen eigene Position zu nehmen. Dadurch aber gerät eigentlich Kant, auf den sich Heidegger selbst beruft und den er gegen Hegel ins Feld führt, in den Umkreis der ›vulgären‹ Zeitauslegung (Rg, 69).⁷³ Zweitens lassen sich andere als die in *Sein und Zeit* zitierten Textstellen aus Hegels *Enzyklopädie* anführen, die Heideggers Kritik an einer ›Innerzeitigkeit‹ unterstützen und sogar vorwegnehmen. Ebenso wie Heidegger weist nämlich auch Hegel mehrfach auf jene irreführende Vorstellung hin, die das Werden ›in‹ der Zeit ansiedelt, statt es als die Zeit selbst zu

72 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 428ff. (§ 82). Auf die Unhaltbarkeit dieser formelhaften Zuspitzung wurde bereits im Rahmen der Darlegung von Hegels verschiedenen Zeitbegriffen hingewiesen.

73 Zu Heideggers Kant-Interpretation sowie deren Bedeutung für die fundamental-ontologische Explikation der Zeitlichkeit vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1951.

begreifen (Enz, § 258). Diese uneingestandene Übereinstimmung rückt Heideggers eigene Ausführungen drittens in die Nähe von Hegels eigentümlichem Begriff der Ewigkeit, der weder innerhalb noch außerhalb der Zeit stehen soll: »Alles, was im Hegelianismus mit dem Prädikat der Ewigkeit versehen wird (die Idee, der Geist, das Wahre und so weiter), darf nicht außer der Zeit (aber auch nicht in der Zeit) gedacht werden. Ewigkeit ist als Präsenz weder zeitlich noch zeitlos.« (Rg, 70)

Welche Folgen dies für Heideggers These von der »ursprünglichen Zeitigung« hat, führt Derrida an dieser Stelle nicht weiter aus. Bei einer genauen Lektüre sieht man allerdings, wie sich hier eine Kritik abzeichnet, die sich gegen Hegel und Heidegger gleichermaßen richten kann: Heidegger, so Derrida, verfehlt Hegels Zeitauffassung, wenn er sie auf die Punktualität des Jetzt reduziert. Das heißt jedoch nicht, Hegel sei kein Denker der Präsenz. Nur sieht Derrida die dialektische Privilegierung der Gegenwart nicht in einer Auszeichnung des punktuellen Jetzt, wo Heidegger sie vermutet, sondern in der zeitlich-zeitlosen Anwesenheit des Ewigen. Der Verdacht liegt also nahe, dass Heidegger diese versteckte Dimension der Präsenzmetaphysik gänzlich übersieht und sie in seinem eigenen Entwurf einer ursprünglichen Zeitlichkeit reproduziert.

Schattenhaft wird so eine Bewegung sichtbar, mit der Derrida Heideggers »Destruction« der ontologischen Tradition, die das Anwesen des Anwesenden stets von der Gegenwart her gedacht hat, noch überbieten möchte, indem er sie verschärft und auf Heidegger selbst zurückwendet.⁷⁴ Damit daraus ein Argument wird, muss Derrida zeigen, dass sich einerseits Aristoteles bereits den Kennzeichen des »vulgären Zeitbegriffs« widersetzt und dass andererseits der von *Sein und Zeit* eingeschlagene fundamental-ontologische Ansatz noch in der Tradition einer Präsenzmetaphysik steht. Wiederum lässt sich Derrida zunächst auf die Beweisführung Heideggers ein, um ihr dann ihre eigenen Versäumnisse vorzuhalten.

Dazu entwickelt Derrida folgende Argumentationslinie: Der große Verdienst von *Sein und Zeit* besteht darin, die Frage nach dem Sein in der Form des »Was ist ...?« abzuweisen. Durch die Art und Weise ihres Fragens denkt die Metaphysik das Sein immer schon als anwesend Seiendes und verstellt somit dessen Wesen. Wenn Heidegger nun vorschlägt, das Sein stattdessen im Horizont der Zeit zu befragen, gilt die Unangemessenheit des »Was ist ...?« nicht minder für die Frage nach der Zeit:

74 »In fact, what Derrida tries to demonstrate in this essay is that Heidegger's destruction in *Being and Time* of the metaphysical concept of time borrows *un-critically* from the discourse of metaphysics itself, the very conceptual resources that he uses to criticize and delimit metaphysics' naive concept of time.« (Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 119)

»Dies Versäummis der Frage hat Heidegger seit dem ersten Teil von *Sein und Zeit* wieder ins Spiel gebracht. Folgt man ihm, so ist die Zeit nunmehr etwas, von dem aus sich das Sein des Seienden anzeigt, und nicht etwas, dessen Möglichkeit sich ausgehend von einem bereits konstituierten (und insgeheim zeitlich vorbestimmten) Seienden als anwesend Seiendem (im Indikativ, als *Vorhandenheit*) ableiten ließe als Substanz oder Objekt.« (Rg, 72)

In der Tat fragt Aristoteles, Heideggers Kronzeuge für die »vulgäre« Zeitvorstellung, nach der *physis* der Zeit. Aber Derrida sieht in der Weise, wie er diese Frage stellt, mehr als nur eine Verdeckung des eigentlichen Problems. Wenn Aristoteles im Begriff der *aisthesis* die Zeit mit der Veränderung und der Bewegung in Beziehung setzt, bedeutet dies nicht zwangsläufig eine Reduktion des Zeitphänomens auf ein Anwesendes oder Seiendes (Rg, 73). In der *aisthesis* zeichnet sich zugleich das Konzept einer inneren Form der Sinnlichkeit ab, wie sie später in Kants transzendentaler Ästhetik ausgebaut wird. Die aristotelische Frage nach der *physis* der Zeit wäre demnach zumindest ambivalent, sofern sie die Möglichkeit einer anderen Explikation der Zeitlichkeit, jenseits des Primats der Anwesenheit, offen lässt.

»Im Vorgriff auf den Begriff des unsinnlichen Sinnlichen führt Aristoteles die Prämissen einer Zeitvorstellung ein, welche sich nicht einfach mehr von der Gegenwart (von dem vorhandenen Seienden in Gestalt der *Vorhandenheit* und *Gegenwärtigkeit*) beherrschen lassen. Es gibt hier eine Unbeständigkeit und Möglichkeit zur Umkehrung, und es ist die Frage, ob *Sein und Zeit* sie nicht in gewisser Hinsicht angehalten hat.« (Rg, 73f.)

Allerdings sagt Derridas neuerliche Lektüre der *Physik* vorerst nicht mehr, als dass Heideggers Aristoteles-Auslegung an dieser Stelle zu einseitig verfährt. Vor dem Hintergrund der herausgearbeiteten Ambivalenz könnte man indes noch einen Schritt weiter bzw. zurück gehen. Heideggers These lautet, die Frage nach der *physis* der Zeit verfehle diese, weil sie die Zeitlichkeit in den Begriffen von Anwesenheit und Seiendheit fasse. Der in *Sein und Zeit* gewählte Ausweg aus der falsch gestellten Frage liegt in deren hermeneutischer Wendung. Anstatt das Sein ausgehend vom »Was ist ...?« zu befragen, soll nunmehr der Sinn von Sein freigelegt werden; entsprechendes gilt für die Zeit.⁷⁵ Gemäß Heideggers Leitdifferenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen umschifft die hermeneutische Frage nach dem Sinn die Gefahr einer Reduktion des Seins (bzw. der Zeit) auf das ontisch Anwesende, weil sie auf eine Auslegung zielt und somit auf der Ebene des *logos* operiert, mithin das Sein onto-logisch aufschließt. Heideggers ganze Absetzungsbewegung vom »vulgären Zeitbegriff« beruft sich in erster Linie auf diese kategoriale

75 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 5ff. (§ 2).

Unterscheidung, in der dem Ontischen die Reihe Gegenwart, Anwesenheit, Vorhandenheit zugesprochen wird. Deshalb behandelt eine auf das Jetzt und die Gegenwärtigkeit abzielende Zeitinterpretation die Zeitlichkeit fälschlicherweise wie einen vorhandenen Gegenstand und verdeckt somit die eigentliche Temporalität des Seins.

An Heideggers Kritik der ›vulgären‹ Zeitvorstellung ist Derrida nicht der Vorwurf der Vergegenständlichung suspekt (im Gegenteil), sondern die Geste, mit der suggeriert wird, eine hermeneutische Reformulierung der Frage wäre dieser Gefahr vollständig enthoben. Obwohl sich die angestrebte Sinnauslegung nicht mehr auf das ontisch Vorhandene richtet, bleibt sie nämlich gleichwohl vom Wert der Anwesenheit bestimmt:

»Niemals ließ sich *Sinn* (als Wesen, als Bedeutung des Diskurses, als Ausrichtung der Bewegung zwischen einer *arche* und einem *telos* verstanden) in der Geschichte der Metaphysik anders denken als ausgehend von der Anwesenheit und als Anwesen. [...] Demnach kann die Frage nach dem *Sinn* immer nur in der metaphysischen Umschließung gestellt werden. Es wäre also nichtig, mit einem Wort, wollte man die Frage nach dem Sinn (nach der Zeit und wonach auch immer) als solche aus der Metaphysik oder aus dem System der sogenannten ›vulgären‹ Begriffe herausnehmen.« (Rg, 75)

Eine hermeneutische Wendung der Zeitproblematik tritt nicht per se aus dem Bannkreis der Metaphysik. Solange auch der Sinn als Wiederaneignung oder Vergegenwärtigung einer ursprünglichen Präsenz gedacht wird, verschiebt die Hermeneutik das Primat der Anwesenheit lediglich vom Sein auf den Sinn. Das zugrunde liegende Problem aber löst Heideggers Unterscheidung zwischen einer vulgären und einer ursprünglichen Zeit nicht, da sich die Freilegung des ›ursprünglichen‹ Sinns der Zeit weiterhin im Horizont einer Zeitvorstellung bewegt, die auf eine reine Anwesenheit (nämlich des Sinns) zielt.

Gewissermaßen sind damit die beiden ersten Phasen der dekonstruktiven Lektüre von *Ousia und gramme* vollzogen. Wollte man ein vorläufiges Ergebnis dieser Textarbeit festhalten, könnte man sagen, dass Derrida die Frage nach der Zeit wieder zurückstellt in einen Bezirk, den Heidegger sowohl ermöglicht als auch in eine bestimmte Richtung hin zugespitzt und verengt hat. Durch die dekonstruktive Öffnung des Diskurses können Aristoteles und Hegel, deren Antworten auf die Frage nach der Zeit zuvor ausgeschlossen wurden, erneut ins Spiel gelangen.⁷⁶ Von Heideggers Intervention bleibt dann vor allem die gesteigerte Aufmerksamkeit für die Form der Frage sowie die Ein-

76 Damit ist eine elementare Geste der Dekonstruktion ausgesprochen: Einen Diskurs (wieder)eröffnen und ihn in der Schwebe halten (vgl. dazu auch Paster-nack: Repräsentation und Interpretation, a.a.O., S. 186).

sicht, dass sich auch die hermeneutische Auslegung von den Werten der Anwesenheit, Gegenwärtigkeit usw. befreien muss.

Aus Hegels dialektischer Darlegung des Zeitbegriffs greift Derrida nun das Moment der Räumlichkeit wieder auf und legt es an den aristotelischen Diskurs an (Rg, 76ff.). In diesem Zusammenhang kommt dann auch der zweite Titelbegriff, die *gramme* (Linie), ins Spiel: »Es scheint zunächst, daß Aristoteles die Darstellung der Zeit durch eine *gramme* als lineare Inschrift im Raum ablehnt, wie er es auch ablehnt, das Jetzt mit dem Punkt zu identifizieren.« (Rg, 78) Der Grund dafür liegt in den Aporien der *Physik*: Ein Jetzt kann nicht mit einem anderen Jetzt zusammen existieren wie die Punkte im Raum oder auf einer Linie. Der Begriff der Koexistenz impliziert eine Gleichzeitigkeit, d.h. eine Behauptung des zeitlichen Zusammenseins in einem Jetzt, was aber gerade für die Verbindung eines vergangenen mit einem aktuellen Jetzt nicht zutreffen kann. Man merkt nun deutlich, wie die Versuche, das Zeitproblem in dieser Richtung zu lösen, an die Grenzen der sinnvollen Rede stoßen. Eine gleichzeitige Koexistenz von Jetztpunkten ist formallogisch widersprüchlich, aber schon die Behauptung dieser Unmöglichkeit muss die Möglichkeit einer Beziehung des Jetzt zu einem anderen Jetzt voraussetzen – in der Behauptung. Denn in der Sprache ist das Ungleichzeitige immer schon verbunden, ohne gegenwärtig zu sein: »Die Unmöglichkeit der Koexistenz lässt sich nur ausgehend von einer Koexistenz oder *Simultanität* des Ungleichzeitigen feststellen, wo Alterität und Identität des Jetzt zusammen in dem unterschiedenen Element eines Selben als vorhanden behauptet werden.« (Rg, 79)

Derridas Argument erinnert auffallend an Hegels dialektische Auflösung der Identitätsthese, und es ist in der Tat erstaunlich, wie stark sich Derrida in diesem Text der Hegel'schen Dialektik annähert. Die Aporie der Zeit, weder vollständig mit sich identisch zu sein noch in gleichgültige Verschiedenheit zu zerfallen, entspricht dem Widerspruch, der jedes Urteil (über die Zeit oder welchen Inhalt auch immer) strukturiert. Für Hegel stellt der Widerspruch daher die Einheit von Identität und Differenz dar, in der sie aufgehoben sind; oder wie Derrida sich ausdrückt: Alterität und Identität müssen simultan als die unterschiedenen Momente eines Selben behauptet werden. Die Zeit hat keinen anderen, präsenten oder anwesenden Sinn als diesen Widerspruch, sie artikuliert sich »als solche« nur in der widersprüchlichen Konstitution der Begriffe. Die unmögliche Möglichkeit der Koexistenz lässt sich deshalb, wie Hegel sagen würde, als eine »reine Beziehung ohne Bezogene« denken, und Derrida nennt diese reine Beziehung nun Zeit oder Temporalisation: »Zeit ist der Name für diese unmögliche Möglichkeit.« (Rg, 79) Ihre Bestimmung erhält sie aus einem eigenartigen *simul*, dem Zugleich des Selben und des Anderen noch vor deren Anwesenheit. Sie ist jene ursprüngliche Synthese, die an anderer Stelle mit dem Namen der Spur eingeführt wurde.

Angesichts der fundamentalen Simultanität des Ungleichzeitigen in jeder sprachlichen Äußerung kann Derrida die aristotelische *gramme* als Spur interpretieren, wenngleich der Text der *Physik* eine andere Richtung einschlägt. Für Aristoteles bleibt die räumliche Darstellung der Zeit als Linie ungenügend, denn der Jetztpunkt markiert für ihn immer eine Grenze des Stillstands und kann die wesentliche Bewegung der Zeit nicht zum Ausdruck bringen: Mit Zeitpunkten lässt sich Zeit zählen, aber nicht erklären.⁷⁷ Ein von Aristoteles vorgeschlagener und seither tradiertter Ausweg besteht darin, die Linie zu einem Kreis zusammenzuschließen, wodurch ihr Ende zugleich ein Anfang wird, die Bewegung folglich nicht zum Stillstand kommt. Wie Derrida in *Ousia und gramme* eher andeutet als ausführt, sieht er genau in jener kreisförmigen Rückführung der *gramme*, der Zeitstrecke, das entscheidende Merkmal einer Metaphysik der Zeit (Rg, 84f.).⁷⁸

Folge der kreisförmigen Zeitvorstellung ist eine ambivalente und paradoxe »De-limitation«, da der Punkt seine Begrenztheit verliert und in der gebogenen Linie ein Telos erhält. Doch zielt die Kreisbewegung auf kein absolutes Ende, keine Grenze, sondern auf ihren Abschluss in einer Wiederholung, auf die unmögliche Anwesenheit des Jetzt bei sich selbst. Die gesamte Metaphysik der Präsenz beruht auf der uneingestanden Annahme einer solchen Schließungsbewegung, sie ist die Bedingung dafür, dass überhaupt von einer gegenwärtigen Identität des Anwesenden in der Zeit ausgegangen werden kann. Und weil das in der kreisförmigen Rückbiegung der Linie aufgestellte Identitätsprinzip ebenfalls die abendländische Auffassung der Wahrheit und des Sinns beherrscht, bleibt selbst noch die hermeneutische Kritik an der linearen Zeit in einem Horizont einbegriffen, der sich am Telos der Anwesenheit orientiert.⁷⁹

So schematisch Derridas Rekonstruktion sein mag, sie zeigt gleichwohl, an welcher Stelle ein dekonstruktiver Zeitbegriff einsetzen könnte. Er wäre keineswegs »ursprünglicher«, wie Heidegger dies nahelegt, denn es lässt sich überhaupt kein »anderer« Begriff der Zeit einführen, ohne erneut auf das gegebene Begriffssystem der Metaphysik zurückzugreifen (Rg, 87). Eine Kritik muss die Aporien der überlieferten Zeitvorstellung aufnehmen und jene Ansätze zu ihrer Entgrenzung ausbauen, die sich bereits bei Aristoteles finden lassen:

77 Aristoteles: *Physik*, a.a.O., Buch IV, 220a.

78 Entsprechend wertet Derrida auch die von Hegel immer wieder angeführte Kreisbewegung der Dialektik als Indiz für ihre letztlich metaphysische Ausrichtung (Dis, 56ff.).

79 Wenn Derrida in vielen seiner Texte von einem »Abschluss« oder einer »Geschlossenheit« (*clôture*) der Metaphysik spricht, hat er stets diese Bewegung vor Augen (etwa G, 14f.; Dis, 33; Rg, 170ff.).

»Das heißt einfach: jeder Text der Metaphysik trägt *sowohl* den sogenannten ›vulgären‹ Zeitbegriff *als auch* die Mittel in sich, die man diesem metaphysischen System entnehmen muß, um eben jenen Begriff zu kritisieren. Diese Mittel werden erforderlich, sobald das Zeichen ›Zeit‹ als Einheit von Wort und Begriff oder als Signifiant und Signifié ›Zeit‹ *überhaupt* [...] seine Funktion in einem Diskurs übernimmt. Auf der Grundlage dieser formalen Notwendigkeit ist über die Bedingungen einer die Metaphysik übersteigenden Redeweise nachzudenken, vorausgesetzt, ein solcher Diskurs ist möglich oder auch nur im Filigran, als Merkmal, am Rande angedeutet.« (Rg, 85)⁸⁰

Mehrere Aspekte werden hier deutlich: Erstens, das Zeitproblem ist im weitesten Sinne ein semiologisches, es betrifft das Verhältnis von Signifikant und Signifikat. Mit dem Konzept der *différance* hat Derrida gezeigt, inwiefern die Bedeutungs-genese allein vom Verweisungszusammenhang der Signifikanten untereinander abhängt, der durch einen unbegrenzten Prozess des Aufschubs bestimmt ist. Dieser Prozess findet weder ›in‹ der Zeit noch ›in‹ einem Raum statt, er ist selbst verzeitlichend-verräumlichend. Solange man den Sinn von ›Zeit‹ in der Anwesenheit der Bedeutung des Signifikanten ›Zeit‹ sucht, bleibt das eigentlich temporalisierende Moment der *différance* und damit die Zeitlichkeit selbst verdeckt. Die Vorstellung von der zeitlosen Anwesenheit und Gegenwärtigkeit des Signifikats diktiert dann jede Rede über die Zeit. Dementgegen versucht Derrida den Signifikationsprozess nicht mehr ausgehend von einer Gegenwärtigkeit des Sinns zu denken. Bedeutungen sind vielmehr als Spuren zu verstehen, die auf Abwesendes verweisen, ohne je anwesend zu sein.

Das aber übersteigt zweitens die Sprache der Metaphysik, weil die Spur eine Möglichkeitsbedingung der Anwesenheit meint, die sich im Begriffsrahmen der Anwesenheit selbst nicht mehr kohärent ausdrücken lässt: »Das Anwesen ist demnach weit davon entfernt, etwa *das* zu sein, *was* das Zeichen bezeichnet oder worauf eine Spur hinweist, vielmehr ist das Anwesen die Spur der Spur oder die Spur des Erlöschens der Spur. So stellt sich uns der Text der Metaphysik und so die Sprache, die wir sprechen dar.« (Rg, 91) Schließlich führen *différance* und Spur auf den dargelegten allgemeinen Schriftcharakter der Sprache, die, wie Derrida in *Ousia und gramme* betont, »ohne Anwesenheit und ohne Abwesenheit, ohne Geschichte, ohne Ursache, *arché* und *telos*« funktionieren muss (ebd., 92).

Es scheint nun, als habe sich die Dekonstruktion des metaphysischen Zeitbegriffs anhand der beiden Leitmotive *différance* und Spur in eine Sackgasse manövriert, die sich auch in Wittgensteins Zurückweisung der historischen Betrachtungsweise andeutet. Solange Geschichte die Anwesenheit einer vergangenen Gegenwart meint, ist eine geschichtliche Herleitung der Bedeu-

80 Übersetzung geringfügig modifiziert.

tung außerstande, die Entstehung von Bedeutungen zu begründen, weil sie immer schon voraussetzt, dass der Sinn sich nur in der Gegenwart zeigt – die historische Rekonstruktion kann daher einer logischen Analyse nichts hinzufügen. Freilich kann eine Dekonstruktion sich nicht in gleicher Weise einfach der Geschichte entledigen, wenn sie sich auf Texte beruft, die normalerweise das Prädikat ›historisch‹ erhalten. Welchen Status also haben aus der Sicht Derridas die Texte der Metaphysik, in denen er operiert und denen er die Mittel zu einer immanenten Kritik entnimmt? Kann es überhaupt eine Geschichtlichkeit jenseits der Geschichte der Metaphysik (in beiden Richtungen des Genitivs gelesen) geben, die sich gemäß der *différance* und der Spur entfaltet? Dies gilt es, nun zu klären.

Kaum ein anderer Text Derridas kreist so intensiv um das Thema der Geschichte wie die *Grammatologie* und bleibt doch bis zum Schluss höchst zweideutig. Das beginnt schon in der Vorbemerkung: Nachdem Derrida eingangs ankündigt, der erste Teil des Essays weise unter anderem »bestimmte historische Wegmarken« auf, erklärt er nur wenige Sätze später, die vorgeschlagene Lektüre des zweiten Teils, die sich mit Rousseaus *Essai sur l'origine des langues* beschäftigt, müsse sich »zumindest axial, den klassischen Kategorien der Geschichte, der Ideengeschichte wie der Literaturgeschichte, aber vielleicht in erster Linie der Geschichte der Philosophie [...]« entziehen (G, 7f.). Notwendig wird diese Absetzung von einem bestimmten Geschichtsbild, weil Derrida den Text Rousseaus stellvertretend für eine gesamte Epoche untersuchen will und nicht als Zwischenschritt einer chronologischen Entwicklung. Vieles deutet darauf hin, dass die epochale Betrachtung das traditionelle Bild einer linearen Geschichte ersetzen soll:

»Obwohl das Wort *Epoche* sich in den genannten Bestimmungen nicht erschöpft, galt es, ebenso eine *strukturelle Gestalt* als eine *historische Totalität* zu behandeln. Wir hatten unser Augenmerk also auf den Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen zu richten, um damit noch einmal die Frage nach dem Text, seinem historischen Status – sowie der ihm eigentümlichen Zeit und dem ihm eigentümlichen Raum – zu stellen. Diese *vergangene Epoche* wird vollständig als ein *Text* konstituiert [...].« (G, 8)

Liest man das Zitat ausgehend von der ›Frage nach dem historischen Status des Textes‹, dann lässt sich dessen eigene Zeit und eigener Raum offenbar im Sinne einer ›vergangenen Epoche‹, d.h. als der Zusammenhang von struktureller Gestalt und historischer Totalität verstehen. Was zunächst enigmatisch klingt, beschreibt jedoch nichts anderes als die bereits aufgezeigte Verschlingung eines Geschichtsdenkens mit dem logozentrischen Konzept der Wahrheit als Präsenz. Anders ausgedrückt: Die Wiederaneignung eines ursprünglichen Sinns setzt ein Geschichtsbild voraus, das auf dem Primat der Anwesen-

heit und der Gegenwart gegründet ist. Wo das Wissen seinen Wahrheitswert allein durch eine absolute Selbstgegenwart erhält, erscheint die Auseinandersetzung mit der Geschichte als der notwendige Umweg zu einer wieder angeeigneten Präsenz (G, 23). Derart bedingen sich Geschichte und Wahrheit innerhalb der Metaphysik gegenseitig, sie bilden sowohl eine Struktur, in der das Wesen der Wahrheit als Identität gedacht wird, als auch eine historische Totalität, weil Identität die abschließende Rückkehr der Zeit auf sich selbst meint. Die systematische Einheit von einer kreisförmigen Rückkehr auf den Ursprung und einer Wahrheit als Gegenwärtigkeit des Anwesenden nennt Derrida in der Kurzform die »Geschlossenheit der Metaphysik« (G, 14).

Aufgrund einer solchen zirkulären Schließung lassen sich daher alle Prädikate, die Derrida der »Metaphysik« beilegt, mit gleichem Recht umkehren: Die Geschichte der Metaphysik ist zugleich die Metaphysik der Geschichte, die Schließung der Metaphysik zugleich die Metaphysik der Schließung, der Sinn der Metaphysik zugleich die Metaphysik des Sinns usw. Ferner sind diese Prädikate *stricto sensu* nur innerhalb der Schließung sinnvoll und können entsprechend nur dort sinnvoll kritisiert bzw. dekonstruiert werden. Ebenso wie für Hegel und Wittgenstein gibt es also auch für Derrida keine Möglichkeit, sich außerhalb des betrachteten Diskurses zu positionieren (SuD, 425). Dessen Grenzen müssen mit den Mitteln, die er selbst zur Verfügung stellt, ausgelotet und wenn möglich durchbrochen werden. Das gilt insbesondere für den Geschichtsbegriff. Er ist abzulehnen, soweit er auf die Wiederherstellung einer Präsenz zielt, teleologisch oder kreisförmig gedacht ist. Gleichwohl kann Derrida nicht auf ihn verzichten, ohne erneut in eine bedenkliche Nähe zu einer einfachen Gegenwärtigkeit und einem naiven Positivismus zu geraten. Deshalb muss die Arbeit der Dekonstruktion zumindest vorläufig noch »historisch« genannt werden (G, 44).

Die Gefahr des Rückfalls in den dekonstruierten Diskurs wird allerdings dadurch aufgefangen, dass Derrida aus dieser Vorläufigkeit eine fast methodisch zu nennende Operation ableitet, die er wahlweise »Durchstreichung« oder »doppelte Markierung« nennt. Dazu wird ein alter Begriff aus dem System von binären und hierarchischen Gegensätzen, in dem er sich befindet und durch die er seine Bedeutung erhält, herausgenommen, indem man die Hierarchien umkehrt, ohne den Begriff ganz aufzugeben (Dis, 215; Pos, 87).⁸¹

81 »Durchstreichung der Begriffe nennen wir hier, was die Orte dieses zukünftigen Denkens markieren soll.« (G, 107) Sichtbares Indiz für eine Durchstreichung, bei der der verwendete Name weiterhin lesbar bleibt, ist die »doppelte Markierung« durch Anführungszeichen: »In-Anführungszeichen-Setzen heißt stets: durchstreichen.« (Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 81) In *Dissemination* nennt Derrida die strategische Notwendigkeit, den alten Namen beizubehalten, auch »Paläonymie« – im Sinne einer Lehre von den alten Namen (Dis, 138; auch Pos, 138).

Geradezu paradigmatisch führt Derrida dies für den Dualismus von Signifikat und Signifikant im Zeichenbegriff sowie für den Gegensatz von gesprochener Sprache und Schrift vor. Sobald man das Zeichen ausgehend vom Signifikanten oder die Sprache ausgehend von der Schrift denkt, wird das System, in denen diese Begriffe bislang funktionieren, auf fundamentale Weise außer Kraft gesetzt. So erklärt sich der scheinbare Selbstwiderspruch zwischen Derridas Kritik am linearen Geschichtsbegriff auf der einen und seiner ›historischen‹ Arbeit auf der andern Seite. Im zweiten Fall darf Geschichtlichkeit nur noch durchgestrichen, d.h. nicht mehr im Rahmen der Wiederaneignung einer vergangenen Präsenz gedacht werden:

»Nun, wir werden sehen [...] wie sich herausstellt, daß nicht nur die Geschichte einen Sinn hat, sondern daß der Begriff Geschichte nur aufgrund der Möglichkeit des Sinns, der vergangenen, gegenwärtigen oder versprochenen Gegenwärtigkeit des Sinns, seiner Wahrheit gelebt hat. Außerhalb dieses Systems kann man auf den Begriff der Geschichte nur zurückgreifen, indem man ihn anderswo, einer spezifischen und systematischen Strategie gemäß, wiedereinschreibt.« (Dis, 204)

Man könnte indes einwenden, die angesprochene Strategie sei zwar im Zusammenhang der sprachtheoretischen Begrifflichkeiten nachvollziehbar, wenn sie jedoch die Bedeutung der Geschichte in Frage stelle, übersteige sie buchstäblich unseren Horizont. Aber genau auf eine solche Überschreitung scheint Derridas Intervention hinauszuwollen. Sie stellt einen Vorgriff auf ein zukünftiges Denken dar, das zwangsläufig eine ›monströse‹ Gestalt annimmt, weil es mit den bisherigen Schemata bricht und deshalb ausschließlich qua Negation rechtfertigt werden kann (G, 15 u. 273).

So birgt der Text der *Grammatologie* eine Reihe von Hinweisen darauf, wie eine dekonstruktive Geschichtlichkeit auszusehen hätte, die der Schließung der Metaphysik entkommt. Gemäß der Zeitlichkeit von *différance* und Spur müsste die Geschichte selbst als Schrift erscheinen (G, 20). Sie wird, wie Derrida in der Vorrede formuliert, vollständig als ein Text verstanden, in dem es weder einen Abschluss noch einen Ursprung des Sinns geben darf und der stattdessen eine unendliche Ausbreitung, Ausstreuung – Dissemination – von Sinneffekten nach sich zieht: »Die *dissémination* [...] läßt sich, wenn sie eine nicht-endliche Anzahl von semantischen Effekten hervorbringt, weder auf eine Gegenwart einfachen Ursprungs [...] noch auf eine eschatologische Präsenz zurückführen. Sie bezeichnet eine irreduzible und *generative* Mannigfaltigkeit.« (Pos, 94f.)

Um den Verdacht einer schleichenden Sinnlosigkeit oder Beliebigkeit des so verstandenen geschichtlichen Textes auszuräumen, kann Derrida das synthetisierende Moment der Spur anführen. Es erklärt, wie sich relativ stabile Sinneinheiten herausbilden können, ohne die irreduzible Differenz in einer

jeden Wiederholung auszuschalten. Die Spur steht für eine eigene Zeitlichkeit, in der das Vergangene in gewisser Weise ›absolut‹ vergangen ist, weil es sich nicht mehr vollständig re-präsentieren lässt (G, 116). Als dynamisches Verhältnis wirkt sie stabilisierend und differenzierend zugleich. In der Lektüre von Freuds *Entwurf* bringt Derrida dies – Hegel und Wittgenstein nicht unähnlich – mit einem spezifischen Konzept der ›Gedächtnisfunktion‹ zusammen. Vergangene Ereignisse werden vom Gedächtnis nicht aufbewahrt wie in einem großen Behältnis (oder wie von Hegels ›kluger Haushälterin‹), sie sind in einem differenziellen Geflecht von Bahnungen und Spuren eingeschrieben.⁸² Erst in der Wiederholung (Iteration) erscheint rekursiv ein Ursprung, ein erstes Mal, das indes als solches nie gegenwärtig war. Die Spur, heißt es in der *Grammatologie*, macht auf diese Weise das ›Urphänomen des Gedächtnisses‹ aus (G, 123).

In der Vorlesungsreihe *Mémoires* weist Derrida auf den von Paul de Man aufgedeckten Unterschied zwischen der Erinnerung und dem Gedächtnis bei Hegel hin. Nach de Man müsste eine Dekonstruktion die von Hegel als mechanisch und sekundär beschriebene Funktion des Gedächtnisses gegen den emphatischen Begriff der Erinnerung in Stellung bringen, der auf eine gegenwärtige Verinnerlichung zielt und so den Abschluss des dialektischen Systems ermöglicht.⁸³ Ob er einer solchen Lesart uneingeschränkt zustimmt, lässt Derrida offen; er nimmt allerdings den Gedächtnisbegriff von de Man zum Anlass für einige weiterführende Bemerkungen über die Paradoxien des Gedächtnisses – nicht zuletzt auch in der Rückwendung einer Vorlesung über das Gedächtnis, die zugleich dem Gedächtnis des verstorbenen Freundes Paul de Man gewidmet ist. Da die Dekonstruktion das Gedächtnis mit der Bewegung der Spur koppelt, die wiederum eine Bedingung der Bedeutungs-genese meint, gerät die Frage nach der Bedeutung des Wortes ›Gedächtnis‹ in eine vergleichbar aporetische Struktur wie jene nach der Zeit.⁸⁴ Doch anders als in *Ousia und gramme* begnügt sich Derridas Betrachtung in *Mémoires* nicht mit der Feststellung einer ›unmöglichen Möglichkeit‹ und führt aus, inwiefern sich ausgehend von einer Gedächtnisspur die Zeitlichkeit als solche denken lässt. Eine entscheidende Neuerung – auch gegenüber Hegel und Wittgenstein – besteht in der erstaunlichen Behauptung, das Gedächtnis sei nicht auf die Vergangenheit gerichtet, sondern auf die Zukunft. Es bleibt notwendigerweise *à venir*, im Kommen.⁸⁵

82 Zur Kritik des Gedächtnisses im Sinne einer Aufbewahrung vergangener Gegenwart vgl. auch Derridas Text *Platons Pharmazie* (Dis, 121ff.).

83 Vgl. Man, Paul de: Zeichen und Symbol in Hegels *Ästhetik*. In: ders.: Ideologie des Ästhetischen. Hrsg. v. Christoph Menke, Frankfurt a. M. 1993, S. 39-58; hier S. 54ff.; und Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 58f.

84 Vgl. Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 25.

85 Vgl. ebd., S. 18 u. 50.

Ein solcher Zukunftsbezug des Gedächtnisses ist erklärungsbedürftig, da die logische Grammatik der Alltagssprache – wie Wittgenstein betont – eine ›Erinnerung an Zukünftiges‹ eigentlich ausschließt. Allerdings denkt Derrida die Gedächtnisspur im Sinne einer Eröffnung und nicht als Reaktualisierung eines Gewesenen. Als Prozess des Aufschubs führt sie eine Differenz in die Gegenwart selbst ein und verhindert auf diese Weise ein absolutes Zurückkommen des Gegenwärtigen auf sich selbst. Indem das Gedächtnis den Abschluss hinauszögert, überschreitet es die Gegenwart auf eine Zukunft hin und ›bewahrt‹ zugleich die Spur des Vergangenen:

»Denn das Gedächtnis, von dem wir hier sprechen, ist nicht wesentlich auf die Vergangenheit, auf eine vergangene Gegenwart, die real und *zeitlich vorausgehend* existiert haben soll, ausgerichtet. Es hält sich – mit dem Ziel, sie zu ›bewahren‹ – in der Nähe von Spuren auf, aber von Spuren einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen ist, von Spuren, die sich selbst niemals in der Form von Gegenwärtigkeit aufhalten und immer gewissermaßen im Kommen (*à venir*), *aus dem Kommen* *gekommen*, aus der Zukunft gekommen (*venues de l'avenir, venue du futur*) sein werden.«⁸⁶

Näher als Derrida dies bisweilen glauben machen möchte, stehen seine Überlegungen zur Spur der Hegel'schen Reflexionslogik und der dort entwickelten Figur der ›Voraussetzung‹. Was bei Hegel Erinnerung heißt, bedarf nicht notwendigerweise – wie de Man behauptet und Derrida zuweilen andeutet (Pos, 91) – der Re-Präsentation einer vergangenen Gegenwart, vielmehr setzt sich die Reflexion ihre eigenen Bedingungen voraus, die ihr nicht mehr im zeitlichen Sinne vorhergehen. Da Hegels Naturphilosophie die Vergangenheit als die Synthese von Gegenwart und Zukunft ansetzt, kann kein aktuelles Jetzt ohne seine Negation durch ein zukünftiges Jetzt bestehen; was jedoch nichts anderes bedeutet, als dass es niemals vollständig und absolut gegenwärtig sein wird.⁸⁷ In einer analogen Argumentationskette wird auch für Wittgenstein das Gedächtnis nur dann zur ›Quelle der Zeit‹, wenn es sich abseits der linearen Zeitauffassung entfaltet.

Der Querverweis auf Wittgenstein unterstreicht indes ein Folgeproblem des nichtlinearen Gedächtnisses. Dessen Funktion kann nicht mehr dem Vermögen eines Subjekts oder Bewusstseins zugeschrieben werden, es muss dem sprachlichen Verweisungszusammenhang selbst inhärent sein. Ein solches

86 Ebd., S. 80.

87 Obwohl Derrida diesen Aspekt der dialektischen Zeitstruktur in *Ousia und gramme* ausdrücklich hervorhebt, sieht er in Hegels Figur der ›Voraussetzung‹ eine zirkuläre Bewegung, mit der sich die Dialektik ihres eigenen Begründungszusammenhangs nachträglich versichert (vgl. Derrida, Jacques: Die Wahrheit in der Malerei. Wien 1990, S. 42f.).

Gedächtnis der Sprache lässt sich im Geflecht von Anwendungsregeln ausmachen, dem zwar eine gewisse Stabilität eignet, das jedoch seinerseits in ständiger Bewegung begriffen, im Fluss ist. In Derridas Terminologie kann diese Funktion von der Spur im Sinne einer verlöschenden Inschrift übernommen werden – allerdings scheint es bislang keine Entsprechung zu Wittgensteins Verständnis der Regel zu geben, die ebenfalls für eine transitorische logisch-grammatische Struktur entsteht. Das ist für die Frage nach Zeit und Geschichte deshalb relevant, weil – wie Wittgenstein zeigt – die Zeitlichkeit der Sprache auf der Ebene ihrer geregelten Anwendung, dem ›knowing how‹, liegt und sich nicht in der Aufdeckung einer bestimmten Bedeutung des Zeitbegriffs erschöpft. Obwohl der Regelbegriff für die Dekonstruktion keine zentrale Rolle spielt, greift sie in ihren Lektüren dennoch stets solche Terme auf, die eine regulierende Funktion in einem Diskurs erfüllen und eine Vielzahl von unterschiedlichen Texten beherrschen. Die Frage nach dem Status und der ›Geschichte‹ dieser Terme rührt an den vielleicht dunkelsten Bereich der Dekonstruktion: ihrem Verhältnis zur Transzendentalität.

Auf den ersten Blick wird man Derrida sicherlich kaum eine allzu große Nähe zur Transzendentalphilosophie unterstellen. Trotz einiger Bezugnahmen auf Kant folgt sein Ansatz insgesamt doch eher der Hegel'schen Auflösung des transzendentalen Schematismus in einer historisch-zeitlichen Bewegung.⁸⁸ Die kantische Transzendentalphilosophie gehört für Derrida ebenso wie deren phänomenologische Wiederaufnahme durch Husserl vor allem aufgrund der Sonderstellung des Selbstbewusstseins, das sich in einem Akt reiner Selbstpräsenz der kategorialen Evidenzen bemächtigt, zu den großen Schließungsbewegungen der Metaphysik.⁸⁹

Aus der Sicht der Dekonstruktion aber wird eine allzu voreilige Verabschiedung des Transzendentalen im Namen der Geschichte problematisch, wenn dabei unter der Hand die Geschichtlichkeit selbst in eine transzendente Position aufrückt. Bennington bemerkt dazu: »Jeder Versuch, das läßt sich in der Form eines Gesetzes festhalten, die transzendentalen Effekte unter Berufung auf die Geschichte zu erklären, muß die Geschichtlichkeit dieser Geschichte als eben jenes Transzendente voraussetzen, das zu begreifen dieses Erklärungssystem niemals in der Lage sein wird.«⁹⁰ Daraus folgt umgekehrt, dass jede Kritik des Geschichtsbegriffs ihre Stellung zur transzendentalen Denkfigur überprüfen muss. Weil man den Problemen der Transzendentalphilosophie nicht auf dem Weg einer allumfassenden Historisierung entkommt,

88 Zu den internen Bezügen der Dekonstruktion zur kantischen Tradition vgl. Norris, Christopher: Derrida. London 1987, S. 142ff.

89 Vgl. zur Dekonstruktion der transzendentalen Sphäre bei Husserl insbesondere *Die Stimme und das Phänomen* sowie Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. München 1987, S. 188ff.

90 Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 287.

wäre stattdessen der Dualismus des Empirischen und des Transzendentalen immanent zu dekonstruieren, indem man ihre hierarchische Ordnung umkehrt. Das Empirische findet seine Bedingungen dann nicht mehr in einer übergeordneten transzendentalen Sphäre, ob nun des Bewusstseins, der Geschichte oder der Kultur. Nur so lässt sich verstehen, weshalb Derrida den Einsatzpunkt seiner dekonstruktiven Lektüren einen ›radikal empirischen‹ nennt, denn sie müssen von einem bereits vorstrukturierten Text ausgehen, dessen Spuren sie folgen: »Wir müssen *irgendwo, wo immer wir sind*, beginnen, und das Denken der Spur, das sich des Spürsinns nicht ent schlagen kann, hat uns bereits gezeigt, daß es unmöglich wäre, einen bestimmten Ausgangspunkt vor allen anderen zu rechtfertigen. *Irgendwo, wo immer wir sind*: schon in einem Text, in dem wir zu sein glauben.« (G, 281)

Der vorgefundene Verweisungszusammenhang aber wird immer schon durch ein System von Gegensätzen bestimmt, das einen ›quasi-transzendentalen‹ Status hat.⁹¹ Die Aufgabe der Lektüre besteht darin, die ordnende und hierarchisierende Funktion derartiger Gegensätze, die einen Diskurs organisieren und in sich abschließen, gleichsam von innen aufzudecken und zu dekonstruieren. Dazu geht Derrida ähnlich vor wie Hegel in seiner Reflexionslogik: Am Satz der Identität zeigt Hegel, dass er notwendigerweise mehr sagt, als er eigentlich meint, wobei dieses ›Mehr‹ nichts anderes als die Negativität selbst ist, die er seiner Form nach voraussetzen muss, um überhaupt bedeuten zu können. Fast wörtlich wiederholt Derrida Hegels Einsicht, wenn er feststellt, das angenommene Subjekt des Satzes würde »[...] immer mehr, weniger oder etwas anderes aussage(n), als es *aussagen möchte*« (G, 273).

Was Hegel als die Macht der Negativität bezeichnet, fasst Derrida als eine ›Logik des Supplements bzw. des Substituts‹. Das Supplement soll jenen Mangel an Anwesenheit ausgleichen, den die *différance* konstitutiv jeder Begriffsbedeutung zufügt. Doch da sich dieser Mangel nicht aufheben lässt, ist das Supplement stets das, was zur vollen Präsenz des Sinns fehlt und den Begriff mit einer unendlichen Reihe anderer, ebenfalls supplementärer Begriffe verknüpft (G, 272).⁹² Infolgedessen müssen alle Versuche einer begrifflichen Schließung oder Letztbegründung, die sich an den Werten der Gegenwart, der Anwesenheit oder der Identität orientieren, stets über sich selbst hinaus, in einen unartikulierbaren Bereich des ›Exoterischen‹ oder ›Exorbitanten‹ ver-

91 Zum Ausdruck ›quasi-transzendental‹ vgl. Derrida: *Psyché*, a.a.O., S. 220; und Derrida, Jacques: *Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus*. In: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus*. Wien 1999, S. 171-195; hier S. 180ff.

92 In *Die Stimme und das Phänomen* schreibt Derrida: »So verstanden, ist die Supplementarität sehr wohl die *différance*, die Operation des Differierens, die in einem die Gegenwärtigkeit zerspaltet und verzögert und sie so im selben Zug der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterwirft.« (SP, 118)

weisen (G, 273). Spur, Ur-Schrift, *différance* oder Supplement sind Namen für solche dem Begriffssystem immanente Überschiebungen.⁹³

Formal könnte man das Exoterische seinerseits als eine Bedingung der Möglichkeit des ›quasi-transzendentalen‹ Systems beschreiben, es mithin zum Transzendentalen des Transzendentalen erheben. Derrida spricht deshalb zuweilen von einem ›Ultra-Transzendentalen‹ (G, 107; SP, 24). Damit soll jedoch nicht der Gegensatz zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen, wie in einer dialektischen Aufhebung, in einem dritten Begriff vereint, sondern in eine Unentscheidbarkeit hineingeführt werden.⁹⁴ Und statt sich vom Empirischen immer weiter zu entfernen, befindet sich das Ultra-Transzendente auf der gleichen Ebene wie der vorgefundene ›empirische‹ Diskurs.

An zwei Textstellen verwendet Derrida den Ausdruck ›ultra-transzendental‹, und jeweils bringt er ihn in Verbindung mit Terminologien, die bezeichnenderweise ambivalent zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen changieren: In der *Grammatologie* ist die Rede von einer ›ultra-transzendentalen Erfahrung‹ (G, 106f.) und in *Die Stimme und das Phänomen* von einem ›ultra-transzendentalen Begriff des Lebens‹ (SP, 24f.). Als fundierende Konzepte scheinen sowohl die ›Erfahrung‹ als auch das ›Leben‹ besonders geeignet, weil sie die Zugangsproblematik der Transzendentalphilosophie unterlaufen. Allerdings gibt sich das ›Ultra-Transzendente‹ nicht als Gegenstand einer Erfahrung. Für Derrida bedeutet Erfahrung vielmehr der konstitutive Entzug von Präsenz, eine Erfahrung des Negativen oder der Differenz selbst: »Der Entzug der Präsenz ist die Bedingung der Erfahrung, das heißt der Präsenz.« (G, 285)⁹⁵ Insofern lassen sich die ultra-transzendentalen Bedingungen des Textes nicht mehr in die Anwesenheit eines Schematismus übersetzen. Die Erfahrung des Entzugs, die sich in jedem Diskurs auf andere Weise artikuliert, nennt sowohl die Bedingung der Möglichkeit des Anwesenden als auch die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Präsenz.

93 Gasché bezeichnet die sowohl synthetisierende wie überschreitende Funktion dieser Terme als ›Infrastruktur‹, um damit einerseits ihre gesetzmäßige, strukturierende Wirkung in einem Diskurs anzuzeigen, die andererseits darin besteht, ständig Aporien, Kontradiktion und Unentscheidbarkeiten zu produzieren (vgl. Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 142-154 u. 185-224).

94 Vgl. Derrida: *Glas*, a.a.O., S. 270. Dort spricht Derrida auch von einer transzendentalen ›Konter-bande‹ (*contre-band*), die nicht in einem dialektischen Widerspruch (*contradiction*) aufgeht.

95 Eine ganze Reihe von Denkpositionen des 20. Jahrhunderts beruft sich auf diesen Erfahrungsbegriff im Sinne des Entzugs. So schreibt etwa Peter Bürger in Anlehnung an Adorno: »Eine Erfahrung machen, das heißt nicht eintreten in eine bisher ungeahnte Fülle, sondern den Entzug von Gewißheit erleiden.« (Bürger, Peter: *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Essays. Frankfurt a. M. 1992, S. 12)

Im Hinblick auf die Frage nach dem Geschichtsbegriff der Dekonstruktion führen die Überlegungen zum ›Ultra-Transzendentalismus‹ nur scheinbar in eine entgegengesetzte Richtung. Eine Gegenüberstellung mit Wittgensteins Konzept der Anwendungsregel zeigt, inwiefern sie Derridas Umgang mit Geschichte leiten: Ebenso wie die Regel liegt auch die ultra-transzendente Erfahrung des Entzugs nicht in einer jenseitigen Sphäre der reinen Form. Beide gehören integral dem jeweiligen ›empirischen‹ und ›historischen‹ Sprachsystem an und verändern entsprechend ihre Erscheinungsweisen. Zugleich aber lassen sie sich nie ›als solche‹ festhalten, weil sie die Prozessualität der Praxis bzw. der Signifikantenverknüpfung bestimmen. Deshalb haben weder die Regel noch die ultra-transzendentalen Strukturen eine Geschichte, sie geben vielmehr die Bedingung für Geschichtlichkeit überhaupt vor. Ihre Zeitlichkeit lässt sich nicht als eine vergangene Gegenwart denken, ohne die irreduzible Temporalität der sprachlichen Verweisung und damit den Bedeutungsprozess selbst stillzustellen. Wenn sich überhaupt in den Begriffen der Metaphysik über die fundamentale Geschichtlichkeit der Textur reden lässt, dann nur in einer Terminologie des Entzugs, der verlöschenden Spur oder der ultra-transzendentalen Erfahrung. Was Sprache an Überlieferung transportiert, verdankt sich immer schon der *restance* einer Gedächtnisspur, einer Bleibendheit in der Iteration. Und weil auch Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein bzw. der Zeit diese Temporalstruktur der Signifikation bereits voraussetzen muss, kommt die Frage nach dem Sinn in dieser Hinsicht immer ›zu spät‹.

Derridas eigenen Analysen von ›historischen‹ Texten haftet dadurch etwas unleugbar Ambivalentes, zuweilen sogar Widersprüchliches an. Da ihm keine andere Sprache zur Verfügung steht, muss er sich auf eingespielte Formulierungen und Terminologien einlassen, deren Rechtmäßigkeit er gleichwohl ständig untergräbt.⁹⁶ Für das exoterische Moment der Zeitlichkeit, das er in *Ousia und gramme* mit Aristoteles und Hegel freilegt, gibt es in der Epoche der Metaphysik keinen Namen:

»Was über diesen Abschluß hinausreicht, *ist nichts*: weder die Präsenz des Seins, noch der Sinn, noch die Geschichte, noch die Philosophie; sondern Anderes, das keinen Namen hat, das sich im Denken dieses Abschlusses ankündigt und hier unsere Schrift leitet. Schrift, in welche die Philosophie eingeschrieben ist wie eine Stelle in einem Text, den sie nicht beherrscht.« (G, 491)

96 Wie Derrida in *Positionen* zu Protokoll gibt: »Von daher wird verständlich, warum ich, obwohl ich Bedenken gegenüber dem ›metaphysischen‹ Geschichtsbegriff anmelde, dennoch *sehr oft* das Wort ›Geschichte‹ gebrauche, um dessen Tragweite neu einzuschreiben und um einen anderen Begriff oder eine andere Begriffskette der ›Geschichte‹ hervorzubringen: [...] einer Geschichte auch, die eine neue Logik der *Wiederholung* und der *Spur* impliziert, weil man sich schwer vorstellen kann, wie ohne diese Geschichte möglich wäre.« (Pos, 115f.)

Die Geschichte der Metaphysik, und das heißt die Geschichte als solche, tritt als epochale Schließungsbewegung auf, die ihre immanente Möglichkeitsbedingung, die Temporalstruktur ihrer Sprache, nicht vollständig und endgültig zu denken vermag. Es kann deshalb *stricto sensu* keinen dekonstruktiven Begriff von Geschichte geben, der diesen »Mangel« tilgen würde.⁹⁷ Die Aufgabe der Dekonstruktion besteht darin, das Mangelhafte, Unabgeschlossene, sich Entziehende selbst als die Bedingung von Temporalität herauszuarbeiten. Die Zeit wäre – mit allen Implikationen dieser Formulierung – immer schon die Zeit des Anderen, der wir in einer »fundamentalen Passivität« ausgeliefert sind (G, 116).⁹⁸

Daraus lässt sich immerhin eine praktische Anweisung für jede dekonstruktive Lektüre ableiten: Selbst dort, wo sie vorläufig nicht auf die Prädikate einer historischen Untersuchung verzichten kann, muss sie immer wieder darauf hinweisen, »[...] daß es nicht eine einzige, eine allgemeine Geschichte gibt, sondern daß es statt dessen Geschichten gibt, die nach ihrem Typ, ihrem Rhythmus und der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, *verschieden* sind, verschobene, differenzierte Geschichten usw.« (Pos, 116f.) Ein solcher pluraler Geschichtsbegriff kann, wie David Wood ausführt, strategisch eingesetzt werden, um eine Transformation innerhalb des metaphysischen Geschichtsverständnisses einzuleiten. Denn selbst wenn die partikularen Geschichten ihrerseits das Terrain der Metaphysik nicht überschreiten können – und das eigentliche Problem lediglich zu multiplizieren scheinen –, unterminieren sie doch in ihrer inkommensurablen Pluralität die Vorstellung von einer einzigen teleologischen Entwicklungsgeschichte.⁹⁹

Hier zeigt sich zweifellos die deutlichste Differenz zu Hegels Erinnerungsfigur in der Geistesgeschichte. Obwohl auch Hegel die Vergangenheit nicht als vergangene Gegenwart denkt, fügt sich der dialektische Prozess im Nachhinein zur Einheit einer klar gegliederten geschichtlichen Entwicklung. Dementsprechend skeptisch steht Derrida Hegels Figur der »Er-Innerung« des

97 Wenn János Békési in seiner Studie zum »Wandel des Geschichtsbegriff bei Derrida« wiederholt konstatiert, Derrida spreche lediglich in Andeutungen von einem anderen Geschichtskonzept und »bleibe eine Antwort schuldig«, unterschätzt er diese Unmöglichkeit (vgl. Békési, János: »Denken« der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida. München 1995, S. 9, 176 u. 189).

98 Mit Lévinas kann man dabei sowohl an den Anderen als auch an das Andere im Sinne eines uneinholbar Vorhergehenden denken: »Am Grunde der Konkretheit der Zeit, die die meiner Verantwortung für den Anderen ist, liegt die Diachronie einer Vergangenheit, die sich nicht in der Repräsentation zusammenfassen läßt.« (Lévinas, Emmanuel: Diachronie und Repräsentation. In: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München/Wien 1995, S. 194-217; hier S. 209)

99 Vgl. Wood: Dekonstruktion of Time, a.a.O., S. 373.

Geistes gegenüber. Für ihn steht sie in erster Linie für den Versuch, die eigene Epoche in einer totalisierenden Geste abzuschließen (Pos, 91). Allerdings unterschlägt Derrida tendenziell jenes Moment, das in der *Phänomenologie des Geistes* die ›Nacht des Selbstbewusstseins‹ genannt wird. Der Abschluss einer Epoche in der Erinnerung ihres Wesens geht auch bei Hegel notwendigerweise mit einer Öffnung auf eine neue Geistesgestalt einher. Es sieht deshalb vielmehr so aus, als wäre Hegels Öffnungsbewegung von derjenigen der Dekonstruktion eher graduell als prinzipiell unterschieden.¹⁰⁰ Und forciert nicht umgekehrt auch die *Grammatologie* in einer nicht minder totalisierenden Geste den Abschluss der Metaphysik ›von Platon bis Hegel‹ – im Namen einer noch undenkbaren Entgrenzung?

100 Eine Anmerkung zu *Ousia und gramme* unterstützt diese Lesart: »Was auch immer seine Bestimmungen sein mögen, das Hegelsche Sein fällt nicht in die Zeit als in sein *Da-sein*, und ebensowenig geht es daraus einfach in die Parusie hervor.« (Rg, 365)

