

II. Fluchtpunkt Natürlicher Realismus

II. 1. Vorbemerkung: Ontologie und Öffentlichkeit der Sprache

Das vorliegende Kapitel mit dem Titel „Fluchtpunkt Natürlicher Realismus“ dient dazu, diejenigen Annahmen von Derridas Philosophie offenzulegen, die dieser in Auseinandersetzung mit Husserl (Kap. II.3; II.4.1) und Austin (Kap. II.2; II.4.2) entwickelt. Dabei geht es um die erkenntnistheoretische Präfiguration von Inhalten, die zu Derridas eigener erkenntnistheoretischer Position ausgearbeitet werden (Kap. III.3). Um diese Annahmen als Einsichten in philosophische Frage- und Problemstellungen einsichtig zu machen, müssen also die philosophischen Auseinandersetzungen Derridas im Vorfeld derjenigen mit Searle und Habermas argumentativ nachempfunden werden. Nach Putnam¹ vertreten sowohl Husserl als auch Austin die Position eines Natürlichen Realismus. Damit ist nicht gemeint, dass Derrida ein Natürlicher Realist ist, aber es bedeutet, dass es durchaus sinnvoll ist, seine Überlegungen im Lichte der Fragestellungen Austins und Husserls zu betrachten.² Dabei wird sich zeigen, dass Derridas eigene Position eine Antwort auf vitale Bedürfnisse des Natürlichen Realismus à la Austin und Husserl enthält – dies auch dann, wenn Austin und Husserl schon nicht mehr im Sinne des Natürlichen Realismus gedacht haben.

Von diesem Fluchtpunkt aus knüpft Derrida die Annahme einer Koimplikation³ von sprachlichen und ontologischen Voraussetzungen, die im Sinne Quines als ontologische Voreingenommen-

¹ Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 469.

² So auch: Moati, *Derrida et le langage ordinaire* (Paris: Hermann, 2014), 14.

³ Der Terminus stammt von: Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life* (Stanford 2008), 2. Hägglund geht davon aus, es gebe eine bestimmte Koimplikation („of space and time“, ebd., 2), die alle anderen Termini Derridas bestimme (ebd., 2). Im Folgenden soll jedoch der Versuch unternommen werden, die sprachlich-ontologische Koimplikation als dasjenige Theorem herauszustellen, „[that] defines all of Derrida’s

heit der Sprache zu fassen ist und die es zugleich verbietet, ultimativ vom Einen aufs Andere zu schließen. Diese Annahme führt schließlich zu einer zentralen These: Die Bedingungen einer öffentlichen Sprache sind selbst öffentlich oder man verfehlt eine Beschreibung des Phänomens ihrer Öffentlichkeit (*QÖK*) – was, um es mit Hilary Putnams Wendung zu sagen, die Befürchtung Gottlob Freges ist: „that meanings would cease to be public.“⁴ Zugleich besagt diese These, dass auch die ontologische Voreingenommenheit der Sprache unter dieser Voraussetzung stehen muss, damit ontologische Voreingenommenheit überhaupt möglich ist. Derrida beschreibt dergestalt ein Kompatibilitätstheorem (Kap. II.4.1) von Ontologie und Sprachphilosophie: Nur wenn Öffentlichkeit als Voraussetzung von Ontologie rekonstruiert wird, kann die ontologische Theoretizität von Sprache, die zunächst immer von einem Anderen übernommen wird – etwa beim Erstspracherwerb –, erklärt werden. Zugleich darf diese Voraussetzung nicht als ontologische Voraussetzung missverstanden werden, denn Ontologie ist erst und somit stets im Ausgang einer öffentlichen Sprache möglich (was in letzter Instanz jedoch je erst gegen Ende der Derrida-Searle- und der Derrida-Habermas-Debatte deutlich wird: Kap. III.4.3, Kap. IV.4.2).

key terms (such as *trace*, *arche-writing* and *différance*)“ (ebd., 2). Zu einer eingehenden Kritik an Häggglunds Derridalektüre siehe Kap. III.3.2.

⁴ Putnam, „The Meaning of ‘Meaning’“, in: Keith Gunderson (Hrsg.), *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 7 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975), 131-193, 139.

II. 2. Die Öffentlichkeit der Realität

Inhalt des Unterkapitels

Indem Austin Anwendbarkeitsbedingungen des Prädikats „real“ entdeckt, gelingt es ihm eine potentiell skepsis-immune Position, nämlich die des Natürlichen Realismus zu formulieren. Diese Einsicht bedingt sowohl seine Wahrnehmungs- wie auch seine Sprachphilosophie. An die ontologischen Implikationen dieser Einsicht kann sich jedoch ein verheerender sprachphilosophischer Verdacht anschließen: Wenn es keine allgemeinen Kategorien des Realen gibt, wie soll dann Verständigung über das alltäglich Erlebte möglich sein? Derrida nimmt in seinem Ausgang von Austin auf dieses Problem Bezug und vertritt die Auffassung eines Bedeutungsexzesses, der sowohl Austins Einsicht als auch dem dagegen vorgebrachten sprachphilosophischen Verdacht Rechnung trägt.

Die Frage danach, *wie* oder *wodurch* Phänomene gegeben sind, ist irreduzibel offen für skeptische Szenarien. Der Ausgangspunkt dieser Arbeit besteht jedoch darin, im skeptischen Szenario eine Unterminierung des positiven Bestands eines Phänomens zu sehen.¹

¹ Sie schließt sich damit einer Konsequenz an, zu der Crispin Wright vorgedrungen ist: „If, as I earlier suggested, an effective argument from Dreaming, or from Brain-in-a-Vat-hood, etc. cannot proceed without all these elements – if our analysis does indeed capture the essential implicit detail of this kind of sceptical train of thought – then we may indeed draw a large but negative conclusion: that *there is no method of sceptically undermining our right to rely on any of our cognitive faculties using a fantasy, whatever its exact nature, of first-personally undetectable impairment*. Endorsement of the apparatus which such an argument needs to deploy will be inconsistent with the justifiability of one of its premises.“ (Crispin Wright, „Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon“, in: *Mind* 100/397 (1991), 87-116, 115) Dem wurde freilich widersprochen: „So, the considerations Wright adduces do not demonstrate the untenability of at least one compelling version of the Dreaming Argument.“ (Thomas Tymoczko, Jonathan Vogel, „The Exorcist's Nightmare: A Reply to Crispin Wright“, in: *Mind* 101/403 (1992), 543-552, 551.) Was diese Auseinandersetzung in jedem Fall verdeutlicht, ist, dass skeptische Szenarien Prämissen haben und dass diese Prämissen mit der (skeptischen) Schlussfolgerung eines universellen Zweifels (etwa über die Außenwelt) inkompatibel sein können. Diesem durch Wrights Implosionsargument genährten Verdacht ist auch die vorliegende Arbeit

Putnam nennt diese These einen *natürlichen Realismus*: „[I]t is helpful to distinguish between what is commonly called ‚direct realism‘ and what I shall call from now on *natural realism*.“² Ohne die Möglichkeit des natürlichen Bezugs auf etwas in der Welt, kann es keine skeptischen Szenarien geben. Die Erarbeitung der Position des natürlichen Realismus ist somit ineins Erforschung der Bedingungen der Möglichkeit skeptischer Szenarien. Diese Einsicht wird missverstanden, wenn ihr vorgeworfen wird, sie verkehre „the order of priorities“,³ so wie dies Button im Anschluss an James Conant tut.⁴ Demnach sei der natürliche Realismus nicht „initially concerned with the ‚vulnerability‘ of our senses to the world“.⁵ Dies ist sicherlich richtig, wie sich jedoch von Austin aus zeigen lässt, bedarf es erst eines natürlichen Kontakts zur Welt – von dem zu zeigen ist, dass Austin diesen auch als semantischen Kontakt versteht –, bevor die Frage der „vulnerability“ überhaupt sinnvoll gestellt werden kann.

Putnam weist nun darauf hin, dass diese Einsicht neben anderen vor allem von Austin vertreten wurde: „I pick Austin because [...] he is the one who most carefully replies to each of the traditional (that is, the early modern) arguments against ‚naive realism.‘“⁶ Der Kerngedanke von Austins Verteidigung des natürlichen Realismus bestehe dabei in einer Kritik des *Illusionsarguments*.⁷ Dieses argumen-

verpflichtet: „We are not prepared to say that the path Wright follows is hopelessly blocked; perhaps skepticism about intellection and skepticism about perception can be linked, to the latter’s detriment.“ (Tymoczko, Vögel, „The Exorcist’s Nightmare“, 551)

² Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind“, in: *The Journal of Philosophy* 91/9 (1994), 445–517, 453f. Button, *The Limits of Realism*, Kap. 10.

³ Button, *The Limits of Realism*, 87.

⁴ Vgl. Button, *The Limits of Realism*, Kap. 10.3. Button bezieht sich auf: James Conant, „Varieties of Scepticism“, in: Denis McManus (Hrsg.), *Wittgenstein and Scepticism* (London: Routledge, 2004), 121.

⁵ Button, *The Limits of Realism*, 87.

⁶ Ebd., 470.

⁷ Austins Kritik in *Sense and Sensibility* wendet sich dabei gegen Ayers *The Foundation of Empirical Knowledge*. Vgl. Austin, *Sense and Sensibility. Reconstructed from the manuscript by G.J. Warnock* (Oxford: University Press,

tiert dafür, dass Fälle von Illusion darin bestehen, man sehe oder nehme etwas wahr, das es nicht gibt –⁸ wie etwa im Falle des Sehens von perspektivisch verzerrten Gegenständen (einer elliptisch ausscharenden Münze), bei perspektivischen Brechungen von Gegenständen unter Wasser (ein Stöckchen Holz, das halb ins Wasser getaucht, gebrochen erscheint), verzerrten Wahrnehmungen von Farben bei unterschiedlicher Belichtung, bei Spiegelbildern, Halluzinationen, Träumen, usw.⁹ Entsprechend folgert ein Vertreter des *Illusionsarguments*, dass man keine Gegenstände wahrnimmt, sondern lediglich Sinnes-Daten, die dann im Gehirn in Wahrnehmungen umgewandelt werden, die jedoch – wie der Fall der Illusion zeige – nicht real seien. Austin bestreitet nun die Irrealität der jeweiligen Wahrnehmungen, die unter dem Begriff Illusion subsumiert¹⁰ werden. Er bestreitet deren Irrealität unter Verweis auf die Alltäglichkeit der vermeintlich irrealen Phänomene: „It is important to realize here how familiarity, so to speak, takes the edge off illusion.“¹¹ Illusionen könne demnach in einem ontologischen Sinn keine Irrealität unterstellt werden, denn diese seien „quite public“¹² und „per

1962). Alfred J. Ayer, *The Foundation of Empirical Knowledge* (London: Macmillan, 1940). Neuere Verteidigungen Austins sind etwa: Mark Kaplan, „Tales of the Unknown: Austin and the Argument from Ignorance“, in: Martin Gustafsson, Richard Sörli (Hrsg.), *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford: University Press, 2011), 51–77. Sowie: Adam Leite, „Austin, Dreams, and Scepticism“, in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 78–113.

⁸ „Although arguments of this kind may take many different forms, the name ‚argument from illusion‘ is sometimes used broadly enough so that it can be applied to any such attempt to identify sense experience by appealing to cases of abnormal perception.“ (Roderick Firth, „Austin’s Argument from Illusion“, in: K. T. Fann (Hrsg.), *Symposium on J. L. Austin* (London: Routledge, 1969), 254–266, 255f.)

⁹ Vgl. Austin, *Sense and Sensibilia*, 20f.

¹⁰ „[M]ost of what Austin says in *Sense and Sensibilia* can be construed as an effort to show that the argument from illusion, in its traditional form, has been seriously impaired by conceptual obscurities and confusions.“ (Firth, „Austin’s Argument from Illusion“, 256)

¹¹ Austin, *Sense and Sensibilia*, 26.

¹² Ebd., 24

fectly *normal*“.¹³ Entsprechend ergänzt auch Putnam bezüglich unterschiedlicher Farbwahrnehmung bei variierender Belichtung: „Every color has a number of different „looks.““¹⁴ In all diesen Fällen handelt es sich, wie Austin ausführt, um die alltägliche Natur der Wahrnehmung:

Suppose that a proof-reader makes a mistake – he fails to notice that what ought to be „causal“ is printed „casual“; does he have a delusion? Or is there an illusion before him? Neither, of course; he simply *misreads*. [...] And what about dreams? Does the dreamer see illusions? Does he have delusions? Neither; dreams are *dreams*.¹⁵

Wogegen sich der Protest Austins in diesem Beispiel richtet, ist also die Unterstellung, Träume an etwas anderem zu messen als an Träumen. Sicherlich: Man kann Träume als vielerlei Dinge sehen: als unbewusste Verarbeitungen des Seelenlebens oder als Vorboten einer nahenden Zukunft. Aber was auch immer man als ihre Referenz betrachtet, diese Frage ist nur möglich unter der vorgängigen Wahrnehmung von Träumen als Träume. Wäre man sich nicht bewusst, dass dasjenige, was man wahrnimmt, eine bestimmte Form hat – die ausreicht, um es „Traum“ zu nennen –, so kann man auch nicht darüber debattieren, ob es illusionär oder real, wahr oder falsch, notwendig oder zufällig ist. In diesem Sinn bemerkt Geoffrey J. Warnock: „For all these questions turn, not on what kind of proposition we are talking about, but on – broadly and briefly speaking – the particular *circumstances* in which the proposition is propounded.“¹⁶ Die Frage danach, ob entsprechende Wahrnehmungen also real oder illusionär sind – ob sie also Eigenschaften der externen Welt oder interne Eigenschaften des Wahrnehmungsapparats sind –, sei demnach eine Frage, die vom eigentlichen Phänomen (der „kind of proposition“) abstrahiere. Das heißt nicht, dass man eine solche Frage nicht stellen kann. Aber sie zu stellen, impliziert die Anwendbarkeit einer allgemeinen Kategorie – etwa Realität bzw. Illusionarität – auf einen phänomenalen Bestand,

¹³ Ebd., 26.

¹⁴ Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 485.

¹⁵ Austin, *Sense and Sensibilia*, 27.

¹⁶ George J. Warnock, *J. L. Austin* (London: Routledge, 1989), 26.

ohne geklärt zu haben, unter welchen (semantischen? epistemischen? ontologischen?) Voraussetzungen diese Anwendung sinnvoll ist.

Der natürliche Realismus Austins ist in diesem Sinne keine Absege an skeptische Szenarien, aber er formuliert Behauptbarkeitsbedingungen an die Adresse des Skeptikers – Stanley Cavell spricht diesbezüglich von der Bedingung eines „special reason [...] for raising [the] question of reality“¹⁷ – und ebenso an die Adresse all jener, die dem Skeptiker durch Wissens- bzw. Realitätsansprüche entweder den Weg bereiten oder sich diesem durch entsprechende Argumente zu entziehen versuchen. Entsprechend hält Austin fest:

And this is because there *could* be no *general* answer to the questions what is evidence for what, what is certain, what is doubtful, what needs or does not need evidence, can or can't be verified. If the Theory of Knowledge consists in finding grounds for such an answer, there is no such thing.¹⁸

Putnam weist nun darauf hin, dass die Natürlichkeit der Wahrnehmung, die Austin postuliert, der Position eines relationalen Realismus entspricht,¹⁹ nämlich „to think of the looks of things as irreducible (though relational) properties of things (properties that depend in ascertainable ways upon the way those things reflect light, the conditions under which they are viewed, etc.)“.²⁰

¹⁷ So äußert sich Cavell in seiner Auseinandersetzung mit Austin: „More specifically, the form [these considerations give to the question of skepticism] is one in which we are to ask whether the philosopher has a special reason, anyway a good reason, for raising his question of reality.“ (Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: University Press, 1979), 59)

¹⁸ Austin, *Sense and Sensibility*, 124.

¹⁹ Diesen vertritt etwa auch John Campbell: „[Y]ou can't ground thought about mind-independent objects in the qualitative character of perceptual experience if the qualitative character of perceptual experience is thought of in 'internalist' terms; [...] We are trying to understand the epistemic role of sensory experience in terms of the non-representational aspects of sensory experience.“ (John Campbell, „The Historical Background“, in: John Campbell, Quassim Cassam, *Berkeley's Puzzle. What does Experience teach us?* (Oxford: University Press, 2014), 1-25, 16)

²⁰ Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 486.

Diese Position bezieht dergestalt die (Umwelt-)Bedingungen des Sehens in das Sehen mitein: „The problem is a basic one for the representationalist: that representationalism deals only with the aspects of the environment that are visually *accessed* by the subject.“²¹ Die Frage ist aber: Wie kommt der Zugang zustande? Die dieser Position entgegengesetzte Vorstellung, die sich auf das *Illusionsargument* beruft (Ayer), muss ihrerseits keine Zugangsbedingungen behaupten, weil sie voraussetzt, dass gilt: „[S]ensory experience has representational content“.²² Demnach müssen dieselben Dinge auch auf dieselbe Weise wahrgenommen werden, da man anders nicht wissen kann, dass es sich um diese Dinge handelte. Man beachte, dass auch Searle dieser Position anhängt: „You understand ‚looking F‘ only if you understand ‚being F.‘“ (STA, 121). Dann aber stellt sich die Frage, wie überhaupt Neues gesehen werden kann, wenn der Sinn des Sehens allein im Wiedererkennen von bereits Bekanntem besteht? Das Sehen, so John Campbell, muss demgegenüber selbst produktiv sein können:

The whole point of the relational view is to provide a conception of experience as tying one up to the things and properties around one in a way that *can ground* your abilities to think about those things and properties. If you don't have that conception of sensory experience, *how can you say* that we can have thoughts about the things and properties around us ‚in virtue of‘ their connection to phenomenology?²³

Da der natürliche (relationale) Realismus nun aber in besonderer Weise auf die Bedingungen der Wahrnehmung abhebt, können die Gehalte der Wahrnehmung von jedem Subjekt auch je anders wahrgenommen werden – ohne dass es sich dabei zwingend um Illusionen handeln muss. Der Kern der *Relationalitätsthese des natürlichen Realismus* ist, dass Wahrnehmungsinhalte *empirisch öffentlich* sind, da die sogenannten Illusionen etwa perspektivisch verzerrter Wahrnehmungen anders überhaupt nicht empirisch nachvollziehbar wären – was sie aber sein müssen, wenn das – wenngleich in die Irre führende – *Illusionsargument* überhaupt behauptbar sein soll:

²¹ Campbell, „Campbell's Epilogue“, in: *Berkeley's Puzzle*, 179-190, 185.

²² Cassam, „Berkeley's Puzzle“, in: *Berkeley's Puzzle*, 99-118, Fn. 9, 105.

²³ Campbell, „Campbell's Epilogue“, 189 (eigene Hervorhebung, P.F.).

Denn dies ist nur dann der Fall, wenn es auf die gemeinsame Erfahrung von Illusionen zurückgreifen kann. Folglich gibt es aber keine Illusionen im vom *Illusionsargument* geforderten Sinn. Dergestalt untergraben die Behauptbarkeitsbedingungen des *Illusionsarguments* bereits dessen Schlussfolgerung, nämlich dass man so etwas wie privaten Illusionen unterliegen könne.

In diesem Sinn geht Austin noch einen Schritt über Varianten des sogenannten „public language argument“²⁴ hinaus:²⁵ Austin formuliert wider das *Illusionsargument* ein *Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung* (ÖE).²⁶ Dieses räumt die Fallibilität von Wahrnehmungsinhalten ein, ohne darin zwingend einen Wahrnehmungsdefekt zu sehen (und befindet sich somit in der Nähe disjunktivistischer Ansätze, die die subjektive Unterscheidbarkeit von Fällen veridischer und illusionärer Wahrnehmung bestreiten).²⁷ (ÖE) wird dabei durch eine *Umkehrung der Fragestellung* motiviert: Warum soll Wahrnehmen überhaupt einen Ausschluss unterschiedlichen

²⁴ Vgl. etwa: Simon Glendinning, „Communication and Writing: A Public Language Argument“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 100 (2000), 271-286. Dahinter steht natürlich die von Wittgenstein aufgezeigte Inkohärenz einer Privatsprache. Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Werkausgabe Bd. 1 (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 225-580, insb. §§ 243-271. Austin selbst steht der These, von Wittgenstein beeinflusst worden zu sein, in höchstem Maße ablehnend gegenüber, worauf John R. Searle eindringlich hinweist: „I often read how much Austin was influenced by Wittgenstein. Nothing could be further from the truth. Austin had no sympathy whatever for Wittgenstein, and I think he was incapable of learning from someone whose style was so ‚loose.‘ [...] He thought there were no original ideas in Wittgenstein. Indeed he once said to me about Wittgenstein’s philosophy, ‚It’s all in Moore,‘ [...]. If Austin had an inspirational model, it was Moore“ (John R. Searle, „J. L. Austin (1911-1960)“, in: A. P. Martinich, David Sosa (Hrsg.), *A Companion to Analytic Philosophy* (Malden, Oxford: Blackwell, 2001), 218-230, 227)

²⁵ „If this is right, it is an unnoticed way in which Austinian concerns about perception are relevant to Wittgensteinian ones about the nature of mental states.“ (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 487)

²⁶ „The ‚how does language hook on to the world‘ issue is, at bottom, a replay of the old ‚how does perception hook on the world‘ issue.“ (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 456.)

²⁷ Button, *The Limits of Realism*, 92f.

Wahrnehmens bedeuten? Denn der Umstand, dass Wahrnehmung nicht infallibel ist, ist selbst noch kein zwingender Grund dafür, dass diese nicht direkt ist.²⁸ Austin wird dafür argumentieren, dass es naheliegender – *natürlicher* im emphatischen Sinn – ist, Wahrnehmen je schon als intern differentiell, das heißt als das Wahrnehmen von Unterschiedlichem zu denken, ohne darin schon Illusionen im vom *Illusionsargument* geforderten Sinn vermuten zu müssen.

Dieser Gedanke gewinnt an Plausibilität, wenn man Wahrnehmung aus der Umklammerung löst, in der Austin die Wahrnehmungsdebatte seiner Zeit vorfindet. Entsprechend bezieht sich dessen Kritik an der bestehenden Wahrnehmungstheorie in den zu seiner Zeit maßgeblichen Werken – Ayers *Foundations of Empirical Knowledge* und Henry H. Prices *Perception*²⁹ – darauf, dass das Erklärungsziel dieser Theorien gar nicht im Phänomen der Wahrnehmung liegt, sondern in dem des Wissens.³⁰ Allein vom Standpunkt des Wissens aus mag es aber plausibel sein, an Spielarten des *Illusionsarguments* auf Kosten der Natürlichkeit der Wahrnehmung festzuhalten. Damit sind freilich dem Skeptiker Tür und Tor geöffnet: Denn wird die Fallibilität von Wahrnehmungsinhalten in antirealistischer Manier³¹ in Defekten der Wahrnehmung verortet, so beginnt ein unendlicher Wettkampf darum,³² Kriterien nicht-defizienter Wahrnehmung zu benennen. Naturgemäß kann dieser Wettkampf nicht gewonnen werden, wenn dem Vertreter von Wissensansprüchen ein skeptischer Widersacher gegenübersteht. Denn von jedem Kriterium, das der Vertreter von Wissensansprüchen ins Spiel ein-

²⁸ Vgl. Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 470: „[T]he inference ‚perception is not infallible; therefore it cannot be direct‘ is a peculiar one, and clearly needs premises that are going to be problematic.“

²⁹ Henry H. Price, *Perception* (London: Methuen, 1932).

³⁰ „It is of course knowledge, not perception at all, in which these philosophers are really interested in.“ (Glendinning, „Unmasking the Tradition“, in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 32-50, 42. (i.O. kursiv)

³¹ Einige Strategien finden sich bei Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 446, 484.

³² Dies nennt Button das Cartesianische Prinzip: „The Cartesianism Principle: Even an ideal theory might be radically false.“ (Button, *The Limits of Realism*, 10.)

bringt, kann der Skeptiker fragen, wie der Vertreter der Wissensansprüche um diese wissen kann. Der Vertreter von Wissensansprüchen hat gegenüber dieser Infragestellung aber bereits auf der Ebene der Behauptbarkeitsbedingungen seiner eigenen Ansprüche verloren: Diese kann er nicht eigens begründen, ohne erneut andere Behauptbarkeitsbedingungen in Anspruch zu nehmen, sondern muss sie voraussetzen. Dieser Voraussetzung kann aber je ein Fall defizienter Wahrnehmung zugrundeliegen, den der Vertreter von Wissensansprüchen nicht ausschließen kann.³³ Insofern der Skeptiker also über einen universellen Illusionsverdacht verfügt, unterminiert er – in Wahrnehmungsszenarien eines nicht-natürlichen Realismus – je schon die Behauptbarkeitsbedingungen eines anti-skeptischen Arguments.

Der skeptische Illusionsverdacht ist jedoch nur dann universalisierbar, wenn die vom Skeptiker beanspruchte Eigenschaft der Fallibilität von Wissensansprüchen auch tatsächlich generalisiert werden kann, wenn also das Begriffspaar Fallibilität/ Infallibilität auf Realität *als solche* angewendet werden kann. Austin führt jedoch einen Unterschied zwischen einzelnen Wissensansprüchen (als einem legitimen Ziel skeptischer Angriffe) und dem ein, was unter Realität zu verstehen ist:

The other immensely important point to grasp is that ‚real‘ is *not* a normal word at all, but highly exceptional; [...] it does not have one single, specifiable, always-the-same *meaning*. [...] Nor does it have a large number of different meanings – it is not *ambiguous*, even ‚systematically‘. [...] Consider the expressions ‚cricket ball‘, ‚cricket bat‘, ‚cricket pavillon‘, ‚cricket weather‘. If someone did not know about cricket [...], he might gaze at the ball, the bat, the building, the weather, trying to detect the ‚common quality‘ which (he assumes) is attributed to these things by the prefix ‚cricket‘. But no such quality meets his eye; and so perhaps he concludes that

³³ Dahinter darf man das *Isosthenieprinzip* der Pyrrhonischen Skepsis vermuten, das in letzter Instanz besagt, „dass wir endliche – sprich: in ihrem Gegenstandsbereich und ihrer Methode eingeschränkte und wahrheitswertfähige – Theorien nur so formulieren können, dass wir auch andere Theorien formulieren könnten, wobei vielleicht die anderen, aber nicht die eigenen Theorien wahr sind.“ (Gabriel, *Die Erkenntnis der Welt*, 223)

‘cricket’ must designate a *non-natural* quality, a quality to be detected not in ordinary way but by *intuition*.³⁴

Der Skeptizismus und diejenigen Theorien des Wissens, die diesem Vorschub leisten, setzen aber voraus, es gebe ein einheitliches Kriterium von Realität, das getroffen werden könne (im Fall des Wissens) oder verfehlt werde (im Fall einer Illusion).³⁵ Austin bestreitet aber gerade diese Generalisierbarkeit des Prädikats „real“, die dergestalt, so Glendinning, darauf reduziert werde, „not to contribute positively to the characterization of anything at all, but to exclude possible ways of being not real“.³⁶ In diesem Sinne ist auch Austins spätere Theorie performativer Akte – in *How to do Things with Words* (1962) – zu verstehen: „Austin’s investigation into performative utterances simultaneously reveals and problematizes the traditional focus that makes assertions [...] primary and the norm of language, treating other kinds of utterances as supplementary forms.“³⁷ Auch im Fall der Sprache ist demnach die Annahme der grundsätzlichen Anwendbarkeit des Realitätsprädikats – so auch noch bei Searle (*SA*, 126) – weithin³⁸ unbefragt. Dabei wird diese Anwendbarkeit

³⁴ Austin, *Sense and Sensibilia*, 64.

³⁵ Dies trifft auf beide Formen der Skepsis zu, die James Conant unterscheidet: die cartesianische und die kantianische Skepsis. Denn erstere unterstellt zunächst das reale Gegebensein von Erkenntnisinhalten, zweitens das reale Gegebensein der Bedingungen der Erkenntnismöglichkeit. Vgl. Conant, „Varieties of Scepticism“, 99.

³⁶ Glendinning, „Unmasking the Tradition“, 40.

³⁷ Ebd., 43.

³⁸ Austin hat in (*HTW*) keine direkte Gegenposition – anders als in *Sense and Sensibilia* die Ayers und Prices –, sondern stößt vielmehr in *terra incognita* vor. Positiv nimmt er dabei allerdings Bezug auf die Vorarbeiten von Harold A. Pritchard (vgl. etwa: Harold A. Pritchard, „Does Moral Philosophy rest on a Mistake?“, in: *Mind* 21 (1912), 21-37), worauf Warnock hinweist: „What struck him, it seems – as it had also struck Pritchard – was the more general point that to say ‘I promise’ is not (just) to *say* something, certainly not just to make an autobiographical assertion or avowal about myself, as for instance in the similar-looking ‘I play cricket’. In this case to say is – essentially, primarily – to *do*; and thence [...] he began to think about the general phenomenon of utterances which look on their faces *misleadingly* autobiographical, in which it appears – merely on the basis of

vorausgesetzt, ohne den phänomenalen Gehalt einer einzelnen Äußerung daraufhin zu befragen, ob dieser den Voraussetzungen einer entsprechenden Anwendbarkeit überhaupt entspricht. Austin weist folglich darauf hin, dass bestimmte Formen von Äußerungen, die er *Performativa* nennt (HTW, 6), diese Eigenschaft nicht erfüllen und widerspricht so der Annahme einer auf alle Sprechakte in gleicher Weise anwendbaren Prädikation von Realität, denn, so hält Austin fest:

[W]ords are not (except in their own little corner) facts or things: we need therefore to prise them off the world, to hold them apart from and against it, so that we can realize their inadequacies and arbitrariness, and can relook at the world without blinkers.³⁹

Wobei unter „blinkers“ eben jene Kategorien zu verstehen sind, die dazu anleiten, Wahrnehmungen zu beurteilen, ohne – vorab – deren Anwendbarkeit überprüft zu haben.

Glendinning weist darauf hin, dass beiden Arbeiten Austins – *Sense and Sensibilia* und *How to do Things with Words* – derselbe Gedanke zugrunde liege: „Austin’s return to the *words* of ordinary life is intended to be, as such, a return to the *world* of ordinary life.“⁴⁰ Die alltägliche Welt wird aber theoretisch als die Position eines natürlichen Realismus ausbuchstabiert, der in einer Absage an die Verallgemeinerbarkeit dessen besteht, was unter den Begriff der Realität fällt. Um es technisch auszudrücken: Austin widerspricht der Möglichkeit, sinnvoll auf die Extension von Realität Bezug zu nehmen.⁴¹ Mit anderen Worten hat dies Putnam noch vor seiner

their verbal form – that the speaker is saying of himself that he does something, whereas in fact he is – essentially, primarily – *doing* it. It was clear, of course, that saying ‚I promise‘ was just one instance of this not at all phenomenon. The *general* topic was that of saying and doing, ‚word and deeds‘.“ (Warnock, *J. L. Austin*, 106)

³⁹ Austin, „A Plea for Excuses“ [1956], in: *Philosophical Papers* (Oxford: University Press, 1961), 123-152, 130.

⁴⁰ Glendinning, „Unmasking the Tradition“, 49.

⁴¹ Im Sinne Quines: „The class of all entities of which a general term is true is called the *extension* of the term.“ Quine, „Two Dogmas of Empiricism“, 21.

Hinwendung zu Austin folgendermaßen ausgedrückt: „[T]he ‘average’ speaker who acquires it [a term] does not acquire anything that fixes its extension.“⁴² Entsprechend ist Austins Hinwendung zu performativen Sprechakten eine Hinwendung zu verschiedenen Arten von Realität: etwa einer Realität, auf die man sich durch Feststellungen („Hier steht ein Tisch“) bezieht und einer Realität, die man durch Worte schafft („Ich erkläre euch hiermit zu Mann und Frau“). Damit verschiebt sich aber die Begründungslast gegenüber der alltäglichen Welt natürlicher Wahrnehmung zuungunsten eines epistemologischen Ausgangspunkts – wie er zunächst von Ayer und Price vertreten wurde.

Zwar gibt es in der alltäglichen Welt natürlicher Wahrnehmung kein, wie Baz festhält, „knowledge of knowledge“. Was jedoch Austin zeigt, ist, dass ein solches Wissen nur dann nötig wäre, um dem Skeptiker auf Augenhöhe zu begegnen, nicht aber um den Sinn von Wissensansprüchen zu verstehen: „The actual ruling out or elimination of all sceptical alternatives may not, perhaps, be needed for knowledge.“⁴³ Entsprechend hält auch Stanley Cavell in seiner Auseinandersetzung mit Austin in *The Claim of Reason* fest: „Am I implying that we do not really *know* the difference between hallucinated and real things [...]? What I am saying is that the differences are not ones for which there are criteria.“⁴⁴ Erst solche Kriterien könnten aber den Skeptiker widerlegen. Der natürliche Realismus versteht sich jedoch als Infragestellung der Notwendigkeit skeptischer Infragestellung, indem er bestreitet, dass das unterschiedliche Wahrnehmen (von sinnlich Gegebenem) und Verstehen (von sprachlichen Äußerungen) nicht notwendigerweise als Fallibilität zu betrachten sei. Die Annahme der Notwendigkeit einer solchen Fallibilität ist nur unter der Voraussetzung eines primär epistemischen, das heißt an Wissensansprüchen orientierten Paradigmas sinnvoll. Dieses Paradigma geht aber mit einer skeptischen Bedrohung einher. Diese ist letztlich nicht plausibel und also muss

⁴² Putnam, „The Meaning of ‘Meaning’“, 146.

⁴³ Vgl. Avner Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)“, in: *The Philosophy of J. L. Austin*, 146–174, 170.

⁴⁴ Cavell, *The Claim of Reason*, 63.

auch die rigorose Unterstellung von Fallibilität von Wahrnehmen und Verstehen zurückgewiesen werden. Denn schließlich bedeutet die skeptische Fragestellung – wenn Cavell recht hat, dass es keine Kriterien gibt, um dieser sinnvoll zu begegnen –⁴⁵ eine Position, die sich ganz der Abwesenheit sinnvoller Antworten verschreibt. Diese Konsequenz ist jedoch inkohärent, da die Abwesenheit sinnvoller Antworten schon eine sinnvolle Welt voraussetzt, die eine solche Abwesenheit erst bemerken kann. Es gilt daher das Diktum Cavells: „It is imperative that our experience of the world *make sense*“^{46,47}

Wenn Austins Einsicht nun darin besteht, dass Realität komplexer ist als die Kategorien, mit denen wir diese zu erfassen suchen, dann bedeutet dies, Unterschiede in der Wahrnehmung auf Unterschiede in der Sache zurückzuführen – wodurch zugleich die Legitimität eines grundsätzlichen Illusionsverdachts eingeschränkt wird:

A soldier will see the complex evolutions of men on a parade-ground differently from someone who knows nothing about drill [...] Thus, different ways of saying what is seen [...] may be due to the fact that what is seen is seen differently, seen in a different way, seen *as* this rather than that. And there will sometimes be no *one right* way of saying what is seen, for the additional reason that there may be no one right way of seeing it.⁴⁸

Unterschiede in der Wahrnehmung aber auf Unterschiede in der Sache zurückzuführen, bedeutet, diese Unterschiede irreduzibel der Sache zuzuordnen. Dies bedeutet wiederum die Unterschied-

⁴⁵ Es sticht letztlich wieder das Isosthenieprinzip, vgl. Kap. II.2, Fn. 33.

⁴⁶ Ebd., 60. Vgl. ebenso: „Experience must, *sub specie humanitatis*, make sense.“ (ebd., 62) Daran schließt auch Button an: Button, *The Limits of Realism*, Kap. 13.2.

⁴⁷ Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Baz: „We therefore do not and cannot (truly be said) to know that none of those un-eliminated sceptical alternatives to such and such's obtaining would be relevant, in every context, for deciding whether someone knows that such and such. But *that*, presumably, is something we must know in order to know that someone knows that such and such.“ (Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)“, 170)

⁴⁸ Austin, *Sense and Sensibilia*, 101.

lichkeit in der Wahrnehmung nicht als Sache der Wahrnehmung, sondern auf ontologischer Ebene zu verorten. Auf dieser Ebene muss das Wahrgenommene aber gegebenenfalls schon mehr und etwas anderes sein, als dasjenige, was ein einzelnes wahrnehmendes Subjekt darin erkennt – ohne dass diese Einzelerkenntnis dadurch ontologisch geringer, mithin weniger real wäre. Man kann diese Konsequenz des natürlichen Realismus als die These eines Ontologischen Exzesses (*OE*) verstehen, der als wahrnehmungstheoretische Konsequenz aus der These Ontologischer Relativität (*OR*) betrachtet werden kann. (*OE*) besteht in einer einfachen Annahme: Unterschiedliche Subjekte können ein raumzeitlich identifizierbares Objekt unterschiedlich wahrnehmen, ohne dass daraus schon eine Annahme über raumzeitliche Identifizierbarkeit folgt – weder positiv noch negativ. Der ontologische Exzess ist gegenüber der Annahme ontologischer Relativität die schwächere Annahme: Denn (*OR*) bestreitet, strenggenommen, schon die Möglichkeit ontologisch absoluter raumzeitlicher Identifizierbarkeit, da auch diese eine ontologisch relative Theoretizität aufweist. Entsprechend muss (*OE*) ontologisch weniger bestreiten als (*OR*) und ist somit offener. Dennoch ist (*OE*) keineswegs unproblematisch.

Denn nun muss die Frage geklärt werden, inwiefern (*OE*) mit der Annahme der empirischen Öffentlichkeit von Wahrnehmung vereinbart werden kann. Denn wenn (*OE*) in der Annahme besteht, dass das ontologische Wahrnehmungsobjekt je schon über dasjenige hinausgeht, was von einem Subjekt wahrgenommen wird, wie kann dann noch behauptet werden, dass diese Exzessivität wahrgenommen wird? Nun wird dergestalt aber der Karren vor das Pferd gespannt. Denn (*OE*) bezeichnet die Voraussetzung, um die Annahme der empirischen Öffentlichkeit von Wahrnehmung allererst zu ermöglichen – ohne darin sogleich Wahrnehmungdefekte sehen zu müssen –, nicht umgekehrt. Denn wird auf ontologischer Ebene kein Exzess eingeräumt, der über die Kategorien der Wahrnehmung hinausgeht, dann gibt es *nur* falsche und richtige Wahrnehmung, *nur* Realität und Illusion.⁴⁹ Dergestalt implodierte aber ein

⁴⁹ Dies ist auch ein Problem Quines: Denn wenn jedes Subjekt seine eigene relative Ontologie unterhält, wie ist dann Verständigung möglich?

differentieller Realitätsbegriff, weil dem Skeptiker dann in der Tat ein universeller Illusionsverdacht an die Hand gegeben ist. Es scheint daher gute Gründe zu geben, (OE) als Konsequenz des natürlichen Realismus theoretisch willkommen zu heißen. Aber daraus folgt noch nicht, dass die theoretisch wünschenswerte Option auch tatsächlich gegeben ist. Denn selbst wenn (OE) als Voraussetzung von Wahrnehmung plausibel gemacht werden kann, so schließt sich daran dennoch die sprachphilosophische Frage an, wie (OE) der Fall sein kann und wir uns dennoch über dieselben Phänomene verständigen?

Auf dieses sprachphilosophische Problem antwortet Derrida, indem er in seiner Auseinandersetzung mit Austin⁵⁰ die Position eines *Bedeutungsexzesses* (BE) verteidigt (siehe hierzu: Kap. III.4.2).⁵¹ Derrida plädiert in seiner ihm eigenen und eigens zu erläuternden Terminologie für „une *dissémination* qui ne se réduit pas à une *polysémie*“. (SEC, 392) Vorab kann darunter verstanden werden, was Glendinning folgendermaßen erläutert: „What is being affirmed here is not the idea of ambiguous words being the norm, but of an indefiniteness *internal* to the sense of words as such.“⁵² Erneut geht es darum, den Karren nicht vor das Pferd zu spannen: Die „indefiniteness *internal* to the sense of words as such“ ist demnach die Voraussetzung dafür, dass dieselben Äußerungen unterschiedlich verstanden werden können, ohne dass damit zwingend ein Fall von Missverständen einhergeht. Derrida buchstabiert die semantischen Konsequenzen einer ontologischen Einsicht aus. Tatsächlich ist diese Ausbuchstabierung aber bereits Sache Austins.

Eine mögliche Lösung nennt McGee „*empathetic projection*“ (vgl. McGee, „*Inscrutability and its Discontents*“, 421).

⁵⁰ Erstmals in (SEC). Wichtige Arbeiten der Forschung hierzu sind: Kap. 2 in: Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises* (Harvard: University Press, 1994), 53-128. Sowie: Ders., „What did Derrida want of Austin?“, in: *Philosophical Passages*. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida (Cambridge: Blackwell, 1995), 42-65. Außerdem: Glendinning, „*Inheriting Philosophy: The Case of Austin and Derrida Revisited*“, in: *Arguing with Derrida* (Oxford, Malden: Blackwell, 2001), 9-33. Sowie: Moati, *Derrida et le langage ordinaire*.

⁵¹ Vgl. Dalmasso, „*L'eccesso di sapere*“.

⁵² Glendinning, „*Communication and Writing*“, 276.

Wie Austins Beispiel aufmarschierender Soldaten nahelegt, gibt es keine neutrale Sichtweise auf dieses Phänomen: Je nach dem, welche Haltung man zu Militär und Militarismus hat, nimmt man je schon ein anderes Phänomen wahr. Derlei Haltungen kommen einer Wahrnehmung nicht nachträglich zu, sondern präfiguieren vielmehr immer schon die Wahrnehmung derselben. Dass daraus aber kein Kommunikationsproblem erwachsen muss – getreu der Frage: Wie ist es möglich, dass sich alle über dieselbe Parade verständigen können, wenn jeder eine andere Parade wahrnimmt? –, kann gerade mit (OE) erläutert werden. Derrida expliziert dies, wenn er darauf hinweist, dass Sprache selbst – entsprechend der natürlichen Wahrnehmung – semantisch exzessiv sein muss, da man ein Phänomen stets zunächst in einem Kontext kennenernt, darauf dann aber in einem konstitutiv anderen Kontext Bezug nimmt. So sind „Soldaten im Krieg“ und „Soldaten in einer Militärparade“ wesentlich verschieden: Erstere feuern tödliche Waffen ab und man tut gut daran, sich vor ihnen in Sicherheit zu bringen. Letztere feuern keine Waffen ab (und wenn, dann nur in die Luft) und man kann sich bedenkenlos (wenn schon nicht ideologisch, so zumindest im Sinne der körperlichen Sicherheit) in ihre Nähe begeben. Derrida spricht in diesem Sinn von der dem sprachlichen Zeichen eigenen „force de rupture avec son contexte“ (SEC, 377). Diese Konsequenz Derridas (BE) wurde durch Austin insofern vorbereitet, als dieser – worauf Isaiah Berlin hinweist – damit begann, Probleme der Wahrnehmung als Probleme der Sprache zu behandeln:⁵³

[H]e [Austin, P.F.] did begin saying [...] that he could not see that there was all that much wrong with ordinary language as used about the external world: the problems raised by, for example, optical illusions – double images, sticks bent in water, tricks of perspective and the like – were due to

⁵³ Man beachte, dass Searle den umgekehrten Weg eingeschlagen hat: Über *Speech Acts* (1969) und *Intentionality* (1983) kommt Searle zu einer dezidierten Wahrnehmungstheorie (*Seeing Things as They Are*, 2015) die dergestalt aus den intentionalen Voraussetzungen von Sprache erwachsen ist. Austin kommt umgekehrt von der Wahrnehmungstheorie zur Sprachphilosophie.

the ambiguities of language, mistakenly analysed by philosophers, and not to implausible non-empirical beliefs.⁵⁴

Diesen „ambiguities of language“ (Berlin) einen ontologischen Sinn zu verleihen, ist der Kerngedanke Derridas; dieser ist, wie aus dem Zitat Berlins hervorgeht, zugleich gegen „implausible non-empirical beliefs“ gerichtet. Entsprechend ist (BE) als ein empirischer Umstand zu erweisen (siehe Kap. III.3.2). In diese Richtung weist auch Glendinning: „[O]ne can *only* relate to an event of language as having an identity which *exceeds* the pure datable singularity of its utterance, and so includes within its description the possibility of its recurrence.“⁵⁵ Wenn aber Wiederholung dem Sprachgebrauch inhärent ist – und es ist zu zeigen, dass dies eine notwendige Voraussetzung ist (siehe Kap. III.3) –, dann bedeutet dies bereits (BE), insofern die Bedeutung eines Wortes dann immer schon vor- und zurückverweist auf die Verwendung dieses Wortes in anderen Kontexten. In diesem Sinn spricht Derrida von dem jeder Sprachverwendung inhärenten „déplacement sémantique“ (SEC, 368). Dass Stanley E. Fish diesen Umstand gerade in seinen „Reflections on Austin and Derrida“ expliziert ist dabei kein Zufall:

[C]ommunications of every kind are characterized by exactly the same conditions – the necessity of interpretive work, the unavoidability of perspective, and the construction by acts of interpretation of that which supposedly grounds interpretation, intentions, characters, and pieces of the world.⁵⁶

Wenn für den natürlichen Realismus also die Prämisse gilt, dass die Differentialität von Wahrgenommenem einem ontologischen Exzess geschuldet ist, so ist dies nur dann plausibel, wenn zugleich die

⁵⁴ Isaiah Berlin, „Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy“, in: G. J. Warnock et. al. (Hrsg.), *Essays on J. L. Austin* (Oxford: Clarendon Press, 1973), 1-17, 10.

⁵⁵ Glendinning, „Communication and Writing“, 278. (Meine Hervorhebung, P.F.)

⁵⁶ Stanley E. Fish, „With the Compliments to the Author. Reflections on Derrida and Austin“, in: Christopher Norris, David Roden (Hrsg.), *Jacques Derrida. Volume II* (London: Sage, 2003), 205-233, 211. Zuerst in: *Critical Inquiry* 8 (1982), 693-721.

Annahme gilt, dass die der Wahrnehmung inhärente Differenzialität empirisch – und das heißt letztlich sprachlich – öffentlich ist. Andernfalls hätte man es mit einer massiven Ausweitung von Quines Gavagai-Szenario zu tun: Jeder Gesprächspartner spräche dann eine noch unerforschte Sprache, von der nicht klar wäre, ob ihre Wahrheitsbedingungen überhaupt übersetzbare sind. Es genügt also nicht, Wahrnehmung differentiell und ontologisch exzessiv zu denken, ohne zu veranschaulichen, dass Wahrnehmungsdifferenzen kein fundamentales Verständigungsproblem nach sich ziehen – worin, in einem vordergründigen Sinn, die Kritik von Derridas Gegnern besteht.⁵⁷ Es geht also im Kern von (BE) darum, den Umstand von (OE), dass jedes wahrnehmende Subjekt dasselbe anders wahrnehmen können muss, *ab initio* als einen Umstand von Kommunikabilität darzustellen – sonst drohte, worauf Searle und Habermas der Sache nach (aber nicht der konkreten Ausformung bei Derrida) zurecht hinweisen, „das der sprachlichen Kommunikation selbst innewohnende System von Weltbezügen, Sprecherperspektiven und Geltungsansprüchen aus dem Blick“ (ND, 247) zu verlieren (Habermas) bzw. völlige Beliebigkeit (Searle): „By such methods one can prove anything. One can prove that the rich are really poor, the true is really false, etc.“ (WUD, 178)

Dasselbe kann aber je anders wahrgenommen werden und als solches kommunikabel sein, wenn es, wie Derrida sagt, als iterabel gedacht wird. Iterabilität ist in diesem Sinne ein Kunstwort, das zwei Auf-lagen verbindet: Wiederholbarkeit (also Gewährleistung von Öffentlichkeit durch Gewährleistung von Identität) und Differenz (also Gewährleistung von Differentialität/semantischem Exzess):

⁵⁷ Searle wirft Derrida vor, er trage an Austin ein Argument heran, demzufolge Austin *a priori* die Möglichkeit sprachlicher Äußerungen ausschließe: „[T]he structure of Derrida's argument is this: [...] Austin excludes parasitism, therefore he excludes iterability; therefore he excludes the possibility of all performative utterances and *a priori* of all utterances. But this argument is not valid.“ (Rep, 206f.) Habermas wirft Derrida vor, dieser sei „blind für den Umstand, dass die kommunikative Alltagspraxis dank der ins kommunikative Handeln eingebauten Idealisierungen Lernprozesse in der Welt ermöglichen, an denen sich die welterschließende Kraft der interpretierenden Sprache ihrerseits bewähren muss“. (DM, 241)

„Cette itérabilité [...] peut être lu comme exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité“ (SEC, 375). Ihr paradigmatischer Fall sei Schrift (vgl. Kap. II.2.3; III.3.2),⁵⁸ insofern als auch die Frage, ob die lesbaren Inhalte eines Schriftstücks real oder illusionär sind, von Kriterien abhängt, die von der „lisibilité“ (SEC, 375) dieser Inhalte gänzlich unabhängig ist – und insofern eine von außen herangetragene, eine nicht-naheliegende – eine im emphatischen Sinn *unnatürliche* – Frage darstellt. Das Funktionieren von Lesbarkeit ist demnach als das Kommunikationsparadigma des Funktionierens von Wahrnehmung im Anschluss an Austins natürlichen Realismus zu verstehen – entsprechend Austins Annahme, dass Wahrnehmung unabhängig von der Verallgemeinerbarkeit des Realitätsprädikats gedacht werden muss (Kap. III.4.1). Schrift und Wahrnehmung sind in diesem Sinn als Paradigmen einer öffentlichen⁵⁹ – und das heißt kategorial nicht schon ultimativ bestimmbaren – Realität zu verstehen, was, wie gezeigt, zugleich ein antiskeptisches Programm darstellt.⁶⁰ Um diesen Gedanken einer offenen Realität weiter auszuführen, sei nun dem Hinweis Putnams gefolgt, dass es neben Austin (und Wittgenstein) Husserl gewesen ist, der den Weg eines natürlichen Realismus eingeschlagen hatte.⁶¹ Um

⁵⁸ „Cette itérabilité [...] structure la marque d'écriture elle-même, quel que soit d'ailleurs le type d'écriture (pictographie, hiéroglyphique, idéographique, phonétique, alphabétique, pour se servir de ces vieilles catégories). Une écriture qui ne serait pas structurellement lisible – itérable – par-delà de la mort du destinataire ne serait pas une écriture.“ (SEC, 375)

⁵⁹ So auch Glendinning: „The space of 'writing' is an intrinsically public space through and through.“ Glendinning, „Communication and Writing“, 283.

⁶⁰ Für eine solche Lesart Derridas hat sich insbesondere Gerard Granel stark gemacht (vgl. „Jacques Derrida et la nature de l'origine“, in: *Critique* 246 (1967), 887-905). Für eine Verortung Granel's innerhalb der Forschungspositionen zu Derrida siehe Kap. III.3.2.

⁶¹ „I listed Edmund Husserl, Wittgenstein, and Austin as among those who shared Jame's sense that progress in philosophy requires a recovery of 'the natural realism of common man.'“ (Putnam, „Sense, Nonsense, and the Senses“, 469.) Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass „Husserl zwischen natürlicher, vorphänomenologischer Reflexion und phänomenologischer oder reiner Reflexion [unterscheidet].“ (Eduard Marbach, „Wer

Derridas Auseinandersetzung mit Austin besser zu begreifen, ist es daher unerlässlich, nachzuvollziehen, unter welchen transzendenten- und bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen diese Auseinandersetzung stattfand. Denn noch bevor sich Derrida Austins natürlichem Realismus zuwandte, befand er sich bereits in einer Auseinandersetzung mit der Position Husserls.⁶² Derrida füllt und verteidigt so den Raum zwischen Husserl und Austin, zwischen transzentaler Subjektpphilosophie und der Philosophie der Alltagssprache –⁶³ ohne sich freilich auf diesen zu beschränken.

hat Angst vor der reinen Phänomenologie? „Reflexion, Reduktion und Ei- detik in Husserls Phänomenologie“, in: Stefania Centrone (Hrsg.), *Versuche über Husserl* (Hamburg: Meiner, 2013), 193–217, 194.) In welcher Hinsicht Putnams Auffassung einer Anschlussfähigkeit Husserls an seine Skizze des natürlichen Realismus im Ausgang von Austin dennoch zutrifft, stellt Marbach heraus, denn Husserl versteht „Phänomen als die Dinge so genommen, wie sie sich unmittelbar in der sinnlichen Erfahrung geben, wie sie uns eben *erscheinen*, zunächst als gegenwärtig in der Wahrnehmung, aber auch als Sinnenschein, *Trugphänomen*, *Traumerscheinung*; aber auch in *anschaulichen Vergegenwärtigungen* (in Erinnerungen, Phantasien, im Bild).“ (Ebd., 197.) Vgl. auch: Hägglund, *Radical Atheism*, 53: „Husserl does not seek to prove that anything exists but to analyze the conditions for appearance in general.“

⁶² Derridas Ausgang von Husserl kulminiert in (*VPh*). Seine erste Veröffentlichung zu Husserl war (*Intr*). In (*EeD*) wurde zudem ein Konferenzbeitrag von 1959 abgedruckt („*Genèse et structure* et la phénoménologie“, in: (*EeD*), 229–253). Derridas Examensarbeit von 1953/54 wurde 1990 veröffentlicht: *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: Presses Universitaire de France, 1990). Siehe hierzu die Kapitel V und VI in: Bernhard Waldenfels, *Deutsch-französische Gedankengänge* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995) sowie die detailgesättigte Studie Leonard Lawlors in: Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The basic Problem of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002). Außerdem: Paola Marrati, *Genesis and Trace. Derrida reading Husserl and Heidegger* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

⁶³ Siehe hierzu die interessanten Bemerkungen Mulligans „to make plausible the claim that there is a considerable overlap between the concerns of Oxford philosophy and those of Brentano’s heirs“. (Mulligan, „Searle, Derrida, and the End of Phenomenology“, 266)

II. 3. Die Öffentlichkeit der Selbsterfahrung

Inhalt des Unterkapitels

Auch Husserl vertritt ähnlich wie Austin einen Natürlichen Realismus. Aber sein Versuch, Skepsisresistenz transzental zu erkaufen, scheitert am Problem der Fremderfahrung. Diesem Umstand trägt Derrida in Form von empirischen Öffentlichkeitsbedingungen von Selbsterfahrung Rechnung – was effektiv der Position Austins entspricht, deren transzentalphilosophische Voraussetzungen jedoch erst im Ausgang von Husserl deutlich werden. Damit ist eine grundsätzliche Fragestellung methodischer Art verbunden: Während Husserl noch an die Möglichkeit einer axiomatischen Begründung von Wissenschaften glaubt, ist diese für Derrida je schon abhängig von den Bedingungen einer deskriptiv-empirisch verstandenen Öffentlichkeit.

Wie Austin vertritt Husserl die These, dass Wahrnehmungsinhalte nur relational, das heißt gemeinsam mit ihren Wahrnehmungsbedingungen erfasst werden: „Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt.“¹ So wie Austin feststellt: „dreams are dreams“, so hält auch Husserl fest: „Zwischen dem erlebten oder bewußten Inhalt und dem Erlebnis selbst ist kein Unterschied. Das Empfundene z.B. ist nichts anderes als die Empfindung.“² Entsprechend ist es auch von Husserls Standpunkt aus unsinnig, danach zu fragen, ob man bei einer „Empfindung“ einer Illusion erläge, weil es keine phänomenalen Qualitäten jenseits dessen gibt, was phänomenal vorliegt – sonst läge es phänomenal vor. Zugleich hebt Husserl auf eine Annahme dieses Gedankengangs ab, die bei Austin so nicht sichtbar wird,³ nämlich dass es ein Subjekt geben

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster Teil [1901], in: Hua, XIX/1, hrsg. v. Ursula Panzer (Den Haag: Nijhoff, 1984), 360.

² Ebd., 362.

³ Erst Searle stellt die geistphilosophischen und somit bewusstseinstheoretischen Annahmen Austins heraus. Vgl. Kap. III.2.1.1.

muss, das das „Empfundene“ „empfindet“, das die „Erscheinungen“ „erlebt“. In dieser expliziten Artikulation einer Sphäre subjektiven Erlebens (der Artikulation des Subjekts der Phänomenologie) meint Husserl, wie im Folgenden darzulegen ist, einen Bereich skepsisresistenten Erlebens auszumachen.⁴ Entsprechend analysiert Eduard Marbach die Entwicklung von Husserls Philosophie:

Aufgrund der Besinnung auf die skeptischen Argumentationen gelangte Husserl schon kurz nach den *Logischen Untersuchungen* zur expliziten Einsicht, dass für eine saubere, reine Formulierung phänomenologisch-erkenntnistheoretischer Fragen nicht mehr (wie noch in den *Logischen Untersuchungen*) vom Boden des psychologisch aufgefassten Bewusstseins aus argumentiert werden durfte.⁵

Entsprechend sei das Ziel der Phänomenologie, die „reine, unvermischt Gegebenheit“ des Umstandes der Konstituierung von phänomenalen Beständen „methodisch sicherzustellen“.⁶ Dies ist aber bereits in den *Logischen Untersuchungen* angelegt, wenn Husserl dort festhält:

„Akte“ sollen die Erlebnisse des Bedeutens sein, und das Bedeutungsmäßige im jeweiligen Einzelakte soll gerade im Aktcharakter und nicht im Gegenstande liegen, es soll in dem liegen, was ihn zu einem „intentionalen“, auf Gegenstände „gerichteten“ Erlebnis macht.⁷

⁴ In diesem Sinn äußert sich auch Føllesdahl: „Husserl antwortet dem Skeptiker und auch dem Solipsisten, dass sie ihre Position, beim Versuch, sie zu formulieren, unterminieren, dass sie den Ast absägen, auf dem sie sitzen.“ (Føllesdahl, „Rechtfertigung bei Husserl und bei Wittgenstein“, in: *Versuche über Husserl*, 167-192 (aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Künne), 188.) Vgl. auch: Føllesdahl, „Husserl on Evidence and Justification“, in: Robert Sokolowski (Hrsg.), *Edmund Husserl and the phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1988), 107-129, bes. 129.

⁵ Marbach, „Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?“, 203f.

⁶ Vgl. ebd., 204: „Die eigentliche Leistung der phänomenologischen Reduktion ist es demnach, durch die konsequente Ausschaltung der natürlichen empirischen Apperzeption des Bewusstseins dessen reine, unvermischt Gegebenheit methodisch sicherzustellen.“

⁷ Husserl, *Logische Untersuchungen*, 353.

Unter Berufung auf den „Aktcharakter“ des Erlebens meint Husserl, die skeptisirelevante Annahme der Wahrnehmungsfallibilität auszuschalten, da der Aktcharakter des Wahrnehmens gerade unabhängig vom Wahrnehmungsobjekt ist („soll gerade [...] nicht im Gegenstande liegen“). Dazu schreibt Marbach:

Mittels der Methode der phänomenologischen Reduktion wollte sich Husserl eines thematisch ‚absoluten‘ – d.i. eines nicht auf irgendein empirisch psychologisches Individuum [...] relativierten – Forschungsbodens, nämlich desjenigen der reinen oder transzendentalen Subjektivität [...], versichern.⁸

In diesem Sinn kommtt auch Uwe Meixner zu dem Schluss, dass Husserl „[e]inem fundamental antiskeptischen philosophischen Programm“⁹ folge. Dieses Programm verdanke sich, so Meixner, der Position eines „nichtreduktiven Supervenienzidealismus“.¹⁰ Diese Position¹¹ kulminierte in der Struktur eines „universalen Korrelationsapriori von Bewusstseinsgegenstand und Gegenstandsbewusstsein“.¹²

Dieses hat allerdings eine Reihe unliebsamer Konsequenzen. So

⁸ Marbach, „Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?“, 205.

⁹ Uwe Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, in: Manfred Frank, Niels Weidtmann (Hrsg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 178-208, 206.

¹⁰ Ebd., 188 (i.O. kursiv).

¹¹ Supervenienz lässt sich in dem technischen, von Meixner beanspruchten Sinn als *Übereinstimmung einer Bestimmungsrelation* verstehen: A superveniert über B, wenn A hinsichtlich aller Bestimmungen, die es verursacht, mit denjenigen Bestimmungen übereinstimmt, die B verursacht. A folgt dann (hinsichtlich seiner Effektivität) B. Insofern ist die Übereinstimmung der Bestimmungsrelation zugleich eine Folgerelation. Die Effekte von B sind dann faktisch die Effekte von A. Wenn es anders wäre, müsste man sagen: A ist unabhängig von B, d.h. autonom. Insofern dies nicht der Fall ist, kann man *vereinfachend* von Abhängigkeit sprechen. Vgl. Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 179.

¹² Vgl. Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 202.

weist Gerhard Seel darauf hin, dass sich bezogen auf die Zeitlichkeit der Erfahrung¹³ dann folgendes Problem ergibt:

Gibt es eine Möglichkeit, dass sich das Subjekt dieser Zeitbestimmungen vergewissert, ohne sie schon zu besitzen? Diese Frage läuft auf die ungeheure philosophische Aufgabe hinaus, Zeitliches aus Räumlichem, d.h. aus Unzeitlichem – oder sagen wir vorsichtiger: aus Protozeitlichem – zu konstruieren.¹⁴

Tatsächlich deutet sich hier ein „Dilemma“¹⁵ an, das nicht nur einem Exzess der Zeit zugehört, sondern das zugleich eines der Intersubjektivität und der Sprache ist, das heißt der Erfahrung des Anderen.

So handelt es sich insofern um ein Dilemma der Zeit, als dass Zeit als Dauer von Gegenständen einerseits eine vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Größe sein soll – denn Zeit soll realer Bestandteil der erfahrbaren „dinglichen Unendlichkeit“¹⁶ sein (anders bestünde die Gefahr, dass die reale Dauer einer Bewegung von A nach B theoretisch nicht von Teleportation zu unterscheiden wäre) –, andererseits verdankt sich die Zeitextensionalität einem retentionalen und prospektiven Bewusstsein:¹⁷ „Wenn z.B.

¹³ Vgl. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martin Heidegger (Hrsg.), 2. Aufl., unveränd. Nachdr. d. 1. Aufl. 1928 (Tübingen: Niemeyer, 1980).

¹⁴ Gerhard Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste“, in: *Husserl und die Philosophie des Geistes*, 43-88, 84. G. Seel erläutert das Zitierte: „Diese Frage ist vergleichbar mit der aus der Ästhetik bekannten Frage, wie es ein Maler schafft, auf einer unbeweglichen Leinwand die Bewegung von Pferden und Menschen darzustellen. Aber sie ist viel fundamentaler und schwieriger zu beantworten.“ (Ebd., 77.)

¹⁵ Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenientzthese“, 207.

¹⁶ Husserl, *Transzentaler Idealismus*. Texte aus dem Nachlass (1908-1921), in: *Hua XXXVI*, Robin D. Rollinger, Rochus Sowa (Hrsg.), (Dordrecht: Kluwer, 2003), 69.

¹⁷ Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 390, 410. Siehe dazu auch: Philip Freytag, „The Contamination of Content and

eine Melodie erklingt, so verschwindet der einzelne Ton nicht völlig mit dem Aufhören des Reizes bzw. der durch ihn erregten Nervenbewegung.“¹⁸ Der interne Realismus der Zeit stößt hier auf einen Externalismus der Wahrnehmung – wofür Husserl auch einen Namen hat: „Urimpression.“¹⁹ Dieser Kontakt mit einer externen Welt werde dann einer „kontinuierlichen“ prospektiv-retentionalen „Modifikation“ unterworfen.²⁰ Damit wäre aber die Objektivität der Zeit infrage gestellt, denn diese bestünde dann darin, dass die zeitlichen „Modifikationen“ dem Bewusstsein innerlich wären und somit jedenfalls nicht empirisch öffentlich. Entsprechend – und dies ist das Dilemma des Zeitlichen bei Husserl –, droht ein Solipsismus²¹ des Zeitlichen, den zu untersuchen bedeutet, „Klarheit in die Frage zu bringen, mittels welcher Kriterien der Verstand in der Lage ist, die zeitlichen Bestimmungen der ihm gegebenen Daten zu erfassen“.²² Während ein Solipsismus des Zeitlichen dergestalt eine These ist, die – wenn sie denn zuträfe – *prima facie* gerade noch vertretbar zu sein scheint,²³ so sieht dies anders aus, wenn der Solipsismus des Zeitlichen zu einem Solipsismus des Anderen wird. Dazu hält Meixner folgendes fest:

the Question of the Frame“, in: *Proceedings of the European Society for Aesthetics* (2014, Aufl. 6), 142-157, 143f.

¹⁸ Ebd., 375.

¹⁹ Ebd., 390.

²⁰ Vgl. ebd., 390.

²¹ Vgl. Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 206.

²² G. Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste“, 84.

²³ Dieser Auffassung ist zumindest G. Seel. Denn wenngleich er erwägt, dass sich diese Aufgabe „als unlösbar erweist“, so macht er sich doch an „den Versuch einer solchen Rekonstruktion“. (Vgl. G. Seel, „Husserls Probleme mit dem Zeitbewusstsein und warum er sie nicht löste“, 84.) G. Seel kommt dabei zu der kantischen Lösung, dass dies nur mithilfe von „reinen Verstandesbegriffen“ möglich sei: „Der Verstand muss bestimmte Konstellationen von Daten des inneren Sinns [...] als zeitliche Relationen interpretieren.“ (Ebd., 88) G. Seel sieht darin „ein überraschendes, ja revolutionäres Ergebnis“ (ebd.). – Es steht, wie jedoch zu zeigen ist, auf schiefen Prämissen.

[...] Husserl hat es – in seinem Begründungsradikalismus – nicht dabei belassen können, *schlicht* von einem gemeinschaftlichen, intersubjektiven Gesamtbewusstsein *auszugehen*, in welchem sich die Objektwelt konstituiert [...]. Nein, auch die Intersubjektivität musste für Husserl *bewusstseinskonstituiert* sein, auch sie mithin *bewusstseinssupervenieren*. Aber dann bleibt doch als ultimative Basis von idealistischer Konstitution und Supervenienz am Ende nur das Bewusstsein des *Solus-ipse* [...] übrig.²⁴

Der allein durch ein Selbst konstituierten Intersubjektivität steht, nach Meixner, auf der anderen Seite des Dilemmas die Annahme gegenüber, dass „Intersubjektivität [...] etwas schlicht Postuliertes, Vorausgesetztes, ein Stück postulativer Metaphysik [bleibt] (wie es ja das sogenannte Problem des Fremdpsychischen, *radikal gedacht*, durchaus nahelegt)“.²⁵ Meixner zufolge umgeht Husserl dieses Dilemma jedoch, indem er beide Annahmen addiere: Das Bewusstsein der Intersubjektivität werde zwar individuell konstituiert, lasse sich aber andererseits „genauso gut von einem anderen ichlichen Perspektivpunkt erreichen“.²⁶ So sagt Husserl selbst, „dass, was für ein Ich erkennbar ist, *prinzipiell* für jedes erkennbar sein muss“.²⁷ Ob diese Annahmen-Addition das Dilemma löst, ist aber fraglich. So weist Meixner an anderer Stelle darauf hin, dass „Postulieren [...] noch lange keine Erfahrung“²⁸ sei: Denn, fährt Meixner fort, „der Andere erschöpft sich *eben nicht* in einer bloßen Modifikation meiner selbst, noch in sonst irgendetwas von mir irgendwie Abgeleite-

²⁴ Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 206. Vgl. dazu auch: Meixner, „Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes“, in: Uwe Meixner, Albert Newen (Hrsg.), *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003), 308-388, 379.

²⁵ Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 207.

²⁶ Ebd., 207.

²⁷ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch [1913], Elisabeth Ströker (Hrsg.), (Hamburg: Meiner, 2009), 1-359, 102.

²⁸ Meixner, „Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes“, 379.

ten oder aus mir geschöpften“.²⁹ Das „Resultat, das weit metaphysischer ist, als Husserl es sich eingestehen will“, löst das Problem des Fremdpsychischen folglich nicht; es beschwört es in aller Deutlichkeit herauf: Husserl überstrapaziert in seiner konsequenter „Besinnung auf die skeptischen Argumentationen“ (Marbach) die Herausstellung einer skepsisimmunen, eben transzendentalen Subjektivität – bis deren Konstitution innerhalb eines intersubjektiven Vorgangs unerklärlich wird.

Auch Derrida verfolgt, wie zuvor gesehen (Kap. II.2), ein skepsis-immunisierendes Programm. Aus Husserl zieht er aber die Konsequenz, dass Skepsisimmunität nicht auf Kosten von Kommunikabilitätsbedingungen gedacht werden darf. Dieser Gedanke entfaltet sich in *Signature Événement Contexte*.³⁰ Entsprechend darf Derrida bezüglich des von Husserl eigens diskutierten und zurückgewiesenen Vorwurfs, „einen transzentalen Solipsismus“³¹ zu vertreten, Zustimmung unterstellt werden. Denn transzental gesehen, besteht eine Konstitution des Anderen durch ein Selbst. Aber diese transzendentale Bestimmung des Anderen ist dann nicht solipsistisch misszuverstehen, wenn die Bedingung der Möglichkeit der Fremdkonstitution nach Derrida zugleich eine Bedingung ihrer Unmöglichkeit ist: „Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément [...] la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté.“ (SEC, 391) Denn der Andere kann, worauf auch Meixner hinweist, nicht aus dem Selbst geschöpft werden, wenngleich der Andere immer auch durch das Selbst konstituiert wird. Aber dieser Gegebenheitsmodus des An-

²⁹ Ebd., 380.

³⁰ Dass (SEC) – bei aller offensichtlichen Auseinandersetzung mit Austin – der Auseinandersetzung mit Husserl verpflichtet bleibt, sieht auch Cavell: „As a step into Derrida's 'Signature Event Context' [...] I excerpt some sentences from the last pages of one of Derrida's first principal works, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory*. Derrida's thoughts there evidently underlie those of 'Signature Event Context,' as that later communication moves from its opening two sections to the two on Austin.“ (Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 63f.)

³¹ Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: *Hua I*, Stephan Strasser (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1973), 41-184, 174.

deren ist eben vor aller Erfahrung des Anderen und folglich *keine Erfahrung* des Anderen. Die transzendentale Bedingung bezeichnet hier den logischen Umstand, dass der Andere immer der Andere für ein Selbst ist. Eine rein transzendentale Argumentation, wie sie Husserl vorschwebt, betrachtet diesen logischen Umstand zugleich als empirisch hinreichend. Derrida verweist nun darauf, dass dieser Umstand rein logisch betrachtet zwar vor aller Erfahrung gegeben sei, aber dass sich zugleich („*simultanément*“, *SEC*, 391) in der Erfahrung des Anderen dieser logische Umstand ändere. Der Andere ist zwar immer noch der Andere für ein Selbst, aber die Erfahrung des Anderen ist simultan eine Erfahrung des Selbst, die Derrida in seiner maßgeblichen³² Husserl-Arbeit „*auto-affection*“ (*VPh*, 92) nennt.³³ Er zieht damit die Konsequenz – aus Husserls Annahme eines „*Korrelationsapriori*“ (Meixner) –, dass es *ab initio* kein vereinzeltes Selbst beziehungsweise kein vereinzeltes Erkenntnissubjekt gibt (jedenfalls nicht in ausschließlich transzental zu bestimmender Weise) – und beseitigt dadurch das Problem des Fremdpsychischen:

Dès qu'on admet que l'*auto-affection* est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d'elle-même: non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n'en a pas. Mais du mouvement de la différence. Ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet transcendental. Il le produit. L'*auto-affection* n'est pas une modalité d'expérience caractérisant un étant qui serait déjà lui-même (*autos*). Elle produit le même comme le non-identique. (*VPh*, 92)

Demnach konstituiert sich ein Selbst erst im Kontakt mit einem Anderen. Das Selbst konstituiert den Anderen nicht ausschlaggebender als es dadurch qua Fremdbezüglichkeit selbst konstituiert wird. Der Selbstbezug ist somit schon ein Fremdbezug („*L'auto-affection* [...] produit le même comme le non-identique“, *VPh*, 92),

³² Derrida selbst sagt von (*VPh*): „C'est peut-être l'essai auquel je tiens le plus.“ (*Pos*, 13).

³³ Darauf weist auch Hägglund hin: „We can thus approach the crucial issue in Derrida's reading of Husserl, namely, the question of *autoaffection*.“ (Hägglund, *Radical Atheism*, 63)

der er freilich ausschließlich tranzendental nicht sein kann, denn der Andere ist gerade das, was das Selbst nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Die transzendentale Struktur der Auto-Affektion bezeichnet daher kein „Korrelationsapriori“ (Meixner), weil diese Struktur überhaupt nur dadurch gegeben ist, dass tatsächlich ein Anderer erfahren wird. Das ist aber nicht vor aller Erfahrung möglich, sondern gerade nur in der Erfahrung.³⁴ Intersubjektivität ist demnach rein logisch betrachtet etwas Postuliertes. Faktisch ist Intersubjektivität etwas Empirisches – oder sie ist nicht (vgl. Kap. IV.4).

Es ist demnach kein Zufall, wenn das im vorletzten Abschnitt gegebene Zitat – dass die Bedingungen der Möglichkeit zugleich Bedingungen der Unmöglichkeit sind – aus *Signature Événement Contexte* stammt; einer Arbeit also, in der sich Derrida nicht mit Husserl, sondern mit Austins (und Condillac's) Sprachphilosophie auseinandersetzt. Denn darin wird, worauf oben bereits hingewiesen wurde (Kap. II.2), die Annahme eines Bedeutungsexzesses (BE) formuliert, das heißt Bedeutung geht immer schon über das hinaus, was ein einzelnes Subjekt darunter versteht. Semantische Alterität ist demnach als Teil ihrer Öffentlichkeit zu rekonstruieren: Indem sprachliche Bedeutung über das hinausgeht, was ein Subjekt darunter versteht, kann dasselbe Wort von einem Anderen anders gebraucht werden (um damit auf dasselbe Phänomen Bezug zu nehmen, etwa auf eine Militärparade), ohne dass dabei einer von beiden einem Wahrnehmungsdefekt unterliegen muss. Dergestalt sind unterschiedliche Auffassungen über dieselbe Sache erst möglich – ohne dass sich herausstellt, dass einer von beiden einer Verwechslung unterliegt. In der Verständigung miteinander – etwa als Kollision unterschiedlicher Vorstellungen über vorübermarschierende Soldaten – erfährt der Eine seine Sichtweise als eine, die anders ist, als die seines Gegenübers. Er erfährt sodann die Mögch

³⁴ Dieses Problem artikuliert im Anschluss an Husserl auch Marbach: „[A]ber die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft mache Schwierigkeiten, sei von Anfang an in Frage gestellt, weil durch die phänomenologische Reduktion die raumzeitliche Anknüpfung der Bewusstseinserlebnisse an das empirische, in Natur und Welt eingeordnete Ich ausgeschieden wird.“ (Marbach, „Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?“, 206)

keit einer anderen Sichtweise als eigene Möglichkeit – durch den Bezug auf die Sichtweise eines Anderen. Selbsterfahrung und Fremdbezüglichkeit gehen somit auch innerhalb der Sprache miteinander einher. Diese Lektion aus seiner Husserllektüre wendet Derrida auf dem Umweg über Austin ins explizit Sprachphilosophische.

Entsprechend bestreitet Derrida, dass sich transzendentale allein schon ein – etwa ontologischer oder semantischer – Sinn von Identität angeben lässt, ohne zugleich eine Fremdbezüglichkeit anzunehmen, die immer Sache der Erfahrung ist. Wenn es aber keine transzendentale Identität gibt, gibt es auch keinen Ursprung eines Selbst. Dies klingt zunächst nach einer allein subjektivitätstheoretischen Behauptung, ist aber sowohl semantisch als Identität der Bedeutung eines Wortes als auch ontologisch als Identität eines Sachverhaltes zu verstehen. Diese quasi-transzendentale Identität (des Subjekts im klassischen Sinn, der Semantik eines Wortes, der Ontologie) formt sich vielmehr beständig in der Erfahrung mit Anderem. De Boer weist entsprechend darauf hin: „Derrida [...] seem[s] to defend [...] naturalism. Yet this is only part of the story, and not the most interesting part.“³⁵ Denn auf der anderen Seite ist das Gesetz von Wiederholung und Alterität, logisch besehen, eben doch vor aller Erfahrung gültig. Was diese transzendentale Logik aber besagt, ist, dass es kein transzendentales Subjekt gibt,³⁶ dass es überhaupt nichts gibt vor aller Erfahrung, sondern sich alles nur in der Erfahrung konstituiert: „Ce mouvement de la différence ne survient pas à un sujet transcendental. Il le produit.“ (VPh, 92)

Dies bedeutet aber die Absage an das Husserlsche Repräsentationsmodell eines über sich selbst verfügenden Subjekts, denn die Identität dieses Subjekts ist nur durch Akte der Fremdbezüglichkeit gegeben (vgl. Kap. IV.3). Indem das Selbst die Erfahrung eines Anderen macht, erfährt es sich als endlich. Diese Endlichkeit ist aber die Voraussetzung einer Distanz zu sich selbst und somit die Voraussetzung der Bezugnahme auf sich selbst. Erst in dieser Bezugnahme ist Identität gegeben. Es muss somit erst die Erfahrung des

³⁵ De Boer, „Différance as Negativity“, 598.

³⁶ Auch Hägglund kommt in seiner Derrida-Lektüre darin überein, „not to overtake an already constituted subject“. Hägglund, *Radical Atheism*, 75.

Anderen geben, bevor es Identität gibt. Erfahrung (des Anderen) – und Derrida spricht diesbezüglich ohne Umschweife von Wahrnehmung – konstituiert Identität: „Mais c'est que la ‚perception‘, le premier rapport de la vie à son autre, l'origine de la vie avait toujours déjà préparé la représentation.“ (ED, 334)

Dieser Gedankengang konterkariert aber Husserls Überlegung, wonach es ein transzendentales Subjekt gebe, dass Bewusstseinskorrelate – etwa qua Zeitbewusstsein – modifiziere und das Dergestalt, wie Marbach hervorhebt, „fundamental die Befreiung vom Faktum der empirischen Zufälligkeiten des Bewusstseinsverlaufes“³⁷ erwirke. Den dahinterstehenden Gedanken formuliert Marbach anschaulich:

Der Grundgedanke des der Mathematik entnommenen apriorschen Denkens betrifft die *Befreiung vom Faktum*, oder anders gesagt, die Auffassung des Faktums als *beliebiges Exempel*, wie sie zum Beispiel in der reinen Geometrie – neben der reinen Analysis Husserls bevorzugtem Beispiel – praktiziert wird. [...] Mathematiker, in Husserls Auffassung, urteilen nicht über Wirklichkeiten, sondern über ideale Möglichkeiten und über darauf bezügliche Gesetze.³⁸

Es ist nun entscheidend zu sehen, dass Husserl hiermit „eine methodische Grundfrage“ verbunden sieht, nämlich ob es möglich sei, „so etwas wie eine Mathematik der Phänomene zu etablieren“.³⁹ Derrida weist nun darauf hin, dass Husserl diese Frage verneint hat: „Il s'ensuit qu'une ‚géométrie du vécu‘, une ‚mathématique des phénomènes‘ en général est impossible : c'est un ‚fallacieux projet [...]‘“ (ED, 241) Auch wenn Derrida Husserl an dieser Stelle zu folgen scheint, so besteht zwischen der Derridaschen und der Husserlschen Absage an eine „Mathematik der Phänomene“ ein bedeutender Unterschied. Entsprechend weist Simon Critchley da-

³⁷ Marbach, „Wer hat Angst vor der reinen Phänomenologie?“, 210.

³⁸ Ebd., 209.

³⁹ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch [1913], Elisabeth Ströker (Hrsg.), (Hamburg: Meiner 2009), text- und seitengleich mit Hua III/1, Karl Schuhmann (Hrsg.), (Den Haag: Nijhoff, 1976), 149.

rauf hin, dass – bezüglich der in dieser Absage verwendeten Termini – zwischen Derrida und Husserl ein „shift from technical to terminological usage“ stattfindet.⁴⁰ Critchley bezieht sich dabei auf den Terminus der Geschlossenheit.⁴¹ Für Husserl ist damit der Umstand bezeichnet, der axiomatische Wissenschaften auszeichnet: „Indessen, Fragen wie die der Ursprungsklärung der Geometrie haben ihre Geschlossenheit, welche nicht über ihre vorwissenschaftlichen Materialien hinauszufragen fordert.“⁴² Zu diesen gehören für Husserl eben Mathematik und Geometrie, die er streng von den empirischen (deskriptiven) Naturwissenschaften unterschieden wissen will.⁴³ Von dem Gebiet der auf Axiome begründbaren Wissenschaften sagt er, dass dies eine nur „‘definite’ Mannigfaltigkeit“ hervorbringe, die „mathematisch erschöpfend definierbar“ sei:⁴⁴

Sie ist dadurch charakterisiert, dass eine endliche Anzahl, gegebenenfalls aus dem Wesen des jeweiligen Gebietes zu schöpfender Begriffe und Sätze die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig und eindeutig bestimmt, so dass also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt.⁴⁵

Nun unterscheidet Derrida „la différence reconnue par Husserl“

⁴⁰ Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 69.

⁴¹ Ebd., Kap. 2.4.

⁴² Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, in: Walter Biemel (Hrsg.), *Hua VI*, (Den Haag: Nijhoff, 1976), 365–386, 378.

⁴³ „Blicken wir nun auf die bekannten eidetischen Wissenschaften hin, so fällt es uns auf, dass sie nicht beschreibend vorgehen, dass z.B. die Geometrie nicht die niedersten eidetischen Differenzen, also die unzähligen in den Raum zu zeichnenden Raumgestalten in Einzelintuitionen erfasst, beschreibt und klassifizierend ordnet, wie es die deskriptiven Naturwissenschaften hinsichtlich der empirischen Naturgestaltungen tun. Die Geometrie fixiert vielmehr einige wenige Arten von Grundgebilden, die Ideen Körper, Fläche, Punkt, Winkel u. dgl., dieselben, die in den ‚Axiomen‘ die bestimmende Rolle spielen.“ (Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 151)

⁴⁴ Vgl. ebd., 152.

⁴⁵ Ebd.

entre *exactitude* et *rigueur*.“ (ED, 241): „Une science eidétique descriptive, telle la phénoménologie, peut être rigoureuse mais elle est nécessairement inexacte“ (ED, 241). Damit befindet sich Derrida zwar noch auf Husserlschem Boden,⁴⁶ vollzieht aber innerhalb desselben eine Akzentverschiebung: Denn während es sich bei Husserl mit der Unterscheidung von exakten (axiomatischen) und deskriptiven, empirischen Wissenschaften um eine echte Alternative handelt, generalisiert Derrida den Sinn deskriptiv-empirischen Vorgehens unter Verweis auf die negative Voraussetzung einer Nicht-Ausweisbarkeit axiomatischer Systeme:

Or qu'est-ce qui caractérise une telle multiplicité aux yeux de Husserl, et à cette époque? En un mot, la possibilité de la *clôture* [...]. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les difficultés intra-mathématiques que n'a cessé de soulever cette conception husserlienne de la „définitude“ mathématique, surtout lorsqu'elle fut confrontée à certains développements ultérieurs de l'axiomatique et aux découvertes de Gödel. Ce que Husserl veut souligner [...], ce que nous devons retenir ici, c'est la principielle, l'essentielle, la structurale impossibilité de clore une phénoménologie structurale. C'est l'ouverture infinie du vécu [...]. C'est l'étrange *présence* de cette Idée qui permet aussi tout passage à la limite et la production de toute exactitude. (ED, 241f.)

Der Verweis auf Gödels Unentscheidbarkeitstheorem,⁴⁷ wonach Aussagen über die meta-logische Vollständigkeit eines Axiomsystems innerhalb eines Axiomsystems nicht entscheidbar sind, sei dabei, wie Critchley hervorhebt, durchaus relevant: „This entails that there is an undecidable statement within each axiom system which refutes Hilbert's ‚axiom of completeness‘ and by implication,

⁴⁶ „Was die Phänomenologie anbelangt, so will sie eine deskriptive Wissenschaftslehre der transzentalen reinen Erlebnisse in der phänomenologischen Einstellung sein, und wie jede deskriptive, nicht substituierende und nicht idealisierende Disziplin hat sie ihr Recht in sich.“ (Ebd., 156)

⁴⁷ Kurt Gödel, „Über formal-unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I“, in: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 31 (1931), 173-198. Vgl. dazu: Francesco Berto, *Logica da zero a Gödel* (Bari: Laterza, 2007) sowie: Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid* (New York: Basic Books, 1979).

the Husserlian conception of logic, mathematics, and geometry as closed, or definite, systems.“⁴⁸ Es steht jedoch zu bezweifeln, dass Derrida der Auffassung ist, dass Gödels Unvollständigkeitstheorem hinreiche, grundsätzlich von der Nicht-Ausweisbarkeit axiomatischer Systeme auszugehen. In Anbetracht von Derridas – als Dekonstruktion bezeichnetes –⁴⁹ Vorgehen, bleibt vielmehr festzuhalten, dass dieses darin bestehe, innerhalb bestehender Gedanken-gebäude auf Unentscheidbarkeiten (ähnlich denen Gödels)⁵⁰ hinzuweisen: „The closure is exceeded by Gödel’s undecidable proposi-

⁴⁸ Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 67.

⁴⁹ Moati verweist zwar zurecht darauf, dass der Terminus der Dekonstruktion französischen Ursprungs sei: „La notion de ‚déconstruction‘ provient des concepts heideggériens de Destruktion et d’Abbau que Gérard Granel a pour la première fois traduit par ‚déconstruction‘ en 1955, à l’occasion de la traduction du texte de Heidegger ‚Contribution à la question de l’être‘. Il est probable que ce choix de traduction ait eu une influence sur la manière dont Derrida pouvait envisager sa propre phénoménologie dialectique à l’époque où il faisait sa scolarité à l’École Normale Supérieure en même temps que Granel.“ (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 223, Fn. 130.) Gleichwohl ist anzumerken, dass die intellektuelle Modeerscheinung der Dekonstruktion ein amerikanischer Export ist – wie Derrida selbst bemerkt: „In other words, I think Umberto Eco was to a large extent right when, in an interview with the French newspaper *Libération*, he said that deconstruction is first of all an American phenomenon and that it is perceived in Europe as an American product.“ (Derrida, „Deconstruction in America“, in: *Critical Exchange*, 17/4 (1985), 1-33, 3.) Zugleich merkt Derrida in systematischer Hinsicht an, dass er bezweifle, es gäbe „something like *one* deconstruction. There are very diverse, heterogenous phenomena which resemble each other, which in a way come together under that name, but only to a certain point. So we have to take this great diversity into account.“ (Ebd., 4).

⁵⁰ Priest spricht diesbezüglich von einer „rather shaky analogy with Gödels Incompleteness Theorem“ (Priest, *Beyond the Limits of Thought* (Cambridge: University Press, 1995), 238). Für wichtiger hält Priest die damit verbundene Logik: „Though the details of how to deconstruct depend on the text itself, and so vary from case to case, there is a general frame.“ (Ebd.) Dasjenige, was bei einer dekonstruktiven Untersuchung als unentscheidbar eingesehen werde, „undercuts the distinction between, and hence the sense of, the original contrasting pair of concepts, and *a fortiori*

tion, a notion which Derrida adopts when trying to decide upon the semantic status of the word ‚hymen‘ in Mallarmé.⁵¹ Effektiv beläuft sich Derridas Vorgehen dann auf eine Generalisierung deskriptiv-empirischen Vorgehens. Dieses ist jedoch nicht einfach gesetzt, sondern begründet sich vielmehr *ex negativo* aufgrund der Abwesenheit einer axiomatisch begründbaren Alternative. Dekonstruktion bedeutet das Aufzeigen der Unmöglichkeit einer axiomatischen Begründung (wobei von einer axiomatischen Begründung streng genommen nur bei hinreichend formalisierbaren Wissensgebieten gesprochen werden kann). Axiomatisch-formalisierbar ist daher in einem weiteren Sinn zu verstehen, wenn die „methodische Grundfrage“ (Husserl) der Phänomenologie auf alle Bewusstseinsinhalte bezogen werden soll. Axiomatisch-formalisierbares Wissen ist als Gegensatz zu einem von Derrida in programmatischer Hinsicht bevorzugten deskriptiv-empirischen Vorgehen (Kap. III.3) folglich als apriorisches Wissen zu charakterisieren, denn was nicht deskriptiv-empirisch nachzuvollziehen ist, kann nur vor aller Erfahrung gegeben sein. Entgegen der Annahme eines solchen apriorischen Wissens, das schließlich axiomatisch formalisierbar ist (Husserl), ist die dekonstruktive Methode jedoch nicht vor der deskriptiv-empirischen Auseinandersetzung etwa mit einem Text oder einem Gedankengebäude gegeben. Diese etabliert sich als deskriptiv-empirische Methode insofern, als eine alternative, das heißt axiomatische, Auseinandersetzung mit dem zu behandelnden Gegenstandsbereich aufgrund der Einstellung von Unentscheidbarkeiten innerhalb der Phänomenalität der entsprechenden (mathematischen, geometrischen oder semantischen) Axiomatik ausscheidet. Dabei handelt es sich, recht besehen, um die Anwendung einer anti-solipsistischen Überlegung auf wissenschaftliche Disziplinen, näherhin um die Übertragung der Unentscheidbarkeit von Fremd- und Eigenerfahrung auf weitere Phänomenbereiche. Insofern Derrida dies in Auseinandersetzung mit den von ihm bearbeiteten Gegenstandsbereichen jeweils selbst erreicht, steht und fällt seine Phi-

any attempt to use the contrast to ground an account of meaning (presence)“. (Ebd., 239)

⁵¹ Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 67.

losophie auch nicht mit Gödels Unentscheidbarkeitstheorem. Letzteres übernimmt Derrida so auch nicht einfach (*pace* Critchley), sondern es handelt sich eher um das von Priest favorisierte Verhältnis einer „rather shaky analogy“.⁵²

Entsprechend ist diese transzendentale Logik (als Absage an ein transzendentales Subjekt) als empirisches Programm zu rekonstruieren (Kap. III.3.1), dessen Bedeutungsexzess schließlich dem Bedeutungsempirismus à la Quine nicht unähnlich ist (Kap. III.4.3).

⁵² Vgl. Fn. 220.

II. 4. Konsequenzen

Das Bisherige kann nun unter Verweis auf Derridas Auseinandersetzung mit Husserls Arbeit über den Ursprung der Geometrie von 1936, die drei Jahre später von Eugen Fink unter dem Titel „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem“ veröffentlicht wurde,¹ vertieft und zusammengefasst werden. In dieser Auseinandersetzung – die zugleich eine Übersetzung von Husserls Arbeit ist (vgl. *Intr*) – weist Derrida nach, dass Husserls Versuch, eines axiomatisch bestimmbaren Ursprungs der Geometrie nicht auf endgültige Weise gegeben werden kann, das heißt nur mitsamt Unentscheidbarkeiten (siehe Kap. II.3). Dies führt zu einem Verständnis von Ursprung, der weder die Formalisierbarkeit von Axiomen noch die Beanspruchbarkeit eines Wissens vor aller Erfahrung gestattet. In der Entwicklung dieses Gedankens im Ausgang von Husserl ist ferner nachzuvollziehen, wie das Thema der Schrift Teil der Derridaschen Philosophie werden konnte (Kap. II.4.1). Tatsächlich ist es nämlich nicht Derrida (vgl. *ED*), sondern Husserl selbst, der der Schrift innerhalb dieser Erkenntnistheorie² der Geometrie eine besondere Rolle einräumt. Von hier aus wird schließlich deutlich, warum sich Derrida mit seinem Schriftbegriff (Kap. III.3.2, III.4.3) Austins Theorie der Performativa zuwenden musste (II.4.2). Dann wird aber auch noch einmal in grundsätzlicher Weise deutlich, welche Probleme Derridas Kritiker mit diesem Ansatz haben und auf welcher grundlegenden Herausforderung die entsprechenden Debatten basieren (Kap. II.4.3).

¹ Ersch. in: *Revue Internationale de Philosophie* 1/2 (1939), 203-225. Im Folgenden jedoch: Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, zit. n. *Hua VI*.

² Von einer Erkenntnistheorie der Geometrie spricht Husserl selbst. Am Ende seiner Schrift sagt er: „Für romantische Gemüter mag am Historischen der Mathematik und ihrem Vorhistorischen das Mythisch-Magische besonders anziehend sein; aber diesem bloß historisch Faktischen an der Mathematik nachhängen, das heißt sich eben in einer Romantik verlieren und über *das eigentliche Problem*, das inner-historische, *das erkenntnistheoretische*, hinwegschen.“ (*Hua VI*, 386, eigene Hervorhebung, P.F.)

II. 4.1. Der ontologische Anspruch von Schrift

Inhalt des Unterkapitels

Gemäß Husserls eigener Absicht, den Ursprung der Geometrie exemplarisch zu betrachten, ist zunächst auf Fragen der Konstitution geometrischer Erkenntnis einzugehen. Diese sind sodann in den weiteren Zusammenhang der Vermittelbarkeit mentaler Gehalte überhaupt zu stellen. Dabei nimmt Husserl Bezug auf eine mentalistische Begründung dieser Vermittlung, die noch von der Möglichkeit einer axiomatischen Begründung von Wissenschaft zebrt. Derrida lanciert im Nachvollzug der Funktionsweise des damit verbundenen Repräsentationsmodells mentaler Gehalte jedoch eine ontologische Pointe, die auf notwendige Grenzen axiomatischer Begründbarkeit als Konsequenz ihrer Kommunikabilität verweist.

Husserls Frage nach dem Ursprung der Geometrie ist von Beginn an als *paris pro toto* zu verstehen. So spricht er bereits im ersten Absatz seiner Untersuchung nach dem Ursprung der Geometrie davon, dass diese „eine exemplarische Bedeutung“¹ habe. Später erläutert Husserl diese exemplarische Bedeutung als eine „innerhalb des Totalproblems des A priori der Geschichtlichkeit überhaupt“.² Dieses kann wiederum verstanden werden unter Verweis auf das von Meixner bereits hervorgehobene „Korrelationsapriori“,³ das Husserl in seiner Untersuchung über den Ursprung der Geometrie als „das Totalproblem der universalen Historizität der korrelativen Seinsweise von Menschheit und Kulturwelt und die in dieser Historizität liegende apriorische Struktur“⁴ fasst. Derrida weist nun auf die Ambiguität hin,⁵ die Husserls Konzeption zugrundeliegt, näm-

¹ Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365.

² Ebd., 381.

³ Vgl. Meixner, „Husserls transzentaler Idealismus als Supervenienzthese“, 202.

⁴ Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 378.

⁵ Vgl. auch: (Intr, 60, 135, Fn. 1). Dieser Ambiguität verdankt sich aber auch der maßgebliche Hinweis Critchleys, dass Derrida „two infinities“ unterscheide (Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 66). Auf Critchleys Hinweis basiert aber auch – gleichgültig, ob unausgewiesen oder nicht – die Systematik Hägglands, namentlich „my major claim in the present chapter: that the problem of time accounts for *why* writing in Derrida’s sense is

lich dass dieser Historizität als *ein* Problem fasst, tatsächlich sind es derer jedoch *zwei*: „L'historicité des objectités idéales, c'est-à-dire leur *origine* et leur *tradition* – au sens ambigu de ce mot qui enveloppe à la fois le mouvement de la transmission et la perdurance de l'héritage“ – zugleich fährt Derrida fort, darauf hinzuweisen, welche Konsequenz aus der Ambiguität des Begriffs der Historizität folge: – „obéit à des règles insolites, qui ne sont pas ni celles des enchaînements factices de l'histoire empirique, ni celles d'un enrichissement idéal et anhistorique.“ (Intr, 4f.) Entsprechend eröffnet sich als Explikation dieser Ambiguität jener Schriftbegriff Derridas, der auf „règles insolites“ beruht und somit das erkenntnistheoretische Problem („origine“) mit dem der Öffentlichkeit („tradition“) konfrontiert.

Derrida setzt sich damit deutlich ab von jenem Schriftbegriff, den Husserl einführt, um das epistemische Problem zu lösen, das sich ihm stellt. Dieses Problem ergibt sich aus dem Versuch der Begründung der Historizität des Bewusstseins aus der „korrelativen Seinsweise von Menschheit und Kultur“ selbst. Die Widersprüchlichkeit jener Ambiguität, auf die Derrida bei Husserl hinweist, beläuft sich somit darauf, einerseits auf Tradierung Bezug zu nehmen, um etwas positiv auszuweisen und zugleich anzunehmen, dass es bereits vor dieser Tradierung – in einem ursprünglichen Sinn, vor aller Erfahrung – gegeben ist. Tradition ist entsprechend als Teleologie gedacht: „S'il en est ainsi, on n'a pas à se demander *quel* est la racine de l'historicité. Dans toutes les acceptations de ce mot, l'historicité est *le sens*.“ (Intr, 166) Dies widerspricht aber einem Modell natürlicher Wahrnehmung, demzufolge wahrnehmen intern differiell ist (wahrnehmen als unterschiedlich wahrnehmen). Innerhalb einer teleologisch gedachten Tradition ist diese Differentialität je schon bestimmt als dasjenige, was etwas ursprünglich ist. Für Derrida bedeutet dies die Notwendigkeit einer „relecture et un réveil du „*sens*“ de l'histoire en général“, um eben jenen Kurzschluss zu vermeiden, der sich bei Husserl ereignete: „[S]on *sens* phénoménologique se confondra en dernière instance avec son *sens* téléologique.“ (Intr, 5) Am Ende steht für Derrida das Resultat, dass dieser

originary and for *how* this arche-writing should be understood“. (Vgl. Hägglund, *Radical Atheism*, 72)

Kurzschluss auf einer Fehlinterpretation von Tradierung beruhe. Diese Fehlinterpretation wird sich als phänomenologische Verkürzung einer Ontologie der Tradierung herausstellen.⁶ Diese Fehlinterpretation zu vermeiden, bedeutet aber, die Voraussetzung zu benennen, die sicherstellt, dass Ontologie möglich ist, ohne phänomenologisch verkürzt zu werden, nämlich die spezifische Öffentlichkeit phänomenologischer – und schließlich: epistemischer – Gehalte zu berücksichtigen.

Zunächst muss jedoch auf die Ausgangslage bei Husserl eingegangen werden. Dieser stellt klar, was ihn umtreibt:

[U]nser Problem: Wie kommt die geometrische Idealität (ebenso wie die aller Wissenschaften) von ihrem innerpersonalen Ursprung, in welchem sie Gebilde im Bewusstseinsraum der ersten Erfinderseele ist, zu ihrer idealen Objektivität? Im voraus sehen wir: mittels der Sprache, in der sie sozusagen ihren Sprachleib erhält; aber wie macht die sprachliche Verleiblichung aus dem bloß innersubjektiven Gebilde das *objektive*, das etwa als geometrischer Begriff oder Sachverhalt in der Tat für jedermann verständlich da ist, und in aller Zukunft, schon im sprachlichen Ausdruck als geometrische Rede, als geometrischer Satz in seinem idealen geometrischen Sinn gültig?⁷

Husserls Problem besteht also darin, „die geometrische Idealität (ebenso wie die aller Wissenschaften)“ zu erklären. Idealität, soviel hat Husserl im Vorfeld erklärt, ist dabei als „ideale‘ Objektivität“ zu verstehen, die eben darin besteht, stets „dieselbe Objektivität“ zu sein.⁸ Die in dieser Objektivität liegende Identität einer Sache ist dabei durch ihre „Wiederholbarkeit“ gegeben.⁹ Husserl spricht in diesem Sinne davon, dass eine Sache „identisch dieselbe‘, in der originalen Sprache‘ [...] und in allen ‚Übersetzungen‘“¹⁰ sei. Husserl unterstellt dabei, dass diese Weise der Idealität zwar die Sprache

⁶ Dies hat in aller Deutlichkeit zuerst Marrati gesehen: „Within its own field phenomenology has to acknowledge that ontology is already in place, that ‚being has already begun.‘“ (Marrati, *Genesis and Trace*, 15)

⁷ Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 369.

⁸ Vgl., ebd., 368.

⁹ Ebd., 368.

¹⁰ Ebd., 368.

kennzeichne, nicht aber die Gehalte der Geometrie. Entsprechend unterscheidet Husserl hier zwei Arten der Idealität.¹¹ Die Gehalte der Geometrie sind für Husserl „innerpsychisch konstituierte Gebilde“, bezüglich derer – im Gegensatz zum Sein der Sprache – zunächst nicht von „einem eigenen intersubjektiven Sein“ gesprochen werden kann.¹² Unter dieser Voraussetzung wird das Problem, das sich Husserl stellt, deutlich: Wie kann etwas, das zunächst „rein im Subjekt des Erfinders“¹³ gegeben ist, die Bedingung erfüllen, unter Wahrung seiner Identität von einem Anderen wiederholt zu werden, wenn das, was wiederholt werden soll, gerade nichts Sprachliches, sondern etwas Psychisches ist? Der einzige Modus, in dem sich diese Wiederholung dann vollziehen kann, ist der Modus der „Wiedererinnerung“.¹⁴ Entsprechend ist aber auch das Verstehen eines Anderen dann nur gemäß diesem Paradigma denkbar: Die Wiederholung desselben durch den Anderen verläuft „[w]ie bei der Wiedererinnerung“.¹⁵ Diese Wiedererinnerung als Wiederholung durch einen Anderen sei aber, wie Husserl zurecht anmerkt, nur möglich „mittels der Sprache“: Sprechend könne Einer einem Anderen etwas „passiv“ mitteilen, das dieser dann „aktiv“ nachvollziehen könne.¹⁶ Durch die Schrift könne die Mitteilung dann „virtuell“ werden.¹⁷ Diesen Gedanken führt Husserl aus:

Schriftzeichen sind, rein körperlich betrachtet, schlicht sinnlich erfahrbar und in ständiger Möglichkeit, intersubjektiv in Gemeinsamkeit erfahrbar

¹¹ Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 369: „Aber die Idealitäten der geometrischen Worte und Sätze, Theorien – rein als sprachliche Gebilde betrachtet – sind nicht die Idealitäten, die in der Geometrie das Ausgesprochene und als Wahrheit zur Geltung Gebrachte sind – die idealen geometrischen Gegenstände, Sachverhalte usw.“

¹² Vgl. ebd., 370.

¹³ Ebd., 367.

¹⁴ Vgl. ebd., 371.

¹⁵ Vgl. ebd., 371.

¹⁶ Ebd., 371.

¹⁷ Ebd.: „Es ist eine wichtige Funktion des schriftlichen, des dokumentierenden sprachlichen Ausdrucks, dass er Mitteilungen ohne unmittelbare oder mittelbare persönliche Ansprache ermöglicht, sozusagen virtuell gewordene Mitteilung ist.“

zu sein. Aber als Sprachzeichen wecken sie ebenso wie Sprachlaute ihre vertrauten Bedeutungen. [...] Wie bei dieser so ist auch bei der hier fraglichen Passivität das passiv Geweckte sozusagen zurückzuverwandeln [...] in die entsprechende Aktivität: es ist die einem jeden Menschen als sprechendem Wesen ursprünglich eigene Vermöglichkeit der Reaktivierung.¹⁸

Die „Vermöglichkeit der Reaktivierung“ ist dabei gedacht als *conditio humana*: Qua Sprache kann der Mensch einen anderen Menschen verstehen. Diese Sprachlichkeit setzt Husserl hierbei voraus. Apel hat in seiner Kritik an Searles Mentalismus hervorgehoben, wie sehr dieser strukturell dem Husserls ähnelt. In beiden Fällen ist die Frage der Kommunikabilität im Grunde schon – das heißt unabhängig von Akten der Kommunikation – beantwortet:

Is not the real basic question of the constitution of linguistic meaning through the intentionality of the mind simply displaced here, since agreement as to the meaning of the signal already presupposes the existence of linguistic meaning conventions?¹⁹

Entsprechend muss gefragt werden, woher die „Vermöglichkeit der Reaktivierung“ stammt, das heißt nach welchen Konventionen man wissen kann, wie dasjenige zu verstehen ist, was ein Anderer einem mitteilt? Husserl bemerkt dabei, dass er „[a]uf das sich hier auch meldende allgemeine Problem des Ursprungs der Sprache“²⁰ eingehen muss. Diesem antwortet er durch die Annahme eines „offenen Horizontes unserer Mitmenschheit“:²¹ „Mitbewusst sind dabei die Menschen unseres Außenhorizontes jeweils als ‚Andere‘; jeweils ‚mir‘ bewusst als ‚meine‘ Anderen“.²² Dieser Horizont ist für Husserl aber bereits ein Horizont der Sprache: „Eben zu diesem

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Apel, „Is Intentionality more Basic than Linguistic Meaning?“, in: Ernest Lepore, Robert van Gulick (Hrsg.), *John Searle and his Critics* (Blackwell: Cambridge, 1991), 31-55, 33.

²⁰ Ebd., 369.

²¹ Ebd.: „Wir sind, vor allem Daraufachten, des offenen Horizontes unserer Mitmenscheit bewusst mit seinem beschränkten Kern unserer Nächsten, unserer überhaupt bekannten.“

²² Ebd.

Menschheitshorizont gehört die allgemeine Sprache. Menschheit ist [...] Sprachgemeinschaft“.²³ Die Annahme dieser Voraussetzung ist dabei für Husserl von größter Wichtigkeit: „*Dies vorausgesetzt*, kann auch der urstiftende Geometer sein innerliches Gebilde selbstverständlich aussprechen.“²⁴ Am Rande sei hier an die bereits erwähnte (Kap. I.2) strukturaloge Formulierung Searles erinnert: „*Given the existence of language as an institution, what is the structure of individual meaning content?*“ (*Int*, 176, m.H., *P.F.*)

Die Möglichkeit, Sachverhalte „selbstverständlich auszusprechen“, reflektiert dabei die Annahme der Öffentlichkeit von Wahrnehmung. Um dies zu begründen, nimmt Husserl Bezug auf die Möglichkeit der Schrift, näherhin der „Schriftzeichen“. Schrift kann diese Funktion Husserl zufolge erfüllen, weil sie seines Erachtens das Medium der Intersubjektivität ist, das die Phänomenalität – wenn auch nur in indirekter Weise („Vermöglichkeit der Reaktivierung“) – von Sachverhalten zugänglich hält. Die Idealität der Schrift – das heißt der Umstand, dass Sprache „die idealen geometrischen Gegenstände“ auszudrücken vermag – zeichne sich – so weist Derrida unter Bezugnahme auf weitere Schriften Husserls nach –²⁵ durch ihren intellektuellen Charakter aus, wodurch sie aber gerade jene Sinnlichkeit ausschließe, die die Geometrie als Sachverhalte einer sinnlich erfahrbaren Räumlichkeit erkenne. Paradoxerweise²⁶ droht ausgehend von dieser Sinnlichkeit die Gefahr,

²³ Ebd.

²⁴ Ebd. (eigene Hervorhebung, *P.F.*)

²⁵ „L'idéalité sensible pure se situe donc, selon Husserl, à un niveau pré-mathématique. *Une fois constitué*, le mathématique pur ne serait ainsi accessible qu'à un *'entendement'* dont la notion n'a pas de sens technique précis chez Husserl; à une activité concevable, en tout cas, dans le sens de l'intellectualisme cartésien, puisqu'elle se libère *à la fois*, comme de deux facultés homogènes, de l'imagination et de la sensibilité.“ (*Intr*, 133.) Derrida bezieht sich auf: „Indessen, Fragen wie die der Ursprungsklärung der Geometrie haben ihre Geschlossenheit, welche nicht über ihre vorwissenschaftlichen Materialien hinauszufragen fordert.“ (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 378)

²⁶ „Paradoxalement, c'est parce que l'idéalité de l'espace géométrique n'est pas imaginaire, donc sensible, qu'elle peut se rapporter à l'unité totale du monde sensible et qu'une géométrie appliquée reste possible, allant

die Universalität der Geometrie infrage zu stellen, insofern Sinnlichkeit das Vermögen darstellt „qui arrache l'idéalité morphologique à la pure réalité sensible“ (*Intr*, 135, Fn. 1). Logisch besehen droht bei der Konstitution einer funktionalen Schrift also entweder (a) ein intellektueller Ausschluss des Sinnlichen oder aber (b) ein sinnlicher Ausschluss des Intellektuellen. Das Schrifttheorem wird dazu eingeführt, (b) zu neutralisieren, dabei darf aber (a) nicht auf Kosten von (b) erfolgen. Man darf, mit anderen Worten, das Kind intellektueller Vermittelbarkeit nicht mit dem Bade seiner sinnlichen Vorgeschichte ausschütten: Irgendwie muss jene mit dieser kompatibel sein. Diese Gefahr sehe Husserl – Derrida spricht von einer „anticipation sensible“ (*Intr*, 135) – und entgegne ihr unter Verweis auf die „attitude théorétique“, den „acte philosophique“ (vgl. *Intr*, 137), in dem recht besehen der Ursprung der Geometrie als nicht nur sinnlicher, sondern eben auch idealer Erkenntnis bestünde.

Dieser Ursprung ist dergestalt keine empirische Entdeckung, sondern „le dépassement du fini [...], c'est-à-dire d'un projet ou d'une tâche (*Vorhaben*) infinis“ (*Intr*, 137) Critchley hat an dieser Stelle zuerst darauf hingewiesen, dass Derrida – anders als Husserl – zwei Unendlichkeiten unterschiedet.²⁷ Die eine Unendlichkeit sei eine des Inhalts („l'infinité même du contenu“) oder der Institution („l'infinitisation institutrice“), die auf der Geschlossenheit eines apriorischen Systems beruhe (vgl. *Intr*, 138). Ihr Ursprung bestehe in der Entdeckung, dass es einen sinnlichen Umstand gebe, der mathematisierbar oder geometrisierbar sei – wobei Mathematisierbarkeit eben besage, dass Mathematik (oder Geometrie) eine Form der zunächst sinnlichen Naturbetrachtung sei, bei der an die Stelle der Natur einige Annahmen (Axiome) über dieselbe getreten seien.²⁸ Auf Grundlage dieser Axiome sei diese Form der Betrachtung un-

jusqu'à se confondre à nos yeux avec la „vraie nature“ qu'elle dissimule du même coup.“ (*Intr*, 135)

²⁷ Vgl. Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 66.

²⁸ Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 151.

endlich erweiterbar (man denke hier vor allem an Fragen der Anwendung, an die „géométrie appliquée“, *Intr*, 135).²⁹ Mathematik oder Geometrie brauche, so Husserls Annahme der „Geschlossenheit“,³⁰ auch nicht mehr auf Erfahrung zurückgreifen, sondern bedürfe lediglich der durch Schriftzeichen vermittelbaren Axiome, die vor aller Erfahrung gelten und somit ein apriorisches System bildeten.

Entsprechend hält auch Derrida fest, dass „[à] partir d'un système apriorique fini, en lui, une infinité d'opérations et de transformations mathématiques sont déjà possibles, même si elles ne sont pas infinité créatrices“. (*Intr*, 140) Wenn Husserl also die Idealität des „Gebilde[s] im Bewusstseinsraum der ersten Erfinderseele“ dadurch erklären will, dass ein Erfinder festgestellt habe, unter einer bestimmten Betrachtungsweise sei etwas unendlich beschreibbar, so ist dies als „l'infinité finie“ (*Intr*, 140) zu betrachten – denn die schiere Entdeckung einer Unendlichkeit ist solange endlich, wie sich diese nicht in unendlichen Akten wiederholt. Derrida stellt dieser endlichen Unendlichkeit also eine unendliche Unendlichkeit gegenüber („l'infinité infini“, *Intr*, 140).³¹ Deren Akte bestehen dann aber nicht in der unendlichen Wiederholung eines bestimmten (endlichen) Gehalts, der vor aller Erfahrung gegeben ist – „ne concereraient pas l'apriorité elle-même“ –, sondern in den „infiniisations comme élargissements des systèmes aprioriques“ (*Intr*, 138). Diese Akte, die als Akte erst die Unendlichkeit unendlich her-

²⁹ Hierzu grundsätzlich: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

³⁰ Vgl. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 151. Ferner: Ders., „Vom Ursprung der Geometrie“, 378.

³¹ „La géométrie n'a-t-elle pas une infinité d'actes de naissance en lesquels, chaque fois, s'annoncerait, en se dissimulant encore, une autre naissance? Ne faut-il pas dire que la géométrie est en route vers son origine au lieu d'en procéder?“ (*Intr*, 141)

vorbringen,³² können aber nicht durch Sprachzeichen „geweckt“ (Husserl) werden, weil sie noch überhaupt nichts Gegebenes sind, das im Modus der Wiedererinnerung übermittelt werden könnte:

Cela ne se fera que progressivement et plus tard, par un enchaînement de développement révolutionnaires, conformément à l'historicité profonde des mathématiques et à une créativité qui procède toujours par dévoilement. (*Intr*, 140)

In diesem Sinn weist auch Paola Marrati auf Folgendes hin:

Derrida points out that Husserl seeks a solution to the problematic idea of the *intuition* of an infinite totality by maintaining that that of which there is an actual intuition is not the infinite totality of the succession itself, but its *indefinite character*.³³

Nun gilt es aber zu sehen, inwiefern die von Derrida herausgestellte „créativité qui procède toujours par dévoilement“ als „infinite totality of the succession itself“ (Marrati) notwendigerweise mit der Annahme einer Schrift unvereinbar ist, die nach dem Modell der „Wiedererinnerung“ (Husserl) gedacht ist. Denn bislang ist die Notwendigkeit neuer Unendlichkeiten etwa in Bereichen praktischer Anwendung – zum Beispiel dem Bau einer Brücke – noch eine historisch contingente Annahme – und Husserl könnte beschreiben, wodurch diese möglich ist: dem Sich-Erinnern geometrischer Erkenntnisse, die die Form eines apriorischen Systems haben. Wenn neue Unendlichkeiten aber ausgehend von einer alten Unendlichkeit als Entdeckung neuer Fragestellungen – Derrida unterscheidet hier im Anschluss an Husserl die Geometrie der antiken Griechen von der Galileo Galileis –³⁴ möglich sind, dann bedeutet

³² Derrida betrachtet die Geschichte der Geometrie demnach als eine fortlaufender Operativität statt einer einmaligen Gründung („fondation“): „Mais elle est l'histoire d'une opération et non d'une fondation.“ (*Intr*, 23)

³³ Marrati, *Genesis and Trace*, 16.

³⁴ Vgl. Derrida: „En prenant conscience de ce qu'ils créaient, l'apriorité mathématique, les Grecs n'auraient simplement pas pris conscience de toutes les puissances d'infinité qui y étaient enveloppées, et donc, bien sûr, de l'historicité profonde des mathématiques.“ (*Intr*, 140) Vgl. Husserl: „Das Interesse, das uns in dieser Schrift bewegt, macht es notwendig, uns

dies Folgendes: Dass Schrift selbst – oder welches Repräsentationssystem „älterer geometrischer Weisheit“³⁵ auch immer – es zu lässt und jedenfalls nicht ausschließt, dass es innerhalb des repräsentierten Inhalts zu revolutionären Veränderungen (Galilei) kommt.

Diesen Gedanken wendet Derrida nun aber auf die Konstitution von Bewusstseinsinhalten überhaupt an, denn jeder Bewusstseinsinhalt „requires“, wie Hägglund hervorhebt, „the inscription of memory“.³⁶ Entsprechend trägt Derrida an Husserl – in expliziter Bezugnahme auf Herders Kritik an Kant (*Intr*, 61, Fn. 1) – die rhetorische Frage heran, „de ne pas tenir compte de la nécessité intrinsèque du langage et de son immanence à l'acte de pensée le plus apriorique?“ (*Intr*, 61, Fn. 1) Denn auch die Konstitution eines ersten – etwa – geometrischen Bewusstseinsinhalts erfordert es, sich diesen Gedanken bewusst zu machen. Dazu braucht es – wie Husserl zunächst richtig sieht – ein Medium der Repräsentation, das dieser eben Wiedererinnerung nennt. Wenn aber erst der repräsentierte Bewusstseinsinhalt bewusst ist, dann gibt es keine Garantie dafür, dass dieser mit dem ersten Bewusstseinsinhalt identisch ist. Identität gibt es nur innerhalb von Repräsentiertem und entsprechend gibt es eine Tradition der Geometrie von den Griechen bis Galilei (dies folgt aus Husserls „Korrelationsapriori“). Aber es gibt keine Garantie, dass diese Tradition die Tradition dessen ist, was der erste Geometer erkannt hat.

Es ist Hägglunds Verdienst darauf hingewiesen zu haben, dass diesen Gedanken zu denken zugleich bedeutet, „to encounter the most difficult problems and to risk sounding nonsensical“.³⁷ Aber

zunächst in Reflexionen einzulassen, welche Galilei sicherlich ganz fern lagen. Wir dürfen unseren Blick nicht bloß auf die fertig überlieferte Geometrie einstellen und auf die Seinsweise, die ihr Sinn in seinem Denken hatte [...]. Es gilt vielmehr auch, ja vor allem, zurückzufragen, nach dem ursprünglichen Sinn der überlieferten [...] Geometrie.“ (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365)

³⁵ Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 365.

³⁶ Hägglund, *Radical Atheism*, 72. Diesen Gedanken führt Maurizio Ferraris aus, vgl. Maurizio Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* (Bari: Laterza, 2009).

³⁷ Ebd., 52.

er folgt direkt aus dem, was Husserl über die Bedingungen der Möglichkeit von Erscheinungen sagt: Diese beruhen auf einem Repräsentationssystem – „Schriftzeichen“, „Wiedererinnnerung“ –, von dem Derrida zeigt, dass es nur innerhalb desselben feststehende Bedeutungen gebe, da es Identität *nur innerhalb* von Repräsentiertem geben könne. Die erste noch unrepräsentierte Erkenntnis von Geometrie befindet sich notwendig außerhalb des sie repräsentierenden Systems: „La subjectivité fondamentale est ineffable.“ (*Intr*, 77) Dennoch muss diese Erkenntnis gegeben worden sein, weil sich anders eine Bezugnahme darauf – also Repräsentation als Repräsentation von etwas zunächst nicht Repräsentiertem – nicht denken ließe.

Phänomenologisch lässt sich dieser Anfang nicht denken; *ontologisch* ist er eine Notwendigkeit, weil ein repräsentierter Bewusstseinsinhalt sonst nur Repräsentation einer Repräsentation wäre, nicht aber Repräsentation eines Sachverhaltes in der Welt. Wie später zu zeigen ist, setzt die Möglichkeit ontologischer Referenz schon eine intrinsisch repräsentationslose Welt voraus (Kap. III.3.2). Zu kurz greift daher Putnams Analyse, Derrida sei der Aufassung „that the notion of reference to an objective world ha[d] collapsed“.³⁸ Denn die phänomenologisch-ontologische Asymmetrie der Referenz bestreitet nicht, dass es ontologische Verpflichtungen gibt – nur sind diese eben ontologisch exzessiv (Kap. II.3). Wenn nun zugleich das Phänomenale das Repräsentierte sein soll – um sich über den ontologischen Exzess dennoch verständigen zu können –, dann befinden sich Ontologie und Phänomenologie qua Repräsentationalität in einer unaufhebbaren Differenz, die dennoch einen weder zufälligen noch notwendigen, sondern eben kontingenzen Modus von Aufeinanderbezogensein bezeichnet.

Entsprechend ist dasjenige, was ein Sprach- oder Schriftzeichen repräsentiert, wie Husserl richtig sieht, je nur dasjenige, woran man dadurch wiedererinnert wird. Die Identität der Bedeutung ist somit eine Relation zwischen einer geistigen Einheit („Wiedererinne-

³⁸ Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1992), 109. Entsprechend ist auch folgende These schlicht falsch und zeugt von Unkenntnis: „[D]econstruction without reconstruction is irresponsible.“ (Ebd., 133)

rung“) und einer körperlichen Einheit (materielles Zeichen: akustisch, optisch, etc.). Denken, so die Konsequenz, ist stets schon angewiesen auf eine Körperlichkeit, an der es sich festmacht, um sich wiedererinnern zu können – und die Tradierung von Wissen besteht gerade darin, nicht nur materielle Zeichen bereitzustellen, sondern zugleich die damit repräsentierten Inhalte. Welche geistigen Inhalte aber vor aller Tradierung – das heißt Überlieferung einer Identitätsrelation – mit diesen Zeichen gegeben sind, was diese also ihrem Ursprung nach – und somit bereits tendenziell ihrem Telos nach (Kap. II.4.2) – besagen, ist unentscheidbar.³⁹ Entscheidbarkeit, so Derrida, gibt es nur innerhalb der Identitäten eines tradierten Repräsentationssystems, dieses aber beanspruche je schon – worin eben Husserls Problem besteht – „une sédimentation du sens, c'est-à-dire une évidence originale, un fondement radical, qui est aussi un passé“. (*Intr*, 42) Dieser ontologische Ursprung von Repräsentation ist aber phänomenal unentscheidbar: „Il y a donc une vérité, ou plutôt un sens de vérité géométrico-mathématique en général, qui ne se laisse pas enfermer dans l'alternative du *vrai* et du *faux*“ (*Intr*, 43).

Eine aktuelle Bezugnahme auf die Identitäten eines tradierten Repräsentationssystems (seine Wahrheitsbedingungen) ist demnach aktuelle Bezugnahme auf tradierte Bezugnahme einer vergangenen, nicht-tradierbaren Bezugnahme – wobei letztere ihrem Inhalt nach gegenüber den Identitäten des tradierten Repräsentationssystems unentscheidbar ist. Derrida unterscheidet hier die „rétention de rétention“ von der „rétention sédimentaire“ (*Intr*, 45). Dieser Unterschied ist insofern bedeutsam, da Bezugnahme sonst nur Bezugnahme auf eine „culture spirituelle“, nicht jedoch auf eine „réalité naturelle“ wäre (vgl. *Intr*, 47). Maurizio Ferraris hat für Derridas Philosophie im Allgemeinen ein Motiv herausgestellt, das weitgehend ignoriert wurde, dass aber tatsächlich bereits in seiner Auseinandersetzung mit Husserls Schrift über den Ursprung der Geometrie entscheidend ist, nämlich „proprio il reale, e il rispetto

³⁹ „A cet horizon, qu'interroge ici Husserl, appartiennent les préoccupations de décidabilité elles-mêmes.“ (*Intr*, 39)

del reale“.⁴⁰ So gibt Husserl zwar, phänomenologisch betrachtet, eine umfassende Begründung der Bedingungen von Kommunikabilität. Derrida verweist demgegenüber jedoch auf die Inkompatibilität dieser allein phänomenologischen Beschreibung mit dem ontologischen Anspruch, Phänomenologie einer externen Welt zu sein. Denn diese ist erst dadurch gegeben, dass phänomenale Repräsentationen nicht nur die eines Systems von Repräsentationen sind, sondern zugleich solche von nicht Repräsentiertem (Kap. III.3.2).

Derrida vertritt folglich *keine* These ontologischer Unbestimmtheit, sondern zeigt im Ausgang von Husserl, dass die Genese von Kommunikabilität zwar mit der Unentscheidbarkeit der Relation zwischen phänomenalen und ontologischen Gehalten einhergeht, dass aber Kommunikabilität als Bedeutungsexzess (Kap. II.2; III.4.2) ohne die Minimalvoraussetzung (Kap. II.2) einer als exzessiv bestimmten Ontologie undenkbar wäre. Entsprechend kommt es innerhalb dieser post-husserlschen und prä-austinschen Gemeingelage zu der folgenreichen Umkehrung, Ontologie als eine Funktion von Kommunikabilität zu begreifen. So schreibt Derrida später:

Or, il y a tout lieu de croire que dans le langage la représentation et la réalité ne s'ajoutent pas ici ou là pour la simple raison qu'il est impossible au principe de les distinguer rigoureusement. Et l'on n'a sans doute pas à dire que cela se produit *dans* le langage. Le langage en général *est* cela. (*VPh*, 55; vgl. *Gr*, 54f.)

Schließlich ist die Frage eines Vorrangs der Ontologie vor der Phänomenologie keine, die innerhalb der sprachlich beschreibbaren Phänomene geklärt werden kann. Es ist die sprachliche Beschreibung, die Phänomenologie selbst, die erst den Unterschied einer Beschreibung und eines damit Beschriebenen eröffnet. Das heißt nicht, dass es ein Beschriebenes nicht auch schon vorsprachlich gäbe, aber erst *durch* die Sprache („Le langage *est* cela“) entsteht dieser Unterschied und erst dann kann dieser zu einem Problem der Repräsentation werden – getreu der Frage: Was repräsentiert Spra-

⁴⁰ Maurizio Ferraris, *Ricostruire la Decostruzione. Cinque saggi a partire di Derrida* (Mailand: Bompiani, 2010), 39.

che? Sprachliches oder Außersprachliches (vgl. Kap. III.2.1)? Ontologisch gesehen gibt es aber kein Repräsentationsproblem. Eben deswegen ist Derrida, ontologisch betrachtet, ein Vertreter einer offenen Struktur.⁴¹ Repräsentationsunabhängige Entscheidbarkeit innerhalb dieser Struktur ist aber der Preis, der für Kommunikabilität, so Derrida, zu entrichten sei. Marrati erläutert anhand dieses Umstandes sehr anschaulich den unterschiedlichen Ausgang Derridas und Heideggers von Husserl:

It is not by any chance that Derrida plays the question of ontology off against Husserl and, at the same time, holds onto the question of the transcendental and the empirical in order to demonstrate their irreducible contamination instead of following Heidegger and simply allowing this question to drop.⁴²

Der Genese identifizierbarer Bewusstseinsinhalte ist daher nicht mit der Voraussetzung eines Repräsentationssystems Genüge getan, sondern auch dessen Möglichkeit muss begründet werden. Dies ist etwas, das Husserl und, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit zu zeigen ist, auch Searle und Habermas nicht tun (Kap. III., IV.). Die ontologische Pointe Derridas besteht jedoch darin, dass dieses nicht begründet werden kann: Jeder Versuch sich mit Notwendigkeit auf eine bestimmte Ontologie zu berufen, setzt sich schon in ein kontingentes Verhältnis zu dieser und unterminiert so den eigenen Begründungsanspruch. Wenn ein solcher Ausgang aber nicht begründet werden kann, dann ist auch der scheinbar problemlose Ausgang von einer Ontologie als Voraussetzung eines bestimmten Repräsentationssystems nicht legitim.

Vielmehr darf dieser Vorgang, das historische und theoretische Einsetzen eines Repräsentationssystems, überhaupt nicht als Konstitution durch ein Subjekt gedacht werden, sondern dies ist der

⁴¹ Vgl. zum Begriff einer offenen, nicht-geordneten Ontologie: Schaffer, „On what grounds what“, 355.

⁴² Marrati, *Genesis and Trace*, 17. Schematisch ließe sich sagen: Husserl denkt die Phänomenologie als Phänomenologie. Heidegger denkt die Phänomenologie als Ontologie. Derrida denkt die Phänomenologie als Phänomenologie *und* als Ontologie.

Moment, in dem sich Subjektivität selbst erst repräsentiert (und folglich konstituiert), in dem es sich selbst etwa als „Erfinderseele“ (Husserl) in einem Anderen gegenübertritt. Dieser Moment (genuin zeitlich gesprochen) ist aber ebenso ein Raum, denn Repräsentation ist gerade die Etablierung einer Relation zwischen einer geistigen und einer materiellen Einheit, die notwendigerweise nicht nur eine zeitliche, sondern ebenso eine räumliche Dimension hat.⁴³ Hägglund hat darauf hingewiesen, dass die ontologische Tieferlegung des Schriftbegriffs – Derrida spricht in der Folge von „archi-écriture“ (vgl. *Gr*, 83; Kap. III.3.2) – in einer Verräumlichung der Zeit ebenso wie in einer Verzeitlichung des Raums besteht: „On the one hand, the written is always already an inscription of memory, a trace of the past that *spatializes time*. On the other hand, the written can only be read after its inscription and is thus marked by a relation to the future that *temporalizes time*.“⁴⁴

Der Beginn der Historizität als Möglichkeit der Tradierung einer zunächst stets subjektiven Erkenntnis (Phänomenologie) wird so erkauft durch die Unmöglichkeit, den ontologischen Ursprung von Historizität zu denken. Aber diese Unmöglichkeit ist, worauf Marrati hinweist, zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Eintretens in die Geschichte.⁴⁵ Entsprechend schreibt Derrida: „Les conditions de l'objectivité sont donc les conditions de l'historicité elle-même.“ (*Intr*, 53) Ontologisch ist diese Ergänzung der Phänomenologie aber, weil sie gegenüber der Annahme einer der Subjektivität schon inhärenten Sprachlichkeit nachweist, dass Sprache selbst etwas zunächst Materielles sein muss, etwas, das für das Bewusstsein (außerhalb und als Beginn der Tradition, in der es steht) stets die Gestalt eines bewusstseinslosen Ursprungs darstellt. Diese Bewusstseinslosigkeit verbürgt andererseits den Ursprung des Bewusstseins aus der „réalité naturelle“. Die Genese des Bewusstseins ist demnach keine Fiktion des Bewusstseins, sondern unverfügbar.

⁴³ „If there were one key word key word in Derrida's work, it would be *espace*, which is shorthand for the coimplication of temporalization and spatialization.“ (Hägglund, *Radical Atheism*, 72)

⁴⁴ Hägglund, *Radical Atheism*, 72.

⁴⁵ Marrati, *Genesis and Trace*, 17: „The impossible return to the origin, far from being the moment of crisis, is the very chance of historicity.“

Darauf weist auch De Boer hin:

Now Derrida would contest the view that consciousness emerges from nature. Yet he attempts to trace back the classical opposition between nature and spirit to a struggle that is not necessarily resolved by the emergence of the latter. Seen from his perspective, this opposition rather appears as the result – or effect – of a struggle within nature that, for its part, cannot be resolved.⁴⁶

Schrift ist als Repräsentationssystem aber die Bedingung der Möglichkeit von Historizität. Da der Ursprung dieses Repräsentationssystems aber für die Identitäten innerhalb desselben unentscheidbar ist, bedingt dies nicht eine, sondern indefinit viele Traditionen, lässt sich nicht eine ideale geometrische Wissenschaft darauf begründen, sondern indefinit viele. Enstprechend übersieht eine theologische Zweck-Mittel-Relation der Sprachlichkeit à la Husserl,⁴⁷ die Worte *lediglich* als Ausdruck geistiger Einheiten nimmt, die Notwendigkeit ihrer vorgängigen Funktionalität für die Konstitution ebendieser geistigen Einheiten. Sie können niemals nur geistige Einheiten sein, weil sie sich dergestalt niemals hätten konstituieren können: „Et cette nécessité n'est pas une fatalité extérieure, mais une nécessité essentielle de l'intentionalité.“ (*Intr*, 53) Dies bedeutet aber, dass im Namen einer öffentlich zugänglichen Welt der Bruch mit den Identitäten eines Repräsentationssystem möglich sein muss,⁴⁸ denn die natürliche Realität ist gerade der Kontrast, der un-

⁴⁶ De Boer, „Différance as Negativity“, 598.

⁴⁷ „Husserl l'accorderait sans doute; le sens téléologique et le sens d'origine se sont toujours impliqués à ses yeux.“ (*Intr*, 141) Vgl. „Denn die Sprache selbst in allen ihren Besonderungen nach Worten, Sätzen, Reden ist, wie in grammatischer Einstellung leicht zu sehen, durchaus aus idealen Gegenständlichkeiten aufgebaut, z.B. das Wort ‚Löwe‘ kommt in der deutschen Sprache nur einmal vor, es ist Identisches seiner unzähligen Äußerungen beliebiger Personen.“ (Husserl, „Vom Ursprung der Geometrie“, 368)

⁴⁸ Dies entspricht der Putnam-Quineschen Einsicht, derzufolge gilt: „There is no such thing, in the actual practice of rational science, as absolute immunity from revision.“ (Putnam, „The Meaning of ‚Meaning“, 173).

verfügbare Ursprung – Derrida spricht von „*dialectique*“⁴⁹ – innerhalb der Bezugnahme (Intentionalität) auf die Inhalte eines Repräsentationssystems. Dies aber sieht Husserl nicht, worauf Derrida auch im Folgenden hinweist: „*Husserl trace une frontière qui ne passe pas entre la langue et la non-langue, mais, dans le langage en général, entre l'après et le non-après (avec toutes leurs connotations).*“ (VPh, 39) Intentionalität bleibt dergestalt innerhalb der theologisch gedachten Tradition eingesperrt, Ontologie innerhalb einer historistisch gedachten Phänomenologie und Öffentlichkeit innerhalb des Paradigmas des einmal Erkannten, das es jedoch – wie Derrida hervorhebt – nicht unabhängig von den kontingenten Bedingungen dieser Öffentlichkeit geben kann (dazu: Kap. III.3.1).

II. 4.2. Die strukturelle Offenheit von Kontexten

Inhalt des Unterkapitels

Im Folgenden soll Derridas Sprachverständnis in spezieller Hinsicht dargestellt werden, nämlich inwiefern dieses als Auseinandersetzung mit den Positionen und als Fortsetzung von Überlegungen Husserls und Austins zu verstehen ist. (Dabei werden allgemeine Züge dieses Sprachverständnisses deutlich, die später (Kap. III.4) vertieft werden.) Derrida vertritt nicht nur eine sprachphilosophische Position (Austin), sondern bleibt zugleich einer ontologischen Problemstellung verpflichtet (Husserl). Derrida übersetzt die ontologische Fragestellung des vorangegangenen Unterkapitels (Kap. II.4.1) in eine strukturelle Argumentation sprachphilosophischer Art, deren zentraler Begriff der des Kontextes beziehungsweise kontextueller Offenheit ist.

Ontologische Entscheidbarkeit wird also aufgrund der *Struktur* ihrer Ermöglichung negiert. Denn möglich wird diese zunächst dadurch, dass sie räumliche und zeitliche Bestimmungen vor-

⁴⁹ „*Bien entendu, la rétention sédimentaire n'est pas seulement condition de possibilité de la protention : elle appartient aussi essentiellement à la forme générale de la protention qui est, elle-même, comprise sous la forme absolument unique et universelle du Présent Vivant. Celui-ci, qui est l'absolu primordial de la temporalité, n'est que la maintenance de ce qu'il faut bien appeler la *dialectique* de la protention et de la protention, malgré la répugnance de Husserl pour ce mot.*“ (Intr, 46)

nimmt: Sie bestimmt den Raum, indem sie einzelne sinnlich erfahrbare Stellen im Raum markiert – was generell als Inschriftion, als Schrift in einem weiteren Sinn gefasst werden kann (Kap. III.3.2). Schrift ist dies aber erst, wenn die Markierungen nicht zufällige Punkte im Raum sind, sondern wenn diesen Bedeutung zukommt. Bedeutung ist dann der wiederholende Bezug auf bestimmte Markierungen, durch den an den Vorgang der ersten Markierung erinnert werden kann („[...]a possibilité de répéter et donc d'identifier les marques“, *SEC*, 375). Dies ist ein zeitlicher Vorgang, weil Wiederholung die Herstellung eines Bezugs zwischen zeitlich Disparatem ist (Kap. III.3.3). Zeitliche Erinnerung räumlicher Markierungen ist somit die rudimentäre Struktur der Ermöglichung ontologischer Entscheidbarkeit – die Derrida eben „archi-écriture“ (vgl. *Gr*, 83; Kap. II.4.1) nennt.

Nun negiert diese Ermöglichungsbedingung aber die Abschließbarkeit derjenigen Praxis, in der sie besteht, weswegen Herman Rapaport hier auch von einem „principle of deferral“ spricht.¹ Denn diese Praxis besteht im Erinnern von Markierungen und im Markieren von Erinnerungen. Aber nur innerhalb einer Tradition, eines Überlieferungsprozesses wird eine bestimmte Schrift-Praxis als ein bestimmtes Verhältnis von Erinnerungen und Markierungen erinnert. Eine Markierung kann grundsätzlich an beliebig Vieles erinnern und diese Möglichkeit, die zugleich die Entscheidbarkeit einer Markierung als dieser oder jener Erinnerung gestattet, kann auch durch Überlieferungsprozesse nicht getilgt werden. Im Sinne der Möglichkeit von Schrift muss zunächst von einer raumzeitlichen Öffentlichkeit ausgegangen werden, um die teleologische Bestimmung von Schriftzeichen durch die Privatheit einer Überlieferungsgemeinschaft zu verhindern: „Cela implique qu'il n'y a pas de code – organon d'itérabilité – qui soit structurellement secret.“ (*SEC*, 375) – Diesen Gedanken erläutert Glendinning:

If this analysis is right then it should be clear that we must reject interpretations which suppose that „grasping a meaning“ (or, indeed, meaning in general) can be described in terms of a subject's grasp in the present of an

¹ Rapaport, „Deregionalizing Ontology“, 107.

ideal, [...] that is, which can be described in terms restricted to what is simply present in the present.²

Entsprechend verwirft Derrida im ersten Teil von *Signature Événement Contexte* – dem Kap. „Écriture et Télécommunication“ – diese Vorstellung, die er unter anderem in der Sprachphilosophie Condillac verkörpern sieht:

Si je définis comme idéologiques les notions de type condillacien, c'est que, sur le fond d'une vaste, puissante et systématique tradition philosophique dominée par l'évidence de l'*idée* (*eidos*, *idea*), elles découpent le champ de réflexion des „idéologues“ français qui, dans le sillon de Condillac, élaborent une théorie du signe comme représentation de l'idée qui elle-même représente la chose perçue. La communication dès lors véhicule une représentation comme contenu idéal (ce qu'on appellera le sens) ; et l'écriture est une espèce de cette communication générale. (SEC, 374)

Condillac steht somit zu Beginn jener Arbeit – an deren Ende die Auseinandersetzung mit Austin steht – für eine Position, die Derrida durch seinen Ausgang von Husserls Schriftbegriff bestens vertraut ist: Schrift als Unterbegriff eines Kommunikationsverständnisses, bei dem die sprachlichen Zeichen Repräsentationen intellektueller Gehalte („Ideen“) sind. Gegen diesen Mentalismus des Sprachlichen formuliert Derrida nun – wie durch den früheren Verweis auf Glendinning bereits angedeutet worden ist (Kap. II.2) – ein *Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung*.³

So erfordert die Möglichkeit der Öffentlichkeit eines Schriftzeichens die Abwesenheit von Erinnerung, weil deren ursprüngliches Gegebensein dieses schon zu einem privaten Zeichen macht – womit seine Öffentlichkeit unmöglich wäre. In diesem Sinne ist das Zeichen nicht die Erinnerung eines Objekts, eines Dings in der

² Glendinning „Communication and Writing“, 277.

³ Glendinning spricht freilich von einem „public language argument“ (Glendinning „Communication and Writing“, 271) und nicht von einem Argument der Öffentlichkeit von Erfahrung. Glendinning verkürzt das Argument derartig, dass es auf ein allein sprachphilosophisches und verkennt somit den ontologischen Gehalt von Derridas Argumentation. Dies ist auf den folgenden Seiten darzulegen.

Welt, einer privaten Episode. Es ist gleichwohl die Möglichkeit von Objektivität, die Möglichkeit eines Bezugs auf etwas in der Welt sowie die Möglichkeit dafür, dass private Episoden öffentlich sein können.⁴ Nur stehen diese auf einem Fundament, das stets innerhalb derselben Zeichen zugleich eine andere Objektivität, andere Bezüge auf die Welt und andere Episoden erlaubt (Kap. III.4.2). Wozu ein Schriftzeichen verwendet wird, kann auch durch seinen Gebrauch nicht geregelt werden (Kap. III.4.1), weil die Möglichkeit des Schriftzeichens selbst die Voraussetzung für alles ihm Folgende ist – einschließlich seines Gebrauchs und einschließlich jeder Ontologie (Kap. III.4.3):

Cette archi-écriture bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l’ „arbitraire du signe“ et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d’une *science*. Elle est cela même qui ne peut pas se laisser réduire à la forme de la *présence*. Or celle-ci commande toute objectivité de l’*objet* et toute relation de savoir. (*Gr*, 83)

Lawlor weist nun darauf hin, dass die explizite Hinwendung zu den kleinsten bedeutungstragenden Einheiten der Sprache, den Zeichen, nicht erst durch Derridas Hinwendung zu Saussure⁵ in *De la grammatologie*, sondern aus Derridas immanenter Kritik an Husserl hervorgeht: „This indiscernability between consciousness and language is why the problem of phenomenology, its historical destiny, is for Derrida the probleme of the sign.“⁶ Nun bleibt Derrida aber bei Schrift nicht stehen, sondern überträgt diese Überlegungen ebenso auf Sprachlichkeit überhaupt. Diese versteht er im Gegensatz zu Husserl aber nicht nur phänomenologisch, sondern zugleich ontologisch. Sprache selbst ist erst die Herstellung von Re-

⁴ Siehe zu Derridas Zeichenbegriff Hartwig Frank, „Logik der Dekonstruktion? Derrida als Logiker“, in: Josef Simon, Werner Stegmeier (Hrsg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), 103-113. Vgl., ebd., 109: „Die Ohnmacht des Identitätsprinzips ist die Macht des Supplements, sie ist die Macht des Zeichens, die den Sinn der Begriffe zum Gleiten bringt, zum Gleiten auch ins Keinen-Sinn-(mehr)-Haben.“

⁵ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Tullio de Mauro (Hrsg.), (Paris: Payot, 1972).

⁶ Lawlor, *Derrida and Husserl*, 170.

präsentationalität. Die repräsentierten Gehalte können demnach ihrer Tradierung nicht vorangehen, weil sie sonst überhaupt nicht kommunikabel wären. In diesem Sinn kann also nicht von einer Realität ausgegangen werden, die qua Tradierung eine Garantie dafür darstellte, dass sich Sprache auf diese Realität bezöge – dass Sprache Realität repräsentiere. Im Gegenteil hält Derrida fest, dass Sprache selbst der Kontrast von Realität und Repräsentation sein müsse, weil die Ursprungsproblematik der Phänomenologie verdeutlicht habe (Kap. II.4.1.), wie sich sprachliche Repräsentation weder auf (schlicht ursprungslose) Repräsentationen noch auf (einen schlicht gegebenen) realen Ursprung begründen könne (vgl. *VPh*, 55; *Gr*, 54f.).

Daraus schließt Derrida, dass sich die Repräsentation von Realität in der Sprachlichkeit des Bewusstseins nicht bruchlos durchhalten lasse, das heißt, dass Sprache zugleich der Einbruch von Realität in (tradierte) Repräsentation sei. Demnach äußert sich in Derridas Ausgang von Husserl der Gedanke einer Inkommensurabilität von Sprache und Erinnern. Zwar ist Sprache ebenso wie Erinnern eine Repräsentation von Realität, aber nur in der Sprache kann Realität mit ihrer Repräsentation brechen. Die Frage ist dann aber, wie sich dieser Einbruch der Realität in ein System der Repräsentation denken lässt, dessen Realitätssättigung stets ausbaufähig ist. Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung lässt sich Derridas Hinführung zur Frage nach dem Kontext in *Signature Événement Contexte* verstehen (dazu grundsätzlich: Kap. III.4). Denn dieser kann sowohl als diejenige Instanz verstanden werden, die die Angemessenheit von Sprache mit Erinnertem verbürgt, als auch als diejenige Instanz, die die Unangemessenheit von Erinnertem mit Sprache hervortreten lässt. In diesem Sinn verweist Derrida zunächst auf die außerordentliche Rolle des Kontextes:

Il semble aller de soi que le champ d'équivocité du mot „communication“ se laisse massivement réduire par les limites de ce qu'on appelle un *contexte* (et j'annonce entre parenthèse qu'il s'agira, dans cette communication-ci, du problème du contexte et de la question de savoir ce qu'il en est de l'écriture quant au contexte en général). (*SEC*, 368)

An die Adresse des Begriffs des Kontextes – der in *Signature Événement Contexte* an die Stelle jener Begriffe tritt, die in den Auseinandersetzungen mit Husserl die Funktion übernahmen, die Identität zwischen materiellen Markierungen und geistigem Gehalt zu garantieren (etwa „Tradition“) – richtet Derrida nun die folgenden programmatischen Fragen (zur Ausführung dieses Programms: Kap. III.4.3):

Mais les réquisits d'un contexte sont-ils jamais absolument déterminables? Telle est au fond la question la plus générale que je voudrais tenter d'élaborer. Y a-t-il un concept rigoureux et scientifique du *contexte*? (SEC, 369)

Denn im Hintergrund steht die in *Signature Événement Contexte* nicht erneut ausgeführte, aber sich deutlich wiederholende Annahme, dass – sollte der Kontext jene Instanz sein, die die Identität der Bezugnahme auf geistige Gehalte mittels materieller Markierungen verbürgt – sich der Begriff des Kontextes mit derselben Ursprungsvielfalt konfrontiert sieht, die Derrida bereits im Ausgang von Husserl deutlich gemacht hat (Kap. II.4.1). Entsprechend formuliert Derrida den Gedanken: „[L]e signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte“ (SEC, 377). Die Ausbuchstabierung dieses Gedankens vor dem Hintergrund einer Kritik an der sprachphilosophischen Position Condillac's, in deren Hintergrund wiederum Husserl steht, nimmt den ersten Teil von *Signature Événement Contexte* (das Kapitel „Écriture et Télécommunication“) ein. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu Derridas Auseinandersetzung mit Austin im zweiten Teil von *Signature Événement Contexte* (ab dem Kapitel „Les Parasites. Iter, de l'Écriture : Qu'elle n'existe peut-être pas“).

Schematisch lässt sich dieser Übergang mit zwei Schritten nachvollziehen:

Erstens: Sprache ist *per se* irreduzibel, das heißt sie lässt sich nicht reduzieren auf eine bestimmte Ontologie, weil eine solche wiederum erst durch Sprache möglich ist (Kap. I.2; III.4.3). Damit geht komplementär einher, dass Sprache durch und durch öffentlich ist, weil sie anders auf bestimmte (private wie auch kollektiv-private) Praktiken der Verständigung reduziert würde, was aber deren Erfüllungsbedingungen widerspräche.

Zweitens: Was Derrida an Austin interessiert, ist der Umstand, dass dieser durch den Aufweis performativer Sprechhandlungen einer ontologischen Verstellung von Sprache entgegentritt. Dies wird von Teilen der Forschungsliteratur (Cavell, Glendinning) nicht gesehen, denn jene gehen von einem *Sprachparadigma* Derridas aus, wenn sie dessen Auseinandersetzung mit Austin rekonstruieren.⁷ Dass die Annahme eines solchen Paradigmas – wie es sich von der Auseinandersetzung mit Husserl her gestaltet – zwar grundsätzlich legitim ist, bedeutet jedoch nicht, dass Derrida in seiner Hinwendung zur Sprache nicht mehr der „question *„ontologique“*“ (Intr, 167) verpflichtet sei, die mit der Entstehung dieses Paradigmas einhergeht.⁸ Sprache ist nun gemäß des Austinschen Paradigmas nicht

⁷ So schreibt Cavell: „Now a favored term or turn of criticism or diagnosis Derrida offers of Husserl's account of signs is to say that it excludes something as external or accidental to its subject that is, more patiently or accurately, to be seen as internal and essential to it. And this turns out to be the exact or precise criticism Derrida offers, repeatedly, of Austin's work on the performative utterance.“ (Cavell, *A Pitch of Philosophy*, 65) Auch Glendinning hält fest: „The background to Derrida's engagement with Austin is his (Derrida's) attempt to undermine a conception of ‚the meaning‘ of words and utterances which construes it as something which must be, at least for the speaking subject, ‚specific, univocal, and rigorously controllable‘ [...].“ (Glendinning, „Inheriting ,Philosophy“, 19)

⁸ Dies berücksichtigt Moati, der in seiner grundlegenden Arbeit zum Verhältnis Derridas zu Austin von einem „double problème“ (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 16) ausgeht: „Deux penchants interprétatifs sont toutefois venus brouiller la compréhension de l'œuvre du philosophe français. D'une part, la réception anglo-saxonne a le plus souvent focalisé son attention sur les textes de Derrida portant sur Austin et Searle, au détriment de l'élucidation *précise* de la position de Derrida vis-à-vis de la tradition phénoménologique européenne, au premier chef Husserl, Heidegger et Levinas dont la prise en compte s'avère décisive pour la pleine compréhension des enjeux théoriques soulevés par ‚Signature Événement Contexte‘. D'un autre côté, en France en particulier, jusqu'à il y a peu, l'exégèse s'est concentrée sur le versant phénoménologique, voire post-phénoménologique, de la déconstruction derridienne tout en manquant cruellement le sens et l'importance pour la déconstruction, de la philosophie du langage ordinaire, faute de technicité ou d'intérêt suffisant pour cette tradition philosophique.“ (Ebd., 14)

nur dasjenige, womit Realität repräsentiert wird – etwa in Sätzen wie „Hier steht ein Tisch“ –, sondern Sprache ist auch dasjenige, das Dinge tut. Beispielsweise:

[T]he utterance *I do* (take this woman to be my lawful wedded wife), as uttered in the course of a marriage ceremony. Here we should say that in saying these words we are *doing* something – namely, marrying, rather than *reporting* something, namely *that* we are marrying. And the act of marrying, like, say, the act of betting, is at least *preferably* (though still not *accurately*) to be described as *saying certain words*, rather than as performing a different, inward and spiritual, action of which these words are merely the outward and audible sign. (HTW, 12f.)

Sprechen ist in diesem Sinne, wie Glendinning richtig hervorhebt, „a public performance that *does* something“.⁹ Dadurch dass Sprache etwas tut, bringt sie zugleich neue Entitäten hervor. Derrida sieht hierin eine Bestätigung seiner Annahme der Irreduzibilität von Sprache auf bestehende Ontologien, denn: „Les notions austiniennes [...] ne désignent pas le transport ou le contenu de sens, mais en quelque sorte la communication d'un mouvement original [...], une opération et la production d'un effet.“ (SEC, 382) Der potenzielle Bruch mit einer Ontologie vollzieht sich aber nicht nur durch die Hervorbringung neuer Entitäten allein, sondern dadurch dass diese zugleich den Entstehungszusammenhang verändern, der sie ermöglicht:

À la différence de l'affirmation classique, de l'énoncé constatif, le performatif n'a pas son référent (mais ici ce mot ne convient sans doute pas, et c'est l'intérêt de la découverte) hors de lui ou en tout cas avant lui et en face de lui. Il ne décrit pas quelque chose qui existe hors langage et avant lui. Il produit ou transforme une situation, il opère [...]. (SEC, 382)

Wenn Austins Entdeckung der Performative generalisiert werden-

⁹ Glendinning, „Inheriting ,Philosophy“, 22.

kann,¹⁰ das heißt wenn nicht nur explizit performative Äußerungen wie das „Ja-ich-will“ während einer Hochzeitszeremonie oder das „Ich-ernenne-dich-hiermit-zu“, „Ich-taue-dich-hiermit-auf“, etc. diese Eigenschaft haben, dann kann auch nicht bestimmt werden, worin das Prinzip der Performativität besteht, weil jede Bestimmung von Performativität dann selbst wieder performativ wäre und somit wieder den Entstehungszusammenhang veränderte, der sie ermöglicht. Dann ist es aber nicht möglich, gleichzeitig auf diesen Zusammenhang Bezug zu nehmen, ohne ihn dadurch zu verändern. Wie unschwer zu sehen, hieße das, Austins Entdeckung mit „archi-écriture“ gleichzusetzen: Performativität und Ur-Schrift („archi-écriture“) wären dann zwei Namen für denselben Umstand.¹¹ Wenngleich „archi-écriture“ der Maßstab ist, der Derridas

¹⁰ Derrida scheint dies immerhin anzunehmen, wenn er aus Gilles Lanes Einleitung der französischen Übersetzung von (HTW) zitiert: „[L']énunciation *performatif* [...] qu'Austin a été conduit à considérer toute énonciation digne de ce nom.“ (SEC, 382) Vgl. Austin, *Quand dire, c'est faire. How to Do Things with Words*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gilles Lane. Mit einem Nachwort von François Récanati (Paris: Éditions de Seuil, 1970), 19. Austin selbst leistet dem Vorschub, wenn er von der Unterscheidung lokutionärer und illokutionärer Akte, die er im Verlauf von (HTW) für die Unterscheidung performativer und konstatischer Äußerungen einführt (vgl. (HTW, Lecture VIII)), festhält, es sei „not always easy to distinguish performative utterances from constative“ (HTW, 94). Dies führt Austin aus: „Furthermore, in general the locutionary act as much as the illocutionary is an abstraction only: every genuine speech act is both. (This is similar to the way in which the phatic act, the rhetic act, &c., are mere abstractions.)“ (HTW, 147) Eine klare Absage erteilt dieser Sichtweise Moati: „Dans l'écheveau des confusions qui se sont sédimentées entre la déconstruction et la philosophie du langage ordinaire, se trouve, à la racine, l'idée, de nature déconstructrice, que la théorie des ‚actes de langage‘ avait vocation à déconstruire la ‚valeur de vérité‘ par une généralisation de l'énoncé performatif à toute prestation linguistique.“ (Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 257)

¹¹ Auf die Möglichkeit dieser ebenso radikalen wie einfachen Gleichsetzung ist tatsächlich noch kein Autor in der Folge Derridas gekommen. Dies mag zwei Gründe haben: Zum einen hat sich die Forschung stets stärker auf Derridas Kritik an Austin konzentriert und gefragt, inwiefern

Interesse an Austins Performativa motiviert, so sieht Derrida beide Begriffe jedoch nicht auf einer Ebene:¹²

Austin n'a pas pris en compte ce qui, dans la structure de la *locution* (donc avant toute détermination illocutoire ou perlocutoire), comporte déjà ce système de prédicts que j'appelle *graphématisques en général* et brouille de ce fait toutes les oppositions ultérieures dont Austin a en vain cherché à fixer la pertinence, la pureté, la rigueur. (SEC, 383)

Zwar hält Derrida den Mehrwert fest, den er in Austins Entdeckung erblickt – „[l]e performatif est une ‚communication‘ qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et surveillé par une visée de vérité“ (SEC, 383) –, aber Austin geht nicht soweit, daraus – etwa – auf eine negative Meta-normativität von Diskursivität zu schließen. Entsprechend hält auch Moati fest: „Le point de départ de la critique de l'illusion ‚descriptive‘ chez Austin n'est pas, autrement dit, primordialement dans le performatif, *mais dans le constatif*.“¹³ Diese Einseitigkeit reklamiert nun Derrida, wenn er bei Austin auf das Fehlen einer „élaboration générale et systématique de la structure de locution“ (SEC, 385) hinweist.

diese (nicht) angemessen sei (vgl. etwa Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy‘“, 21f.). Zum anderen ist man sich schnell einig über die sprachphilosophische Gemeinsamkeit gewesen, die es Derrida erlaubt habe, auf Austin Bezug zu nehmen – nämlich dessen Herausstellung der „descriptive fallacy“ (HTW, 3): „Unexpected as Derrida's encounter with Austin may appear, it was no accident. They bear deep features in common. There is, for example, the concern of each with philosophy's, thinking's, or writing's limitations, and their necessities, or habits; there is an awareness of the moral dimension and of political dimensions of language; and they are quite at one in their attack on what deconstruction calls logocentrism, the thing Austin calls the descriptive fallacy.“ (Cavell, „Seminar on ‚What Did Derrida Want of Austin?‘“, in: *Philosophical Passages*, 66-91, 68. Eigene Hervorhebung, P.F.) Vgl. auch: Kap. II B in: Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 254-309.

¹² Noch deutlicher hat Derrida diese Diskontinuität in späteren Jahren formuliert: „But I would say, more and more now, in a way that is rather new for me, I am more and more suspicious, whatever its fecundity, its necessity may be, of the theory of performativity.“ (PP, 466)

¹³ Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, 258.

Vor dem Hintergrund von Derridas Auseinandersetzung mit Husserl wird aber deutlich, worin gemäß Derridas Auffassung eine solche generelle Strukturbeschreibung bestehen müsste. Rudolphe Gasché sieht dies ganz deutlich, wenn er über *Signature Événement Contexte* schreibt: „The burden of the argument of the essay rests within these generalized traits. They are traits constitutive of intelligibility as such. They are in the nature of ‚conditions of possibility‘.“¹⁴ Eben hierin besteht aber die Ineinanderführung von Husserl und Austin: Was Austin einen performativen Sprechakt nennt, wird bei Derrida zur Bedingung der Möglichkeit eines Ereignisses (Kap. III.3.3):¹⁵ „Je reviens donc à ce point qui me paraît fondamental et qui concerne maintenant le statut de l'événement en général, de l'événement de parole ou par la parole, de l'étrange logique qu'il suppose et qui reste souvent inaperçue.“ (SEC, 388) Insofern Derrida hier nun aber von einem Ereignis spricht, verlässt er bereits das Terrain der Performativa im engeren Sinn. Denn gemäß Derridas Auffassung steht auch die Entdeckung der Performativa bei Austin unter jenen Vorzeichen eines Sprachverständnisses, von denen er in kritischer Absetzung von Husserls Schriftbegriff zeigt, dass sie auf einem geistphilosophischen Missverständnis sprachlich

¹⁴ Gasché, „More than a Difference in Style“, in: *The Honor of Thinking. Critique, Theory, Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 121-144, 126. Gasché präzisiert wenige Seiten später, dass es sich hier nicht eigentlich um eine „transcendental, but a quasi-transcendental“ Bedingung handele (ebd., 136): „But the universal and necessary structure of iterability has not the simplicity of a *a priori*.“ (Ebd., 136.)

¹⁵ So auch Gasché: „[L]et us bear in mind that the discussion of Austin's theory of performatives in ‚Signature Event Context‘ is framed by the overall problem of the essay. This problematic, upon which to my knowledge no commentator on the essay, or, for that matter, on the Derrida-Searle debate, has found it necessary to pause, concerns the structure of the event – that is, the eventhood of the event.“ (Gasché, „More than a Difference in Style“, 138) Gegen Gaschés besseres Wissen hat darauf – sechs Jahre zuvor – bereits Glendinning hingewiesen: „So Derrida is not simply advancing a claim about the (factual) repeatability or multiple applicability of words and signs in different contexts, but a claim about the ‚eventhood‘ of such events [...].“ (Glendinning, „Inheriting ‚Philosophy‘“, 21)

cher Irreduzibilität beruhe: „Par là, la communication performative redevient communication d'un sens intentionnel“ (SEC, 383). In diesem Sinn ist Austin der Vater der Sprechaktheorie à la Searle (Kap. III.2.2).

Kommunikation als die Vermittlung „d'un sens intentionnel“ zu verstehen,¹⁶ bedeutet jedoch die Öffentlichkeit des Schriftbegriffs tendenziell zu untergraben, nämlich genau dann, wenn der „sens intentionnel“ auf Kosten der Bedingungen seiner Öffentlichkeit gedacht wird (Kap. III.4.2). Dies ist konkret dann der Fall, wenn die Öffentlichkeit des Sprachzeichens durch eine Annahme dergestalt eingeschränkt wird, dass dieses nur auf eine bestimmte Weise zu verstehen ist: durch einen bestimmten Kontext, durch einen bestimmten Tradierungszusammenhang, etc. Nun besteht aber auch der „sens intentionnel“ einer Äußerung nur in der Bestimmtheit eines Kontextes (eine zentrale Annahme Searles: Kap. III.2.2). Derrida sagt nun nicht, dass ein solcher nicht geäußert werden können, sondern weist darauf hin, dass Sprachzeichen *perse* nur dann öffentlich sein können, wenn diese nicht schon Ausdruck eines bestimmten Äußerungssinns seien. Nun schließt Austin in *How to do Things with Words* aber eine Reihe bestimmter Fälle von Äußerungen vorab von seiner Untersuchung nach Performativität aus (vgl. Kap. III.4.2):

I mean that actions in general (not all) are liable, for example, to be done under duress, or by accident, or owing to this or that variety of mistake, say, or otherwise unintentionally. [...] Secondly, [...] these likewise, [...] we are deliberately at present excluding. I mean, for example, the following: a performative utterance will, for example, be *in a peculiar way* hollow or void if said by an actor on the stage, or if introduced in a poem, or spoken in soliloquy. (HTW, 21f.)

Derrida erkennt, dass diese Fälle ein Scheitern des intentionalen Aktes bedeuten, dass sie nicht-intentional sind. Aber er hält es für verfehlt, diese von einer strukturellen Untersuchung von Performativität auszuschließen, denn „la possibilité du négatif (ici, des *in-*

¹⁶ „Le concept de *représentation* est ici indissociable de ceux de *communication* et d'*expression* que j'ai soulignés dans le texte de Condillac.“ (SEC, 371)

felicités) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées“ (SEC, 385). Hieraus leitet Derrida seine Kritik an Austins Verständnis alltäglicher Sprache ab: „[L]e concept de l' „ordinaire“, donc de „langage ordinaire“ auquel il fait alors recours est bien marqué par cette exclusion.“ (SEC, 386) In diesem Sinn erläutert auch Fish:

Given such a view, it makes sense to proceed as Austin does in the early chapters of his book – by first isolating normative and clear-cut cases and then building up to difficult and derivative cases. But as Derrida observes, such a procedure, however methodologically innocent it may seem, conceals behind its reasonableness an entire metaphysics, the metaphysics of presence, of objects and/or intentions that possess a purity which can either be preserved or compromised in the act of communication.¹⁷

Diesem Metaphysik-Vorwurf hat Cavell allerdings unter Verweis auf den Entstehungszusammenhang des Gewöhnlichen („ordinary“) als einem sprachphilosophischen Theorem bei Austin (und Wittgenstein) widersprochen:

In the work of Austin and of the later Wittgenstein the concept of the ordinary is developed specifically in contrast to what they sense as metaphysics – or I might rather say, in contrast to the philosophical skepticism against which what Wittgenstein calls metaphysics takes its stand: the ordinary for them *is* what skepticism denies (hence in a sense invents).¹⁸

Dergestalt könnte sich der Verdacht einstellen, Derrida restauriere gegenüber einem Verständnis alltäglicher Sprache ein metaphysisches, weil transzendentales System, wenn er das Verständnis alltäglicher Sprache verallgemeinern will. Einen Schritt in diese Richtung macht auch Cavell: „Derrida sees ordinary language as an effect of a general writing which is its possibility.“¹⁹ Um aber sogleich anzufügen: „Each pivotal concept at issue between Derrida and Austin (presence, writing, [...]]) is turned by their differences. I know of no position from which to settle this systematic turning.“²⁰

¹⁷ Fish, „With the Compliments of the Author“, 212.

¹⁸ Cavell, „What Did Derrida Want of Austin“, 47.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

Tatsächlich muss davon ausgegangen werden, dass Derridas Insistieren auf einer Generalisierung gewöhnlicher Sprache nicht gegen diese gerichtet ist, sondern diese aus der teleologischen Umklammerung einer Bewusstseinsphilosophie lösen will (Kap. II.3), derzufolge die Alltäglichkeit der Sprache („ordinary language“) kein ontologischer Umstand ist, sondern ein Gelingen von Kommunikation meint, das in einem Verstanden-Werden eines Sprechers durch einen Hörer besteht. Um Fishs Derridalektüre also mit der Cavells zu verbinden, scheint es angebracht, in Derridas Philosophie eine Fortsetzung desjenigen Impulses zu sehen, der auch bei Austin gegen eine bestimmte Metaphysik der Sprache gerichtet ist. Insofern geht Derrida mit Austin über Austin hinaus, wenn er bei diesem noch Restbestände einer bewusstseinsphilosophischen Fundierung von Sprache ausmacht (Kap. III.2.1.1), die Derrida ja gerade durch seine Auseinandersetzung mit Husserl überwindet (Kap. II.3; II.4.1). Derridas vor diesem Hintergrund eigens zu erläuternde metaphysische Position (Kap. IV.4) kann vorab dergestalt verstanden werden, dass es schließlich doch wieder einer Metaphysik bedarf, um eine gewisse Metaphysik-Freiheit zu garantieren: um zu garantieren, dass Bedeutung nicht teleologisch missverstanden wird. Derridas Begriff des semantischen Telos erläutert S. Pradhan dabei folgendermaßen: „A sign can be said to be semantically unfree if it has a semantic nature that ties it to certain privileged uses; these uses are then treated as the natural expression or proper enactment of its semantic nature (what Derrida would call its telos).“²¹ Dass Derridas Überlegungen dergestalt auf weite Teile der gegenwärtigen Sprachphilosophie zutreffen, stellt Staten heraus:

But Kripke and Putnam, although they are deeply influenced by Wittgenstein, approach their investigation of language drawn by the logico-objective *telos* that is the traditional lure of philosophy. For them, the grammar of ordinary language converges upon the nodal points identified as real being by science [...]. [...] It thus appears that in some supremely occulted

²¹ S.[!] Pradhan, „Minimalist Semantics. Davidson and Derrida on Meaning, Use, and Convention“, in: *Jacques Derrida*, 234-251, 235 (zuerst erschienen in: *Diacritics* (Ausg. 16, Nr. 1) 1986, 66-77).

way, the new theory of reference continues to be driven by the urge for presence of which Heidegger and Derrida speak.²²

Das teleologische Sprachverständnis (beziehungsweise Referenzverständnis) beschränkt die Bedeutung einer Äußerung somit auf ein spezielles Kontextverständnis, demzufolge Sprache als bewusstseinsfundiert (Husserl) gedacht ist, ohne darüberhinaus operativ sein zu können (was Derrida als Entdeckung – wenn schon nicht als Ausführung – Austins betrachtet): „Le concept ou la requête du ‚contexte‘ semble donc souffrir ici [bei Austin, P.F.] de la même incertitude théorique et intéressée que le concept de l’ ‚ordinaire‘, des mêmes origines métaphysiques: discours éthique et téléologique de la conscience.“ (SEC, 389) Diese Vorstellung unterminiert aber, wie gesehen, die Möglichkeit der Öffentlichkeit von Sprache, die als je kontextuelle Bezugnahme auf Bedeutung je schon auf die Bedeutung desselben Ausdrucks, derselben Wörter in einem anderen Kontext zurückgreifen muss. Öffentlichkeit beruht somit umgekehrt auf der strukturellen Offenheit von Kontexten. Die Annahme des Verstanden-Werdens eines Sprechers durch einen Hörer beruht hingegen auf der Geschlossenheit eines spezifischen Kontextes, jenem nämlich, in dem solches Verstanden-Werden stattfindet (Kap. III.4.2). Damit dies aber möglich ist, muss zunächst die Öffentlichkeit von Bedeutung gegeben sein.

Im Namen der Öffentlichkeit von Wahrnehmung beginnt Austin aber seinen anti-skeptischen Realismus zu formulieren. Nur wenn diese Öffentlichkeit auch zum integralen Moment einer Sprachphilosophie wird, ist die gewöhnliche Sprache auch allgemein diejenige Sprache, die skepsis-resistant sein kann, weil dann auch noch die Behauptbarkeit skeptischer Szenarien auf einer Sprache beruht, die jene nicht in Frage stellen können. Dem schließt sich auch Glendinning an:

This analysis of the iterability of language can be seen in the right light if we see it as responding to questions of the form: what sort of surrounding must there be for the notion of ‚using language‘ to make sense? And the central claim on this issue is this: we cannot make sense of a singular event being as of a use of language without making reference to the possibility

²² Staten, „The Secret Name of Cats“, 39.

of *another such* event. Again, this is not simply a report about the factual repeatability of words. Rather, it is a conceptual clarification of the ‚eventhood‘ of events of language use [...].²³

Der intentionale Sinn einer Äußerung in einem Kontext beziehungsweise der bestimmte kontextuelle Sinn einer Äußerung ist, mit anderen Worten, nur dadurch möglich, dass zugleich ein anderer Sinn möglich ist. Andernfalls stünde jener bereits fest, noch bevor er sich in einem Kontext als dieser oder jener Äußerungssinn konstituiere. Er wäre privat und der Möglichkeit nach nicht öffentlich, das heißt nicht zugänglich für andere. Dem widerspricht ebenfalls die Entdeckung der Performativa: Sprechen kann überhaupt nur dann eine Handlung sein, wenn das Resultat dieser Handlung nicht schon vor deren Ausführung in Kraft tritt. Performativität kann es also nur geben – und dass es sie gibt, hat Austin demonstriert –, wenn es dafür eine strukturelle Möglichkeit gibt. Diese Möglichkeit besagt, dass die Konstituierung von Sinn durch Sprachzeichen – was Derrida in *Signature Événement Contexte* „événement“ nennt – nicht durch dasjenige bedingt ist, was diesen auf mentaler Ebene entspricht, sondern durch das, was ihnen auf mentaler Ebene entsprechen kann (dazu: Kap. III.3.1). Letzteres ist aber überhaupt nicht zu antizipieren, weil es grundsätzlich offen ist, neu bestimmt zu werden: „[L]a condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté.“ Diese transzentalphilosophische Offenheit ist die Maxime des natürlichen Sprachrealismus Derridas in der Folge von Husserl und Austin.

II. 4.3. Gegenüberstellung

Inhalt des Unterkapitels

Anhand eines Beispiels soll abschließend die quasi-transzendentale Öffentlichkeit von Kommunikabilität beleuchtet werden. Daran anschließend wird eine kurzorische Gegenüberstellung mit Searle und Habermas unternommen und einige methodische Konsequenzen werden benannt.

²³ Glendinning, „Communication and Writing“, 277.

Wenn die zu Ende des vorangegangenen Kapitels in Aussicht gestellte transzentalphilosophische Offenheit zutreffend ist, dann kann Derrida von dem Phänomen grammatischer Sinnlosigkeit – etwa in the Satz „das Grün ist oder [sic!]“¹ – sagen, dass sich diese überhaupt nicht grundsätzlich behaupten lasse, sondern nur

dans un contexte déterminé par une volonté de savoir, par une intention épistémique, par un rapport conscient à l'objet comme objet de connaissance dans un horizon de vérité [...]. Mais, comme „le vert est ou“ ou „abracadabra“ ne constituent pas leur contexte en eux-mêmes, rien n'interdit qu'ils fonctionnent dans un autre contexte à titre de marque signifiante (ou d'indice, dirait Husserl). (SEC, 381)

Ein grammatisch sinnloser Satz verfügt Derrida zufolge stets noch über grammatisches Potenzial, das dann manifest wird, wenn man den Satz in einen entsprechenden Kontext versetze. So ist grundsätzlich Folgendes denkbar (vgl. SEC, 381): „Le vert est ou“ wurde aus Unkenntnis zwar als „le vert est ou“ niedergeschrieben, in einer Situation wurde der Satz jedoch verwendet als „le verre est où“ (dt. „das Glas ist wo“). Dieser Satz fiel etwa im Zuge der Feststellung eines Gastes im Restaurant, der nach einem Telefonat an seinen Platz zurückkehrt und nun sein Glas vermisst. Er wendet sich an den vorübergehenden Kellner, zeigt auf die Stelle, an der das Glas eben noch stand und fragt: „Das Glas ist wo?“ Dieses Potenzial, nun eine grammatisch korrekte Wendung des Deutschen zu sein („pourra se charger de grammaticalité“, SEC, 381), kommt dem Satz aber nicht von außen zu (durch eine Änderung oder Korrektur des Zeichens), sondern allein durch die Möglichkeit, entsprechend verwendet zu werden:

C'est sur cette possibilité que je voudrais insister: *possibilité* de prélèvement et de greffe citationnelle qui appartient à la structure de toute marque, parlée ou écrite, et qui constitue toute marque en écriture avant même et en dehors de tout horizon de communication sémio-linguistique; en écriture, c'est-à-dire en possibilité de fonctionnement coupé, en un certain point, de son vouloir-dire „originel“ et de son appartenance à un contexte saturable et contraignant. (SEC, 381, m.H., P.F.)

¹ Derrida übernimmt dieses Beispiel von Husserl, vgl. (SEC, 380).

Da die Versetzung eines ungrammatischen Satzes in einen entsprechenden Kontext, in dem das grammatische Potenzial desselben zutage tritt, aber eine mögliche Verwendungsweise desselben widerspiegelt – und diese nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden kann –, kann der Satz entsprechend einer indefiniten Vielfalt zukünftiger Verwendungsweisen nicht *per se* als ungrammatisch bewertet werden:

Tout signe, linguistique ou non-linguistique, parlé ou écrit (au sens courant de cette opposition), en petite ou en grande unité, peut être *cité*, mis entre guillemets; par là il peut rompre avec tout contexte donné, engendrer à l'infini de nouveaux contextes, de façon absolument non saturable. (SEC, 381)

Eine Unbestimmtheit der Vielfalt möglicher Verwendungsweisen muss aber – in Anbetracht der Annahme der Öffentlichkeit von Sprache – angenommen werden:² Grammatische Sinnlosigkeit ist als eine Illusion im Sinne Austins zu verstehen, das heißt als etwas, das es *sensu stricto* überhaupt nicht geben kann, wenn es wahrnehmbar beziehungsweise innerhalb einer öffentlichen Sprache formulierbar ist. Entsprechend unterscheidet – worauf eingangs schon verwiesen worden ist (II.2) – Derrida „polysemie“ von „dissémination“ (SEC, 392; vgl. Kap. III.4.2) und erläutert dies in dem ein Jahr später erschienenen Band *La dissémination*:

C'est pourquoi en toute rigueur il ne s'agit pas ici de polythémique ou de polysémie. Celle-ci propose toujours ses multiplicités, ses variations, dans l'horizon, au moins, d'une lecture intégrale et sans rupture absolue, sans écart insensé, horizon d'une parousie finale du sens enfin déchiffré, révélé, devenu présent dans la richesse rassemblée de ses déterminations. (Dis, 425)

Indefinit unterschiedliche Verwendungsweisen (grammatische wie ungrammatische) reflektieren jedoch stets eine potenzielle Realität eines Satzes, insoweit diese Teil einer öffentlichen Sprache sind. Dies ist zu Beginn bereits als Bedeutungsexzess (BE) gekennzeichnet worden und wird nun als Bedingung von Öffentlichkeit ein-

² Ferraris schreibt dazu: „Il punto è che in ogni forma di registrazione c'è un riferimento all'avvenire“ (Ferraris, *Ricostruire la Decostruzione*, 33).

sichtig: Denn ohne potenzielle Realitäten könnte ein Satz nicht öffentlich sein, wie dies bedeuten würde, dass sein möglicher Gebrauch bereits feststünde, ehe ein solcher getätigt würde. Dann aber hat man es nicht mit einem gebrauchsbereiten sprachlichen Zeichen zu tun, sondern mit Annahmen über dieses. Die Trennung von Gebrauch und Annahmen über diesen Gebrauch entspricht aber der Trennung eines sprachlichen Zeichens in ein geistiges Substrat und dessen materieller Repräsentation. Ist diese Trennung aber einmal vollzogen, ist völlig unerklärlich, wie ein geistiges Substrat jemals repräsentiert werden könnte (dazu: Kap. III.2.1).

Dies ist nur möglich, wenn schon öffentlich ist, worin die Identifikation besteht, das heißt in welcher konkreten Situation eine Äußerung wie gebraucht wird. Annahmen über diesen Gebrauch leisten aber einer Privatisierung mentaler Gehalte Vorschub, die mit den Bedingungen einer *ab initio* öffentlichen Sprache unvereinbar ist. In diesem Sinne rekonstruiert auch Baz die Position Austins, derzufolge die Instanz, von der aus man urteilt (etwa: Wissen), essentiell vorläufig beziehungsweise als ein Performativ zu verstehen ist:

[H]e [Austin, P.F.] even argues, quite extensively, that ‚I know‘ is more akin, in its functioning and force, to ‚I promise‘ – a clear performative – than we tend to realize, and that, therefore, to suppose that it is a ‚descriptive phrase‘ is to have fallen prey to ‚the descriptive fallacy‘ [...].³

Dieser Gedanke findet sich bei Derrida als die Frage nach dem Kontext reformuliert (Kap. III.4.3): Denn aus der Möglichkeit, dass selbst ein grammatisch sinnloser Ausdruck im Sinne seiner grundsätzlichen Öffentlichkeit als sinnvoll eingeholt werden kann – und sei es im äußersten Fall als Anerkenntnis eines „*exemple d’ag-grammaticalité*“ (SEC, 381) –, folgert dieser: „Cela ne suppose pas que la marque vaut hors contexte, mais au contraire qu’il n’y a que des contexte sans aucun centre d’ancrage absolu.“ (SEC, 381) Es gibt, mit anderen Worten, deswegen keinen *per se* feststehenden Kontext, der Semantik und Grammatikalität von Äußerungen ultimativ regeln könnte, weil die Struktur, die es ermöglicht, dass Äußerun-

³ Baz, „Knowing Knowing (that Such and Such)“, 149.

gen öffentlich sein können, es zugleich verhindert, dass eine einmalige Instanz dieser Öffentlichkeit an die Stelle ihrer Möglichkeit treten könnte, da Öffentlichkeit dann *ab initio* unmöglich wäre. Entsprechend sagt Derrida von der *Dissémination*, diese sei „*indispensable à la production du sens*“ (*Dis*, 426). Die Bedingungen von Öffentlichkeit müssen also durch alle Instanziierungen als öffentlich gedacht werden – oder es handelt sich nicht um Öffentlichkeit, deren Bedingungen gedacht werden sollen.

Dagegen formulieren Searle und Habermas eine Auffassung von Sprache, die von substantiellen Annahmen über diese getragen wird. Diese enthalten jedoch keine letztinstanzliche Orientierung an den Bedingungen von Öffentlichkeit, sondern an der „*truth about the nature of language*“ (*ReP*, 207) beziehungsweise die Annahme, sich „*verständigen [zu] müssen*“ (*FuG*, 680). Dies bestätigt Heinle: „Unter einer Kommunikation versteht Habermas die Herbeiführung eines Konsenses.“⁴ Dies ist jedoch keine rechtsphilosophische, sondern eine sprachphilosophische Annahme über die Verfasstheit der Öffentlichkeit. In beiden Fällen (Searle und Habermas) besteht die grundlegende Annahme darin, dass Sprache eine bestimmte Natur hat.⁵ Dies ist aber von Derrida aus gesehen eine Verwechslung der Bedingungen der Möglichkeit – mithin der Natur – von Sprache und der Möglichkeit auf eine solche Natur – im Sinne transzentaler Bedingungen – Bezug zu nehmen. Denn diese Möglichkeit ist irreduzibel an Kommunikabilität gebunden, kann also keine allgemeinen (ontologischen) Antworten geben, weil Kommunikabilität auf der exzessiven, unkontrollierbaren Offenheit von Repräsentation beruht – anders wäre die Öffentlichkeit dieser Kommunikabilität gefährdet. Dies lässt sich als ein quasi-transzendentales Argument von Kommunikabilitätsbedingungen verstehen (vgl. *QUS/QÖK*), dass es sich gerade gegen die Prinzipiierbarkeit dieser Kommunikabilitätsbedingungen richtet. Solche Prinzipiierbarkeit geht aber je mit der Ordnung des ontologischen

⁴ Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 161.

⁵ Auch hat Heinle hat darauf hingewiesen, dass der Neutralitätsanspruch des Habermasschen Prozeduralismus schwerlich vertretbar sei, ohne zugleich „substantielle Annahmen über die Natur des Menschen“ zu machen. Vgl. Heinle, *Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität?*, 138.

Raums einher, die Searle und Habermas auf die eine oder andere Weise vornehmen, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

Wenn aber eine solche Ordnung angenommen wird, dann muss ausgehend von Derrida deutlich gemacht werden können – insoweit die bisher umrisseinen theoretischen Ressourcen für einen Natürlichen Realismus, also Derridas Ausgang von Husserl und Austin, zu verteidigen sind –, dass die ontologische Theoretizität von Sprache nicht ontologisch, *pace* Searle und Habermas, verstanden werden kann. Die Annahme der vorliegenden Arbeit ist es, dass dies nur erkenntnistheoretisch – als ein bestimmter zu rekonstruierender Typus von Erkenntnistheorie (vgl. Kap. III.3) – möglich ist. In diesem Sinn muss unter Berücksichtigung der entsprechenden Forschungsliteratur gezeigt werden, inwieweit Derrida eine Philosophie der Öffentlichkeit vertritt, die transzendentale und empirische Ansprüche dergestalt miteinander verbindet, dass sich daraus Ressourcen für eine Verteidigung eines nicht ontologisch direkt bestimmbarer Sprachverständnisses ergeben.