

Den Raum denken

»... – wer auf dem Kopf geht, der hat
den Himmel als Abgrund unter sich.«
(Paul Celan, *Der Meridian*)

4. Am Abgrund der Reflexionsphilosophie

Wurde im ersten Teil ein thematischer ›Anschnitt‹ der drei betrachteten Denkansätze versucht, so soll sich der nun folgende zweite Hauptteil mit einem methodologischen Problemfeld befassen, das bereits mehrfach und in verschiedener Weise in den Unterkapiteln in Erscheinung getreten ist. Eine theoretische Darstellung kann sich offenbar nicht mehr in einem Akt der Selbstreflexion ihrer eigenen methodischen Voraussetzungen versichern, wenn sie zugleich behauptet, dass zwischen der Darstellung und dem Dargestellten eine konstitutive Differenz oder Negativität besteht, aus der jede Bedeutung hervorgeht. Welche Möglichkeiten gibt es, um die Einsicht in den sich entziehenden Grund und in die fundierende Funktion der Differenz konsistent zu belegen und zu rechtfertigen? Obwohl das Problem innerhalb der der jeweiligen Ansätze von Hegel, Wittgenstein und Derrida andersgeartet auftaucht, entzündet es sich an der gemeinsamen Ablehnung des reflexionstheoretischen Paradigmas. Folgt man hier Herbert Schnädelbach, artikuliert sich die neuzeitliche Reflexionsphilosophie von Descartes über Kant bis zu Husserl in mentalistischen Termini: »[...] als Denken des Denkens, Erkennen des Erkennens, Bewußtsein des Bewußtseins usf.«¹ Zentrale Aufgabe der Reflexion ist je die Selbstaufklärung und Selbstbegründung der Vernunft durch ihre eigenen Mittel.

1 Schnädelbach, Herbert: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt a. M. 1977, S. 9.

Die mentalistische Rückbezüglichkeit und Selbstanwendung baut jedoch auf (mindestens) zwei schwerwiegenden Präsuppositionen auf. Erstens bedarf es eines wie immer auch gearteten Reflexionssubjekts, dem die allgemeine und überzeitliche Fähigkeit zugesprochen wird, sich auf sich selbst zurückzubeugen. Wie bereits mehrfach betont, ziehen Hegel, Wittgenstein und Derrida die fundierende Position eines Erkenntnissubjekts aus unterschiedlichen Gründen radikal in Zweifel. Zweitens aber impliziert das Reflexionsparadigma eine logische Voraussetzung, damit der Reflexionsakt zum autonomen Selbstbegründungsakt und sicheren Fundament eines wahren Wissens werden kann: In der Rückwendung auf sich selbst, die sich gemäß dem lateinischen *reflectere* als Spiegelung verstehen lässt, muss das Gespiegelte ohne Rest transparent und angeschaut werden.² Allerdings zeichnet sich bereits innerhalb der verschiedenen Positionen der Reflexionsphilosophie die Schwierigkeit ab, wie das Reflektierte mit dem Reflektierenden adäquat zur Deckung kommen kann, ohne eine Differenz aufzuwerfen. Versteht man den Reflexionsakt im Sinne einer Selbstrepräsentation, müssen das Repräsentierte und das Repräsentamen paradoxerweise zugleich identisch und voneinander unterschieden sein, da anders überhaupt kein Repräsentationsverhältnis vorliegen kann. Solange die Selbstbeziehung als Gründungsakt an den Wahrheitsbegriffs der *adaequatio* gebunden bleibt, birgt die reflexive Rückwendung folglich die Gefahr einer konstitutiven Verfehlung. Diese Unsicherheit bewegt etwa Descartes und auch Kant dazu, die Selbsterkenntnis des *ego cogitans* bzw. des transzendentalen Subjekts nicht als das Ergebnis eines reflexiven Aktes, sondern als dessen notwendige Bedingung einzuführen.³

So unterschiedlich bis kontrovers die neuzeitlichen Reflexionstheorien auch sein mögen, ihnen ist dennoch gemeinsam, dass sie mit Hilfe des Reflexionsbegriffs eine methodische Selbstthematisierung der Philosophie anstreben, um das Denken über sich selbst aufzuklären. Nimmt man dieses emanzipatorische Erbe als einen Bestand, der trotz aller Kritik nicht preisgegeben werden sollte, stellt sich die Frage, wie mit der immanenten Schwierigkeit des Reflexionsprozesses umzugehen ist.

Schon für den Hegel der *Differenzschrift* impliziert das mentalistische Reflexionsmodell notwendigerweise einen Widerspruch, sofern es als das vernünftige Instrument der Philosophie zu deren Zielbestimmung, das Absolute zu denken, eingesetzt werden soll: Die Reflexion bleibt die beschränkte Form eines beschränkten Bewusstseins und kann das Absolute nur erreichen, wenn sie sich selbst in ihrer Beschränkung zerstört. An dieser Grundkonstellation ändert auch eine Anwendung der Reflexion auf sich selbst nichts:

2 Zur Spiegelmetaphorik in Verbindung mit der Subjektivitätssetzung vgl. auch Konersmann, Ralf: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts. Frankfurt a. M. 1991.

3 Vgl. Schnädelbach: Reflexion, a.a.O., S. 78 u. 98f.

»Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben.«⁴

Wie sich im Durchgang durch Hegels dialektische Reformulierung der Reflexionsbestimmungen gezeigt hat, ist deren gemeinsamer Grund in der Tat der Widerspruch als solcher. Die Reflexion kehrt nicht in eine stabile Selbstidentität zurück, sie ist als Form sprachlicher Vermittlung ein fortwährender Prozess, eine ständige Reflexion-in-sich und kein Akt oder Vermögen eines vorgängigen Subjekts. In der Folge verliert der tradierte Reflexionsbegriff für Hegel seine zentrale methodologische Stellung; an seinen Platz tritt die Spekulation oder das Spekulative. Da die Reflexionslogik den Grund in einem sprachlichen Bedingungsverhältnis auflöst, lässt sich die spekulative Wendung anhand von Hegels Begriffslogik, insbesondere der Urteilslehre, nachzeichnen (Kapitel 4c). Gegen die Identitätsforderung der Reflexionsphilosophie setzt Hegel eine Form der Ausdifferenzierung semantischer Gehalte, die mit ihrer Darstellung selbst fortschreitet und sich nicht mehr in einer punktuellen Präsenz des Sinns zusammenziehen lässt. Wie im Schlusskapitel der *Wissenschaft der Logik* ausgearbeitet, bedeutet spekulative Dialektik nichts anderes als die ›absolute Idee‹ dieser prozessualen Darstellungsmethode, durch die sich Sinn in einer raum-zeitlichen Differenzierung ausbreitet (Kapitel 5a).

Obwohl die Reflexionsphilosophie und überhaupt der Begriff der Reflexion keine explizite Rolle im Denken Wittgensteins spielen, lässt sich auch der *Tractatus* als eine Kritik an den mentalistischen Prämissen der Reflexionstheorie lesen.⁵ Allerdings scheint es, als würde die Notwendigkeit einer reflexiven Selbstversicherung lediglich durch einen Positivismus der logisch-semantischen Zusammenhänge ersetzt, deren Herkunft – insbesondere in den Spätschriften – mit dem Verweis auf eine Lebensform eher angedeutet als geklärt wird. Und fehlt nicht gerade im Denken Wittgensteins jede Auseinandersetzung mit den eigenen Begriffen, also genau jene kritische ›Reflexion‹, die von einer über sich selbst aufgeklärten Philosophie zu erwarten wäre?

Aber auch in Bezug auf Wittgenstein stellt sich die Problemlage komplexer dar, als sie auf den ersten Blick erscheint. Wie im Vorhergehenden dargelegt, weisen die zentralen Explikationsbegriffe des Spiels und der Regel eine

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: ders.: Jenaer kritische Schriften. Gesammelte Werke Band 4, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, S. 1-92; hier S. 18.

5 Vgl. Schnädelbach: Reflexion, a.a.O., S. 47ff.

eigentümliche grammatische Rückbezüglichkeit auf ihren semantischen Gehalt auf, wodurch sie selbst zum integralen Teil dessen werden, was sie beschreiben. Das lässt sich ebenfalls für das Konzept der Familienähnlichkeit verdeutlichen. Inwiefern solche Ähnlichkeitsbeziehungen sowohl sprachliche Verweisungen organisieren und stabilisieren als auch einen eigenen Raum schaffen, in dem sich die Funktionsweise der Sprache selbst zeigt, soll im Verlauf dieses Kapitels erläutert werden (Kapitel 4b).

Begonnen wird jedoch mit Derridas Antwort auf die Aporien des Reflexionsparadigmas. Dekonstruktion wendet sich gegen eine Rückbeziehung des Denkens auf sich selbst, sofern sie der Aufdeckung eines identischen Grundes dient und dabei die irreduzible zeitliche Differenz jeden Erkennens unterschlägt. Eine Reflexionsfigur, die sich ohne Differenz ihrer selbst versichern könnte, gehört für Derrida zu den wirkmächtigen Vorstellungen einer Metaphysik der Präsenz und stellt entsprechend einen ständig wiederkehrenden Angriffspunkt seiner Lektüren dar. Trotzdem geht es ihm nicht darum, Reflexivität vollständig zu verabschieden. Er zeigt vielmehr die immanenten Grenzen des reflexiven Denkens auf und versucht, die Bedingung der Nichtabschließbarkeit einer solchen Rückwendung darzulegen. In diesem Zusammenhang wurde bereits auf das Konzept der *restance* hingewiesen, eine Art ›Streichmarke‹ oder Rest, der für die Unmöglichkeit steht, eine Bedeutung im fortschreitenden Differenzierungsprozess der Schrift endgültig festzulegen. Um diese Figur eines in der Differenz ähnlich Bleibenden herum entwickelt Derrida eine eigenwillige Figur der ›Re-Markierung‹ (*re-marque*), mit der sich die allgemeine Schrift gleichsam selbst ›bemerkt‹, ohne in eine traditionelle Reflexionsbewegung zurückzukehren (Kapitel 4a).

Die unmögliche Selbstbegründung des Denkens in einer Identität, so könnte die Leitthese des Kapitels lauten, ist der immanente Ab-Grund der Reflexionsphilosophie, der in jenem Moment aufreißt, in dem sich die reflexive Bewegung auf sich zurückbeugen will und einen unüberbrückbaren Abstand bemerkt. Wie sich zeigen wird, fordert und ermöglicht der so eröffnete Raum zugleich eine neues Denken der Ähnlichkeit.

a) Zur Ana-Logik der Re-Markierung

Stärker noch als Ausdrücke wie *différance* oder Schrift (*écriture*) bleiben die von Derrida um die Re-Markierung (*re-marque*) herum ins Spiel gebrachten Worte bzw. Wortfelder dem französischen Idiom verhaftet. *Marque* bedeutet Marke, eine Markierung, ein (Erkennungs)zeichen, und kann als Verb, *marquer*, in verschiedensten Zusammenhängen verwendet werden: mit einem Zeichen versehen, anstreichen, betonen, aufzeichnen, notieren, Spuren hinter-

lassen, etwas bedeuten, ankündigen, einen Treffer erzielen, entscheiden etc.⁶ Indem sie das Bedeutungsgeflecht von *marquer* zusätzlich mit einer Wiederholungsbewegung (*re-*) versieht, evoziert die Bindestrichschreibung *re-marquer* weit mehr als das ›Bemerken‹ eines Sachverhaltes. Eine *re-marque* lässt sich vielleicht am ehesten im Sinne einer ›Wiedereinzeichnung‹ oder ›erneuten Einschreibung‹ verstehen. Darüber hinaus steht *marque* für Derrida in einer engen Beziehung zu *marge* (Rand, Randzone, Spanne) und *marche* (Gang, Stufe).⁷

Der Hinweis auf diese Übersetzungsschwierigkeit soll jedoch nicht nur an die Bedeutungsvielfalt erinnern, die bei der ungewöhnlich klingenden Übertragung mit ›Re-Markierung‹ immer mitgedacht werden muss. Ein mindestens ebenso großes Interesse verdient der Umstand, dass Derrida einen Begriff aus der Alltagssprache verwendet und keinen Neologismus prägt. Der Rekurs auf die natürliche Sprache und die in sie eingelassenen Mehrfachbedeutungen können die ›Re-Markierung‹ zu einem Philosophem erheben, ohne sogleich eine andere Theorie der Reflexion einzuführen. Die Re-Markierung steht dann für eine Charakteristik oder ein Kennzeichen der allgemeinen Schrift, in der sich immer schon die aufschiebende Struktur der *différance* ›bemerken‹ macht, und zwar in jedem konkreten Text. Solche Re-Markierungen oder Wiedereinschreibungen der Schrift in sich selbst sind Effekte der *différance*, die »[...] kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs oder Lautes vergegenwärtigen lässt« (Rg, 40). Als reine Prozessualität kann die *différance* streng genommen also weder Gegenstand einer Reflexion werden noch sich selbst reflektieren, jedenfalls nicht in der Weise, dass sie in einer Gegenwart auf sich zurückkommt. Zu klären wäre deshalb, wie sich die Bewegung des Aufschubs überhaupt bemerkbar machen kann, wie sie zu einem Philosophem wird.⁸

Die im Zitat genannte ›ruhige, auf sich selbst verweisende Einheit‹, so könnte man sagen, beschreibt das tradierte Reflexionsmodell der Sprache. Darin bildet das Wort zusammen mit seinem Bedeutungsgehalt eine Ganzheit, die sich in einem Zeichen (phonetisch oder graphisch) re-präsentieren, vergegenwärtigen lässt. Ruhig kann eine solche Einheit genannt werden, weil sie

6 Diese Aufstellung folgt jener von Hans-Dieter Gondek, dem Übersetzer von *Dissemination* (D, 418).

7 Vgl. dazu die *Marge de la philosophie*, dt. *Randgänge der Philosophie*.

8 Garver/Lee ziehen aus der Aussage, die *différance* sei weder Begriff noch Methode, den voreiligen Schluss, die Dekonstruktion könne nicht als ›kritische Philosophie‹ betrachtet werden, da sie sich einer Anwendung auf sich selbst widersetze: »Similarly, deconstruction is not really a methodology. What is not a concept or a method cannot be deconstructed in the way that concepts or methods can be and therefore lacks self-referentiality characteristic of critical philosophy.« (Garver/Lee: Derrida & Wittgenstein, a.a.O., S. 205)

– gemäß dieser Vorstellung – einmalig festgelegt wird und anschließend ohne Sinnverlust oder -verschiebung beliebig reproduzierbar bleibt. Auf eine sehr rudimentäre Weise ist natürlich auch die *différance* ein Zeichen, vor allem ein graphisches, da das eingeschobene »a« nur im Schriftbild erscheint. Dennoch konstituiert das graphische Zeichen *différance* keine sinnhafte Ganzheit, in der sich eine oder mehrere abgrenzbare Bedeutungen versammeln. Das Bündel, von dem Derrida wiederholt im Zusammenhang mit der *différance* spricht, lässt sich nicht abschließen, weil es den irreduziblen Aufschub, die Bewegung des Bedeutungsprozesses selbst bezeichnet. Doch die Prozesshaftigkeit würde zwangsläufig verfehlt, wenn sie wie ein in sich ruhender Gegenstand vorgestellt wird. Wittgenstein hat diese Problematik des »Alles fließt« zu der Einsicht geführt, dass sich aufgrund der zeitlichen Struktur der Sprache kein einzelner Begriff finden lässt, der diese Prozessualität zum Ausdruck bringen könnte. Nur in der Anwendung der Sprache selbst, im ständigen Fluss der Sprachspiele zeigt sich die fundamentale Zeitlichkeit der Bedeutungskonstitution (WW2, 85).⁹

Solange man daher den »Begriff« wie eine Bedeutungseinheit behandelt, die einen festgelegten Sinn oder Gegenstand vergegenwärtigt, ist *différance* im strengen Sinne kein Begriff. Sie stellt ihrerseits das Primat der Präsenz in Frage, das eine Bedingung der Möglichkeit von sprachlichen Einheiten darstellt. Um die Wirkungen der *différance* zu beschreiben, müssen spezifische Operationen innerhalb eines Sinngefüges angeschaut werden, die Derrida nun Re-Markierungen nennt. Der Grad dieser Argumentation ist schmal, da sie in die scheinbar unhintergehbaren Voraussetzungen der sinnvollen Rede eingreift und somit auch auf den Diskurs der Dekonstruktion selbst zurückfällt. Eine direkte Folge für Derridas eigenes Denken besteht darin, dass das Wort *différance* nicht privilegiert werden kann, wenn es die Einheit des Begrifflichen unterlaufen soll. Es bleibt deshalb stets durch eine Reihe von anderen Zeichen ersetzbar:

»Da sich die *différance* nicht zum neuen Ober-Wort oder Ober-Begriff erheben kann [...], findet sie sich in eine Arbeit verwickelt, die sie in einer Kette anderer »Begriffe«, anderer »Worte«, anderer Textkonfigurationen fortsetzt; [...] zum Beispiel die Begriffe des *gramma*, der *Reserve*, des *Anschnitts*, der *Spur*, der *Verräumlichung*, des *Weißes* [...], des *Supplements*, des *Pharmakons*, der *marge – marque – marche* [Marge – Markierung – Mark] usw. Diese Liste ist per definitionem nicht taxonomisch abgeschlossen; noch weniger stellt sie einen Begriffsapparat dar.« (Pos, 85f.)

9 Zustimmend zitiert Derrida am Ende des Vortrages *Die différance* einen Satz aus Heideggers *Der Spruch des Anaximander*: »Das Sein spricht überall und stets durch alle Sprache hindurch.« (Rg, 56) Das Originalzitat lautet allerdings: »[...] das Sein spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch.« (Heidegger: Anaximander, a.a.O., S. 366)

Die Begriffe solcher ›supplementären‹ Reihen sind das Ergebnis zahlreicher Einzellektüren, in denen sie sich aus verschiedenen Gründen aufgedrängt haben. Ihre Funktion erschöpft sich jedoch nicht darin, ihren eigenen Status als ›Begriff‹ zu unterminieren, sie »[...] verbreiten sich auch, in jeweils anderer Weise und aufgrund einer Kettenreaktion, auf die praktische und theoretische Gesamtheit eines Textes« (ebd.). Dadurch bleiben sie dem Text verhaftet, dem sie entnommen sind, und können nicht in die Position eines allgemeingültigen Begriffs aufsteigen. Das zitierte ›Weiße‹ beispielsweise entstammt der Auseinandersetzung mit einem Text von Mallarmé und muss zunächst dort situiert werden, bevor es in einen anderen Kontext verpflanzt oder, wie Derrida sagt, einem anderen Text ›aufgepfropft‹ (*greffe*) werden kann – etwa Platons *Philebos* (Dis, 193ff.).

Bevor auf einige der zentralen Motive der Mallarmé-Lektüre in *Die zweifache Séance* eingegangen werden kann, soll als Hilfestellung und Einstieg in diesen äußerst komplexen und schwierigen Text ein vorläufiger Überblick über die verschiedenen Funktionsweisen der Re-Markierung gegeben werden. Obwohl sich, wie Derrida in *Positionen* betont, ihrer Operation nicht neutral formalisieren lässt, gibt er nur wenige Zeilen später eine gewisse Gesetzmäßigkeit der Re-Markierung zu Protokoll:

»Ein Zeichen (*marque*) bezeichnet (*marque*) mit diesem Winkel, dieser Falte, dieser Doppel-Falte (*re-pli*) eines Unentscheidbaren zugleich das Bezeichnete (*marqué*) und das Zeichen, den be-merkten (*re-marqué*) Ort des Zeichens. Die Schrift, die sich in diesem Augenblick selbst be-merkt (*re-marque*) (das ist alles andere als eine Selbstdarstellung), kann nicht mehr in der Liste der Themen hinzugezählt werden (sie ist kein Thema und kann auch unter keinen Umständen eines werden) [...]« (Pos, 96)

An die Stelle der im Zitat erwähnten ›Zeichen‹ lassen sich die oben genannten supplementären ›Begriffe‹ einsetzen, die sich offenbar durch eine Unentscheidbarkeit auszeichnen. Sie transportieren einen Überschuss an Sinn, eine ›Abweichung der Bedeutung‹, die sie nicht mehr in eine glatte oder ruhige Einheit aufgehen lässt (ebd., 95). Stattdessen entsteht ein Winkel oder eine Falte, d.h. ein Abstand, durch den sie in eine oszillierende Bewegung geraten. Wenn man also versucht, ihre Bedeutung für einen Text anzugeben, stößt man immer wieder auf diese Verschiebung selbst, die dann zugleich das Bezeichnete und – da der Aufschub die Struktur des allgemeinen Textes nennt – den Ort des Zeichens ›markiert‹. Die *différance* etwa gibt auf die Frage nach ihrer Bedeutung die Antwort (*repli*), dass es ›die‹ Bedeutung nicht gibt. Sie zeigt dies an sich selbst, im unentscheidbaren Wechselspiel zwischen ihrer graphisch-grammatischen Form, dem eingeschobenen ›falschen‹ Buchstaben, und dem auf diese Weise erweiterten semantischen Gehalt. Aus der minima-

len Verschiebung von *différence* zu *différance* resultiert so eine unkontrollierbare Ausstreuung von Bedeutungen. Sofern *différance*, um nur ihren wichtigsten Effekt zu nennen, eine andere Form der Differenz, ein anderes Verhältnis von Identität und Differenz ›markiert‹ oder anspricht, lässt sich diese Bedeutungserweiterung nicht auf den Term *différance* beschränken, sie breitet sich auf alle Differenzverhältnisse aus und affiziert alle bisherigen Vorstellungen davon, was Differenz bedeutet – beispielsweise auch die Aussage Saussures, in der Sprache gebe es nur Differenzen.

Weiterhin strukturiert die doppelte Markierung das obige Zitat selbst. Im Original beginnt der erste Satz mit: »Une marque marque ...«, und verdoppelt so das Zeichen, das Wort ›Zeichen‹, faltet es gleichsam auf sich zurück. Auch Heidegger benutzt solche tautologischen Formeln, um die Funktionsweise der Sprache vorzuführen. In seinem Aufsatz *Die Sprache* heißt es etwa: »Die Sprache spricht.«¹⁰ Weit davon entfernt, bloß redundante Plattitüde oder Jargon zu sein, drückt allein die Grammatik des Satzes aus, dass nicht der Mensch, sondern die Sprache das sprechende ›Subjekt‹ ist. Mehr noch: Zwischen der Sprache als Subjekt und ihrer Position als Prädikat waltet laut Heidegger ein ›Unter-Schied‹, in dem ›Dinge zur Welt und Welt zu den Dingen‹ kommt.¹¹ Die Sprache ist kein Medium im herkömmlichen Sinne, keine neutrale Mittlerin zwischen der Welt und den Dingen, sie öffnet erst jenen Zwischenraum, in dem sich beide ereignen können – ähnlich der Hegel'schen Bestimmung des Grundes als einer reinen ›Beziehung ohne Bezogene‹. Mit Derrida gesprochen verdoppelt sich hier das Zeichen ›Sprache‹ und markiert genau in dieser scheinbar tautologischen Dopplung einen Abstand, einen ›Unter-Schied‹, der selbst das Wesen der Sprache ausmacht.¹²

Die Wendung »une marque marque ...« sagt jedoch nicht einfach das Gleiche wie Heideggers Satz von der Sprache, sie eröffnet ein anderes Verweisgeflecht. Dennoch gibt es eine gewisse Analogie. Das französische Wort ›marque‹ scheint identisch wiederholt, und doch spielt sich zwischen diesen beiden Identitäten die ganze Sinnstruktur des Satzes ab. Man stößt hier erneut auf jene Iterabilität, von der Derrida in *Limited Inc* spricht: Jede Wiederholung beinhaltet stets eine Differenz – in »une marque marque« sogar die entscheidende Differenz, um den Satz überhaupt zu verstehen. Offenbar bestimmt nicht nur die Semantik über die Bedeutung von »marque« (des Zeichens). Aber auch die inhaltliche Frage, ›was‹ und ›wie‹ das Zeichen bedeutet, führt zurück auf jene Verdopplung, da die Aussage des Satzes lautet, das Zeichen bezeichnet selbst die Unentscheidbarkeit zwischen dem Zeichen und

10 Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart 1959, S. 11-33; hier S. 12.

11 Vgl. ebd., S. 24f.

12 Auf die Parallelität von Heideggers Aufsatz *Der Weg zur Sprache* und Derridas Vortrag *Die différance* macht Dieter Mersch aufmerksam (vgl. Mersch: *Negative Medialität*, a.a.O.).

dem Bezeichneten durch einen Winkel, eine Verdopplung oder Rückfaltung. Wenn man so will, zeigt der Satz auf allen Ebenen in unterschiedlicher Weise die Struktur und Funktion der Schrift, die nur aus einem Gewebe differenziell aufeinander verweisender Signifikanten besteht.

Im zweiten Satz des obigen Zitates kann Derrida deshalb behaupten, dass sich die Schrift in der Rückfaltung selbst bemerkt, und zwar keineswegs thematisch, d.h. nicht als ein verborgener Inhalt, den man den anderen Sinngehalten eines Textes als unausgesprochene Implikation hinzurechnen müsste. Folglich verfehlt man die Funktionsweise einer Re-Markierung, führt man die Unentscheidbarkeit des Zeichens auf eine Polysemie zurück, etwa durch die Berücksichtigung von metaphorischen oder metonymischen Sinndimensionen. Zum einen, weil Metaphern, Metonymien und ähnliche rhetorische Figuren immer von einem eigentlichen und ersten Sinn ausgehen, der durch die gesamte Dekonstruktion in Frage gestellt wird (Rg, 229ff.). Zum anderen aber, weil diese Sichtweise auf der Ebene der Semantik verbleibt und jene graphische oder syntaktische Dimension übersieht, die den Sinneffekt der Signifikanten auf die Verweisstruktur selbst zurückfaltet. Der Satz »die Sprache spricht« oder die Wiederholung von »*marque*« werden nicht allein aufgrund ihres semantischen Gehaltes mehrdeutig. Ausschlaggebend ist vielmehr ein unentscheidbares Spiel zwischen Syntax und Semantik. Gegenüber der lexikalischen Bedeutungsvielfalt räumt Derrida der formal-syntaktischen Positionierung sogar einen »Überschuss« ein: »Was hier zählt, ist nicht der lexikalische Reichtum, die semantische Unendlichkeit eines Wortes oder eines Begriffs, seine Tiefe oder seine Dichte, die Sedimentierung zweier sich widersprechender Bedeutungen in ihm [...]. Was hier zählt, ist die formale und syntaktische Praktik, die es zusammenfügt und wieder zerlegt.« (Dis, 246)

Wittgensteins Konzeption einer logischen Grammatik nicht unähnlich, ordnen sich auch für Derrida die möglichen Bedeutungen eines Begriffs seiner syntaktischen Platzierung, seinem Ort in der Grammatik unter. Heideggers »Unter-Schied« taucht nicht als eine Bedeutungsdimension des Satzes von der Sprache auf, er »waltet« zwischen den beiden Positionen der Sprache als Subjekt und Prädikat. Der Satz nennt diesen »Unter-Schied« nicht, er markiert sich in ihm. Dazu bedarf es nicht notwendigerweise einer wörtlichen Verdopplung des Begriffs, wie dies in den beiden Beispielen der Fall ist. Tatsächlich können auch scheinbar einfache Begriffe unentscheidbare Duplizierungen produzieren, sich in mehrere widersprüchliche Register einschreiben. Dies soll weiter unten am Beispiel der »Mimesis« aus *Die zweifache Séance* verdeutlicht werden.

Das Potenzial zu solchen Re-Markierungen, die zwischen dem Semantischen und dem Syntaktischen liegen, kommt allerdings nicht jedem beliebigen Zeichen in gleicher Weise zu, oder zumindest haben sie nicht immer die selbe Wirkung. So ergibt sich etwa der Einsatz des Schriftbegriffs in der De-

konstruktion, das wurde im 1. Kapitel dargelegt, aus einer auf die Antike zurückgehenden Abwertung der Schrift als sekundärer Form der sprachlichen Vermittlung. Indem Derrida gerade diesen Randbegriff des sprachtheoretischen Diskurses aufgreift und in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellt, interveniert er in einem Problemfeld, und zwar mit den Möglichkeiten, die der Diskurs selbst zur Verfügung stellt. Der Begriff ›Schrift‹ kann allerdings auch nur in solchen Texten eine dekonstruktive Wirkung entfalten, für die er tatsächlich eine – direkte oder indirekte – Bedeutung hat; ebenso variiert seine Wirkung je nach der ihm eingeräumten Stellung.

Das dekonstruktive Potenzial eines Signifikanten lässt sich methodisch für eine ›zweifache Markierung‹ oder ›zweifache Wissenschaft‹ nutzbar machen, wie sie im vorhergehenden Kapitel skizziert wurde. Dazu muss man einen Diskurs zunächst auf seine »zum Bruch tendierenden Kräfte« hin untersuchen (Pos, 155). Das können einzelne Namen oder ganze Begriffsstrukturen sein, die – beispielsweise im philosophischen Diskurs – in einer eingeschränkten Bedeutung verwendet werden, deren Beziehung zu anderen Signifikanten jedoch diese Einschränkung in einer Weise übersteigt, dass sie der Intention des Diskurses zuwiderlaufen oder sie sogar unmöglich machen. Schematisch ergibt sich daraus folgendes Verfahren der Dekonstruktion:

»Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß ein Name nicht die punktuelle Einfachheit eines Begriffs benennt, sondern ein System von Prädikaten, welche einen Begriff oder eine auf dieses oder jenes Prädikat *zentrierte* Begriffsstruktur definieren, geht man so vor: 1) Man muß einen reduzierten prädikativen Zug herausheben, der in Reserve gehalten wurde, der in einer gegebenen begrifflichen Struktur eingegrenzt wurde (aus Beweggründen und Kräfteverhältnissen, die noch zu analysieren sind) und der *X genannt* wird; 2) beim Ent-Grenzen, Verpflanzen und geregelten Erweitern des herausgehobenen Prädikates wird der Name X beibehalten, als *Interventionshebel* und um die vorhergehende Anordnung, die in wirksamer Weise verändert werden soll, im Griff zu behalten.« (Pos, 139)

Für das beschriebene Vorgehen kennt Derrida mehrere Namen: Re-Markierung, Wiedereinschreibung, doppelte Wissenschaft, doppelte Geste oder auch ›Paläonymie‹ – als eine Art ›Lehre von den alten Namen‹ (Pos, 138; Dis, 11). Insbesondere dieser letzte Zug, die Beibehaltung des bekannten Namens, macht aus der Dekonstruktion erst eine Intervention innerhalb eines bestehenden Diskurses. Würde die Ausweitung der prädikativen Struktur eines Signifikanten sogleich einen neuen Namen für die herausgearbeiteten Bezüge einsetzen, dann hätte es den Anschein als ginge es darum, neben dem dekonstruierten Diskurs einen neuen, ›dekonstruktivistischen‹ Diskurs zu etablieren,

eine alternative Theorie oder sogar eine Metatheorie.¹³ Tatsächlich aber ist die Dekonstruktion zugleich weniger und mehr als eine alternative philosophische Theorie. Sie zielt in erster Linie auf eine hermeneutische Lektüre-Praxis, mit der man andere Theorien oder Texte lesen und miteinander in Beziehung setzen kann.¹⁴ Der so eröffnete Blick ermöglicht eine eigentümliche Form der Kritik, die sich nicht darauf beschränkt, den analysierten Texten ihre inhaltlichen Grenzen vorzurechnen. Vielmehr zeigt sie, inwiefern diese Grenzen bereits immanent überschritten werden und so den Sinngehalt des Textes vielfältigen. Als im weitesten Sinne hermeneutisches Verfahren ist die Dekonstruktion deshalb gleichsam unterhalb von philosophischen Theoriegebäuden angesiedelt, da sie immer abhängig bleibt von den analysierten Texten, in denen sie eine ›parasitäre‹ Wirkung entfaltet.

Auf einer zweiten Ebene jedoch stellt die Dekonstruktion weit mehr dar als nur eine Interpretationstechnik, wenn sie sich in eine Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik begibt und diese an ihren Wurzeln, ihren logisch-ontologischen Prämissen angreift. Die kritische Intervention in die Texte der Metaphysik produziert über den Weg der mehrfachen Einschreibung eine Neuausrichtung einer ganzen Reihe zentraler Begriffe der philosophischen Tradition:

»Der dekonstruktive Diskurs ist, so gesehen, eine Art transzendentaler Reflexion auf die Voraussetzungen von Sinn und Verständigung; wenn er Begriffe wie ›différance‹ oder ›dissémination‹ ins Spiel bringt, formuliert er Vorschläge, um die Logik der Genese und Übermittlung von Sinn neu zu beschreiben. Dekonstruktion steht dann, vergleichbar Hegels Rede von der Dialektik, für eine Grundlagenreflexion des Denkens, zugleich für eine Auseinandersetzung um Grundlagen der Philosophie und selbst für eine Weise des Philosophierens.«¹⁵

Beide Dimensionen der Dekonstruktion müssen als Einheit gedacht werden, die sich nicht in eine hierarchische Folgebeziehung zerlegen lässt, etwa derart, als habe Derrida zunächst den Grundstock einer ›Theorie der allgemeinen Schrift‹ entworfen und diese anschließend methodisch auf eine Vielzahl von konkreten Texten ›angewendet‹. Deshalb kann die Kohärenz des dekonstruktiven Denkens auch nicht unabhängig von ihren vermeintlichen ›Anwendungsfällen‹ überprüft werden. Umgekehrt müssen sich in den je einzelnen Lektüren Derridas die Grundzüge einer Methodologie oder eines Verfahrens

13 Beides weist Derrida explizit zurück (vgl. Derrida, Jacques: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen. Berlin 1997, S. 46ff.).

14 Zum hermeneutischen Anspruch der Dekonstruktion vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 237ff.

15 Ebd., S. 243.

selbst erst zeigen, sie müssen sich bemerkbar machen. Wie im dialektischen Diskurs ergibt sich auch in der Dekonstruktion die Methode oder das Verfahren resultativ – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass Derrida sie nicht mehr als ›absolute Idee‹ explizieren kann, sondern ›in der Schweben‹ hält und damit prinzipiell offen für neue Lektüren.

Wenn sich weiterhin die beiden methodologisch interessantesten und schwierigsten Lektüren Derridas, *Die zweifache Séance* und *Dissemination*, auf der thematischen Ebene vornehmlich mit literarischen Texten beschäftigen, darf dies nicht als Beleg für die insgesamt eher literaturtheoretische Ausrichtung der Dekonstruktion missverstanden werden. Aus der Sicht eines verallgemeinerten Schriftbegriffs haben die hergebrachten strengen Gattungsunterschiede, etwa zwischen Literatur und Philosophie, keine Gültigkeit mehr. Vollkommen nivelliert sind sie deshalb jedoch nicht. Hinterfragt werden sollen vielmehr die historischen wie institutionellen Gründe für die Trennung und hierarchische Anordnung der verschiedenen Texttypen.¹⁶ Die zahlreichen literarischen Vorlagen, mit denen Derrida arbeitet – in diesem Fall von Stéphane Mallarmé und Philippe Sollers –, haben im Gegensatz zu vielen philosophischen Abhandlungen allerdings einen Vorteil auf ihrer Seite: Da sie nicht auf eine Eindeutigkeit ihrer Begrifflichkeiten angewiesen sind, können in ihnen die von der Dekonstruktion gesuchten ›Bruchlinien‹ und Unentscheidbarkeiten weitaus deutlicher zutage treten. Allgemein gilt: »Wenn eine Schrift diese Unentscheidbarkeit markiert oder re-markiert, so ist ihre formalisierende Potenz größer, selbst wenn sie dem Anschein nach ›literarisch‹ oder scheinbar einer natürlichen Sprache tributpflichtig ist, als die eines Satzes von logisch-mathematischer Form, der sich diesseits dieses Typs Markierungen hielte.« (Dis, 248)

In Anlehnung an die von Emil Angehrn herausgestellten zwei Dimensionen der Dekonstruktion, die hermeneutisch-interpretative und die logisch-ontologische, soll bei der folgenden Betrachtung von *Die zweifache Séance* vor allem die zweite Richtung im Vordergrund stehen.¹⁷ Anhand von einigen Motiven, die Derrida zum Teil nur am Rande anspricht, lässt sich erläutern, inwiefern die Bewegung der Re-Markierung eine Antwort auf die Reflexionsphilosophie gibt, indem sie ihre Grenzen aufzeigt und verschiebt. Das Ziel der nachfolgenden Betrachtungen wird daher nicht sein, das ›Thema‹ dieses Text-

16 »[...] ich habe niemals einen sogenannten philosophischen Text mit einem sogenannten literarischen gleichgesetzt. Diese beiden Typen erscheinen mir in irreduzibler Weise unterschiedlich. Weiterhin muß man wissen, daß die Grenzen zwischen ihnen vielschichtiger sind (zum Beispiel glaube ich nicht, daß es sich dabei um *Gattungen* handelt [...]) und vor allem weniger natürlich, ahistorisch oder vorgegeben als man sagt oder glaubt.« (Derrida: Auslassungspunkte, a.a.O., S. 230)

17 Vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 242.

konvoluts vollständig auszuschöpfen – ein Anliegen, von dem Derrida selbst sagt, es sei aus strukturellen Gründen gar nicht möglich (Dis, 203).

Die zweifache Séance entfaltet eine Art doppelte Lektüre ausgehend von einem Textausschnitt aus Platons Dialog *Philebos* und einem mit *Mimique* überschriebenen Text von Mallarmé, die auf den ersten Blick wenig miteinander zu verbinden scheint. Während im gewählten Ausschnitt aus dem *Philebos* ein von Sokrates vorgebrachter Vergleich der Seele mit einem Buch im Vordergrund steht, bezieht sich die Sequenz aus Mallarmés *Mimique* – eine präzise Inhaltsangabe ist hier aufgrund der hoch poetischen Sprache kaum möglich – auf das »Libretto« einer pantomimischen Darstellung.

Ein erstes Motiv, an dem sich die Arbeitsweise der Dekonstruktion in *Die zweifache Séance* verdeutlichen lässt, findet sich im Begriff des »Zwischen« (*entre*), der die Leitfrage der Lektüre absteckt. Es geht Derrida um eine Art Zwischenraum zwischen der Literatur und der Wahrheit, um eine gewisse Leere oder Weiße dieses Raumes und seine Eigenart, einen Winkel oder eine Übereinanderfaltung zu bilden (Dis, 197f.). Zunächst deutet das »Zwischen« auf eine geschichtliche Dimension: Auf die Zeit zwischen Platon und Mallarmé. Wobei die Geschichte zwischen diesen beiden Namen nicht einfach einen Ausschnitt aus einer großen, linear fortschreitenden historischen Zeit meint, sondern als integraler Teil ihrer Beziehung anzusehen ist, eine Geschichte, die buchstäblich »nur« zwischen Platon und Mallarmé stattgefunden hätte. Weniger enigmatisch ausgedrückt: Obwohl sich Derrida vornehmlich mit zwei kurzen Textpassagen beschäftigt, betrifft die Frage nach dem Zwischen zugleich die Geschichte des Abendlandes, des abendländischen Denkens, die Geschichte des Sinns und den Sinn von Geschichte (Dis, 204). Kennzeichnend für diese Geschichte, so Derrida, ist eine bestimmte Vorstellung des Literarischen, die der Literatur einen Platz unterhalb der Philosophie zugewiesen hat und sie in der gleichen Bewegung als Nicht-Wahrheit und Nicht-Philosophie hat verschwinden lassen. In einer größeren Perspektive nimmt *Die zweifache Séance* also den spezifisch philosophischen Diskurs über die Wahrheit in den Blick, aus dem die Literatur seit Platon wesentlich ausgeschlossen wurde. Und um den platonischen Wahrheitsbegriff zu hinterfragen, bringt Derrida die Literatur genau dort in Stellung, wo sie bislang keinen Platz hatte – innerhalb der Geschichte des Sinns zwischen Platon und Mallarmé.

Wie die Literatur von der Philosophie abgetrennt wird, lässt sich anhand von vier Aspekten aufzeigen, die das Verhältnis des Buches, des geschriebenen Textes, zum Wert der Wahrheit im platonischen Diskurs kennzeichnen: Erstens kann die Schrift aufgrund einer allgemeinen Zentrierung der Wahrheit auf das gesprochene Wort, den Logos, immer nur als ein Derivat erscheinen (Dis, 204f.). Deshalb bleibt der Wahrheitsgehalt der Schrift zweitens stets abhängig von der wahren Sache, die sie im Rahmen einer zweiwertigen Logik

entweder richtig oder falsch abbildet: »[D]ie Schrift ist wahr, wenn sie dem Wahren konform oder ›konträr‹ ist.« (Ebd., 206) Drittens steht die eingeschränkte Wahrheitsmöglichkeit des Buches, der Schrift im Allgemeinen und des Dichters im Besonderen, in einem engen Zusammenhang mit der platonischen Abwertung der *mimēsis*. Diese verdoppelt laut Platon lediglich die lebendige Rede und gefährdet den Wahrheitsanspruch immer dann, wenn sie nicht neutral und durchsichtig bleibt (ebd., 206f.). Viertens aber führt auch im eigentlich philosophischen Wahrsprechen ein mehrstufiger mimetischer Prozess vom *eidos* über den *logos* zur Sprache und zur Schrift, in dem sich die vorhergehende Instanz in der nächsten Stufe nach Maßgabe der Ähnlichkeit wiederholt und abbildet. Dieser Prozess ist ›spekular‹, nach einer ›Art Spiegelung‹ organisiert, kurz: reflexiv (Dis, 208f.).

Eigentümlicherweise also beruft sich die Wahrheitslehre Platons – und wie Derrida betont, zugleich die »gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie, darin einbegriffen die Antiplatonismen« (Dis, 212) – an zentraler Stelle auf einen ambivalenten Begriff der *mimēsis*. Diese ist einerseits ein notwendiges Mittel zur Aufdeckung der Wahrheit, da der *logos* über die *mnēmē*, das Gedächtnis, am *eidos* teilhat. Die Funktionsweise des Gedächtnisses kann nicht anders als mimetisch gedacht werden; es meint stets die Reproduktion einer vergangenen Gegenwart. Somit hat die platonische *mimēsis* einen eindeutigen Zeitbezug, in dem das Nachgeahmte immer vor dem Nachahmenden liegen muss. In dieser ersten Funktion steht die *mimēsis* auf der Seite der *alētheia*, der Wahrheit als ›Un-Vergessen‹. Gleichwohl zieht sich, wie Derrida zeigt, eine deutliche Herabsetzung der *mimēsis* und insbesondere aller nachahmenden Künste durch das gesamte Denken Platons (Dis, 209ff.).¹⁸

Ohne an dieser Stelle in eine Diskussion der platonischen Mimesis-Lehre einsteigen zu können, wird doch deutlich, dass dieser Begriff eine der gesuchten Bruchstellen des untersuchten Diskurses darstellt, weil sich in ihm die

18 In einer ausführliche Anmerkung verweist Derrida unter anderem auf die *Politeia* hin, in der es etwa heißt: »Wenn wir also unsere erste Rede aufrechterhalten wollen, daß die Wehrmänner uns von allen Geschäften entbunden nichts anderes schaffen sollen, als nur die Freiheit des Staates recht vollkommen, und nichts betreiben, was nicht hierzu beiträgt: so dürfen sie eben gar nichts anderes verrichten oder nachahmend darstellen; wenn aber darstellen, dann mögen sie nur, was dahin gehört, gleich von Kindheit an nachahmen, tapfere Männer, besonnene, fromme, edelmütige und anderes der Art, Unedles aber weder verrichten noch auch es nachzuahmen geschickt sein, noch sonst etwas Schändliches, damit sie nicht von der Nachahmung das Sein davontreiben.« (Platon: *Politeia*. Sämtliche Werke, Band 2, hrsg. von Ursula Wolf, 2. Aufl., Hamburg 2000, 395b-d). Zu den vielfältigen Bedeutungen der *mimēsis* bei Platon vgl. Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg 1992, S. 50ff.

beiden scheinbaren Gegensätze, Literatur (als mimetische Kunst) und Wahrheit (als Gedächtnis der Idee), überkreuzen. Die im Rahmen des Wahrheitsbezugs der Mimesis aufgedeckte zeitliche Ordnung kann man nun laut Derrida gar nicht tief genug ansetzen. Durch sie organisiert sich letztlich die gesamte abendländische Ontologie:

»Eben genau das *Ontologische*: die vorweg unterstellte Möglichkeit eines Diskurses über das, was *ist*, eines durch oder über das *on* (das Anwesend-Seiende) entscheidenden und entscheidbaren *logos*. Das, was ist, das Anwesend-Seiende [...] unterscheidet sich vom Schein, vom Bild, vom Phänomen etc., das heißt von dem, welches dieses, es als das Anwesend-Seiende präsentierend, verdoppelt, re-präsentiert und somit es ersetzt und de-präsentiert.« (Dis, 212f.)

In der strikten Trennung sowie der zeitlichen und hierarchischen Folgebeziehung von Repräsentiertem und Repräsentierendem, Nachgeahmten und Nachahmenden liegt die bestimmende ontologische Ordnung des abendländischen Denkens beschlossen. Sie regelt die ›Logik‹ der Erscheinung, der Repräsentation, der Referenz und folglich auch der Wahrheit. Nur jene Repräsentation – sei es eine Vorstellung, ein Bild oder ein Urteil –, die dem Repräsentierten ähnlich ist, adäquat und mit ihm übereinstimmt, kann Wahrheit für sich beanspruchen. Deshalb muss die Mimesis in ihrer Vermittlungsfunktion vollkommen neutral bleiben und darf dem Repräsentierten nichts hinzufügen.

In der Zuspitzung wird ersichtlich, weshalb eine Erweiterung des Mimesis-Begriffs die platonische Metaphysik in ihren logischen Prämissen aushebeln und in Frage stellen kann. Es sei jedoch an dieser Stelle noch einmal betont, dass sich Derridas Ausführungen zur Ambivalenz der *mimēsis* voll und ganz auf den platonischen Text stützen können und keineswegs etwas in ihn hineintragen, was nicht bereits dort angelegt und nachzulesen wäre.¹⁹ Eine dekonstruktive Wirkung entfaltet der zweideutige Mimesis-Begriff, wenn er in seiner von Platon abgelehnten Weise, d.h. als nicht neutrale Nachahmung, in seine Theorie der Referenz (wieder) eingeführt wird.

»Nun (*Or*), diese Referenz wird in der Operation einer bestimmten Syntax diskret, aber absolut verschoben, sobald die Schrift die Markierung durch einen unentscheidbaren Zug markiert und verdoppelt. Diese doppelte Markierung entzieht sich der Trefflichkeit oder der Autorität der Wahrheit: ohne sie zu verkehren, sondern indem sie sie in ihr Spiel als ein Stück oder eine Funktion einschreibt. [...] Für diese Verdopplung der Markierung, die gleichzeitig ein formaler Bruch und eine formale Verallgemeinerung ist, wären *Mallarmés Text* und ganz besonders das ›Blatt‹, das *Sie vor Augen haben* [ein Auszug aus *Mimique*; D.Q.], *exemplarisch*.« (Dis, 215)

19 Insbesondere im 3. Buch der *Politeia* und im *Timaios*.

Derrida findet also in Mallarmés *Mimique* eine andere Form der Mimesis, die sich als doppelte Markierung beschreiben lässt und die dem gesamten Wahrheitsdiskurs der abendländischen Philosophie nicht einfach entgegensteht, sondern diesen als eine Funktion unter anderen in ›ihrem Spiel‹ aufnimmt.²⁰ Es kann hier natürlich nicht darum gehen, eine Interpretation des Mallarmé'schen Textes zu wagen. Da dessen Besonderheit laut Derrida vor allem in einer ›bestimmten Syntax‹ liegt, wird dies auch nicht en detail nötig sein.

Freilich ist das Thema des Stücks nicht völlig unwichtig, nur – und hier beginnt das für Derrida Entscheidende – lässt es sich, wie jeder poetische Text, nicht auf eine oder mehrere klar abgegrenzte Bedeutungen reduzieren. Das Poetische lebt gerade von dem Ungesagten, den Evokationen und Verweisen, die durch das Gesagte anklingen. Es repräsentiert daher nichts, es ist keine Nacherzählung oder Nachahmung eines Ereignisses, das vor ihm und unabhängig von ihm stattgefunden hätte. Und noch weniger lässt sich die Evokation als eine reine Präsenz oder Anwesenheit des Sinns bei sich selbst verstehen. Was Derrida Literatur nennt, würde sich zunächst rein formal dadurch auszeichnen, dass darin die platonisch-metaphysische Vorstellung der Referenz abgelöst wird durch eine ›Referenz ohne Referenten‹ (Dis, 230). Darüber hinaus aber macht sich diese andere Form der Referenz in Mallarmés *Mimique* selbst bemerkbar, re-markiert sich. Woran lässt sich dies feststellen?

Eine der zentralen Figuren von *Mimique* ist der Pantomime, das ›weiße Phantom‹, von dem Mallarmé sagt, »dessen Spiel auf eine fortwährende Anspielung sich beschränkt, ohne den Spiegel/das Eis zu (zer)brechen« (Dis, 195). Ein solches Spiel fortwährender Anspielungen trifft jedoch zugleich auf die elliptische Schreibweise von Mallarmé selbst zu. In einer eigentümlichen Drehung gibt der Text von *Mimique* folglich seine eigene Schreibweise zu Protokoll, allerdings ohne sie explizit zu thematisieren. Die mögliche Erklärung, hierbei handle es sich lediglich um eine – wenn auch ungewöhnliche – Form der Selbstreferenz, übersieht, dass eine ›Anspielung‹ auf andere Weise funktioniert als die Referenz in ihrer platonischen Bedeutung. Die ›fortwährenden Anspielungen‹ sind nicht bloß ein Thema des Textes, sie beschreiben zugleich die Bedingung der Möglichkeit seines Bedeuten. Zwischen der Anspielung als Thema und der Anspielung auf die Anspielung besteht daher ein irreduzibler Abstand, der weiße oder leere [*blanche*] Raum einer Rückfaltung, der sich thematisch nicht mehr einholen lässt. Eben dies nennt Derrida den ›Überschuss der Syntax über den Sinn‹ (Dis, 260). Ein solcher Abstand ist keineswegs ›bedeutungslos‹ – er ist im Gegenteil das, was überhaupt erst den

20 Mallarmé ist einer von mehreren Kronzeugen, die Derrida in Bezug auf die konstitutive Doppeldeutigkeit des Mimesis-Begriffs aufruft. Eine Übersicht zu Derridas zahlreichen Verweisen auf die Mimesis findet sich in Gebauer/Wulf: Mimesis, a.a.O., S. 406-422. In *Limited Inc.* spricht Derrida auch von einer »anderen Logik der Mimesis« (Ltd, 143).

Signifikationsprozess in Gang setzt. Der Raum, die Differenz, die sich hier in einer Rückfaltung wieder in den Text einzeichnet, ihn von sich selbst trennt und ihn verräumlicht, ist mithin nicht anderes als die Bewegung der *différance*.

Entsprechend beschränkt sich das doppelte Spiel der Anspielung keineswegs auf diesen exemplarischen Satz. Da es dessen Bedingung artikuliert, breitet es sich auf den gesamten Text Mallarmés aus und, wenn man es für Platons Mimesis-Begriff einsetzt, auf die Textualität im Allgemeinen. Insofern etabliert *Mimique* eine andere Form der Mimesis, bei der der »Mime« keine vorhergehende Gegenwart nachahmt und dennoch die Struktur der Nachahmung intakt lässt: »Mallarmé behält somit die differentielle Struktur der Mimik oder der *mimēsis* bei, doch ohne die platonische oder metaphysische Interpretation mit ihrer Implikation, es werde irgendwo das Sein eines Seienden nachgeahmt.« (Dis, 230) Mallarmés Mimik ahmt ihrerseits die platonische *mimēsis* nach und verändert sie in der Nachahmung. Sie ist von ihrer Struktur her eine »Kopie der Kopie«, ein Simulacrum im Sinne Platons, dem allerdings kein »Urbild« mehr vorhergeht.²¹ In *Limited Inc.* hat Derrida die Bedingung der Wiederholbarkeit eines Zeichens in seiner Iterabilität gefunden, in der Voraussetzung, dass die Wiederholung als Wiederholung nur in einer und durch eine Differenz stattfinden kann. In der Konsequenz wird es daher *stricto sensu* kein »erstes Mal«, keinen absoluten Ursprung gegeben haben, der sich nicht, um in Erscheinung zu treten, bereits verdoppelt und wiederholt hätte (Dis, 187).

Wenn Derrida zur Erläuterung von Mallarmés Mimesis auf Platons Konzept des Simulacrams zurückgreift, geschieht dies in einer ähnlichen Bewegung wie bei der Beibehaltung des alten Namens der Schrift: auch sie ist nach Aristoteles »Zeichen des Zeichens«. Die Dekonstruktion übersteigt auf diese Weise niemals vollständig den dekonstruierten Diskurs, sie interveniert vielmehr innerhalb des gegebenen Begriffs- und Prädikatsystems. In der Umkehrung der logisch-hierarchischen Beziehung zwischen dem Nachgeahmten und der Nachahmung erfährt die Mimesis eine Bedeutungsausweitung, die in der Folge beispielsweise auch das Simulacrum oder die Wahrheitsgeltung erfasst:

»Das Wahre und das Nicht-Wahre sind Arten der Wiederholung. Und möglich ist Wiederholung nur in der *Graphik der Supplementarität*, die dem Fehlen einer vollen Einheit zu ihrer Supplieierung eine andere Einheit hinzufügt, die zugleich hinreichend dieselbe und hinreichend anders ist, um in der Hinzufügung ein Ersatz zu sein.« (Dis, 187)

21 Vgl. auch Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 226f.

Angesichts der skizzierten Konsequenzen bekommt die Eingangsfrage von *Die zweifache Séance* nach dem Verhältnis von Literatur und Wahrheit ›zwischen‹ Platon und Mallarmé eine unerwartete Wendung: Nicht die Literatur wird auf ihren möglichen Wahrheitsgehalt hin befragt, sondern die Wahrheit auf ihre ›literarischen‹ Voraussetzungen. In der Perspektive eines durch *Mimique* dekonstruierten, d.h. erweiterten Referenzbegriffs erscheint die platonisch-abendländische Zentrierung des Wahrheitswertes auf die Übereinstimmung (*homoiosis* oder *adaequatio*) als ein – wenn auch äußerst wirkungsmächtiger – Versuch, das Spiel der Anspielungen an eine letzte Instanz zurückzubinden und zum Stillstand zu bringen.

Da auch das Reflexionsmodell in seinem Kern auf eine wahre Repräsentation nach Maßgabe einer *adaequatio* zielt, bleibt es von der Ausweitung der Mimesis nicht unberührt.²² In *Auslassungspunkte* spricht Derrida von einer »Macht der transparenten, erschöpfenden oder totalisierenden Reflexivität«, gegen die sich die Dekonstruktion wendet.²³ Gleichwohl wird mit der Re-Markierung die Möglichkeit der Rückwendung nicht bestritten. Aufgegeben werden muss indes die Vorstellung, dass die reflexive Spiegelung einen Zusammenschluss in Selbstidentität erlaubt. Aus Hegels Wesenslogik ist bereits ein Reflexionsmodell bekannt, in dem kein vorhergehendes Sein reflektiert oder reproduziert, sondern das Vorausgesetzte in der Bewegung des Reflektierens überhaupt erst produziert wird. Das ist möglich, weil Hegel die Reflexion als reine Negationsbeziehung und in dieser Weise als das Wesen des Seins oder die Bedingung der Erscheinung ansetzt. Obwohl Derrida selbst die Hegel'sche Reflexionslogik – in diesem Punkt allerdings zu Unrecht – der metaphysischen Tradition zuschlägt, weil er darin ein Telos der Selbstgegenwart vermutet, hilft die dialektische Neuausrichtung des Reflexionsbegriff an dieser Stelle zu verdeutlichen, weshalb die reflexive Rückwendung auch in der Dekonstruktion nicht vollständig verabschiedet wird. Ebenso wie Hegel sucht Derrida nämlich nach einer Möglichkeit, wie sich die formale Struktur der Bedeutungskonstitution ohne Rekurs auf ein denkendes Subjekt in der Sprache als solche zeigen kann.

Führt die Verschiebung der Mimesis dazu, dass die Referenz keinen letzten Referenten oder kein letztes Signifikat mehr zur Grundlage haben kann, wodurch die Referenz oder Verweisung ihrerseits ›ursprünglich‹ wird, so bewirkt auch die Dekonstruktion des Reflexionsparadigmas paradoxerweise zunächst eine Generalisierung der Reflexion.²⁴ In der allgemeinen Schrift gibt

22 Dies trifft nicht nur auf die spezifisch cartesianische Ausformung der Reflexion zu, die in einen ›subjektiven Idealismus‹ und dem Problem des Solipsismus mündet (vgl. Schnädelbach: Reflexion, a.a.O., S. 26f.), sondern auf die logische Grundlage des ›Sich-auf-sich-selbst-Zurückbeugens‹ überhaupt.

23 Vgl. Derrida: *Auslassungspunkte*, a.a.O., S. 237.

24 Vgl. Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 102.

es nur noch Spiegelungen von Spiegeln: »Dieses Spekulum reflektiert keine Realität, es bringt bloß Realitätseffekte hervor.« (Dis, 230) Damit ist allerdings nicht geklärt, wie sich eine Spiegelung ohne ein vorhergehendes Gespiegeltes denken lässt.

In der Tat scheint die Terminologie der Optik, der Reflexion und des Spiegels wenig geeignet, um jene Bewegung auszudrücken, die Derrida (und auch Hegel) in der Sprache im Allgemeinen am Werk sieht. Neben ›Re-Markierung‹ bündelt vor allem die Figur der Falte oder Rückfaltung eine Reihe von bildhaften Verweisen, die der gesuchten Bewegung näher kommen. Zum einen hängt eine Faltung von keiner vorgängigen und stabilen Einheit des Gefalteten ab; in ihr faltet sich ein Gewebe – eine Textur – immanent, und zwar genau dann, wenn es in Bewegung gerät. Zum anderen verkörpert die Falte oder Rück-Faltung eine räumliche Figur, in der sich das Gewebe begegnet, ohne in der Faltung vollständig auf sich zurückzukommen und sich in einer abgeschlossenen Einheit zusammenzuziehen. Sie ist daher, um mit Gilles Deleuze zu sprechen, immer differenzierend und zwiefältig: »So ist die ideale Falte *Zwiefalt*, differenzierende und sich differenzierende Falte.«²⁵ Drittens bedeutet das französische Wort *re-pli* Alltagssprachlich auch ›die Antwort‹ [*repli*]. Als eine Antwort der Schrift, die bereits vor jeder Frage gegeben wird, weist die Rückfaltung so auf eine fundamentale Bedingung für die Funktion des sprachlichen Verweisungsgefüges.²⁶

»Nun ist die Falte jedoch keine Reflexivität. Versteht man darunter jene Bewegung des Bewußtseins oder der Selbstgegenwärtigkeit, die eine derart bestimmende Rolle in der Dialektik und in der spekulativen Logik Hegels, in der Bewegungen der *Aufhebung* (i. Org. deutsch) und der Negativität spielt (das Wesen ist Reflexion, heißt es in der großen *Logik*), so ist die Reflexivität bloß ein Effekt der Falte im Text.« (Dis, 303f.)

Die Rückfaltungen des allgemeinen Textes, die sich in unentscheidbaren Re-Markierungen zwischen dem Syntaktischen und dem Semantischen bemerkbar machen, lösen keineswegs die notorischen Probleme der Reflexionsphilosophie, sie beschreiben eher die Bedingung, weshalb die Reflexion im Sinne

25 Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock. Frankfurt a. M. 2000, S. 53.

26 In einer langen Anmerkung in *Vom Geist*, die sich gegen den Vorrang des Fragens bei Heidegger richtet, schreibt Derrida: »Wenn die Frage nach der Sprache aufkommt, ist die Sprache *bereits* da: sie ist ›im voraus‹ da. Deshalb übersteigt sie die Frage. Dieses Im-Voraus-Sein, dieser Vorsprung ist, vor allen Verträgen, eine Art ursprüngliches Versprechen oder Bündnis, dem wir schon zugestimmt, dem wir schon *ja* zugerufen, für den wir uns schon verbürgt [*donner un gage*] haben müssen [...]. Dieses Versprechen, diese Antwort, die *a priori* in Gestalt einer Zustimmung erfolgt, [...] nennt Heidegger ›*Zusage*‹.« (Derrida: *Vom Geist*, a.a.O., S. 148)

einer absoluten Selbstidentität oder Selbstaffektion unmöglich bleibt.²⁷ Weil es kein Text-Außerhalb gibt, kann die Schrift nichts anderes widerspiegeln als ihre eigenen Faltungen. Solche Spiegelungen aber sind aufgrund des syntaktischen Überschusses niemals vollkommen transparent im Text als Sinn niedergelegt und bleiben strukturell unabgeschlossen. Will man am Bild des Spiegels festhalten, könnte man auch sagen, er sei ›semi-transparent‹ und stets durchlässig für etwas Anderes: »Das Stanniol dieses Spiegels reflektiert also – unvollendet [...]« (Dis, 354) Die Dissemination, die Ausstreuung des Sinns, schreibt sich laut Derrida buchstäblich auf die Rückseite des Spiegels, sie zerkratzt sein Stanniol und wird in der Reflexion als blinder Fleck sichtbar, als das, was die Möglichkeit einer vollkommenen Spiegelung stets verhindert (Dis, 40).

Deshalb kann sich die Dekonstruktion nicht als eine Theorie (selbst) begründen, sie kann sich nicht – und das ist kein Versäumnis ihres Autors – mit ihren eigenen Mitteln vollständig erfassen. Sie kann indes zeigen, weshalb dies nicht möglich ist, und behauptet, für diese Unmöglichkeit ließen sich ›Regeln‹, ›Gesetze‹ oder ›Ökonomien‹ aufstellen, vielleicht sogar eine in Anführungszeichen gesetzte »Rationalität« (G, 23). Dies gilt es zu beachten: Die Zurückweisung aller Versuche, die Vernunft oder die Logik durch sich selbst zu begründen, führt nicht zwangsläufig in eine Apologie der Unvernunft, der Beliebigkeit oder des Chaos.²⁸ Aus der Sicht der Dekonstruktion wäre eine derartige Schlussfolgerung selbst noch einbegriffen in die metaphysische Vorherrschaft von starren binären Oppositionen – entweder Vernunft oder Unvernunft, entweder Ordnung oder Unordnung etc. Der Vernunft oder Ratio gegenüber steht nicht ihre einfache Negation, sie ist vielmehr in sich geteilt, vielfältig, in sich selbst anders. Und diese Andersheit lässt sich ebenfalls nicht mehr durch eine Bewegung der Negation und Aufhebung einholen und in eine Einheit der Vernunft übersetzen. Was diese Einheit von Anfang an verhindert, lässt sich als Differenz, Verdopplung, Rückfaltung, Re-markierung usw. freilegen, allerdings nicht systematisieren und abschließen. Die Bewegung der Dekonstruktion vollzieht sich, sie ist immer schon am Werk, in einem irreduziblen Abstand zu sich selbst. Es gibt daher keine Darstellung der Dekonstruktion als solcher, nur ihren Vollzug.²⁹ Sie ist auf eine eigentümliche Weise ›performativ‹, weil sie in der Arbeit am Text die Unmöglichkeit ihrer erschöpfenden Darstellung zeigt bzw. re-markiert.

27 Vgl. Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 235.

28 Vgl. dagegen etwa Laermann, Klaus: Lacan und Derrida. Über die Frankolatritie in den Kulturwissenschaften. In: *Kursbuch* 84, 1986, S. 34-43.

29 Vgl. dazu auch Rühle: *Spekulation und Dekonstruktion*, a.a.O., S. 23. Rühle weist hier auf eine Parallele zu Hegels ›Selbstbewegung des Begriffs‹ hin, die in der *Phänomenologie des Geistes* als Erfahrung beschrieben wird.

Angesichts der herausgestellten ›ursprünglichen‹ Wiederholungsfigur interpretiert Rudolphe Gasché die Dekonstruktion als eine ›allgemeine Theorie der Verdopplung‹, die einer ›Logik des *re-*‹ folgt.³⁰ Es ließe sich in der Tat zeigen, dass alle von Derrida eingeführten strategischen Begriffe – wie etwa *différance*, Ur-Spur, Schrift, Iterabilität, Re-Markierung etc. – dazu dienen, eine ursprüngliche Teilung, Verdopplung und Wiedereinschreibung von Sinnkomplexionen sichtbar zu machen.³¹ Doch da die Operationsbegriffe der Dekonstruktion per definitionem nicht festgeschrieben sind, lässt sich im vorliegenden Zusammenhang, also der Frage nach dem Selbstverhältnis der Dekonstruktion, und im Hinblick auf Wittgenstein und Hegel mit gleichem Recht von einer ›Ana-Logik der Analogie‹ sprechen. Im Gegensatz zur Logik in ihrer herkömmlichen Bedeutung, die zweiwertig und formal auftritt, beruft sich die von Derrida herausgestellte Operation der Re-Markierung im Kern auf eine Unentscheidbarkeit, die einem Überborden der Syntax geschuldet, aber dennoch nicht rein formal ist.

Wie ausgehend von der Mallarmé-Lektüre in *Die zweifache Séance* gezeigt wurde, lässt sich die Beziehung zwischen der Wahrheit und der Literatur, zwischen der platonischen *mimēsis* und der Mallarmé'schen Mimik nicht mehr im strengen Sinne logisch begreifen. Die Ausweitung der abendländischen Mimesis-Konzeption folgt in zweifacher Weise einer Analogie (griech. *analogos* setzt sich aus *ana* »gemäß« und *logos* »Vernunft, Wort, Rede« zusammen): Sie gibt sich einerseits der Rückbezüglichkeit einer Referenz gemäß, die bereits im Verhältnis des platonischen *logos* zum *eidos* mitgedacht ist, und generalisiert diese Beziehung. Andererseits ist die Mimesis als Nachahmung oder Referenz selbst eine ›analoge‹ Figur, sofern sie sich nach dem *logos* richtet, ohne mit ihm identisch zu sein. In der Analogie steckt also bereits die gesamte Unentscheidbarkeit, die in die gleichartige Wiederholung eine differenzierende und Abstand produzierende Bewegung einführt. Statt eine ›Logik der Reflexion‹ verfolgt Derrida demnach eher eine ›Ana-Logik der Re-Markierung‹.

30 Vgl. Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 225ff.

31 Obwohl Manfred Frank der Figur der Re-Markierung eine gewisse Berechtigung für die Interpretation von zeitgenössischen literarischen Texten zuspricht, vollzieht er den entscheidenden Schritt Derridas, die Verallgemeinerung dieser Figur für jeden Text, nicht mit (vgl. Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus*. Frankfurt a. M. 1984, S. 573ff.). So kann er etwa Derrida den Vorwurf machen, er bleibe bei der (philosophischen) Frage nach dem Selbstbewusstsein negativ auf das Reflexionsmodell bezogen, da er keine Alternative anbieten könne (vgl. ebd., S. 352). Eine solche Verkürzung der Dekonstruktion auf ein literaturtheoretisches Verfahren aber unterschlägt die weitreichenden Konsequenzen, die aus dem expliziten Anspruch von *Die zweifache Séance*, sich zwischen Literatur und Wahrheit aufzuhalten, folgen.

Das dekonstruktive Potenzial der ›Analogie‹ hat Derrida in einigen seiner Texte zumindest angedeutet. Mit Bezug auf *Die zweifache Séance* heißt es beispielsweise in *Positionen*:

»Um diesen Abstand deutlicher zu kennzeichnen [...], muß man von nun an bestimmte Zeichen (*marques*) analysieren und in dem Text der Geschichte der Philosophie ebenso wie in dem sogenannten ›literarischen‹ Text (zum Beispiel in dem von Mallarmé) agieren lassen, Zeichen (ich habe vorhin einige davon genannt, es gibt viele andere), die ich *per Analogie* (das möchte ich unterstreichen) als Unentscheidbare bezeichnet habe, das heißt als Scheineinheiten, als ›falsche‹ verbale, nominale oder semantische Eigenschaften, die nicht mehr innerhalb des philosophischen (binären) Gegensatzes verstanden werden können und ihm dennoch innewohnen [...].« (Pos, 90)

Versucht man das dekonstruktive Denken ausgehend von einer ›Ana-logik der Re-Markierung‹ zu verstehen, dann öffnet sich statt eines letzten sicheren Grundes ein Abgrund: »[...] die Analogie wird endlos abgründig, sobald es einer gewissen Kunst bedarf, um das Spiel der Analogie auf analogische Weise zu beschreiben.«³² Mit anderen Worten: Indem sie zeigt, dass die Reflexion sich immer nur in einem Abstand zu sich selbst, in einer unumgänglichen Verräumlichung erfassen kann, wirft die Ana-Logik der Dekonstruktion die Reflexionsphilosophie auf ihren immanenten Abgrund zurück.

Von ihrer Struktur her scheint sich diese Abgründigkeit in einer gewissen Nähe zu Hegels Widerspruchsbestimmung zu bewegen, die ebenfalls ›zu Grunde geht‹, ohne dabei auf ein letztes stabiles Fundament zu stoßen. Und lebt nicht auch die gesamte dialektische Arbeit in der Reflexionslogik von der Differenz zwischen der grammatischen Form der Wesensbestimmungen und ihrem semantischen Gehalt? Vor einer allzu schnellen Angleichung darf jedoch nicht übersehen werden, dass die von Hegel freigelegte Beziehung zwischen Syntax und Semantik stets eine widersprüchliche ist. Andernfalls könnte er den Widerspruch auch gar nicht zum ›Grund‹ und schließlich zur Bedingung weiterbestimmen. An zahlreichen Textstellen weist Derrida auf diese kleine und doch entscheidende Verschiebung hin: Während die spekulative Dialektik den Unterschied auf ein homogenes Widerspruchsmodell reduziert, geht die Dekonstruktion von einer irreduziblen Verräumlichung und einer Ausstreue der Unterschiede aus, die sich in vielfältigen Re-Markierungen in den Text einschreibt und nicht mehr in einem einheitlichen Begriff oder Prädikatsystem aufheben lässt.³³ Dem dialektischen Widerspruch, auf dem

32 Derrida: Wahrheit in der Malerei, a. a. O., S. 55.

33 »Die Bewegung, in der Hegel den Unterschied (*différence*) zum Widerspruch bestimmt [...], ist genau dazu ausersehen, die letzte (onto-theo-teleologische) Aufhebung des Unterschieds möglich zu machen. Die *différance* – die also nicht

laut Hegel jede Begriffsbestimmung aufbaut und der im höherstufigen Prozess der Begriffsentwicklung aufgelöst wird, hält Derrida eine fundamentale Unentscheidbarkeit entgegen. Setzt man dies in aller Konsequenz um, dann muss jede Bestimmung – und sei sie faktisch noch so wirksam und unumstößlich – letztendlich auf eine Unentscheidbarkeit zurückführbar sein. Eine solche Grundbestimmung sprengt jedoch die Bedeutung des Grundes (bzw. den Grund der Bedeutung) und lässt ihn zu jenem ›Ab-Grund‹ werden, den die Dekonstruktion in Rechnung stellt.³⁴

b) Spiegelungen ohne Vor-Bild

Die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer Rückbezüglichkeit des eigenen Denkens gibt sich im *Tractatus* auf andere Weise zu erkennen als in den Spätschriften Wittgensteins. Dabei scheint das frühe Werk, nicht zuletzt aufgrund seiner klar abgesteckten Grenzen, zunächst den interessanteren, in jedem Fall aber den leichter zu erfassenden Part zu spielen. Das Paradox der im *Tractatus* entworfenen Logik besteht darin, dass die logische Syntax, die Welt und Sprache miteinander verklammert, selbst nicht mehr innersprachlich artikulierbar ist. Es gibt hier, so könnte man sagen, nicht nur einen Überschuss des Syntaktischen, sondern ein absolutes Überborden. Jeder Versuch, die syntaktische Form, und sei es in einer hochabstrakten Fromelsprache, semantisch zu explizieren, muss diese bereits verfehlen, da die Sätze über die elementare Logik nicht mehr mit den Mitteln dieser Logik als wahr oder falsch ausgewiesen werden können. Das Grundproblem des *Tractatus* besteht mit anderen Worten in der Unmöglichkeit, die logischen Konstanten durch eine Anwendung auf sich selbst zu begründen:

»Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können – die logische Form.

Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.« (WW1, 4.12)

der dialektische Widerspruch in jenem hegelschen Sinne ist – markiert die kritische Grenze der Idealisierungsvermögen der Aufhebung überall da, wo sie direkt oder indirekt operieren können. Sie *schreibt* den Widerspruch oder besser – da die *différance* irreduzibel differenzierend und dessiminierend bleibt – die Widersprüche *ein*.« (Dis, 15)

- 34 Aus der Unentscheidbarkeit gibt es für Derrida nur den Ausweg einer (politischen) Entscheidung. Diese kann sich jedoch nicht wie bei Heidegger auf eine Eigentlichkeit berufen, sondern bleibt stets kontingent und in gewisser Weise ›passiv‹, da sie nie die Situation, den Kontext sowie alle möglichen Folgen überblicken und berücksichtigen kann (vgl. Moebius: Soziale Konstituierung, a.a.O., S. 149ff.).

In seiner gesamten Argumentationsstruktur steht der *Tractatus* vor einem unlösbaren Darstellungsproblem, das zugleich die Gestalt eines Begründungsproblems annimmt. Entziehen sich nämlich die Grundlagen des Denkens der sinnvollen Rede, wird das Projekt einer denkenden Selbstaufklärung undurchführbar. Wie auch immer man die eigentümliche Abbildtheorie des *Tractatus* bewerten mag, der ›Grundgedanke‹ der Frühschrift lautet, »[...] daß die ›logischen Konstanten‹ nicht vertreten« (WW1, 4.0312). Die Bedingungen der Möglichkeit für sinnvolle Aussagen können ihrerseits nicht mehr durch Zeichen vertreten werden, die auf etwas Anderes verweisen. Die Bedingung der Möglichkeit der Referenz steht so zugleich für die Unmöglichkeit, die Bedingung der Referenzialität als solche zu artikulieren.

Gleichwohl behauptet Wittgenstein nicht, die elementaren logischen Formen seien vollkommen unerkennbar. Sie müssen sich vielmehr in der Satzstruktur selbst ›zeigen‹, oder wie er auch sagt, sie ›spiegeln‹ sich in ihr (WW1, 4.121). Infolge der Undarstellbarkeitsthese kann mit ›Spiegelung‹ allerdings keine vollständige Selbstrepräsentation gemeint sein. Frei nach Derrida könnte man daher sagen: ›Die Logik, die sich in diesem Augenblick selbst zeigt (das ist alles andere als eine Selbstdarstellung), kann nicht mehr in der Liste der Themen hinzugezählt werden (sie ist kein Thema und kann auch unter keinen Umständen eines werden).‹³⁵ Deutlicher noch als dies im Zusammenhang der Dekonstruktion ersichtlich ist, trifft die apodiktische Feststellung der zweiten Parenthese (›unter keinen Umständen‹) auf die Argumentation des *Tractatus* zu. Eine Spiegelung im Sinne einer thematischen Selbstdarstellung wäre hier in der Tat kategorisch auszuschließen.

Wie aber lässt sich dann das ›Sich-Zeigen‹ der logischen Form im Satz vorstellen? Wittgensteins Aussagen bleiben in dieser Hinsicht vage und, so darf man vermuten, führen letztlich zu den paradoxen Schlussbemerkungen der Frühschrift. Weiter ausgeführt wird lediglich, dass die logische Form in den internen Relationen und formalen Eigenschaften, also in der logischen-syntaktischen Struktur von Sätzen über Sachverhalte, erscheint (WW1, 4.1241f.). Weder sinnvolle noch sinnlose Sätze über die Welt stehen außerhalb dieser formalen Struktur, folglich ist sie dem gesamten Satzgefüge immanent.³⁶ Trotz der unbegrenzten Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache vertritt Wittgenstein die These, das logische Gerüst aller formulierbaren Sätze

35 Vgl. Pos, 96.

36 Auch sinnlose Sätze – etwa »Sokrates ist identisch« (WW1, 5.473 u. 5.4733) – sind formal richtig gebildet. Verstöße gegen die Logik der Sprache als solche können, so Wittgenstein, gar nicht gedacht werden, da in diesem Fall die Möglichkeit einer Bedeutung überhaupt ausgeschlossen wäre – das Zeichen würde nicht mehr als Zeichen erscheinen. Deshalb kann Wittgenstein feststellen: »Wir können uns, in gewissem Sinne, nicht in der Logik irren.« (ebd., 5.473) Vgl. dazu auch die Überlegungen von Gunnarsson: Wittgensteins Leiter. Betrachtungen zum *Tractatus*. Berlin/Wien 2000, S. 72ff.

müsse sich auf eine begrenzte Menge von Elementarsätzen einschränken lassen. Solche Elementarsätze stehen indes nicht für die logischen Konstanten selbst (diese ›vertreten nicht‹), sie bezeichnen vielmehr den von allem Ballast befreiten Ort, an dem sich die logische Struktur zeigen kann. Einen Elementarsatz scheint Wittgenstein mittels einer Art phänomenologischer *epoché* gewinnen zu wollen, indem miteinander verknüpfte Sätze unter Einklammerung ihres semantischen Gehalts allein auf die ›interne Ähnlichkeit ihrer Form‹ hin analysiert werden (WW1, 5.231). Ergebnis einer derartigen Betrachtung sind rein formale Wahrheitsfunktionen, in denen die Elementarsätze durch Variablen und ihre Verknüpfung durch Operatoren symbolisiert werden.³⁷

Nun könnte man freilich einwenden, mit der Aufstellung der Wahrheitstafeln widerspreche Wittgenstein seiner eigenen Behauptung, dass sich die Logik selbst nicht darstellen lässt. Aber die Formel › $p \vee q$ ‹ beispielsweise bedeutet in gewisser Weise nichts, sie sagt nichts über die Welt aus (WW1, 5.25 u. 6.11). Weiterhin stellt Wittgenstein keine tabellarische Ordnung aller Elementarsätze und ihrer möglichen Verknüpfungen auf, weshalb die Frühschrift trotz einiger Parallelen keine Transzendentalphilosophie kantischen Typus vertritt.³⁸ Ebenso wenig hat Wittgensteins Projekt einen erkenntnistheoretischen Wahrheitsanspruch. Vielmehr nennt er lediglich die logischen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit man einen Satz überhaupt auf seinen Wahrheitsgehalt hin untersuchen, damit man überhaupt zwischen ›wahr‹ und ›falsch‹ unterscheiden kann. Welche logischen Verknüpfungen eine Sprache im Einzelnen zulässt, kann die Philosophie nicht *a priori* bestimmen. Sie müssen sich in den ›internen Relationen‹ der Sätze zeigen und sind immer schon gegeben, sobald eine Sprache gesprochen wird.

37 Wie ein solcher Elementarsatz konkret vorzustellen sei, sagt Wittgenstein allerdings nicht. Selbstkritisch merkt er in den Vorlesungen aus dem Jahr 1932/33 an: »Russell und ich, wir haben beide damit gerechnet, durch logische Analyse auf die Grundelemente (oder ›individuals‹) zu stoßen und damit auf die möglichen Atomsätze (oder Elementarsätze). [...] Ein Fehler war auch, daß wir beide keine Beispiele für die Elementarsätze oder die Grundelemente angeführt haben. Wir haben, jeder auf seine Weise, das Problem der Beispiele beiseitegeschoben.« (Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 157)

38 Bartley bezeichnet die Hauptthesen des *Tractatus* sogar als »vorkantianisch«, da Sprache und Welt bei Wittgenstein in einer prästabilisierten Harmonie zueinander stehen müssen, während die ›Dinge an sich‹ bei Kant dem Verstand heterogen bleiben (vgl. Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 65ff.). Treffender scheint jedoch die Feststellung von Wolfgang Welsch: »Die Pointe des *Tractatus* besteht gerade darin, nicht à la Kant die Grenzen des Logos-Territoriums zu befestigen, um sie gegen die Anstürme von außen zu sichern; vielmehr soll umgekehrt der weite Ozean dessen sichtbar gemacht werden, was außerhalb des logisch-philosophischen Eilands liegt.« (Welsch: Vernunft, a.a.O., S. 399)

Die einzige Sicherheit für Wittgenstein sind die Grenzbestimmungen der Kontradiktion und der Tautologie. Ist eine logische Syntax widersprüchlich, kann ein beliebiger Satz, der mit ihr gebildet wird, unter keinen Umständen wahr bzw., im Fall der Tautologie, falsch sein. Deshalb behandelt Wittgenstein Tautologie und Kontradiktion als »[...] Grenzfälle der Zeichenverbindung, nämlich ihre Auflösung« (WW1, 4.466); das Zeichen verliert gleichsam seine Darstellungsfunktion, wenn die Wahrheit bzw. Falschheit einer Aussage unabhängig vom Ausgesagten bereits feststeht.

Wittgensteins Ausführungen über den Widerspruch sind für die Frage nach einer möglichen Selbstbegründung seiner Logik nicht unerheblich, da sie zu der bereits im 1. Kapitel vorgestellten Bewegung der Selbstdurchstreichung führen. Als inhaltliche Abhandlung über die Logik verneint der *Tractatus* zugleich die Sinnhaftigkeit seiner eigenen Aussagen; sie müssen »am Ende als unsinnig erkannt« werden (WW1, 6.54). Was Hegels Kritik an der Reflexionsphilosophie zutage fördert, gilt demnach in gleicher Weise für die formale Logik des frühen Wittgenstein: Sie steht unter dem »Gesetz der Selbstzerstörung«, d.h. des Widerspruchs. Dennoch bleibt im finalen Akt der Auto-destruktion nicht Nichts übrig. Es ist vielmehr eine Grenze gezogen, bis wohin das begriffliche Denken vordringen kann. Das Reich des Logischen liegt jedoch nicht absolut jenseits dieser Grenze, es strukturiert die Entfaltung des Sprache-Welt-Verhältnisses oder kurz: unsere Welt im Ganzen. Als notwendige Bedingungen sind die logischen Beziehungen ein integraler Bestandteil der Welt, sie können nur nicht »gesagt« werden, weil die Sprache als Zeichensystem sie auf den Status einer Tatsache innerhalb der Welt reduzieren würde, deren Voraussetzung sie doch gerade sein sollten. Im direkten Vergleich mit Hegels *Wissenschaft der Logik* setzt der *Tractatus*, ohne den Umweg über die Seinslogik zu nehmen, daher sogleich mit einer Art Reflexionslogik ein, die ihren Grund in den Beziehungen, den internen Relationen zwischen den Seinsaussagen findet. Unaussprechlich bleibt das »Zwischen«, weil es nicht mehr im traditionellen Sinne ontologisch gedeutet werden kann und als ein rein innersprachliches Beziehungsgeflecht, als logische Syntax, sinnvolles Sprechen überhaupt erst ermöglicht.

Auf eigentümliche Weise bringt der *Tractatus* als Text den fundamentalen Widerspruch des mentalistischen Reflexionsparadigmas zum Ausdruck. In der sprachtheoretischen Wende wird deutlich, was die verschiedenen bewusstseinstheoretischen Reflexionsfiguren zuweilen nur mühsam zu kaschieren vermochten: Zwischen den immer schon vorausgesetzten Bedingungen des Denkens und ihrer Explikation als wahres Wissen klappt eine Lücke, weil der Maßstab des Wahren, sobald er auf sich selbst angewandt wird, sich immer weiter verschiebt und abgründig wird. Anders als seine Vorgänger, die das Zurückweichen der Reflexion durch eine Unmittelbarkeit, eine absolute Gegenwärtigkeit oder Intention zum Stillstand bringen, löst Wittgenstein den

Widerspruch nicht auf, sondern klammert die Seite der bedingenden logischen Struktur aus dem Bereich des Darstellbaren aus. An die Stelle einer unmittelbaren Einsicht tritt hier ein ›Sich-Zeigen‹, das zu keinem begrifflichen Wissen führt.³⁹

Die wiederholt im *Tractatus* auftauchende Rede von einer Spiegelung der logischen Formen in den Sätzen der Sprache kann folglich nicht in der Weise gemeint sein, als würde darin die Logik selbst begrifflich fassbar.⁴⁰ Statt im Sinne eines isolierten Bewusstseinsaktes wird die Reflexion auf die Gesamtheit der syntaktischen Struktur der Sprache ausgedehnt: »Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.« (WW1, 6.13) Es gibt, wenn man so will, nur noch Spiegelungen, die sich in »[...] einem unendlich feinen Netzwerk, zu dem großen Spiegel, verknüpfen« (WW1, 5.511). Für Wittgenstein kann der ›große Spiegel‹ allerdings kein äußeres, ihm vorhergehendes Bild wiedergeben, da er selbst den Raum aufspannt, der die Welt ausmacht (WW1, 1.13). Um ein Motiv aus dem Schlusssatz des *Tractatus* aufzugreifen: Der Spiegel schweigt.

So ähnlich einige Denkfiguren im Detail sein mögen, eine ›Re-Markierung‹ im Sinne Derridas lässt sich dem ›Zeigen‹ bzw. dem aufgefächerten Spiegel nicht unterlegen. Zwar schreibt sich auch für Wittgenstein die Logik gleichsam in den allgemeinen Text ein, sie ist dort implementiert, ohne thematisch werden zu können, doch anders als Derrida (und Hegel) sieht er darin – zumindest in der Frühschrift – anstelle einer Prozessualität ein mehr oder weniger starres Gefüge, eine Struktur (WW1, 4.1211ff.). Sein Interesse gilt einzelnen Spiegelbeziehungen, in denen die internen Relationen der Sätze einen partiellen Blick auf die logische Struktur freigeben, und nicht der Frage, weshalb sich diese Struktur überhaupt ›zeigen‹ oder ›spiegeln‹ kann. Die Spiegelungen lassen sich beschreiben und in eine formale Notation übersetzen, aber nicht erklären oder rechtfertigen.

Als Beispiel für eine solche Beschreibung führt Wittgenstein die Mechanik Newtons an: »Die Newtonsche Mechanik z.B. bringt die Weltbeschreibung auf eine einheitliche Form.« (WW1, 6.341) Doch auch die Physik kann die Welt nicht begründen, sie gibt lediglich ein mögliches System zu ihrer

39 Der mögliche Einwand, auch Wittgensteins Begriff des Zeigens ziele letztlich auf ein intuitives Erfassen der logischen Form, lässt sich u.a. mit Verweis auf spätere Aufzeichnungen zur Intuition bei Russell entkräften. Dort heißt es: »Was wissen wir denn von der Intuition? Welchen Begriff haben wir von ihr? Sie soll wohl eine Art Sehen sein, ein Erkennen auf *einen* Blick; mehr wüßte ich nicht. [...] Das heißt: – wir haben ja keinen Begriff von diesem besondern Wissen [...].« (Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, a.a.O., S. 113)

40 Gegen eine solche ›mystische‹ Interpretation des *Tractatus*, die annimmt, man könne das, was sich nicht ›sagen‹ lässt, dennoch durch die Sätze des *Tractatus* ›begreifen‹, wendet sich Gunnarsson: Wittgensteins Leiter, a.a.O., S. 54f.

Beschreibung an. Entsprechend stellen die so genannten ›Naturgesetze‹ aus der Sicht Wittgensteins bloß ein Modell der Natur dar, ohne sie zu erklären.⁴¹ Die Überlegungen des *Tractatus* selbst haben allerdings nicht den Status einer Beschreibung der Welt, sie versuchen zu zeigen, weshalb sich die Philosophie auf derartige Beschreibungen beschränken muss, damit sie nicht unbemerkt in die Sphäre der Metaphysik oder des Mystischen wechselt. Am Beispiel der physikalischen Weltsicht wird weiterhin deutlich, dass die Beschreibung nur den Bereich der Tatsachenaussagen umfassen kann. Sätze zur Ethik oder Ästhetik fallen zwangsläufig aus einer logischen Darstellung und damit dem Sagbaren heraus, weil sie sich auf Wertsetzungen beziehen und sich nicht mehr auf interne Relationen oder formale Eigenschaften von Sätzen zurückführen lassen (WW1, 6.421).

Mit dieser Schlussfolgerung indes werden Wittgensteins Ausführungen vollends prekär. Wenn sich weder die ›Tatsachen‹ erklären noch ethische oder ästhetische Urteile rechtfertigen lassen, steht die Philosophie vor ihrem Offenbarungseid. Entsprechend lautet die bereits zitierte Konsequenz:

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

Bei strenger Auslegung könnte man dem *Tractatus* vorwerfen, er weise hier eine Methode aus, die er selbst allenfalls partiell berücksichtige. Nicht ohne Grund steht aber der erste Satz des Zitats im Konjunktiv, sodass man fragen kann, unter welchen Bedingungen diese Schlussfolgerung gilt. Sie trifft in der Tat zu, wenn die Philosophie für sich in Anspruch nimmt, das Denken logisch allein aus sich selbst heraus zu begründen. Aus der Perspektive des *Tractatus* muss der in aller Konsequenz durchgeführte Versuch einer vollständigen Selbstaufklärung dann früher oder später an einen Punkt gelangen, an dem das notwendige Scheitern des eigenen Anspruchs sichtbar wird.⁴²

41 Darüber hinaus gibt Wittgenstein jedoch keine Rangfolge oder Wertung der verschiedenen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse an; für die fundamentallogische Betrachtung sind ›alle Sätze gleichwertig‹ (WW1, 6.4). Dadurch wird fraglich, ob man den *Tractatus* tatsächlich zu den Vorläufern des Logischen Positivismus rechnen kann (vgl. McGuinness, Brian: Wittgensteins frühe Jahre. Frankfurt a. M. 1988, S. 482).

42 Entsprechend nennt Gunnarsson das zentrale Anliegen des *Tractatus* ein ›therapeutisches‹: »Dieses Anliegen besteht darin, dem Leser etwas über sich selbst beizubringen – nämlich, daß er dazu neigt zu denken, daß einem Satz Sinn verliehen wurde, wenn dies gar nicht der Fall war. [...] Die einzige Möglichkeit zu zeigen, daß ihm kein Sinn verliehen wurde, besteht darin, sich auf die Illusion,

Zu klären ist, ob Wittgensteins eigener Ansatz überhaupt einen derartigen Anspruch erhebt. Dies lässt sich mit einem Verweis auf seine ›Lehre vom Zeigen‹ verneinen, denn die im *Tractatus* eingeführte strikte Trennung zwischen dem Sagbaren und der logischen Struktur, die sich nur zeigt, ohne erklärt werden zu können, schließt jede Selbstbegründung kategorisch aus. Es gibt, wie Wittgenstein in einem Brief an Paul Engelmann deutlich macht, Unaussprechliches, und dieses »[...] Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen *enthalten!*«.⁴³ Demnach aber bildet das Verhältnis von Sagbarem und Unsagbarem keinen strengen Widerspruch, in dem die beide Seiten unverbunden und sich ausschließend gegenüberstehen. Einem Vorschlag von Christian Kupke folgend könnte man stattdessen von einer »implementären Dialektik« sprechen, die von der positiven Dialektik Hegels zu unterscheiden wäre.⁴⁴ Dabei handelt es sich um eine irreduzibel asymmetrische Struktur, die sich nicht in einem Dritten zu einer Einheit schließt. Die eine Seite der binären Unterscheidung ist in der anderen, wie Wittgenstein sagt, enthalten, aber so, dass sie als deren Jenseits erscheint.⁴⁵ Innerhalb des Sagbaren zeigt sich ein konstitutives Unsagbares, das als das Andere des Sagbaren dennoch dessen integraler Bestandteil ist. Trotzdem steht die unaussprechliche Logik zum Bereich der Aussagen nicht in einer Beziehung der Subordination. Vielmehr fungiert sie umkehrt als implementäre Bedingung der Möglichkeit der Sprache. Deshalb lässt sich das fundierende Verhältnis zwischen der Sprache und ihrer Logik nicht mehr in logischen Begriffen fassen. Für das Nicht-Logische aber hat die Sprache durchaus einen Begriff: das Mystische. Vor diesem Hintergrund bereitet dann auch der Satz 6.522 des *Tractatus* weniger Verständnisschwierigkeiten: »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.« (WW1, 6.522)

Aus der Interpretationsperspektive einer implementären Dialektik führt Wittgenstein mit dem Begriff des Mystischen also kein zusätzliches Thema in seine logische Betrachtung ein, das gemessen an den vorhergehenden Sätzen des *Tractatus* vernachlässigt werden könnte – etwa weil man darin lediglich eine Art von persönlichem Statement des Autors sieht. In der Gesamtargu-

daß ihm Sinn verliehen wurde, einzulassen und sich anschließend zu korrigieren. Die Sätze im Textkörper des *Tractatus* sollen eher erläuternd als erklärend sein; nach ihrer Lektüre soll der Leser auf die Versuchungen, auf die er hereinzufallen neigt, aufmerksam geworden sein.« (Gunnarsson: Wittgensteins Leiter, a.a.O., S. 88)

43 Wittgenstein: Briefe, a.a.O., S. 78 [Brief an Engelmann vom 9. April 1917].

44 Vgl. Kupke, Christian: Diesseits und/oder jenseits des Binarismus? Einige Annotate zum Verhältnis von Sagbarem und Unsagbarem. In: ders./Heinze, Martin/Eckle, Isolda (Hg.): Sagbar-Unsagbar. Philosophische, psychoanalytische und psychiatrische Grenzreflexionen. Berlin 2006, S. 27-53.

45 In den Worten Kupkes: »Es ist, paradox, ein Jenseits, das kein Jenseits ist [...]« (Ebd., S. 29)

mentation der Frühschrift muss das Mystische vielmehr für das Logische selbst stehen, weil es sich nicht aussprechen lässt.

Dunkel bleibt indes der Vorgang des ›Sich-Zeigens‹. In der Unterscheidung von ›sagen‹ und ›zeigen‹, so Wittgenstein in einem Brief an Russell, liegt in der Tat die größte philosophische Aufgabe: »Die Hauptsache ist die Theorie über das, was durch Sätze – d.h. durch Sprache – gesagt (und, was auf dasselbe hinausläuft, *gedacht*) und was nicht durch Sätze ausgedrückt, sondern nur gezeigt werden kann. Dies ist, glaube ich, das Hauptproblem der Philosophie.«⁴⁶

Grundsätzlich will die implementäre Dialektik von Sagbarem und Unsagbarem das Projekt der Reflexionsphilosophie nicht zu einer Lösung bringen, sie weist ihr Anliegen als unerfüllbar zurück. Nicht anders als die Dekonstruktion kritisiert Wittgensteins frühe Logik den Versuch einer absoluten Selbstbegründung des Denkens mit dem Hinweis auf einen syntaktischen Überschuss, der sich semantisch nicht mehr einholen lässt. Doch während Derrida der freigelegten Differenzierungsbewegung und ihrem Re-Markierungspotenzial ein neuartiges Verfahren der Textlektüre entnimmt, bleibt Wittgensteins *Tractatus* scheinbar bei der Feststellung einer absoluten Grenze stehen. Bei genauerem Hinsehen jedoch folgt auch der Text des *Tractatus* mit einer gewissen Kohärenz seinen eigenen Einsichten, das heißt, er ›zeigt‹ das Verfahren, von dem er nicht sprechen kann. Mehr als ein Kommentar hat den ästhetisch-literarischen Charakter dieses Textes betont, der sich an der elliptischen Form der Sätze, ihrer eigenartigen Nummerierung und Anordnung festmachen lässt.⁴⁷ Gemäß den eigenen Ausführungen aber gehört die ästhetische Dimension eines Textes in letzter Instanz dem Bereich des Unsagbaren an. Folglich verweist gerade die ungewöhnliche Literarizität des *Tractatus* auf das Unaussprechliche und setzt auf diese Weise seine zentrale Einsicht ›ins Werk‹. Die von Wittgenstein im Vorwort gegebene Selbstcharakterisierung erhält so gesehen eine viel spezifischere Bedeutung: »Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt – wie ich glaube –, daß die Fragestellung dieser Probleme auf einem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht.« (WW1, S. 9)

Die zentrale Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen, bzw. Semantik und logischer Grammatik, bleibt auch nach der Wende der dreißiger Jahre unangetastet, wiewohl die Logik ihren transzendentalen Status verliert. Die Vorstellung von einer festen logischen Struktur weicht der Dynamik von An-

46 Wittgenstein: Briefe, a.a.O., S. 88 [Brief an Russell vom 19. August 1919].

47 Vgl. etwa Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 52; oder McGuinness: Wittgensteins frühe Jahre, a.a.O., S. 464f. Wittgenstein selbst schreibt in einem Brief an Ludwig v. Ficker: »Die Arbeit ist streng philosophisch und zugleich literarisch [...]« (Wittgenstein: Briefe, a.a.O., S. 95 [Brief an v. Ficker, wahrscheinlich Mitte Oktober 1919])

wendungsregel und Sprachspiel, in der die strikte Trennung zwischen einer transzendentalen und einer empirischen Ebene aufweicht⁴⁸. Dadurch erfährt der Bereich des Sagbaren eine Ausdehnung, und die Grenze zwischen Artikulierbarem und Unartikulierbarem gerät in Bewegung. Geht der *Tractatus* noch von der Annahme aus, es gäbe eine allgemeine logische Struktur der Sprache, die sich allerdings nicht ausdrücken lässt, beruft sich die Sprachspielkonzeption auf die Partikularität verschiedenster ›Logiken‹, die entsprechend mit dem schwächeren Begriff der Regel gefasst werden. Aber auch die lokalen Regelungen lassen sich nie vollständig logisch begründen, da sie von einem kulturellen Horizont, der Lebensform, abhängig bleiben.

Im Rahmen der hier verfolgten Methodenfrage und dem damit verbundenen Problem einer Selbstbegründung scheint das Spätwerk neue Wege zu eröffnen, die dem *Tractatus* aufgrund seiner Verabsolutierung des Logischen sowie dessen transzendentaler Stellung versperrt waren. Zum einen wird durch den Rekurs auf die Lebensform eine historisch-kulturtheoretische Betrachtung denkbar, denn, so Wittgenstein in einer Vorlesung, »zu einem Sprachspiel gehört eine ganze Kultur«.⁴⁹ Wie im 3. Kapitel erläutert, stellt die historische Rekonstruktion jedoch aus verschiedenen Gründen keine Alternative für Wittgensteins Untersuchungen dar. Zwar betont er in *Über Gewißheit*, dass sich die kulturell geformten Überzeugungen zu einem System zusammenschließen, nur lässt sich dieses nicht beschreiben, weil die Gewissheiten des Systems die unhintergehbaren Voraussetzungen für die Beschreibung selbst abstecken (WW8, 141).

Zum anderen lässt sich eine Analyse vorstellen, in der Anwendungsregeln durch den Vergleich von verschiedenen Sprachspielen ausgelotet werden. In einer solchen differenziellen Betrachtung könnten sogar jene wissenschaftlichen Sprachspiele in den Blick kommen, mit denen Wittgenstein selbst operiert.⁵⁰ Tatsächlich machen sich insbesondere die *Philosophischen Untersuchungen* ein solches Vorgehen zu Eigen. Indem Wittgenstein immer wieder fiktive Diskussionspartner auftreten lässt, wird es ihm möglich, seine eigenen Bemerkungen von einem anderen Standpunkt, einem anderen Sprachspiel aus zu betrachten. Allerdings kann auch ein solcher Perspektivwechsel das jeweilige Sprachspiel nicht erklären oder begründen, er kann lediglich zeigen, wo die immanenten Grenzen einer Regel liegen. Statt einer systematischen Ganz-

48 Was jedoch nicht heißt, dass es nicht auch Regeln geben würde, die aufgrund ihrer festen Verankerung eine ›quasi-transzendente‹ Stellung einnehmen. Rentsch spricht in diesem Zusammenhang treffend von einem »faktischen Situationsapriori« (vgl. Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, a.a.O., S. 222).

49 Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Hrsg. von Cyril Barrett, Frankfurt a. M. 2000, S. 20.

50 Lyotard hat in Anlehnung an die Sprachspielkonzeption Wittgensteins eine solche Untersuchung der unterschiedlichen gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurse vorgelegt (vgl. Lyotard: Das postmoderne Wissen, a.a.O., S. 36ff.).

heit erzeugt das dialogische Denken, wie Wittgenstein im Vorwort vermerkt, bloß eine ›Menge von Landschaftsskizzen‹ des ›kreuz und quer durchreisten Gedankengebietes‹: »Die gleichen Punkte, oder beinahe die gleichen, wurden stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen.« (WW1, S. 231) Deshalb treten die *Philosophischen Untersuchungen* als ein Textkonvolut auf, das sich aus disparaten Bemerkungen zu verschiedensten Themen zusammensetzt und auch innerhalb einer Problemstellung nicht selten eine Vielzahl von Sichtweisen entfaltet.⁵¹

Gibt es dennoch Möglichkeiten, wenn schon keine Methode im strengen Sinne, so doch ein Verfahren der *Philosophischen Untersuchungen* herauszuarbeiten, das in ähnlicher Weise wie die Re-Markierung der Dekonstruktion dazu in der Lage wäre, sich ohne Rückgriff auf eine mentalistische Reflexionsfigur zu rechtfertigen? Dazu muss man zunächst das verbreitete Missverständnis aus dem Weg räumen, Wittgensteins Spätphilosophie lasse sich zu einer einheitlichen Theorie oder Lehre zusammenfassen. Wiederkehrende Themenkomplexe mögen zwar den Eindruck erwecken, die fehlende Systematik und allgemeine Grundlegung sei lediglich der spezifischen Arbeitsweise ihres Autors geschuldet, implizit aber mitgegeben.⁵² Doch eine solche Sicht unterschätzt die im Vorwort der *Philosophischen Untersuchungen* angemerkte ›Natur‹ der dort versammelten Gedanken, die sich aus intrinsischen Gründen nicht zu einem Ganzen ›zusammenschweißen‹ lassen. Für Wittgensteins eigene Bemerkungen muss die gleiche Grundlosigkeit gelten wie für alle anderen Sprachspiele auch: Zu ihrer Begründung lässt sich in letzter Konsequenz nicht mehr sagen als jenes kontingente »So handle ich eben« (WW1, § 217).

Ernst zu nehmen hingegen ist der Versuch, eine ›dynamische Theorie der Sprache‹ zu schreiben, in der die Sprache zugleich Gegenstand der Betrachtung und betrachtendes Subjekt ist – von Hegel auf die Formel ›Substanz ebenso wie Subjekt‹ gebracht. Da sich für die verschiedenartigen Sprachspiele keine allgemeinen Meta-Regeln angeben lassen, verlangt jede Regelung eine Einzelfallprüfung, und das heißt, man muss das Sprachspiel spielen, es auf seine Möglichkeiten hin testen, bis wohin seine Bedeutung reicht und wo sei-

51 »Und was ›Sprache‹ heißt ist ein Wesen bestehend aus heterogenen Teilen und die Art und Weise wie sie eingreifen unendlich mannigfach.« (WW4, 66; vgl. auch Welsch: Vernunft, a.a.O., S. 396f.)

52 Grayling etwa vertritt die These, Wittgenstein sei von dem frühen Extrem einer möglichst starren Systematik in das andere einer völligen Verneinung jeder systematischen Erklärung gefallen. Entgegen Wittgensteins eigener Einschätzung aber könne man durchaus eine stärkere Theoretisierung wagen, ohne die Vielfältigkeit der Sprache zu unterschlagen: »Man kann Wittgenstein darin zustimmen, daß es ein Fehler ist, nach der Art von Theorie zu suchen, wie sie der *Tractatus* geboten hat, aber daraus folgt keineswegs, daß *gar keine* systematische Erklärung der Sprache möglich ist [...].« (Grayling: Wittgenstein, a.a.O., S. 126)

ne sinnvolle Anwendung aufhört. Abgründig wird diese Form des Philosophierens, weil sie keinem Begriff oder Begriffssystem eine übergeordnete und feste Stellung zubilligt und sich somit jeden sicheren Standpunktes beraubt:

»Wir sind in der Täuschung, das Besondere, Tiefe, das uns Wesentliche unserer Untersuchung liege darin, daß sie das unvergleichliche Wesen der Sprache zu begreifen trachtet. D.i., die Ordnung, die zwischen den Begriffen des Satzes, Wortes, Schließens, der Wahrheit, der Erfahrung, usw. besteht. Diese Ordnung ist eine *Über*-Ordnung zwischen – sozusagen – *Über*-Begriffen. Während doch die Worte ›Sprache‹, ›Erfahrung‹, ›Welt‹, wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ›Tisch‹, ›Lampe‹, ›Tür‹.« (WW1, § 97)

Jeder noch so (philosophisch) aufgeladene Begriff lässt sich in einem Sprachspiel situieren, von dem er seine Geltung und in dem er seine begrenzten Anwendungsregeln erhält. Philosophische Probleme und Paradoxien entstehen, solange man geneigt ist, ausgesuchten Begriffen einen außersprachlichen oder zumindest übergeordneten Wert zuzugestehen. Wittgenstein zeigt dies unter anderem am Beispiel des Wortes ›Denken‹. Es hat offenbar eine einzigartige Stellung, sofern das Denken die Sprache mit der Welt vermitteln soll (WW1, § 96). Nach einer geläufigen Vorstellung wird uns die Welt über Sinnesindrücke gegeben, die dann mittels einer psychischen Fähigkeit in allgemeine sprachliche Begriffe übersetzt werden. Allein, diese Vorstellung – die ihrerseits nichts anderes als ein Gedachtes ist – wird in dem Moment paradox, in dem man zugesteht, dass sich auch Unwahres denken lässt: »Man kann *denken*, was nicht der Fall ist.« (WW1, § 95) Mit anderen Worten, die Behauptung der einzigartigen Mittelstellung des Denkens kann sich selbst nicht denkend begründen – sie könnte falsch sein. Und dies zeigt sich, wie Wittgenstein sagt, in einer grammatischen Analyse jener ›Arten von Aussagen‹, die in der natürlichen Sprache über das Denken zulässig sind (WW1, § 90).⁵³

Eine grammatische Betrachtung der natürlichen Sprache, so könnte man meinen, hätte folglich eine vollständige Aufstellung aller Anwendungsfälle eines beliebigen Ausdrucks zum Ziel. Gewiss lässt sich dies nicht für alle sprachlichen Ausdrücke durchführen, aber die jeweils betrachteten semantischen Zusammenhänge müssten doch zu einer definitiven Klärung gelangen:

»Nun aber kann es den Anschein gewinnen, als gäbe es so etwas wie eine letzte Analyse unserer Sprachformen, also *eine* vollkommen zerlegte Form des Ausdrucks. D.h.: als seien unsere gebräuchlichen Ausdrucksformen, wesentlich, noch unanalysiert; als sei in ihnen etwas verborgen, was ans Licht zu befördern ist. Ist dies ge-

53 Vgl. dazu auch die Zurückweisung der psychologischen Erklärung des Denkens in *Zettel* (WW8, 416f.).

schehen, so sei der Ausdruck damit vollkommen geklärt und unsere Aufgabe gelöst.« (WW1, § 91)

Allerdings bedarf die Alltagssprache erstens keiner methodischen Zerlegung, um klar bedeuten zu können, und zweitens gibt es keinen unabhängigen Standpunkt, von dem aus eine solche Methode auf alle Sprachspiele gleichermaßen angewendet werden könnte. Was Wittgenstein hingegen verfolgt, ist ein höherer Grad an ›Exaktheit‹ und keine vollkommen exakte Aufschlüsselung (ebd.). Dies wäre nur dann erreichbar, wenn die Sprache selbst über eine allgemeine und transzendente Wesensdimension hinter der besonderen Anwendungsweise verfügen würde – etwa derart, wie der *Tractatus* sie vor Augen hat. In den späteren Schriften aber setzt sich mit der Einsicht ›Alles fließt‹ auch die Erkenntnis durch, »[...] daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist« (WW8, 232). Eine vollständige Analyse (selbst weniger Begriffe) ist nicht nur wegen des immensen Umfangs unerreichbar, sie kommt vor allem aufgrund der zeitlichen Struktur der Regelanwendung niemals zu einem definitiven Abschluss.

Auf der Suche nach Wittgensteins Verfahren und dessen Legitimation gilt es demnach zu klären, wie eine Analyse ohne die Voraussetzung und ohne das Telos einer Allgemeinheit operieren kann. Hierin unterscheidet sie sich von der spekulativen Dialektik, sofern diese behauptet, ihr Gang folge einer ›inneren Selbstbewegung des Inhalts‹ und die Explikation dieser Bewegung könne deshalb als ›Methode‹ gelten (WdL I.1, 17). Auch orientieren sich die *Philosophischen Untersuchungen* nicht an anderen Texten oder Motiven der philosophischen Tradition, wie dies in der Dekonstruktion der Fall ist. Sie setzen ohne höheren Plan ›kreuz und quer‹ in einem nicht mehr überschaubaren ›Gedankengebiet‹ ein. Fast scheint es, als würde die von Derrida angenommene Dissemination des Sinns, bei der sich das Netz der Signifikanten durch immer weitere Differenzierungen unkontrolliert ausbreitet, in den aphoristischen Schriften Wittgensteins ihren angemessenen Niederschlag finden. Es sind buchstäblich Texte ohne Anfang und ohne Ende, in die man an einer beliebigen Stelle einsteigen und sich von dort aus seinen Weg durch die anschließenden oder vorhergehenden Bemerkungen bahnen kann. Weder im Großen noch im Kleinen findet man endgültige und unverrückbare Abschlüsse eines Gedankens – stattdessen bricht er einfach ab oder diffundiert in ein anderes Themengebiet.⁵⁴

Dennoch stehen die einzelnen Paragraphen der *Untersuchungen* nicht vollständig losgelöst und autonom nebeneinander. Zwischen ihnen herrschen

54 Henry Staten spricht deshalb vom ›allgemein szenischen Charakter‹ der Darstellung und knüpft damit bewusst an Derridas Formulierung von der ›Szene der Schrift‹ an (vgl. Staten, Henry: Wittgenstein and Derrida. Lincoln/London 1984, S. 67; und SuD, 302-350; hier S. 342).

vielfältige Beziehungen, zum Teil in der direkten Nachbarschaft, zum Teil über größere Abschnitte hinweg.⁵⁵ Auch die angesprochenen Perspektivwechsel, die Wittgenstein immer wieder vornimmt, erschließen sich erst aus dem Zusammenhang einer mehr oder weniger großen Gruppe von Bemerkungen. Wenn sich also belegen lässt, dass zwischen den Paragraphen der *Untersuchungen* ein nicht systematisierbares Beziehungsgeflecht herrscht, dessen Möglichkeit in ihnen selbst zum Ausdruck kommt, würde die Spätschrift eine ähnliche ›Spiegelung‹ aufweisen wie die im *Tractatus* gefundene des ›Zeigens‹. Eine logisch fundierte Theorie oder gar ein theoretisches System ergibt sich daraus freilich nicht, wohl aber eine gewisse performative Kohärenz.

Im Folgenden soll geprüft werden, ob sich in den *Philosophischen Untersuchungen* in der Tat eine solche Selbstimplikation von Methode und Darstellungsweise auffinden lässt. Von besonderem Interesse für eine Überprüfung sind dabei all jene Passagen, die zu methodischen Fragen Stellung nehmen. Im § 109 etwa legt Wittgenstein Rechenschaft über sein Vorgehen ab und ermahnt sich gleichsam selbst, keine wissenschaftliche Theorie aufzustellen:

»Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. Die Erfahrung, ›daß sich das oder das denken lasse, entgegen unserm Vorurteil‹ – was immer das heißen mag – konnte uns nicht interessieren. [...] Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.« (WW1, § 109)

Die Vergangenheitsform des ersten Satzes bezieht sich, wie Savigny überzeugend darlegt, auf einen Gedankengang der vorhergehenden Bemerkungen, darf aber sicherlich angesichts der nachstehenden Sätze verallgemeinert werden.⁵⁶ Überspringt man zunächst den zweiten Satz, dann erläutern die nachfolgenden, welche Betrachtungsweise Wittgenstein anstrebt: Sie soll nicht durch eine feststehende Theorie geleitet werden, soll keine Überprüfung von vorgegebenen Hypothesen sein und keine ›Erklärungen‹ liefern. Stattdessen müsste sie eine reine Beschreibung der sprachlichen Verwendung eines Ausdrucks versuchen. Die im *Tractatus* eingeführte Entgegensetzung von ›sagen‹ und ›zeigen‹ kehrt so in den *Untersuchungen* als jene zwischen ›erklären‹ und ›beschreiben‹ wieder. Aber während die Frühschrift mit dem ›Sagen‹ jede Form einer sprachlichen Artikulation zurückweist, ist die Unterscheidung von ›erklären‹ und ›beschreiben‹ nun offenbar innerhalb des Sagbaren selbst ver-

55 Von Savigny gibt den *Philosophischen Untersuchungen* in seinem Kommentar eine thematisch klar gegliederte Struktur und unterteilt den ersten Teil in neun Kapitel mit zahlreichen Unterabschnitten (vgl. Savigny: Kommentar, Bd. I, a.a.O., S. VII-XV).

56 Vgl. ebd., S. 162.

ortet. Um den Gegensatz zwischen den beiden Termen stärker herauszustellen, lässt sich eine ›Erklärung‹ im Sinne Wittgensteins auch als ›begründende Erklärung‹ oder ›Rückführung auf Ursachen‹ verstehen. Dafür spricht unter anderem der § 124: »Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen.« (WW1, § 124)

Insgesamt hält Wittgenstein die Rückführung auf einen Grund für eine unzulässige Operation, weil sie vor der Alternative steht, entweder eine Wessensdimension zu postulieren, die jenseits der Sprache liegt, also metaphysisch ist, oder in einer innersprachlichen Betrachtung auf eine Dimension des Gebrauchs, des »So handle ich eben« zu stoßen, die streng genommen keine logische ›Ursache‹ mehr darstellt. Eine eingespielte Sprachpraxis lässt sich lediglich durch ihren Erfolg rechtfertigen und nicht durch eine induktive Herleitung (WW1, § 324). Aus der Perspektive einer grammatischen Analyse gilt für den Begriff des Grundes das Gleiche wie für den des Denkens: »›Grund‹ ist nur innerhalb eines Systems von Regeln anwendbar.«⁵⁷ Selbstverständlich gibt es Sprachspiele, in denen Begründungen unerlässlich sind. Man könnte eine ganze Gruppe von Sprachspielen aufstellen, die dem Ausdruck ›etwas begründen‹ seine Regelmäßigkeit verleiht. Die fortgesetzte Anwendung der Regel selbst kennt indes keinen Grund und ist deshalb in irreduzibler Weise offen für Unvorhergesehenes (WW8, 342).

Will man die geregelte Verwendung von Begriffen oder Prädikaten in der Alltagssprache beschreiben, geht eine wissenschaftliche Erklärung, die nach einem letzten stabilen Grund sucht, gewissermaßen zu weit. Was Wittgenstein allerdings mit ›Beschreibung‹ meint, bleibt vorerst dunkel. Die Fortsetzung des bereits zitierten § 109 der *Philosophischen Untersuchungen* gibt einen ersten Hinweis:

»Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten.« (WW1, § 109)

Insbesondere der letzte Satz ist aufschlussreich: Es geht darum, die bekannten sprachlichen Verwendungen darzulegen, und zwar, wie im letzten Kapitel gezeigt, durch das ›Zusammentragen von Erinnerungen‹ (WW1, § 127/BT, 280). Solche Erinnerungen sind keine an vergangene Gegenwarten, sondern beziehen sich auf ein *knowing how*, auf die immer schon gegebenen Ge-

57 Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 108.

brauchsregeln von sprachlichen Ausdrücken. Weiterhin schränkt Wittgenstein seine eigenen grammatischen Analysen auf ›philosophische Probleme‹ ein und nimmt keinesfalls für sich in Anspruch, eine systematische oder vollständige Beschreibung aller Sprachspiele geben zu können.⁵⁸ Dass diese Probleme zudem nicht ›empirisch‹ gelöst werden können, liegt auf der Hand, weil die gesamte Sprachspielkonzeption eine unmittelbare Sinneswahrnehmung als Maßstab ausschließt. Wahrnehmungen der Welt bedürfen, nicht anders als bei Hegel und Derrida, der begrifflichen Vermittlung; ihr Wahrheitswert ist immer abhängig von der Exaktheit, die ein bestimmtes Sprachspiel erfordert. Eine Beschreibung müsste deshalb den Spielraum und die Grenzen einer Anwendungsregel aufweisen, wodurch sich dann ›Missverständnisse‹ aufdecken lassen, die überhaupt erst das philosophische Problem erzeugt haben.

Auf die im mentalistischen Reflexionsparadigma auftauchende Frage, wie sich das Denken selbst begründen kann, antwortet die deskriptive grammatische Analyse, dass es im Begriff des Denkens angelegt ist, etwas zu denken, was nicht der Fall ist. Über dieses Paradoxon hinaus aber führt sie zu zwei weiteren Einsichten: Zum einen, dass uns die Sprache selbst dazu verführt, hinter ihr mehr zu suchen als sich sagen lässt (in diesem Falle eine mysteriöse Tätigkeit des Denkens), zum anderen, dass eine sprachimmanente Betrachtung gar nicht auf eine Letztbegründung – etwa durch das Denken – angewiesen ist. Eine Beschreibung ›löst‹ das Problem (auf), indem sie es als falsch gestellte Frage entlarvt.⁵⁹

Aufgrund der Stoßrichtung von Wittgensteins eigener Argumentation wird es allerdings immer schwieriger, für die geforderte Beschreibung selbst noch eine Beschreibung anzugeben. Was sich darüber sagen lässt, wäre wiederum eine Zusammenstellung all jener Verwendungsweisen, die in der natürlichen Sprache für ›Beschreibung‹ vorkommen. In den *Philosophischen Untersuchungen* schreibt Wittgenstein:

58 Obwohl die konkreten ›philosophischen Probleme‹, die Wittgenstein lösen möchte, vor allem aus den Diskussionen in seinem persönlichen Umfeld stammen (mit Russell, Moore und anderen), lässt sich das Verfahren durchaus auf andere Problemstellungen ausweiten.

59 Wolfgang Welsch problematisiert die Gegenüberstellung von Reflexionsparadigma und einer Analyse des faktischen Gebrauchs aus einer historischen Perspektive: »Wittgenstein polemisiert gegen die traditionelle Reflexionsbetonung der Philosophie, um dagegen auf die faktische Fundamentalität von Lebensformen hinzuweisen. Aber dieser Gegensatz von Reflexion versus Lebensform ist durch die Entwicklung der Moderne überholt worden. Reflexion ist zu einem generativen Faktor der Lebensform geworden.« (Welsch: Vernunft, a.a.O., S. 415) So überzeugend Welschs These ist – sie verlangt zweifellos eine Weise der diskursgeschichtlichen Betrachtung, die Wittgenstein selbst vehement ablehnt.

»Was wir ›Beschreibung‹ nennen, sind Instrumente für besondere Verwendungen. Denke dabei an eine Maschinenzeichnung, einen Schnitt, einen Aufriß mit den Maßen, den der Mechaniker vor sich hat. Wenn man an eine Beschreibung als ein Wortbild der Tatsachen denkt, so hat das etwas Irreführendes: Man denkt etwa nur an Bilder, wie sie an unsren Wänden hängen; die schlechtweg abzubilden scheinen, wie ein Ding aussieht, wie es beschaffen ist. (Diese Bilder sind gleichsam müßig.)« (WW1, § 291)

Eine Beschreibung meint demnach keine allgemeine, methodologisch klar umrissene Operation, sondern verschiedene ›Instrumente für besondere Verwendung‹, d.h. sie bleibt abhängig von der Situation. Auf den ersten Blick mögen die genannten Beispiele einem engen Themenfeld entstammen (Maschinenzeichnung, Schnitt, Aufriss), aber jede dieser Darstellungsformen stellt in der Tat verschiedene Anforderungen an die Ausführung. Im Kontrast zum ›Wortbild‹ gibt die Beschreibung keine vorhergehende oder an sich bestehende Tatsache der Wirklichkeit wieder, sie entwirft diese vielmehr. Der Wert einer Maschinenzeichnung bemisst sich nicht danach, ob sie eine vorhandene Maschine möglichst gut abbildet, sie dient dazu, eine Maschine zu konstruieren – entsprechend ist ihr einziges Kriterium, ob sich mit ihrer Hilfe eine funktionsfähige Maschine herstellen lässt.⁶⁰ Auf das Verfahren einer grammatischen Beschreibung übertragen bedeutet das nicht weniger als eine Zurückweisung des Wahrheitswertes der *adaequatio*: Zwischen der Darstellung und dem Dargestellten kann es keine Adäquation, keine Übereinstimmung geben, weil die Beschreibung ein Funktionsganzes entwirft und keinen vorliegenden Sachverhalt abbildet. In Analogie zu Derridas Dekonstruktion der platonischen *mimēsis* könnte man auch sagen, das Verhältnis von Nachahmung und Nachgeahmten kehre sich um. Die ›Wahrheit‹ der Deskription hängt nicht von einem zeitlich vorhergehenden realen Sein des Beschriebenen ab, sie ist resultatativ und erhält ihren Wert einzig aus den durch sie eröffneten Möglichkeiten zur Problemlösung.

Im Licht der Spätphilosophie bekommt dann der häufig zitierte Satz aus der Einleitung des *Tractatus*, »Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen« (WW1, S. 9), eine ganz andere Interpretationsrichtung: Innerhalb der sinnvollen Rede müssen sich alle verwendeten Begriffe und Prädikate beschreiben lassen – wenn wir nicht angeben könnten, in welchen Zusammenhängen ein Begriff gebraucht wird, hat er überhaupt keine Bedeutung. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass eine Beschreibung mehrere, sogar widersprüchliche Anwendungen eines Begriffs oder Prädikats freilegen kann. Klarheit darf hier auf keinen Fall mit Eindeutigkeit verwechselt werden: »Es

60 Auch Savigny weist auf die zeitliche Folge der beiden gegenübergestellten Modelle hin: Das Bild folgt dem Vorbild, während die Zeichnung, der Entwurf dem Entworfenen vorausseilt (vgl. Savigny: Kommentar, Bd. I, a.a.O., S. 347).

ist nicht Sache der Philosophie, den Widerspruch durch eine mathematische, logisch-mathematische, Entdeckung zu lösen. Sondern den Zustand der Mathematik, der uns beunruhigt, den Zustand *vor* der Lösung des Widerspruchs, übersehbar zu machen. (Und damit geht man nicht etwa einer Schwierigkeit aus dem Wege.)« (WW1, § 125) Ziel ist nicht die Auflösung von Widersprüchen, sondern die Aufklärung der Situation, in der etwas als widersprüchlich erscheint. Deshalb spricht Wittgenstein zuweilen auch von einer ›übersichtlichen Darstellung‹, mit deren Hilfe die Funktionsweise der Sprache verständlich werden soll, indem sie Zusammenhänge sichtbar macht oder durch das Einsetzen von Zwischengliedern herstellt (WW1, § 122).⁶¹ Die Aufgabe solcher Darstellungen ist zweckgebunden und jeweils abhängig von der verfolgten Frage oder dem philosophischen Problem. Sie kann partielle Ordnungen schaffen, aber nicht die eine große Ordnung (ebd., § 132).

Es würde einer längeren Beschreibung bedürfen, um die Arbeitsweise der *Philosophischen Untersuchungen* im Einzelnen zu rekonstruieren. An dieser Stelle können die Möglichkeiten einer grammatisch-deskriptiven Analyse daher lediglich exemplarisch nachvollzogen werden. Auffallend ist sicherlich zunächst, dass die *Philosophischen Untersuchungen* – ebenso wie eine Reihe von anderen Schriften aus dem Nachlass – mit Thesen oder Behauptungen über die Funktionsweise unserer Sprache beginnen, die sich im Laufe der nachfolgenden Bemerkungen als unzulänglich erweisen.⁶² Der erste Paragraph der *Untersuchungen* setzt beispielsweise völlig unvermittelt mit einem langen Zitat aus den *Confessiones* von Augustinus ein. Darin findet Wittgenstein die verbreitete Vorstellung, dass den Wörtern der Sprache jeweils Gegenstände entsprechen – wenn man so will, die ontologische Spielart einer Theorie der Referenz. Ausgehend von diesem Eingangszitat konstruiert Wittgenstein dann verschiedene Sprachspiele, auf die eine solche Annahme zutrifft (WW1, § 2). Wie bereits das erste Beispiel zeigt, kann eine ontologische Referenztheorie zwar eine primitive Form der Verständigung erhellen, aber bei weitem nicht die gesamte Bandbreite der sprachlichen Bedeutung: »Augustinus beschreibt, könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System.« (WW1, § 3)

Durch Erweiterungen und Differenzierung des konstruierten Sprachspiels (in dem Bauarbeiter sich durch bloßen Zuruf von Namen bestimmte Gegenstände reichen) macht Wittgenstein in wenigen Abschnitten klar, weshalb man selbst in dieser stark vereinfachten Sprachpraxis die Bedeutung eines

61 Die Idee einer ›übersichtlichen Darstellung‹ skizziert Wittgenstein bereits in seinen *Bemerkungen über Frazers ›Golden Bough‹* (vgl. Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, a.a.O., S. 37).

62 Die in *Über Gewißheit* versammelten Bemerkungen kreisen beständig um einige wenige Sätze von S. G. E. Moore und dienen einzig dem Zweck, die von Moore postulierten Gewissheiten des ›gesunden Menschenverstandes‹ zu relativieren.

Wortes nicht durch den bezeichneten Gegenstand erklären kann, sondern nur durch ein ganzes Ensemble von Handlungen innerhalb des Sprachspiels: »Was *bezeichnen* nun die Wörter dieser Sprache? – Was sie bezeichnen, wie soll ich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauchs? Und den haben wir ja beschrieben.« (WW1, § 10) Schon nach zehn Paragraphen ist damit ein Kerngedanke der *Philosophischen Untersuchungen* ausgesprochen: Die Bedeutung der Wörter ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem sie angewendet werden, und ihre Anwendung lässt sich nur situationsbezogen beschreiben.

Bemerkenswert ist jedoch die Weise, in der Wittgenstein seine Überlegungen hier vorbringt. Er widerlegt die Gegenstandstheorie von Augustinus nicht durch eine andere Theorie, er zeigt vielmehr, wie diese sich bereits in einer scheinbar simplen und reduzierten Anordnung als ungenügend erweist. Denn die Arbeiter im Beispiel können nur dann wirklich arbeiten, wenn sie mit den Namen nicht allein den Gegenstand meinen. Allerdings kleidet Wittgenstein seine Einsicht nicht in lange Erklärungen, er lässt die Beispiele für sich selbst sprechen. Auf die zitierte Frage, was denn die Wörter seines Sprachspiels bezeichnen, wenn sie nicht auf einen Gegenstand verweisen, antwortet er gleichsam hilflos: Wie soll ich das anders erklären als durch die Beschreibung ihres Gebrauchs?

Und nichts anderes ist bis zum § 10 der *Philosophischen Untersuchungen* auch passiert: Wittgenstein hat durch ein Anwendungsbeispiel die Begrenztheit einer ganzen Theorie der Bedeutung vorgeführt, ohne ihr einen eigenen, voll ausgearbeiteten Ansatz entgegenzusetzen. Wenn die letzte Instanz des sprachlichen Bedeutungsprozesses die Praxis ist, besteht die Aufgabe der philosophischen Betrachtung vor allem darin, diese Praxis zu beschreiben, die Sprache gleichsam *in actu* zu untersuchen. Dazu greift Wittgenstein auf Beispiele zurück, die er auf der Basis von Ähnlichkeiten und Analogien miteinander in Beziehung setzt. Eine exemplarische oder übertragene Verwendung von Sprachspielen bedarf selbst keiner vorhergehenden Theoriebildung, sie leitet sich von dem in Frage stehenden Zusammenhang ab. Derart entsteht eine Sprachkritik im doppelten Sinne: Zum einen werden tradierte Vorstellungen über das Wesen der Sprache, die Beschaffenheit der Welt und die Fähigkeiten der Vernunft in eine Krisis geführt, in der sich ihre eingeschränkte Gültigkeit (oder sogar Falschheit) erweist; zum anderen markiert die Vielzahl solcher Beispiele oder Vergleiche eine allgemeine Grenze des sprachlichen Verstehens überhaupt, sofern sich in ihrer Heterogenität die fehlende Einheit und der entschwindende Grund der Sprachspiele gewissermaßen »spiegelt«.⁶³ In beiden Fällen aber liegt die Überzeugungskraft nicht in den wenigen the-

63 Auf den Aspekt der Grenzbestimmung zielt bereits ein Satz im *Tractatus*: »Alle Philosophie ist ›Sprachkritik‹.« (WW1, 4.0031)

senhaften Schlussfolgerung, die in Wittgensteins Texten von Zeit zu Zeit auftauchen, sondern in ihrem mäandernden Fortschreiten, im erneuten Aufgreifen und exemplarischen Umwenden eines Problems, in ihrer Praxis: »Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.« (WW1, 4.112)

Da nun, wie mehrfach betont, die grammatische Analyse jeden Rekurs auf einen festen Grund als metaphysische Chimäre ablehnt, schlägt sie sich scheinbar jedes Mittel zu einer Selbstlegitimation aus der Hand. Das ist, auf die Gesamtheit des philosophischen Diskurses der Moderne bezogen, vielleicht gar nicht so bemerkenswert, es situiert die *Philosophischen Untersuchungen* vielmehr in einer Gruppe mit anderen Kritiken der Vernunft.⁶⁴ Im Gegensatz aber zu Hegel, Nietzsche, Heidegger und in gewisser Weise auch Foucault – um hier nur einige zu nennen – verzichtet Wittgenstein auf jedwede Einbettung seiner Gedanken in eine wie immer auch geartete historische Erzählung. Der eigentümliche Schwebezustand aller seiner Schriften erklärt sich dann aus dem Nebeneinander dieser radikal vernunftkritischen Geste einerseits und der pragmatisch-quietistischen Beschreibung des Gegebenen andererseits. Auch eine Formalisierung seines eigenen Vorgehens lehnt Wittgenstein ab: »Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.« (WW1, § 133) Und da die Vielzahl der Methoden ebenfalls nicht mehr begründet werden kann, lassen sie sich nur an »Beispielen zeigen«. Ihre Funktion kann entsprechend nicht darin liegen, ein theoretisches Gebäude zu fundieren, sie sind im Wesentlichen therapeutischer Natur. Für die »übersichtliche Darstellung« gibt es keine allgemeine Form, sie findet ihren Maßstab lediglich darin, ob sie »[...] die Philosophie zur Ruhe bringt, so daß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen« (ebd.).

Im Gegensatz zu Derrida, der in seinen Lektüren die Philosophie aus ihrer Ruhe herausreißt und sie in eine Situation bringt, in der sie sich selbst in Frage stellen muss, hat Wittgenstein – so könnte man sagen – bereits ein Projekt der »post-dekonstruktiven Beruhigung« vor Augen. Während die Dekonstruktion gerade konfliktgeladene Unentscheidbarkeiten sucht und herstellt, will die übersichtliche Darstellung das Unentscheidbare durch Separierung der verschiedenen Bedeutungsdimensionen eines Begriffs oder Prädikates »therapieren« (BT, 281).⁶⁵ Dass Wittgenstein durch eine solche Therapie oftmals

64 Vgl. Welsch: Vernunft, a.a.O., S. 408ff.; Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist 2000, 169ff.

65 »Derridas »Einschreibungen« von Unterscheidungen und Wittgensteins »übersichtliche Darstellung« können beide so verstanden werden, daß sie die Konstruktionslinien philosophischen Denkens wiederherstellen [...], doch ist dieses Projekt bei beiden jeweils von einem ganz anderen Geist getragen.« (McManus, Denis: »Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit«: Wittgenstein, Heidegger und Derrida. In: Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a. M. 2002, S. 43-71; hier S. 68)

große Teile der philosophischen Tradition über Bord wirft, bereitet ihm weit weniger Kopfzerbrechen als einige Detailfragen, an deren Widerständigkeit eine reine Beschreibung zu scheitern droht.

Die Einsicht in die Verschiedenartigkeit von Sprachspielen und die Gefahr von Verwirrungen, die entstehen, wenn sie unbedarft miteinander vermischt werden, verhindert jeden Ansatz zu einer allgemeinen Theoretisierung oder Methodologie. Um seine eigenen grammatischen Analysen zu beschreiben, stützt Wittgenstein sich deshalb auf ›vage‹ Begrifflichkeiten, die das fortwährende Fließen des Bedeutungsprozesses in sich selbst austragen. ›Sprachspiel‹ und ›Familienähnlichkeit‹ zeigen oder spiegeln diese Prozessualität ohne einheitlichen Grund ebenso wie sie das Zugleich von Offenheit und Regelung benennen. Wichtiger aber als das begriffliche Festhalten ist die Arbeit mit den Begriffen, und zwar so, wie sie in der natürlichen Sprache verwendet werden. Dazu bedarf es keiner vorgefertigten Theorie oder Methode, man muss nicht einmal ›denken‹, man muss nur ›zuschauen‹: »Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!« (WW1, § 66)

c) Ur-Teilung und Spekulation

In der Auseinandersetzung mit Hegels Reflexionslogik wurde gezeigt, dass die dialektische Re-Interpretation des Reflexionsbegriffs einerseits die überlieferte Vorstellung von einer Widerspiegelung eines letzten und festen Grundes aufgibt, andererseits an der Terminologie von Spiegel und Grund festhält. Den Rückschein des Spiegels deutet Hegel als ein »Scheinen in Anderes« und verweist somit auf jene konstitutive Differenz, die im Reflexionsparadigma immer schon angelegt ist. Statt eine substantielle Selbst-Identität zu sichern, setzt das Reflexionsverhältnis notwendigerweise eine Beziehung auf Anderes voraus und bleibt somit widersprüchlich. Wenn Hegel deshalb den Widerspruch als den wahren ›Grund‹ der Reflexion bezeichnet, ist damit tatsächlich eher ein Abgrund benannt: eine »reine Beziehung ohne Bezogene«, in der die traditionellen Reflexionsbestimmungen »zu Grunde gehen« (WdL I.2, 291f.). Das in der Reflexion Vorausgesetzte, ihr Anderes, meint weder ein transzendentes Subjekt noch ein empirisches Sein, sondern einzig die logische Beziehung zwischen den Begriffe. Als Bestimmung des Wesens verstanden führt die Reflexionsbeziehung in eine Sprachanalyse, die den Ursprung einer jeden Bedeutung in einem solchen logisch-begrifflichen Verhältnis suchen muss.

Eine Möglichkeit, die dialektische Wesensbestimmung konkreter zu fassen, bietet die Geschichts- und Zeitphilosophie Hegels. Im fortschreitenden Geschehen der Weltgeschichte fällt dem philosophischen Denken die Aufgabe zu, die eigene Zeit historisch zu situieren und im Hinblick auf die Vergangenheit zu ›verstehen‹. Dazu müssen die in den überlieferten Begrifflichkeiten eingelassenen Denkkategorien freigelegt und in einen systematischen Zu-

sammenhang gebracht werden. In seiner *Wissenschaft der Logik* versucht Hegel, eine allgemeine Methodologie für diesen Prozess der Begriffsanalyse anzugeben. Leisten soll dies die so genannte *Logik des Begriffs*, hier insbesondere die Abschnitte über das Urteil und den Schluss, in denen die Satzstruktur der Sprache zum Gegenstand wird.

Hegels Begriffslogik schließt an die Ergebnisse der Reflexionslogik an und nimmt das dort ungelöste Problem der Bedeutungskonstitution im Rahmen einer Untersuchung von innersprachlichen Strukturen wieder auf. Während die Wesenslogik in erster Linie eine kritische Darstellung der Aporien des mentalistischen Reflexionsparadigmas – bereits im Vorgriff auf eine Sprachanalyse – verfolgt, hat die *Logik des Begriffs* die Ausarbeitung eines alternativen Begründungszusammenhangs zum Ziel. Mit seiner Hilfe soll sich die Philosophie endgültig von der Vorstellung emanzipieren, die Wesensfrage lasse sich nur im Rückgriff auf ein außerhalb der Sprache liegendes Sein klären.

Bereits in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* skizziert Hegel in wenigen Absätzen, in welcher Weise die Dialektik mit Hilfe eines ›spekulativen‹ Satzverständnisses die alte Reflexionsphilosophie überwinden kann. Ein sich selbst denkendes Ich als Grund der Reflexion, so Hegel, ist nicht nur ›eitel‹, es verfehlt – im Wortsinn – die Sache (PhG, 42). Um es selbst zu sein, abstrahiert es von jenem Anderen, in dem es sich spiegelt, und bleibt in dieser abstrakten Negationsbewegung stehen, ohne die eigene Negativität selbst noch zu bedenken. Dem ›rationalisierenden Denken‹ erscheint daher das Subjekt als die feste Grundlage (*subjectum*, *hypokeimenon*), dem ein wechselnder Inhalt als Akzidenz oder Prädikat zukommt: »Diß Subject macht die Basis aus, an die er [der Inhalt; D.Q.] geknüpft wird [...].« (PhG, 42) Davon ausgehend wird auch die Funktionsweise des Urteilssatzes fälschlicherweise so vorgestellt, als würde das Satzsubjekt ein stabiles Fundament, ein Dasein bezeichnen, dessen Eigenschaften im Prädikat ausgesagt werden. Dagegen hält die Dialektik ein dynamisches Begriffsgeschehen, in dem allein die Beziehungen zwischen den Begriffen die gesamte inhaltliche Dimension tragen. Die Bedeutung des (Satz)Subjekts kann nicht vorausgesetzt werden, sie muss ihrerseits innerhalb der Satzstruktur und als Resultat eines Bestimmungsprozesses entstehen:

»Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. [...] Der feste Boden, den das Rässonniren an dem ruhenden Subjekt hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.« (PhG, 42f.)

Insbesondere das Subjekt im Sinne des Bewusstseins will Hegel aus der Urteilslehre verbannen. Anstelle eines wissenden Ich, das (Satz)Subjekt und Prädikat miteinander verbindet, soll die formale Satzstruktur selbst treten. Als Vermittlungsinstanz fungiert dann die Kopula. Entsprechend kann auch der semantische Gehalt des Satzes nicht mehr aus einer empirischen, sinnlichen Wahrnehmung stammen. Beide, das Subjekt im Sinne des Ich oder Bewusstseins und die Sache als Anschauung oder Vorstellung, gehören wesentlich in die Sphäre der Begriffsbedeutung. Was bei Kant in zwei deutlich getrennte Bereiche zerfällt, die vielfältigen empirischen Anschauungen und die leeren Verstandesbegriffe, will Hegel innerhalb eines einzigen logisch-sprachlichen Bezugsrahmens fassen (WdL II, 20). Mit ›Begriff‹ kann daher nicht, wie bei Kant, nur eine reine Form gemeint sein. Von Kant jedoch übernimmt Hegel die Idee einer ›ursprünglichen Synthesis der Apperzeption‹, d.h. von synthetischen Urteilen *a priori*, als »eines der tiefsten Principien für die spekulative Entwicklung« (WdL II, 22). Gleichwohl darf ›Synthesis‹ nicht als das äußerliche Verbinden zweier vorher für sich bestehender Elemente vorgestellt werden. Sie muss vielmehr, und hier nimmt Hegel die entscheidende Verschiebung gegenüber Kant vor, ›ursprünglich‹ gedacht werden.⁶⁶ In der Position einer solchen Ursprungssynthese steht der Begriff als die in sich unterschiedene Einheit, die zugleich »Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannichfaltigkeit« ist (WdL II, 23).

Es gilt nun zu klären, wie eine Logik des Begriffs beschaffen sein muss, damit sie die in der Reflexionslogik offengebliebene Frage nach dem Grund der Bedeutungs-genese beantworten kann. Erinnerung sei daran, dass der Ausdruck ›Begriff‹ – wie alle dialektischen Ausdrücke – keine einfache Bedeutung unter sich fasst. Eine Bedeutungsangabe für den ›Begriff‹ fällt besonders schwer, weil er »als *absolute Grundlage* anzusehen ist« (WdL II, 11), mithin alles umfasst. Analog zu Derridas These, »es gib kein Text-Außerhalb«, könnte Hegels Diktum lauten: »Es gibt kein Begriffs-Außerhalb«.⁶⁷ Das wird unter anderem aus dem Aufbau der *Wissenschaft der Logik* selbst ersichtlich, in der die Begriffslogik das Resultat der Seins- und der Wesenslogik ausmacht und beide in sich aufnimmt. Eindeutiger lässt sich deshalb angeben, was mit ›Begriff‹ nicht gemeint sein kann: Er ist erstens nicht von seinem

66 Deutlich wird dies bereits in *Glaube und Wissen*, wo Hegel Kant vorwirft, dieser habe die Möglichkeit von synthetischen Urteilen *a priori* nur auf der Seite der Verstandesbegriffe verortet und sie damit einseitig zu einem psychologischen Vermögen des Subjekts gemacht (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität*, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie. In: ders.: *Jenaer kritische Schriften*, a.a.O., S. 315-414; hier S. 329f.).

67 Oder in Abwandlung eines Wittgenstein-Zitates aus den *Philosophischen Bemerkungen* (WW2, 54): ›Ich kann mit dem Begriff nicht aus dem Begriff heraus.«

Gegenstand unterschieden, jedenfalls nicht in der Weise, dass ihm eine äußerliche Welt der Dinge korrespondieren würde. Zweitens aber steht der Begriff auch nicht, wie Derrida dies zuweilen unterstellt, allein für die Dimension einer reinen Bedeutung, des Signifikats. Wenn tatsächlich alle Bedeutungen sprachlich-symbolischer Natur sind, dann erscheinen sowohl die Gegenstände der äußeren Welt als auch die inneren Denkprozesse nur auf der Folie einer Zeichenvermittlung. Anders ausgedrückt: Sprachliche Zeichen verweisen nicht auf eine Wahrnehmung oder eine Sinndimension jenseits ihrer selbst, sie zeigen lediglich auf andere Zeichen und verbleiben somit stets innerhalb des Zusammenhangs der Sprache. Von einem Reflexionsverhältnis lässt sich reden, wenn damit eine interne Rückwendung der Sprache auf sich selbst gemeint ist. Aber ebenso wie ihre Binnenstruktur lässt sich auch das, was in der Sprache als Nicht-Sprachliches artikuliert wird, immer nur durch sprachliche Sinnzuschreibungen verstehen. Hegel nennt dies eine ›totale Reflexion‹ oder den ›Doppelschein‹: »[...] einmal der Schein *nach aussen*, die Reflexion in anderes; das andermal der Schein *nach innen*, die Reflexion in sich« (WdL II, 35). Während die Reflexionsphilosophie durch ein ›Scheinen in Anderes‹, nämlich ihre Voraussetzung, charakterisiert ist, bildet dieses Andere auf der Ebene des Begriffs einen Moment der Begriffsbestimmung selbst. Die Unterscheidung von Innen und Außen gehört also konstitutiv dem Begriffssystem an.

Der ›ganze Begriff‹ erfüllt daher den Anspruch jenes Absoluten, das Hegel zum Ausgangspunkt und Ziel des gesamten dialektischen Systems nimmt (WdL I.1, 45). Seine Wahrheit liegt in seiner Form als sich selbst unterscheidende und dadurch bestimmende Ganzheit, die den Prozess des Begreifens als solchen beinhaltet. Und weil dem Begriff nichts vorausgeht, hat er keine ihm fremden Bedingungen zu seinem Grund. Hegel spricht die Sphäre des Begriffs deshalb als ›freie‹ oder ›Freiheit‹ an. Allerdings nicht im Sinne einer Willkürfreiheit, zumal keiner des Bewusstseins, denn die Bestimmungen des Begriffs sind in ihrer notwendigen Entwicklung ›gesetzte‹, wiewohl vom Begriff selbst gesetzte oder, wie man auch sagen könnte, Produkte einer Selbstgesetzgebung. Logisch ist die Form, mit der die Zeichen untereinander verknüpft werden und durch die sie erst ihre Bedeutung erhalten. Insofern aber ist die Form zugleich notwendig, um überhaupt sinnvolle Aussagen formulieren zu können – sie spezifiziert folglich jene interne ›Bedingung‹, von der im Grundkapitel die Rede ist. Frei hingegen ist der semantische Gehalt, der einem konkreten Begriff vermittelt über die logische Form zugesprochen wird.⁶⁸

68 Vgl. Stekeler-Weithofer, Pirmin: Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Frankfurt a. M. 2005, S. 72.

Bevor auf die dialektische Bewegung, die Hegel in der Urteilsstruktur des Satzes freilegt, im Einzelnen eingegangen wird, scheint es jedoch ratsam, sich über die Funktion dieses Abschnittes im Gesamtsystem der *Logik* zu verständigen. Die Begriffslehre im Ganzen bildet das dritte Buch der *Wissenschaft der Logik* und trägt die Überschrift ›subjektive Logik‹ im Gegensatz zur ›objektiven Logik‹ des Seins und des Wesens. Innerhalb der ›subjektiven Logik‹ unterscheidet Hegel indes erneut zwischen einem ersten Abschnitt zur ›Subjektivität‹ (hierher gehören die Kapitel über das Urteil und die Schlussverfahren) und einem zweiten Abschnitt zur ›Objektivität‹, denen ein dritter zur ›Idee‹ folgt.

Dass sowohl die Begriffslogik insgesamt als auch ein Teil derselben den Titel ›Subjektivität‹ trägt, ist erklärungsbedürftig. Beginnend mit der zweiten Bedeutung, in der Subjektivität auftaucht, kann man sie zunächst im Sinne der herkömmlichen Wortverwendung verstehen, d.h. als etwas ›nur‹ subjektives: »Die Gestalt des *unmittelbaren* Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein subjectives Denken, eine der *Sache* äusserliche Reflexion ist.« (WdL II, 30) Auf dieser Ebene behandelt Hegel die Urteile so, wie sie in der philosophischen Tradition verstanden wurden, als Urteile eines subjektiven Bewusstseins. Doch wird sich dabei erweisen, dass die vermeintlich reinen Verstandesformen, die im Urteil auftauchen, bereits mehr als reine Formbestimmungen sind und über das ›bloß‹ Subjektive hinausreichen. Die Begriffsbestimmungen sind objektiv, und zwar nicht nur, weil sie allgemeingültig sind, sondern weil sie die Wahrheit des Objekts, der Sache selbst vorschreiben. Somit werden beide Seiten, Subjekt und Objekt, schließlich im Begriff aufgehoben, weshalb Hegel zuweilen von einem ›Subjekt-Objekt‹ spricht (WdL II, 176). Subjektivität in dieser zweiten, umfassenden Bedeutung zielt auf ein logisches Selbstverhältnis, in dem die Objekt-Seite durch eine interne Differenzierung mitbestimmt ist. Weiterhin, so darf man vermuten, nennt Hegel den gesamten dritten Teil ›subjektive Logik‹, weil er thematisch einen Bereich aufgreift, der in der neuzeitlichen Philosophie dem Subjekt vorbehalten war. Wie in Derridas ›Paläonymien‹ behält Hegel den alten Namen bei, um ihn aus seiner bewusstseinstheoretischen Verengung zu befreien und dialektisch neu als einen Prozess zu deuten, in dem die vormalig getrennten Sphären von Subjekt und Objekt immer schon vermittelt sind.⁶⁹

Zwar gehören die Urteils- und die Schlusslehre noch in die ›Subjektivität‹ im eingeschränkten Sinne und stehen somit unter Vorbehalt, sie zeigen jedoch bereits mehr als deutlich, wie sich die spekulative Satzstruktur vom Subjektbegriff der Bewusstseinsphilosophie trennt. Bereits in der anfänglichen ›Ein-

69 Hegel selbst spricht an wenigen Stellen auch von einer »einseitigen« und einer »übergreifenden Subjektivität« (vgl. etwa Enz, § 215; vgl. auch Horstmann: *Ontologie und Relation*, a.a.O., S. 90-92).

teilung der Logik« charakterisiert Hegel das Urteil als ein »Bestimmen des Begriffs an ihm selbst« (WdL I.1, 44), also als ein rein sprachimmanentes Geschehen. Terminologisch hält Hegel am »Subjekt« fest, meint damit jedoch in den meisten Fällen das grammatische Subjekt. Es bezeichnet eine variable Position im Satzgefüge, die – das wäre das Beweisziel der Urteilslogik – ihre Bedeutung durch die übergeordnete grammatische Logik erhält und nicht als eigenständige Größe oder unabhängiges Dasein dem Satz vorausgeht.⁷⁰

Wie Theunissen betont, kommt der Urteilslehre eine »Schlüsselposition« zu, da sie eine »metatheoretische Stellung gegenüber der gesamten logischen Theorie« einnimmt.⁷¹ Alle bislang verhandelten Seins- und Wesensbestimmungen können als Resultate von Urteilsätzen verstanden werden, deren allgemeine logische Struktur nun selbst geklärt werden muss. Im Rahmen der Reflexionsbestimmungen deutet sich dies bereits an, wenn Hegel die Relationen »Identität«, »Unterschied« und »Widerspruch« als Sätze behandelt und einen dialektischen Widerspruch zwischen Inhalt und Form als ihren gemeinsamen Grund herausarbeitet.⁷² Die *Wissenschaft der Logik* wird also spätestens auf der Höhe der Urteilslogik selbstreferenziell und erklärt (auch), auf welcher Grundlage sie in den vorhergehenden Teilen die dargelegte Begriffsbewegung verfolgen konnte. Mit dem Konzept von »Subjektivität« in der umfassenden begrifflichen Bedeutung steht eine Form zur Verfügung, die zugleich das Verhältnis des Textes der *Logik* zu seinem Gegenstand beschreiben kann. Dabei soll es sich, wie Hegel zu Beginn der Vorrede der *Phänomenologie* betont, nicht um eine Darstellung handeln, die ihrem Gegenstand äußerlich wäre. Da die *Wissenschaft der Logik* die Denkbestimmungen zu ihrem Gegenstand erklärt, erfährt die These, dass es die Sprache selbst ist, in der die Denkbestimmungen ihren Platz haben und zum Ausdruck kommen, somit erst in der Begriffslogik ihre vollständige Einlösung. Konsequenterweise schließt Hegel seine Logik des Begriffs deshalb mit einer Reflexion zur Methode ab.

Im Hinblick auf die bei Derrida gefundene Bewegung der »Re-Markierung« könnte man also sagen, dass sich die Dialektik in der Begriffslogik in sich selbst einschreibt, sich re-markiert, ohne sich auf eine letzte stabile Bedeutungsinstanz berufen zu müssen. Ebenso wie Derridas »Supplementär-Begrifflichkeiten« (*différance*, Spur, Schrift usw.), die keine Begriffe im herkömmlichen Sinne sein sollen, scheint auch Hegels »Begriff« eine ganz andere Beziehung zu seinem Inhalt aufzubauen. Der dialektische Begriff transportiert niemals unmittelbar seine eigene Bedeutung. Erst im Urteil, in einem geform-

70 »Hegel ersetzt daher gerade jede introspektive Form einer transzendentalreflexiven Selbstbeziehung durch das Nachdenken über die Voraussetzungen im Gebrauch der entsprechenden Kategorien oder Ausdrucksweisen.« (Stekeler-Weithofer: Selbstbewußtsein, a.a.O., S. 37)

71 Vgl. Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 422.

72 Dies belegt ausführlich auch Theunissen (vgl. ebd., S. 425f.).

ten Verhältnis zu anderen Begriffen, findet er seinen Sinn. Allerdings changiert Hegels Rede vom ›Begriff‹ nicht selten zwischen dem einzelnen Begriff und dem Begriff als jener Sphäre, in der die Bedeutungsbewegung selbst stattfindet.⁷³ In einer linguistischen Terminologie ausgedrückt: zwischen dem Zeichen, dem Zeichensystem und der Struktur dieses Systems.

Mit Wittgenstein und Derrida einig ist sich Hegel in der Zurückweisung des mentalistischen Reflexionsparadigmas. Bedingung für eine wahre Aussage ist nicht ein Bewusstsein, in dem die Verstandesformen mit einer Wahrnehmung verbunden werden. Wie Wittgenstein in seiner Dekomposition von Ausdrücken wie ›Denken‹, ›Erklären‹ usw. zeigt, handelt es sich hierbei nicht um Vermögen eines Subjekts, sondern um Teile eines Sprachspiels, die wie andere alltägliche Wortbedeutungen in ihrer Anwendung beschrieben werden müssen. Diese Überzeugung leitet ebenfalls Hegels Begriffslogik, nur orientiert er sich zunächst stärker als Wittgenstein und Derrida an der überlieferten Opposition von Subjekt und Objekt. In der dialektischen Perspektive erweist sich ›Subjektivität‹ indes als logischer Prozess, der innerhalb der Satzstruktur selbst sichtbar wird – mit Wittgenstein könnte man sagen, er ›zeigt‹ sich dort.

Hegels Überlegungen beschränken sich allerdings auf die Urteilsform von sprachlichen Aussagen, die er vom einfachen Satz abgrenzt. Mit dem Urteil teilt der Satz die fundamentale Subjekt-Prädikat-Struktur, er bringt allerdings im Unterschied zu Ersterem lediglich eine Einzelbestimmung zum Ausdruck (WdL II, 55). Wird etwa von Aristoteles gesagt, er sei mit 73 Jahren gestorben, dann findet in diesem Satz keine Begriffsbestimmung statt. Dazu bedarf es einer Allgemeinheit, die im Urteil in ihre Besonderheiten zerlegt wird. Mit dieser Reduktion der Sprache auf die Urteilsform nimmt Hegel – so scheint es zumindest – gegenüber neueren sprachphilosophischen Ansätzen eine nicht unerhebliche Einschränkung vor.⁷⁴ Immerhin weist die natürliche Sprache, auf die sich Hegel wiederholt beruft, eine Vielfalt an Ausdrucksmöglichkeiten auf, die sich nicht in die Form eines Urteils fügen. Befehle, Fragen, Ausrufe

73 »Hegels Wort ›Begriff‹ steht dabei (oft) für ein Gesamt des (zu einer Idee oder Praxisform gehörigen) Begrifflichen, also nicht einfach für eine Klassifikation, sondern für einen gesamten Darstellungsrahmen.« (Stekeler-Weithofer: Selbstbewußtsein, a.a.O., S. 61)

74 Hegel folgt damit einer auf Aristoteles zurückgehenden Tradition, in der nur die wahrheitsfähigen Aussagen Gegenstand einer logischen Betrachtung werden können; andere Redeformen sind lediglich für die Rhetorik oder Poetik von Interesse (vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*, a.a.O., Kap. 4, 17a). Aus heutiger Sicht kann man durchaus feststellen, dass Hegels Urteilslehre im Aufbau und mit der beschriebenen Einschränkung schon nicht mehr zum fortschrittlichen Gehalt seiner Sprachauffassung passt, sich aber aus Ermangelung alternativer Modelle zunächst kritisch an der Überlieferung abarbeitet. Diese eigentümliche Spannung zeigt sich u.a. in dem wiederholt vorgebrachten Zweifel daran, ob die Form des Urteils überhaupt geeignet ist, das Wahre auszudrücken (etwa Enz § 28, vgl. auch Horstmann: *Ontologie und Relation*, a.a.O., S. 40).

usw. sind ebenso wichtige Bestandteile unserer Sprache, obwohl sie keiner Subjekt-Prädikat-Struktur folgen. Um auch solche sinnvollen Äußerungen analysieren zu können, führt Wittgenstein das Konzept des Sprachspiels ein. Hegels Begriffslogik hingegen will keine Theorie aller sprachlichen Äußerungsmöglichkeiten aufstellen. Ihr geht es darum, die Logogenese von Bedeutungseinheiten im Allgemeinen darzulegen. Hegels unausgesprochene Annahme könnte daher lauten, dass sich die Bedeutung eines beliebigen Ausdrucks auf eine logische Verknüpfung zurückführen lässt, wie sie mit der Urteilsstruktur gegeben ist. Will man die bestimmte Bedeutung eines Wortes klären, muss man es im Zusammenhang von möglichen Urteilen, die mit ihm sinnvollerweise gebildet werden können, betrachten. Dies schließt dann eine anderweitige Verwendung der so bestimmten Begriffe, etwa in Befehlen, elliptischen Sätzen usw., keineswegs aus.

Der Begriff selbst, wie Hegel ihn versteht, ist zunächst als allgemeiner anzusehen, der das gesamte Bedeutungsspektrum in sich trägt (WdL II, 33). Da Bedeutungsbestimmung dialektisch als Negation gefasst wird, beinhaltet ›Begriff‹ in diesem umfassenden Sinne immer schon seine eigene Negation, d.h. er ist sich selbst ein Anderer. So in sich selbst differenziert, verkörpert er das Verhältnis einer doppelten Negation: In seiner Andersheit bleibt er sich selbst gleich. Klarer wird dies, wenn man statt Begriff an dieser Stelle die Sprache als die Gesamtheit aller möglichen sinnvollen Äußerungen einsetzt. Gemäß dem holistischen Ansatz der Dialektik durchdringt das Begriffssystem auch jene Sphären, die gemeinhin als nicht-begriffliche gelten: Wahre Aussagen über das endliche Dasein und das Wesen der Dinge lassen sich nur innerhalb einer allgemeinen sprachlichen Form aufstellen. Nimmt man dies zusammen mit der Überlegung zu einer Subjektivität, in der die Objektseite bereits eingegangen ist, dann nennt ›der Begriff‹ als *Singularetantum* das einzige Großsubjekt, das Hegel kennt. Und Subjektivität wiederum heißt nichts anderes als der Prozess, in dem die Bedeutung des Objekts allein durch die Beziehung der sprachlichen Elemente untereinander erscheint.

Der je einzeln bestimmte Begriff stellt somit eine Besonderung innerhalb des umgreifenden – Hegel nennt es auch ›unendlichen‹ (WdL II, 33) – begrifflichen Allgemeinen dar. Er geht weder, wie in den Seinsbestimmungen, in Anderes über noch ›scheint er in Anderes‹ wie in der Reflexion. Der konkrete Begriff erhält seine Besonderung gleichsam aus sich selbst (aus der Gesamtheit der einzelnen Begriffe), und zwar durch eine sprachinterne Bewegung der Selbstdifferenzierung. Sogar scheinbar singuläre Terme wie Eigennamen müssen, um verständlich zu sein, aus einer sprachlichen Differenzierung hervorgehen. Eine klare Unterscheidung zwischen besonderen und allgemeinen Begriffen lässt sich nur in einer unstatthafter Abstraktion herstellen. Aber auch ein abstrakter Allgemeinbegriff ist – in der dialektischen Terminologie – bereits ein bestimmter (WdL II, 40f.). Um das dialektische Ver-

hältnis von Allgemeinheit und Besonderheit vom abstrakten zu unterscheiden, führt Hegel einen dritten Ausdruck ein: die Einzelheit. In ihr wäre der allgemeine Begriff dann zugleich konkretisiert.

Mit den drei Begriffsbestimmungen (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit) sind entsprechend keine strikt voneinander geschiedenen Modi oder Klassen aufgestellt, die sich gegenseitig ausschließen würden. Der reine allgemeine Begriff würde, wie die Sprache im Ganzen, völlig unspezifisch und ohne konkrete Bedeutung bleiben; ein absolut singulärer Ausdruck aber, das zeigt auch Wittgenstein in seinem Privatsprachen-Argument, wäre kein Teil der Sprache mehr.⁷⁵ Die methodische Pointe in der Herleitung der Begriffsbestimmungen liegt nun darin, dass man an den drei Unterscheidungen selbst zeigen kann, wie eine fortschreitende Bestimmung qua Selbstdifferenzierung, also dem, was Hegel doppelte Negation nennt, funktioniert. Um die Bedeutung des Wortes ›allgemein‹ zu klären, muss es in einen Gegensatz zu seinem Anderen gebracht werden, d.h. die unbestimmte Allgemeinheit wird als Negation jedweder Bestimmtheit verstanden und stellt somit – bestimmt als ›unbestimmt‹ – ihrerseits eine Besonderung dar: »Es gibt daher keine andere wahrhaftige Eintheilung, als daß der Begriff sich selbst auf die Seite stellt, als die *unmittelbare*, unbestimmte Allgemeinheit; eben diß unbestimmte, macht seine Bestimmtheit, oder daß er ein *Besonderes* ist.« (WdL II, 38)

Auf den ersten Blick mag dies wie eine unstatthafte Gleichsetzung des Wortes ›allgemein‹, das als Wort selbstverständlich eines unter vielen anderen ist, und seiner Bedeutung, die gerade das Gegenteil behauptet, aussehen. Doch genau darauf will Hegel hinaus. Jedes Zeichen erhält seinen Sinn in der Abgrenzung von anderen Zeichen und bleibt dennoch gerade in seiner spezifischen Differenz auf seinen Gegensatz bezogen. Die wahre begriffliche Allgemeinheit ergibt sich deshalb nicht durch die Abstraktion von konkreten Inhalten, sie zeigt sich in der formalen Struktur, in der sich die Zeichen zugleich unterscheiden und aufeinander beziehen. Mit den Begriffsbestimmungen steht Hegel somit eine Figur der doppelten Negation zur Verfügung, die »[...] Selbstbezug und Differenz in sich gleichzeitig aufweist.«⁷⁶

Anders als im Zusammenhang der Reflexionsbestimmungen geschieht die Begriffsunterscheidung nicht vor dem Hintergrund einer vorausgesetzten Äußerlichkeit, sondern der Unterschied ist hier ein immanent gesetzter. Die Bedeutung eines einzelnen Wortes hat keine andere Voraussetzung mehr als die Gesamtheit des Begriffssystems (den allgemeinen Begriff) sowie die mit ihm gegebene Differenzierung von verschiedenen Begriffen. Der Ausdruck ›gesetzt‹ übernimmt dabei eine ähnliche Funktion wie das ›Immer-schon‹ bei

75 Auf diese Parallele zu Wittgenstein weist auch Taylor hin (vgl. Taylor: Hegel, a.a.O., S. 398).

76 Henrich: Grundoperation, a.a.O., S. 224.

Derrida. Sobald wir eine Sprache sprechen, ist die Verbindung der Worte, die Weise, wie sie miteinander in Beziehung stehen, ›immer schon‹ vorhanden. Für Hegel wird die Form dieser Beziehung in der Einzelheit sichtbar, da hier das Allgemeine mit dem Besonderen vermittelt ist: »In der Einzelheit ist jenes wahre Verhältniß, die *Untrennbarkeit* der Begriffsbestimmungen, *gesetzt* [...]«.« (WdL II, 50)

Der Bezug auf die Wahrheit ist keine bloß rhetorische Floskel. Wahrheit kann nämlich nach dem bisher Gesagten nicht Aussagenwahrheit bedeuten, mit der ein Satz auf seine Übereinstimmung mit einer äußeren Wirklichkeit überprüft wird. Vielmehr muss das Kriterium für Wahrheit im Verhältnis der Begriffe untereinander gesucht werden, und zwar entgegen jener Vorstellung, die zwischen den Dingen der Welt und ihrem sprachlichen Ausdruck kategorial unterscheidet. Für die Begriffslogik erhebt Hegel zwar ebenfalls den Anspruch einer ›reinen Wahrheit‹, doch in der Weise, dass die formale Bestimmung dessen, was der Begriff ist, zugleich seine inhaltliche Dimension artikuliert. »Indem die Logik Wissenschaft der absoluten Form ist, so muß die Formelle, *damit es ein Wahres sey*, an ihm selbst einen *Inhalt* haben, welcher seiner Form gemäß sey, und um so mehr, da das logisch Formelle die reine Form, als das logisch Wahre, die *reine Wahrheit* selbst seyn muß.« (WdL II, 27)

Einmal mehr hält Hegel damit an einem überlieferten Begriff, hier dem der Wahrheit im Sinne der Adäquation, fest, interpretiert ihn jedoch neu, indem er ihn auf die Angemessenheit zwischen der inhaltlichen und der formellen Bestimmung des Begriffs selbst überträgt. Anders ausgedrückt, ein Begriff ist dann in seiner Wahrheit erkannt, wenn seine Inhaltsbestimmungen mit seiner allgemeinen logischen Form übereinstimmen. Im Vorgriff auf die ›absolute Idee‹ lässt sich an dieser Stelle bereits absehen, dass sich der dialektische Wahrheitsbegriff auf den Prozess der doppelten Negation berufen wird, der die immanente Begriffsdifferenzierung leitet.⁷⁷

Die Notwendigkeit, die logische Begriffsbewegung mit Hilfe einer Urteilslehre zu präzisieren, ergibt sich aus dem syntaktischen Aufbau der Sprache. Um ein beliebiges Wort zu erklären, bedarf es einer rudimentären Satzformigkeit, die das Satzsubjekt prädikativ in seine Besonderheiten zerlegt: »Was es für bestimmte Begriffe *gibt*, und wie sich diese Bestimmungen desselben nothwendig ergeben, dieß hat sich im Urtheil zu zeigen.« (WdL II, 53) Darüber hinaus verweist Hegel wiederholt auf eine Bedeutungsdimension, die im Wort ›Urteil‹ mitschwingt: Das Urteil stellt nämlich aufgrund der darin angelegten Trennung von Subjekt und Prädikat eine ›ursprüngliche Teilung‹

77 »Was daher letztlich für Hegel relevant ist, wenn es darum geht, sich über das zu verständigen, was ›in Wahrheit‹ ist, sind nicht die Bestimmungen der traditionellen Ontologie, sondern die durch die Theorie des ›Begriffs‹ geforderten Bestimmungen [...].« (Horstmann: *Ontologie und Relation*, a.a.O., S. 46)

innerhalb des Begriffsganzen dar (ebd., 52, 55, 57).⁷⁸ Doch als ursprüngliche Differenz ist es zugleich eine ursprüngliche Synthesis, weil die Bedeutungsunterscheidung die Sphäre der Sprache – den Begriffsrahmen – nicht verlässt. Der für den Aussagesatz spezifische Unterschied fungiert in gleicher Weise als der Raum, in dem für sich sinnlose Zeichen miteinander verknüpft werden und sich, über die Beziehung zwischen den Sätzen, zur Gesamtheit eines Sinnhorizontes zusammenschließen. Sofern jene Verhältnisse aber bereits gegeben sein müssen, damit überhaupt Sinnvolles erscheinen kann, fasst Hegel das Urteil des Begriffs als »das Setzen der ihm schon immanenten Bestimmung« (WdL I.1, 45). Gezeigt werden muss nun, inwiefern hierbei die grammatisch-formale zugleich eine semantisch-inhaltliche Ausdifferenzierung initiiert.

Gewöhnlicherweise stellen wir uns unter einer wahren Aussage eine Prädikation vor, in der einem empirischen oder vorgestellten Gegenstand eine Eigenschaft, ein Prädikat, zugesprochen wird, das ihm in Wirklichkeit zukommt. Abgesehen von der Schwierigkeit, wie sich Satz und Wirklichkeit vergleichen lassen, ist diese Vorstellung für Hegels Begriffslogik völlig unzureichend, weil darin lediglich einem »abstrakt Einzelnen« eine »abstrakte Allgemeinheit« beigelegt wird. Subjekt und Prädikat erscheinen als voneinander getrennt und unabhängig. Das Subjekt, von dem wir glauben, es habe ein Dasein jenseits des Urteils, ist für Hegel zunächst nur ein Name, ein bloßes Zeichen: »[...] so ist das Subjekt als solches zunächst nur eine Art von *Nahmen*; denn, *was es IST*, drückt erst das Prädikat aus, welches das Seyn im Sinne des Begriffs enthält.« (WdL II, 54) Die Bedeutung eines Wortes erschließt sich allein durch die Prädikate, die ihm zukommen, und nicht durch das unterstellte Sein des Bezeichneten. Man verfehlt demnach die eigentliche Bedeutungs-genese, wenn man Aussagen wie »Daseinsurteile« behandelt, in denen einem vorausgesetzten Dasein eine bestimmte Qualität zu- oder abgesprochen wird. Deshalb versucht Hegel sie in einer nächsten Stufe als »Reflexionsurteile« zu betrachten, d.h. als Aussagen über ein vereinzelt Satzsubjekt, das durch ein allgemeines Prädikat klassifiziert und mit anderen Subjekten in Beziehung gesetzt wird. Dadurch erhebt sich das Subjekt aus seiner Vereinzelung und kann selbst zum Teil eines größeren Zusammenhanges werden; etwa in der Form von Allaussagen (die bekanntest: »Alle Menschen sind sterblich«). Rein formal betrachtet stehen sich dann die beiden Seiten des Reflexionsurteils gleichrangig gegenüber: »Insofern nemlich das Subject sich in die Allge-

78 Schon Hölderlin versteht das Urteil als Ur-Teilung: »*Urteil*. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung.« (Hölderlin, Friedrich: Urteil und Sein. In: ders.: Werke und Briefe, Bd. 2. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, S. 591-592; hier S. 591)

meinheit erhoben hat, ist es in dieser Bestimmung dem Prädicate gleich geworden, welches als die reflectierte Allgemeinheit auch die Besonderheit in sich begreift; Subject und Prädicat sind daher identisch, d.i. sie sind in der Copula zusammengegangen.« (WdL II, 77)

Im Zitat wird die besondere Stellung der Kopula in Hegels Urteilslehre sichtbar. Die Verknüpfung ›ist‹ steht offenbar wörtlich für eine Identitätsthese, die das Urteil zu erfüllen hat. Wie Theunissen präzisiert, lässt sich die Identitätsforderung der Kopula jedoch nicht – anders als etwa Tugendhat glaubt – als formalsprachliches Gleichheitszeichen ausdrücken; vielmehr verweist die in der Kopula geforderte Identifizierung auf eine Einheit von Identität und Unterschied.⁷⁹ Mit dem Urteil als Ur-Teilung ergibt sich genau jener Ort, an dem eine solche Identität durch eine interne Differenzierung hindurch realisiert werden kann.

Im Reflexionsurteil ist die gesuchte Einheit jedoch nicht erfüllt. Zwar kann sich das Subjekt über seinen Anschluss an andere Subjekte mit der gleichen Eigenschaft zu einem Gattungsbegriff aufschwingen, aber das Prädikat bezeichnet nur eine Besonderheit dieser Gattung – sterblich zu sein nennt beispielsweise nur eine besondere Bestimmung der Gattung Mensch (WdL II, 76). Wenn das Prädikat tatsächlich das Subjekt vollständig beschreiben soll, muss es die Totalität aller möglichen Bestimmungen beinhalten. Dazu bedarf es eines ›disjunktiven Urteils‹. Dieses enthält »[...] *erstens* die concrete Allgemeinheit oder die Gattung, in *einfacher* Form, als das Subjekt; *zweytens dieselbe* aber als Totalität ihrer unterschiedenen Bestimmungen« in der Position des Prädikats (WdL II, 80). Da aber die Gattung ihrerseits nichts anderes sein soll als die Ausdifferenzierung der möglichen Bestimmungen, treten Subjekt und Prädikat in ein vollständig wechselseitiges Erklärungsverhältnis. Hegel nennt dies den ›Begriffsunterschied‹, weil die disjunktive Aussage in beiden Gliedern nur die dem Begriff des Ausgesagten immanente Unterscheidung zum Ausdruck bringen. Beispiele für solche Ausdifferenzierungen gibt Hegel in den mündlichen Zusätzen seiner *Enzyklopädie*:

»A ist entweder B oder C oder D; das poetische Kunstwerk ist entweder episch oder lyrisch oder dramatisch; die Farbe ist entweder gelb oder blau oder rot usw. Die beiden Seiten des disjunktiven Urteils sind identisch; die Gattung ist die Totalität ihrer Arten, und die Totalität der Arten ist die Gattung. Diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist der Begriff, und dieser ist es, welcher nunmehr den Inhalt des Urteils bildet.«⁸⁰

Im Gegensatz zur Wesenslogik, wo die beiden Reflexionsbestimmungen ›Positives‹ und ›Negatives‹ inhaltsleer ›zu Grunde‹ gehen, steht mit der Urteils-

79 Vgl. Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 435f.

80 Hegel: Enzyklopädie I, a.a.O., § 177, Zusatz, S. 330.

lehre eine begründete Wechselseitigkeit zur Verfügung. Seinen Grund findet das Urteils in der inhaltlichen Erfüllung der Kopula als die Totalität der Gattung und ihrer Arten.

Schwierigkeiten an dieser inhaltlichen Gleichsetzung bereitet indes die Seite des Prädikats, die eine ›Totalität‹ der Arten umfassen soll. Wie kann man logisch-formal einen Abschluss der in den Beispielen angedeuteten Reihen erklären? Eine empirische Aufzählung reiht die Arten bloß äußerlich aneinander und ist allenfalls zufälligerweise vollständig. Damit sich die Totalität der Arten mit Notwendigkeit ergibt, müssen sie durch ein immanentes Prinzip verbunden sein, das sie voneinander unterscheidet und zugleich aufeinander bezieht (WdL II, 81f). Ein solches Prinzip, nach dem sich die Arten zu einer Totalität zusammenschließen, findet Hegel in der »negative Einheit«, die sich über einen gegenseitigen Ausschluss ihrer Teile konstituiert. Dadurch wiederholt und verdoppelt sich die Gesamtstruktur des Urteils, Identität in der und durch die Differenz, auf der Seite des Prädikats:

»Das disjunctive Urtheil hat zunächst in seinem Prädicate die Glieder der Disjunction; aber ebenso sehr ist es selbst disjungirt; sein Subject und Prädicat sind die Glieder der Disjunction; sie sind in ihrer Bestimmtheit aber zugleich die als identisch gesetzten Begriffsmomente, als *identisch α*) in der objectiven Allgemeinheit, welche in dem Subjecte als die einfache *Gattung*, und in dem Prädicat als die allgemeine Sphäre und als Totalität der Begriffsmomente ist, und β) in der *negativen* Einheit, dem entwickelten Zusammenhange der Nothwendigkeit, nach welchem die *einfache Bestimmtheit* im Subjecte, in den *Unterschied der Arten* auseinandergegangen, und eben darin deren wesentliche Beziehung und das mit sich selbst identische ist.« (Ebd., 83)

Der Form nach mit sich selbst identisch sind die Momente des Begriffs, weil die Bestimmung der Gattung nach dem gleichen Prinzip funktioniert wie die Bestimmung der Arten. Die zwei Glieder des Urteils, das Subjekt und das Prädikat, erhalten ihre konkrete Bedeutung jeweils in der Form einer negativen Einheit, in der die Differenz zu einem Anderen ineins den gemeinsamen Grund für ihre Beziehung aufeinander abgibt. Diese Ausdifferenzierung ist die Bedingung für die sinnvolle Verwendung eines Begriffs. Welche Prädikate aber einem Subjekt zukommen und wie diese wiederum in Arten unterschieden werden, kann aus der logischen Perspektive nicht vorweggenommen werden. Ob, wie im Beispiel, ein poetisches Kunstwerk in drei Hinsichten unterschieden wird oder in fünf, hängt von den möglichen Verknüpfungen innerhalb eines gegebenen sprachlichen Zusammenhanges ab. Für die Verwendung eines konkreten Begriffs aber ist die implizite Bedeutungsvielfalt – wie immer sie auch im Einzelnen aussehen mag – notwendig, um überhaupt sinnvolle Aussagen formulieren zu können.

Ein disjunktives Urteil, mit dem sich der vollständige Bedeutungsumfang eines Wortes bestimmen lässt, wird man indes weder in der alltäglichen noch der philosophischen Sprachpraxis allzu häufig finden. Hegel behauptet dies auch gar nicht; ihm geht es darum, dass jeder sinnvolle Gebrauch eines Ausdrucks nur im Hinblick auf eine solche Implikation möglich ist und den ausdifferenzierten Begriff bereits zu Grunde legt (WdL II, 84). Verdeutlichen kann man dies an Prädikaten mit einem expliziten Werturteil, die Hegel ›Begriffsurteile‹ nennt. Wenn ausgesagt wird, etwas sei gut, wahr, richtig usw., kann dies nur in Bezug auf ein bekanntes Kriterium für die Beurteilung geschehen. Den zugehörigen Maßstab liefert der vollständige Begriff des beurteilten Sachverhalts, so wie er in einem disjunktiven Urteil ausgedrückt wäre. Jedem Urteil ist in der Kopula die allgemeine Form des erfüllten Begriffs als Maßstab oder Ideal mitgegeben. Zwischen einer Aussage über die Wirklichkeit und der Wahrheit des Begriffs klappt demnach stets eine Lücke, ein konstitutiver Bruch zwischen Sein und Sollen. Hegels Rede von der Ur-Teilung erweist sich so als die interne Differenz der Sache selbst:

»Das *Subject* enthält gleichfalls diese beyden Momente in *unmittelbarer* Einheit als die *Sache*. Es ist aber die Wahrheit derselben, daß sie in sich *gebrochen* ist in ihr *Sollen* und ihr *Seyn*; diß ist das *absolute Urtheil über alle Wirklichkeit*. – Daß diese ursprüngliche Theilung, welche die Allmacht des Begriffes ist, eben so sehr Rückkehr in seine Einheit und absolute Beziehung des Sollens und Seyns aufeinander ist, macht das Wirkliche zu *einer Sache*; ihre innere Beziehung, diese concrete Identität, macht die *Seele* der Sache aus.« (WdL II, 88)

Mehrere zentrale Aspekte von Hegels Sprachphilosophie kommen in diesem Zitat zum Ausdruck: Erstens wird die Formel der *Phänomenologie*, ›Substanz ebenso sehr wie Subjekt‹, sprachlogisch spezifiziert. Die Sache ist nicht nur Subjekt, weil sie als das grammatische Subjekt eines Satzes auftaucht. Sie erweist sich aufgrund der Urteilsstruktur als wirklich subjektiv, da sie in der Tat in der Prädikation in sich reflektiert ist, sofern das Prädikat das Aussagesubjekt semantisch vollständig beschreibt. Erst die beiden Seiten des Urteils machen den ganzen Begriff der Sache aus. Reflexion bedeutet also nicht die identische Spiegelung eines vorgängigen Substrates, sondern die inhaltliche Bestimmung in einer Differenzbeziehung; wie Hegel sagt: »[...] Bestimmungen, die ihre Bedeutung nur in ihrer Beziehung haben.« (WdL II, 126)

Zweitens darf die ›negative Einheit‹ des Begriffs nicht als in sich ruhende Selbstidentität missverstanden werden. In eine vollkommen differenzlose Einheit kann sie auch gar nicht übergehen, ohne die Ur-Teilung, die ›Allmacht des Begriffs‹ zu zerstören.⁸¹ Die Sprache postuliert folglich ein Ideal,

81 Vgl. Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 457f.

ein Sollen, das in der Bedeutungsgenese selbst angelegt ist und den Maßstab für die Beurteilung liefert: Eine Aussage ist dann wahr, wenn das Prädikat das Aussagesubjekt semantisch umfassend darstellt. Die in der Kopula geforderte Identität indes wird in der grammatischen Struktur des Urteils zugleich unterminiert, da sich die Äquivalenz der beiden Seiten nur in der Form einer Differenz artikulieren kann. Als wirklich identische wären Subjekt und Prädikat bloß tautologisch (A ist A), und keine Bestimmung würde stattfinden.⁸² Insofern beschreibt die von Hegel gesuchte Einheit von Identität und Differenz in etwa jenes Bedingungsverhältnis, das Derrida in der paradoxen Formulierung von einer Bedingung der Möglichkeit, die zugleich eine Bedingung der Unmöglichkeit ist, festgehalten hat. Im nächsten Kapitel ist deshalb zu klären, ob Hegel den Widerspruch der Urteilsstruktur am Ende der *Wissenschaft der Logik* mit Hilfe einer ›absoluten Idee‹ in eine finale Selbstidentität überführt oder ob diese konstitutive Differenz bestehen bleibt.

Drittens verweist die Spaltung der Sache in Sein und Sollen über das Urteil hinaus auf die Formen des logischen Schließens, d.h. auf ein bestimmtes Verhältnis von Sätzen zueinander. Denn um die ›Einheit der Beziehung von Sollen und Sein‹ auszudrücken, bedarf es mehrerer Sätze. Da Hegel den Abschnitt zur Schlusslehre fast vollständig analog zur Urteilslehre konzipiert, ist es an dieser Stelle nicht notwendig, ihn im Einzelnen nachzuvollziehen. Für das in Frage stehende Verhältnis von Sollen und Sein ergibt sich im Rahmen der Schlusslehre ein auf den ersten Blick einfacher Syllogismus. Den Obersatz bildet ein disjunktives Urteil, in dem ein Allgemeinausdruck in seine Besonderheiten zerlegt wird, oder anders ausgedrückt, in dem sich Subjekt und Prädikat entsprechen. Im Untersatz dagegen steht ein negatives Urteil, in dem alle Bestimmungen, die dem Allgemeinausdruck zukommen können und die im Obersatz genannt sind, bis auf eine ausgeschlossen werden. Den Schluss stellt sodann ein positives Daseinsurteil dar, das auf die einzige nicht ausgeschlossene Bestimmung schließt.⁸³

Im Unterschied zu einer rein formallogischen Syllogistik, in der zwei verschiedene Prämissen durch einen gemeinsamen dritten Term aufeinander bezogen werden, hat Hegels disjunktiver Schluss den Anspruch, alle drei Glieder mit innerer Notwendigkeit zu verknüpfen: »Was gesucht wird – und was Hegel [...] in dem ›disjunktiven‹ Schluß zu finden behauptet – ist die Form einer in sich selbst begründeten Notwendigkeit, eine Notwendigkeit des Fol-

82 »In diesem Sinne kann der identische Satz sogar als *begriffslos* bezeichnet werden.« (Lau, Chong-Fuk: *Hegels Urteilskritik. Systematische Untersuchung zum Grundproblem der spekulativen Logik*. München 2004, S. 181)

83 In einer formalen Notation lautet der Schluss:

»A ist entweder B oder C oder D
A ist aber nicht C noch D
Also ist es B.« (WdL II, 124)

gerns, die kein Postulat erfordert, in der alles, was anfangs gegeben ist, aus dem System erwiesen werden muß.«⁸⁴ Eingelöst ist dieser Anspruch insofern, als weder der Untersatz noch die Konklusion inhaltlich über den Obersatz hinausgehen. Da der Obersatz selbst durch eine Äquivalenz von Subjekt und Prädikat charakterisiert ist, bleibt die gesamte Schlussfigur vollkommen dem so gesetzten Begriff immanent.

Der Fortschritt des disjunktiven Schlusses gegenüber dem Urteil besteht darin, dass in der Auseinanderlegung in mehrere Sätze eine logische Bewegung sichtbar wird, die bereits im disjunktiven Urteil als die Differenz zwischen Sein und Sollen zum Tragen kommt. Dazu muss man die Schlussfigur gleichsam umdrehen und von ihrer Konklusion her lesen. In jedem Daseinsurteil ist ein Sollen angelegt, das die volle Begriffsbestimmung, die Entsprechung von Subjekt und Prädikat, antizipiert, ohne sie zu realisieren. Paradoerweise steht die Kopula ›ist‹ für eine Identitätsforderung und bildet doch zugleich auch den Grund für die Unterscheidung der Satzrelata. Für Hegel sind jedoch, anderes als für Aristoteles, Subjekt und Prädikat nicht äußerlich durch die eigenständige Instanz der Kopula verbunden.⁸⁵ Dies zeigt sich, wenn man die Sollensforderung in ein Verhältnis von mehreren Sätzen zueinander, in einen Schluss übersetzt. Als Bindeglied dient dort nämlich eine Negation, ein negatives Urteil, das die im Daseinsurteil nicht genannten, wesentlich ausgeschlossenen Prädikate aufführt. Erst durch die Berücksichtigung dieser impliziten Differenzverhältnisse erhält der in der Subjektposition gebrauchte Name seinen vollen Begriffsumfang und wahren Sinn. Weil im Schlussverfahren nur noch Sätze aufeinander verweisen, wird das Vermittelnde zugleich das Vermittelte, keine andere Instanz als ihr logisches Verhältnis untereinander treibt die Bedeutungskonstitution vorwärts (WdL II, 125).

Inwiefern Hegel diese logische Verknüpfung selbst als Methode der Dialektik und deshalb als »absolute Idee« ansprechen kann, soll Thema des nächsten Kapitels werden. Im Folgenden geht es darum, den kursorischen Durchgang durch die Urteilslogik abschließend in Beziehung zu den bei Derida und Wittgenstein aufgedeckten Formen darstellerischer Selbstimplikation zu setzen. Dazu muss man die Urteilslehre in den größeren Zusammenhang dessen stellen, was Hegel ›Spekulation‹ nennt und als Alternative zum mentalistischen Reflexionsparadigma einführt.

Obwohl ›das Spekulative‹ zum Signum der Hegel'schen Dialektik avanciert ist, gibt es im Gesamtkorpus nur wenige Textstellen, die den Terminus erläutern. Neben den kurzen Ausführungen zum spekulativen Satz in der Vorrede der *Phänomenologie* findet sich eine der prägnantesten Formeln in der

84 Taylor: Hegel, a.a.O., S. 410.

85 Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*, a.a.O., Kap. 10, 19b; vgl. auch Lau: *Urteils-kritik*, a.a.O., S. 154.

Wesenslogik, bezeichnenderweise in einer Anmerkung zum Abschnitt über den Widerspruch: »Das *spekulative Denken* besteht nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält [...].« (WdL I.2, 287) Betrachtet man ausgehend davon die Urteilslehre, wird deutlich, weshalb Hegel wiederholt feststellen kann, »[...] daß der Satz, in *Form eines Urtheils*, nicht geschickt ist, speculative Wahrheiten auszudrücken [...].« (WdL I.1, 78). Gemäß der Analyse der syntaktischen Form des Aussagesatzes sollen Subjekt und Prädikat identisch sein. Nun ist aber, so Hegel, »[...] auch das *Nichtidentische* des Subjects und Prädicats wesentliches Moment, aber diß ist im Urtheil nicht ausgedrückt« (ebd.). Beide Perspektiven auf das Urteil, einmal als Identität, einmal als Differenz, sind jede für sich genommen einseitig und unfähig, die eigentliche Bewegung der Bedeutungskonstitution überhaupt in den Blick zu bekommen. Erst in der Kombination erscheint ein Widerspruch, der den Raum für eine spekulative Betrachtung öffnet. Gemäß Hegels Definition des Spekultativen muss man diesen Widerspruch festhalten und darin zugleich den Grund für die Entstehung einer bedeutungsvollen Einheit suchen.

Ein spekulativer Satz, wie er in der Vorrede der Phänomenologie erwähnt wird, zielt jedoch nicht auf eine neue sprachliche Ausdrucksweise. Wie einige Kommentatoren zu Recht konstatieren, gibt es im strengen Sinne keinen solchen Satz, er existiert nicht als eine vom normalen Urteil verschiedene Form.⁸⁶ Dies mag ebenfalls erklären, weshalb Hegel in der *Wissenschaft der Logik* statt von einem »spekulativen Satz« eher von einem »spekulativen Denken« redet. Es kommt darauf an, die gewöhnlichen Sätze der Sprache in der ihnen eigenen Widersprüchlichkeit wahrzunehmen, und nicht, eine alternative Notation oder Grammatik aufzustellen.

Zudem setzt sich Hegel mit dem Ausdruck »Spekulation« terminologisch von der Reflexionsphilosophie ab, ohne sie vollständig aufzugeben. Festgehalten wird an der in der Reflexion angelegten Bewegung auf ein Anderes hin, aber mit diesem Anderen ist nun nicht mehr ein äußerer Gegenpart zum Reflektierenden gemeint. Auch das Bewusstsein als archimedischen Punkt der Reflexion will Hegel verabschieden. Spekulation steht entsprechend für einen Prozess, bei dem sich die sprachinternen Bedeutungsunterschiede so aufeinander beziehen, dass die einzelnen bedeutenden Einheiten als das Resultat einer Differenzierung erscheinen und ihre Beziehung auf Anderes, ihren immanenten Widerspruch, in sich aufnehmen. Derrida kann deshalb sagen: »Der Ursprung der Spekulation wird eine Differenz.« (G, 65)

Wenn Derridas Folgerung zutrifft, dann scheint in der Spekulation eine Form der Selbstbeziehung auf, die keine identische Basis mehr voraussetzt.

86 Vgl. u.a. Wohlfart, Günter: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlin/New York 1981, S. 243; Schubert: Strukturgedanke, a.a.O., S. 261; Lau: Urteilkritik, a.a.O., S. 120.

Schon der Begriff ›Spekulation‹ trägt in sich selbst eine Differenz aus: Einerseits bewahrt er etymologisch das *speculum*, den Spiegel und die Rückkehr auf sich, andererseits bedeutet er im alltäglichen Gebrauch ein Hinausgehen über das unmittelbar Vorhandene auf eine ungewisse Zukunft.⁸⁷ Gerade in der Urteilkritik hat sich herausgestellt, dass jedes Urteil in der Subjekt-Prädikat-Form bereits eine Einheit antizipieren muss, deren Verwirklichung nur durch die und in der Differenz der Satzglieder möglich wird. So gesehen kann man der Spekulation eine konstitutive Temporalität beilegen, oder wie Theunissen sich ausdrückt: »Sie formuliert die Gegenwart des absolut Zukünftigen.«⁸⁸ In dieser treffenden Charakterisierung kommt noch einmal die ganze Darstellungsproblematik der Hegel'schen *Logik* zur Sprache. Was das Urteil zu artikulieren vorgibt, die »unterschiedslose Identität« (WdL II, 58) von Subjekt und Prädikat bzw. Gegenstand und Begriff, kann es in seiner Funktion als Urteilung niemals erfüllen. Dennoch verweist es kraft seiner internen Struktur auf eine zukünftige Präsenz, die es selbst immer wieder aufschieben muss.⁸⁹

Ein Überschuss der Syntax über die Semantik, vergleichbar mit Derridas ›Re-Markierung‹, kennzeichnet folglich auch Hegels spekulatives Sprachverständnis. Beide sehen darin den Prozess begründet, der überhaupt erst eine Signifikation im differenten Geflecht der Signifikanten erlaubt.⁹⁰ Für Derrida wie für Hegel bewirkt die überschießende Syntax eine notwendige Ausweitung des semantischen Gehalts eines sprachlichen Zeichens. Ausgehend von einem positiven Daseinsurteil, das bloß einen Teilaspekt des Satzsubjekts prädiiziert, muss man durch die Hinzunahme der negativ darin enthaltenen Bestimmungen zu einer Äquivalenz von Subjekt und Prädikat gelangen. Aber während dieser Überschuss laut Derrida eine Unentscheidbarkeit und eine unkontrollierte Ausstreuung von Sinn bewirkt, scheint Hegel ihn zum letzten Vernunftprinzip zu erklären und als dialektische Struktur selbst festhalten zu wollen.

Gegen die spekulative Dialektik führt die Dekonstruktion die sich widersprechenden Implikationen eines Begriffs oder Konzepts ins Feld, die deshalb

87 Vgl. Hegel: Enzyklopädie I., a.a.O., § 82, Zusatz, S. 178.

88 Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 441. Weniger emphatisch schreibt Stekeler-Weithofer: »Wir begreifen etwas nämlich immer erst auf dem Weg über einen Vorbegriff, durch den Grobeinordnungen artikuliert werden, welche die Möglichkeit der Ausgrenzung und dann auch das Begreifen der besonderen und einzelnen Teilbereiche wesentlich mitbestimmt. [...] ›Spekulation‹ ist für Hegel Titel für eine höherstufige Betrachtung von themenbestimmenden Vorbegriffen. Das Wort überschreibt ein Formmoment der Reflexion, entsprechend der Bedeutung des lateinischen ›speculari‹, ›von einem Wachturm aus beobachten‹.« (Stekeler-Weithofer: Selbstbewußtsein, a.a.O., S. 53)

89 Insofern könnte man Theunissens Formulierung auch umkehren und von einer ›uneinholbaren Zukunft des absolut Gegenwärtigen‹ sprechen.

90 Vgl. Schubert: Strukturgedanke, a.a.O., S. 171.

nicht die Momente einer umfassenden, ›wahren‹ Einheit bilden, weil sie sich gegenseitig ausschließen. Aus der Sicht der *Wissenschaft der Logik* jedoch gehört ein solches absolutes Ausschlussverhältnis noch in die Vorstellungswelt der Reflexionsphilosophie, wo der Widerspruch zu Grunde geht.⁹¹ Für die Urteilslehre hingegen stellt eine widersprüchliche Beziehung von Prädikaten zu einem Subjekt kein Problem dar, im Gegenteil. Damit eine Proposition einen Begriff vollständig in seiner Bedeutungsspanne ausschöpfen kann (und auf nichts anderes will die gesamte Begriffslogik hinaus), müssen die verschiedenen impliziten Bedeutungen sogar notwendigerweise in einem gegenseitigen Ausschlussverhältnis stehen, das wiederum im gemeinsamen Prinzip des Widerspruchs gründet (WdL II, 81). Da dieses Prinzip, in dem eine negative Beziehung zugleich die Bedingung für die Einheit darstellt, auf den Aussagesatz insgesamt zutrifft, meint Hegel darin das fundamentale Prinzip der Logik überhaupt, die absolute Idee, gefunden zu haben.

Die sich aufdrängende Frage, ob die Dekonstruktion eventuell dialektischer ist, als sie selbst zugibt, oder die Dialektik dekonstruktiver, als ihre Interpreten annehmen, lässt sich erst vor dem Hintergrund einer Betrachtung der absoluten Idee in ihrer Funktion als Methode beantwortet. Vorläufig kann eine Engführung mit Wittgensteins Regelbegriff zeigen, inwiefern auch das Widerspruchsprinzip in seiner begriffslogischen Ausarbeitung eine performative Selbstlegitimation des gesamten Hegel'schen Logik-Projekts leisten kann. Mit den *Philosophischen Untersuchungen*, die von einer Pluralität der geregelten Sprachspiele ausgehen und diese ihrerseits durch eine methodisch plurale Darstellung zum Ausdruck bringen, teilt die spekulative Dialektik die Überzeugung, dass sich das logische Prinzip selbst nicht in einem einzigen Satz aussprechen lässt. Vielmehr nennt der Gesamtzusammenhang von sinnvollen Sätzen den Ort, an dem sich die logische Form der Bedeutungs-genese zeigen muss. Gleichwohl gibt Hegel die Überzeugung von der durchgängigen Allgemeinheit dieser Logik nicht auf, setzt sie jedoch als in sich selbst widersprüchlich und prozessual an. Von daher muss der Text der *Logik*, der nichts anderes als eine Verkettung von Sätzen darstellt, von Beginn an von ihr durchdrungen sein und aus ihr seine logischen Übergänge erhalten.

Wittgensteins Einwand, die Regel eines Sprachspiels lasse sich nur beschreiben und nicht endgültig begründen, trifft allerdings in verschärfter Weise auf eine systematische Darstellung mit einem kontinuierlichen logischen Prinzip zu: Um das allgemeine Prinzip vollständig zu erfassen, müsste man eine Position außerhalb des Systems einnehmen können – eine Möglichkeit,

91 »Die Urtheils-Bestimmung [...] ist nicht die rein qualitative des *unmittelbaren* Seyns, welche nur einem *Anderen ausser* ihm entgegenstehen soll. Noch ist sie Bestimmung der Reflexion, die sich nach ihrer allgemeinen Form als positiv und negativ verhält, deren jedes als ausschliessendes gesetzt, und nur *an sich* identisch mit der andern ist.« (WdL II, 66)

die Hegel kategorisch verwirft. Wie aber kann die logische Struktur der Darstellung dennoch selbst zu einem durchsichtigen Gegenstand der Darstellung werden? Dazu bedarf es einer Art von Selbstanwendung oder, um einen Begriff aus der Systemtheorie zu verwenden, eines »re-entry«.⁹² In der Tat arbeitet die *Wissenschaft der Logik* ständig mit solchen Wiedereinführungen von Unterscheidungen innerhalb des Unterschiedenen, etwa wenn sie die Beziehung der Bestimmungen im Prädikat auf die gleiche Weise fasst wie die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat in der Aussage. Allerdings kann die Selbstanwendung einer Differenzierung auf das Differenzierte die Primärdifferenz niemals einholen. Zu dieser Einsicht kommen sowohl die Systemtheorie als auch die Dekonstruktion. Im Prozess der fortwährenden Einsetzung von Differenzierungen wird immer nur der nicht aufgehende Rest, die Unhintergebarkeit der fundamentalen Differenz selbst sichtbar.⁹³

Demnach müsste Hegels Formel für die Spekulation, »im Widerspruch sich selbst festhalten«, bzw. in den Worten der *Phänomenologie des Geistes*, »in der absoluten Zerrissenheit sich selbst finden« (PhG, 27), konsequenterweise auch auf die Erkenntnis der absoluten Idee zutreffen. Wenn die Idee eine inhaltlich Ausformulierung des Widerspruchsprinzips sein soll, kann ihre Darstellung keine absolute Identität von Form und Inhalt für sich beanspruchen, ohne in fundamentaler Weise gegen ihr eigene Logik zu verstoßen.⁹⁴ Die Möglichkeit einer performativen Kohärenz der gesamten Darstellung hängt mit anderen Worten davon ab, ob Hegel seiner eigenen These von der konstitutiven Differenz in der doppelten Negation auch im Methoden-Kapitel treu bleibt.

92 Vgl. Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1997, S. 179ff.

93 Interessanterweise sprechen sowohl Luhmann als auch Derrida diesem Prozess »Rationalität« zu: Luhmann, weil er darin das Prinzip einer »funktionalen Ausdifferenzierung« sieht, und Derrida, weil der so beschriebene Aufschub die Funktionsweise der Schrift und damit Voraussetzung jeder möglichen Bedeutungsbestimmung ist (vgl. ebd.; und G, 23).

94 Einen solchen Verdacht hegt unter anderem Adorno: »Hegel zufolge bedarf es konstitutiv des Nichtidentischen, damit Begriffe, Identität zustande kommen; so wie es umgekehrt des Begriffs bedarf, um eines Nichtbegrifflichen, Nichtidentischen sich bewußt zu werden. Nur verletzt er seinen eigenen Begriff von Dialektik, der gegen ihn zu verteidigen wäre, indem er ihn nicht verletzt, ihn zur obersten widerspruchsfreien Einheit zusammenschließt.« (Adorno: *Drei Studien zu Hegel*, a.a.O., S. 133)

5. Figuren des Raumes

a) Die absolute Idee und der Kreis

Mehrfach wurde in den vorhergehenden Abschnitten zu Hegels *Wissenschaft der Logik* Fragen zum Status und zur Bedeutung der ›absoluten Idee‹ aufgeworfen und mit Verweis auf eine spätere Behandlung zurückgestellt. Diese sollen nun aufgegriffen und im Hinblick auf die Leitthese von einer räumlichen Differenzierungsbewegung als dem Grund bzw. Abgrund der Selbstlegitimation der spekulativen Dialektik untersucht werden. Eine erste entscheidende Problematik hat sich im Zusammenhang von Hegels Kritik am linearen Zeitbegriff ergeben. Die im Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes* geforderte ›Tilgung der Zeit‹ durch den Begriff lässt sich vor dem Hintergrund der Naturphilosophie zunächst als die Zurückweisung einer linearen Zeitvorstellung verstehen. Damit ist jedoch keine absolute Zeitenthobenheit des Begriffs behauptet. Eine alternative Zeitlichkeit des Begriffs zeichnet sich im Rahmen der Wesenslogik ab, in der das Wesen als eine ›Erinnerung des zeitlos vergangenen Seins‹ eingeführt wird. Zeitlos bedeutet dort, dass die Seinsbestimmungen keiner vergangenen Gegenwart angehören, sondern im Begriff, d.h. den impliziten Bedeutungsdimensionen der Sprache, aufbewahrt sind. Da ferner die lineare Zeit in der *Phänomenologie* mit dem Dasein des Begriffs verbunden wird, kann Hegel in der Wesenslogik die Erinnerung als das ›zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseins‹ bezeichnen (WdL I.2, 321). Insofern zielt die Reflexion nicht auf eine ihr zeitlich vorhergehende Anwesenheit, sie expliziert vielmehr die immanenten, erinnerten Beziehungen des begrifflichen Systems.¹ Zwar hat auch der Begriff selbst ein Dasein in der Zeit, er hat eine Geschichte, doch die Logik interessiert sich nur für die in den Begriffen enthaltene Verweisstruktur und nicht für ihre historische Vergangenheit.

Dennoch sind die logischen Verhältnisse keineswegs statisch oder ahistorisch. Sie beschreiben eine Bewegung, die durch die Negationsbeziehungen der Begriffe untereinander fortschreitet. Ein Versuch, das Wesen dieser differenzierenden Bewegung selbst zu erklären, kann deshalb darin bestehen, sie gleichsam als Ursprung der Zeit anzusetzen und in ihrer ›temporalisierenden‹ Funktion zu betrachten. Trifft dies zu, müsste die absolute Idee, mit der Hegel die Methode der Begriffsbewegung selbst fassen möchte, den verzeitlichten Prozess als solchen zum Inhalt haben. Anders ausgedrückt: Wenn die

1 »Daß Hegel in dieser seiner Dekonstruktion der metaphysischen Anamnese die Metapher von der *zeitlosen Vergangenheit* gebraucht, verweist explizit darauf, daß es sich bei dieser Bewegung des logischen Konstitutionsprozesses nicht einfach um eine lineare, zeitliche Abfolge handelt.« (Schubert: Strukturgedanke, a.a.O., S. 174)

Negativität, wie in der Darstellung von Hegels dialektischer Zeitanalyse angedeutet, tatsächlich den Ursprung der Zeitlichkeit skandiert und der Begriff sich durch eine doppelte Negation ausdifferenziert, kann die ›absolute Idee‹ einer solchen Selbstausslegung des Begrifflichen in der zeitlichen Differenzierung der Negationsbewegung gesucht werden.

Eine zweiter Fragenkomplex ergibt sich aus der vorhergehenden Betrachtung der Urteilslehre. Aus der dort eingenommenen sprachphilosophischen Perspektive wird in der logischen Form des Urteils, des Aussagesatzes, und näherhin in der Verknüpfung von Aussagen in Schlüssen die Bedeutungs-genese eines besonderen Begriffs innerhalb des allgemeinen Begriffssystems sichtbar. Als ›ursprüngliche Synthese‹ antizipiert jeder Aussagesatz in der Kopula die Identität von Subjekt und Prädikat, die er jedoch aufgrund seiner eigenen Struktur nur durch eine Differenz hindurch realisieren kann. Da Hegel die Idee formal als die Einheit der Identität und der Differenz bestimmt (Enz, § 214), muss geklärt werden, ob sich die absolute Idee ebenfalls durch eine konstitutive Differenzierung auszeichnet oder – wie vielfach angenommen – doch auf einen Identitätspunkt jenseits aller Differenz zielt.

Die zweite Frage nach dem Verbleib der Differenz in der absoluten Idee wäre also die umfassendere, an die sich das Problem, inwiefern die Differenzierung im Sinne einer Verzeitlichung angesprochen werden kann, erst anschließen lässt, wenn mit der Identität oder Einheit der Idee nicht jedwede Differenz ausgeschlossen ist. Um überhaupt eine Vorstellung davon zu bekommen, was Hegel mit ›Idee‹ und weiterhin mit ›absoluter Idee‹ meint, lohnt ein Blick auf die Stellung des entsprechenden Textabschnitts und seine Unterteilungen.

Der mit ›Idee‹ überschriebene Abschnitt macht den dritten und letzten Teil der Begriffslogik aus. Deren erster Abschnitt zur ›Subjektivität‹ beinhaltet die Urteilslehre und die Logik der Schlussverfahren, in denen Hegel die allgemeinen sprachinternen Beziehungen herausarbeitet, nach denen ein besonderer Begriff seine Bedeutung erhalten kann. Darauf folgt der Abschnitt zur ›Objektivität‹, in dem die formal-grammatische Analyse der Bedeutungs-genese in einen Zusammenhang mit der objektiven Wirklichkeit gebracht wird. Welche Modelle der Weltbeschreibung stehen zur Verfügung und wie verhalten sich diese zu den Ergebnissen der Urteilkritik? Nacheinander behandelt Hegel hier den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie (Zweckrelation) als verschiedene Weisen, wie sich Begriffsstrukturen in den realen Beziehungen der Objekte wiederfinden. Es sei an dieser Stelle bloß angedeutet, dass alle drei Modelle gemessen an der zuvor aufgedeckten internen Ausdifferenzierung von sprachlicher Bedeutung defizient bleiben. Worauf aber will Hegel hinaus? Geht es nur um die Angemessenheit von (wissenschaftlichen) Erklärungsmodellen der Welt, um Weltbilder? In gewisser Weise sicherlich auch. Allerdings präzisiert ein Zusatz aus der Enzyklopädie:

»Aus der bisherigen Erörterung ist zu entnehmen, wie verkehrt es ist, Subjektivität und Objektivität als einen festen und abstrakten Gegensatz zu betrachten. Beide sind schlechthin dialektisch. Der Begriff, welcher zunächst nur subjektiv ist, schreitet, ohne daß er dazu eines äußeren Materials oder Stoffs bedarf, seiner eigenen Tätigkeit gemäß dazu fort, sich zu objektivieren, und ebenso ist das Objekt nicht ein Starres und Prozeßloses, sondern sein Prozeß ist der, sich als das zugleich Subjektive zu erweisen, welches den Fortgang zur *Idee* bildet.«²

Die ›subjektive‹ Logik des Begriffsgefüges muss, wenn der Begriff tatsächlich alle Wirklichkeit umfassen soll und absolut gilt, ebenso die Objektivität bestimmen. Allerdings ist damit nicht gemeint, die mannigfaltige Wirklichkeit stehe dem subjektiv begrifflichen Erkennen wie ein ›Ding an sich‹ gegenüber und werde lediglich durch die Verstandeskategorien zu einer Erscheinung für die sinnliche Wahrnehmung. Einen Beleg dafür liefert die zu Beginn des Objektivitäts-Abschnitts eingeschobene Kritik am ontologischen Gottesbeweis, dem laut Hegel ein falsches Verständnis des Verhältnisses von Begriff und Dasein unterliegt. So verweist der Begriff nicht auf ein anderes Dasein außerhalb seiner selbst, sondern »der Begriff, auch als formaler, enthält schon unmittelbar das Seyn [...]« (WdL II, 128). Es bedarf daher keines formalen Schlusses vom Begriff Gottes auf seine Existenz. In seinen Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* bringt Schelling die Position Hegels anschaulich auf den Punkt, wenn er feststellt, Hegels »[...] Meinung ist vielmehr: der wahre Schöpfer ist der Begriff; mit dem Begriff hat man den Schöpfer und braucht keinen andern außer diesem«.³ Was aber für Gott gilt, wird umso mehr für die Welt der endlichen Objekte gelten. Auch ihr Dasein ist immer schon im Begriff, oder besser, der Begriff muss sich aus seiner eigenen Fortbestimmung heraus objektivieren.

Im Mittelpunkt von Hegels Interesses kann demnach nicht die Überwindung des Gegensatzes von Dasein und Begriff stehen; dies war Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* und ist Voraussetzung für die gesamte Logik. In der Begriffslogik bedeutet Objektivität immer schon die Totalität einer Wirklichkeitsvorstellung. Im Gegensatz zur Subjektivität des Begriffs, die sich mit den sprachinternen, grammatischen Bezügen befasst, zielt die Betrachtung der objektiven Seite des Begrifflichen auf die allgemeinen Zusammenhänge des Inhalts. Zwischen beiden besteht scheinbar ein erheblicher Unterschied, da

2 Hegel: Enzyklopädie I, a.a.O., § 194, Zusatz, S. 351. In einem weiteren Zusatz behandelt Hegel den Mechanismus vor allem im Sinne eines Erklärungsmodells der »neueren Naturforschung« (ebd., § 195, Zusatz, S. 353).

3 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Münchener Vorlesungen. Leipzig 1984, S. 145. Kritisch merkt Schelling allerdings an, dass Hegel dem absoluten Begriff die Fähigkeit zur Erkenntnis zuspricht, wodurch zumindest evoziert würde, dem Begriff stünde ein Gegenstand der Erkenntnis äußerlich gegenüber.

sich die Verhältnisse der durch Sprache artikulierten Realität nicht per se aus dem logischen Aufbau der sprachlichen Bedeutungszuschreibung ableiten lassen. Genau auf eine solche Herleitung jedoch will Hegel offenbar hinaus:

»Es muß allerdings zugegeben werden, daß der *Begriff als solcher* noch nicht vollständig ist, sondern in die *Idee* sich erheben muß, welche erst die Einheit des Begriffs und der Realität ist; wie *sich* in dem Verfolge durch die Natur des Begriffes *selbst ergeben* muß. Denn die Realität, die er sich gibt, darf nicht als ein äusserliches aufgenommen, sondern muß nach wissenschaftlicher Foderung aus ihm selbst abgeleitet werden.« (WdL II, 20f.)

Unabhängig davon, ob der Übergang von der Schlusslehre in den Mechanismus dem Anspruch einer wissenschaftlichen Folgerung genügt, liegt das Ziel des Abschnitts zur Objektivität unbestritten darin, die Wirklichkeit so anzuschauen, dass sich in ihr die logische Bewegung des Begriffs selbst offenbart.⁴ Und gerade in der Wendung »wie sich ... selbst ergeben muss«, die Hegel nicht ohne Grund hervorhebt, liegt ein Schlüssel für das Verständnis des Objektivitätskapitels. In den Naturprozessen muss ein logisches Verhältnis nachgewiesen werden, das den zuvor aufgedeckten sprachlogischen Verhältnissen entspricht. Der eigentümliche Zwischenstatus dessen, was Hegel an dieser Stelle »Realität« nennt, birgt die Gefahr eines anhaltenden Missverständnisses der begriffslogischen Objektivitätsbetrachtung, denn die Ausführungen über die Realität gehören weder vollständig in eine Ontologie noch eine Epistemologie.⁵ Weil die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt insgesamt in die Sphäre des Begrifflichen fällt, werden die Beziehungen der Objekte im Hinblick auf ihre Fähigkeit untersucht, den Begriff zu verwirklichen, ohne dabei dem Begrifflichen äußerlich zu sein.

- 4 Alexander Oberauer bezweifelt nicht nur die Plausibilität des Übergangs zwischen den beiden Abschnitten, er stellt darüber hinaus die Notwendigkeit des Objektivitätskapitels insgesamt in Frage. Sein Argument dafür lautet, dass bereits durch die Schlussformen eine immanente Bestimmung des Begriffs gegeben und der Gegensatz zwischen Begriff und Sache längst gefallen sei. (vgl. Oberauer, Alexander: Begriff und Objektivität. In: Koch, Anton Friedrich/ders./Utz, Konrad (Hg.): Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«. Paderborn 2003, S. 101-117; hier S. 114ff.).
- 5 Entlang dieser Scheinalternative lassen sich eine ganze Reihe von Interpretationen des dritten Buches der *Wissenschaft der Logik* einordnen. Eine tendenziell ontologische Lesart vertreten beispielsweise Taylor und Horstmann (vgl. Taylor: Hegel, a.a.O., S. 415f.; Horstmann: Ontologie und Relation, a.a.O., S. 70ff.); für eine epistemologische Auslegung hat sich dagegen Hans Friedrich Fulda immer wieder mit Vehemenz eingesetzt (vgl. u.a. Fulda, Hans Friedrich: Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung. In: Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hg): Hegels Erben. Frankfurt a. M. 2004, S. 78-137).

Das scheinbar Paradoxe dieser Perspektive, die einerseits die Objektivität immer schon zum integralen Bestandteil des Begriffs erklärt, andererseits in den verschiedenen Gegenstandsverhältnissen erst nach dem Ausdruck des Begrifflichen sucht, lässt sich dadurch erklären, dass Hegel nicht allen Realitätsbetrachtungen den gleichen Wahrheitsgehalt zugesteht. In mechanistischen Erklärungen beispielsweise werden die Objekte äußerlich aufeinander bezogen und nicht durch ihr Verhältnis konstituiert: »Diß macht den Charakter des *Mechanismus* aus, daß welche Beziehung zwischen den Verbundenen Statt findet, diese Beziehung ihnen eine *fremde* ist, welche ihre Natur nichts angeht [...].« (WdL II, 133) Sprachlogisch entspricht dem mechanischen Verhältnis deshalb das Daseinsurteil, in dem Subjekt und Prädikat ebenfalls fremd und äußerlich miteinander zusammengebracht werden. Ebenso wenig wie sich die Bedeutung eines Ausdrucks durch Daseinsurteile klären lässt, wird folglich das Sein eines Objekts allein anhand von mechanistischen Kausalketten bestimmbar.

In dieser Parallelisierung des Gegenstandsbereiches mit sprachlogischen Verhältnissen der Bedeutungskonstitution liegt die eigentliche Pointe der dialektischen Objektivitätsbestimmung. Alle Gegenstände der Welt, seien sie Objekte der Wahrnehmung oder der Gedanken, werden zu dem, was sie sind, nur aufgrund einer umfassenden signifikativen Verweisstruktur. Den Kulminationspunkt der Argumentation bildet eine wechselseitige Bestimmung der Objekte, ein ›Ganzes von gegenseitigen Ursachen‹, das Hegel Teleologie oder Zweck nennt (WdL II, 154ff.). Erst im Zweckverhältnis scheint eine Möglichkeit auf, wie auch die realen Gegenstände sich gegenseitig durch ein Prinzip konstituieren, das ihnen nicht äußerlich gegenübersteht. Dazu darf der Zweck kein dem Objekt fremder sein, der es zu einem bloßen Mittel macht. Eine solche Zweck-Mittel-Relation wäre laut Hegel ›gewalttätig‹, da sie den Gegenstand nicht in seiner inneren Natur bestimmt und lediglich für etwas anderes benutzt: »Daß der Zweck sich unmittelbar auf ein Object bezieht, und dasselbe zum Mittel macht, wie auch daß er durch dieses ein anderes bestimmt, kann als *Gewalt* betrachtet werden, insofern der Zweck als von anderer Natur erscheint, als das Object [...].« (WdL II, 165)⁶

Nur als inneres Zweckverhältnis, als Selbstzweck, kommt der Realität eine Struktur zu, die der sprachlogischen Bedeutungs-genese im Urteil bzw. Schluss korrespondiert. Deshalb lassen sich erst in einer solchen Betrachtungsweise wahre Urteile über die Wirklichkeit formulieren und überprüfen. Umgekehrt kann Hegel nun sagen, die Objektivität sei, wenn sie als Selbstzweck verstanden wird, die Realisierung des Begriffs, die Entäußerung der

6 Es liegt deshalb gar nicht fern, in Hegel einen frühen Kritiker der instrumentellen Vernunft zu sehen (vgl. Stekeler-Weithofer: Selbstbewußtsein, a.a.O., S. 301-315).

inneren Form der Begriffsbestimmung. Für die subjektive Begriffslogik folgt daraus, dass die aufgezeigte Bewegung innerhalb der Satzstruktur in der Tat den Inhalt der sprachlichen Ausdrücke vollständig bestimmen kann. Die scheinbar den Sinnzuschreibungen äußere Wirklichkeit wäre dann nichts anderes als die »ursprünglich *innere* Aeusserlichkeit des Begriffs« (WdL II, 171).⁷ Überträgt man diesen Befund in die Terminologie der linguistischen Zeichentheorie, lässt sich das Ergebnis des Objektivitätskapitels mit den Worten Derridas so beschreiben: »Das Signifikat fungiert [...] seit je als ein Signifikant.« (G, 17)⁸

Mit dem Selbstzweck erreicht Hegels Begriffslogik ein Bewegungsprinzip, das der logischen Syntax und der Seite des Inhalts gleichermaßen zukommt. Lässt die Urteilslehre noch die Möglichkeit offen, dass sich die dargelegte Bedeutungsdifferenzierung lediglich auf eine subjektive, der Wirklichkeit bloß aufgeprägte Form des menschlichen Verstandes bezieht, soll der Abschnitt zur Objektivität belegen, dass Realität selbst, so wie sie uns je begegnet, bereits in der Organisation ihrer Mannigfaltigkeit von begrifflichen Strukturen durchdrungen ist. Pointiert ausgedrückt: Jede Begegnung mit »realen« Objekten bedarf bereits der im Kapitel zum Schluss aufgezeigten immanenten Bedeutungsdifferenzierung. In dieser Verklammerung von Begriff und Realität liegt dann das umfassende Prinzip, das sowohl die Prozesse der Natur als auch des Geistes steuert. Dies ist der Bereich der »Idee«, und ihre erste Erscheinungsform ist laut Hegel das »Leben«.

Was das Schicksal der Differenz-These aus der Urteilslehre betrifft, so besteht sie zumindest bis zum Beginn des Kapitels zur Idee weiterhin und unverändert fort, da die Objektivität ebenfalls durch ein internes Negationsverhältnis organisiert ist: »Der teleologische Proceß«, so Hegel, »ist *Uebersetzung* des distinct als Begriffs existierenden Begriffs in die Objectivität; es zeigt sich, daß dieses Uebersetzen in ein vorausgesetztes Anderes das Zusammengehen des Begriffs *durch sich selbst, mit sich selbst* ist.« (WdL II,

7 Oder wie es in einem Zusatz der Enzyklopädie heißt: »Die Objektivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt.« (Hegel: Enzyklopädie I, a.a.O., § 212, Zusatz, S. 367)

8 »Es gibt kein transzendentes Signifikat, nur den *Schein* eines solchen, der der Form des Anundfürsichseins der Kategorien geschuldet – und mithin durchaus realer Schein – ist. Gleichwohl gibt es einen Unterschied; nicht jedes Wort ist eine Kategorie. Was die Kategorie von den gewöhnlichen, empirischen oder »nomenklatorischen« Begriffen unterscheidet, ist jedoch einzig und allein die Tatsache, daß sie die *alle* Begriffe, Sprachzeichen und -funktionen konstituierende Negativität in sich selbst reflektieren. *Die Kategorie ist die gesetzte Reflexion der Reflexion-in-sich-und-Anderes (»différance«), welche jede signifikante Struktur charakterisiert.* Deshalb sind die Kategorien in ihrem strukturellen Zusammenhang der eigentümliche Gegenstand der »Wissenschaft der Logik«, indem sie tatsächlich und in einem buchstäblichen Sinn das Logische der Sprache darstellen.« (Schubert: Strukturgedanke, a.a.O., S. 171)

167) Die Betrachtung des Lebensprozesses im ersten Abschnitt des Kapitels zur ›Idee‹ liefert gleichsam die ursprüngliche Form für die Einheit des Begriffs in seiner immanenten Unterscheidung von seiner Objektivität (ebd., 177). Dazu kann Hegel auf seine *Phänomenologie* zurückgreifen, wo das organische Leben mit dem allgemeinen ›Gesetz‹ definiert wird, »[...] daß das *Aeußere der Ausdruck des Inneren ist*«. (PhG, 149) Die im Zusammenhang einer Logik ungewöhnliche Kategorie des ›Lebens‹ nötigt ihn allerdings zunächst dazu, noch einmal an den Gesamtrahmen seiner logischen Exposition zu erinnern. Nicht betrachtet werden sollen die psychologischen oder anthropologischen Voraussetzungen des menschlichen Erkennens, sondern die Weise, in der sich der Begriff selbst erfasst. Weiterhin steht der Ausdruck ›Leben‹ an dieser Stelle weder für das biologische Leben als einem Teil der Natur noch für das geistige Leben, da diese beiden spezifischen Lebensformen abhängig von jeweils anderen Voraussetzungen bleiben. Die Idee des Lebens oder der lebendige Prozess zielt vielmehr auf ein bestimmtes Verhältnis der Begriffe, das Hegel – wie bereits im Auftakt der *Wissenschaft der Logik* – auch als ›Werden‹ bezeichnet (WdL II, 182).

Ohne die dialektischen Bestimmungen des logischen Lebens im Einzelnen nachzuvollziehen, kann man doch sehen, weshalb der Ausdruck ›Leben‹ oder ›Lebendigkeit‹ eine naheliegende Beschreibung für den sowohl subjektiv wie objektiv sich ausdifferenzierenden Begriff liefert. Ein Lebewesen stellt eine organische Ganzheit dar, die aus verschiedenen, funktional ausdifferenzierten Teilen besteht und die keinen anderen Grund oder Zweck als das eigene Überleben hat. Zwar ist das Lebewesen in seiner Vereinzelung endlich, seine absolute Grenze ist der Tod. Aber in der Reproduktion und der Bildung einer Gattung kann der Tod des Einzelnen überwunden werden. Das Leben als solches stirbt nicht mit dem individuellen Leben, es pflanzt sich fort und überwindet so den Tod des Individuums (ebd., 191). Zurückübertragen auf Hegels prozessuale Semantik folgt daraus, dass die allgemeine logische Fortbestimmung qua Negationsbeziehungen ebenfalls unabhängig von einzelnen Bedeutungszuschreibungen, die fest und unverrückbar erscheinen, fortlebt.⁹

Obwohl der Lebensprozess die Idee der Begriffsbewegung beschreiben kann, ist mit dem puren Leben allein noch keine Möglichkeit zur Selbsterkenntnis gegeben. Deshalb geht Hegel im zweiten Abschnitt des Kapitels zur Idee über zu einer Betrachtung des Erkenntnisprozesses. Ebenso wie beim Begriff des Lebens stehen auch hier lediglich diejenigen Verhältnisse im Vordergrund, die rein logisch die Idee des Erkennens strukturieren, und nicht etwa jene psychologischen oder anthropologischen Voraussetzungen, die ein

9 Vgl. dazu auch Quadflieg, Dirk: Die Sprache des Triebes. Hegel, Freud, Lacan. In: Kupke, Christian (Hg.): Lacan – Trieb und Begehren. Berlin 2007, S. 49-82; hier S. 50ff.

erkennendes Bewusstsein zu erfüllen hätte. Aus der logischen Perspektive ist das Erkennen zunächst bedingt und endlich, weil es sich notwendig von einem Erkenntnisgegenstand unterscheiden muss und diesem unterworfen bleibt (Enz, § 226f.). Das zeigt sich auch im Wahrheitsbegriff des endlichen Erkennens, der auf eine Übereinstimmung des Wahrgenommenen mit den ihm in der Vorstellung beigelegten Prädikaten zielt. Darin liegt zwar, so Hegel, bereits der Trieb, die subjektiven Begriffe der vorgefundenen Empirie anzugleichen und die Unterscheidung zwischen Gegenstand und Begriff aufzuheben (WdL II, 200). Gleichwohl behält auch eine auf das Urteil beschränkte Theorie der Wahrheit, die sich nicht mehr unmittelbar auf einen äußeren Referenten bezieht, die Unterscheidung von Subjekt und Objekt bei, wenn sie die Urteilsform als Vermögen eines Erkenntnissubjekts beschreibt. Deshalb gehört die in der Urteilslogik ausgearbeitete Wahrheitsgeltung (als vollständige Entsprechung von Satzsubjekt und Prädikat) vorerst noch in den Bereich der nur theoretischen Erkenntnis: »*Theoretisch* ist diese Realisierung des Begriffs, insofern er als Form noch die Bestimmung eines *subjectiven*, oder die Bestimmung für das Subject hat, die seinige zu seyn.« (Ebd.) Während der Mangel des Lebensprozesses im gleichsam unbewussten Vollzug der Begriffsbewegung besteht, verhält sich die theoretische Erkenntnis dem beschriebenen Prozess gegenüber einseitig, weil sie die Objektivität als vermeintlich unabhängige voraussetzt.¹⁰

Der nächste und letzte Schritt auf dem Weg zur absoluten Idee behandelt in knapper Form das praktische Verhältnis zur Realität oder, wie Hegel sagt, die Idee des Guten (WdL II, 231). Im Unterschied zum theoretischen Erkennen gewinnt das praktische Handeln seinen Maßstab aus sich selbst heraus, aus einer Vernunft Einsicht in seine eigene begriffliche Strukturierung, und versucht diese in der Welt durch Taten zu verwirklichen: »Das Gute bleibt so ein *Sollen*; es ist *an und für sich*, aber das Seyn als die letzte, abstracte Unmittelbarkeit, bleibt gegen dasselbe *auch* als ein *Nichtseyn* bestimmt. Die Idee des vollendeten Guten ist zwar *absolutes Postulat*, aber mehr nicht als ein Postulat, d.i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjectivität behaftet.« (WdL II, 233)

Da die Wahrheit des subjektiven Begriffs im theoretischen Erkennen abhängig von einer Objektivität und die Wahrheit der Objektivität im praktischen Handeln abhängig von einer vernünftigen Umgestaltung der Welt nach

10 Diese auf Kant zielende Kritik der theoretischen Erkenntnis trifft ebenfalls auf neuere sprachphilosophische Modelle zu, die zwischen einer (subjektiven) Aussage und ihrer (objektiven) Geltung unterscheiden. So bleibt auch der von Habermas ausgearbeitete diskurstheoretische Wahrheitsbegriff, der sich an einem Prozess der intersubjektiven Verständigung ausrichtet, diesem Schema verhaftet (vgl. u.a. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, S. 365).

Maßgabe des subjektiven Begriffs bleibt, sind sie für sich alleine einseitig. Hinter beiden steht jeweils, so könnte man sagen, eine falsche Vorstellung davon, was ›Idee des Wahren‹ bzw. ›Guten‹ bedeuten soll. Die ›Idee‹ wird mit einem noch nicht verwirklichten Ideal verwechselt, das Wahre und das Gute entsprechend als etwas erst Herzustellendes aufgefasst. Formal lassen sich die einseitigen Abhängigkeitsverhältnisse indes durch eine Kombination der theoretischen mit der praktischen Idee umgehen. So simpel eine solche Ineinandersetzung auf den ersten Blick scheinen mag, so wenig kann man sich jedoch darunter vorstellen. Für Hegels Argumentation entscheidend ist zunächst die Klarstellung, dass ›Idee‹ kein ausstehendes Ideal meint, sondern den immer schon ›bestehenden inneren Grund‹ sowohl der objektiven Wirklichkeit als auch des Erkennens (ebd., 235). Erst die so verstandene Idee hat keinen Gegensatz mehr, der sich ihr anzupassen hätte, und kann insofern von Hegel ›absolut‹ genannt werden.¹¹

Was aber bedeutet nach einer solchen Zusammenführung dann ›absolute Idee‹? Sicherlich nicht, dass alles Erkennen immer wahr und das Gute bereits vollständig in der Welt realisiert ist. Wenn Hegel behauptet, »die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektiv *Wahre*, oder das *Wahre als solches*« (WdL II, 173), und die Adäquation weder eine Angleichung des subjektiven Begriffs an den objektiven noch in umgekehrter Richtung meint, dann muss sich der Begriff offenbar immer schon adäquat sein. Darin steckt in der Tat eine nicht unerhebliche Modifikation des Wahrheitsbegriffs der Übereinstimmung. Schon die Urteilslogik kennt eine Form der vollständigen Äquivalenz von Satzsubjekt und Prädikat. Da sich diese grundlegende Struktur einer Einheit in der Differenz auch in der Realität durchhält, bedarf es keiner erst herzustellenden theoretischen bzw. praktischen Angleichung an den Begriff.

Die Aufgabe der absoluten Idee ist es dann, genau diese Struktur, die Hegel auch »Identität der Identität und Nichtidentität« nennt (WdL I, 60), als Selbstbewegung oder ›Methode‹ der Bedeutungsdifferenzierung darzustellen. Inhalt und Form der Darstellung müssen sich, wenn Hegels These stimmt, auf dieser letzten Stufe vollständig entsprechen, die Form ist Inhalt und der Inhalt zugleich Form: »Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* zu

11 Der fehlende utopischen Gehalt der Idee ist anhaltender Kritikpunkt einer marxistisch inspirierten Hegel-Lektüre. Ernst Bloch etwa wendet sich gegen den aus seiner Sicht konservativen Impetus der gesamten Hegel'schen Dialektik, der sich insbesondere im Schlusskapitel der Logik zeige: »Am entscheidensten jedoch führt dieser nicht nur konstruktive, sondern extrem kontemplative Panlogismus eben am Ende des Systems zum Fertigmachen, als dem realer Abgeschlossenheit. Das System erfüllt dieser Art das Hen kai Pan auf eine nicht nur dem Totum vorbildlich verschworene Weise, sondern auf eine fast mythisch-umwölbende dazu: das Novum fehlt, die Dimension Zukunft im System.« (Bloch, Ernst: Über Methode und System bei Hegel. Frankfurt a. M. 1970, S. 82)

ihrem Inhalt.« (WdL II, 237) Als Resultat der gesamten *Wissenschaft der Logik* expliziert die Methode jenes Prinzip, das bereits in der ersten Betrachtung zum Sein am Werk war und die logische Folge der ineinander übergehenden Denkbestimmungen diktiert hat, die Dialektik. Damit werden die einzelnen Ausarbeitungen keineswegs überflüssig, denn sie enthalten das gesamte Gerüst der in der Sprache vorhandenen Kategorien des Denkens.¹² Nur sind diese Kategorien nicht als eigenständige, sich selbst gleiche und transzendente Formbestimmungen zu verstehen. Sie sind Teil eines umfassenden sprachlichen Gefüges, dem allgemeinen Begriff, und bilden dort gleichsam »festere Knoten« im Netz der aufeinander verweisenden Zeichen (WdL I.1, 15). Die Beziehungen der behandelten Denkbestimmungen beschreiben, wie Hegels Netz-Metapher nahelegt, keine bloße Aneinanderreihung, sie verlaufen nicht linear, sondern bilden ein komplexes System, eine Struktur mit vielfältigen Verästelungen, eine organische Ganzheit.

Freilich wäre es – selbst für Hegel – vermessen zu behaupten, die *Wissenschaft der Logik* hätte alle verfügbaren Denkbestimmungen in ihrem Zusammenhang erfasst und vollständig ausgeschöpft.¹³ Von dieser Seite her also muss das System für Ergänzungen und Umarbeitungen offen bleiben, ohne dadurch widerlegt zu sein. Zusammengehalten und legitimiert hingegen wird das System durch die Methode der Verknüpfung ihrer Teile, wobei die Methode ihrerseits dem Ganzen nicht äußerlich sein darf. Ein begründeter Wahrheitsanspruch ergibt sich, wenn die gesamte Darstellung ihre Unabhängigkeit von äußeren Gründen und Voraussetzungen aufzuzeigen vermag und sich nur aus sich selbst heraus, als Selbstzweck, begreifen kann:

»[...] statt daß ein gegebenes Object die Grundlage seyn könnte, zu der sich die absolute Form nur als äusserliche und zufällige Bestimmung verhielte, hat sich diese vielmehr als die absolute Grundlage und letzte Wahrheit erwiesen. Die Methode ist daraus als *der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective, zum Gegenstand habende Begriff*, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz die er selbst ist, hervorgegangen.« (WdL II, 237f.)

Vom theoretischen wie praktischen Erkennen ist die Weise, wie der Begriff sich selbst anschaut, verschieden, weil er den Maßstab des Wahren an sich selbst hat und nicht äußerlich aufnehmen muss. Diese zirkuläre Form fasst Hegel im Bild vom Kreis, in dem sich die Methode bewegt (ebd., 251). Nur im Selbstverhältnis des Begriffs liegt Wahrheit begründet, sie ist das »Zu-

12 Vgl. Utz, Konrad: Absolute Methode? In: Koch/Oberauer/ders.: Der Begriff als die Wahrheit, a.a.O., S. 189-207; hier S. 190.

13 Vgl. dazu Hegels Bemerkungen in der zweiten Vorrede der *Wissenschaft der Logik* (WdL I.1, 20).

sich-selbst-kommen durch die Negativität der Unmittelbarkeit« (ebd.). Die *Wissenschaft der Logik* beginnt daher mit der umfassendsten und allgemeinsten Bedeutung, dem Sein, das aber gerade in seiner Allgemeinheit völlig unbestimmt und abstrakt bleibt. Durch eine fortschreitende Explikation der impliziten Bedeutungsdimensionen des Begriffs ›Sein‹ entfaltet sich dann das gesamte Geflecht der Denkbestimmungen, bis diese in einen Bereich eintreten, in dem die Form der Differenzierung als solche zum Inhalt wird. Das müsste grundsätzlich möglich sein, weil die Sprache über ein Repertoire von Sinnzuschreibungen verfügt, die dazu in der Lage sind, die Funktionsweise sprachlicher Darstellung selbst zu artikulieren. Für diesen Prozess einer sprachlichen Selbsterkenntnis, der sich in und durch die Differenz erfasst, reserviert Hegel den Ausdruck ›Wahrheit‹.

Im Erkenntnisvorgang ergibt sich die Wahrheit des Begrifflichen einerseits analytisch, da die Betrachtung der anfänglichen Allgemeinheit immanent bleibt und lediglich deren Struktur freilegt, andererseits synthetisch, weil sie die internen Unterscheidungen, die zunächst wie gegeneinander gleichgültige andere erscheinen, wieder in ein einheitliches Verhältnis setzt (ebd., 242). Entsprechend kann Hegel die Vorwärtsbewegung der Ausdifferenzierung auch eine Rückwärtsbewegung nennen, da sie rekursiv eine Begründung des Anfangs liefert:

»Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärts gehende Begründen* des Anfangs, und das *vorwärtsgehende Weiterbestimmen* desselben in einander fällt und dasselbe ist.« (Ebd., 251)

Derridas Dekonstruktion der platonischen *mimēsis* nicht unähnlich, liegt die Wahrheit der Begriffsbestimmung nicht in der Nachahmung einer ihr vorhergehenden Idee. Vielmehr kehrt sich das Verhältnis von Nachgeahmtem und Nachahmung um: Erst im Resultat zeigt sich die absolute Idee als das, wodurch der vorhergehende Gang der Logik seine Legitimation erhält. Wahrheit bedeutet folglich nicht adäquate Abbildung eines vorhandenen Vorbilds, sondern eine analoge Entsprechung von Darstellung und Dargestelltem. Eine derartige Selbstdarstellung des Begriffs als Methode scheint jedoch das genaue Gegenteil der von Derrida beschriebenen ›Re-Markierung‹ zu sein: »Die Schrift, die sich in diesem Augenblick selbst be-merkt (*re-marque*) (das ist alles andere als eine Selbstdarstellung), kann nicht mehr in der Liste der Themen hinzugezählt werden (sie ist kein Thema und kann auch unter keinen Umständen eines werden) [...]« (Pos, 96)

Wittgensteins frühes Logikverständnis lässt sich, wie erörtert wurde, in vergleichbarer Weise charakterisieren. Auch dort kann die logische Form nie

als solche und in ihrer Reinheit thematisiert werden: »Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satz außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.« (WW1, 4.12) Offenbar behauptet Hegel jedoch, mit der Darstellung der Methode eine solche Möglichkeit der Selbstthematisierung der logischen Form gefunden zu haben. Von Wittgensteins Einwand gegen eine vollständige Darlegung des Logischen kann er sich befreien, weil er die Logik nicht als transzendente Form des Inhalts ansetzt und stattdessen Wahrheit als eine Strukturgleichheit von Inhalt und Form versteht. Entsprechend müsste sich die Logik der begrifflichen Darstellung im Dargestellten selbst widerspiegeln. Damit allerdings nähert sich Hegel dann doch der Position von Derrida an.¹⁴ Auch in der »Re-Markierung« zeigt sich das unentscheidbare Wechselspiel zwischen Syntax und Semantik, in dem Bedeutung einerseits erzeugt und andererseits – aufgrund ihrer Herkunft aus einer unentscheidbaren Differenz – niemals eindeutig festgeschrieben werden kann und somit disloziert, disseminiert wird.

Freilich strapaziert man den Wortlaut von Hegels Erläuterung der absoluten Idee, unterstellt man eine vergleichbare Betonung des Aufschubs und der Dislokation von Bedeutung. Und doch vollzieht sich auch die Darstellung der dialektischen Methode notwendigerweise in einer paradoxen Situation.¹⁵ Die logische Form verliert nämlich, sobald sie zum Inhalt einer Aussage wird, ihre Funktion als Form und wird zur »Formbestimmung«. Hegel unterschlägt diese Schwierigkeit keineswegs und weist ausdrücklich darauf hin, dass sie gerade nicht mit einer Abkopplung der Form von jeder inhaltlichen Ausfüllung gelöst werden kann. Das Fortschreiten der logischen Exposition beruht im Gegenteil auf einer ständigen Unangemessenheit zwischen der Form des Aussagesatzes und seinem intendierten Bedeutungsgehalt.¹⁶ Eine wirkliche

14 Derrida selbst sieht diese Nähe nicht. Er parallelisiert vielmehr die »absolute Idee« der *Logik*, die eine reine Begriffsbewegung fassen will, mit dem »absoluten Wissen« der *Phänomenologie*, das eine Reflexionsweise des Geistes meint: »[...] die absolute Idee, in welcher der Geist sich in seiner unendlichen »absoluten Wahrheit« an sich und für sich erkennt.« (Derrida: Glas, a.a.O., S. 93) Wenn er Hegel vorwirft, immer wieder die »selbe Bewegung« einer »unerschütterlichen Gleichheit des Lebens, des Seins, der Wahrheit [...]« durchzuexerzieren (ebd., 94), ist es dann nicht vielmehr Derrida, der hier die Differenzen – zwischen der *Phänomenologie* und der *Logik*, zwischen dem Geist und dem Begriff, zwischen der »entsprechenden Gleichheit« des Begriffs mit sich selbst und dem Widerspruch als seinem wesentlichen Moment – »aufhebt«?

15 Vgl. Röttges, Heinz: Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels. Meisenheim a. Glan 1976, S. 337.

16 »Die *Bewegung* des Begriffs in der Logik verdankt sich also gerade dem Umstand, daß es eine fortwährende Differenz gibt zwischen dem Wahren als dem intentionalen Korrelat der Darstellung und dem im Urteil tatsächlich Dargestellten, eine wesentliche *Diskrepanz*, die Hegel als *Widerspruch* auffaßt. Darum ist

Entsprechung stellt sich laut Hegel erst in der Schlussform ein, zwischen verschiedenen Sätzen, die intern aufeinander bezogen sind. Insofern kann die Methode dieser Vorwärtsbewegung selbst nicht als einfache Identität gefasst werden, sie muss ihrerseits die Form eines Schlussverfahrens haben, das inhaltlich das allgemeine logische Verhältnis zwischen den Gliedern eines solchen Schlusses ausweist. Die Form-Inhalt-Differenz wird darin nicht getilgt, sie ist nur »als Schein gesetzt«, da jeglicher Inhalt notwendig die »Gestalt eines Anderen und Gegebenen gegen die Form« annimmt – und dies gilt in gleicher Weise für die Darstellung der Methode (WdL II, 237). Wenn ein ›Sich-selbst-anderswerden‹ zur Voraussetzung einer jeden Bedeutungsbestimmung gehört, dann muss selbstverständlich auch die Methode, mit der diese Selbstveränderung erklärt wird, in einer solchen Selbstveränderung operieren, um überhaupt sinnvoll zu sein.

Infolgedessen bleibt die Darstellung der Methode paradox, denn sie muss als Darstellung den Unterschied von Inhalt und Form zugleich behaupten und negieren. Sie ist laut Hegel »eine *Auesslerung* [...], aber eine solche, die als *Aeußeres* unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist [...]« (ebd.). Die äußere Trennung von Realität und Begriff, Inhalt und Form wird aufgehoben und zu einer Binnendifferenz der Idee, die so den ›höchsten Gegensatz in sich‹ hat. Wahrheit kann die absolute Idee für sich beanspruchen, wenn sie diesen konstituierenden Widerspruch festhält, anstatt die Bewegung des Unterscheidens in einer einfachen Selbstgleichheit aufgehen zu lassen – gibt es doch, wie Hegel betont, »es sey in der *Wirklichkeit* oder im *Gedanken*, kein so Einfaches und so Abstractes, wie man es sich gewöhnlich vorstellt« (WdL II, 240). Der Widerspruch zwischen Form und Inhalt des Begriffs muss sich folglich in der allgemeinen Methode der Bedeutungs-genese wiederfinden, damit der Begriff sich selbst adäquat und in diesem Sinne wahr sein kann.

Man kann der *Wissenschaft der Logik* sicherlich vorhalten, sie verwende die Ausdrücke ›Identität‹, ›Einheit‹ und ›Adäquation‹ bzw. ›Entsprechung‹ mehr oder weniger synonym und erschleiche sich auf diesem Wege einen Wahrheitsanspruch, dessen Grundlage sie zugleich außer Kraft setzt.¹⁷ So

das Urteil, oder genauer gesagt, die Unzulänglichkeit der Urteilsform, das *Motens* der dialektischen Bewegung überhaupt.« (Lau: Urteilkritik, a.a.O., S. 275)

17 Vgl. Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a. M. 1979, S. 318. Ein vergleichbares Argument wie jenes, das Tugendhat gegen Hegel vorbringt, führt David Wood gegen Derrida an: »If what Derrida writes is true, it would follow that he and other philosophers ought to be read in a new way. But if what he says is true in the ordinary philosophical sense of truth (which he describes as metaphysical) then in fact it *cannot* be true, for there would then be at least one species of writing – namely, Derrida's type of metaphilosophy – that has escaped the universal condition of writing of never just being able to deliver the truth for consumption.« (Wood: Deconstruction of Time, a.a.O., S. 279)

rechtfertigt etwa die Behauptung, der Satz bilde eine sinnvolle Einheit, die genau dann wahr ist, wenn sich Subjekt und Prädikat inhaltlich entsprechen, noch nicht, ihr Verhältnis als Identität im strikten Sinne zu bezeichnen. Hegels eigentümliche Verwendungsweise des Wortes ›Identität‹ kann sich jedoch auf seine Kritik an den Reflexionsbestimmungen stützen. Dort wird das Identitätsverhältnis zurückgeführt auf eine Satzstruktur, in der Bedeutung nur in Beziehung auf ein Anderes entstehen und verstanden werden kann. Dies trifft folglich auch auf die Bedeutung des Ausdrucks ›Identität‹ zu. Um es provokant zu formulieren: Hegels spekulative Dialektik kennt an keiner einzigen Stelle eine Identität ›im strikten Sinne‹.¹⁸ Wäre dies der Fall, würde die dialektische Bewegung der Bedeutungsausdifferenzierung stillstehen, ohne sich selbst zu begreifen, da zum Verstehen immer die Reflexion in Anderes, eine negative Beziehung und mithin Differenz gehört. Eine differenzlose Identität von Wort und Bedeutung, Signifikant und Signifikat wäre der von Hegel erarbeiteten internen Differenzierung des Begriffs ebenso wenig adäquat wie die Vorstellung, Namen seien bloß zufällige, den Gegenständen per Konvention ›angeheftete Etiketten‹, die mit dem Bezeichneten nichts zu tun haben (PhG, 38). Obwohl dies am Ende der *Wissenschaft der Logik* eigentlich überflüssig wäre, weist Hegel noch einmal explizit darauf hin, dass nur das formale Denken unter dem Gesetz der Identität steht, die spekulative Dialektik indes versteht sich als ein ›Denken des Widerspruchs‹, der das ›wesentliche Moment des Begriffs‹ ausmacht (WdL II, 246).

Um an dieser Stelle Hegels inhaltliche Erläuterung seiner Methode nicht vollständig hinter der Frage nach ihrem Status verschwinden zu lassen, sei in gebotener Kürze darauf eingegangen. Dazu kann an die zu Beginn dieser Studie mehrfach aufgezeigte Sonderstellung der dialektischen Negativität angeschlossen werden. Es mag zwar erstaunlich klingen, aber Hegel sagt im Kapitel zur Methode nicht wesentlich mehr über die Negationsbewegung als in den Vorreden der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik*. Doch genau dies ist auch seine These – die Negativität des Begriffs, die seine Differenzierung in die verschiedenen Bestimmungen vorantreibt, war auf allen Stufen der *Logik* das leitende Moment und müsste deshalb längst bekannt sein: »Was hiemit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des *Begriffs* selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber *erstlich* nunmehr mit der *Bedeutung*, daß der *Begriff Alles*, und seine Bewegung die

18 Dies wird beispielsweise in der bekannten Formulierung deutlich, »daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung« (WdL I.1, 54).

allgemeine absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist.« (Ebd., 238)¹⁹

Im Einzelnen lässt sich die Methode der Negation schematisch je nach Zählweise in drei bzw. vier Phasen unterteilen. Begonnen wird mit einem abstrakten und noch unbestimmten Allgemeinbegriff des Denkens; im Falle der *Wissenschaft der Logik* mit dem Begriff des Seins, der alles umfasst, aber keinerlei konkrete Bedeutung hat: »*Seyn, reines Seyn*, – ohne alle weiteren Bestimmungen.« (WdL I.1, 68) Bemerkenswert an diesen ersten Worten der Seinslogik ist, dass Hegel hier sogar die Form des Aussagesatzes vermeidet und somit das Einfache des Anfangs bis in den sprachlichen Ausdruck hinein verdeutlicht. Jede Prädikation hätte bereits eine Unterscheidung eingeführt, ein Urteil über das Sein, in dem eine Bestimmung stattfinden muss, selbst wenn dem Satzsubjekt ›Sein‹ prädikativ nur seine Unbestimmtheit zugesprochen wird.²⁰ Mit einer Konstatierung des Seins ist jedoch kaum mehr als ein Name geäußert, dem es an Bedeutung mangelt. Damit der abstrakte Name eine Bedeutung bekommt, bedarf es eines Urteils, in dem er mit einem Anderen in Beziehung gesetzt und in seiner spezifischen Differenz bestimmt wird:

»Ganz allgemein aufgefaßt, kann diese Bestimmung so genommen werden, daß hierin das zuerst *Unmittelbare* hiemit als *Vermitteltes*, *bezogen* auf ein andres, oder daß das Allgemeine als ein Besonderes gesetzt ist. Das *zweyte*, das hiedurch entstanden, ist somit das *Negative* des Ersten [...]. Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Andern *untergegangen*, aber das Andere ist wesentlich nicht das *leere Negative*, das *Nichts* [...], sondern es ist das *Andere des Ersten*, das *Negative des Unmittelbaren*; so ist es bestimmt als das *Vermittelte*, – *enthält* überhaupt die *Bestimmung des Ersten* in sich.« (WdL II, 244f.)

Wie Hegel präzisiert, bildet das erste Negationsverhältnis einen Aussagesatz. Darin nimmt der zunächst unmittelbare und abstrakte Begriff die Stellung des Subjekts ein, das durch ein Prädikat zerlegt und weiter spezifiziert wird. Allerdings ist die Urteilsstruktur, wie gesehen, ungeeignet, um das wahre Verhältnis dieser Ausdifferenzierung zu erfassen, da das Satzsubjekt ›den Schein eines selbstständigen Bestehens‹ hat, das dem Prädikat äußerlich bleibt (WdL II, 245). Tatsächlich aber muss dieses Andere, im Prädikat Ausgesagte als ein internes Verhältnis des Subjekts selbst begriffen werden. Demnach meint die

19 »Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben.« (Hegel: Enzyklopädie I, a.a.O., § 237, Zusatz, S. 389)

20 »Was mehr ist, als ein solches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, ist ein *Anderswerden* [...].« (PhG, 19)

erste Negation kein Übergehen in Anderes, sie bildet vielmehr als Satz eine Einheit, in der sich der unmittelbare Anfang mit sich selbst vermittelt.

Aus der dialektischen Perspektive entfaltet sich in der Proposition das ›Andere an sich‹, und da Andersheit, so Hegel, nur in Beziehung auf etwas Anderes als Anderes erscheinen kann, muss es exakter als das »*Andre eines Andern*« gefasst werden (ebd.). Die erste Negation meint also weder eine formal-logische Verneinung noch die Hinzunahme eines zweiten, unabhängigen Elements. Sie ist ein Selbstverhältnis, in dem ein Begriff in der Differenz zu seinem Gegensatz seine Bedeutung erweitert, ohne ein anderer Begriff zu werden. Ein Selbstverhältnis jedoch impliziert eine Rückkehr auf den Anfang, und dieses rückkehrende Moment bildet bereits die zweite Negation, das Negative des Negativen. In Bezug auf den ersten Teil der Begriffslogik lässt sich die nunmehr hervorgetretene Einheit der Negativität in einem Schluss ausdrücken, wie er am Ende des Kapitels über den Schluss auftaucht. Das Subjekt ist darin in die Totalität seiner Prädikate zerlegt und gerade darum vollständig bestimmt und erkannt. Allerdings kann das Resultat der Fortbestimmung nicht mehr mit einem einzigen Aussagesatz eingeholt werden, »[...] weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit ist« (WdL II, 248).

Was die Methode hervorbringt, ist entsprechend nicht bloß ein semantischer Gehalt eines zuvor unterbestimmten Ausdrucks, sie nennt darüber hinaus die spezifische Form, in der sich der Ausdruck auf seinen Unterschied bezieht. Wäre dies nicht der Fall, würde es gar keinen Übergang in einen neuen Anfang geben, und die Dialektik wäre lediglich eine formale Methode, mit der wahllos aufgenommene Begriffe nach einem äußerlichen Schema semantisch ausdifferenziert werden könnten. Nur wenn man das Verhältnis der Glieder des Urteils als eine eigenständige Form betrachtet, die ihrerseits zum Inhalt einer neuen Bestimmung werden muss, kann erstens eine Einheit des zuvor Getrennten unterstellt und zweitens eine kontinuierliche dialektische Entwicklung initiiert werden, die einen ständig größer werdenden Kreis von Formbestimmungen zu ihrem Inhalt hat, bis schließlich die letzte Formbestimmung die Möglichkeit der Formbestimmtheit überhaupt thematisiert. Überall dort, wo Hegel in affirmativer Weise von ›Identität‹ spricht, meint er deshalb das spezifische Verhältnis einer Differenz, das nun aber selbst wieder wie eine unmittelbare Einheit genommen und mit seinem Anderen konfrontiert werden kann:

»Diß Resultat, hat nun als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze, sich die Form der *Unmittelbarkeit* wieder gegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Anfangende* sich bestimmt hatte. Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die *Negativität*, welche die Dialektik und Vermittlung desselben

ausmacht, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die *einfache Bestimmtheit* zusammengegangen, welche wieder ein Anfang seyn kann.« (WdL II, 248)

Die *Wissenschaft der Logik* insgesamt stellt den immanenten Zusammenhang der sprachlich-kategorialen Begrifflichkeiten, der Denkbestimmungen dar, mit denen wir die Wirklichkeit als Wirklichkeit erkennen können. Begründet sind solche Kategorien nicht in einem transzendentalen Subjekt, wo sie tabellarisch fest verankert wären. Sie sind vielmehr integraler Bestandteil der Alltagssprache und stecken durch ihre Verknüpfungsmöglichkeiten den Horizont der sinnvollen Rede ab. Um die Einheit der Unterschiedenen zu bezeichnen, etwa um das Verhältnis von Sein und Nichts als Werden auszulegen, bedarf es keiner transzendentalen Einbildungskraft oder sonstiger Fähigkeiten, denn »[...] das Material, die *entgegengesetzten* Bestimmungen in *Einer Beziehung*, sind schon *gesetzt*, und für das Denken vorhanden« (ebd., 246). In der Sprache als System miteinander verbundener signifikanter Elemente liegen die Verknüpfungen bereits vor, sie müssen nur ohne die Vorstellung betrachtete werden, sie seien entweder Mittel eines Subjekts oder Abbilder einer äußeren Welt.²¹

Auf die Eingangsfrage nach dem Verbleib der Differenz in der absoluten Idee lässt sich jetzt antworten, dass Hegels ›Methode‹ keineswegs eine sich selbst gleichbleibende Form bezeichnet, die unbewegt und identisch durch alle Einzelbestimmungen hindurchgreift.²² Soweit man ihr überhaupt ein ›Sein‹ zusprechen kann, ist sie die reine Bewegung oder das Selbstverhältnis, mit dem sich jeder Begriff in Beziehung zu anderen Begriffen setzt und in der Form seines spezifischen Verhältnisses den vollen Umfang seiner Bedeutung findet. Indem sie jeden Inhalt als das Resultat einer differierenden Bewegung betrachtet, destruiert Dialektik so die Vorstellung von gegebenen, sich selbst gleichen Bedeutungseinheiten. Selbstverhältnis heißt daher nicht Rückkehr in eine vorgängige Einheit, sondern Prozess eines Werdens zu sich selbst. »Die *Identität* der Idee mit sich selbst ist eins mit dem *Processe* [...]« (WdL II, 177)

Der in der Hegel-Rezeption weit verbreiteten These, mit der absoluten Idee werde die Logik abgeschlossen, ist demnach nur insoweit zuzustimmen, als die Darlegung der Methode in der Tat das in der gesamten *Wissenschaft der Logik* aufgezeigte Beziehungsgeflecht der Kategorien auf eine immanente Formbestimmung zurückführt, die sich inhaltlich aus der betrachteten Begriff-

21 Vgl. dazu auch Fulda: Dialektik als Begriffsbewegung, a.a.O., S. 149.

22 »Die spekulative Idee ist damit nicht als der abstrakt-vorausgesetzte Grund einer Vielfalt sie nur repräsentierender Bestimmungen darstellbar, sondern als die je bestimmte Realisierung der Möglichkeit von Beziehbarkeit, d.h. als Grund und aufgrund von Differenz.« (Rühle: Spekulation und Dekonstruktion, a.a.O., S. 34)

lichkeit selbst ergibt.²³ Unabgeschlossen bleibt hingegen der aufgezeigte Prozess als solcher, denn der Nachvollzug der logischen Bestimmungen dient lediglich der Bewusstmachung und Legitimation dessen, was sich in der lebendigen Sprache immer schon und stets »hinter dem Rücken« der Sprechenden vollzieht (Enz, § 25). Das differente Moment, die selbstbezügliche Negationsbewegung zwischen Syntax und Semantik, verschwindet nicht, nur weil man sie zum Thema einer Untersuchung macht – ebenso wenig wie eine Re-Markierung die *différance* beenden oder die Beschreibung eines Sprachspiels den Spielcharakter der Sprache zerstören kann.

Zur zweiten eingangs gestellten Frage, ob sich der Prozess der Idee darüber hinaus im Sinne einer aufschiebenden, verzeitlichenden und verräumlichenden Differenzierungsbewegung interpretieren lässt, gibt der analysierte Textabschnitt zur Idee auf den ersten Blick wenig Anhaltspunkte. Zwar betont Hegel an verschiedenen Stellen, dass die Entfaltung der Idee nicht in der Äußerlichkeit von Raum und Zeit stattfindet (WdL II, 181; 194). In Anbetracht der oben herausgearbeiteten Kritik Hegels an der natürlichen Zeit kann daraus jedoch nicht auf eine totale Zeithobenheit der Idee geschlossen werden. Zeitlichkeit und eine Verortung im Raum kennzeichnen laut der Naturphilosophie das endliche Dasein: Alles Dasein ist vergänglich und deshalb der »Macht der Zeit« unterworfen. Allein die absolute Negativität des Begriffs entzieht sich dieser Macht, weil ihre Bewegung nichts anderes als die Zeit in ihrer Verzeitlichung ist: »Der Begriff aber [...] ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist vielmehr die Macht der Zeit [...].« (Enz, § 258)

Nimmt man diese Gleichsetzung von Zeit und Negativität aus der Naturphilosophie als Interpretationsfolie für den Abschnitt zur absoluten Idee, dann müsste die dort dargelegte Bewegungsrichtung der Methode näheren Aufschluss über die dialektische Struktur von Zeitlichkeit überhaupt geben. Auffällig sind in diesem Zusammenhang die von Hegel angeführten Raumfiguren des Kreises und der Kette. Die Methode schließt sich zu einem Kreis, da ihre Vorwärtsbewegung zugleich eine Rückwärtsbewegung impliziert, in der rekursiv eine Legitimation des Anfangs geliefert wird.

»Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabey ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion in-sich, die, indem

23 Prominente Vertreter der Abschluss-These – und zugleich ihre prononciertesten Kritiker – sind beispielsweise Adorno, Kojève und Bloch. Aber auch differenztheoretische Hegel-Interpreten, wie etwa Theunissen und Schubert, sehen in der absoluten Idee den eigentlich kritischen Gehalt der Dialektik aufgegeben.

sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften [...]» (WdL II, 252)

Dass diese verschlungene Prozessualität nicht mit einer linearen Entwicklung verwechselt werden darf, betonen zwei weitere Textstellen: Zum einen weist Hegel die Vorstellung zurück, die dialektische Methode sei ein »*Fließen* von einem *Andern* zu einem *Andern*« (WdL II, 250). Sie lässt sich demnach nicht mit einem kontinuierlichen Zeitfluss vergleichen, in dem von einem Jetzt-Punkt zu einem nächsten übergegangen wird.²⁴ Zum anderen folgt unmittelbar auf die Einführung des Kreismodells der Hinweis, der so beschriebene Prozess lasse sich nicht »in einer zeitlichen Entwicklung antizipieren« (ebd., 251). Dem Anfang der logischen Exposition steht das Ende nicht wie eine zukünftige Gegenwart bevor, denn er enthält bereits alle Bestimmungen in sich, allerdings ohne ein explizites Wissen davon. Soweit man hier überhaupt von den drei Dimensionen der Zeit sprechen kann, wäre gemäß Hegels Kreismodell die Zukunft des Anfangs mit gleicher Berechtigung seine Vergangenheit zu nennen.²⁵ Die angesprochene Reflexion der einzelnen Kreisglieder kann sich zudem nicht in eine punktuelle Gegenwart zurücknehmen, sie darf zu keiner einfachen und differenzlosen Selbstpräsenz des Anfangs führen, wenn dieser als Resultat »zugleich der Anfang eines neuen Gliedes« sein soll. Der wahre Anfang, das Erste wird also nur in einer Wiederholungsstruktur nach dem Prinzip der doppelten Negation sichtbar. In diesem Sinne kann es keine Wiederholung ohne Differenz geben.

In der Reflexionslogik fasst Hegel diese Form der Wiederholung, die keine vorhergehende Gegenwart re-präsentiert, als Erinnerung des »zeitlos vergangenen Seins«. Darin werden die logischen Bedingungen aktualisiert, die für eine sinnvolle Prädikation überhaupt notwendig sind. Wie an Wittgensteins Regel-Begriff gezeigt, lässt sich dessen Logogenese nicht mittels einer historischen Rekonstruktion klären. Und auch die von Hegel freigelegte Reflexion des Begriffs zielt nicht auf die Vergegenwärtigung einer vergangenen Anwesenheit. Es geht vielmehr um das Wechselspiel zwischen der konkreten sprachlichen Äußerung und der darin immer schon vollzogenen Erinnerung der logischen Verknüpfung, durch die sie allererst eine Bedeutung erhält; oder wie Günter Wohlfart für die Urteilslehre ausführt:

24 Vgl. dazu auch Grieser: *Natur in den Begriff übersetzen*, a.a.O., S. 140.

25 Obzwar Feuerbach in seiner Kritik an Hegel deutlich hervorhebt, dass die Kreisbewegung der absoluten Idee nicht im sukzessiven Sinne zeitlich gemeint sein kann, schließt er vorschnell auf eine finale Aufhebung der Zeit in einer absoluten Zeitlosigkeit (vgl. Feuerbach: *Kritik der Hegelschen Philosophie*, a.a.O., S. 16f.).

»In der philosophischen Reflexion des begreifenden Denkens wird das Subjekt betrachtet als ein solches, in dem erinnert ist, (dem innewohnt), was im Prädikat ausgesprochen wird und das Prädikat als etwas, in dem geäußert ist, was dem Subjekt zukommt. [...] Das philosophische Denken begreift Sprache spekulativ als Einheit von Äußerung und Erinnerung, eine Einheit, die im philosophischen Satz als Einheit von Prädikat und Subjekt hervorgehen soll.«²⁶

Die dialektisch vorwärts schreitende Rückwendung dehnt so das Bedeutungsspektrum der kategorialen Ausdrücke durch Aufdeckung interner Differenzierungen aus und legt dabei zugleich immer allgemeinere Beziehungen des Begriffssystems frei. In der inhaltlichen Fortbestimmung reflektiert sich dann die allgemeine logische Form des Begriffs, indem die Art und Weise der Veräußerlichung er-innert, verinnerlicht wird: »Jede neue Stufe des *Aussersichgehens*, das heißt, der *weitem Bestimmung*, ist auch ein In-sich-gehen, und die grössere *Ausdehnung*, ebenso sehr *höhere Intensität*.« (WdL II, 251) Vor dem Hintergrund dieser näheren Charakterisierung der Bewegung der Idee erweist sich Hegels Kreismetaphorik zumindest als irreführend. Das Bild einer auf sich selbst zurückgebogenen, eindimensionalen Linie ist wenig geeignet, um eine Äußerung, die ebenfalls Verinnerlichung, oder eine Oberfläche, die zugleich Tiefendimension ist, zu veranschaulichen. In der widersprüchlichen Simultanität von Fläche und Tiefe spannt sich vielmehr ein Raum auf: »Die Kreisbewegung ist die räumliche oder bestehende Einheit der Dimensionen der Zeit.«²⁷

Will man also die absolute Negativität in ihrer Funktion als Zeitigung der Zeitlichkeit verstehen, scheint es ratsam, zusammen mit dem linearen auch einen kreisförmigen Zeitbegriff – etwa Nietzsches »ewige Wiederkehr des Gleichen« – zu verabschieden.²⁸ Stattdessen wäre zu untersuchen, inwiefern die absolute Negativität eine fundamentale Temporalstruktur freisetzt, die sich in räumlichen Relationen fassen lässt. Jeder besondere Begriff erhält seine Bedeutung aus seiner negativen Beziehung auf eine entgegengesetzte Bestimmung und konstituiert so eine Selbstbeziehung, die es ihm erlaubt, in einer Identität zu erscheinen. Um gegenwärtig zu sein, muss der Begriff sich deshalb auf ein nicht-gegenwärtiges Anderes beziehen, seine Gegenwart ist notwendigerweise gespalten, unterschieden von seiner Voraussetzung, und

26 Wohlfart: *Spekulativer Satz*, a.a.O., S. 273.

27 Hegel: *Enzyklopädie II*, a.a.O., § 261, Zusatz, S. 59.

28 Ryosuke Ohashi, der eine Lektüre der gesamten *Wissenschaft der Logik* ausgehend von unterschiedlichen Zeitigungsweisen versucht, deutet eine solche nietzscheanische Interpretation der Zeitlichkeit der Idee an. Dessen ungeachtet kommt er ebenfalls zu dem Schluss, dass sich die »Zeitigung der Zeitlichkeit überhaupt« im Sinne einer »Ortszeit«, das heißt in Kategorien des Raumes ausdrücken lässt (vgl. Ohashi, Ryosuke: *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*. Freiburg i. Br. 1984, S. 190ff.).

doch trägt er das ihm Vorhergehende an sich und in sich selbst. Bewirkt diese interne Differenz, die Negation oder der Unterschied, eine räumliche Separation und ein Auseinandergehen, hält die Negation der Negation die Unterschiedenen synthetisch in ihrer zeitlichen Einheit fest: »Da der Raum also nur diese innere Negation seiner selbst ist, so ist das Sichaufheben seiner Momente seine Wahrheit; die Zeit ist nun eben das Dasein dieses beständigen Sichaufhebens [...]«.«²⁹

Wenn weiterhin die absolute Idee nur noch die reine Bewegung der selbstbezüglichen Negativität zum Inhalt hat, führt sie die Bedeutungsgenese des Begrifflichen auf eine sowohl verräumlichende (außer-sich-gehende) als auch verzeitlichende (in-sich-gehende) Dynamik zurück. In Anlehnung an Derridas Konzept der *différance* schreibt Alexander Schubert:

»Es ist zunächst die *Selbstbezüglichkeit* der strukturellen Negativität (des Unterscheidens), die das beliebige Auseinanderfallen der signifikanten Elemente *hemmt* und so überhaupt erst die Signifikanten (als Bedeutungsbeziehungen) konstituiert. Es ist aber zugleich die Selbstbeziehung *der strukturellen Negativität*, die in ihrem Selbstbezug Andersheit als je konstitutiv für sich voraussetzt, und die somit immer schon different, gehemmt, eben aufgeschoben, verräumlicht-verzeitlicht dislozierte Selbstbezüglichkeit ist.«³⁰

Angeichts einer solchen verräumlichenden-verzeitlichenden Selbstbezüglichkeit lässt sich nunmehr Hegels Rede von der ›Ewigkeit‹ bzw. der ›absoluten Gegenwart‹ der Idee weiter aufklären. Sobald sich der Prozess der Verzeitlichung in seiner eigenen Bewegung erfasst, fällt er nicht mehr in die natürliche Zeit und wird stattdessen zu einer in sich reflektierten Dauer. Genau dies jedoch beansprucht Hegel mit der Selbstexplikation der dialektischen Methode erreicht zu haben. Absolute Gegenwart bedeutet demnach keineswegs differenzlose Präsenz oder Epiphanie des Absoluten. Die »zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee« (WdL II, 252) hat das allen vorhergehenden Begriffsbestimmungen gemeinsame Formelement des konstitutiven Negationsverhältnisses zu ihrem Inhalt, das heißt, sie verhält sich ihrerseits negativ zu den inhaltlichen Begriffsbestimmungen. Indem sie deren gemeinsame Form erfasst, kann sie die gesamte logische Entwicklung begreifen und ist dennoch inhaltlich von dieser unterschieden.

Diese Formbestimmung, die jedem Inhalt zukommt, ist daher sowohl konkret – weil sie nur an einer bestimmten Bedeutung sichtbar wird – als

29 Hegel: Enzyklopädie II, a.a.O., § 257, Zusatz, S. 48.

30 Schubert: Strukturgedanke, a.a.O., S. 260. Pointierter fasst Grieser den Gesamtzusammenhang so: »Man könnte auch sagen, indem die Logik überhaupt und in einem zeitlosen Sinne *immer schon* ihr Anderssein ist, ist sie *Raum*.« (Grieser: Natur in den Begriff übersetzen, a.a.O., S. 148)

auch höchst allgemein – weil sie keine andere inhaltliche Bedeutung mehr hat, nicht mehr auf Anderes verweist, außer sich selbst. Wie ein Verweis, der nur noch die eigene Verweisungsstruktur artikuliert, ist sie zirkulär und entspricht sich deshalb selbst. Sofern sie die absolute Bedingung der Möglichkeit jedweder sprachlichen Verweisung und Bedeutungsentwicklung überhaupt darstellt, kann man sie eine »Aufspreizung«³¹ der Gegenwart nennen, die Verzeitlichung der Zeit. In den Jenaer Systementwürfen hält Hegel fest: »Die *Zeit* ist der reine Begriff – das angeschaute *leere Selbst* in seiner Bewegung, wie der Raum in seiner Ruhe.« (JS III, 262) Als fortschreitende Differenzierung beschreibt die Idee des dialektischen Prozesses eine fundamental zeitliche Struktur, deren Prozessstruktur selbst unverändert und »in sich ruhend« bleibt (WdL II, 253). Die »Aufspreizung« der Gegenwart, die in der Beziehung zu einem Vorher und einem Nachher das Jetzt ermöglicht und zugleich negiert, den Fluss der Zeit gleichsam in Gang setzt, ist ihrerseits keine zeitliche Differenz, sondern eine räumliche, eine Verräumlichung: »Allein dies Auseinanderhalten kommt nicht der Zeit als Zeit zu, sondern vielmehr dem Raume, der an ihr ist [...]« (JS III, 12)³²

Sowenig die absolute Idee die Logik in eine unterschiedslose Identität aufhebt, sowenig kann die absolute Gegenwart oder Ewigkeit der Idee eine reine Präsenz bedeuten. Mit Dieter Henrich gesprochen, lässt sich die verzeitlichende und verräumlichende Bewegung, die jedes Selbstverhältnis ermöglicht und zugleich in seiner Reinheit unterminiert, als »radikal selbstbezügliche Andersheit des Absoluten« bezeichnen.³³ Wenn aber die bedeutungsgenerierende Beziehung zwischen den signifikanten Elementen in letzter Instanz eine Verräumlichung der Zeit und eine Verzeitlichung des Raumes beschreibt, bereitet auch die enigmatische Wendung im letzten Absatz des Kapitels zur Idee weniger Schwierigkeiten. Dort spricht Hegel davon, dass das Selbstverhältnis der Idee eine »absolute Befreiung« darstellt und deshalb kein weiterer Übergang mehr stattfindet (WdL II, 253).

Als »Freiheit« kann Hegel die Sphäre des Begriffs apostrophieren, weil die hier betrachteten Verhältnisse innerhalb eines selbstbezüglichen Verweissys-

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

32 »Negativity, here, does not negate itself, and does not raise [*relève*] itself out of itself. It does something else; its operation or its in-operation is other and obeys another mode. One might say that it extends itself: tension and extension – by which alone something will be able to appear as »passage« and »process« – extension neither temporal, nor local, of the taking place as such; spacing by which time arises; tension of nothing that opens time – *Spanne*, as Heidegger says.« (Nancy: *Surprise of the Event*, a.a.O., S. 100)

33 Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. 3. Aufl., Stuttgart 2001, S. 161. Gleichwohl geht Henrich von einer linearen Entwicklung des gesamten Systems aus (ebd., S. 142).

tems verbleiben und keine äußere Voraussetzung mehr haben. Das aufgezeigte Prinzip dieser Beziehungen, ihre Prozessstruktur, ist nicht nur vollständig aus dem Wechselspiel von Syntax und Semantik hergeleitet, es kann darüber hinaus sogar die fundamentalen Kategorien von Raum und Zeit in sich aufnehmen. Gleichwohl hört damit der dialektische Prozess nicht endgültig auf – im Gegenteil, er fängt gewissermaßen überhaupt erst an. Auf der Ebene der logischen Verhältnisse allerdings gibt es kein Weiterkommen mehr, denn die Negativität ist in ihrer fundamentalsten Form, als verräumlichende-verzeitlichende freigelegt. Die Inhalte, an denen sie sich realisiert, die je konkreten Bedeutungseinheiten, stehen ihr nicht wie ein Anderes gegenüber. Im strengen Sinne hat die Idee deshalb, ähnlich der Derrida'schen *différance*, gar keine Bedeutung, da sie jede sprachliche Artikulation übersteigt.³⁴ Sie ist aber auch nichts anderes als die Bedingung für die Totalität des konkreten Seins und leitet damit über in den »Anfang einer neuen Sphäre und Wissenschaft«, nämlich die der Natur (ebd.). Deren erste Bestimmung wäre die »*Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit*«, wodurch die Auslegung der Idee als gleichsam innere Raum-Zeitlichkeit zusätzlich Plausibilität erhält.³⁵

Zu den schwersten Brocken, die Hegels spekulative Dialektik zu schlucken gibt, gehört jedoch jener undialektische Übergang des »sich selbst Entlassens der Idee in die Natur«. ³⁶ So ungewöhnlich wie die eigentümliche Formulierung ist der »Sprung« in die Natur indes nicht: Ist das logische Prinzip allen Seins einmal hergeleitet und durch Selbstanwendung abgesichert, bleibt nur noch, es in seiner konkreten Funktion zu überprüfen, und zwar anhand der vorhandenen Erkenntnisse aus den Bereichen der Naturphänomene und der Geistesgeschichte. Der gegebene Bestand dieser Wissenschaften lässt sich mit Hilfe des erarbeiteten logischen Prinzips methodisch interpretieren und bewerten, er lässt sich jedoch nicht inhaltlich daraus ableiten oder historisch

34 Auf diese Parallelität weist auch Volker Rühle hin: »Wie die *différance*, so bezeichnet auch die Idee des Absoluten keine Wirklichkeit, die sich ihrer sprachlichen Thematisierung als Repräsentiertes voraus- und gegenübersetzen ließe. Eine solche Annahme hätte den möglichen Gehalt dieser Idee von vorneherein in ein Vorgestelltes und Vorstellbares verwandelt, das im Lichte der Fragestellung schon nicht mehr als Absolutes anzusprechen und wiederzuerkennen wäre.« (Rühle: *Spekulation und Dekonstruktion*, a.a.O., S. 29)

35 Vgl. auch Grieser: *Natur in den Begriff übersetzen*, a.a.O., S. 147.

36 Schon Schelling wirft Hegel hier eine rhetorische Verschleierungstaktik vor: »Dieser Ausdruck »entlassen« – die Idee entläßt die Natur – gehört zu den seltsamsten, zweideutigsten und darum auch zaghaftesten Ausdrücken, hinter die sich diese Philosophie bei schwierigen Punkten zurückzieht. [...] Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist und der beim Anfang der Logik nicht vorgesehen worden, ein garstiger breiter Graben, deren Aufzeigung [...] zwar viel böses Blut, aber durchaus keine irgend brauchbare und nicht bloß trügerische Auskunft zur Folge gehabt hat.« (Schelling: *Ge-schichte der neueren Philosophie*, a.a.O., S. 169f.)

begründen. Eine Alternative hätte eventuell darin bestanden, sogleich eine Geschichte der Idee anzuschließen. Da aber Geschichte für Hegel stets Geistesgeschichte bedeutete, und der Geist bzw. seine Vorstufe, das Bewusstsein, selbst ein Produkt der Naturentwicklung darstellt, muss zunächst die Natur in einem umfassenden Sinne betrachtet werden.

Freilich stellt sich im Hinblick auf die weiter oben untersuchte spekulative Geschichtsphilosophie Hegels die Frage, in welcher Beziehung die Logik zur geschichtlichen Entwicklung steht. Einerseits reicht Negativität bis in die Entstehung von Zeitlichkeit hinein, und man könnte deshalb vereinfacht sagen, die Logik sei ebenfalls die Bedingung von Geschichtlichkeit schlechthin. Andererseits beruft sich Hegels Explikation des Logischen auf die gesamte vorhergehende Geschichte der Philosophie: »Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Principien Aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste.« (Enz, § 13)

Nach Hegels Auffassung ist die spekulative Dialektik dazu in der Lage, die logischen Voraussetzungen seiner Epoche zu begreifen bzw. auf den Begriff zu bringen. Doch wird damit keineswegs ausgeschlossen, dass eine historisch spätere Philosophie in der Dialektik nur ein Prinzip neben anderen erkennt und über sie hinausgeht.³⁷ Ob dies heute, mit einem historischen Abstand von nahezu zweihundert Jahren möglich wäre, oder ob vielleicht aufgrund des zwischenzeitlichen Zerfalls des Systemdenkens überhaupt kein Bedürfnis mehr besteht, in dieser Weise zu philosophieren, soll hier nicht erörtert werden. Von Interesse ist vielmehr, dass Hegel das Verhältnis der logischen Exposition zur historischen Geistesgeschichte im Ganzen als eine Erinnerungsfunktion begreift. Dazu muss man nicht zeitlich in vergangene Gegenwart zurückgehen, sondern das je vorhandene Material, die epochalen Äußerungen einer Kultur in Religion, Kunst und Wissenschaft, müssen in ihren gewordenen Beziehungen zueinander begriffen und auf ihre interne Geltung hin untersucht werden. Erst dadurch verliert Geschichte ihren relativierenden Charakter, ohne in Geschichtsvergessenheit und maßlose Überschätzung der Gegenwart umzuschlagen. Geschichte ist das, was in den je gegenwärtigen Äußerungsformen als Spur des Vergangenen überdauert und auf diese Weise für eine Erinnerungsarbeit offen steht. Insofern muss die im Zusammenhang von Hegels Geschichtsphilosophie getroffene Aussage, die Frage nach der Gegenwart sei immer schon historisch, zugleich umkehrbar sein:

37 »Das bedeutet, daß *das System nicht das Schicksal aller Philosophien* ist, und nicht immer geeignet ist, um die eigene Zeit, in Gedanken erfaßt, auszudrücken. Es kann höchst legitim in jenen Perioden gedeihen, in denen ein Prinzip, damit es sich ausdehnen kann, alle seine begrifflichen Bestimmungen entfaltet. In der gleichen Weise [...] kann sich auch die Dialektik [...] nur unter bestimmten Umständen entwickeln.« (Bodei: *Metaphysik der Zeit*, a.a.O., S. 84f.)

Die Frage nach unserer Geschichte lässt sich stets nur innerhalb des begrifflich-logischen Raumes der Gegenwart stellen.

Hegels Verdienst besteht darin, die allgemeine Form einer solchen Erinnerungsleistung selbst aus dem ihm zur Verfügung stehenden Begriffsapparat herausgearbeitet und immanent begründet zu haben. Als Erinnerungsfunktion kann sich der Prozess der absoluten Negativität oder das Denken der Differenz zwar auf die vorgefundenen Bedeutungsimplicate berufen, diese lassen sich jedoch nicht historisch auf einen Ursprung in der Zeit zurückführen, da die geschichtliche Rekonstruktion ihrerseits von den derzeitigen logischen Gegebenheiten abhängt. Logik und Geschichte bleiben wechselseitig aufeinander bezogen: »Die Geschichte der Philosophie entwickelt sich aus der Philosophie und umgekehrt.«³⁸ Trotzdem ist ihr Verhältnis nicht einfach zirkulär oder paradox. Der mit der logischen Betrachtung eröffnete Raum der sinnvollen Rede bildet die Grundlage für jedes Verständnis von Geschichte – auch wenn das Logische selbst das Sediment der vorhergehenden Epochen ausmacht. Zugespielt könnte man daher sagen, dass sich jede Epoche in der Aneignung ihrer eigenen Voraussetzungen eine eigene, nur für sie selbst gültige historische Erzählung entwirft. In Anlehnung an die fundamental verräumlichende Zeitlichkeit der begrifflichen Bedeutungs-genese kann man dies ihren ›Denkraum‹ nennen.

In welcher Weise sich das angedeutete Konzept eines ›Denkraumes‹ mit Hilfe von Wittgenstein und Derrida weiter spezifizieren und ausbauen lässt, soll im Schlussteil skizziert werden. Dazu muss man jedoch zunächst erläutern, inwiefern sowohl die Dekonstruktion als auch Wittgensteins Sprachpragmatik ebenfalls auf räumliche Relationen zurückgreifen, um ihr jeweiliges Verfahren der sprachinternen Bedeutungsanalyse zu plausibilisieren.

b) Zwischen Struktur und Genese: Chōra

Was für die Hegel'sche Methode erst in der Gegenüberstellung mit dem Zeitbegriff aus der Naturphilosophie sichtbar wird, der verräumlichende-verzeitlichende Prozess der Dialektik, bildet den expliziten Nukleus von Derridas Konzeption der allgemeinen Schrift und ihrem Bewegungsmoment der *différance*. Damit ein beliebiges Zeichen einen Sinn erhalten kann, muss es sich in einer aufschiebenden Differenz zu anderen Zeichen des Systems befinden:

»Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall(.), das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her

38 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 120.

denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).« (Rg, 42)

Wie im ersten Teil der Arbeit dargelegt, kann Derrida die relative Stabilität von Bedeutungseinheiten mit Hilfe des Spur-Begriffs erklären, ohne von seiner These einer ursprünglichen Differenz oder Teilung abzuweichen. In der Spur sind zugleich das Spiel der Abständigkeit, die differenzielle, verräumlichende Beziehung auf Anderes, und eine ›ursprüngliche Synthese, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält‹, mitgedacht (G, 109). Die Spur ist deshalb sowohl Bedingung der Möglichkeit für das Erscheinen von Bedeutung überhaupt als auch die Bedingung der Unmöglichkeit für ein vollständiges Bei-sich-sein oder eine ungeteilte Gegenwart dieser Bedeutung. Folglich greift das mentalistische Reflexionsparadigma für eine Selbstlegitimierung der Dekonstruktion zu kurz. Eine vollständige und durchsichtige Rückwendung auf sich selbst würde ihre eigenen Einsichten *ad absurdum* führen. Zur Plausibilisierung seines Verfahrens greift Derrida stattdessen auf ein eigentümliches Phänomen zurück, das er insbesondere in eher literarisch zu nennenden Texten findet: Eine nicht thematische ›Re-Markierung‹ der Funktionsweise des Textes, bei der sich Form und Inhalt ineinander spiegeln, ohne je in eine Deckungsgleichheit oder Selbstidentität überzugehen. Allgemeiner ausgedrückt, eine solche Re-Markierung verweist auf einen fundamentalen Mangel oder eine fundamentale Leerstelle, die Bedingung für die gesamte Verweisstruktur der Sprache ist und deshalb nie ›als solche‹ anwesend sein kann. Sie wird allenfalls indirekt oder als Entzug erfahrbar.

Nun scheint Hegels Idee der spekulativen Dialektik, das prozessuale Fortschreiten der begrifflichen Bedeutungsdifferenzierung, einige Ähnlichkeiten mit der von Derrida beobachteten Re-Markierung aufzuweisen. Auch Hegel sieht den eigentlichen Ursprung der dialektischen Bewegung im Widerspruch zwischen der Form des Urteils (S ist P) und dem, was es vorgibt auszudrücken. Die in der Kopula behauptete Identität von Subjekt und Prädikat kann sich nur durch eine Differenz hindurch realisieren. In der absoluten Idee versucht Hegel, das Wechselverhältnis zwischen Syntax und Semantik selbst noch einmal als den Prozess einer doppelten Negation darzustellen. Gleichwohl, das wurde im vorhergehenden Abschnitt deutlich, hebt sich die Bewegung dabei keineswegs in die Selbstgegenwart einer reinen Form auf, sondern hält den inneren Widerspruch zwischen Inhalt und Form als eine konstitutive Bedingung jeglicher sinnvoller Artikulation fest.

Im Kontrast zu Hegels Methoden-Begriff, der sich auf eine groß angelegte Herleitung aus nahezu allen tradierten philosophischen Kategorie-Bestimmungen berufen kann und diese seinerseits rückwirkend begründet, wirkt das

Potenzial von Derridas Re-Markierungsfigur zur Fundierung der Dekonstruktion relativ schwach, zumal sie in erster Linie auf das Umfeld der Publikation von *Dissemination* beschränkt bleibt und später eher beiläufig eingesetzt wird. Gemessen an Wittgensteins therapeutischer Deskriptionsanalyse, die sich durch eine gewisse performative Kohärenz legitimiert und jeder allgemeinen Methodologie eine Absage erteilt, steht die mit der Re-Markierung eingeführte Operation dennoch in einer weitreichenden und in sich verzahnten Theoretisierung.

Die allen drei Autoren gemeinsame Schwierigkeit einer Selbstlegitimierung ihrer Methode rührt zweifellos aus ihrem jeweiligen Angriff auf eine traditionelle Vorstellung von der philosophischen Wahrheitsgeltung im Sinne der *adaequatio*. Wenn Derrida ausgehend von Platon die Geschichte der Wahrheit, die sich um den Wert der *homoiosis* oder der *adaequatio* organisiert, als systematischen Ausschluss einer anderen Form der Mimesis rekonstruiert, kann die eigene Argumentation – zumindest nicht ausschließlich – den so inkriminierten Wahrheitsbegriff in Anspruch nehmen. Da das, was aus der Wahrheit ausgeschlossen wurde, sich als Dichtung oder Literatur etabliert hat, holt Derrida seinerseits Formelemente dieser ›literarischen‹ Mimesis zurück in den philosophischen Diskurs. Ob seine Platon-Interpretation ›richtig‹ ist, lässt sich entsprechend nicht mehr durch den Rekurs auf die Intention des Autors Platon oder einen historischen Kontext verifizieren. Und das nicht nur, weil Autorintention und Kontext, wie jede andere Bedeutung auch, keine eindeutigen und unmittelbaren Referenten besitzen. Darüber hinaus zielt die dekonstruktive Lektürepraxis erklärtermaßen auf einen Bereich, der vom jeweils behandelten Text oder Textausschnitt selbst nicht bemerkt wurde und auch nicht bemerkt werden konnte:

»Die Lektüre hingegen muß ein bestimmtes, vom Schriftsteller selbst unbemerktes Verhältnis zwischen dem, was er an verwendeten Sprachschemata beherrscht, und dem, was er nicht beherrscht, im Auge behalten. Dieses Verhältnis ist jedoch nicht durch eine bestimmte quantitative Verteilung von Schatten und Licht, Schwäche und Stärke gekennzeichnet, sondern durch eine signifikante Struktur, die von der Lektüre erst *produziert* wird.« (G, 273)

In der *Grammatologie* koppelt Derrida die Erläuterung dessen, was er das ›Produzieren einer signifikanten Struktur‹ nennt, an eine vorläufige Rechtfertigung seiner methodologischen Prinzipien. Vorläufig deshalb, weil sie lediglich *ex negativo* erfolgt, indem er sein Verfahren der dekonstruktiven Lektüre von einer Reihe bekannter Interpretationsmethoden abgrenzt (ebd.). Demnach geht eine Lektüre erstens über einen Textkommentar hinaus, der den Inhalt des Textes ohne Veränderungen wiedergeben will und ihn somit nur verdoppelt. Zweitens führt sie das, was in einem jeden Text notwendigerweise un-

bemerkt bleibt, nicht auf einen versteckten Referenten zurück, der außerhalb des Textes und der Textualität (der Schrift) im Allgemeinen liegen würde – etwa »eine metaphysische, historische, psycho-biographische Realität« (G, 274). Vor dem Hintergrund von Derridas Konzept der allgemeinen Schrift ist dieser zweite Punkt wenig erstaunlich, denn auch der methodischen Lektüre steht kein »transzendentes Signifikat« zur Verfügung, auf das sich ihre Interpretation stützen könnte. Die entscheidende These von der Abwesenheit eines »Text-Äußeren« indes kann Derrida aus der Lektüre selbst gewinnen – in der *Grammatologie* in erster Linie aus den Schriften Jean-Jacques Rousseaus:

»Es hat immer nur Supplemente, substitutive Bedeutungen gegeben, die ihrerseits nur aus einer Kette von differentiellen Verweisen hervorgehen konnten, zu welchen das »Wirkliche« nur hinzukam, sich lediglich anfügte, wenn es – ausgehend von einer Spur und einem Ergänzungszeichen usw. – Bedeutung erlangte. Und so bis ins Unendliche, denn wir haben – *in dem Text* – gelesen, daß die absolute Gegenwart, die Natur, das, was die Wörter »wirkliche Mutter« bedeuten, sich immer schon entzogen, niemals existiert haben [...].« (G, 274f.)

Jeder Schreibende, so Derrida, gehört einem »begrenzten textuellen System« an, schreibt in einem spezifischen Horizont des Denk- und Artikulierbaren, den er nicht einfach überschreiten kann. Die Grenzen eines solchen Systems sind historischen Veränderungen und Verschiebungen ausgesetzt, sodass zu verschiedenen Zeiten andere Signifikanten in der Position eines nicht weiter reduzierbaren Signifikats auftauchen konnten.³⁹ Nun behauptet Derrida jedoch, der Glaube an die Existenz und die Erreichbarkeit eines reinen Signifikats sei, bis auf wenige Ausnahmen, in der Geschichte des Abendlandes nie bezweifelt worden, weder in der Philosophie noch in einer anderen literarischen Schreibweise: »Die philosophische Literatur ist nur ein Beispiel in dieser Geschichte, allerdings eines der bedeutendsten.« (G, 276f.)

Für die Dekonstruktion folgt daraus ein Doppeltes: Erstens kann sie nicht für sich in Anspruch nehmen, die genannte Voraussetzungsstruktur vollständig zu verlassen, weil sie als Lektürepraxis stets im Rahmen des analysierten Diskurses operiert. Deshalb müsste sie sich zweitens auf einen Wandel innerhalb der abendländischen Denktradition selbst berufen können, in dem die Abwesenheit eines letzten Grundes oder Text-Außerhalbs bereits vorgezeichnet ist. Um die logozentristische Fixierung der Tradition, deren allgemeine

39 Das entspricht einer sprachtheoretischen Umformulierung der von Heidegger genannten epochalen Erscheinungsweisen des Seins: »Es gibt Sein nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung: Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Εὐέργεια, Substantialität, Objektivität, Subjektivität, Wille, Wille zur Macht, Wille zum Willen.« (Heidegger: Identität und Differenz, a.a.O., S. 58) Mit Derrida könnte man sagen, die von Heidegger genannten Signifikanten hätten zu einer bestimmten Epoche den Stellenwert eines transzendentalen Signifikats angenommen.

Form die Suche nach einem transzendentalen Signifikat wäre, verlassen zu können, reicht es jedoch aus, die prinzipielle Möglichkeit eines solchen Ausstiegs exemplarisch aufzuzeigen: »Wir möchten jenen Punkt erreichen, der gegenüber der Totalität der logozentrischen Epoche in gewissem Sinne äußerlich ist.« (G, 279)

Dieses Hinaustreten nennt Derrida ›exorbitant‹, weil es einerseits den Umkreis und die eingefahrenen Gleise der Metaphysik verlässt, andererseits einem dort bereits ›vorgezeichneten Weg‹ folgt. Die Bezeichnung ›exorbitant‹ lässt sich als eine lateinische Übersetzung des griechischen *methodos* verstehen, das sich aus *meta* (über, hinaus) und *hodos* (Weg) zusammensetzt, allerdings in der Neubestimmung als *ex-orbis* seine sichernde und gründende Funktion für einen Diskurs verliert. Die ›Methode‹ besteht dann gerade darin, sich der überlieferten Gewissheiten zu entledigen, aber auf eine Weise, die in der Überlieferung selbst bereits angelegt ist. Infolgedessen kann eine dekonstruktive Lektüre keine vollständig fundierte Methodologie anführen, weil sie den Umkreis – den Orbit – der bekannten und tradierten Begründungsfiguren auf einem noch unbekannten Weg verlässt:

»Doch der erste Gestus dieses Hinaustretens oder dieser Dekonstruktion, wenngleich auch er einer gewissen historischen Notwendigkeit unterworfen, kann sich nicht intra-orbitärer oder methodologischer Gewißheiten versichern. Im Inneren dieser Abgeschlossenheit kann ein eigener Stil nur in seinem Verhältnis zu überlieferten Gegensätzen beurteilt werden. Wer sagt, dieser Stil sei empiristisch, wird in gewisser Weise recht behalten. Das *Hinaustreten* ist auf radikale Weise empiristisch. Es schreitet voran in der Weise eines Denkens, das sich über die Möglichkeit des Weges und der Methode im unklaren ist.« (G, 279)

Im herkömmlichen Sinne empirisch verfährt die Dekonstruktion, weil sie »*irgendwo, wo immer wir sind*«, ihre Arbeit aufnimmt, ohne diesen Anfang in letzter Instanz rechtfertigen zu können. Doch wenn es aus strukturellen Gründen gar nicht anders möglich ist, als ›irgendwo‹ zu beginnen, verliert die Kennzeichnung ›empiristisch‹ jede abwertende Konnotation.⁴⁰

Obwohl Hegel einen absoluten Anfang sucht und ihn in der abstrakten Seinsbestimmung findet, hat er in ähnlicher Weise die Unbegründbarkeit des Anfangs in einem eigenen Abschnitt seiner *Wissenschaft der Logik* festgehalten; dort heißt es etwa: »Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysierbares, in seiner unerfüllten Unmittelbarkeit, also als *Sein*, als das ganz Leere zu nehmen.« (WdL I.1, 62) Man wird Hegels Ausgangspunkt sicherlich kaum den Vorwurf machen wollen, er sei ›empirisch‹; aber gerade die totale Abwesenheit jeder weiteren Bestimmung widersetzt sich letztlich einer Begründung im Sinne eines festen und unverrückbaren

40 Vgl. dazu auch Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 170f.

Ersten.⁴¹ Das scheinbare Privileg, das hier dem Begriff des Seins eingeräumt wird, entpuppt sich so bei näherer Betrachtung als radikale Öffnung auf die in der Geistesgeschichte überlieferten Kategorien und ihren internen begrifflichen Zusammenhang.

Weniger programmatisch, dafür um so anschaulicher lässt sich ein solcher ›Empirismus‹ in Wittgensteins Spätschriften beobachten. Der aphoristische Stil hat alle Ansprüche auf eine Rechtfertigung des gewählten Einstiegs, sei sie systematischer oder persönlicher Natur, aufgegeben. Alles ist im Fluss, und ein Rückgang auf eine einzige Quelle – etwa das Bewusstsein, die Realität oder eine transzendente Logik – ist versperrt. Im Unterschied zu Wittgenstein jedoch versucht Derrida die Unmöglichkeit eines solchen Rückgangs selbst noch zu erklären. Weil aber das Begründungsparadigma oder das Gesetz des zureichenden Grundes als solches außer Kraft gesetzt wird, kann eine Rechtfertigung der Prinzipien einer kritischen Lektüre nicht anders als negativ erfolgen. Das stärkste Argument, das die Dekonstruktion für ihre exorbitante Methode vorbringen kann, liegt deshalb darin, dass sie die Notwendigkeit zu einer Überschreitung und die Abwesenheit einer letzten, begründenden Instanz in den von ihr analysierten Texten der Überlieferung selbst vorfindet. Exemplarisch für diese Form der Auto-Dekonstruktion bzw. das, was später Re-Markierung heißen wird, stehen in der *Grammatologie* die Schriften Rousseaus und die dort lesbare Logik des Supplements:

»Wenn wir meinen, daß es [...] nichts außerhalb des Textes gibt, dann würde unsere letzte Rechtfertigung folgendermaßen lauten: der Begriff des Supplements und die Theorie der Schrift bezeichnen [...] in *unendlicher Widerspiegelung* die Textualität selbst im Text von Rousseau. Und wir werden sehen, daß der (vorgespiegelte) Abgrund hier nicht ein glücklicher oder unglücklicher Zufall ist. Im Verlauf unserer Lektüre soll nach und nach eine ganze Theorie der strukturellen Notwendigkeit des (vorgespiegelten) Abgrunds erstellt werden. Der indefinite Prozeß der Supplementarität hat immer schon die Präsenz *angeschnitten*, darin seit je – schreibend – den Raum der Wiederholung und der Selbstentzweigung entwickelt.« (G, 281)

Ihre Legitimation erhält die Dekonstruktion durch eine verschobene Reflexionsbewegung, in der sich die allgemeine Form der Schrift, ihre Ursprungslosigkeit, die sie ihrer differenziellen Verweisstruktur verdankt, in einer irreduziblen Wechselbeziehung zwischen Syntax und Semantik widerspiegelt und so das konstitutive Fehlen eines letzten stabilen Grundes anzeigt. Das Verfahren der kritischen Lektüre setzt einen Text in Beziehung zu seinen immanenten Grenzen, die er selbst als seine vermeintlich absolute Grundlage

41 Insofern kann man auch Hegel als einen Kritiker der ›Ursprungsphilosophien‹ verstehen (vgl. Wieland, Wolfgang: Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In: Horstmann: Seminar: Dialektik, a.a.O., S. 194-212; hier S. 208).

betrachtet, und deckt, indem sie diese Grenze mit den zur Verfügung stehenden Mitteln überschreitet, die Grundlosigkeit der Begründung auf. Begrifflich fasst Derrida ein solches Vorgehen auch als ein *mis en abyme*, eine »erzeugte Abgründigkeit«, in die sich die Metaphysik selbst verstrickt und die es zu lesen gilt.⁴²

Allerdings changiert die Rechtfertigung dieser Lektüre-Strategie auffallend zwischen einer eher strukturalen und einer eher genetischen Argumentation. Bleibt der Diskurs der Metaphysik einerseits in einer mehr oder weniger gleichbleibenden widersprüchlichen Struktur gefangen, einem blinden Fleck, der es ihm erlaubt, die Bedeutung seiner Begriffe zu kontrollieren und sich in einem System abzuschließen, so muss doch andererseits eine historische Entwicklung oder zumindest eine Erschütterung der metaphysischen Struktur stattgefunden haben, die es wiederum Derrida ermöglicht, deren Blindheit in der ihr eigenen Funktionalität zu erfassen und zu beschreiben. Das Ausmaß eines solchen historischen Einschnitts in die abendländische Denktradition lässt sich zunächst implizit an den von Derrida vorzugsweise behandelten Autoren ablesen. Ein Blick in die frühe Textsammlung *Die Schrift und die Differenz* zeigt, wie heterogen und zerstreut das Feld der Vorläufer eines Denkens der Differenz in der Tat ist: In den verschiedenen Aufsätze wendet sich Derrida u.a. Michel Foucault, Edmond Jabés, Emmanuel Lévinas, Edmund Husserl, Antonin Artaud, Sigmund Freud, Georges Bataille und Claude Lévi-Strauss zu. Nimmt man die beiden anderen zeitgleich veröffentlichten Werke, *Die Stimme und das Phänomen* sowie *Grammatologie*, hinzu, lassen sich neben der zeitgenössischen Literatur vor allem zwei Hauptbezugspunkte Derridas herausheben: die Phänomenologie Husserls und der Strukturalismus in allen seinen Ausprägungen.⁴³

Auf die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Genese und Struktur für das philosophische Denken geben zwei Texte aus *Die Schrift und die Differenz* exemplarisch eine Antwort. Bezeichnenderweise handelt es sich dabei zum einen um einen Text über Husserl (»*Genesis und Struktur*« und die *Phänomenologie*), zum anderen um eine Arbeit zur strukturalistischen Methode von Claude Lévi-Strauss (*Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen*). Eine Betrachtung beider Texte soll die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer methodologischen Fundierung der Dekonstruktion näher spezifizieren und im Weiteren das Verhältnis eines Dif-

42 Zum Motiv des *mis en abyme* vgl. etwa Derrida, Jacques: Chōra. In: ders.: Über den Namen. Drei Essays. Wien 2000, S. 123-170; hier S. 140f.

43 Die ideengeschichtliche Einordnung der Dekonstruktion in den Strukturalismus betont u.a. Dosse, François: Geschichte des Strukturalismus. Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991. Frankfurt a. M. 1999, S. 30ff.; zu Derridas anfänglich intensiver Auseinandersetzung mit der Phänomenologie vgl. u.a. Höfliger, Jean-Claude: Jacques Derridas Husserl-Lektüren. Würzburg 1995.

ferenzdenkens zu seiner eigenen Vorgeschichte ansprechen (1). Unter Berücksichtigung des zweiten, eher historischen Aspektes wäre sodann zu erläutern, inwiefern sich dieses Verhältnis mit dem Konzept eines ›Denkraumes‹ fassen lässt. Hierzu wird abschließend auf den Essay *Chōra* eingegangen, in dem Derrida das Motiv der Verräumlichung vertieft und auf die allgemeine Frage nach dem Ort der Philosophie eingeht (2).

1) Im Ansatz der Husserl'schen Phänomenologie findet Derrida sowohl eine erhöhte Aufmerksamkeit für die jeweiligen Probleme einer genetischen und einer strukturellen Herleitung der philosophischen Methode als auch den Versuch, den strikten Gegensatz zwischen den Alternativen zu unterlaufen.⁴⁴ Für Husserl ist die Wahl, ob ein System oder eine Konfiguration in Strukturbegriffen beschrieben werden soll oder im Hinblick auf seine Bewegung, seinen Ursprung und sein Werden, keine Grundsatzentscheidung, sondern abhängig von den betrachteten Gegebenheiten: »[...] hätte man Husserl *ex abrupto* die Frage ›Struktur oder Genesis‹ vorgelegt, so wette ich, er wäre sehr erstaunt gewesen über die Einladung, an einer solchen Debatte teilzunehmen; er hätte gesagt, das hänge davon ab, worüber man zu reden beabsichtige.« (SuD, 237)

Insofern stellt auch der Übergang von den statischen Analysen, wie sie etwa in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* niedergelegt sind, zu den späteren Aussagen über ihre genetische Konstitution keinen Bruch im Denken Husserls dar. Das hängt damit zusammen, dass er auch dann, wenn er sich der Erforschung des Erlebens, des Zeitstroms und schließlich, in der *Krisis*-Schrift, der Geistesgeschichte zuwendet, stets deren eidetische Formen im Blick hat und somit die Genese ihrerseits nach strukturalen Merkmalen befragt. Weil für die Phänomenologie beide Analyseebenen zusammengehören, setzt sie sich immer wieder deutlich von allen Erklärungsmodellen ab, die einseitig eines der beiden Verfahren privilegieren.

In der ersten, eher strukturalen Phase Husserls, insbesondere den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen I*, gilt seine Hauptkritik den psychologisch-deskriptiven Herleitungen der logischen Formen des intentionalen Bewusstseins.⁴⁵ Davon abgrenzend soll sich die Phänomenologie als ›Wesens-

44 Höfliger wendet ein, dass der Begriff ›Struktur‹ im Gegensatz zum Begriff der ›Genese‹ in den Schriften Husserls allenfalls nebengeordnete Bedeutung hat, Derridas Konfrontation des Husserl'schen Denkens mit diesem Begriffspaar daher gewaltsame Züge trägt (vgl. Höfliger: Derridas Husserl-Lektüren, a.a.O., S. 21f.). Da Husserl jedoch rückblickend seine frühen Arbeiten als ›statische‹ Ansätze charakterisiert, besteht Derridas Interpretationsansatz vor allem darin, ein Spannungsverhältnis, das bei Husserl zumindest implizit virulent und vielleicht sogar unbemerkt geblieben ist, in direkter Weise zu thematisieren.

45 Vgl. vor allem Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Erster Band. *Gesammelte Schriften* Bd. 2, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, und das »Nachwort« zu den *Ideen I* von 1930 in ders.: *Ideen zu einer reinen Phänomeno-*

wissenschaft« der »allgemeinen Strukturen des reinen Bewusstseins« auf der Grundlage eines mehrstufigen Reduktionsprozesses (*epoché*) versichern. Eine Darlegung der zeitlichen Prozesse, in denen sich das Bewusstsein konstituiert, wird dadurch nicht ausgeschlossen, sie kann allerdings nur innerhalb des wissenschaftlichen, eidetischen Gesamtrahmens Geltung beanspruchen.⁴⁶ Dagegen verstrickt sich aus Husserls Perspektive eine empirisch fundierte Geschichtsschreibung, die sich wie eine Tatsachenwissenschaft auf die »Faktizität« des Gegebenen stützt, notwendigerweise in einen Selbstwiderspruch, weil sie ihre eigene Methode nicht aus solchen Tatsachen heraus begründen kann, ohne sie zugleich zu relativieren. Erst wenn mit Hilfe einer »Wesenserschauung« geklärt ist, wie Tatsachen für ein Bewusstsein überhaupt zustande kommen, kann begründet nach deren Herkunft gefragt werden.

In der Lesart Derridas macht Husserls neuartiger phänomenologischer Ansatz, der von Anfang an »zwischen den beiden Klippen des logizistischen Strukturalismus und der psychologischen Genetik« (SuD, 242) hindurch fahren will, in seiner Kritik am Historismus auf eine gewisse irreduzible Differenz im Verhältnis von Struktur und Genesis aufmerksam. Jede historische Wissenschaft läuft Gefahr, die aller Wissenschaft innewohnende Forderung nach einer allgemeingültigen und überzeitlichen Wahrheit zu verfehlen, wenn sie die Grundlagen ihrer eigenen Erkenntnis nicht von der Endlichkeit ihres historisch-kulturellen Bezugsrahmens befreit. Eine theoretische Begründung ihrer Methode kann sie andernfalls nur in einem unstatthaften Vorgriff auf eine noch ausstehende »absolute Wissenschaft« formulieren. Auf den ersten Blick erstaunlich, verknüpft Derrida einen solchen »Aufschub« der Begründung mit seinem Konzept der *différance*:

»Diese irreduzible Differenz hängt mit einem endlosen *Aufschub* (*différance*) der theoretischen Begründung zusammen. Der Drang des Lebens macht die Organisation einer praktischen Antwort im Feld der historischen Existenz erforderlich und verlangt, daß sie die absolute Wissenschaft, auf deren Schlußfolgerung sie nicht warten kann, umgeht. Das System dieses Vorgriffs, die Struktur der erpreßten Antwort, nennt Husserl Weltanschauung.« (SuD, 246)

Aus der bei Husserl gefundenen Argumentation gewinnt Derrida zugleich den Maßstab, an dem sich der phänomenologische Lösungsvorschlag für das Gründungsproblem immanent bewerten lassen muss. Einerseits darf sich die Phänomenologie, sofern Husserl tatsächlich an einer Einheit von Genese und Struktur festhält, nicht einseitig auf transzendente Sinnstrukturen zurückzie-

logie und phänomenologischen Philosophie. Gesammelte Schriften Bd. 5, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.

46 Vgl. Husserl: Ideen, a.a.O., § 81f.

hen, um sich selbst zu begründen.⁴⁷ Ebenso wenig aber erlaubt ihr Wahrheitsanspruch andererseits eine historische Herleitung der eigenen Voraussetzungen, wenn dadurch die Möglichkeit einer Selbstbegründung endlos aufgeschoben wird. Die aus Derridas Sicht richtige Entscheidung, statische und entwicklungsgeschichtliche Analysen nicht gegeneinander auszuspielen, führt die Phänomenologie in ein Dilemma, das sie aufgrund ihres strikten Wahrheitsbegriffs nicht auflösen kann. In seinem Text »*Struktur und Genese*« zeigt Derrida, wie Husserl nacheinander genau jene beiden Auswege wählt, die er eigentlich nicht gelten lassen kann.

Zunächst wendet sich Husserl in den *Ideen I* entschieden gegen jede ›psychologisch-kausale‹ oder ›entwicklungsgeschichtliche Genesis‹ der untersuchten ›ursprünglichen Einstellung zur Welt‹.⁴⁸ Dazu klammert er die Generalthese der natürlichen Einstellung, die Wirklichkeit der wahrgenommenen Welt, ein und nimmt die Frage nach dem wahren Status dieser Wirklichkeit aus seiner Untersuchung heraus. Übrig bleiben soll ein reines Bewusstseins-Erlebnis, dessen Wesensgesetzmäßigkeiten sich mittels weiterer Reduktionsschritte freilegen lassen. Mit dieser methodischen Weichenstellung können in der Tat alle genetischen Aspekte der transzendentalen Struktur, die Frage nach der Geschichte der Wirklichkeit oder nach den psychologischen Ursachen des Bewusstseins, vorerst systematisch umgangen werden.

Trotzdem, so Derrida, wird das Grundsatzproblem von Struktur und Genese auch innerhalb der transzendentalen Phänomenologie virulent, und zwar transformierter in den Gegensatz von Geschlossenheit und Offenheit (SuD, 247). An zwei Stellen der *Ideen I* lassen sich die damit verbundenen weitreichenden Konsequenzen für den Wahrheitsanspruch der Phänomenologie aufzeigen. Zum einen bedeutet Bewusstsein auch nach der transzendentalen Reduktion stets einen Strom, einen ständigen Wechsel von mannigfaltigen Erlebnissen, der prinzipiell offen bleibt für neue Eindrücke und nicht wie in der kantischen Transzendentalphilosophie durch ein reines Ich synthetisiert wird.⁴⁹ Aufgrund dieser Offenheit des Bewusstseinsstroms muss Husserl klä-

47 Eine solche Einseitigkeit dominiert laut Derrida in der Philosophie insgesamt: »[...] es wäre mühelos zu zeigen, daß ein gewisser Strukturalismus immer die spontanste Geste der Philosophie gewesen ist.« (SuD, 244)

48 Vgl. Husserl: *Ideen*, a.a.O., S. 10, § 1, Anm. 1.

49 »Klar ist von vornherein so viel, daß wir nach Durchführung dieser Reduktion in dem Flusse mannigfacher Erlebnisse, der als transzendentales Residuum übrig bleibt, nirgends auf das reine Ich stoßen werden, als ein Erlebnis unter anderen Erlebnissen, auch nicht als ein eigentliches Erlebnisstück, mit dem Erlebnis, dessen Stück es wäre, entstehend und wieder verschwindend.« (Husserl: *Ideen*, a.a.O., S. 123, § 57) Dennoch hält Husserl daran fest, dass jedes Erlebte einem Ich zugehört und der Satz Kants, »Das ›Ich denke‹ muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, seine Gültigkeit behält, »obschon für viele Untersuchungen die Fragen des reinen Ich in suspenso bleiben können« (ebd., S. 124).

ren, ob sich der Anspruch auf eine exakte Erkenntnis, deren Vorbild die Eidektik der Mathematik wäre, überhaupt auf die phänomenologische Wesensbeschreibung anwenden lässt. Eine Übernahme der mathematischen Exaktheit erweist sich im Hinblick auf den Erkenntnisbereich der Phänomenologie in der Tat als nicht statthaft, da sie nicht mit ›Idealbegriffen‹ arbeitet, sondern mit vagen ›Beschreibungsbegriffen‹, die der Anschauung entnommen sind. Doch auch eine deskriptive Wesenslehre kann wissenschaftliche Strenge für sich beanspruchen, wenn sie die beschriebene Mannigfaltigkeit in einer fortschreitenden Typisierung oder Idealisierung zum Ausdruck bringt, was allerdings ein grundsätzlich anderes Verfahren verlangt als eine exakte Bestimmung auf der Grundlage von axiomatischen Idealbegriffen.⁵⁰

Derrida deutet Husserls methodische Vorkehrungen als den Versuch, aus einer prinzipiell fließenden Sphäre gleichwohl fest umrissene Begriffe in einer Art infiniten Idealisierung zu gewinnen: »Die unendliche Offenheit des Erlebens – Husserls Analyse kennzeichnet sie mehrfach durch Bezugnahme auf eine *Idee im kantischen Sinne*, Einbruch des Unendlichen ins Bewußtsein – macht es möglich, den Zeitstrom (des Erlebens), wie auch den Gegenstand und die Welt, vorgehend und trotz irreduzibler Unvollendung, zu vereinheitlichen.« (SuD, 249) Intern sieht man also eine Begründungsfigur wiederholt, die Husserl in seiner Abgrenzung vom Historismus als ›Weltanschauung‹ ablehnt: Die Idealisierung der phänomenologischen Beschreibungsbegriffe kommt nicht ohne einen Vorgriff auf eine noch ausstehende Wahrheit aus.

Dass die *Ideen I* nicht nur bei der Klärung ihres Wahrheitsanspruches auf das analoge Problem von Struktur und Genesis bzw. Geschlossenheit und Offenheit stoßen, weist Derrida anhand von zwei weiteren, für die gesamte Phänomenologie zentralen Begrifflichkeiten nach. In der Unterscheidung von Hyle und Morphé ebenso wie in jener von Noesis und Noema zeigt sich erneut eine ursprüngliche oder transzendente Öffnung, die sich innerhalb der statischen Analyse nicht schließen lässt. Dabei bezeichnet die Hyle laut Husserl eine reelle, jedoch nicht intentionale Komponente des Bewusstseins, ein sensuelles Erlebnis, das durch Formgebung (Morphé) Sinn erhält, selbst aber nicht der Bedeutungsschicht angehört.⁵¹ Jede Sinngebung hängt infolgedessen von einem unvorhersehbaren Moment ab. In gleicher Weise verhält sich die darauf aufbauende Korrelation von Noesis und Noema. Während Noesis – vereinfachend gesagt – den Wahrnehmungsakt als solchen oder die »eigentlichen Komponenten der intentionalen Erlebnisse« meint, nennt Noema den Gehalt, der jedem Erlebnis innewohnt. Im Gegensatz zur Hyle, die reell, aber nicht intentional ist, lässt sich das Noem umgekehrt als intentional, jedoch

50 Vgl. ebd., S. 154f., §§ 74 u. 75.

51 »[...] eine Schicht, durch die aus dem *Sensuellen*, das in sich nichts von Intentionalität hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt.« (Ebd., S. 192, § 85)

nicht reell der Wahrnehmung angehörend charakterisieren. Auf diese Weise führt es eine eigentümliche Instanz in den Sinngebungsprozess ein, die streng genommen keiner der von der Phänomenologie betrachteten Regionen angehört. Derrida attestiert der noematischen Seite des intentionalen Bewusstseins deshalb eine gewisse *Anarchie*, eine – im Wortsinne – Ursprungslosigkeit: »Diese reelle Nicht-Zugehörigkeit zu irgendwelcher Region [...], diese *Anarchie* des Noems ist die Wurzel und die Möglichkeit überhaupt der Objektivität und des Sinns.« (SuD, 249)

Für das Gesamtprojekt der *Ideen I* ergibt sich aus den angeführten Öffnungen, die an jeweils zentraler Stelle der Husserl'schen Argumentation und Beweisführung auftauchen, ein aus anderen dekonstruktiven Lektüren bereits bekanntes Begründungsparadox: Sie stellen einerseits die Möglichkeitsbedingung für die Wissenschaftlichkeit der Phänomenologie sowie die von ihr analysierte Sinngebung des Erlebens dar und machen es andererseits unmöglich, die Begründungsstruktur vollständig in sich abzuschließen – und desavouieren somit letztlich die gesamte Beweisführung. Innerhalb der freigelegten transzendentalen Sinnstruktur erwächst aus der Funktionsweise von Hyle und Noema die Notwendigkeit, ihren Ursprung und ihre Zeitlichkeit zu untersuchen, d.h. die untersuchte Statik auf eine Genese hin zu öffnen. Husserl selbst sieht und thematisiert diese Aufgabe in den *Ideen I* und gibt offen zu, dass seine Darstellung die fundierende Dimension der Zeit ›verschweigt‹; er ist jedoch der Ansicht, er könne sie von der strukturalen Analyse abtrennen, da die Zeit eine »völlig abgeschlossene Problemsphäre« bilde.⁵²

Aus der Sicht Derridas aber kann sich die Phänomenologie in ihrer ersten Phase nur deshalb selbst durch Evidenzen absichern, weil sie die mit Hyle und Noema eingeführten Öffnungen der Struktur systematisch aus ihrer Betrachtung wieder ausschließt. Wie stehen nun die späteren Einlassungen Husserls zu diesem Gründungsproblem? In *Die Stimme und das Phänomen* zeigt Derrida, inwiefern Husserls Erklärung des inneren Zeitbewusstseins an ein Primat der Präsenz, der lebendigen Gegenwart gebunden bleibt, um das frühere Prinzip einer ›originär gebenden Anschauung als der einzigen Rechtsquelle der Erkenntnis‹ zu stützen (SP, 83ff.).⁵³ Evidenz kann die Anschauung nur beanspruchen, wenn sie absolut bei sich selbst bleibt und sich in einer gegenwärtigen Intuition zu erkennen gibt. In Bezug auf die dargelegte Unmöglichkeit, die Offenheit oder Ursprungslosigkeit der Noemata in die Strukturanalyse einzubinden, ist dies gewissermaßen nur konsequent: Husserl bestreitet an keiner Stelle den Fluss des Erlebens, aber er denkt dessen Zeitlichkeit immer ausgehend von einer absoluten Gegenwärtigkeit, in der ein intentionales Bewusstsein seine Wahrnehmung auf sich selbst richten kann, um eine ›originä-

52 Vgl. ebd., S. 181f., § 81.

53 Vgl. Husserl: *Ideen*, a.a.O., S. 51, § 24.

re Anschauung« seines eigenen Erlebens zu bekommen: »Dieses Vorrecht [der Jetzt-Gegenwart; D.Q.] legt das eigentliche Element des philosophischen Denkens fest, es ist die *Evidenz* selbst, das bewußte Denken selbst, es beherrscht jeden möglichen Begriff der Wahrheit und des Sinns.« (SP, 86)

Es hat sicherlich den Anschein, als kapriziere sich Derridas Kritik an der Fundierung des phänomenologischen Projekts einseitig auf die frühen Schriften Husserls und unterschläge alle späteren Bemühungen um eine genetisch-historische Konstitutionsanalyse. In der Tat fallen die Einwände Derridas gegen die genealogischen Aspekte der Phänomenologie denkbar knapp aus und beschränken sich auf die Nennung von drei wesentlichen Richtungen, mit denen die Öffnung der Struktur wie schon in den *Ideen I* eingefangen und kontrolliert wird. Ein erster logischer Weg Husserls besteht darin – etwa in *Formale und transzendente Logik* –, Urteile, die in einer ständigen zeitlichen Modifikation begriffen und von assoziativen Verwirrungen bedroht sind, in ihrer ursprünglichen Konstituierung und Evidenz zu »reaktivieren«. Nur in einer solchen »Reaktivierung« lassen sich laut Husserl kulturell sedimentierte Widersinnigkeiten reduzieren, »ohne sie gäbe es keine Wissenschaft«. ⁵⁴

Eine zweite, insbesondere in den *Cartesischen Meditationen* vertiefte Fundierung liegt in der egologischen Ausrichtung der Phänomenologie. Die Frage nach der Genealogie der Logik muss sich stets in der Sphäre des *ego* und seiner Akte bewegen, die zunächst statisch beschrieben werden können. Eine Betrachtung der Genese des *ego* selbst stößt allerdings an eine Grenze, die Husserl für vorläufig, Derrida indes für endgültig hält (SuD, 253f.): Es bedarf dazu einer »universalen genetischen Phänomenologie«, die sich nicht mehr in letzter Instanz auf das *cogitum-cogitatum*-Paar und seine Eingebundenheit in eine je bestimmte Welt berufen kann. Deshalb muss Husserl schließlich einen Zugang zur Eidetik der Geschichte selbst suchen, den er am Ende der *Krisis*-Schrift in der Annahme einer unendlichen Teleologie der Vernunft und des »ego als Trägers der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft« findet. ⁵⁵ Zu Recht fragt Derrida angesichts dieser apodiktischen Thesen:

»Wie kann eine solche *von* und *in* der Phänomenologie selbst notwendig gewordene Behauptung in ihr vollkommen gesichert werden? Sie betrifft nämlich nicht ausschließlich mehr erlebte Phänomene und Evidenzen. Wenn sie sich in aller Strenge nur im Element einer Phänomenologie *ankündigen* kann, ist sie dadurch schon – oder noch – dagegen verwahrt, metaphysische Aussage, Behauptung einer Metaphysik zu sein, die sich über einem phänomenologischen Diskurs artikuliert?« (SuD, 255)

54 Husserl, Edmund: *Formale und transzendente Logik*. Gesammelte Schriften Bd. 7, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, Beilage II, S. 326.

55 Vgl. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 275f.

Aus der Betrachtung des Genesis-Struktur-Problems der phänomenologischen Methode ergibt sich also insgesamt folgendes Bild: Obwohl Husserl in der Positionierung und Abgrenzung der Phänomenologie von der philosophischen Tradition den starren Gegensatz zwischen einer strukturalen und einer genetischen Fundierung als einseitig und unzureichend erkennt, zwingt ihn sein Wahrheitsanspruch und das Festhalten an verschiedenen ›Evidenzen‹ stets dazu, die in der Struktur selbst freigelegten Öffnungen mittels einer Reduktion wieder zu verschließen. Im Scheitern der Phänomenologie, sich methodisch konsistent zu begründen, wird die allgemeine Unmöglichkeit sichtbar, eine unabgeschlossene Struktur im Rahmen des metaphysischen Wahrheitsbegriffs der *adaequatio* zu denken: »Es ist immer so etwas wie eine *Eröffnung*, die das strukturalistische Vorhaben zum Scheitern führt. Was ich in einer Struktur nicht begreifen kann, ist das, wodurch sie nicht geschlossen ist.« (SuD, 245) Derrida kommt deshalb zu der scheinbar paradoxen Bewertung, »daß die Phänomenologie durch die Kritik der klassischen Metaphysik das tiefste Vorhaben derselben vollendet« (ebd., 256).

Welche Konsequenzen aber hat diese Husserl-Leküre für das Verfahren der Dekonstruktion? Erstens macht sie auf die Notwendigkeit aufmerksam, den strikten Gegensatz zwischen einer logisch-statischen und einer genetisch-historischen Analyse aufzugeben. Zweitens zeigt sie, dass eine Kombination der beiden Begründungsstrategien nur dann möglich sein wird, wenn man Wahrheit und Evidenz nicht mehr an die absolut gesetzten Werte der Präsenz, der Identität oder der Selbstgegenwart bindet. Sobald innerhalb des metaphysischen Wahrheitsdiskurses die Frage nach der Herkunft des Sinns gestellt wird, lässt sich eine Antwort nur durch die Präsupposition einer allgemeinen Teleologie der Vernunft legitimieren, deren Endpunkt in der Beantwortung selbst bereits antizipiert und vorweggenommen werden muss. Drittens, und das ist der wohl wichtigste Punkt für den hier gesuchten historischen Bezugsrahmen der Dekonstruktion, kann die Phänomenologie Husserls als Teil einer Erschütterung des abendländischen Denkens verstanden werden, in deren Umfeld das gesamte Voraussetzungsgefüge der Metaphysik in Bewegung gerät. Das von Derrida in *Grammatologie* skizzierte ›exorbitante Verfahren‹ findet im Aufsatz »Genesis und Struktur« exemplarisch seinen Niederschlag: Die dekonstruktive Lektüre entfaltet sich gleichsam zwischen der von Husserl nicht wahrgenommenen Grenze seines Denkens, d.h. seinem Anspruch auf einen den eidetischen Wissenschaften entlehnten Wahrheitsbegriff, und den Momenten seiner Analysen, die bereits immanent diese Grenze überschreiten bzw. den Weg einer möglichen Überschreitung vorzeichnen.

Gleichwohl lassen die Erträge der Auseinandersetzung mit Husserl weiterhin lediglich *ex negativo* Rückschlüsse auf methodologische Prämissen der Dekonstruktion zu. Der scheinbare Mangel von nahezu allen Texten Derridas, das eigene Vorgehen methodisch nicht abschließend fundieren und somit auf

eigene Füße stellen zu können, erweist sich jedoch vor dem Hintergrund der Kritik an der Phänomenologie als eine geradezu notwendige Strategie. Die Anforderung einer Letztbegründung würde genau jenem metaphysischen Anspruch auf Wahrheitsgeltung folgen, der die Bestrebungen Husserls zum Scheitern verurteilt.⁵⁶ Was die Dekonstruktion in der Vielzahl ihrer Lektüren von philosophischen Schlüsseltexten nachweisen kann, sind die verschiedenen Erscheinungsformen der (strukturellen) Bedingungen für die notwendige Offenheit einer jeden Struktur. Einen weiteren Beleg hierfür liefert erstaunlicherweise der Strukturalismus, dessen Titel eigentlich eine einseitige Bevorzugung des Strukturmoments suggeriert. Neben Ferdinand de Saussure als dem prominentesten Vertreter einer strukturalistischen Linguistik beschäftigt sich Derrida mehrfach mit der strukturalen Ethnologie von Claude Lévi-Strauss (SuD, 422ff.; G, 178ff.). Anhand des Essays *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* sollen im Folgenden einige zentrale Aspekte dieser Auseinandersetzung für das bereits bei Husserl verfolgte Methodenproblem herausgestellt werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient Derridas einleitende Bemerkung, dass es in der Geschichte des Begriffs der Struktur ein gewisses »Ereignis« gegeben habe, das sich freilich nicht allein auf die Schriften von Lévi-Strauss beschränkt (SuD, 422). Nietzsche, Freud und Heidegger sind weitere Eigennamen, die damit in Verbindung gebracht werden können und dem von Derrida untersuchten Einschnitt ein epochales Ausmaß verleihen (SuD, 424f.). In seiner allgemeinsten Erscheinungsweise besteht die historisch noch recht vage umrissene Bruchlinie in einer Dezentrierung des Strukturbegriffs. Um die Bedeutung und die Tiefe des in Frage stehenden Bruchs ermessen zu können, muss allerdings zuvor gesagt werden, was das Denken der Struktur bis dahin ausgezeichnet hat:

»Es ließe sich leicht zeigen, daß der Begriff und sogar das Wort Struktur so alt sind wie die »episteme«, d.h. gleichzeitig mit der Wissenschaft und der okzidentalen Philosophie entstanden sind. [...] Die Struktur oder vielmehr die Strukturalität der Struktur wurde, obgleich sie immer schon am Werk war, bis zu dem Ereignis, das ich festhalten möchte, immer wieder neutralisiert, reduziert: und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte.« (SuD, 422)

In Anbetracht dieser weit zurückreichenden Vorgeschichte, so Derrida weiter, ist eine Struktur ohne Zentrum bis heute »das Udenkbare selbst« geblieben. So holzschnittartig die Ausführungen auch scheinen mögen, eine Dezentrie-

56 Man kann deshalb mit Emil Angehrn die Unselbstständigkeit der Dekonstruktion als ihre »auffallende Eigentümlichkeit« bezeichnen (vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 285).

rung der Struktur, für die sich unter anderem bei Lévi-Strauss Ansätze finden lassen sollen, bedeutet in ihrer Verbindung zur ›episteme‹ offenbar nicht weniger als eine Erschütterung des abendländischen Wissenschaftsverständnisses im Ganzen. Mit den erwähnten Denkern tritt etwas zutage, das ›immer schon am Werk‹ war, bislang allerdings von einer bestimmten Operation verdeckt wurde. Sichtbar wird nun ein immanentes ›Spiel der Struktur‹, das um ein Zentrum organisiert, von dort zusammengehalten und begrenzt wird. Dabei bleibt in der traditionellen Konzeption der Struktur das Zentrum selbst unbeweglich und von den Transformationsmöglichkeiten, die es regelt, ausgeschlossen. Es begründet das Spiel und die Bewegung, ohne seinerseits ein Teil des Spiels oder der Bewegung zu sein. Ein zentrierte Struktur stellt laut Derrida den allgemeinen Hintergrund der von ihm an anderer Stelle herausgearbeiteten ›Metaphysik der Präsenz‹ dar – ein Denken, das auf die Wiederaneignung einer Präsenz gerichtet ist, sei es als Ursprung oder als *telos*:

»Wenn es sich so verhält, dann muß die ganze Geschichte des Begriffs der Struktur vor dem Bruch, von dem wir sprechen, als eine Reihe einander substituierender Zentren, als eine Verkettung von Bestimmungen des Zentrums gedacht werden. Das Zentrum erhält nacheinander und in geregelter Abfolge verschiedene Formen oder Namen. Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien. [...] Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invarianten einer Präsenz (*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [...], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.« (SuD, 423f.)

Eine potenzielle Dezentrierung der Struktur beginnt für Derrida in jenem Moment, als die Sprache zum umfassenden Bezugspunkt der philosophischen Reflexion avanciert. Im Rahmen der verschiedensten Erklärungsversuche zur Funktionsweise von Zeichenverweisungen ergibt sich zum ersten Mal die Möglichkeit, die (Sprach)Struktur unabhängig von einem Zentrum – einem Subjekt, einem Referenten oder einem Signifikat – zu konzipieren. Auch Derridas eigene Formalisierungen, die sich auf eine ›Ur-Schrift‹ berufen, betrachten die Bedeutungskonstitution nur noch ausgehend von einem unendlichen Spiel der Verweisung und einer ständigen Substitution der bedeutenden Elemente untereinander. In welcher Weise aber kann sich die Dekonstruktion dazu auf Gedanken von Lévi-Strauss stützen?

Aus einer ideengeschichtlichen Perspektive lässt sich sicherlich anführen, dass die Entstehung der Ethnologie als eigenständige Wissenschaft von Beginn an mit einer Dezentrierung der europäischen Kultur verbunden ist. Der Blick auf fremde Kulturen führt immer auch zu einer Relativierung des eigenen kulturellen Hintergrundes, macht diesen überhaupt erst in seiner Unhinterfragtheit sichtbar. Für Derrida ist es deshalb kein Zufall, »[...] wenn die

Kritik des Ethnozentrismus – Vorbedingung der Ethnologie – systematisch und historisch gleichzeitig mit der Auflösung der Geschichte der Metaphysik auftritt« (SuD, 427). Trotzdem bleiben die Begrifflichkeiten der Ethnologie weiterhin jenem Diskurs und jener Tradition verhaftet, die sie in ihrer Forschung potenziell überschreitet. Aus dieser eigentümlichen Stellung der Ethnologie, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Metaphysik zu stehen, erwächst – zumindest bis zu einem gewissen Grad – ein Vorbildcharakter für das dekonstruktive Verfahren.⁵⁷

Anschlussfähig sind daher weniger die konkreten Einzelstudien von Lévi-Strauss, als vielmehr der Status seines Diskurses, die ›Ökonomie‹ und die ›Strategie‹ mit denen er »[...] einer Überlieferung die erforderlichen Hilfsmittel entlehnt, die er zu De-konstruktion eben dieser Überlieferung benötigt [...]« (SuD, 427). Eine solche Methode, die sich aus dem Reservoir der Überlieferung bedient und die alten Begriffe wie Werkzeuge benutzt, ihnen aber keinen übergeordneten Wahrheitswert mehr zugestehen, nennt Lévi-Strauss *bricolage*: ›Bastelei‹. Der Bastler behandelt das ihm zur Verfügung stehende Material – hier die logischen Verknüpfungen und Bedeutungen einer Begriffssprache – nicht als eine untrennbare Einheit, sondern als Versatzstücke, deren Zweck nicht vorherbestimmt ist.⁵⁸ An die Stelle eines zielgerichteten Projekts, zu dessen Verwirklichung die passenden Mittel beschafft werden, tritt ein umgekehrtes Verfahren, das die vorgefundenen Werkzeuge auf ihre mögliche Anwendbarkeit in unterschiedlichsten Zusammenhängen testet und so ›unvorhergesehene Ergebnisse‹ zeitigt. Das Kriterium der relativen Wirksamkeit ersetzt die monokausale Zweck-Mittel-Relation (SuD, 430f.).

Obwohl Lévi-Strauss der Figur des Bastlers eine Antipode zur Seite stellt, den Ingenieur, zeigt Derrida, dass letztlich ›jeder Diskurs Bastelei ist‹, weil die Überlieferung nie in einer vollständigen Kohärenz und Abgeschlossenheit vorliegt. Jede Auseinandersetzung mit der Tradition ist notwendigerweise selektiv und verschiebt, wie minimal auch immer, das Feld der Bedeutung und der Anwendung der übernommenen Begriffe. Verallgemeinert birgt die *bricolage* daher eine Kritik an jeder Sprachtheorie, die sich auf eine feste In-

57 Ausdrücklich hebt Derrida seine Verbundenheit mit Lévi-Strauss in einem Gespräch mit Élisabeth Roudinesco hervor: »Doch nach *De la grammatologie* versuchte ich in einem zweiten Text über Lévi-Strauss, den ich kurze Zeit später schrieb, (›La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines‹), mit einer Analyse seines Vorwortes zum Werk von Marcel Mauss auf meine Weise die Beweisführung und das Anliegen von Lévi-Strauss zu begleiten, und unterschrieb diese dabei auch bis zu einem bestimmten Punkt.« (Derrida, Jacques/Roudinesco, Élisabeth: Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog. Stuttgart 2006, S. 27f.)

58 Vgl. Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken. Frankfurt a. M. 1973, S. 29ff.

stanz der Bedeutung beruft.⁵⁹ Um als methodisches Instrument wirksam sein zu können, muss die Bastelei von der Vorstellung eines Zentrums, eines Subjekts oder einer privilegierten Referenz des Sprachsystems Abstand nehmen (SuD, 432). Sie eröffnet prinzipiell die Möglichkeit, methodisch an Begriffen festzuhalten, deren absolute Geltung außer Kraft gesetzt ist und nur noch hypothetischen Charakter hat. Wenn aber ein Diskurs weiter sinnvoll bleibt, obwohl er nicht mehr durch ein Zentrum – in welcher Form auch immer – gehalten wird, dann gehört eine Zentrierung der Sprachstruktur nicht zu den notwendigen Voraussetzungen des Sinns. Derart lässt die *bricolage* »[...] den philosophischen oder epistemologischen Anspruch auf ein Zentrum als mythologisch, das heißt als eine historische Illusion erscheinen« (SuD, 434).

Eine dezentrierte Methodik der Begriffsverwendung läuft allerdings Gefahr, in Beliebigkeit abzurutschen. Da es vorab keine letzte Instanz gibt, die eine bestimmte Weise der begrifflichen Erfassung vor allen anderen auszeichnen würde, scheint die Wahl der Werkzeug-Begriffe völlig frei. Gegen diesen Verdacht lässt sich eine Besonderheit im Denken von Lévi-Strauss anführen, die sich in seinen Arbeiten über den Mythos bemerkbar macht. Ein Diskurs über den Mythos muss nämlich seinerseits »mytho-poetische«⁶⁰ Züge annehmen, weil Mythen sich weder auf einen logischen noch auf einen historischen Ursprung oder ein Autor-Subjekt zurückführen lassen: »Im Gegensatz zum *epistemischen* Diskurs muß der strukturelle Diskurs über die Mythen, der *mytho-logische* Diskurs selbst *mythomorph* sein. Er muß die Form dessen haben, worüber er spricht.« (SuD, 433)

In der methodischen Angleichung des analysierenden Diskurses an das, worüber er spricht, selbst auf die Gefahr hin, eingespielte Wahrheitswerte zu verlassen, liegt für Derrida die »bemerkenswerteste Leistung« des Mythenforschers Lévi-Strauss. Allerdings erweist er sich – wie auch schon Husserl – als nicht immer konsequent in der Umsetzung seines eigenen Programms. Deshalb geht die Dekonstruktion in zwei entscheidenden Punkten über die strukturelle Ethnologie hinaus:

Da die *bricolage* aus Derridas Perspektive alle Zugänge zur Überlieferung bestimmt, lassen sich erstens ihre methodischen Konsequenzen auf den philosophischen Diskurs insgesamt ausdehnen. Entgegen ihrer eigenen Behauptung hat auch die Philosophie niemals über ein einheitliches Zentrum, eine Quelle oder einen Ursprung verfügt, auf die sie abschließend zurückgeführt werden könnte. Ausgehend von dieser Einsicht, die Derrida in allen seinen Arbeiten auf die ein oder andere Weise belegt, ergeht gemäß der von Lévi-Strauss an-

59 Bei Lévi-Strauss ist dies bereits angelegt, wenn er den Ingenieur mit einem Denken in einem starren Begriffssystem assoziiert, der *bricolage* dagegen einen freien Umgang mit Zeichen zugesteht, der dem Grundsatz folgt: »[...] die Signifikate werden zu Signifikanten und umgekehrt.« (Ebd., S. 34)

60 Vgl. ebd., S. 30.

geregten Methodendiskussion die Forderung an die Dekonstruktion, ihren eigenen Diskurs selbst zentrums- und ursprungslos zu etablieren. Oder anders ausgedrückt: Die Rede über die allgemeine Schrift und die *différance* (und alle anderen Supplementär-Begrifflichkeiten) kann eine primäre Differenz, den irreduziblen Aufschub der Präsenz und der Identität nur dann plausibel vertreten, wenn sich die Darstellung bis in die Form hinein ihrem Inhalt anpasst und ihn auf diese Weise spiegelt oder ›re-markiert«.

Zweitens macht sich das im starken Wortsinne ›strukturalistische‹ Moment an Lévi-Strauss' Ethnographie in ihrem eigentümlichen Verhältnis zur Geschichte bemerkbar (SuD, 439f.). Um eine vergangene Begriffsstruktur in ihrer Besonderheit zu beschreiben, klammert sie vorläufig alle internen Transformationen und Übergänge, kurz: ihre Geschichte aus. Obwohl Lévi-Strauss mythische Begriffssysteme auch auf ihre Diachronie hin untersucht, behandelt er den ›Fluss der Zeit‹ lediglich als die Abfolge von synchronen Systemzuständen. In dem darin aufscheinenden metaphysischen Zeitverständnis ist die Geschichte laut Derrida »[...] immer als Bewegung der Aufhebung der Geschichte gedacht worden, als eine Derivation zwischen zwei Präsenzen« (SuD, 439). Einer solchen Vorstellung wird jedoch durch die Dezentrierung des Strukturbegriffs der Boden entzogen. Denkt man die Strukturalität der Struktur ohne ein Zentrum, dann lässt sich ihre Transformation nicht mehr als Umbruchphase zwischen zwei statischen Zuständen begreifen. Das Spiel der Struktur wäre mithin immer schon zeitlich, in einer verzeitlichenden und veräumlichenden Bewegung begriffen.

Indem Derrida den Diskurs der Ethnologie selbst wie ein Bastler behandelt und Versatzstücke aus ihm herauslöst, folgt er jedoch zugleich den methodischen Überlegungen von Lévi-Strauss. Gerade in der Untreue gegenüber dem Wortlaut bleibt er ihm in der Methode treu.⁶¹ Zusammenfassend lässt sich nun das zu Beginn von *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel* angeführte ›Ereignis‹ näher kennzeichnen. Es bezieht sich sowohl auf ein neues Motiv im Denken der Struktur, das eine konstitutive Offenheit in die Strukturalität einführt, als auch auf die Genese dieses Denkens, sofern mit ›Ereignis‹ eine historische Konstellation gemeint ist, in der die Öffnung der Struktur als Thema von verschiedenen Texten sichtbar wird. Darüber hinaus wird deutlich, weshalb sich Derridas eigene Lektürentechnik, die sich als Erbe des be-

61 Auf den Vorschlag von Élisabeth Roudinesco, »[...] die beste Art und Weise, einem Erbe treu zu bleiben, sei die, ihm untreu zu sein, das heißt, es nicht buchstabengetreu als eine Totalität anzunehmen, sondern es vielmehr bei einem Verstoß zu ertappen und daran das ›dogmatische Moment‹ aufzugreifen [...]«, antwortet Derrida: »Treu und untreu, wie recht Sie haben! Ich sehe mich des öfteren sehr schnell vor dem Spiegel des Lebens vorbeihuschen, wie die Silhouette eines (ebenso tragischen wie komischen) Verrückten, der daran umkommt, daß er im Geist der Treue untreu ist.« (Roudinesco/Derrida: Woraus wird Morgen gemacht sein?, a.a.O., S. 12f. u. 14)

schriebenen Ereignisses versteht, nicht mehr abschließend in einer Methodologie fundieren lässt. Wie sich bei Husserl zeigt, stellt eine offene Grundstruktur – hier das transzendente Bewusstsein bzw. Ego – zwangsläufig den Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Exaktheit in Frage. Um die Unabgeschlossenheit der Fundierung dennoch darzustellen, muss der philosophische Diskurs im Sinne Lévi-Strauss' selbst zur *bricolage* werden und ›mythomorphe‹ Züge annehmen. Die Dekonstruktion bleibt deshalb stets, wie es im Aufsatz *Die différance* heißt, »strategisch und kühn« (Rg, 35).⁶²

2) Ausgehend von seinen frühen Bezugnahmen auf die Phänomenologie und den Strukturalismus, in denen Derrida sowohl ›historisch‹ als auch strukturell bereits eine Dekonstruktion vorgezeichnet sieht, kann er den Hintergrund seiner Interventionen in die Texte der Metaphysik (wobei der Name ›Metaphysik‹ für jene interne Verflechtung von System und Geschichte steht, die auf einen Abschluss zielt) anhand seines Schrift-Konzeptes weiter konkretisieren. Zwischen der strukturalen und der genetischen Herleitung waltet, das wird im Aufsatz zu Husserl deutlich, ein nicht reduzierbarer ›Aufschub‹, eine *différance*. Es wäre indes nicht statthaft, nach allem was bereits zum Geschichtsverständnis der Dekonstruktion gesagt wurde, einen solchen Aufschub lediglich als zeitlichen Entwicklungsprozess zu verstehen, wenn Zeit etwas anderes bedeutet als lineare Sukzession von Jetzt-Punkten. Tatsächlich steht Derrida zufolge die Geschichte im abendländischen Denken nie wirklich im Gegensatz zur Struktur, solange sie als ›Einheit des Werdens‹ im Hinblick auf eine teleologische Wiederaneignung erscheint (SuD, 439). Dagegen meint der Aufschub der *différance* eine ›ursprüngliche‹ Verräumlichung der Zeit und umgekehrt eine Verzeitlichung jeder räumlichen Struktur. Ein geschichtlicher Prozess im emphatischen Sinne kann überhaupt erst einsetzen, wenn das Sein nicht als das erscheint, was es ist, oder in der Terminologie Hegels, wenn Sein wesentlich durch Negativität gekennzeichnet ist. In einer vollständigen Parusie des Seins gäbe es keine Geschichte.

Da sich in der Figur der Verräumlichung die genetische und die strukturelle Dimension überkreuzen und miteinander verflechten, müsste sie den Schlüssel für eine Legitimierung des dekonstruktiven Verfahrens liefern. Einem ersten Hinweis aus *Positionen* folgend, steht der Begriff der Verräumlichung allerdings nicht für ein umfassendes ›Erklärungsprinzip‹:

62 »Strategisch, weil keine transzendente und außerhalb des Feldes der Schrift gegenwärtige Wahrheit die Totalität des Feldes theologisch beherrschen kann. Kühn, weil diese Strategie keine einfache Strategie in jenem Sinne ist, in dem man sagt, die Strategie lenke die Taktik nach einem Endzweck, einem Telos oder dem Motiv einer Beherrschung, einer Herrschaft und einer endgültigen Wiederaneignung der Bewegung oder des Feldes.« (Rg, 35)

»Die *Verräumlichung* bezeichnet *nichts*, kein Seiendes, keine entfernte Präsenz; sie ist der Index eines irreduziblen Draußen und gleichzeitig der einer *Bewegung*, einer Verschiebung, die eine irreduzible Andersheit anzeigt. [...] Aber man darf sich von diesem Begriff kein Erklärungsprinzip aller festgelegten Räume, aller Verschiedenheiten erwarten, denn das hieße ihm eine theologische Funktion zusprechen. Die *Verräumlichung* ist sicherlich auf allen Gebieten tätig, aber gerade insofern sie voneinander verschieden sind. Und was sie dort tut, ist jedesmal anders und äußert sich auf verschiedene Weise.« (Pos, 152f.)

Man würde zweifellos den Protest Derridas herausfordern, wollte man die *Verräumlichung* mit der absoluten Idee Hegels in Verbindung bringen; doch in gewisser Weise erfüllt sie eine ähnliche Funktion: Als »Pause, Leerstelle, Buchstabe, Interpunktion, Intervall im allgemeinen« steht sie am Ursprung des Bedeutungsprozesses (G, 118), sie setzt als *différance* die Zeichen untereinander in Beziehung, regelt als Iterabilität ihre Wiederholbarkeit und damit die relative Stabilität von Sinneinheiten, sie ermöglicht weiterhin eine Re-Markierung im Spiel von Syntax und Semantik, und schließlich setzt sie als Verzeitlichung die Geschichtlichkeit des Sinns selbst in Gang. In der *Grammatologie* ist zudem von der »Horizontalität der *Verräumlichung*« die Rede, die nicht in Opposition zu einer anderen Dimension steht, wie etwa die Oberfläche zur Tiefe (G, 121).⁶³ Die Möglichkeit jeder Artikulation ist abhängig von der in der *Verräumlichung* eröffneten Beziehung auf ein primäres Außen oder Anderes:

»Da die Spur der Bezug der innigen Vertrautheit der lebendigen Gegenwart zu ihrem Draußen, die Offenheit für die Äußerlichkeit im Allgemeinen, für das Nicht-Eigene usw. ist, ist die *Zeitigung des Sinns von Beginn an »Verräumlichung«*. Sobald man die *Verräumlichung* zugleich als »Intervall« oder Differenz und als Öffnung nach draußen zugesteht, gibt es keine absolute Innerlichkeit mehr, hat sich das »Draußen« in die Bewegung eingeschlichen, durch die das Drinnen des Nicht-Raumes, das was den Namen »Zeit« hat, sich erscheint, sich konstituiert, sich »gegenwärtigt«. Der Raum ist »in« der Zeit, er ist das reine Aus-sich-herausgehen der Zeit, er ist das Außer-sich als Selbstbeziehung der Zeit.« (SP, 116)

Der Raum der *Verräumlichung* schließt sich also nicht in einer Innerlichkeit ab, und der Horizont ist nicht als Grenze zu denken. Vielmehr beschreibt er eine fundamentale Örtlichkeit, die etwas anderes wäre als eine bloße Umrandung oder ein Rahmen, er gibt »statt« oder eine »Stätte« (*lieu donner*, wie es

63 In *Dissemination* heißt es in einem ähnlichen Zusammenhang: »[...] weder Tiefe noch Oberfläche (*surface*), weder Substanz noch Phänomen, weder an sich noch für sich.« (Dis, 17, Anm.)

bei Derrida im Original oft heißt), durchaus vergleichbar der Heidegger'schen ›Lichtung‹.⁶⁴

Obwohl alle Operationsbegriffe der Dekonstruktion in der ein oder anderen Weise von einer Logik der Verräumlichung bestimmt werden, verdient einer an dieser Stelle eine besondere Betrachtung: In Platons *Timaios* stößt Derrida auf den Begriff der *chōra*, die als das »Worin des Werdens« eingeführt wird und deren Interpretation innerhalb des Platonismus erhebliche Schwierigkeiten bereitet.⁶⁵

Ohne *chōra* einer vorschnellen Übersetzung zu unterziehen, die zwangsläufig zu einer Einschränkung ihres heterogenen Bedeutungshorizontes führen würde, lässt sich ihre Stellung vorerst mit Platon als ›dritte Gattung/drittes Geschlecht‹ kennzeichnen. In dieser Position des Dritten fordert sie jede binäre Logik heraus, steht sie doch jenseits der Entscheidbarkeit im Sinne eines ›Entweder-Oder‹, »jenseits der Kategorien, vor allem der kategorialen Oppositionen«.⁶⁶ Da sie auch gegenüber der Unterscheidung von *logos* und *mythos* ein Drittes sein müsste, lässt sich *chōra* nicht einfach dem Mythos zurechnen, wie dies einige Kommentatoren des *Timaios* vorschlagen.⁶⁷ In der Tat steht sie bei Platon zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen, dem Vorbild und der Nachbildung, dem ›stets in derselben Weise Seienden‹ und dem Werden.⁶⁸ Sie gibt den verschiedenen Oppositionen ›statt‹, sie gibt den Raum oder

64 Trotz ihres enigmatischen Tons können Heideggers Ausführungen zur ›Lichtung‹ hier als Veranschaulichung dienen; in *Der Ursprung des Kunstwerkes* etwa führt Heidegger aus: »Und dennoch: über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern vor ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts [...] alles Seiende. Das Seiende kann als Seiendes nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein- und hinaussteht. Nur diese Lichtung schenkt und verbürgt uns Menschen einen Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind. Dank dieser Lichtung ist das Seiende in gewissen und wechselnden Maßen unverborgen. Doch selbst *verborgen* kann das Seiende nur im Spielraum des Gelichteten sein.« (Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: ders.: *Holzwege*, a.a.O., S. 1-74; hier S. 39f.)

65 Von Derrida in *Platons Pharmazie* zunächst nur kurz angesprochen, widmet er der *chōra* später eine eigene Abhandlung, auf die im Folgenden Bezug genommen wird (vgl. Dis, 178ff.; und Derrida: *Chōra*, a.a.O.).

66 Derrida: *Chōra*, S. 126.

67 So etwa Jean-Pierre Vernant, auf dessen Arbeit *Raisons du mythe* sich Derrida immer wieder bezieht, und die Anlass für seine eigene Interpretation des *Timaios* ist (vgl. dazu Gondek, Hans-Dieter: *Situierende Nachbemerkungen des Übersetzers*. In: Derrida, Jacques: *Chōra*. Wien 1990, S. 73-82; dieses Nachwort ist nur in der Einzelausgabe der deutschen Übersetzung von 1990 abgedruckt).

68 Vgl. Platon: *Timaios*. Sämtliche Werke Bd. 4, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek 1994, 48e-49b.

das Behältnis, in dem diese erscheinen können, und stellt doch ihrerseits kein Glied einer weiteren Opposition dar.

Die Notwendigkeit, in der kosmologischen Betrachtung des *Timaios* auf eine dritte Gattung zurückzugreifen, ergibt sich indes aus einem Darstellungsproblem. Wenn die Welt in einem ständigen Werden begriffen ist, kann kein Gegenstand der Anschauung als ›dieses‹ angesprochen und damit in seinem unveränderlichen Wesen erfasst werden. Das ist gewissermaßen die Platonische Variante des Dilemmas von Struktur und Genese. Um das Verhältnis zwischen dem Urbild und seinem sich wandelnden Nachbild zu erklären, reicht weiterhin ein Rekurs auf die vier Grundelemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) nicht aus, denn auch sie gehen ineinander über und bieten keine stabile Grundlage für die Erklärung.⁶⁹ Die Frage nach dem Anfang der Welt führt Platon auf den Ort oder das ›Behältnis‹, worin das Werdende wird und das selbst keine Ähnlichkeit mit dem hat, was in ihm wird: *chōra*.

Wie Derrida bemerkt, bereitet es Platon erhebliche Schwierigkeiten, über die *chōra* zu reden, ihr einen eigenen Sinn zu geben. Zwar führt er eine Reihe von Figuren an – »Mutter«, »Amme«, »Behältnis«, »Abdruckträger« –, die jedoch nicht einfach metaphorisch genannt werden können, weil die Unterscheidung eigentlicher Sinn/übertragener Sinn in diesem Fall nicht greift. Daraus folgt Derrida, dass *chōra* nicht mehr in den »Horizont des Sinns« gehört.⁷⁰ Jeder Interpretationsversuch, der ihr eine bestimmte Bedeutung geben will, muss anachronistische Züge annehmen, da sie sich nicht ›als solche‹ bezeichnen lässt – schon bei Platon nicht.⁷¹ In ihr drücken sich die Schemata des *eidos* ab, sie gibt eine Form, aber sie selbst hat keine Form und ist auch keine Idee. Zwar scheint sie als Wort auf etwas anderes zu verweisen, eine Sache oder eine Bedeutung, doch annulliert sie sogar diese Oppositionen, wenn sie den Ort anzeigt, an dem eine Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen, dem Wort und seiner Bedeutung erst möglich wird. Derrida geht es entsprechend nicht darum, eine richtige Deutung oder Übersetzung für *chōra* anzubieten, sondern um jene Struktur, in der die ver-

69 »Da nun so jegliches von diesen [vier Elementen; D.Q.] nimmer als dasselbe erscheint, von welchem von ihnen möchte dann wohl jemand, ohne vor sich zu erröten, mit Zuversicht behaupten, daß es als irgend etwas seiend dieses und nichts anderes sei?« (Ebd., 49c-d)

70 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 129.

71 »Demnach wollen wir die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sichtbaren und durchaus sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer noch Wasser nennen, noch mit dem Namen dessen, was aus diesen und woraus diese entstanden; sondern wenn wir behaupten, es sei ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen, auf irgendeine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmend und äußerst schwierig zu erfassen, so werden wir keine irri-ge Behauptung aussprechen.« (Platon: *Timaios*, a.a.O., 51a-b)

schiedenen Umschreibungen, Wendungen oder Tropen notwendig mit einem Zu-spät-kommen, einem Anachronismus des Sinns einhergehen:

»Die Tropik und der Anachronismus sind unvermeidlich. Und alles, was wir zeigen möchten, ist die Struktur, die dieses so unvermeidlich macht, die daraus etwas anderes macht als Zufälle, Schwächen oder vorläufige Momente. [...] Dabei dürfte es sich eindeutig um eine Struktur und nicht so etwas wie ein Wesen der *chōra* handeln – die Frage des Wesens hat mit ihr als Sujet keinen Sinn mehr. Die *chōra*, behaupten wir, ist *anachronistisch*, sie ›ist‹ die Anachronie im Sein, besser, die Anachronie des Seins. Sie anachronisiert das Sein.«⁷²

Vergleichbar der Schwierigkeit, die Wittgenstein und Derrida für die Explikation der Zeit feststellen, widersetzt sich *chōra* der ontologischen Frage »Was ist ...?«. Wie Derrida formuliert: »Es gibt *chōra* – die *chōra* aber existiert nicht.«⁷³

Für die hier verfolgte Frage nach der Raumfigur im Herzen des Differenzdenkens und dem darin angelegten Bezug auf die Tradition ist indes weniger interessant, welche verschiedenen Umschreibungen der *Timaios* für *chōra* liefert; auch ihr Status ist – wenn man andere Lektüren Derridas berücksichtigt – hinlänglich bekannt: Es geht um eine Grundlegung, einen ›neuen Anfang‹ wie es bei Platon heißt, der sich nur noch als Entzug denken lässt und allenfalls in einem gewissen ›Afterdenken‹ fassbar wird.⁷⁴ Entscheidend hingegen sind die Auswirkungen des anderen Anfangs auf den platonischen Diskurs selbst. Der Text des *Timaios* thematisiert nicht nur an einer gewissen Stelle eine nicht weiter bestimmbare ›Verräumlichung‹, er steht vielmehr als Rede und Darstellung von Anfang an innerhalb der Problematik, die mit der *chōra* angesprochen wird. Im Text selbst, in seiner Erzählweise und seinem Anspruch reflektiert und spiegelt sich die gesamte Aporie des anderen Anfangs. Darin meint Derrida »[...] die Silhouette einer ›Logik‹ zu errahnen, deren Formalisierung beinahe unmöglich zu sein scheint.«⁷⁵ Einige Linien dieses Umrisses seien im Folgenden nachgezeichnet.

72 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 130.

73 Ebd., S. 133. Derrida legt an dieser Stelle Wert darauf, auch den bestimmten Artikel auszustreichen, weil darin die Existenz einer bestimmbareren Sache vorausgesetzt sei (S. 132). In einem späteren Text sagt Derrida: »*Chora* ist nichts (kein Seiendes, nichts Gegenwärtiges oder Anwesendes) [...]. Dieser griechische Name nennt in unserem Gedächtnis jenes, was sich nicht wiederaneignen lässt, auch nicht durch unser Gedächtnis, durch unser ›griechisches‹ Gedächtnis.« (Derrida, Jacques: *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders./Vattimo, Gianni (Hg.): *Die Religion*. Frankfurt a. M. 2001, S. 9-106; hier S. 37)

74 Vgl. Platon: *Timaios*, a.a.O., 47e u. 52b.

75 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 136.

Eine erste Rückwirkung der Undarstellbarkeit der *chōra* auf die Textform lässt sich an dem immer wieder eingeschränkten Wahrheitsanspruch der von Timaios, dem Erzähler, vorgetragenen Kosmogogenese ablesen. Seine Ausführungen einleitend unterscheidet er grundsätzlich zwei mögliche Betrachtungen: jene des Urbilds und jene des Abbilds. Wie später Lévi-Strauss gibt auch Timaios als einziges Kriterium an, dass die jeweilige Redeweise dem verwandt sein müsse, worüber sie spricht. So sollten Aussagen über das unveränderlich Seiende, das Urbild, ebenso streng und unwiderlegbar sein wie dieses. Da aber die menschliche Natur der Körperwelt und somit dem Nachgebildeten angehört, können alle Aussagen des Menschen höchstens wahrscheinlich sein. Über die ›Götter und die Entstehung des Weltalls‹ lassen sich demnach keine »[...] durchgängig mit sich selbst übereinstimmende und genau bestimmte Aussagen aufstellen«. ⁷⁶ Von Anfang an also begibt sich der Diskurs über die *chōra* in eine gewisse formale Analogie zu seinem Thema, gehört weder rein dem *logos* noch dem *mythos* an, sondern stellt eine unsaubere Mischform dar, ein ›Afterdenken‹ oder, wie Derrida übersetzt, ein Bastard-Denken [*logismō tini nothō*] (Dis, 180). Der Umstand, dass sich über den Raum, in dem alles erscheint und der selbst nicht ist, nicht in logischen Kategorien sprechen lässt, nähert den Diskurs über *chōra*, wie Timaios selbst ausführt, einer ›Träumerei‹ an: Man ist nicht dazu in der Lage, im Wachzustand das Wahre darüber zu sagen. ⁷⁷

Mit der Einführung der *chōra* als einem unentscheidbaren Zwischenraum öffnet sich folglich innerhalb des philosophischen Diskurses ein Abgrund, der nicht mehr vollständig philosophisch erklärbar ist und der gleichwohl der Trennung des Sichtbaren und des Intelligiblen, mithin dem eigentlichen Gebiet der Philosophie, den Ort zuweist. Und indem Platon die Unabschließbarkeit und die Unangemessenheit der Reflexion über sein Sujet reflektiert, nimmt er zugleich vorweg, dass sich sein Text niemals gänzlich verstehen und auf einen ursprünglichen Sinngehalt zurückführen lassen wird:

»Alles läuft so ab, als ob die zukünftige Geschichte der Interpretationen von *chōra* vorweg geschrieben, ja vorgeschrieben wären, *vorweg reproduziert und reflektiert* auf einigen Seiten des *Timaios*, die *chōra* ›selbst‹ ›zum Sujet‹ haben. Mit ihren unaufhörlichen Wiederaufnahmen, Fehlschlägen, Überbesetzungen, Überbelichtungen und Neubelichtungen wird diese Geschichte vorweg ausgestrichen, insofern sie durch Antizipation programmiert, reproduziert und reflektiert wird.« ⁷⁸

Eine andere Geschichte der philosophischen Interpretation beginnt sich hier abzuzeichnen, die nicht teleologisch auf eine Vergegenwärtigung oder Wie-

76 Platon: *Timaios*, a.a.O., 29c.

77 Vgl. ebd., 52c.

78 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 135.

deraneignung eines ursprünglichen, wahren Sinns ausgerichtet wäre. Sie ist sich selbst vorweg in einer Reflexivität eingebunden, aus sich selbst heraus getrieben durch eine Bewegung, die sich ›ähnlich‹ reproduziert und doch nie zum Abschluss in einer Identität kommt.

Eine zweite Linie der von Derrida verfolgten ›Logik‹ geht auf das Spiel von Analogien ein, die bereits im Prolog des *Timaios* die Reflexion des Ortes und des Platzes inszenieren und vorwegnehmen. Eingeleitet wird der Text, um dies kurz zu rekapitulieren, von vier dialogischen Abschnitten. Sie beginnen mit der Zusammenfassung einer Rede über den guten Staat, die Sokrates am Vortag gehalten hat. Daran anschließend berichtet Kritias von einer verschachtelten Sage über eine vergessene Heldentat Athens, an die er beim Hören der Rede am Vortag erinnert wurde. Doch bevor Kritias den eigentlichen Inhalt der Überlieferung nacherzählt (die dann den Dialog *Kritias* bildet), bittet er Timaios, über die Entstehung der Welt zu sprechen. Der Monolog des Timaios ist also eingelassen in eine bestimmte Redesituation, an der verschiedene Personen beteiligt sind, und eingerückt in eine Reihe miteinander verketeter Erzählungen. In den verschiedenen einleitenden Beiträgen ist von *chōra* zwar nur am Rande die Rede, aber gerade durch diese indirekte Behandlung, so Derrida, bereiten sie den »Platz für eine Behandlung des Platzes«⁷⁹, sie inszenieren in ihrer Ausstreuung der Anfänge, der Ursprünge und Beziehungen sowohl den Diskurs über den Ort als auch den Ort des Diskurses: »Eine derartige Inszenierung, die man, wie es scheint, niemals in Rechnung gestellt hat [...], verteilt die verzeichneten Orte und die nicht-verzeichneten Orte nach einem Schema, das dem analog ist, welches weiter unten dem Diskurs über *chōra* Ordnung geben wird.«⁸⁰

Als situierender Raum, als Einschreibungsort, der immer schon in irgendeiner Weise vorstrukturiert und nie völlig leer ist, bestimmt die Logik der *chōra* ebenfalls den Platz der Philosophie sowie der Geschichte ihrer Wiederaufnahmen und Bezüge. Es bedarf einer ›thetischen Abstraktionskraft‹, um aus dem in sich reflektierten Geflecht des *Timaios* eine eindeutige Ontologie Platons herauszuziehen. Was man ›Platonismus‹ nennt, wäre somit das Ergebnis einer Fiktion oder eines Kunstgriffes, mit dessen Hilfe man die unlösbare Heterogenität des Textes verdeckt und reduziert. Ein solcher Akt ›willkürlicher Gewalt‹ beherrscht und strukturiert laut Derrida die gesamte Geschichte der Philosophie; er ist allerdings durch den Text Platons ›legitimiert‹, weil auch er nicht frei davon bleibt.⁸¹

Derridas Rückgang auf die antiken Ursprünge der Philosophie kann folglich nicht zum Ziel haben, die wahre Bedeutung des Platonismus aufzude-

79 Ebd., S. 147.

80 Ebd.

81 Vgl. ebd., S. 157f.

cken. Er verschreibt sich vielmehr einem anderen Erbe der Geschichte der Philosophie, das innerhalb ihrer Begriffe, ihrer Bezugnahmen und Abfolgen neutralisiert zu werden droht. Wenn der platonische Text dort, wo er sich die Frage nach dem Ursprung stellt, auf ein Denken des Ortes stößt, das sich nicht mehr in seinen eigenen binären Kategorien begreifen lässt, dann sind vorweg alle späteren Rekurse auf diese fundamentalen Oppositionen – intelligibel vs. sinnlich, Vorbild vs. Abbild, Sein vs. Werden und auch Struktur vs. Genese – davon heimgesucht. Trotzdem kann Derrida nicht in Anspruch nehmen, seine Beschreibung dieses parasitären Moments sei ›wahrer‹ oder ›ursprünglicher‹ als alle bisherigen Interpretationen, weil die mit *chōra* eröffnete abgründige Reflexivität eine Auto-Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffs als Identität und Gegenwärtigkeit in Gang setzt. Die Dekonstruktion ›begreift‹ daher in ihrer eigenen Theoretisierung die Geschichte der Philosophie nicht in dem Sinne, dass sie die vorliegenden Texte auf eine ungeahnte oder neue Bedeutung hin zuspitzen oder in ein zeitliches Entwicklungsschema einordnen würde, an deren Ende sie selbst stünde. Sie tritt ein Erbe an, das sich nicht vereinnahmen lässt und das stets und aus einer gewissen Logik heraus in Beziehung bleibt zu einem im Inneren der Philosophie nicht vollständig aneignbaren Außen: »Es liegt darin folglich noch eine Aufgabe endloser Dekonstruktion: Man muß aus dem Gedächtnis des Erbes die begrifflichen Werkzeuge schöpfen, die es ermöglichen, die Grenzen anzufechten, die dieses Erbe bisher aufgelegt hat.«⁸² Verräumlichung wäre der Name für eine Bewegung des ständigen Aus-sich-herausgehens und Überschreitens, eine ursprüngliche Differenz vor der linearen Zeit und der Wahrheit der Übereinstimmung.⁸³

Damit ist jedoch keineswegs dem ›Ende der Philosophie‹ das Wort geredet – ganz im Gegenteil, weil die Reflexionen des Ortes einen Abschluss und ein wirklich ›absolutes Wissen‹ unmöglich machen. Aus der Perspektive einer dekonstruktiven Lektüre erscheint Geschichte nicht als Abfolge von thematischen Positionen, sondern als ein Geschehen und ein Vollzug, der im Text der Überlieferung selbst stattfindet. Die im *Timaios* herausgearbeitete ›analogische Reflexivität‹ bewirkt eine konstitutive Abständigkeit des Denkens zu seinen eigenen Grundlagen, sodass die fundamentale Prozessualität des Denkens in einer nicht zu umgehenden Weise bereits der thematischen Betrachtung innewohnt: »Geschichte ist ein Prozeß, der die eigene Reflexivität als Moment seiner Prozessualität in sich enthält.«⁸⁴ Insofern behandelt die Dekonstruktion den Bestand der Überlieferung nicht – um einen Terminus Hegels aufzugreifen – im Modus einer äußerlichen Reflexion. Indem sie sich bildlich gesprochen an den Rand eines Textes begibt, um von dort aus das

82 Derrida/Roudinesco: Woraus wird Morgen gemacht sein?, a.a.O., S. 39.

83 Vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 306.

84 Ebd., S. 284.

Verhältnis zwischen dem Thema und der Weise bzw. den Bedingungen der Thematisierung in den Blick zu nehmen, wird sie selbst zum Teil des Vollzugsgeschehens von Geschichte.

Im engeren Sinne als Lektüre- und Auslegungsverfahren kann sie sich deshalb nur legitimieren, wenn sie zeigt, dass zwischen der Darstellung und dem Dargestellten, der Syntax und der Semantik eine verräumlichende und verzeitlichende Bewegung der Differenzierung und Rückfaltung stattfindet, die sich nicht in eine Einheit oder Selbstidentität überführen lässt. Und dieser notwendige Raum des Denkens, dieser Denkraum müsste, wenn er nicht alleine auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts beschränkt bleiben soll, sondern den geschichtlichen Prozess als solchen inauguriert, immer schon, von Anbeginn des philosophischen Abenteuers stattgefunden und eine ›Stätte‹ gegeben haben. Seit dem Essay *Platons Pharmazie* steht der Eigenname *chōra* für Derrida auch in anderen Zusammenhängen als Signum für die Position der Verräumlichung und für einen nicht weiter dekonstruierbaren Ort, an dem das Denken und die Bedeutung entstehen, ohne doch im klassischen Sinne ein letztes Fundament oder eine Grundlage zu sein. *Chōra* bezeichnet nichts Seiendes, sie gibt in ihrer Funktion als Namen dem Ort einer ›babylonischen‹ Vielstimmigkeit Raum: »[...] der Ort, der Babel Statt gibt, wäre unzerstörbar/nicht-dekonstruierbar, doch nicht wie eine Konstruktion, deren Fundamente gesichert, vor jeder internen oder externen Dekonstruktion sicher sind, sondern als die Verräumlichung (*espacement*) selbst der De-konstruktion.«⁸⁵

Die von Derrida mehrfach angesprochene Schwierigkeit, das dekonstruktive Geschehen zu formalisieren, liegt darin begründet, dass sich das exorbitante Verhältnis, in dem sich der Sinn einer Darstellung artikuliert und in seiner Darstellung zugleich über sich hinaus verweist, in jeder Situation anders manifestiert und strukturiert. Es kann beispielsweise für die Linguistik die Namen von Schrift und *différance*, für die Freud'sche Psychoanalyse die Namen der Spur und der Nachträglichkeit, für die Phänomenologie Husserls das Verhältnis von Struktur und Genese oder für den platonischen Diskurs den Namen *chōra* annehmen. Zu sagen, es handele sich dabei im Kern stets um die ›selbe‹ Bewegung der im ersten Teil der Arbeit vorgestellten *différance* mag eine gewisse Berechtigung haben, verfehlt jedoch die jeweils spezifisch performative Weise, in der sich das Moment des Aufschubs, der Differenz, des Ortes, des Raumes, des Supplements usw. artikulieren kann. Der Einsatz des dekonstruktiven Denkens besteht deshalb immer auch darin, die eigenen aufgenommenen Begrifflichkeiten in jeder Lektüre erneut aufs Spiel zu setzen und der Versuchung zu widerstehen, sich selbst als fest gefügtes System zu etablieren.

85 Derrida, Jacques: Außer dem Namen (Post-Scriptum). In: ders.: Über den Namen, a.a.O., S. 63-121; hier S. 110 [Übersetzung geringfügig modifiziert; D.Q.].

In einer ›Verteidigung‹ seiner Arbeiten aus dem Jahr 1980 gibt Derrida folgende Leitfrage und ein freimütiges Eingeständnis zu Protokoll:

»Mein Interesse an diesen Strukturen einer mehr oder weniger sichtbaren Rahmung, an diesen Grenzen, an diesen Marge-Effekten oder diesen Paradoxien der Randung hatte auch weiterhin mit der Beantwortung derselben Frage zu tun: Wie ist die Philosophie in einen Raum eingeschrieben, eher eingeschrieben, als daß sie sich selbst einschreibt, in einen Raum, den sie gerne beherrschen würde, aber nicht zu beherrschen vermag, einen Raum, der ihr einen anderen eröffnet, der selbst nicht mehr *ihr* anderer ist [...]? Wie soll man die Struktur dieses Raumes nennen? Ich *weiß* es nicht und ich weiß auch nicht, ob es dem entsprechen kann, was man ein Wissen nennt.«⁸⁶

Genau an dieser Frage scheinen sich die beiden Linien der Dialektik und der Dekonstruktion zu trennen: Während Hegel versuchen würde, das Differenz-Prinzip des spekulativen Prozesses erneut in ein Wissen zu übersetzen, nimmt die dekonstruktive Lektüre jene parasitäre Position ein, die sie in den analysierten Texten als deren unhinterfragte Möglichkeits- bzw. Unmöglichkeitsbedingung aufdeckt. Als »Strategie ohne Zweckmäßigkeit«⁸⁷ und ohne gesicherten Ursprung oder Grund schmuggelt sie »ein neues Spiel der Opposition, der Artikulation, der Differenz« (Rg, 28) in den philosophischen Diskurs, indem sie die vorgefundenen Markierungen der Unabschließbarkeit verdoppelt (re-markiert) und vervielfältigt (disseminiert). Sie schreibt eine andere Geschichte der philosophischen Reflexion, die immer schon in einer Beziehung zu einem uneinholbaren Äußeren gestanden hat, das sich nicht ›als solches‹ zeigen kann, aber in den verschiedenen Figuren der Verräumlichung ein unüberschaubares Geflecht von Widerspiegelungen, performativen Szenen und analogischer Reflexivität entfaltet.

Verräumlichung ist nicht nur ein Thema der Dekonstruktion, sie beschreibt zugleich den Ort der Bedeutungsgenese im Allgemeinen und das Verfahren, mit dem sich eine Lektüre in ein Verhältnis zur Geschichte der Philosophie begibt. Obwohl darin die traditionellen Werte der Identität, der Präsenz und der Wahrheit außer Kraft gesetzt sind, lässt sich aus dieser Analogisierung von Darstellung und Dargestelltem in zweifacher Hinsicht eine gewisse performative Kohärenz gewinnen. So macht die dekonstruktive Arbeit in ihren eher strukturalen Analysen zur zeichentheoretischen Bedeutungskonstitution zum einen deutlich, dass sich kein System in sich selbst begründen und abschließen kann, weil die Sinnhaftigkeit des Dargestellten in irreduzibler Weise von einer Differenz zur bzw. in der Darstellung abhängt.

86 Derrida, Jacques: Punktierungen – die Zeit der These. In: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a. M. 1997, S. 19-39; hier S. 32f.

87 Ebd., S. 39.

Die These von einer solchen konstitutiven Öffnung wird nur dann nicht vollständig selbstwidersprüchlich, wenn sie in der Darlegung zwar vollzogen und wiederholt, aber nicht mehr als letzte Instanz oder absolut fester Grund begriffen wird. Zum anderen ist die vollzogene Öffnung im Sinne einer Verräumlichung der Zeit zugleich die Bedingung dafür, dass sich Dekonstruktion auf eine überlieferte Tradition berufen kann, ohne einen privilegierten oder wahrheitsmäßigen Zugang zu einer teleologisch verlaufenden Geschichte reklamieren zu müssen. Das Verfahren einer dekonstruktiven Lektüre kann sich nur im Abstand zu und in der gleichzeitigen Verbundenheit mit der Tradition reflektieren – und das heißt gerade aufgrund dieses räumlichen Abstands nichts anderes als endlos widerspiegeln; in den Worten von Sarah Kofman: »Spiegelbeziehung über bodenlosem Abgrund. Eine labyrinthische Geschichte ohne den gewöhnlichen Ariadnefaden tritt an die Stelle einer linearen Geschichte.«⁸⁸

c) Grammatischer Raum und Beispiel

Die in Hegels Logik aufgedeckte räumliche Dimension, mit deren Hilfe sich die spezifische Bewegung der Dialektik selbst beschreiben lässt, erhält im Denken Derridas eine herausragende Stellung, wiewohl ihre vollständige Erklärung aus intrinsischen Gründen unmöglich bleibt. In der Kurzform ausgedrückt: *Chōra* nennt den Einschreibungsort und somit den blinden Fleck der Philosophie selbst. Bei Hegel wie bei Derrida aber verschiebt der Raum oder die Verräumlichung sowohl die Vorstellung von einer linearen zeitlichen Entwicklung als auch die von der Wahrheit als Identität. Räumlichkeit, so könnte man sagen, sei per definitionem der Ort der Differenz, weil sie sich nur in einem relationalen Geflecht aufspannen lässt. Eine punktuelle Selbstidentität, die das traditionelle Bild der Zeit als Reihe von Jetztpunkten ebenso regiert wie die Wahrheit als Übereinstimmung, lässt sich nur in der Reduktion der Beziehung zu Anderem und durch einen Ausschluss des Räumlichen realisieren. Dagegen wendet sich Hegels dialektische Begriffsbestimmung in gleicher Weise wie die dekonstruktive Lektüre. Bedeutung ist immer das Produkt eines Verweisungszusammenhanges, in dem Zeichen sich auf andere Zeichen beziehen und ohne die Relation auf Anderes keinen eigenständigen Sinn haben würden. Deshalb kann das, was zwischen den bedeutenden Elementen stattfindet, zur Bedingung ihrer Bedeutsamkeit selbst werden. Ein solches Zwischen lässt sich indes nicht mehr als ein fester Grund, überhaupt in den Kategorien der Ontologie oder der Transzendentalphilosophie nicht mehr fassen. Es entfaltet sich als eine aufspreizende, aufschiebende Bewegung, Beziehung ohne vorgängige Bezogene, differenzierender Prozess, der

88 Kofman, Sarah: Derrida lesen. Wien 1987, S. 28.

nicht ›in‹ die Zeit fällt, sondern selbst – in und durch die Verräumlichung – verzeitlichend ist.

Freilich sind die Konsequenzen, die Hegel und Derrida aus dieser Einsicht für die Möglichkeit und die Aufgabe der Philosophie ziehen, deutlich voneinander verschieden. Zwar betont Hegel die Prozessualität des Widerspruchs, der die Bestimmung eines Begriffs zunächst auf die Satzstruktur, dann auf das Verhältnis mehrere Sätze und schließlich, im Objektivitäts-Abschnitt der *Logik*, auf immer allgemeinere Kontexte – wie etwa wissenschaftliche Erklärungsmodelle – verweist. Er sieht jedoch in der Struktur der doppelten Negation zugleich ein Moment der Einheitsbildung, das die Beziehungen der analysierten Begriffe organisiert und sie zu einem epochalen Gefüge, einer Geistesgestalt anordnet. Das organisierende Prinzip selbst, die absolute Idee, ergibt sich aus der dialektischen Arbeit an den überlieferten logischen Kategorien, die als Denkbestimmungen in der verfügbaren Sprache immer schon vorhanden sind, aber aus ihrer bewussten Anwendung befreit und in ihren wahren immanenten Verhältnissen begriffen werden müssen.

Dagegen versteht Derrida den Effekt der verräumlichenden-verzeitlichenden *différance* gerade nicht in der Weise, dass sie ein scheinbar unzusammenhängendes Feld von Vorstellungen und Meinungen intern organisieren und systematisieren würde. Vielmehr tritt aus seiner Perspektive die abendländische Philosophie insgesamt als der wirkmächtige Versuch auf, die irreduzibel pluralen und in sich widersprüchlichen Beziehungen der Sinngebung auf eine kontrollierbare, hierarchische Struktur zu zentrieren. Aufgabe der Dekonstruktion ist es, das notwendige Scheitern jeder endgültigen Festlegung des Sinns aufzuzeigen, indem sie entweder eingefahrene Hierarchien umkehrt oder in den betrachteten Diskurs neue Relationen durch ›Aufpfropfung‹ anderer Kontexte einführt. Während Hegel die aufschiebende Differenz letztlich als einen dualistischen Widerspruch konzipiert (stets geht es um das Eine und ›sein Anderes‹), verknüpfen sich in Derridas *chōra* eine Vielzahl von Verweisen, die eine unkontrollierbare Ausstreuung (Dissemination) der sinnhaften Bezüge zur Folge hat. Für Derrida bedeutet Verräumlichung die fundamentale Offenheit und Nicht-Abschließbarkeit eines Begriffsfeldes. Aus der Sicht der Dekonstruktion steht Hegels epochale Geschichtsschreibung deshalb in einem ambivalenten Verhältnis zum Motiv der Differenz als Raum: Sie ist einerseits in ihrer Herleitung der Bedeutungsgenese einem ›Denken der irreduziblen Differenz‹ verpflichtet, steuert jedoch andererseits in ihrem systematisierenden Anspruch auf eine Vollendung und einen Abschluss des differenten Feldes zu – und gehört mit dieser Seite uneingestanden noch jener Metaphysik an, die sie zu bekämpfen vorgibt (G, 48).

Ob Wittgensteins logische Grammatik ebenfalls im Motiv des Raumes den Ausdruck einer fundamentalen Differenz erkennt, gilt es nun zu untersuchen. Derridas Kritik an der spekulativen Dialektik, sie kassiere die Einsicht

in die fundamentale Differenz in einer epochalen Abschlussbewegung, trifft sicherlich weder auf die frühen noch die späten Arbeiten Wittgensteins zu. Obwohl alle Überlegungen nach dem *Tractatus* von einer Kulturgebundenheit und einer ständigen zeitlichen Veränderung der Sprachlogik ausgehen, verzichtet sein Ansatz zu deren Freilegung auf jede historische Rekonstruktion. Die Absage an eine historisierende Erklärung rührt – wie gezeigt – erstens aus Wittgensteins Kritik am linearen Zeitbegriff und zweitens aus dem Status der verfolgten logischen Struktur. Sätze über vergangene Ereignisse unterscheiden sich vom Standpunkt der Logik aus gesehen nicht von Aussagen über die Gegenwart oder die Zukunft; ihre Bedeutung erhalten sie einzig aus der aktuellen Verwendung der Zeichen: »Die Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muß Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein.«⁸⁹

Dennoch spricht sich Wittgenstein gegen eine Privilegierung der Gegenwart aus, weil die »Gegenwärtigkeit« der logischen Grammatik nicht in die Dimension der physikalischen Zeitvorstellung gehört. Infolgedessen stellt sich ihm das Problem, wie Aussagen über die Vergangenheit verifiziert werden können, nicht. Nur wenn man Wahrheit als die semantische Übereinstimmung eines Satzes mit einer davon unabhängigen Wirklichkeit versteht, können Aussagen über die Vergangenheit problematisch werden, da es scheinbar keinen vergleichbar evidenten Zugriff auf ein vergangenes Ereignis gibt wie auf ein gegenwärtiges. Hängt Bedeutung hingegen allein von syntaktisch-pragmatischen Regeln ab, sind Sätze in der grammatischen Vergangenheitsform nicht anders zu behandeln als alle anderen sinnvollen Aussagen auch. Eng damit verbunden ist Wittgensteins Einwand gegen Freges und seine eigene frühere These, die Bedeutung eines Satzes sei durch seinen Wahrheitswert bestimmt, d.h. durch diejenigen formal-logischen Bedingungen, die ihn zu einem wahren bzw. falschen Satz machen.⁹⁰ An die Stelle des Satz-Kalküls bzw. der Elementarsätze tritt in Wittgensteins Spätwerk ein offenes Gefüge von grammatischen Regeln, die keine allgemeine Definition des Satzes voraussetzen.

Wenngleich sich also die aus einer physikalischen Zeitvorstellung abgeleiteten sprachtheoretischen Probleme als irrelevant für die syntaktisch-pragmatische Konzeption der Bedeutungsgenese erweisen, stellt sich die Frage, in welcher eigenen Zeitlichkeit sich dann die Regelanwendung bewegt – denn dass sie einer ständigen Veränderung unterworfen ist, steht für Wittgenstein außer Zweifel. Dazu skizzieren die *Philosophischen Bemerkungen* und das *Big Typescript* die Möglichkeit einer spezifischen Erinnerungszeit, die keine sekundäre Funktion gegenüber einem primären Erleben haben soll. Wie so häufig aber bleiben die betreffenden Ausführungen einen positiven Nach-

89 Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 103.

90 Vgl. ebd., S. 169f.

weis schuldig. Erst die in den *Philosophischen Untersuchungen* in den Vordergrund gerückte Handlungsdimension der Sprache erlaubt es, die Zeitlichkeit der Erinnerung als erlernte und nicht bewusste Verhaltensweisen, als einen Habitus zu interpretieren. Als ›knowing how‹ bedarf die Anwendung von grammatischen Regeln keiner Rückwendung auf einen vergangenen Zeitpunkt des Ersterwerbs; sie ist eine kulturelle Praxis oder Technik, die sich von ›Fall zu Fall‹ ändern kann und in einem ständigen Umbildungsprozess begriffen ist, aber gleichwohl ihren verbindlichen Charakter behält (WW1, §§ 201 u. 206).

Auf dieser Folie lassen sich im Hinblick auf die gesuchten Raumfiguren im Denken Wittgensteins zwei Komplexe ausmachen, in denen ein räumlicher Aspekt in den verschiedenen Arbeitsphasen Relevanz gewinnt. Auffallend sind zum einen die vielfältigen expliziten Bezugnahmen auf den Raumbegriff im Umfeld der *Philosophischen Bemerkungen*. Schon im *Tractatus* ist von einem ›logischen Raum‹ die Rede, der nach der sprachphilosophischen Neuausrichtung als ›grammatischer Raum‹ wieder aufgenommen wird. Die Bedeutung eines Wortes hängt von seiner grammatischen Position ab, sie ist, wie Wittgenstein sagt, durch seinen ›Ort im grammatischen Raum‹ der Sprache bestimmt (BT, 34). Im Gegensatz zum ›logischen Raum‹ der Frühschrift, der eine abgeschlossene und transzendente Sphäre meint, rückt die Vorstellung des ›grammatischen Raumes‹ von der absoluten Stellung der Logik ab und ist Ausdruck des Versuchs, die logische Struktur zusammen mit ihrer konkreten Anwendung – wenn man so will: das Transzendente und das Empirische – in einem gemeinsamen Raum zu denken. Das Motiv vom ›grammatischen Raum‹ lässt sich deshalb auch als Indiz für die konsequent holistische Umformung von Wittgensteins Ansatz lesen.

Der Übergang zu den *Philosophischen Untersuchungen* und der Konzeption des Sprachspiels ist damit bereits vorgezeichnet. Spiel, Regel und Grammatik sind Ausdruck einer historisch-kulturalistischen Lebensform, sie sind in einem ständigen Fluss der Umgestaltung begriffen und bedürfen keiner Fundierung in einer allgemeinen logischen Form oder überzeitlichen Struktur. Allerdings bedient sich Wittgenstein in seinen späteren Überlegungen nur noch selten ausdrücklich der Figur des Raumes. Trotzdem überdauern die eher räumlichen als zeitlichen Beschreibungen auch in den späten Schriften, etwa im Verfahren der ›übersichtlichen Darstellung‹, die von einer räumlichen Anordnung des Darzustellenden auszugehen scheint. In einem zweiten Schritt wäre also zu klären, ob die von Wittgenstein vormals eingeführten räumlichen Beziehungen auch in der ausgearbeiteten Sprachspielkonzeption Bestand haben und zum besseren Verständnis der methodologischen Schwierigkeiten des Spätwerkes beitragen können. Ein besonderes Augenmerk verdient hierbei Wittgensteins eigenständige Darstellungsweise, die ausgehend von Beispielen Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Sprachspielen aufdeckt,

das Beispiel selbst jedoch nicht als den besonderen Fall einer Allgemeinheit begreift.

Schaut man sich aber zunächst die Phase des Umbruchs an, sieht man, wie Wittgenstein in *Komplex und Tatsache* eine erste und entscheidende Revision des Gegenstandsbegriffs vornimmt, den er im *Tractatus* eingeführt hat. In der Frühschrift werden Gegenstände, ebenso wie Namen im Satz, als substantielle und letzte, nicht weiter zerlegbare Einheiten der Welt verstanden. Entsprechend der angenommenen Parallelität von Sprache und Welt müsste jeder komplexe Satz in seine einfachen Bestandteile zerlegbar und damit analysierbar sein (WW1, 2.02ff.). Die Bemerkungen in *Komplex und Tatsache* geben nicht nur zu verstehen, dass der Satz selbst Tatsachen-Charakter hat (womit die eindeutige Trennung von Welt und Sprache aufgegeben wird), sie verwerfen darüber hinaus das im *Tractatus* unterstellte Verhältnis von Komplex und Gegenständen im Sinne von einem Ganzen und seinen Teilen. Zwar ist ein Komplex – der nunmehr allein in seiner sprachlichen Erscheinungsweise betrachtet wird – eine Beziehung von Teilen, aber das Herauslösen der Bestandteile aus der Konstellation wird sprachanalytisch absurd, weil man die Bedeutung eines Satzganzen nicht erfasst, wenn man seine Glieder einzeln und für sich betrachtet. Ein Komplex ist stets mehr und etwas anderes als die Summe seiner Elemente. Damit öffnet sich eine bereits im *Tractatus* angelegte Perspektive, in der die Logik des Satzes ausgehend von den Beziehungen seiner Glieder freigelegt werden kann. Diese bedeutungsgenerierende Komplexion fasst Wittgenstein als räumliches Verhältnis: »Und Komplex ist ein räumlicher Gegenstand, bestehend aus räumlichen Gegenständen. (Wobei der Begriff ›räumlich‹ einiger Ausdehnung fähig ist.)« (BT, 509)

Die in *Komplex und Tatsache* nicht weiter vertiefte räumliche Konstellation wird unter anderem in den *Philosophischen Bemerkungen* immer wieder bemüht und hat erhebliche Auswirkungen auf Wittgensteins Begriff der logischen Grammatik. Gemäß der frühen Konzeption lässt sich die Bedeutung eines Satzes durch die Rückführung auf eine elementare logische Struktur erkennen, in der ebenfalls die Bedeutung der verwendeten Namen begründet wäre (WW1, 3.3). Umgekehrt jedoch durfte die je spezifische Bedeutung eines Zeichens keine Auswirkung auf die logische Syntax haben, da diese für alle Zeichen gleichermaßen gelten sollte. Im *Tractatus* rekurriert Wittgenstein deshalb auf einen ›logischen Raum‹, der mit dem festen Gerüst der Elementarsätze gegeben ist und wie diese einen ›transzendentalen‹ Status hat. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe sich mit den folgenden Bemerkungen aus der *Philosophischen Grammatik* an dieser Herleitung wenig geändert: »Das Wesentliche am Wort ist seine *Bedeutung*. Man kann das Wort durch ein anderes ersetzen, das die gleiche Bedeutung hat. Damit ist ein Platz für das Wort fixiert, und man kann ein Wort für ein anderes setzen, wenn man es

an den gleichen Platz setzt. [...] Ich will erklären: der Ort eines Wortes in der Grammatik ist seine Bedeutung.« (WW4, 59)

Die Neuerung liegt jedoch in der radikalen Umwendung der Betrachtungsperspektive: Für den *Tractatus* steht die Frage nach der reinen logischen Form im Vordergrund, die sich unabhängig von der Bedeutung einzelner Ausdrücke in einer formalen Notation angeben lassen muss; wie aus dem Zitat deutlich wird, geht es im Gegensatz dazu nun primär darum, wie ein einzelner Begriff seine spezifische Bedeutung erhält. Zwar lautet die Antwort ebenfalls: durch seinen Ort in der Grammatik, d.h. innerhalb einer logischen Syntax. Allerdings wird die so angesprochene Logik nicht mehr als ein in sich geschlossenes System oder begrenzter Raum verstanden. Im *Tractatus* konnte Wittgenstein noch behaupten, der gesamte logische Raum sei bereits mit einem einzigen Satz gegeben (WW1, 3.42). Nach der Neuausrichtung seines Ansatzes ist dies nicht mehr möglich, denn der grammatische Ort meint jetzt eine relationale Lokalisierung in einem prinzipiell offenen Gefüge. Um den grammatischen Ort anzugeben, benötigt man nicht die gesamte logische Syntax, es reicht eine Kenntnis davon, in welchen Zusammenhängen ein Wort normalerweise gebraucht wird.⁹¹

Wiewohl sich ein Großteil der Äußerungen über den Raum in den *Bemerkungen* auf die euklidische Geometrie beziehen, lassen sie sich als Aussagen über die Möglichkeit eines offenen grammatischen Raumes interpretieren.⁹² Damit ein Zeichen im grammatischen Raum verortet werden kann, bedarf es anderer Zeichen, auf die es sich bezieht. Entsprechend lautet eine von Wittgensteins Leitfragen: »Was heißt es, daß ein Zeichen ein anderes voraussetzt, was eigentlich gar nicht da ist? Es setzt die Möglichkeit voraus; die Möglichkeit im Raum (grammatischer Raum).« (WW2, 132) Da die möglichen Verbindungen von Zeichen untereinander nicht durch eine *a priori* begrenzte logische Struktur vorgegeben sind, steht Wittgenstein vor dem Problem, wie man einen solchen unendlichen Möglichkeitsraum überhaupt begrifflich fassen kann. Dazu verwirft er zunächst eine bestimmte Vorstellung von Unend-

91 Vgl. Schneider, Hans Julius: Wittgenstein und die Grammatik. In: ders./Kroß: Mit Sprache spielen, a.a.O., S. 11-29; hier S. 19f.

92 Russell sieht diese eigenartige Verbindung von Raum und Grammatik sowie ihre Auswirkungen auf die Mathematik sehr deutlich, ist allerdings geneigt, Wittgensteins »Räume« wie ein kantisches Apriori zu verstehen: »He [Wittgenstein; D.Q.] uses the words ›space‹ and ›grammar‹ in peculiar senses, which are more or less connected with each other. [...] There is one ›space‹ of colours and another ›space‹ of sounds. These ›spaces‹ are apparently given a priori in the Kantian sense, or at least not perhaps exactly that, but something not so very different. [...] His theories are certainly very important and original. Whether they are true, I do not know; I devoutly hope not, as they make mathematics and logic almost incredibly difficult.« (Russell, Bertrand: Bericht an G.E. Moore; zitiert nach WA1, X)

lichkeit, die auch Hegel als ›schlechte Unendlichkeit‹ brandmarkt: Das Unendliche ist keine unbegrenzte Ausdehnung des Endlichen.⁹³ Anders als Hegel aber nähert sich Wittgenstein dem Begriff des Unendlichen auf dem Weg der mathematischen Funktion einer unendlichen Teilbarkeit. In der unbegrenzten Teilbarkeit einer Zahl oder einer Strecke kommt ein intensionaler Begriff des Unendlichen zum Tragen, der nicht mehr in einem strikten Gegensatz zum Endlichen steht, weil er eine unendliche Möglichkeit endlicher Kombinationen meint. Damit wird die paradoxe Situation, wie man aus der wesentlich endlichen menschlichen Wahrnehmung zu einer sinnvollen Vorstellung von Unendlichkeit kommen kann, unterlaufen: »Das Unsinnige ist schon, daß man so oft denkt, es wäre eine große Zahl dem Unendlichen doch näher als eine kleine. Das Unendliche [...] konkurriert mit dem Endlichen nicht. Es ist das, was wesentlich kein Endliches ausschließt.« (WW2, 157)

Übertragen auf den Raumbegriff bedeutet ›Möglichkeit‹ ein ›unendliches Wesen des Raumes‹, das sich in seinen kleinsten Teilen erkennen lässt. Ein solcher unendlicher Möglichkeitsraum besitzt selbst keine Ausdehnung, denn »nur die räumlichen Gegenstände sind ausgedehnt« (ebd., 158). Das Verhältnis des Raumes zu den in ihm erscheinenden Gegenständen lässt sich durchaus als eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung interpretieren, auch wenn Wittgenstein dies an keiner Stelle in der entsprechenden Deutlichkeit ausführt. Ihm liegt offenbar mehr daran, einige tiefe Vorurteile über die Beschaffenheit des Raumes ausgehend vom Begriff der Möglichkeit zu widerlegen. Aber auch die Annahme einer intensionalen Unendlichkeit ist, angewendet auf den Raum, nicht vor Fehldeutungen sicher. Man könnte beispielsweise aus der These einer unendlichen Teilbarkeit schließen, der Raum sei aus unzähligen Einzelteilen zusammengefügt. Eine solche Sicht hat jedoch eine falsche Vorstellung von ›unendlicher Möglichkeit‹ und meint, sie bedeute eine unbegrenzte Anzahl von möglichen Wirklichkeiten. Damit aber wird aus einer intensionalen Unendlichkeit wieder eine unbegrenzte Extension. Das Gegenteil ist laut Wittgenstein der Fall: »Wenn man sagt: Der Raum ist unendlich teilbar, so heißt das eigentlich: Der Raum besteht nicht aus einzelnen Dingen (Teilen).« (WW2, 159)⁹⁴

93 In den Manuskripten schreibt Wittgenstein: »Die Unendlichkeit der Zeit aber auch des Raumes scheint in erster Linie eine Unendlichkeit der inneren Struktur, nicht der Ausdehnung zu sein.« (WA1, 112) Die ›schlechte Unendlichkeit‹ tritt bei Hegel als der ›Progress ins Unendliche‹, als das ›Und so fort ins Unendliche‹ auf. In diesem Fall ist Unendlichkeit nur in abstrakter Negation zum Endlichen gedacht (WdL I.1, 129).

94 David Hume etwa kann nur deshalb die unendliche Teilbarkeit des Raumes bestreiten, weil er die Teile als räumliche Ausdehnung versteht: »So komme ich zu dem Schluß, daß die Vorstellung einer unendlichen Zahl von [räumlichen] Teilen eines und dasselbe ist mit der Vorstellung einer unendlichen Ausdehnung; daß also keine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Teilen enthalten

Es lässt sich sicherlich einwenden, eine Übertragung von Wittgensteins Äußerung zur Unendlichkeit auf die sprachphilosophischen Weichenstellungen des Spätwerkes gehe weit über die Textgrundlage hinaus, in der doch vor allem mathematische Probleme verhandelt werden. Dagegen spricht indes die durchgängige Parallelisierung des Raumbegriffs mit dem der Zeit, der weder in der Geometrie noch in der Mathematik eine zentrale Rolle spielt. Indem Wittgenstein seine Ausführungen zum Raum an die Zeit koppelt, übersteigen seine Reflexionen mithin den vordergründig verhandelten Bereich der Mathematik.⁹⁵ Da Wittgensteins Argumente gegen die physikalische Zeitvorstellung bereits im 3. Kapitel dargelegt wurden, sei an dieser Stelle vor allem auf das Zusammenspiel dieser Kritik mit den Überlegungen zum Raumbegriff hingewiesen.

Ebenso wie der Raum wird auch die Zeit normalerweise als unendliche Ausdehnung begriffen. Wendet man dagegen die in den *Bemerkungen* vertretene Auffassung einer intensionalen unendlichen Möglichkeit auf die Zeitlichkeit an, wird die Vorstellung einer linearen Zeitstrecke, die sich in die beiden Richtungen Vergangenheit und Zukunft unbegrenzt ausbreitet, obsolet: »Die Unendlichkeit liegt in der Natur der Zeit, sie ist nicht ihre zufällige Ausdehnung.« (WW2, 164) Als reine Möglichkeit begriffen, lässt sich die Eigenzeitlichkeit der Sprache nicht mit der Frage nach dem Wahrheitsgehalt von Sätzen über vergangene oder zukünftige Ereignisse klären. Anders ausgedrückt, man verfehlt gerade die Zeit im Sinne eines offenen Möglichkeitsraumes, wenn man lediglich die vergangenen oder zukünftigen Verwirklichungen betrachtet, denn diese finden zwar in einer zeitlichen Ausdehnung statt, Zeit selbst aber hat keine zeitliche Ausdehnung⁹⁶ – ebenso wenig wie der Raum als solches eine räumliche Ausdehnung hat.

So berechtigt Wittgensteins Kritik an einem extensionalen Begriff des Unendlichen sein mag, so unklar bleibt der Gegenbegriff einer intensionalen Unendlichkeit bzw. reinen Möglichkeit im Hinblick auf die Zeit. Die wenigen Bemerkungen zu diesem Thema scheinen eher rätselhaft:

kann; und daß folglich keine endliche Ausdehnung unendlich teilbar ist.« (Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1973, S. 45f.) Wittgenstein bestreitet diese Schlussfolgerung keineswegs, er kehrt sie jedoch um: Wenn man eine unendliche Teilbarkeit des Raumes annimmt, dann darf man den Raum nicht als Ausdehnung begreifen.

95 In den Vorlesungen aus dem Jahr 1930 zieht Wittgenstein selbst diese Verbindung, wenn er zum Thema »Unendlichkeit« anmerkt: »Unendlich ist keine Antwort auf die Frage ›Wie viele?‹, das Unendliche ist keine Zahl. Es ist eine unendliche Möglichkeit in der Sprache, Sätze zu konstruieren.« (Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 35)

96 Vgl. Kienzler: Wittgensteins Wende, a.a.O., S. 168.

»Was *jetzt* geschehen kann, hätte auch früher geschehen können und wird immer in der Zukunft geschehen können, wenn die Zeit bleibt, wie sie ist. Aber *das* hängt nicht von einer zukünftigen Erfahrung ab. Die Möglichkeit aller Zukunft hat die Zeit *jetzt* in sich. Aber das alles heißt schon, daß die Zeit nicht im Sinne der primitiven Auffassung der unendlichen Menge unendlich ist.« (WW2, 160)

Weder aus dem Zitat noch seinem Kontext geht eindeutig hervor, ob Wittgenstein der vorausgesetzten Annahme – »die Zeit bleibt, wie sie ist« – zustimmt oder sie an dieser Stelle kritisch hinterfragen will. Die wiedergegebenen Folgesätze, die den Begriff der unendlichen Möglichkeit umreißen, sprechen für eine affirmative Lesart. Trifft dies zu, dann scheint sich jedoch in einer intensionalen Unendlichkeit die Zeitfolge auf ein »Jetzt« zu reduzieren, was zumindest auf den ersten Blick Wittgensteins eigenen Einwänden gegen den Primat der Gegenwart – etwa bei Russell und James – widersprechen würde.⁹⁷

Gleichwohl lässt sich in der Zuspitzung auf das »Jetzt« auch eine Abkehr von der verbreiteten Auffassung ausmachen, welche die Zeit als die lineare Folgebeziehung der drei Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft denkt. Schon früher in den *Bemerkungen* stellt Wittgenstein fest, »daß man nicht sagen kann, ›die Zeit fließt‹, wenn man mit ›Zeit‹ die Möglichkeit der Veränderung meint« (WW2, 83). Das Bild vom Zeitfluss bestimmt den physikalischen Zeitbegriff, der die Zeit als messbare Größe und insofern selbst wie einen Gegenstand behandelt. Will man aber erklären, was es heißt, eine Erinnerung an etwas zu haben oder etwas zu erwarten, dann führt dieser Zeitbegriff in eine Sackgasse, weil er dazu verleitet, Vorstellungen wie physikalische Gegenstände aufzufassen (WW2, 82). Aufgrund der substanzialistischen Fehldeutung entsteht dann der Eindruck, eine Erinnerung sei im Vergleich zur gegenwärtigen Wahrnehmung sekundär und fehlbar und daher ungeeignet, eine Aussage mit Sicherheit zu verifizieren. Einem solchen ontologischen Zeitbegriff stellen Wittgensteins Überlegungen einen syntaktischen entgegen, bei dem das Gedächtnis selbst ›Quelle der Zeit‹ sein soll (WW2, 81). Für die Betrachtung der logischen Syntax eines Satzes spielt der Zeitmodus seines semantischen Gehaltes keine Rolle. Um ihn zu verstehen, muss man die Praxis der Anwendungsregeln der natürlichen Sprache beherrschen, und das verlangt eine besondere Form des Gedächtnisses, die nicht in der Re-Präsentation einer vergangenen Gegenwart aufgeht.

Offenbar unterscheidet Wittgenstein also zwischen dem Gegenwartsprimat der physikalischen Zeit und einer Jetzt-Bezogenheit der Zeit als Möglichkeit. Seine Kritik am erkenntnistheoretischen Vorrang der Gegenwart verfährt, das belegen seine Vorlesungen, im Kern analog zur Dekonstruktion der Präsenz-Metaphysik. Was Derrida etwa gegen Husserls Konzept einer ›leben-

97 Vgl. Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 176ff.

digen Gegenwart« ins Feld führt, greift auch Wittgenstein als Argument gegen die Fundierung des Wissens in einer Präsenz auf: Die Gegenwart muss einerseits wie ein absolut einfacher geometrischer Punkt ohne Ausdehnung behandelt werden, damit der gegenwärtige Eindruck die Werte der Identität und Selbstgleichheit erhält, und muss doch andererseits – um überhaupt erkenntnistheoretisch relevant werden zu können – einen Vorgang des Erlebens beschreiben, der selbst nur prozessual, mithin in einer gewissen zeitlichen Differenz denkbar ist: »Wenn wir in der Philosophie von der Gegenwart reden, scheinen wir uns auf eine Art euklidischen Punkt zu beziehen. Doch wenn wir von einem gegenwärtigen *Erleben* sprechen, ist es unmöglich, die Gegenwart mit einem solchen Punkt gleichzusetzen.«⁹⁸

Statt in den drei Modalitäten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fassen Hegel und Derrida daher die fundamentale zeitliche Bewegung des scheinbar unmittelbaren Eindrucks in räumlichen Relationen. Und auch Wittgenstein schlägt in den *Philosophischen Bemerkungen* einen solchen Ausweg vor, wenn er die Gegenwart des Erlebens einen Raum nennt (WW2, 85). Anlass für die Verräumlichung des Gegenwartsbegriffs ist seine Kritik an der Behauptung, nur die gegenwärtige Erfahrung habe Realität. Darin, so Wittgenstein, kann das Wort »gegenwärtig« eigentlich nicht im Unterschied zu »vergangen« und »zukünftig« verwendet werden, weil es im strengen Sinne keine Erfahrungen von vergangenen oder zukünftigen Ereignissen geben kann, die nicht als Erfahrung gegenwärtig wäre. Man kann sich an vergangene Ereignisse erinnern oder zukünftige erwarten, aber die Erfahrung der Erinnerung oder Erwartung bleibt stets an ein »Jetzt« gebunden.⁹⁹ Insofern ist der explizite Gegenwartsbezug im Ausdruck »gegenwärtiges Erleben/Erfahren« nicht nur überflüssig, er ist sogar irreführend, denn er suggeriert erstens, es gäbe auch andere Modi des Erfahrens, und zweitens, ein vergangenes bzw. zukünftiges Erleben müsse dem gegenwärtigen nachgeordnet sein: »Dabei kommt es uns so vor, als wäre die Erinnerung eine etwas sekundäre Art der Erfassung, im Vergleich zur Erfassung des Gegenwärtigen. Wir sagen, »daran können wir uns *nur* erinnern.« Als wäre in einem primären Sinn die Erinnerung ein etwas schwaches und unsicheres Bild dessen, was wir ursprünglich in voller Deutlichkeit vor uns hatten.« (WW2, 84)

Zwar gestehen wir normalerweise dem gegenwärtig Gegebenen und Sichtbaren einen höheren Realitätsgrad und eine stärkere Evidenz zu als allen

98 Ebd., S. 177.

99 Diesen Unterschied hebt auch Husserl hervor, wenn er die Erinnerung als »Bewußtsein von Wahrgenommen-gewesen-sein« bestimmt: »[...] die Wahrnehmung ist nicht in der Erinnerung gemeint und gesetzt, sondern gemeint und gesetzt ist ihr Gegenstand und sein Jetzt, das zudem in Beziehung gesetzt ist zum aktuellen Jetzt.« (Husserl: *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, a.a.O., S. 49) Allerdings leitet Husserl daraus ein absolutes Primat der Gegenwart ab.

Erinnerungen oder Zukunftserwartungen. Nur, so lässt sich mit Wittgenstein argumentieren, vermischt man bei einer solchen Abstufung zwei nicht vergleichbare Zeitformen mit unterschiedlichen logischen Grammatiken. Die Behauptung, einzig das ›gegenwärtige Erleben‹ sei mit Sicherheit real, muss in gleicher Weise für ein vergangenes oder zukünftiges ›gegenwärtiges Erleben‹ gelten – der Evidenzcharakter des Erlebens als solchem ändert sich nicht im linearen Zeitverlauf. Für die Bedeutung und den möglichen Wahrheitsgehalt eines Satzes aber kann nicht alleine seine Zeitform verantwortlich sein, hier entscheiden eine Vielzahl von anderen Kriterien.

Trotzdem lässt sich das Problem für Wittgenstein nicht einfach dadurch lösen, dass man den Begriff ›Gegenwart‹ nicht mehr auf den Erlebnisvorgang anwendet. Der oben zitierte Satz, »die Zeit hat alle Möglichkeit der Zukunft *jetzt* in sich«, könnte daher als eine Alternative zum Gegenwartsprimat gedeutet werden. Statt einen Punkt in einer kontinuierlichen Reihe müsste das *Jetzt* dann allerdings einen Möglichkeitsraum jenseits des linearen Zeitbegriffs der Physik ansprechen: »Es muß mit dem Wort [Gegenwart, D.Q.] etwas anderes gemeint sein, etwas was nicht *in* einem Raum ist, sondern selbst ein Raum. D.h. nicht angrenzend an Anderes (daher abgrenzbar davon).« (WW2, 85) Da dieser Gegenwartsraum nicht abgrenzbar von einem Anderen ist, steht er in keiner chronologischen Folgebeziehung zu einem vorhergehenden oder nachfolgenden Jetzt. Er bildet vielmehr seinerseits den konstitutiven Ort, an dem die lineare zeitliche Ordnung der physikalischen Sprache auftauchen kann und von dem sie ihren Sinn erhält. Was wir Realität nennen, existiert nicht ›in‹ der Gegenwart, »[...] im Gegenteil, sie [die Realität; D.Q.] enthält vielmehr eine Zeit« (WW2, 104).

Real sind demnach die Möglichkeiten des grammatischen Raumes und nicht das faktisch Gegebene. Der Möglichkeitsraum hat gewissermaßen Horizontcharakter, er gibt allen logischen Verhältnissen statt und lässt sich deshalb nicht selbst als das Glied einer Differenz fassen. Wie Derridas Verräumlichung steht er in keiner Opposition zu einer anderen Dimension, er zielt weder auf die Tiefe im Gegensatz zur Oberfläche noch die Transzendentalität im Gegensatz zur Positivität (G, 121). Folglich kann Wittgenstein feststellen, dieser Raum sei »[...] etwas, was die Sprache nicht mit Recht herausheben kann« (WW2, 85). In der Sprache als differenziellem Verweisungsgefüge gibt es keinen Begriff, der das Wesen dieses Gefüges ausdrücken könnte, ohne es entweder zu substanzialisieren oder zu einem Teil neben anderen Teilen zu machen: »Nur was wir uns auch anders vorstellen können, kann die Sprache sagen.« (Ebd., 84)¹⁰⁰

100 »Die Sprache ist ein Raum, und die Aussagen unterteilen den Raum. Die Sprache ist nichts anderem *benachbart*. Wir können nicht vom Gebrauch der Sprache im Gegensatz zu etwas anderem sprechen. In der Philosophie ist also alles,

Bevor Wittgensteins Konzeption des grammatischen Raums durch Hinzunahme der *Philosophischen Untersuchungen* weiter spezifiziert werden soll, sei an dieser Stelle an eine Schwierigkeit erinnert, die Hegels Begriff der ›absoluten Gegenwart‹ für die im ersten Teil versuchte Rekonstruktion seiner dialektischen Aufschlüsselung der Zeitstruktur bereitet hat. Schon der in den *Jenaer Systementwürfen* entwickelte Zeitbegriff lässt sich als Gegenentwurf zu der Vorstellung einer linearen Folge von Jetzt-Punkten und der Vorrangstellung des ›Jetzt‹ verstehen. Hegel setzt stattdessen den zeitlichen Prozess als die synthetische Bewegung des Begriffs an und gesteht dem Begriff selbst die ›Macht der Zeit‹ zu. Eigentümlicherweise apostrophiert er jedoch den Begriff als ›absolute Gegenwart‹ und verbindet ihn mit einer nicht-extensionalen Ewigkeit. Spiegelverkehrt zur Terminologie Wittgensteins reserviert er damit das Jetzt für die Zeitlichkeit der Natur und hebt davon den synthetischen Gegenwartsbezug der logischen Bedeutungsgenese ab. In der Argumentation jedoch sind sich beide Denker einig: Die Gegenwart des logisch-grammatischen Gefüges ist weder punktuell noch selbstidentisch, sie muss vielmehr als ein Prozess der räumlichen Ausdifferenzierung verstanden werden.

Dank dieser Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen lässt sich von Wittgenstein her kommend dann auch Hegels Aussage, »[...] die Ewigkeit ist die absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach«¹⁰¹, von ihren metaphysischen Anklängen befreien. Was Hegel hier mit der Bezeichnung ›absolute Gegenwart‹ zu fassen sucht, wäre demnach ein anderer Zeitbegriff als jener der linearen Folge von Jetzt-Punkten. Er fällt also keineswegs in die Vorstellung einer reinen Selbstpräsenz zurück. Aus Wittgensteins grammatischer Perspektive verliert der Ausdruck ›Gegenwart‹ bzw. ›Jetzt‹ seine Bedeutung, wenn er ›ohne Vor und Nach‹, also ohne sein Eingebundensein in den kontinuierlichen Wechsel der drei Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gedacht wird. Hegels dialektische Neubestimmung der Gegenwart dagegen hält an diesem Ausdruck fest und setzt ihn als die Aufhebung der beiden anderen Zeitdifferenzen. Aufhebung bedeutet in diesem Fall, dass Vergangenheit und Zukunft nicht mehr in einem äußerlichen Verhältnis von ›Vor‹ und ›Nach‹ in Bezug auf die Gegenwart stehen, sondern intrinsische Differenzierungen eines erweiterten, absoluten Gegenwartsbegriffes sind. Die darin aufscheinende ›Aufspreizung des Jetzt‹¹⁰², die Verzeitlichung der Zeit, kann Hegel ewig nennen, weil die Einheit der zeitlichen Differenzen die Bedingung für Prozessualität überhaupt ist und ohne sie keine Bedeutungszuschreibung möglich wäre.

was nicht Dunst ist, Grammatik.« (Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 132)

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

102 Vgl. ebd., § 258, Zusatz, S. 50.

Eine ähnliche Annäherung von Ewigkeit und Gegenwart findet sich bereits in der Schlusspassage des *Tractatus*, in der Wittgenstein andeutet, dass Ewigkeit ein Enthobensein aus der linearen Zeitlichkeit der Physik meint und keine unbegrenzte Zeitspanne: »Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt.« (WW1, 6.4311) Allerdings dringen Hegels Fundamentalbestimmungen des zeitlichen Prozesses aus der Sicht Wittgensteins in einen Bereich vor, in dem die Sprache versagt und notwendigerweise Widersprüche produziert. Sein eigener Vorschlag, das Wort ›Gegenwart‹ und die mit ihm verbundene physikalische Zeitauffassung aus der Analyse der grammatischen Verhältnisse und ihrer Veränderungen auszuklammern und durch räumliche Strukturen zu ersetzen, enthält sich entsprechend jeder weiteren positiven Bestimmung, die den Anschein einer Wesensaussage haben könnte.

Zwar muss die Philosophie nicht vollständig auf eine Wesensbetrachtung verzichten, sie hat sich jedoch auf eine Klärung der regionalen logisch-grammatischen Regeln zu beschränken und darf nicht versuchen, allgemeine Aussagen über das Wesen der Welt aufzustellen: »[...] die Philosophie als Verwalterin der Grammatik kann tatsächlich das Wesen der Welt erfassen, nur nicht in Sätzen der Sprache, sondern in Regeln für diese Sprache, die unsinnige Zeichenverbindungen ausschließen.« (WW2, 85) Philosophie erfüllt nach Wittgenstein eine kritische Funktion, indem sie scheinbare Allgemeinheiten auf ihre besonderen Anwendungsfälle zurückführt und zeigt, wie diese durch eine Übertragung auf andere Zusammenhänge fälschlicherweise den Anschein von überzeitlichen, fest gefügten Bestimmungen erhalten.

Für Wittgensteins Konzept eines grammatischen Raumes mit unendlichen Möglichkeiten der Zeichenkombination lassen sich aus dem bisher Gesagten zwei Folgerungen ableiten. Zum einen können dessen interne Bewegungen und Veränderungen nicht auf zeitliche Prozesse im physikalischen Sinne abgebildet werden. Das Regelgeflecht des grammatischen Raumes ist auf eine eigenartige Weise unzeitlich, da der durch ihn eröffnete Möglichkeitshorizont noch die Aussagen über vergangene oder zu erwartende zukünftige Ereignisse strukturiert. Aus der Binnenperspektive eines je gegebenen – und in diesem Sinne ›gegenwärtigen‹ – sprachlichen Regelkomplexes tritt man selbst dann nicht heraus, wenn man über die Vergangenheit oder die Zukunft redet. Gleichwohl befinden sich die ›gegenwärtigen‹ Verknüpfungen des grammatischen Raumes in einem ständigen Fluss und sind ihrerseits Veränderungen unterworfen.

Die daraus abgeleitete Überzeugung ›alles fließt‹ leitet über zu einer zweiten Konsequenz. Anders als Hegel, der mit der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs eine allgemeine Idee der Prozessualität aufzeigen will, gibt Wittgenstein die Annahme einer explizierbaren Allgemeinheit aller Sprachspiele auf. Eine unendliche Möglichkeit lässt sich ebenso wenig spezifizieren wie

dass ›alles fließt‹ (WW2, 84).¹⁰³ Generell scheinen für Wittgenstein Wesensaussagen jener ›implementären Dialektik‹ zu gehorchen, die bereits für den Binarismus von Sagbar und Unsagbar im *Tractatus* herausgearbeitet wurde.¹⁰⁴ Unendlichkeit und Möglichkeit stehen in einem asymmetrischen Implementationsverhältnis zu Endlichkeit und Wirklichkeit. Sie müssen in allen Äußerungen enthalten sein, lassen sich aber in keinem einzelnen Bedeutungsgehalt vollständig ausdrücken. Auf der Ebene der Semantik wird die unendliche Möglichkeit der Zeichenkombination stets und notwendigerweise in eine endliche Verwirklichung überführt. Dennoch befindet sich der Möglichkeitsraum nicht absolut jenseits der Sprache. In der Vielfältigkeit ihrer Anwendungen, die sich nicht auf eine konstante logische Struktur zurückführen lassen, spiegelt sich die unendliche Möglichkeit wider. Wittgenstein bringt dies in den *Bemerkungen* durch einen ebenso tautologischen wie kryptischen Satz auf den Punkt: »Die unendliche Möglichkeit wird durch die unendliche Möglichkeit wiedergegeben.« (WW2, 164) Weniger rätselhaft ausgedrückt: Nur in der gesamten Anwendung der Sprache zeigt sich ihre Offenheit.

Das paradoxe Implementationsverhältnis von Sagbarem und Unsagbarem führt Wittgenstein im *Tractatus* dazu, dem ›Sich-Zeigen‹ der logischen Syntax eine eigenständige Funktion einzuräumen. Mit Hilfe des ›Sich-Zeigens‹ lässt sich erklären, weshalb man über das Logische im Ganzen zwar nicht reden, aber doch eine Einsicht in seine nicht-artikulierbare Existenz erhalten kann. Obwohl Wittgenstein nach dem *Tractatus* von der Vorstellung einer elementaren logischen Form abrückt, behält er offenbar die implementäre Dialektik seiner Grundbegriffe bei. Wenn das fundierende logische Geflecht der je gesprochenen Sprache einen unzeitlichen und unendlichen grammatischen Raum bildet, dann sind die Wesenszüge dieses Raumes nicht mit den dort zur Verfügung stehenden Ausdrucksmitteln in ihrer Positivität artikulierbar.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob die in den *Philosophischen Untersuchungen* dargelegte handlungstheoretische Umformulierung der Sprachanalyse, die auf der Trias Spiel, Regelanwendung und Lebensform aufbaut, nicht zwangsläufig die implementäre Dialektik des grammatischen Raumes verabschieden muss. Schließlich verlagert Wittgenstein seine Auffassung, die Bedeutung eines Wortes sei sein Ort in der Grammatik, nunmehr endgültig in den Bereich einer Gebrauchstheorie und beschränkt seine Analyse konsequent auf eine Betrachtung der Anwendungsregeln, ohne sich – wie dies in früheren Schriften häufiger passiert – von philosophischen Schlüsselbegriffen beein-

103 Im *Big Typescript* notiert Wittgenstein, dass es »[...] nicht eigentlich auf die Unendlichkeit der Möglichkeit ankommt, sondern auf eine Art von Unbestimmtheit« (BT, 229).

104 Vgl. Kupke: Diesseits und/oder jenseits des Binarismus?, a.a.O., S. 28f.

drucken und zu ontologischen Spekulationen hinreißen zu lassen.¹⁰⁵ Damit einher geht ein methodisches Problem, das bereits im implementären Verhältnis von logischer Syntax und Semantik virulent wird und sich als fortschreitender Verlust der Allgemeinbegriffe bezeichnen lässt. Während im Rahmen der Frühschriften das Überborden der Syntax dem positiven Aufweis allgemeiner logischer Grundbestimmungen eine immanente Grenze setzt, verbietet es der Spielcharakter der Sprache, überhaupt von einem gemeinsamen Wesen oder einer durchgängigen Form aller Sprachspiele auszugehen (WW1, § 65). Zentrale Begriffe der philosophischen Tradition müssen infolgedessen genauso behandelt werden wie andere Worte der Alltagssprache auch, nämlich als regional begrenzte Bedeutungen:

»Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ›Wissen‹, ›Sein‹, ›Gegenstand‹, ›Ich‹, ›Satz‹, ›Namen‹ – und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – *Wir* führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.« (WW1, § 116)

Im so genannten *Blauen Buch* findet sich eine längere zusammenhängende Passage, in der Wittgenstein, nachdem er zuvor den Begriff des Sprachspiels eingeführt hat, auf die ›philosophischen Verwirrungen‹ eingeht, die seiner Ansicht nach ein ›Streben nach Allgemeinheit‹ hervorruft. Er nennt in diesem Zusammenhang vier irreführende Vorstellungen, auf denen die philosophische Suche nach Allgemeinbegriffen aufbaut (WW4, 37ff.): 1) Der Glaube, dass den Dingen Eigenschaften wie Bestandteile zugehören und dass sich die gemeinsamen Eigenschaften von unterschiedlichen Dingen in Allgemeinheiten zusammenfassen lassen. 2) Die Annahme, jede sprachliche Bezeichnung sei Ausdruck eines geistigen Bildes, das die gemeinsamen Merkmale aller damit bezeichneten Einzelfälle beinhaltet, und dieses allgemeine Bild würde erlernt, indem man eine Reihe von Einzelgegenständen betrachtet, die damit bezeichnet werden. 3) Ein solches Erlernen eines Allgemeinbegriffs unterstellt einen rätselhaften geistigen Mechanismus, der dazu in der Lage ist, aus den Betrachtungen von noch unzusammenhängenden individuellen Gegenständen eine Allgemeinheit abzuleiten. 4) Die weit verbreitete Überzeugung, man müsse philosophische Fragestellungen mit naturwissenschaftlichen Methoden beantworten und wie diese ein weites Problemfeld auf möglichst wenige allgemeine Gesetzmäßigkeiten zurückführen: »Diese Tendenz ist die

105 Siehe dazu auch die programmatische Äußerung im *Blauen Buch*: »Philosophie, so wie wir das Wort gebrauchen, ist ein Kampf gegen die Faszination, die die Ausdrucksformen auf uns ausüben.« (WW4, 51)

eigentliche Quelle der Metaphysik und führt den Philosophen in vollständiges Dunkel.« (WW4, 39)

Wittgensteins deutliche Kritik an einer Denktradition, die ihre Aufgabe im Finden und Klären von allgemeingültigen Aussagen sieht, kann indes nicht bedeuten, man müsse sich in das andere Extrem begeben und nur noch mit singulären Termen arbeiten. Obwohl die Frage nach einer umfassenden Allgemeinheit in Bezug auf das Sprachspiel ihren Sinn verliert (denn »es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam«), kommt der Begriff der Regel freilich nicht ohne eine gewisse allgemeine Gültigkeit aus. Innerhalb von spezifischen Sprachspielen, das belegt unter anderem das ›Privatsprachen-Argument‹ in den *Untersuchungen*, bleibt die Anwendungsregel immer an Gepflogenheiten und eine institutionalisierte Praxis gebunden. Allerdings vermeidet es Wittgenstein auffallend, in diesem zweiten Sinne von ›Allgemeinheit‹ zu sprechen, und benutzt stattdessen eher Ausdrücke wie ›Übereinstimmung‹ oder ›Gemeinsamkeit‹: »Wer über das Wesen spricht«, heißt es etwa in den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, »konstatiert bloß eine Übereinkunft.« (WW6, 65) Im Unterschied zu einer Allgemeinheit, in der das Besondere vollständig erfasst wäre, lässt eine Übereinstimmung in der Regelanwendung Ausnahmen zu und macht eine Betrachtung des Einzelfalls notwendig. Entsprechend muss mit der Sprachspielanalyse eine Neuausrichtung des Verhältnisses von Allgemeinem und Einzelnen, das seit Platon eine Subordination und Abwertung des Einzelfalls beinhaltet, einhergehen.¹⁰⁶

Die im *Blauen Buch* dargelegte und in den *Philosophischen Untersuchungen* umgesetzte Umwertung der hierarchischen Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen trägt, so könnte man sagen, durchaus dekonstruktive Züge, bewirkt sie doch nicht weniger als eine Verschiebung des philosophischen Fragens insgesamt.¹⁰⁷ Allerdings ergibt sich daraus scheinbar ein methodisches Paradox, wenn die zur Begründung des eigenen Verfahrens herangezogenen Begriffe – etwa Spiel und Regel – mit dem Anspruch auftreten, allgemeine Bestimmungen des Wesens der Sprache zu erfassen. Derrida kann diesem Vorwurf aus dem Wege gehen, indem er einerseits zeigt, dass *différance*, Spur, Schrift etc. sich nicht als Allgemeinbegriffe im strikten Sinne eignen, weil sie eine nicht abschließbare Heterogenität von Bedeutungen aufbauen, und indem er andererseits seine operativen Begriffe immer wieder

106 Mit Blick auf den *Theaitetos* merkt Wittgenstein an: »Wenn Sokrates die Frage stellt: ›Was ist Erkenntnis?‹, dann hält er die Aufzählung von tatsächlichen Fällen nicht einmal für eine *vorläufige* Antwort.« (WW4, 41) Auch Aristoteles schließt aus, dass es eine ›Wissenschaft des Akzidentellen‹ geben könnte (vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. Philosophische Schriften Bd. 5, Hamburg 1995, Buch VI, Kap. 2, 1027a).

107 Vgl. dazu auch Glendinning, Simon: *On Being with Others*. Heidegger – Derrida – Wittgenstein. London 1998, S. 88f.

dem jeweils dekonstruierten Diskurs entnimmt, wodurch er ihre Reichweite auf die Situation und den Kontext ihrer konkreten Anwendung beschränkt. Zwar behält Wittgenstein nach der Wende im Großen und Ganzen seine einmal gefundenen Bezeichnungen bei, aber auch seine Begrifflichkeiten – etwa Sprachspiel, Regel oder Familienähnlichkeit – unterminieren aufgrund ihrer eigenen logischen Grammatik die metaphysische Vorstellung der Allgemeinheit. Würde man ›Sprachspiel‹ formal als Allgemeinbegriff verstehen, unter den jede konkrete sprachliche Äußerung fällt, dann besteht die Bedeutung dieser Allgemeinheit zugleich darin, dass es keine Eigenschaft gibt, die allen Spielen gemeinsam wäre. Der ›allgemeine‹ Spielcharakter der Sprache schließt somit *stricto sensu* jede begriffliche Allgemeingültigkeit aus, soweit jeder Begriff seine Bedeutung in Abhängigkeit von jenen Sprachspielen erhält, in denen er tatsächlich verwendet wird. Dementsprechend kann nicht einmal der Ausdruck ›Allgemeinheit‹ eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen, da seine Bedeutung in verschiedenen Anwendungsbereichen variiert. Sogar »[d]as Wort ›Begriff‹ ist ganz und gar zu vag« (WW6, 412).

Umgekehrt erhalten die von Wittgenstein eingeführten Beschreibungsgrößen eine gewisse Sonderstellung, weil sie die Vagheit und Unbestimmtheit ihrer eigenen Bedeutung – und damit beispielhaft aller Bedeutung – in ihrer Anwendung spiegeln. Sie verweisen in ihrer ›Allgemeinheit‹ immer wieder auf den Einzelfall und zerstören somit die Vorstellung einer klaren und endgültig bestimmbaren logischen Form der Sprache:

»Wir erkennen, daß, was wir ›Satz‹, ›Sprache‹ nennen, nicht die formelle Einheit ist, die ich mir vorstelle, sondern die Familie mehr oder weniger miteinander verwandter Gebilde. – Was aber wird nun aus der Logik? Ihre Strenge scheint hier aus dem Leim zu gehen. – Verschwindet sie damit aber nicht ganz? [...] – Das *Vorurteil* der Kristallreinheit kann nur so beseitigt werden, daß wir unsere ganze Betrachtung drehen.« (WW1, § 108)

Die Einsicht in die fehlende allgemeine logische Struktur verlangt einen gänzlich neuen Ansatz der philosophischen Betrachtung, und zwar ausgehend vom Einzelnen, das jedoch nicht mehr als Derivat einer noch zu bestimmenden Allgemeinheit untersucht wird. Hier liegt der kaum zu unterschätzende methodische Einsatzort des Beispiels für die Spätphilosophie Wittgensteins. Indem er seine gesamte Untersuchung auf beispielhafte Anwendungen von Begriffen in verschiedenen Sprachspielen stützt, begibt er sich zwischen die binäre Opposition von Singulärem und Allgemeinen.

Die Zwischenstellung des Beispiels kann auf eine lange philosophische Tradition zurückblicken, die sich schematisch in zwei Richtungen einteilen lässt: Einmal erscheint es als ein unwesentliches Exempel, das lediglich zur Illustration der allgemeinen Idee dient und deshalb – wie bei Platon – eine

rhetorische, aber keine erkenntnistheoretische Funktion hat. Zum anderen kann es als Verweis oder Vorgriff auf das Allgemeine dienen, das sich am Beispiel zeigt, ohne sich dort vollständig zu realisieren.¹⁰⁸ In beiden Fällen steht das Beispiel unter der hierarchischen Ordnung der Gattung, erhält allerdings in der zweiten Variante eine nicht unwichtige Mittlerrolle, mit der die starre Dichotomie ins Schwanken gerät. In der Hegel'schen Dialektik etwa wird, wenn auch nicht mit Bezug auf das Beispiel, das Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen durch ein Drittes, das Besondere, vermittelt, wodurch alle drei Positionen in Bewegung geraten. Dennoch hält Hegel im Gegensatz zu Wittgenstein terminologisch an einer begrifflichen Allgemeinheit fest, wendet sich aber ebenfalls gegen ihre abstrakte Deutung und findet sie stattdessen in der konkreten Begriffsbewegung: »Es [das Allgemeine, D.Q.] ist die *Seele* des Concreten, dem es inwohnt, ungehindert und sich selbst gleich in dessen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit.« (WdL II, 34)¹⁰⁹

Bei Wittgenstein indes hat das Beispiel weder illustrativen Charakter noch stellt es einen Vermittlungsschritt auf dem Weg zu einer höheren Allgemeinheit dar. Es bietet vielmehr den einzig möglichen Zugriffsort für die philosophische Reflexion in einer unendlichen und heterogenen Vielfalt von Sprachspielen: »Als Methode zur Angabe der Bedeutung eines Wortes ist das Anführen von Beispielen kein Verfahren zweiter Wahl.«¹¹⁰ In welcher Verbindung aber steht die an beispielhaften Verwendungen orientierte Sprachkritik der *Philosophischen Untersuchungen* zu dem früheren Konzept eines grammatischen Raumes? Und inwiefern greift ein solches Philosophieren in Beispielen weiterhin auf räumliche Relationen zurück?

Dass in den späteren Schriften nicht mehr vom grammatischen Raum die Rede ist, lässt sich mit der gebrauchstheoretischen Umwertung des Allgemeinen erklären. Der Versuch, das Konzept des grammatischen oder logischen Raumes als eine unendliche Möglichkeit zu beschreiben, stößt an eine unüberwindbare Grenze der Darstellung, weil sich die intensionale Unendlichkeit nicht in einer endlichen Bezeichnung repräsentieren lässt. Doch im Unterschied zur vergleichbar rigiden Grenzziehung des *Tractatus* wird die grammatische Logik in den späteren Schriften selbst als offenes und veränderliches Geflecht verstanden und nicht mehr im Sinne einer begrenzten und festen Elementarstruktur. An dieser Transformation hält Wittgenstein fest, er-

108 Deshalb gesteht Aristoteles in der *Rhetorik* dem Beispiel eine eigenständige Beweiskraft zu – als ›Zeugenschaft‹ (Aristoteles: *Rhetorik*. München 1980, 1394a). Zur Stellung des Beispiels bei Platon, Aristoteles und Kant vgl. die Zusammenfassung in Kroß, Matthias: *Philosophieren in Beispielen*. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen. In: Schneider/ders.: *Mit Sprache spielen*, a.a.O., S. 169-187; hier S. 169-173.

109 Als Komplement der abstrakten Allgemeinheit ist das Beispiel für Hegel nur ein »wesenloses Beyherspielen« (PhG, 371).

110 Wittgenstein: *Vorlesungen 1930-1935*, a.a.O., S. 269.

kennt aber, dass seine Frage falsch gestellt war: Wenn man nach dem ›grammatischen Raum‹ der Sprache in seiner Gesamtheit fragt, unterstellt man weiterhin eine metaphysische Wesensdimension, der jedoch mit der Anerkennung einer unendlichen Variabilität bereits die Grundlage entzogen ist. Die Frage nach dem allgemeinen Wesen des irreduzibel differenten logischen Raumes muss mit anderen Worten in eine Aporie führen, solange Allgemeinheit eine gemeinsame Eigenschaft aller Teile meint.

Infolgedessen fordern die *Philosophischen Untersuchungen* eine radikale Umkehrung der Betrachtungsperspektive und vermeiden jede allgemeine Kennzeichnung der Logik. Die Kritik an der substanzialistischen Zeitvorstellung und die aus ihr abgeleitete Ersetzung des Gegenwartsbezugs durch räumliche Verhältnisse ist jedoch keineswegs überholt. Auch die anhand von Beispielen untersuchten logischen Zusammenhänge müssen in ihrer ›räumlichen‹ Anordnung beschrieben werden und nicht in ihrer zeitlichen Folge. Das wird in einer Bemerkung aus der *Philosophischen Grammatik* deutlich, in der Wittgenstein die Terminologien der beiden Arbeitsphasen ineinandersetzt: »Der grammatische Ort des Wortes ›Spiel‹, ›Regel‹ etc. ist durch Beispiele etwa so gegeben, wie der Ort einer Zusammenkunft durch die Angabe sie werde *bei* diesem und diesem Baum stattfinden.« (WW4, 118)

Indem das Zitat die methodischen Leitbegriffe des Spätwerkes aufgreift, unterstreicht es erneut deren eigentümliche Selbstimplikation: Wenn aus dem Konzept des Sprachspiels die Notwendigkeit resultiert, fortan nur noch in Beispielen zu philosophieren, dann lässt sich ebenfalls die Bedeutung des Wortes ›Sprachspiel‹ allein durch beispielhafte Anwendungen erschließen. Deshalb kann Wittgensteins Projekt insgesamt nur in einer zirkulären Selbstanwendung eine innere Konsistenz gewinnen. Sie ist der Preis, den eine Verabschiedung des metaphysischen Allgemeinheitsanspruchs zwangsläufig zu entrichten hat, will sie nicht zu ihrer eigenen Rechtfertigung Begriffe heranziehen, deren Status sie in Frage stellt. Eine Philosophie, die den Wert der Allgemeinheit bestreitet, kann zur Begründung ihrer Kritik nicht selbst auf allgemeine Begriffe zurückgreifen, ohne hinter ihre eigenen Einsichten zurückzufallen.

An die Stelle von eindeutigen, hierarchischen und generalisierbaren Grund-Folge-Beziehungen müssen offene und plurale Verhältnisse treten, aus denen exemplarisch jeweils einzelne und begrenzte Aspekte herausgegriffen und betrachtet werden können. Dabei haben die untersuchten Sprachspiele keineswegs den Anspruch, alle Zusammenhänge, die in der natürlichen Sprache möglich sind, abzubilden. Im Gegenteil, fast immer arbeitet Wittgenstein mit hoch reduzierten und fiktiven Situationen, wie etwa jener aus dem zweiten Paragraphen der *Untersuchungen*, in der sich zwei Bauarbeiter nur mit Hilfe von vier Worten verständigen. Seine Erklärungskraft erhält das gewählte Beispiel aus dem jeweiligen Kontext, in dem es angeführt wird – hier als

eine Widerlegung des ontologischen Repräsentationsmodells der Sprache von Augustinus.

Damit zeichnet sich eine Möglichkeit ab, wie man tatsächlich allein durch eine Betrachtung der Einzelfälle und ihrer Variation zu philosophischen Einsichten gelangen kann. Freilich lassen sich die Erträge der so verschobenen Analyse allenfalls mit starken Einschränkungen ›generalisieren‹, etwa indem sie auf benachbarte, ähnlich gelagerte Fälle übertragen werden. Eine Verallgemeinerung kann aber auch gar nicht das Anliegen Wittgensteins sein. Die eigentliche Stärke des Verfahrens liegt vielmehr in einer Fundamentalkritik an bestehenden Sprach- und Bedeutungstheorien sowie dogmatischen Positionen in der traditionellen Logik und der Metaphysik. Ausgehend von einer Beschreibung der unterschiedlichen und heterogenen Kontexte, in denen ein Begriff tatsächlich verwendet wird (oder verwendet werden kann), lässt sich letztlich jede systematische Theoriebildung, die auf einfachen Erklärungsmustern, Ursprungs- oder Gründungstheoreme basiert, destruieren: »I destroy, I destroy, I destroy«, notiert Wittgenstein 1931 über seine eigene Arbeit (WW8, 479).

Das gesuchte räumliche Moment findet seinen Ausdruck dann vor allem in Wittgensteins Verfahren, die herangezogenen oder erfundenen Beispiele durch Ähnlichkeiten aneinanderzureihen. Mit solchen Verkettungen oder ›Familienähnlichkeiten‹ lassen sich Sprachspiele zu größeren Clustern oder Netzen gruppieren, die jedoch keine in sich abgeschlossenen Klassen oder Arten bilden. Die Anzahl der möglichen Ähnlichkeitsbeziehungen ist potenziell unbegrenzt, weil die miteinander verflochtenen Spiele keiner durchgehenden Gemeinsamkeit bedürfen (WW1, §§ 67 u. 69). Wo eine Grenze gezogen wird, hängt von der jeweiligen Fragestellung ab, auf die das Beispiel antwortet. Es geht also nicht primär darum – wie der Begriff der Ähnlichkeit vielleicht suggeriert –, partielle Gleichheiten herauszustellen, vielmehr ist Wittgenstein an den Verschiedenheiten, den Unterschieden und Differenzierungen interessiert, die in einer Zusammenstellung von Beispielen sichtbar werden. Indem er exemplarisch vorführt, welche mannigfaltigen Anwendungsmöglichkeiten es für einen konkreten Begriff oder ein Prädikat gibt, kann er Problemstellungen und Widersprüche auflösen, die aus der metaphysischen Vorstellung entstehen, es müsse einen einzigen wahren und wesentlichen Kern der Bedeutung geben:

»Wir benennen die Dinge und können nun über sie reden. Uns in der Rede auf sie beziehen.« – Als ob mit dem Akt des Benennens schon das, was wir weiter tun, gegeben wäre. Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: ›von Dingen reden‹. Während wir doch das Verschiedenartigste mit unseren Sätzen tun. Denken wir allein an die Ausrufe. Mit ihren ganz verschiedenen Funktionen.

Wasser!
 Fort!
 Au!
 Hilfe!
 Schön!
 Nicht!

Bist du nun geneigt, diese Wörter ›Benennungen von Gegenständen‹ zu nennen?« (WW1, § 27)

In den ersten beiden Sätzen zitiert Wittgenstein ein weit verbreitetes ontologisches Vorurteil über die Verwendung von Worten im Satz, das im Folgenden durch die exemplarische Übertragung auf Ausrufe widerlegt wird. Die bloße Aufzählung verschiedener Ausrufe macht deutlich, dass es sich in keinem der angeführten Beispiele um ein und denselben Vorgang handelt. Und bezeichnenderweise schließt Wittgenstein die Reihe der Beispiele mit einer rhetorischen Frage ab, die zwar eine Verneinung nahelegt, aber in der unausgesprochenen Negation die Gegenposition offen lässt.¹¹¹

Doch wenn der exemplarischen Reihe weder der Bezug auf einen einheitlichen Grund noch eine Eigenschaft gemeinsam ist, welche Relation erlaubt es dann überhaupt, sie zusammenzustellen? Schon Aristoteles führt die Analogie als die besondere Beziehungsform des Beispiels an: Der Einzelfall verhält sich zu einem anderen Einzelfall derselben Klasse wie eine ›Ähnlichkeit zu einer Ähnlichkeit‹.¹¹² Sobald aber die Möglichkeit entfällt, Teile in einem einheitlichen Ganzen zu integrieren, wird die Analogie gewissermaßen total. Um die Bedeutung eines Ausdrucks zu klären, lassen sich dann beliebig viele Beispiele (er)finden, die in einem Ähnlichkeitsverhältnis zueinander stehen. Gemessen an der Forderung einer definitiven Bestimmung kommt die Kette der Erklärungen zu keinem Ende (WW1, § 29). Ein Denken, das sich vollständig in Analogien bewegt, wird sich daher an keiner Stelle in die Ruhe einer Selbstidentität zusammenschließen, da die Erklärung dem Erklärten, die

111 Der zitierte Auszug hat darüber hinaus auch im Sinne Wittgensteins ›exemplarischen‹ Charakter: Er zeigt nämlich nur eine von vielen Möglichkeiten, mit Beispielen zu arbeiten. Kroß sieht die kritische Funktion des Beispiels insbesondere in einer »*Reductio ad absurdum* traditioneller philosophischer Fragestellungen«, die Wittgenstein durch das Anführen von Ausnahmefällen, idealsprachlicher Konstruktionen oder absurder Gleichnisse erreicht (Kroß: Philosophieren in Beispielen, a.a.O., S. 182ff.).

112 »Es ist bereits ausgeführt worden, daß das *Beispiel* eine Induktion sei und womit sich diese Induktion befasse. Seine Relation ist aber nicht die eines Teils zum Ganzen, noch die eines Ganzen zu einem Teil, noch die eines Ganzen zu einem Ganzen, sondern die eines Teils zu einem Teil, einer Ähnlichkeit zu einer Ähnlichkeit: Wenn nämlich beide zu derselben Klasse gehören, das eine aber bekannter ist als das andere, dann handelt es sich um ein Beispiel.« (Aristoteles: Rhetorik, a.a.O., 1357b)

Darstellung dem Dargestellten, das Bedeutende dem Bedeuteten stets eine Differenz hinzufügt, die sich nicht mehr einholen lässt: »Die Verwandtschaft ist dann ebenso unleugbar wie die Verschiedenheit.« (WW1, § 76)

Derrida sieht in dieser Beziehung des nie aufgehenden, konstitutiven Rests eine ›Logik des Supplements‹ am Werk, deren aufschiebende und differenzierende Wirkung sowohl die Bedingung des Bedeutungsprozesses überhaupt als auch die Unmöglichkeit seiner Präsenz ist (G, 281). Ein Denken der Analogie, so Derrida, das diese Differenz ernst nimmt, wird zwangsläufig abgründig, sofern es sich selbst nicht anders als analogisch beschreiben kann.¹¹³ Von der prinzipiellen Grundlosigkeit der Anwendungsregeln geht auch Wittgenstein aus. Anders als im Frühwerk, das eine allgemeine Logik voraussetzt, diese jedoch im Unsagbaren verortet, wird in der Sprachspielkonzeption jede Existenz einer Wesensdimension, und sei es als nicht artikulierbare Leerstelle, verneint. Was die Sprache vor einem vollständigen Abdriften in die Beliebigkeit bewahrt, ist mit dem diffusen Begriff der Lebensform angesprochen: eine institutionalisierte, habitualisierte Pluralität von Praxen oder Techniken, die immer schon gegeben sein müssen, damit man überhaupt eine Sprache sprechen und verstehen kann. Innerhalb dieses vorprädikativen Horizontes geteilter und nicht weiter zu begründender Lebenswelt können beispielhaft Anwendungen von Sprachspielen zusammengestellt werden, um eine ›hinlänglich klare Vorstellung‹ von der Bedeutung eines Begriffs zu vermitteln.¹¹⁴ Und in der Umkehrung ergibt sich daraus, dass die Bedeutung eines Zeichens in den meisten Fällen rein ›paradigmatisch‹ festgelegt ist: »Das, was dem Namen entspricht, und ohne den er keine Bedeutung hätte, ist, z.B., ein Paradigma, das im Sprachspiel in Verbindung mit einem Namen gebraucht wird.« (WW1, § 55)

Vor diesem Hintergrund besteht die Aufgabe der Philosophie, wie mehrfach betont, vor allem in der Aufklärung von Missverständnissen, irreführenden Vorstellungen und Bildern, die unser Denken beherrschen. Um die Herkunft solcher Missverständnisse zu erklären, braucht Wittgenstein allerdings nicht auf eine historische Erzählung zurückzugreifen. Sie sind vielmehr selbst eine Folge des analogischen Denkens, »[...] hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache« (WW1, § 90). Was sie zu Irrtümern macht, ist die Missachtung der Differenz in der Analogie oder, wie man auch sagen könnte, der Wunsch nach Allgemeinheiten. Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen Sprachspielen werden wie vollständige Gleichheiten behandelt, die eine Übertragung des einen Falls auf den anderen zu rechtfertigen scheinen. Eine der hartnäckigsten Fehldeutungen, die Wittgenstein bekämpft, liegt in der Über-

113 Vgl. Derrida: Wahrheit in der Malerei, a.a.O., S. 55.

114 Vgl. Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 233.

tragung von naturwissenschaftlichen Methoden auf die Philosophie und der damit verbundenen Gleichsetzung von geistigen und physikalischen ›Gegenständen‹. Diese Identifikation kennzeichnet die Substanzmetaphysik und jedes Denken in binären Gegensätzen – etwa Substanz-Akzidens, Wesen-Erscheinung, Innen-Außen, Tiefe-Oberfläche usw. Sie erschweren eine grammatische Analyse, weil sie die Bedeutung als etwas Wesentliches und Tiefes erscheinen lassen, das hinter den oberflächlichen Zeichen gesucht werden muss (WW1, § 97).

Dagegen setzt Wittgenstein das Verfahren einer ›übersichtlichen Darstellung‹ ein, mit dessen Hilfe die tatsächliche Anwendung (und damit die Bedeutung) von Worten in verschiedenen Sprachspielen beschrieben und angeordnet werden kann: »Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Worte nicht *übersehen*. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.« (WW1, § 122) Wenn ähnliche Sprachspiele miteinander in Beziehung gesetzt werden, besteht das Ziel jedoch nicht darin, sie in eine hierarchische Ordnung oder Folge zu überführen. Eine Beschreibung, so Wittgenstein, ist »die Abbildung einer Verteilung im Raum« (WW1, S. 509), d.h. die schrittweise Aufstellung eines differenziellen Geflechts anhand von Familienähnlichkeiten.¹¹⁵ Der so aufgefächerte Raum ist kein allgemeiner Rahmen, in dem alle Sprachspiele vorab situiert wären, er entsteht jeweils neu in der situativen Zusammenstellung von Beispielen zu einem bestimmten Zweck. Mehr noch: Die Bedeutung eines einzelnen Sprachspiels lässt sich erst dann erkennen, wenn man es in eine solche räumliche Beziehung zu ähnlichen Anwendungen setzt: »Wie vergleicht man Spiele? Indem man sie beschreibt – indem man das eine als Variation des anderen beschreibt und die Unterschiede und Analogien *hervorhebt*.« (WW6, 139)

Man könnte meinen, damit sei lediglich eine etwas komplizierte Erklärung für das bekannte hermeneutische Verfahren der Kontextualisierung gegeben. Allerdings – und darauf weist auch Derrida hin – bleibt die These, dass die Bedeutung eines Ausdrucks von seinem Kontext abhängt, zumeist die Antwort schuldig, woher der Kontext selbst seine Bedeutung erhält, will man sie nicht als gegeben voraussetzen. Im Unterschied dazu bietet Wittgensteins räumliche Auffächerung gewissermaßen ein zweistufiges Verfahren: Das Bedeutungsspektrum eines Wortes wird durch seine möglichen Anwendung in verschiedenen Sprachspielen abgesteckt, wobei die Sprachspiele ihrerseits in Ähnlichkeitsbeziehung zu anderen Sprachspielen stehen. Weder das einzelne Wort noch die Sprachspiele, die mit ihm gebildet werden können, bedürfen einer festen Verankerung in einem letzten Fundament. Anstatt die Kette der Verweise zu einem endgültigen Abschluss zu bringen, dient Wittgensteins

115 »Sprachspiele sollen nicht länger hierarchisieren, sondern lediglich *differenziell* beschrieben werden.« (Kroß: Philosophieren in Beispielen, a.a.O., S. 179)

Methode der problemorientierten übersichtlichen Darstellung dem Finden von »Zwischengliedern«:

»Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die »Zusammenhänge sehen«. Daher die Wichtigkeit des Findens und Erfindens von *Zwischengliedern*.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen.« (WW1, § 122)

Bereits in einem früheren Text führt Wittgenstein diese Betrachtungsweise explizit als Gegenmodell zu einer (historischen) Entwicklungslogik ein.¹¹⁶ Insofern also folgt die Differenzialanalyse, wie bei Derrida und Hegel aufgezeigt, auch hier dem Leitfaden des Raumes und nicht dem einer linearen Zeitlichkeit. Durch räumliche Arrangements von Beispielen entstehen partielle Ordnungen, »Zentren der Variation« (WW4, 190), aber keine umfassende Ordnung, kein allgemeines Prinzip. Der Einsatz von Zwischengliedern kann »[...] Unterscheidungen *hervorheben*, die unsre gewöhnlichen Sprachformen leicht übersehen lassen« (WW1, § 132), und auf diese Weise helfen, vor-schnelle Übertragungen zu vermeiden bzw. diese als fehlerhaft zu entlarven.

Kontrastiert man das in den *Philosophischen Untersuchungen* sowohl dargestellte als auch angewandte Verfahren des analogischen Denkens in Beispielen mit der Methode der Dialektik, wie sie in der *Wissenschaft der Logik* erarbeitet ist, fallen sicherlich zunächst eine ganze Reihe von grundlegenden Unterschieden auf. Hegels Überzeugung, man könne das Ineinandergreifen des begrifflich-kategorialen Gerüsts der Sprache als System beschreiben, in dem sich die Übergänge von einer Begriffsklärung zur nächsten mit immanenter Notwendigkeit ergeben, wird für Wittgenstein spätestens mit Einführung der Sprachspielkonzeption unmöglich. Der Wunsch, eine Abhandlung zu schreiben, in der die »Gedanken von einem Gegenstand zum andern in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten« (WW1, S. 231), so das Vorwort der *Untersuchungen*, lässt sich für ihn nicht mehr verwirklichen. Es

116 Das wiedergegebene Zitat aus den *Philosophischen Untersuchungen* ist wörtlich aus den 1931/32 entstandenen *Bemerkungen über »Frazers Golden Bough«* übernommen. Dort fährt Wittgenstein erläuternd fort: »Ein hypothetisches Zwischenglied aber soll in diesem Falle nichts tun, als die Aufmerksamkeit auf die Ähnlichkeit, den Zusammenhang, der *Tatsachen* zu lenken. Wie man eine interne Beziehung der Kreisform zur Ellipse dadurch illustriert, daß man eine Ellipse allmählich in einen Kreis überführt; *aber nicht um zu behaupten, daß eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen.« (Wittgenstein: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, a.a.O., S. 37; vgl. auch BT, 281)

gibt unendlich viele Möglichkeiten der Kombination und der Variation von Sprachspielen, und welche jeweils gewählt werden, hängt einzig von der Problemstellung ab, die man aufzuklären beabsichtigt. Auch die spekulative Dialektik geht von keiner feststehenden und überzeitlichen kategorialen Ordnung aus, gleichwohl findet sie in der Urteilsstruktur eine fundamentale Form der logischen Verknüpfung. Im Wechselverhältnis der grammatischen Positionen von Subjekt und Prädikat entstehen begriffliche Allgemeinheiten durch eine Ausdifferenzierung ihrer Einzelanwendung. Diese Einheit des Unterschiedenen kann Hegel zugleich als die Bewegung der Bedeutungs-genese und die Methode, mit deren Hilfe sich sprachliche Begriffe analysieren lassen, festhalten. Wittgenstein hingegen lehnt im Rahmen der Neuausrichtung seines Denkens in den dreißiger Jahren eine Rückführung der gesamten Sprache auf elementare Satzformen ab und insistiert darauf, dass Formbegriffe oder Kategorien ebenfalls durch Beispiele zu erläutern sind und keine vereinheitlichende Kraft auf das Verhältnis der verstreuten Sprachspiele ausüben.

Trotz der unterschiedlichen Auffassungen von der Kontinuität des Logischen verliert für beide der Wahrheitsbegriff seine traditionelle exklusive Bedeutung. Hegel kann einen emphatischen Wahrheitsanspruch nur beibehalten, indem er ihn aus seiner identitätslogischen Verengung befreit und das Widerspruchsverhältnis in seinem Inneren offenlegt. Wahrheit dialektisch verstanden bedeutet nicht Aussagenwahrheit, sondern die widersprüchliche Einheit von Identität und Differenz in jeder Bestimmung. Aus der Perspektive der *Philosophischen Untersuchungen* würde die dialektische Umformung des Wahrheitsbegriffs einmal mehr die Vielfalt belegen, in der Wahrheit als Funktion in unterschiedlichen Sprachspielen auftauchen kann (WW1, § 136).¹¹⁷ Sieht man allerdings von der eher terminologischen Entscheidung Wittgensteins ab, für das eigene Denken auf das Prädikat der Wahrheit zu verzichten, offenbart sich gerade in diesem Punkt eine tief greifende Paralleli-tät der beiden Ansätze. Denn auch Hegel unterscheidet zwischen der Opposition von richtig und falsch auf der Ebene des Bedeutungsgehaltes eines Urteils einerseits und der Wahrheit der logisch-grammatischen Bewegung, die

117 Walker ist der Meinung, die *Untersuchungen* würden eine unhaltbare Kohärenztheorie der Wahrheit vertreten. Aus seiner Sicht erhebt Wittgenstein die »menschliche Übereinstimmung zum Maßstab der Ähnlichkeit« von Urteilen, kann aber nicht erklären, wie solche Übereinstimmungen hergestellt werden. Folgt man jedoch Wittgenstein, dann sind die Ähnlichkeitsbeziehungen in der Sprache bereits angelegt, und sofern Menschen dieselbe Sprache sprechen, stimmen sie notwendigerweise in den Anwendungsregeln überein. Diese Form der Übereinstimmung muss nicht mehr, wie Walker verlangt, eigens begründet werden – sie ist in der Tat mit jeder Sprache gegeben (vgl. Walker, Ralph C. S.: Regelbefolgen und Kohärenztheorie der Wahrheit. In: Birnbacher, Dieter/Burkhardt, Armin (Hg.): Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion. Berlin/New York 1985, S. 27-46; hier S. 42ff.).

den im Urteil verknüpften Begriffen überhaupt erst ihre Bedeutung verleiht, andererseits. Nicht Falschheit bildet den Gegenbegriff zur Wahrheit, sondern Schein. Wenn Wittgenstein der »Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« (WW1, § 109) den Kampf ansagt, wendet er sich ebenfalls gegen den ›falschen Schein‹, dass Sprache bloß ein Oberflächenphänomen darstellt, hinter dem eine tiefe, wesensmäßige Dimension der Bedeutung verborgen liegt. Seine eigenen Überlegungen zielen auf das Bedingungsverhältnis von Aussagen, unabhängig davon, ob sie als Äußerungen über Tatsachen ›richtig‹ oder ›falsch‹ sind.

Scheinhaft sind sowohl für Hegel als auch für Wittgenstein alle Ansätze einer essenzialistischen Metaphysik, in denen die Voraussetzungen des Denkens in einem festen, selbstidentischen Grund außerhalb des Begriffsgefüges gesucht werden. Gegen eine solche hierarchische Ordnung von Oberfläche und Tiefe setzen beide einen sprachinternen Verweisungsprozess, der keine Außenseite hat. Es wäre allerdings zu kurz gegriffen, würde man die bedeutungsbildenden Verhältnisse in einer einfachen Umkehrung als reine Differenzen deuten. Gewiss, ohne die Negation gäbe es keine dialektische Bestimmung und ohne die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Sprachspielen keine Philosophie im Sinne Wittgensteins. Aber ebenso gilt: Ohne ein synthetisierendes Moment, das die Differenz als Differenz von etwas festhält, und ohne wie immer auch vage institutionalisierte Regeln wäre keine Bedeutungszuschreibung wiederholbar, gäbe es überhaupt keine Bedeutung. Man kann Hegel vorwerfen, er würde durch die Betonung der ›Aufhebung‹, der ›Einheit von Identität und Differenz‹ und der ›absoluten Idee‹ dem synthetisierenden Moment letztlich den Vorzug geben und somit dem lebendigen Bewegungsprinzip des Widerspruchs die Spitze nehmen. Doch auch die Dekonstruktion, die der Differenz einen weitaus exponierteren Platz einräumt, bestreitet keineswegs die Notwendigkeit einer synthetisierenden Spur, in der sich das Andere als Anderes im Selben einschreiben muss, um relativ stabile Bedeutungen zu konstituieren.

In der Spätphilosophie Wittgensteins kommt weder der Differenz noch der Identität ein absolutes Primat zu. Mit der Regelanwendung und der Ähnlichkeit stehen ihm zwei deskriptive Begriffe zur Verfügung, die sich unentschieden zwischen den beiden Extremen halten. Eine Regel enthält sowohl eine Übereinstimmung in der Lebensform als auch eine Offenheit für Unvorhersehbares, und ebenso verbindet die Familienähnlichkeit Sprachspiele durch wechselnde Verwandtschaften und Verschiedenheiten. Da solche Verwandtschafts- oder Ähnlichkeitsbeziehungen immer schon von einer Unterschie-

denheit ausgehen, lässt sich zumindest *ex negativo* sagen, dass Wittgensteins Sprachanalyse keinen starken Begriff der Identität voraussetzt.¹¹⁸

Es könnte mithin der Eindruck entstehen, als stehe Wittgenstein im direkten Vergleich der Dekonstruktion näher als der Dialektik. Im Hinblick auf die von beiden Ansätzen betonte Offenheit und theoretische Uneinholbarkeit von sprachlichen Verweisen wäre dem wohl zuzustimmen. Dennoch erweist sich auch das Verhältnis zwischen Derrida und Wittgenstein als ein komplexes Netz von Ähnlichkeiten und Unterschieden. Um an dieser Stelle nur zwei Aspekte hervorzuheben, sei zum einen auf die jeweiligen Konsequenzen aus ihrer gemeinsamen Einsicht in den Spielcharakter der Sprache und zum anderen auf ihren Umgang mit der Geschichte hingewiesen. So nutzt etwa Derrida die Möglichkeit einer analogisierenden Reflexion dazu, um mit so genannten ›Re-Markierungen‹ den syntaktischen Überschuss gegen eine semantische Vereinheitlichung auszuspielen. In seinen dekonstruktiven Lektüren historischer Texte zeigt er ein ums andere Mal, dass der Versuch einer semantischen Schließung oder Letztbegründung notwendigerweise scheitert, weil darin jener irreduzibel differente Rest des Überschusses, das Supplement, negiert werden muss, der doch zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer jeden Artikulation darstellt. Die Dekonstruktion beginnt deshalb gewissermaßen mit der rückhaltlosen Affirmation des Differenten und Anderen. Entsprechend nimmt ihr Verfahren bewusst eine ›Dissemination‹ des Sinns in Kauf und führt aktiv Querverbindungen zu entfernten Bedeutungsfeldern ein – etwa durch den Einsatz des *Littre* oder ausgehend von Homophonien –, deren Effekte sie selbst nicht mehr vollständig kontrollieren kann.

Obwohl Wittgenstein die unendliche Variationsvielfalt von Sprachspielen sowie die unbegrenzte Möglichkeit zur Analogiebildung ebenfalls für seine eigene Sprachkritik in Anschlag bringt, setzt er sie in einer Weise ein, die einer Dekonstruktion diametral entgegensteht: Nicht die Ausstreuung des Sinns ist sein Ziel, sondern die Beschränkung der Gültigkeit auf den Einzelfall. Ungerechtfertigte Verallgemeinerungen bekämpft Wittgenstein mit Hilfe von übersichtlichen Darstellungen, in denen Begriffsanwendungen wieder auf den spezifischen Alltagssprachlichen Kontext zurückgeführt werden, dem sie entstammen. Zwar erkennt er die Vagheit seiner eigenen Operationsbegriffe als konstitutiv an, er hütet sich indes davor, auf dieser Basis erneut deponenzierte Allgemeinbegriffe zu formulieren – wie Derrida dies vor allem in der *Grammatologie* mit Wendungen wie ›allgemeine Schrift‹ oder ›Ur-Spur‹ praktiziert.

118 Auch die Bedeutung von »Gleichheit« muss auf die jeweiligen Regeln seiner Anwendung zurückgehen: »Wie kann ich das Wort ›gleich‹ erklären? – Nun, durch Beispiele.« (WW6, 420)

Nicht weniger weit auseinander liegt der jeweilige Umgang mit der Geschichte. Die beiden gemeinsame Zurückweisung von entwicklungsgeschichtlichen Folgebeziehungen sowie die Aufdeckung einer eigenen Zeitlichkeit sprachlicher Prozesse führt bei Wittgenstein zu einer radikalen Abkehr von jeder historischen Betrachtung, bei Derrida hingegen zu einem modifizierten Geschichtsbegriff, dessen genauere Ausformulierung allerdings vage bleibt. Dekonstruktion, so Angehrns Deutung, versteht sich als »genuine Form der Arbeit an der Geschichte«¹¹⁹, die in der Destruktion von linear chronologischen Zusammenhängen zugleich neue Weisen des Anknüpfens und Fortschreibens von überlieferten Bedeutungen ermöglicht. Dabei will sie weder auf eine Überzeitlichkeit noch einen historischen Relativismus hinaus. Zwar behandelt auch die Sprachspielanalyse die impliziten Bedeutungsdimensionen eines Begriffs als Sedimente einer (historischen) Lebensform. Weil sie sich jedoch in erster Linie auf die Alltagssprache beruft und die philosophische Tradition allenfalls am Rande zur Kenntnis nimmt, kann sie die von ihr herausgestellten Verweise in einem gemeinsamen Raum verorten, der in einer nicht-chronologischen Weise »gegenwärtig« ist. Solange ein bestimmtes Sprachspiel gespielt werden kann und insofern verständlich bleibt, lässt sich seine logische Grammatik ohne Rückgriff auf einen historischen Entstehungsprozess klären, einfach indem man es in Beziehung zu beispielhaften ähnlichen Anwendungen setzt und schaut, welche Funktion ein Begriff im Unterschied zu einem analogen Fall erfüllt.

Die skizzenhafte Positionierung von Wittgensteins analogisierender Philosophie des Beispiels im Verhältnis zu einzelnen Aspekten von Hegels spekulativer Dialektik und der Dekonstruktion im Sinne Derridas erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Ein Vergleich zwischen den drei betrachteten Ansätzen, der sich auf eine Aufzählung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden beschränkt, gehört ausdrücklich nicht zu den Zielen der vorliegenden Studie. Angesichts der dargelegten Konsequenzen des Wittgenstein'schen Denkens müsste man den Versuch, alle Beziehung zwischen den drei Werken vollständig aufzuführen, sogar als unmöglich zurückweisen. Was man darstellen kann, sind beispielhafte Analogien, in denen jeweils Verwandtes ebenso wie Verschiedenheiten zum Ausdruck kommen. Solche Familienähnlichkeiten sind in den vorhergehenden Kapiteln im Zusammenhang der dort verhandelten konkreten Themenbereiche immer wieder kursorisch angesprochen worden.

Das Verhältnis von Hegel, Wittgenstein und Derrida lässt sich demnach nur perspektivisch aus einem der drei Blickwinkel erläutern, da eine allen gemeinsame, identische Grundstruktur fehlt. Gleichwohl ist mit dem Motiv des Raumes ein Leitfaden angesprochen, der in allen drei Ansätzen eine ge-

119 Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion, a.a.O., S. 288.

wisse Rolle spielt und sich durch ihre Kombination methodisch weiter ausbauen lässt. Der folgende Ausblick soll daher einige der zuvor angesprochenen Interferenzen aus einer größeren Entfernung wieder aufgreifen und unter dem Stichwort des ›Denkraumes‹ eine Form der philosophischen Analyse skizzieren, die sich einerseits als Sprachtheorie reflektiert, ohne sich auf einen letzten stabilen Grund zu berufen, und andererseits eine neue Sicht auf historische Konfigurationen erlaubt, ohne auf eine lineare Geschichte zurückzugreifen. Der Denkraum nennt damit zugleich den Ort, an dem sich Hegel, Wittgenstein und Derrida begegnen können.

Perspektiven: Die dynamischen Ränder des Denkraumes

»Dies möge jeder Wissenschaft von der Verlagerung
zum Apolog dienen: wenig kommt es auf den
bewegten Sinn an, wenig auf die Terme der
Wegstrecke: allein zählt [...] *die Bewegung selber*.«
(Roland Barthes, *Über mich selbst*)

a) Zur Möglichkeit eines Denkraumes der Differenzphilosophie

Differenzphilosophie im Anschluss an Hegel, Wittgenstein und Derrida meint zunächst eine bestimmte Theorie sprachlicher Bedeutungszuschreibung, die ohne Referenz auf ein außersprachliches Sein und ohne einen archimedischen Punkt im Subjekt auskommen muss. Sprache bleibt deshalb nicht auf den Bereich der gesprochenen oder geschriebenen Äußerungen beschränkt, sie stellt eine umfassende Verweisstruktur dar, in der überhaupt erst etwas als etwas erscheinen kann. Nicht nur die Dinge der Welt, auch geistige Vorstellungen, das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zu anderen, Gefühle und Empfindungen sowie alle Formen des Handelns können nur innerhalb dieser fundamentalen Struktur verstanden und beschrieben werden. Das wird etwa in Hegels Rede vom ›Begriff‹ deutlich, in dessen logische Allgemeinheit sich jede Singularität fügen muss, um als Besonderes in Erscheinung treten zu können. Wittgensteins Sprachspielkonzeption hingegen hebt in prominenter Weise die Handlungsdimension von Sprache hervor und betrachtet jede sprachliche Äußerung als ›Teil einer Tätigkeit‹ (WW1, § 23). Und wie nicht zuletzt Derridas Auseinandersetzungen mit Freud zeigen, sind auch Bewusstsein und Denken als Prozesse mit Zeichencharakter zu rekonstruieren, als ein differenzielles Geflecht von Gedächtnisspuren, in dem die reine Gegenwart

des Sinns aufgeschoben und jede Form einer Identifizierung immer wieder aus sich heraus getrieben wird.

Innerhalb dieses umfassenden sprachtheoretischen Rahmens erhält das Motiv der Differenz seine fundamentale Stellung, sobald erklärt werden soll, wie das Verweissystem der Sprache immanent Bedeutung generieren kann. Da die Bedeutungsdimension eines sprachlichen Elementes, das Signifikat, nicht durch eine begriffslose Anschauung gegeben ist, hängt das Verständnis eines beliebigen Zeichens, dem Signifikanten, immer schon von seiner Beziehung auf andere Signifikanten ab. Sprache lässt sich daher als ein prinzipiell unbegrenztes Netz der miteinander verknüpften Zeichen, als Gewebe oder Textur vorstellen. Bedeutung entsteht innerhalb dieses Verweissystems, indem Begriffe von anderen Begriffen abgegrenzt und so bestimmt werden. Wie in einem Lexikon erschließt sich der Sinngehalt eines Wortes über seine spezifische Differenz zu einer Reihe von anderen Worten.

Damit allein jedoch wäre die Produktivität der Differenz, Bedeutung konstituieren zu können, nur unzureichend plausibilisiert. Es müssen Bedingungen oder Regelungen angegeben werden, die erklären, wie sich trotz des endlosen Verweisungsgeflechts zwischen den Zeichen eine gewisse Stabilität der differenziellen Bedeutung über die Zeit hinweg etablieren kann. Weil damit die Semantik selbst in Frage steht, rückt die Seite der syntaktischen Formen, der im weitesten Sinne grammatischen Logik der Sprache in den Vordergrund der Semiotik. Hegel, Wittgenstein und Derrida gehen jedoch in je unterschiedlicher Weise an die Aufgabe heran, das Funktionieren der Differenzbeziehung näher zu erläutern.

Für Hegel liegt das entscheidende Moment der begrifflichen Darstellung in ihrem negativen Verhältnis zum Dargestellten. Mit Lacan lässt sich diese Negativität der sprachlichen Ordnung plastisch als ein »ursprünglicher Mord am Ding« verstehen.¹ Darin kommt der Umstand zum Ausdruck, dass jedes sprachlich erfasste Objekt lediglich in der Stellvertretung durch ein Zeichen erscheint und in seiner reinen Präsenz abwesend bleibt. Weil Hegel kein anderes Sein als das in der begrifflichen Vermittlung erscheinende voraussetzt, gehört Negativität zum Wesen der Sache selbst. Oder anders ausgedrückt: Die Sache selbst lässt sich nur negativ, als das in einer Bezeichnung immer schon Vorausgesetzte ablesen. Insofern kann Hegel die formalen Bedingungen, die zur Bestimmung des Begriffs notwendig sind, mit dem Wesen der Sache gleichsetzen. Wie im 4. Kapitel gezeigt, nimmt die grammatische Form des Urteilsatzes dabei eine Schlüsselrolle ein. Als Ur-Teilung differenziert sie sprachliche Elemente und weist ihnen zugleich mit den Positionen von Satzsubjekt und Prädikat eine bestimmte Beziehung zu, durch die sie ihre Bedeu-

1 Lacan: Seminar I, a.a.O., S. 223. Hegel selbst bringt die Negation ebenfalls mit dem Tod in Verbindung (PhG, 27).

tung erhalten. Dazu interpretiert Hegel die Kopula ›ist‹ im Sinne einer Forderung nach Identität, die sich in der inhaltlichen Entsprechung der beiden unterschiedenen Satzglieder realisieren kann.² Die spekulative Bedeutung eines Wortes liegt demnach in der vollständigen Ausdifferenzierung seiner möglichen Prädikate. Da aber auch Prädikate nichts anderes als besondere Begriffe sind, die ihrerseits in die Position eines Satzsubjekts gesetzt und ausdifferenziert werden müssen, gelangt die inhaltliche Bestimmung an kein definitives Ende.

Der Erkenntnisgewinn der Urteilsbetrachtung liegt jedoch in der Formanalyse. Sätze sind nicht deshalb wahr, weil sie einen Gegenstand und seine Eigenschaften richtig abbilden. Hegel geht vielmehr einen umgekehrten Weg: Ein Gegenstand ist dann in seiner Wahrheit erkannt, wenn seine begriffliche Konstitution als Prozess einer Differenzierung bedacht wird. Die wahren Bestimmungen eines besonderen Begriffs sind in der Sprache zwar immer schon vorgegeben, aber sie werden in den Sätzen, die wir zur Beschreibung der Wirklichkeit benutzen, gerade nicht ausgesprochen. Jede Verwendung eines besonderen Begriffs baut auf einer unausgesprochenen disjunktiven Urteilsstruktur auf, in der dieser Begriff in der Position des Subjekts mit der Totalität seiner Bedeutungsvielfalt im Prädikat identifiziert wäre. Normalerweise jedoch behandeln wir ein Wort wie eine in sich geschlossene Bedeutungseinheit und übersehen dabei, dass es tatsächlich nur in seiner spezifischen Differenz zu anderen Worten einer gegebenen sprachlichen Ganzheit einen Sinn haben kann und dass ihm das negative Verhältnis zu einem Anderen als Bedingung vorausgeht. Hegels spekulative Dialektik stützt sich auf diese Negativität, die in der faktischen Nichtentsprechung von Subjekt und Prädikat in jedem Satz aufscheint, und leitet daraus das Prinzip ab, wie sich erst aufgrund von solchen Negationsbeziehungen scheinbar identische und unmittelbare Bedeutungen ergeben können. Vernünftiges Denken darf sich deshalb nie mit einer inhaltlichen Definition oder Festschreibung zufriedengeben und glauben, damit sei alles über einen Gegenstand gesagt. Es muss aus dem vorhandenen Zusammenhang der Sätze auf die innere Form selbst schließen, muss gleichsam auf die Ebene des semiotischen Prozesses wechseln, um von dort aus weiterzuverfolgen, in welchen wechselseitigen Konstitutionsverhältnissen der betrachtete Inhalt zu anderen Inhalten steht.

Auch die Dekonstruktion stellt die Differenz als Bewegungsmoment in den Mittelpunkt der sprachlichen Bedeutungskonstitution. Saussures Linguistik folgend versteht sie die Sprache als ein Geflecht von Verweisen, das ausschließlich auf differenten Beziehungen aufbaut. Als Verweis aber kann kein signifikantes Element vollständig bei sich selbst sein, es bedeutet nur in der Relation zu anderen Elementen. Unabhängig davon, ob es sich um gesproche-

2 Vgl. Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 435ff.

ne, geschriebene oder gestische Zeichen handelt, nennt Derrida diese Bedingung des Verweisens ›allgemeine Schrift‹: Denn schon bei Aristoteles wird die Schrift als ›Zeichen des Zeichens‹ definiert. Im Geflecht der Zeichen, der allgemeinen Schrift, ist die Präsenz des Sinns immer abwesend und aufgeschoben. Mit dem Neologismus *différance* versucht Derrida genau jene Bewegung des Aufschubs, das notwendige Intervall zwischen den Signifikanten, zu fassen, aufgrund dessen sie überhaupt erst eine verweisende Funktion übernehmen können. Neben den im 1. Kapitel dargelegten vielfältigen Implikationen dieses Terms dient er in erster Linie dazu, um zwischen den spezifischen Differenzen, die innerhalb eines konkreten Sprachsystems die Bedeutung eines einzelnen Zeichens regeln, und der logischen Bedingung der Differenzierung als reiner Bewegung zu unterscheiden (G, 109). Die *différance* steht dabei sowohl für die Bedingung der Möglichkeit, dass Zeichen überhaupt als Zeichen funktionieren können, als auch für die Bedingung der Unmöglichkeit einer reinen Präsenz oder Anwesenheit des Sinns im Spiel der Verweisung.

Relativ stabile Bedeutungen können sich aus Derridas Perspektive bilden, weil die *différance* nicht nur aufschiebenden und trennenden Charakter hat, sondern zugleich wie eine ›ursprüngliche Synthese‹ das Differenzierte aneinander kettet. Jeder Signifikant trägt so die Spur des Anderen, auf das er verweist, an sich selbst – das aber heißt, er ist nie vollkommen bei sich selbst und mit sich selbst identisch. Um ihn zu wiederholen, kann man sich also nicht auf eine vorgängige Einheit, Gegenwart oder Identität eines Signifikats berufen. Da der ›Ursprung‹ der Bedeutung in einer Spur ohne Ursprung liegt, lässt sich das Zeichen nur in seiner differenziellen Struktur wiederholen. Die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Iteration des Zeichens setzt somit zugleich Differenz und eine gewisse *restance*, ein in der Differenz Bleibendes voraus, das weder vollständig anwesend noch abwesend ist (Ltd, 89). Faktisch stabilisierte Sinneinheiten sind demnach nicht der Ausdruck eines identischen Bedeutungskerns oder transzendentalen Signifikats, sie sind vielmehr das Produkt einer nicht-identischen Wiederholungsstruktur, die jederzeit und prinzipiell offen bleibt für Verschiebungen. In ihren kritischen Lektüren versucht die Dekonstruktion daher nachzuweisen, dass sich alle von der abendländischen Tradition angeführten Begründungsfiguren auf keine letzte gewisse Instanz berufen können, weil diese immer schon in den aufschiebenden und unabschließbaren Prozess der *différance* eingezogen sein muss.

Obwohl die Sprachphilosophie Wittgensteins weder in ihrer frühen noch der späteren Ausrichtung explizit auf das Motiv der Differenz rekurriert, setzt sie sich dennoch deutlich von einem Identitätsdenken ab. Schon im *Tractatus* stehen logische Komplexe, die Elementarsätze, im Vordergrund, deren Struktur einen Sachverhalt abbildet. Der logische Aufbau der Welt folgt solchen Strukturen, die sich in den internen Relationen von Sätzen zeigen, aber sich

nicht erklären oder ableiten lassen (WW1, 4.122). Allerdings interessiert sich Wittgensteins Frühschrift weniger für den semantischen Gehalt als vielmehr für die reine Form der logischen Syntax, die unabhängig von der Bedeutung der Zeichen Bestand haben muss. Eine Semiotik im engeren Sinne entwickeln erst die Überlegungen nach dem *Tractatus*, in denen der semantische Gehalt auf die relationale Position eines Zeichens innerhalb der Grammatik zurückgeführt wird. Ausgehend von dieser internen Verbindung zwischen Syntax und Semantik gibt Wittgenstein dann das Projekt einer Analyse der logischen Formen zugunsten einer Beschreibung der vielfältigen und disparaten alltags-sprachlichen Gebrauchsregeln, der Sprachspiele, auf.

Mit der ausgearbeiteten Sprachspielkonzeption nähert sich auch Wittgenstein immer stärker einem Differenzdenken. Zum einen interpretiert er Sprache insgesamt als Mannigfaltigkeit von Sprachspielen, die miteinander durch wechselnde Ähnlichkeiten verbunden sind, ohne einen gemeinsamen, sich durchhaltenden Wesenskern zu besitzen. Um die spezifischen Grenzen eines Sprachspiels zu erkennen, muss man es beispielhaft anwenden und zu ähnlichen Sprachspielen in Beziehung setzen. Zum anderen sind die Gebrauchsregeln, die innerhalb eines Sprachspiels die Bedeutung eines Ausdrucks festlegen, keine über die Zeit gleichbleibenden Formen. Die besondere Bedeutung eines Terms lässt sich deshalb nur mit Hilfe einer übersichtlichen Darstellung erkennen, bei der seine verschiedenen sinnvollen Anwendungsmöglichkeiten gegeneinander abgegrenzt werden. Je nach Situation kann ein Begriff einen anderen Platz in der logischen Grammatik eines Sprachspiels einnehmen und erhält entsprechend eine andere Bedeutung. Solche ›grammatischen‹ Regeln, die bestimmen, wie ein Sprachspiel gespielt wird, sind das Produkt einer im Fluss befindlichen kulturellen Lebensform und daher stets offen für unvorhersehbare Veränderungen. Weil die Wahrheitsgeltung einzelner Ausdrücke von den spezifischen Kontexten und Situationen abhängt, in denen sie angewendet werden, kann sich die Philosophie nicht mehr auf eine allgemeingültige Logik berufen.³ Infolgedessen sieht Wittgenstein die Aufgabe der Philosophie vor allem darin, überlieferte Problemstellungen als Scheinprobleme zu entlarven, indem sie vermeintliche Allgemeinbegriffe, die als Begründungsinstanzen dienen, beispielhaft auf ihren alltäglichen Gebrauch zurückführt und so ihre eingeschränkte Geltung aufzeigt.

So verschieden die Richtungen sein mögen, in denen Hegel, Wittgenstein und Derrida ein Denken der Differenz entwerfen, erwächst dennoch aus der jeweiligen Zurückweisung von letzten und festen Grundbestimmungen die gemeinsame methodische Schwierigkeit, wie sich der eigene Ansatz imma-

3 Wie Habermas kritisch feststellt, gibt Wittgenstein damit »[...] jeden sprachspieltranszendierenden Geltungsbezug preis« (Habermas: Kritik der Bedeutungstheorie, a.a.O., S. 118).

ment legitimieren lässt. Da der ›Ursprung‹ einer jeden Bedeutung in einer reinen Bewegung der Differenzierung liegt, die weder auf einer vorgängigen Realität noch einer transzendentalen Ordnung beruht, müssen neue Darstellungsweisen gesucht werden, in denen die fundamentale Prozessualität einen Ausdruck finden kann, ohne erneut in einen ontologischen oder transzendentalen Grund überzugehen. Das so angesprochene Methodenproblem der Differenzphilosophie kann man sich strukturanalog zum antiken Lügner-Paradox verdeutlichen: Sobald behauptet wird, es gebe keinen identifizierbaren Grund, der eine Aussage endgültig verifizieren kann, wird auch die Behauptung der Grundlosigkeit selbst fraglich. Um die These vom offenen Prozess der Bedeutungsgenese zu rechtfertigen, bedarf es deshalb einer prozessualen Darstellung, in der sich die Bewegung artikuliert oder zeigt, aber nicht in einem einzigen Begriff identifiziert, reifiziert und stillgestellt wird. Insbesondere der zweite Teil der Studie hat deutlich gemacht, dass alle drei untersuchten Denker daraus ihre Kritik am mentalistischen Reflexionsparadigma ableiten.

Hegel begegnet dem Problem der Methode, indem er ihre Darlegung an den Schluss der *Wissenschaft der Logik* stellt und als deren Resultat ankündigt. Erst mit der Begriffslogik erreicht er eine Explikationssprache, in der sich das Dargestellte und die Darstellung innerhalb derselben Ebene bewegen, dem allgemeinen Begriff. Die Form der Begriffsbestimmung im Urteil und in den Schlussverfahren regelt hier vollständig die inhaltliche Ausdifferenzierung des Begrifflichen und bedarf keiner Bezugnahme auf eine Sphäre außerhalb der Sprache, um bedeuten zu können. Den Prozess der doppelten Negation, der die Bedeutung des Ausgesagten zurückverweist auf die Form des Urteils, kann Hegel nun als ›absolute Idee‹ ansprechen. Sie erweist sich rekursiv zugleich als die Methode, in der sich die logische Darstellung von Anfang an fortbewegt hat und die in der Sprache als System aufeinander bezogener Bestimmungen immer schon am Werk ist. Insofern setzt Hegel die spekulative Dialektik nicht als methodische Option zur Erreichung eines vorab festgelegten Beweisziels ein. Dialektisch ist vielmehr der Prozess, in dem sich die sprachinternen Zusammenhänge der Begriffe selbst darstellen. In der nachvollzogenen Entfaltung dieses Prozesses wendet sich die Dialektik zugleich kritisch gegen die Vorstellungswelt der alten Metaphysik und behandelt alle tradierten Kategorien des Denkens als Begriffe, deren Bedeutung allein aus ihren internen Verknüpfungen und der Notwendigkeit ihrer Übergänge hervorgeht.

Ebenso wie die spekulative Dialektik eine De-Konstruktion der Metaphysik betreibt, wenn sie deren Kategorien und Begründungsinstanzen als begriffliche Konstruktionen durchschaut, lässt sich umgekehrt Derridas Verfahren der Dekonstruktion als eine radikalisierte Variante dialektischen Denkens verstehen. Auch sie wendet sich gegen eine Identitätsphilosophie, die versucht, den Prozess der Bedeutungsgenese in einem selbstpräsenten Ursprung

des Sinns zu fundieren. Anders als Hegel aber rekurriert Derrida dazu nicht auf die einheitliche Form des Urteilsatzes, auf dessen Grundstruktur sich die Bewegung der sprachinternen Ausdifferenzierung zurückführen lässt. Während die doppelte Negation, das *Movens* der dialektischen Darstellung, letztlich auf einem binären Gegensatzverhältnis aufbaut, das in einer Einheit der Unterschiedenen aufgehoben wird, steht die *différance* für einen reinen Prozess des Aufschubs von Präsenz und einer damit einhergehenden Verkettung von Spuren, die ein offenes Netz von Verflechtungen, einen Text oder eine allgemeine Schrift bilden. Das Verhältnis der Spuren zueinander folgt keiner notwendigen Systematik, es ist in irreduzibler Weise plural und in einem nicht linearen Sinne ›geschichtlich‹ (Rg, 40). Methodisch bleibt die Dekonstruktion daher immer auf die Begrifflichkeiten des jeweiligen Textzusammenhanges angewiesen, den sie betrachtet.

Gleichwohl findet sie innerhalb der abendländischen Tradition vielfältige Ansatzpunkte, an denen sich ein dekonstruktives Moment bemerkbar macht. In solchen ›Re-Markierungen‹ zeigt sich die Funktionsweise der differenziellen Bedeutungs-genese, ohne selbst Thema des untersuchten Textes zu sein. Es handelt sich dabei gewissermaßen um syntaktische Überschüsse, durch die der semantische Gehalt eines zentralen Ausdrucks unentscheidbar und die mit ihm operierende Argumentation unabgeschlossen wird. Mit Syntax ist in diesem Fall allerdings keine logische Form gemeint, die unabhängig von einem Inhalt besteht, sie bezeichnet die möglichen Positionen und Verbindungen eines Zeichens innerhalb eines Diskurses – mit Blick auf Wittgenstein könnte man sagen: seine Grammatik. Ein Wort kann remarkierende Wirkungen haben, wenn es einerseits als Gegenstand des Textes erscheint und andererseits die formale Bedingung nennt, durch die der Text selbst überhaupt erst bedeuten kann. In dieser zweiten Position lässt es sich innerhalb des Diskurses niemals vollständig kontrollieren und beherrschen. Es eröffnet eine quasi-reflexive Bewegung, in der sich die Schrift als Form der differenziellen Bedeutungsbestimmung auf sich selbst zurückfaltet. Im Unterschied zum mentalistischen Reflexionskonzept aber repräsentiert eine Re-Markierung keine vorgängige Einheit, sie wirkt vielmehr disseminierend, in ihr werden Bedeutungen unentscheidbar verdoppelt und in verschiedene Richtungen ausgestreut.

Grundsätzlich kann die Dekonstruktion ihr kritisches Verfahren legitimieren, indem sie den Nachweis führt, dass traditionelle Erklärungsmodelle eine vollständige Begründung und Formalisierung des Denkens nur mittels einer Reduktion der ursprünglich differenten und heterogenen Zeichenverweisung erreichen können. Somit weist sie die Forderung, Philosophie müsse sich in einer letzten Gewissheit absichern, insgesamt zurück. Der in jeder Begründung ausgeschlossene Rest bleibt gewissermaßen in den überlieferten Texten als unthematische Bedingung eingeschrieben und lässt sich in einer kritischen Lektüre reaktivieren (Pos, 134). Wie die Dialektik stellt deshalb auch die De-

konstruktion kein unabhängiges Verfahren dar, sie ist vielmehr in der Sprache als einem durch die *différance* konstituierten Zeichensystem immer schon am Werk und muss in allen Äußerungen nachweisbar sein. Und obwohl Derrida von einer »allgemeinen Schrift« und einer gewissen »Universalisierung« der *différance* ausgeht, lässt sich die dekonstruktive Wirkung lediglich begrenzt formalisieren, da sie abhängig bleibt von dem je spezifischen Spiel, in dem sich die Begriffe eines konkreten textuellen Zusammenhanges zwischen Syntax und Semantik entfalten.

Wollte man die drei betrachteten Ansätze in Bezug auf die zunehmende Radikalisierung des methodischen Problems anordnen, würde Wittgensteins Spätphilosophie mit Recht an den Schluss der Reihung gehören. Von Hegels Anspruch, die dialektische Methode in einer systematischen Gesamtdarstellung der Denkbestimmungen aufzuweisen, sind die aphoristischen Schriften Wittgensteins denkbar weit entfernt. Die *Philosophischen Untersuchungen* negieren explizit die Möglichkeit einer einheitlichen Methode des Philosophierens und setzen stattdessen auf eine Vielzahl von Verfahren, wie sich Sprachspiele analysieren lassen (WW1, § 133). Deren Aufgabe ist es, bestimmte Fragen und Problemstellungen, die sich an einzelnen Begriffen festmachen lassen, durch eine Rückführung des problematischen Ausdrucks auf den alltäglichen Gebrauch und eine Separation seiner verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten aufzulösen. Dazu können andere Sprachspiele als beispielhafte Vergleichsgrößen herangezogen oder neue, »primitive« Spiele zu Zwecken der Verdeutlichung erfunden werden (WW1, § 130). Eine einheitliche Form, wie etwa eine elementare Satzstruktur, auf der alle Sprachspiele aufsetzen, kennt Wittgenstein jedoch nicht. Und anders als bei Derrida beziehen sich seine Interventionen auch nicht auf einzelne Texte der Überlieferung oder einen größeren historischen Zusammenhang, gegen den sie opponieren würden. Aus der Überzeugung heraus, dass sich Sätze über die Vergangenheit nur im Rahmen der aktuell gegebenen Sprachspiele beurteilen lassen, begrenzt Wittgenstein seine Untersuchungen auf eine Beschreibung der gegenwärtig anerkannten Sprachpraxis.⁴

Trotzdem weist Wittgensteins Ansatz des Philosophierens in Beispielen Parallelen zu den bei Hegel und Derrida nachgezeichneten Rechtfertigungen der eigenen Methode auf, da er ebenfalls mit einer gewissen Form der Selbstimplikation arbeitet. Die fehlende Allgemeinheit in der Sprache, die aus ihr ein heterogenes Geflecht von mannigfaltigen Gebrauchsweisen macht, spiegelt sich sowohl in der Darstellungsweise als auch in den Begriffen der Analyse wider. Ebenso wie Begriffe durch ihren Gebrauch nicht eindeutig und endgültig festgelegt sind, bleiben auch die Instrumente der Explikation notwendigerweise vage. Was die Ausdrücke »Sprachspiel«, »Familienähnlichkeit«

4 »Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.« (WW8, 194)

oder ›Lebensform‹ bedeuten, zeigt sich mithin erst in ihrer beispielhaften Anwendung.

Philosophie im Sinne Wittgensteins muss rein deskriptiv sein und darf nicht versuchen, eine allgemeine Erklärung für die Funktionsweise der Sprache zu geben. Sie beschreibt die Regelhaftigkeit von besonderen Sprachspielen, indem sie ähnliche Sprachspiele vergleichend heranzieht oder erfindet, aber sie gibt die Vorstellung auf, dass sich die Kette der Ähnlichkeiten endgültig abschließen und auf den Begriff bringen lässt. Weil sprachliche Bedeutungszuschreibung von einer Praxis und einer bestimmten Lebensform abhängt, ist sie in einem ständigen Umbau begriffen. Um philosophische Probleme zu klären, muss sie daher gleichsam *in actu* betrachtet und beschrieben werden. Jeder strengen Begründung, auch die der eigenen methodischen Werkzeuge und Operationsbegriffe, droht der Verfall in die Bedeutungslosigkeit, wenn sie glaubt, sich auf eine zeitlose und unveränderliche Allgemeinheit stützen zu können (WW1, § 131). Schon die letzten Sätze des *Tractatus* sprechen diese Einsicht aus: Eine Methode, die sich unabhängig von ihrem Gegenstandsbereich auf allgemeine logische Formen beruft, kann es nur in den Naturwissenschaften geben. Das Sprachspielkonzept als solches lässt sich dagegen nicht aus einem Prinzip ableiten oder endgültig rechtfertigen, weil es selbst eine Rückführung auf einen Wesenskern ausschließt.⁵ Es hat jedoch gegenüber den traditionellen (und naturwissenschaftlichen) Methodenkonzepten den Vorteil, dass es die Unverfügbarkeit eines letzten Grundes und die im Fluss befindliche Praxis der Lebensform berücksichtigen kann. Der Begriff ›Sprachspiel‹ bezeichnet nicht nur den Gegenstand der Analyse, er verweist zugleich auf die Offenheit einer jeden Anwendungsregel und gibt insofern eine methodische Anweisung, wie sich Sprache beschreiben lässt: nämlich nicht durch die Rückführung auf eine formale Logik. Oder auf eine Kurzform gebracht: Im Sprachspiel überkreuzen sich die Form der Darstellung und das Dargestellte, ohne identisch zu sein.

Schaut man sich die skizzierten Zusammenfassungen der drei Ansätze an, dann weisen sie zwar eine Reihe von Ähnlichkeiten auf, doch im direkten Vergleich, so könnte man mit Wittgenstein sagen, ›gibt es nicht Eines, was ihnen allen gemeinsam wäre‹. Ein Vergleich, der auf eine identische und gleichbleibende Essenz des Differenzdenkens zielt, erweist sich nicht nur im Hinblick auf die beschriebenen Unterschiede in den Herangehensweisen von Hegel, Wittgenstein und Derrida als äußerst problematisch, er würde zudem der von allen dreien abgelehnten Vorstellung das Wort reden, Philosophie müsse das Denken in einem Grund oder Wesenskern verankern. Und doch bleibt das in den vorhergehenden Kapiteln aufgespannte Verhältnis der darge-

5 »Wesentlich« ist nie die Eigenschaft des Gegenstandes, sondern das Merkmal des Begriffs.« (WW6, 64)

stellten Gedankengänge kein äußeres. Um beispielsweise überhaupt Hegels *Wissenschaft der Logik* als eine Sprachtheorie zu verstehen, um das Motiv der Differenz in Wittgensteins Schriften herauszuarbeiten oder um in der Dekonstruktion ein ernst zu nehmendes philosophisches Verfahren zu sehen, erweist sich der Blick von den jeweils anderen Positionen her als notwendig und unverzichtbar. Die Ineinanderdrehung der drei Theorien stellt folglich keinen bloß stilistischen Kunstgriff dar, auf den man ebenso gut hätte verzichten können. Erst die fortschreitende Freilegung von Relationen der Ähnlichkeit, aber auch von Abgrenzungen bis hin zu Gegensätzen lässt die Eigenheiten der einzelnen Ansätze innerhalb der Konfiguration in Erscheinung treten. Das Verhältnis der drei Positionen kann deshalb aus der Perspektive Wittgensteins als eine Familienähnlichkeit charakterisiert werden.

Lässt sich dennoch mehr über die zuvor dargelegten Überlegungen zu einer Differenzphilosophie sagen, als dass die hier untersuchten Aspekte der drei Werke gerade deshalb miteinander in Beziehung stehen, weil sie in unterschiedlicher Weise eine fundamentale Differenz in Rechnung stellen und zum Ausgangspunkt ihrer Denkbewegung nehmen? Es scheint immerhin, als sei mit dem Motiv des Raumes, das im letzten Kapitel untersucht wurde, eine Gemeinsamkeit gefunden, in der die relationalen Unterschiede nicht nivelliert werden. Nicht als identischer Gegenstand der verschiedenen Theorien, sondern als eine Form der Bezugnahme auf Anderes kann die Figur des Raumes einen Kreuzungspunkt bilden. Allerdings darf sie nicht als ein unabhängig von der Betrachtung existierender Rahmen oder ein vorab bestehender Behälter verstanden werden, in dem sich die drei Positionen nachträglich einordnen lassen. Der Raum nennt vielmehr selbst das Zwischen, eine Bewegung der Verräumlichung oder Aufspreizung, in der die einbegriffenen Theorien sich gegenseitig beleuchten und in ihrer Abständigkeit zum Vorschein treten.

Für die Positionierung in einem solchen Denkraum ist deshalb weder die historische Abfolge noch die gegenseitige Kenntnis oder Bezugnahme der Autoren ausschlaggebend. Der Denkraum will keine ideengeschichtliche Entwicklungslinie oder eine historische Konstellation im Sinne der von Dieter Henrich vorgeschlagenen Konstellationsforschung abbilden.⁶ Ebenso wenig

6 Vgl. Henrich, Dieter: Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung. In: Muslow/Stamm: Konstellationsforschung, a.a.O., S. 15-30. Insbesondere Marcello Stamm benutzt in seiner systematischen Grundlegung der Konstellationsforschung im Anschluss an Henrich immer wieder den Ausdruck »Denkraum«. Im Gegensatz zu der hier vorgeschlagenen Verwendung dieses Konzeptes sind »Denkräume« in der Konstellationsforschung einerseits durch ihren »theoretischen beziehungsweise argumentativen Kern *bestimmt*« und andererseits durch historisch aufeinander bezogene Personengruppen (vgl. Stamm: Konstellationsforschung, a.a.O., S. 35ff.). Auch der Anspruch der Konstellationsforschung, Modifikationen innerhalb eines »Denkraumes« durch einen Rekurs auf »äußere«

lässt er sich auf ein vordefiniertes Thema oder einen gemeinsamen Gegenstand der betrachteten Konfiguration beschränken. Im Vordergrund steht die Art und Weise des theoretischen Zugangs zu einem größeren Gebiet inhaltlicher Auseinandersetzungen, wobei die miteinander kombinierten Theorien nicht in allen Aspekten ihrer thematischen Wahl übereinstimmen müssen.

Da sich das differenztheoretische Konzept des Denkraumes gegen das Bild einer linearen Entwicklung der Geistesgeschichte wendet, steht es dem Diskursbegriff Foucaults nahe. Ein Diskurs, so Foucault in seiner *Archäologie des Wissens*, wird durch die ›Streuung von Aussagen‹ in einem wissenschaftlichen Feld definiert; das soll heißen, durch die faktisch vertretenen Auffassungen und Vorstellungen, die das thematische Gebiet einer Wissenschaft historisch abstecken und konstituieren.⁷ Mit der Diskursanalyse teilt die Lokalisierung innerhalb eines Denkraumes den Anspruch, die Positionen eines Wissensgebietes ausgehend von ihren spezifischen Relationen, Regelmäßigkeiten, Ähnlichkeiten und Unterschieden darzustellen. Beide verzichten weitgehend auf Erklärungsgrößen wie Einfluss, Entwicklung, Mentalität oder Tradition.⁸ Die Analyse sucht nicht nach einem ursprünglichen Sinngehalt der betrachteten Texte, etwa indem sie das historisch-soziale Umfeld und eine daraus abgeleitete Intention des Autors rekonstruiert. Deshalb bildet der Denkraum auch keine Geschichte des Sinns ab, so wie sie sich wirklich zuge tragen hätte. Statt den Wert der betrachteten Texte zu historisieren, bezieht er ihre Bedeutung auf seine eigene Zeit und eröffnet so einen neuen Zugang auf die eigenen Voraussetzungen.

Vom Diskurs unterscheidet sich der Denkraum allerdings in mindestens zwei Hinsichten. Erstens ist sein Fokus deutlich kleiner angesetzt, denn er beansprucht keineswegs, eine epochale epistemologische Großformation zu überblicken. Die Untersuchungen zu Hegel, Wittgenstein und Derrida stehen nicht stellvertretend für den gesamten philosophischen Diskurs der Moderne, sie widmen sich allenfalls einem Randbezirk an dessen Grenze. Auch die Zuspitzung auf drei Autorennamen ist dem Verfahren einer ›Archäologie des Wissens‹ fremd. Foucault beschreibt Regelmäßigkeiten in Argumentationsfiguren, die er mehr oder weniger losgelöst von Einzelpersonen und ihren Werken aufnimmt. Dagegen richtet sich die Analyse eines Denkraumes zwar vordergründig stärker an den betrachteten Philosophen und ihren Äußerung aus, sie zielt jedoch in ihrem kontrastierenden Verfahren auf einen Bereich, der sich jenseits der Einzelwerke befindet und erst im Zusammenspiel der untersuchten Aspekte sichtbar wird. Zweitens steht der Denkraum in einer deutlich

Faktoren zu erklären, steht dem differenztheoretischen Denkraum als einer Weise der immanenten Verortung diametral entgegen.

7 Vgl. Foucault, Michel: *Archäologie des Wissen*. Frankfurt a. M. 1973, S. 58f. u. 170; dazu auch Quadflieg: *Sein der Sprache*, a.a.O., S. 20-32.

8 Vgl. Foucault: *Archäologie*, a.a.O., S. 33f.

engeren methodischen Beziehung zu seinem ›Inhalt‹ als ein Diskurs. Wie ein Echo wiederholt der Denkraum die methodischen Konsequenzen der drei differenztheoretischen Ansätze und nutzt sie, um sie miteinander in Relation zu setzen. Wenn Derrida, Hegel und Wittgenstein jeweils zu dem Schluss kommen, dass Sinn in einem Prozess der räumlichen Ausdifferenzierung konstituiert und zugleich variiert wird, dann müsste diese Einsicht ebenfalls für das Verstehen ihrer eigenen Texte gelten. Man wird, mit anderen Worten, dem Differenzdenken nicht gerecht, fasst man es als eine in sich geschlossene thematische Einheit, die man richtig oder falsch wiedergeben kann.⁹ Während also Foucaults ›Archäologie des Wissens‹ durchaus die Qualität eines eigenständigen Verfahrens aufweist, das sich auf verschiedene Wissensgebiete und Epochen anwenden lässt, bezieht sich der Denkraum in erster Linie auf eine bestimmte Spielart der Kritik am sprachphilosophischen Repräsentationsmodell, deren Methodik er in seiner eigenen Darstellungsweise verdoppelt und re-appliziert.

Mit dem zweiten Aspekt ist bereits angedeutet, dass die räumlich-differenzierende Beschreibung nicht notwendigerweise auf die hier vorgestellten drei Ansätze beschränkt bleiben muss. Diese haben jedoch in einem Wittgenstein'schen Sinne exemplarischen Charakter, sofern nur ›an Beispielen eine Methode gezeigt‹ werden kann (WW1, § 133). Welche besonderen Merkmale eine Differenzphilosophie im Anschluss an Hegel, Wittgenstein und Derrida auszeichnet, soll im Folgenden ausgehend von der zu Beginn der Studie umrissenen erkenntnistheoretischen Problemlage der Moderne, die sich als der Konflikt zwischen systematischer Ableitung und historischer Rekonstruktion verstehen lässt, cursorisch zusammengetragen werden.

b) Überwindung der empirisch-transzendentalen Doppelstruktur

In seiner großen diskursanalytischen Studie *Die Ordnung der Dinge* arbeitet Foucault eine empirisch-transzendente Doppelstruktur als das entscheidende Merkmal des philosophischen Diskurses der Moderne heraus.¹⁰ Pate für diese spezifisch moderne Form des Denkens steht die Transzendentalphilosophie Kants und das durch sie eröffnete Problemfeld. Charakteristisch ist sicherlich zunächst, dass sich die moderne Philosophie von ihren klassischen Vorläufern

9 In Bezug auf Hegels *Wissenschaft der Logik* stellt Adorno fest: »Hegel kann nur assoziativ gelesen werden. Zu versuchen ist, an jeder Stelle so viele Möglichkeiten des Gemeinten, so viele Beziehungen zu anderem einzulassen, wie irgend sich aufdrängen.« (Adorno: *Drei Studien*, a.a.O., S. 128)

10 Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M. 1971, S. 384-389; dazu auch Quadflieg: *Sein der Sprache*, a.a.O., S. 58ff.

absetzt, indem sie den Grund des Erkennens von einer göttlichen Ordnung entkoppelt und allein an das erkennende Subjekt delegiert. Sie will die Bedingungen aufzeigen, die es dem Erkenntnissubjekt ermöglichen, ein wahres Wissen über die Welt zu erlangen. Kant findet sie in einer transzendentalen Sphäre der ›reinen Verstandesbegriffe‹, mit denen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung *a priori* synthetisiert werden müssen, um überhaupt als konkrete Erfahrung erscheinen zu können. Die reinen Verstandesformen wiederum werden in einem selbstidentischen Bewusstsein, der ›ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption‹, zusammengehalten.¹¹ Weil Kant strikt zwischen der sinnlichen Anschauung der empirischen Gegenstände und den Begriffen des Verstandes trennt, die der Anschauung erst ihre intelligible Form geben, kann er die logischen Kategorien des Verstandes als Bedingung der Möglichkeit aller Gegenstände der Erfahrung ansetzen. Auf diese Weise schreiben die menschlichen Erkenntnisvermögen der Natur ihre Gesetze vor.¹²

Zwar erlaubt es die strenge Separation von Form (Verstandesbegriffe) und Inhalt (sinnliche Anschauung) der kantischen Transzendentalphilosophie, die subjektiven Voraussetzungen des Wissens in einer schematischen Darstellung der Kategorien vollständig und allgemeingültig aufzuzeigen, sie führt indes auf Seiten der Gegenstandswahrnehmungen zu einer erheblichen Einschränkung: Wenn die Verstandesbegriffe *a priori* gelten und jedes Objekt des Bewusstseins ihren Formen unterworfen ist, bleiben die Dinge ›wie sie an sich selbst sind‹ notwendigerweise unerkannt. Aber auch auf der Seite der transzendentalen Kategorien entsteht weiterer Klärungsbedarf. Denn obwohl Kant von einer »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«¹³ spricht, kann er weder die Vollständigkeit der aufgestellten Kategorien-Tafel immanent belegen noch die Fähigkeit der ›transzendentalen Einbildungskraft‹, die Verstandesbegriffe tatsächlich in ihrer Reinheit, losgelöst von allen empirischen Beimengungen vorzustellen, begründen.

Der philosophische Diskurs der Moderne kreist um diese beiden Problem-bereiche der von Kant eröffneten transzendentalen Denkfigur und stellt sich die Frage, wie sich die Begrenzung der menschlichen Erkenntnisvermögen auf eine Welt der Erscheinungen auflösen und sich der Zugang zu den Bedingungen der Erkenntnis absichern lässt. Damit setzt die von Foucault kritisierte erkenntnistheoretische Situation ein, in der sich das Empirische und das Transzendente auf verschiedene Weise überlagern und der ›Mensch‹ als letzter Bezugspunkt immer stärker in das Zentrum des Denkens rückt. Ausdruck dafür sind in erster Linie Theorien, die das Erkenntnisvermögen selbst auf historische Ursachen zurückführen und somit die eindeutige Trennung zwischen

11 Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 132ff.

12 Vgl. ebd., B 160.

13 Ebd., A 84ff./B 129ff.

dem Empirischen und dem Transzendentalen verwischen.¹⁴ Im empirischen Wissen selbst müssen sich die fundamentalen Voraussetzungen für die Wahrheit des Wissens finden lassen. Das kann laut Foucault auf zwei Weisen geschehen: Auf der einen Seite als positivistische Reduktion, in der die Geschichte, die Gesellschaft oder die Ökonomie als empirisch rekonstruierbare und objektive Tatsachen zugleich den allgemeinen Rahmen des Erkennens vorgeben. Auf der anderen Seite im Sinne einer Eschatologie, in der die objektive Wahrheit der empirischen Erkenntnisse lediglich in ihrer Negation zum Vorschein kommt und im Vorgriff auf die zukünftige Entwicklung der Geschichte antizipiert werden muss.¹⁵

Aus Foucaults Perspektive bleiben beide Lösungsversuche für das transzendentalphilosophische Problem aporetisch, da sie an einem Wahrheitsbegriff der Identität festhalten, dessen Begründungskraft sie in der Ausrichtung ihrer Analysen selbst unterminieren. Die zirkuläre Ableitung der allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis aus einem endlichen Wissen kann sich niemals sicher sein, jenen Punkt der absoluten Wahrheit erreicht zu haben, an dem der Inhalt der Erkenntnis vollständig seine eigenen Voraussetzungen begründet. Dies gilt im Prinzip auch für ein teleologisches Denken, das die Wahrheit der historischen Entwicklung ebenfalls aus den vorliegenden Kenntnissen des bisherigen Geschichtsverlaufs ableiten will.

Neben der positivistischen Setzung von historischen Tatsachen als objektive Gegebenheiten und dem Aufschub der Wahrheit in einer Eschatologie sieht Foucault indes einen dritten Ausweg aus dem Dilemma der fundamentalen Endlichkeit des Wissens, und zwar in einer neuen Philosophie der Sprache. Als umfassendes Vermittlungssystem verstanden, kommen in der Sprache sowohl die inhaltliche Seite der Erkenntnis als auch ihre allgemeinen Formen zum Ausdruck. Um die vormaligen transzendentalen Bedingungen der Erfahrung aufzudecken, müssen die sprachinternen Voraussetzungsstrukturen analysiert werden, die für die Entstehung von Bedeutungen notwendig sind. Da sich solche Strukturen jedoch wiederum nur in Begriffen verstehen lassen, die ihrerseits einem zeitlichen Wandel unterliegen, müssen sie in ihrer Veränderlichkeit in den Blick genommen werden. Es gibt, mit anderen Worten, keine letzte Instanz – weder ein transzendentes Vermögenssubjekt noch eine objektive Welt noch einen teleologischen Geschichtsverlauf –, mit der sich

14 Vgl. Foucault: *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 385.

15 Wie sich insbesondere am Marxismus zeigen lässt, können beide Seiten ineinander übergehen, wenn aus der Geschichte der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen auf eine noch ausstehende, zukünftige Gesellschaftsordnung geschlossen wird, in der sich die historische Entwicklung erfüllt und die zugleich den Maßstab für die Bewertung der Gegenwart liefert (vgl. dazu Quadflieg: *Sein der Sprache*, a.a.O., S. 61ff.).

die sprachinternen Bedingungen final begründen ließen. Mit ihrer Wandelbarkeit, ihrer Prozessualität selbst muss vielmehr jede Darlegung beginnen.

Auf der Folie von Foucaults Rekonstruktion der philosophischen Moderne sieht man nun deutlich, inwiefern die Ansätze von Hegel, Wittgenstein und Derrida auf eine Überwindung der empirisch-transzendentalen Dopplung am Leitfaden der Sprache hinauslaufen. Hegels zahlreiche kritische Auseinandersetzungen mit Kant lassen sich im Kern auf eine in der *Phänomenologie des Geistes* auftauchende Formel zuspitzen, die den Begriff als ›Substanz ebenso sehr wie Subjekt‹ bestimmt und nicht bloß als eine reine Verstandesform. Im Begriff wird das ›Ding an sich‹ mit einer Selbsterkenntnis vermittelt, ohne eine der beiden Seiten als positive Gegebenheit oder Vermögen vorauszusetzen. Sprachliche Vermittlung ist so die Bedingung für jedes bestimmte Sein und kann sich zugleich wie ein Erkenntnissubjekt auf sich selbst beziehen. Was die Sprache dazu befähigt, ist aber weder ihre Substanz im Sinne einer Anwesenheit noch ein menschliches Dasein, dem sie als Werkzeug zur Verfügung steht. Ihr eigenes Wesen liegt in ihrer Negativität, sie ist eine ›Beziehung ohne Bezogene‹ und kann nur noch als der Prozess oder die Bewegung der Vermittlung selbst gefasst werden.

Will man also mit Hegel und im Anschluss an Kant die allgemeinen Formen des Denkens aufzeigen, dann muss man die kategorialen Unterscheidungen innerhalb des vorliegenden Begriffsystems analysieren und ihren widersprüchlichen Zusammenhang sichtbar machen. In Kants Antinomien der reinen Vernunft wird ein solches Verfahren bereits angedeutet, allerdings noch nicht in aller Konsequenz durchgeführt.¹⁶ Für Hegel stellt das nach formallogischen Kriterien widersprüchliche Verhältnis der begrifflichen Kategorien indes keinen Mangel dar, der durch Vernunft aufgelöst und zum Verschwinden gebracht werden müsste. Der Widerstreit kennzeichnet vielmehr das Bewegungsprinzip des Begrifflichen selbst, in dem die gegensätzlichen inhaltlichen Bestimmungen der Kategoriausdrücke sich aufheben und deshalb ›zu Grunde gehen‹. Doch zugleich kann die Entgegensetzung als die Form ihrer Einheit, durch die sie überhaupt erst ihre Bestimmtheit erhalten, ›festgehalten‹ werden. Weil die eine Seite des Gegensatzes die andere aus sich ausschließen muss, um sie selbst zu sein, behält sie die Beziehung auf ihr Anderes als Bedingung ihrer eigenen Identität bei. Diese dialektische Form der Begriffverknüpfung aber stellt kein Vermögen eines transzendentalen Bewusstseins dar, sie ist dem sprachlichen Prozess als solchem immanent. Ihren fundamentalsten Ausdruck findet Hegel in der Urteilsstruktur. Jeder konkrete Begriff ist das Produkt eines Urteils, in dem er zunächst als ein bloßer Name in der Position des Satzsubjekts auftaucht. Eine Bedeutung erhält er durch die Totalität

16 Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., A 420ff./B 448ff.

seiner Prädikate.¹⁷ Der ganze Begriff geht aus der Einheit des Urteils, der äquivalenten Entsprechung von Subjekt und Prädikat hervor, die sich allerdings nur durch die Differenz der Satzglieder hindurch realisiert (WdL II, 88f.).

Derart überschreitet Hegels *Logik* den transzendentalen Schematismus, wenn sie einerseits die Kategorien des Denkens selbst als Resultate eines fortschreitenden Prozesses sprachlicher Bedeutungsdifferenzierung auffasst und andererseits das Prinzip der Bewegung, die Negativität, im Wechselverhältnis von Syntax und Semantik situiert. Die »absolute Idee« beschreibt daher keine bloße Form, die den empirisch aufgenommenen Inhalten gleichgültig gegenüberstehen würde. Als Formbestimmung meint sie sowohl eine inhaltliche Bestimmung der Form als auch eine Form der inhaltlichen Bestimmung. Die begriffliche Vermittlung geht, wie Hegel sich ausdrückt, durch den Inhalt als »ein scheinbar Anderes ihrer selbst« hindurch und findet in der Form der inhaltlichen Ausdifferenzierung und Besonderung ihre Allgemeinheit (WdL II, 252f.). Insofern bleibt die logische Darstellung auf den »empirisch« vorhandenen und historisch überlieferten Verweisungszusammenhang der Sprache angewiesen; sie kann die Logik des begrifflichen Erkennens nur aus dem systematischen Verhältnis der betrachteten Denkbestimmungen herleiten:

»Es ist von dieser Idee zum Schlusse nur noch diß zu erwähnen, daß in ihr *erstlich* die *logische Wissenschaft* ihren eigenen Begriff erfaßt hat. Bey dem *Seyn*, dem Anfange ihres *Inhalts* erscheint ihr Begriff als ein demselben äusserliches Wissen in subjectiver Reflexion. In der Idee des absoluten Erkennens aber ist er zu ihrem eigenen Inhalte geworden. Sie ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstande hat, und der, indem er sich als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet, und damit schließt, diß Begreifen seiner selbst zu erfassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den Begriff der Wissenschaft zu erkennen.« (WdL II, 252f.)

Die Selbstreflexion des Begriffs hat keinen besonderen Gegenstand zu ihrem Resultat, sondern die logische Form der Bewegung, durch die konkrete Begriffe im Zusammenspiel der Urteile ihre Bedeutung erhalten. Ihren Wahrheitsanspruch leitet die dialektische Logik aus dem Umstand ab, dass in der dargelegten Selbstbewegung des Begrifflichen alle philosophisch relevanten Kategorien integriert sind und die Methode der Darstellung keiner anderen Mittel bedarf, als die in der Ausführung freigelegten Beziehungsformen. Entsprechend kann einzig die systematische Gesamtdarstellung für Hegel Wahrheit beanspruchen (PhG, 19).

17 Theunissen sieht deshalb ein »Primat des Prädikats« in Hegels Urteilslogik (vgl. Theunissen: *Sein und Schein*, a.a.O., S. 431).

Auch Wittgenstein findet einen Ausweg aus der empirisch-transzendentalen Doppelstruktur in der Überkreuzung von Darstellung und Dargestelltem. Allerdings hält der *Tractatus* dabei vorerst am Dualismus von Form und Inhalt fest. Die logische Struktur der Elementarsätze gibt die Bedingung der Möglichkeit aller Aussagen über die Welt vor, sie gilt *a priori* und wird von Wittgenstein ›transzendental‹ genannt. Was die logischen Formen dennoch von jenen der Transzendentalphilosophie unterscheidet, ist ihre Undarstellbarkeit (WW1, 4.12). Zwar zeigen sie sich in allen Sätzen, aber sie können nicht wie ein empirischer Gegenstand zum Inhalt einer wahren Aussage werden. Weil die elementaren Formen die Kriterien der Wahrheit definieren, lassen sie sich selbst nicht mehr auf der Grundlage der von ihnen aufgestellten Kriterien verifizieren. Mit diesem Argument zeigt Wittgenstein gleichsam die Bedingung der Unmöglichkeit jeder Transzendentalphilosophie auf und wird so zu ihrem schärfsten Kritiker. Für ihn besteht die Aufgabe der Philosophie deshalb vornehmlich darin, dem Denken seine immanente Grenze aufzuzeigen. Alle Versuche einer inhaltlichen Bestimmung der sprachlichen Logik müssen abgelehnt werden, denn sie wollen mit Worten etwas ausdrücken, über das sich nicht sinnvoll sprechen lässt.

Der Übergang zu den späteren Schriften ist insofern bereits im *Tractatus* vorgezeichnet, als Wittgenstein die unaussprechliche Logik der Elementarsätze an die jeweilige Anwendung der Sprache koppelt (WW1, 5.557). Wenn sich aber die Logik wirklich nur in der Sprachpraxis zeigt und die Sprache aufgrund ihrer Veränderlichkeit unbegrenzt viele Formen der Anwendung von Worten zulässt, dann muss man die Vorstellung von einer einheitlichen logischen Ordnung aufgeben. An ihre Stelle treten mannigfaltige begrenzte Regelungen, die sich als Sprachspiele beschreiben lassen. Zwei entscheidende Aspekte kommen in dieser Umstellung des Ansatzes zum Tragen: Zum einen löst Wittgenstein die strikte Trennung zwischen Inhalt und Form auf. Die logische Grammatik lässt sich nicht unabhängig vom alltäglichen Gebrauch eines Wortes betrachten, und umgekehrt erhält das Wort seine Bedeutung nur im Rahmen von konkreten Sprachspielen, die seine unterschiedlichen Verwendungsmöglichkeiten bestimmen. Zum anderen gewinnt ein zeitlicher Aspekt zunehmend an Relevanz, da in der Sprache, wie Wittgenstein sich ausdrückt, ›alles fließt‹.

Im Gegensatz zu Hegel, der die Prozessualität der sprachlichen Vermittlung in einer systematischen Darstellung der miteinander verwobenen Denkbestimmungen nachweisen will, kennt Wittgenstein allerdings kein allgemeines Bewegungsprinzip, das die einzelnen Sprachspiele untereinander mit Notwendigkeit verknüpfen würde. Ihre Beziehung fußt auf wechselnden Ähnlichkeiten, die sich nicht weiter verallgemeinern lassen. Zusammengehalten wird die Sprache durch eine gemeinschaftliche Lebensform. Sie steht für eine kulturelle wie historische Praxis, in der Sprachspiele institutionalisiert und

sedimentiert sind. Den Elementarsätzen der Frühschrift vergleichbar, kann sie im Ganzen ebenfalls nicht zum sinnvollen Gegenstand einer Betrachtung werden.

Das von Foucault aufgeworfene Problem der empirisch-transzendentalen Verdopplung löst Wittgensteins Spätwerk dann im Zuge einer pragmatistischen Wende. Die logische Grammatik einzelner Sprachspiele ergibt sich aus einer gemeinsam geteilten, dynamischen Praxis der Regelanwendung und nicht aus einer universellen kategorialen Ordnung. Der Praxisbegriff erlaubt es, Regel und Geregelter auf ein und derselben Ebene zu untersuchen. Dazu müssen Begriffe in ihrer alltäglichen Verwendungsweise und in den spezifischen Kontexten betrachtet werden, in denen sie ihre Bedeutung erhalten. Das gilt insbesondere für scheinbar unbedingte Allgemeinausdrücke, auf die sich die traditionelle philosophische Reflexion glaubt berufen zu können (WW1, § 97). Solange solche Ausdrücke wie universelle Kategorien des Denkens behandelt werden, führen sie zwangsläufig in Aporien, weil sie sich – das zeigt bereits der *Tractatus* – mit ihren eigenen Mitteln nicht begründen lassen. Betrachtet man dagegen auch Kategorien als Worte, die ihre Bedeutung wie alle anderen Worte aus spezifischen Anwendungsregeln erhalten, lassen sich die unlösbaren philosophischen Fragen als Scheinprobleme entlarven.

Den Nachweis, dass vermeintliche Allgemeinbegriffe tatsächlich verschiedenartige, inkompatible Bedeutungen haben und deshalb in Paradoxien führen, will Wittgenstein mit Hilfe von übersichtlichen Darstellungen erbringen. Beispielhaft wird dabei das Bedeutungsspektrum eines Begriffs oder Prädikats anhand von unterschiedlichen Sprachspielen beschrieben und zerlegt. Die im Vergleich solcher Sprachspiele auftauchenden Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten dienen als Hinweis auf die Verschiedenheit der jeweiligen Verwendungsregeln, die für den Begriff oder das Prädikat in den unterschiedlichen Kontexten gelten. Solche Separationen erlauben es, Zusammenhänge aufzuklären und partielle Ordnungen herzustellen.¹⁸

Da Wittgenstein dieses Verfahren in gleicher Weise auf seine eigenen Beschreibungsbegriffe, wie etwa Regel, Satz oder Spiel, anwendet, können sie selbst keinen Anspruch auf Allgemeinheit erheben. Sie haben Werkzeugcharakter und werden zu einem bestimmten Zweck eingesetzt, aber nicht anders als bei anderen Begriffen lässt sich auch ihre Bedeutung nur durch Beispiele angeben (WW4, 118). Dementsprechend vage bleibt die Methode von Wittgensteins Sprachanalyse. Sie ergibt sich gewissermaßen wie in Hegels *Logik*

18 Wittgenstein analysiert Sprache, indem er einzelne Anwendungen neu zusammenstellt, also synthetisch verfährt (vgl. Schneider, Hans Julius: *Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlungen und Struktur in der Sprache*. Frankfurt a. M. 1992, S. 265). Gegen die Annahmen, man müsse komplexe Ausdrücke analysieren, d.h. in ihre Bestandteile zerlegen, um sie zu verstehen, wendet sich Wittgenstein in den §§ 60ff. der *Philosophischen Untersuchungen*.

aus dem aufgedeckten relationalen Geflecht, in dem Begriffe miteinander verknüpft sind und ihre Bedeutung erhalten. Allerdings sieht Wittgenstein zwischen den Sprachspielen kein sich durchhaltendes Prinzip, sondern nur Ähnlichkeiten »im Großen und Kleinen« (WW1, § 66), die sich nicht weiter verallgemeinern lassen. Es bedarf daher stets einer Betrachtung der besonderen Verwandtschaftsverhältnisse, und die Hinsicht, in der sie untersucht werden, hängt allein von der Fragstellung ab, die man verfolgt. Insofern lässt sich auch die Methode der Beschreibung, Zusammenstellung und Beispielbildung lediglich beispielhaft aufzeigen (ebd., § 133).

Die konsequente Übertragung der Offenheit und der logischen Unbegründbarkeit der Sprachspiele auf das Verfahren der philosophischen Beschreibung selbst stellt jedoch paradoxerweise zugleich deren stärkste Rechtfertigung dar. In der beispielhaften Darstellung spiegelt sich gewissermaßen die Funktionsweise der Sprache, ohne auf eine allgemeine Form oder einen festen Grund reduziert zu werden. Dennoch ist Wittgensteins deskriptives Verfahren weder positivistisch noch neutral.¹⁹ Er untersucht die grammatischen Bedingungen, die Regeln, die einem Wort situativ Bedeutung verleihen, mit dem Ziel, metaphysische Vorurteile über das Verhältnis von Sprache und Welt abzubauen. Die philosophische Annahme, es müsse eine »kristallklare«, transzendente und gleichbleibende logische Ordnung geben, welche die Bedingung der Möglichkeit begrifflichen Wissens überhaupt festlegt, ist eines dieser Vorurteile (WW1, § 97).

Im Hinblick auf die transzendente Frage steht Derridas Verfahren der Dekonstruktion gleichsam zwischen der Hegel'schen *Logik*, die weiterhin an einem sich durchhaltenden Prinzip sprachlicher Vermittlung festhält, und Wittgensteins Spätschriften, in denen die Regelmäßigkeiten der Sprachpraxis auf besondere Sprachspiele beschränkt bleiben und bloß analoge Beziehungen aufweisen. Mit dem Motiv der *différance* legt Derrida seinerseits eine fundamentale Bedingungsstruktur frei, die für jeden Zeichenverweis gelten muss. Eine verzeitlichende und verräumlichende Bewegung des Aufschubs der präsenten Anwesenheit des Sinns ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass ein Zeichen überhaupt als Verweis auf das Bezeichnete funktionieren kann. Da Derrida ebenso wenig wie Hegel oder Wittgenstein von einer unmittelbaren Anschauung der Wirklichkeit ausgeht, bedarf jede begriffliche Bestimmung des Seins einer solchen differierenden Bewegung. Infolgedessen lässt sich auch das Bezeichnete immer nur mittels weiterer Zeichen erkennen. Wenn jedoch Bedeutung allein im Verweis der Signifikanten aufeinander, in ihren spezifischen Differenzen entsteht, ist die *différance* zugleich die Bedin-

19 Gegen eine »empiristische« Verengung der Sprachspielanalyse wendet sich auch Böke, Peter: Die begriffsanalytische Methode in der Spätphilosophie Wittgensteins. Marburg 2003, S. 9ff.

gung der Unmöglichkeit einer jeden Präsenz oder Anwesenheit, sei es des Seins oder des Sinns von Sein. An die Stelle der transzendentalen Formen – Derrida nennt sie ›transzendente Signifikate‹ – oder der Sache selbst, die scheinbar außerhalb des Textes die Zeichenbedeutung festlegen, treten sprachinterne Spuren, die keine vorhergehende Gegenwart abbilden und lediglich das Simulacrum einer Anwesenheit sind (Rg, 53).

Auf Hegels Diktum, der Begriff sei ebenso sehr Substanz wie Subjekt, das dieser gegen den kantischen Dualismus von Begriff und Anschauung ins Feld führt, antwortet Derrida, dass die Spur als ›Ursache‹ der Bedeutung weder Subjekt noch Substanz ist (Rg, 40). Dabei handelt es sich jedoch weniger um eine Ablehnung als um eine Verschiebung der dialektischen Formel für den Begriff. Schon bei Hegel nämlich verlieren die beiden Bestimmungen, Substanz und Subjekt, durch die Ineinandersetzung ihre traditionelle Bedeutung: Weder ist die Substanz ein Bleibendes und Anwesendes, das den wechselnden Erscheinungen zugrunde liegt, noch meint Subjekt die vorgängige Einheit eines Bewusstseins. In der widersprüchlichen Zusammenziehung der beiden Konzepte ist stattdessen die vermittelnde Bewegung des Begrifflichen ausgedrückt: Keine Substanz kann ohne Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes erscheinen, sie ist folglich nur dann sie selbst, wenn sie sich wie ein Subjekt auf sich zurückwendet. Derridas ›Weder-Noch‹-Bestimmung lässt sich dagegen als Versuch verstehen, noch die Aufhebung der metaphysischen Oppositionen im Einheitskonzept des Begriffs zu unterlaufen. Der aufschiebende Prozess der *différance* und die synthetische Funktion der Spur, die ›das Andere als Anderes im Selben festhält‹ (G, 109), bilden keine ›höhere‹ Einheit, ihre Wirkung ist vielmehr disseminierend, sie streuen Bedeutungen aus und verhindern jede kreisförmige Rückkehr oder Spiegelung.

Aber obwohl Derridas Konzept der ›allgemeinen Schrift‹ den empirisch-transzendentalen Binarismus unterläuft, bleibt das Verhältnis der Dekonstruktion zur transzendentalen Denkfigur ambivalent.²⁰ Denn anders als bei Wittgenstein, der alle Ausdrücke gleichermaßen an die Praxis ihres Gebrauchs, an ihre Grammatik zurückbindet, haben die dekonstruktiven Operationsbegriffe, mit denen Derrida im Diskurs der Metaphysik interveniert, offenbar eine herausragende Stellung. Das gilt insbesondere für das Zeichen ›*différance*‹, das, wie in verschiedenen Texten betont, selbst kein ›Begriff‹ oder ›Wort‹ im herkömmlichen Sinne sein soll (Rg, 40; Pos, 84f.). Die Funktion der *différance*

20 Die Frage, ob man die Dekonstruktion als eine ›Radikalisierung der Transzendentalphilosophie‹ verstehen kann, hat in der US-amerikanischen Rezeption eine heftige Debatte ausgelöst. Während beispielsweise Norris und Gasché für eine solche Interpretation eintreten, spricht sich Richard Rorty vehement dagegen aus. Eine Zusammenfassung der verschiedenen Argumente bietet Rorty, Richard: Is Derrida a transcendental Philosopher? In: ders.: Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol. 2. Cambridge (Mass.) 1991, S. 119-128.

kann nicht im Rahmen von metaphysischen Oppositionsverhältnissen (Anwesenheit – Abwesenheit, Form – Inhalt, Ursache – Wirkung, innen – außen, aktiv – passiv usw.) beschrieben werden, sie geht ihnen gewissermaßen ›vor-aus‹, weil sie deren spezifische Differenz und somit ihren Sinn ermöglicht. Aus der Perspektive der Metaphysik bleibt die *différance* deshalb in irreduzibler Weise unentscheidbar und lässt sich nicht ›als solche‹ thematisieren. Je nach Kontext taucht sie unter einem anderen Namen auf – etwa ›Verräumlichung‹, ›Supplement‹ oder ›Urspur‹ – und kann als Interventionshebel dienen, um zu zeigen, dass sich der betrachtete Text oder Diskurs nicht vollständig in sich abschließen und in einem Punkt der absoluten Identität selbst begründen kann. Da sie die Bedeutungen in einer unentscheidbaren Schwebelage halten und weiter ausstreuen, durchkreuzen die *différance* und ihre Substitutionen die Hegel'sche Widerspruchslogik, in der jeder Begriff in der Totalität seiner Negationsbeziehungen aufgeht.²¹

Inwiefern sich Hegels ›Aufhebung‹ des Widerspruchs in der Urteilsstruktur ebenfalls als eine Fortschreibung der Differenz interpretieren lässt, wurde im zweiten Teil der Studie gezeigt. Einmal abgesehen von Derridas zuweilen einseitiger Lesart der dialektischen Aufhebung kann man aus Hegels Perspektive allerdings einen gewichtigen Einwand gegen die Unbestimmbarkeit der *différance* vorbringen. Struktur analog zu Hegels Argument gegen Kants ›Ding an sich‹ könnte man nämlich fragen, ob die behauptete Unbestimmtheit der *différance* nicht eine bloße Abstraktion bleibe, die jedoch, sobald man über sie spricht, notwendigerweise in die Begrifflichkeit eingezogen, damit bestimmbar und erkennbar wird (WdL I.1, 108f.). Um diesem dialektischen Einspruch zu entgehen, muss Derrida darauf insistieren, dass die *différance* kein Begriff oder Wort ist. Aber wenn ihre Unentscheidbarkeit in der Tat eine Differenz oder Andersheit in die Sprache einführt, die sich der dialektischen Widerspruchsbestimmung entzieht, weil sie in ›exorbitanter Weise‹ die Gegensätze der Metaphysik überschreitet (G, 279f.), und wenn sie zugleich die Bedingung der Möglichkeit jeder sinnvollen Rede darstellt, dann scheint sich Derrida den Ausstieg aus der Dialektik mit dem Wiedereintritt in einen transzendentalen Diskurs zu erkaufen.²² Denn obwohl die *différance* und ihre

21 »Könnte man die *différance* definieren, so müßte man sagen, daß sie sich der Hegelschen Aufhebung *überall*, wo sie wirkt, als Grenze, Unterbrechung und Zerstörung entgegenstellt.« (Pos, 86)

22 Derrida selbst sieht sich wiederholt genötigt, die besondere Stellung der *différance* von den Beiklängen einer negativen Theologie zu befreien: »Und doch ist, was derart mit *différance* bezeichnet wird, nicht theologisch, nicht einmal im negativsten Sinne der negativen Theologie, welche bekanntlich stets eifrig darum bemüht war, über die endlichen Kategorien von Wesen und Existenz, das heißt von Gegenwart, hinaus, eine Supraessentialität herauszustellen und daran zu erinnern, daß Gott das Prädikat der Existenz nur verweigert wird, um ihm einen Modus höheren, unbegreiflichen, unaussprechlichen Seins zuzuerkennen.

Substitutionen keine Kategorien im Sinne Kants oder überhaupt ›transzendente Signifikate‹ sind, befinden sie sich in einer Position, die zumindest strukturell einer transzendentalen entspricht und von der man – wenngleich immer nur nachträglich – sagen kann, sie müsse *a priori* gelten (G, 282).

In den beiden frühen Schriften *Die Stimme und das Phänomen* sowie *Grammatologie* spricht Derrida – das wurde bereits ausgehend vom Geschichtsbegriff der Dekonstruktion thematisiert – in diesem Zusammenhang auch von einer ›Ultra-Transzendentalität‹, die einerseits eine Bedingungsstruktur des transzendentalen Diskurses, gleichsam das ›Transzendente des Transzendentalen‹ meint und die andererseits radikal ›empiristisch‹ aufgenommen wird (G, 279). In der Publikation *Glas* präzisiert Derrida das Verhältnis der Dekonstruktion zur Transzendentalphilosophie wie folgt:

»Jedesmal, wenn man einen Diskurs *gegen* das Transzendente hält, zwingt eine Matrix [...] den Diskurs, das Nicht-Transzendente, das Draußen des transzendentalen Feldes, das Ausgeschlossene, in eine strukturierende Position zu versetzen. Die fragliche Matrix konstituiert das Ausgeschlossene als Transzendentales des Transzendentalen, als Simili-Transzendentales, als transzendente Kontra-bande.«²³

Im selben Text greift Derrida dann ebenfalls auf den Ausdruck des ›Quasi-Transzendentalen‹ zurück, dem Rudolphe Gasché und Geoffrey Bennington in ihren Darstellungen der Dekonstruktion einen zentralen Stellenwert einräumen.²⁴ Die ›quasi-‹ oder ›simili-transzendente‹ Ökonomie der *différance* depotenziert allerdings nicht einfach die transzendente Denkfigur, indem sie die Stelle der universellen Kategorien durch eine historische Struktur oder formal-pragmatische Kriterien ersetzt.²⁵ Derrida räumt der transzendentalen Frage durchaus eine Berechtigung ein und will sie weder vorschnell verabschieden noch in der bisherigen Form weiterführen:

»Das, was ich von den großen Persönlichkeiten in der Philosophie gelernt habe, vor allem von Husserl, ist die Notwendigkeit, transzendente Fragen zu stellen, um nicht in der Fragilität eines empirizistischen Diskurses gefangen zu bleiben; und um Em-

Hier geht es nicht um eine solche Bewegung [...].« (Rg, 34f.; vgl. auch Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen? Verneinungen*. Wien 1989)

23 Derrida: *Glas*, a.a.O., S. 270.

24 Vgl. ebd., S. 169/181; Gasché: *Tain of the mirror*, a.a.O., S. 316ff.; Bennington/Derrida: *Derrida*, a.a.O., S. 274ff.

25 Das ›Quasi-Transzendente‹ bei Derrida muss deshalb sowohl von der ›schwachen Transzendentalität‹, die Jürgen Habermas den formal-pragmatischen Voraussetzungen der Verständigung zugesteht, und dem ›historischen Apriori‹ Foucaults unterschieden werden (vgl. Habermas, Jürgen: *Was heißt Universalpragmatik?* In: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1984, S. 353-440; hier S. 379ff.; Foucault: *Archäologie*, a.a.O., S. 183ff.).

pirizismus, Positivismus und Psychologismus zu vermeiden, ist es notwendig, das transzendente Fragen zu erneuern. Ein solches Fragen muß aber so erneuert werden, daß es die Möglichkeit der Fiktion, Zufälligkeit und Kontingenz miteinbezieht, und dabei sicherstellen, daß die neue Form des transzendentalen Fragens nicht nur das Phantom der klassischen transzendentalen Seriosität nachahmt, ohne auf das zu verzichten, was, in diesem Phantom, ein grundlegendes Erbe konstituiert.«²⁶

Es mag erstaunlich klingen, aber im Vergleich mit den beiden anderen betrachteten Ansätzen behält noch am ehesten die Dekonstruktion eine transzendente Figur bei. Allerdings handelt es sich dabei keineswegs um eine finale Begründung oder reine Form *a priori*. Derrida geht es um eine nicht auflösbare Aporie, die stets dazu zwingt, »[...] die transzendente Bedingung der Möglichkeit auch als die Bedingung der Unmöglichkeit zu definieren«.²⁷ Die von Foucault kritisierten modernen Alternativen zur Überwindung der empirisch-transzendentalen Doppelstruktur, die positivistische und die historische, greifen auch aus der Sicht von Derrida zu kurz: Während der Rückgriff auf das positiv Gegebene tendenziell den kritischen Anspruch der Philosophie aufgibt, führt der teleologische Geschichtsbegriff des Historismus unbemerkt die Funktion einer transzendentalen Begründung fort.

Aus einem größeren Abstand betrachtet, bewegen sich Hegel, Wittgenstein und Derrida trotz ihrer unterschiedlichen Ansätzen also genau in jener Spur, die Foucault selbst als den aussichtsreichsten Weg aus der transzendentalphilosophischen Sackgasse beschreibt: Eine neue Sprachtheorie, die das Zeichen nicht als Repräsentation der Wirklichkeit versteht und so den Wahrheitsbegriff im Sinne der Übereinstimmung außer Kraft setzt. Nun hat es sicherlich den Anschein, als seien die hier untersuchten drei Varianten einer solchen sprachtheoretischen Wende eingebettet in einer breiten Bewegung, die spätestens mit dem so genannten »linguistic turn« in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine größere Anzahl von philosophischen Theoriebildungen erfasst. Damit stellt sich die Frage, ob der skizzierte Denkraum der Differenzphilosophie eine gewisse Sonderstellung innerhalb einer größeren sprachtheoretischen Wende einnimmt oder ob er auf andere Sprachtheorien hin geöffnet werden kann.

Da nicht jeder Erklärungsansatz, der sich der Sprache zuwendet, notwendigerweise auch auf transzendente Begründungsfiguren verzichtet, lässt sich der differenztheoretische Denkraum zunächst von solchen Sprach- oder Zeichentheorien abheben, die weiterhin mit einer eindeutigen empirisch-transzendentalen Doppelstruktur arbeiten. Hierzu zählen insbesondere logisch-analytische Verfahren, wie jene von Frege oder Russell, die an einer allgemeinen logischen Satzform festhalten. Gegen eine solche »transzendenta-

26 Derrida: Dekonstruktion und Pragmatismus, a.a.O., S. 181.

27 Ebd., S. 182.

le« Stellung der Logik argumentiert bereits Wittgensteins Frühschrift und zeigt die Bedingung ihrer Unmöglichkeit auf. Ein ähnlicher Befund lässt sich für die strukturalistische Linguistik aufstellen, die, wie Paul Ricœur für den Strukturalismus insgesamt konstatiert, gleichsam einen »Kantianismus ohne transzendentes Subjekt« betreibt.²⁸ Obwohl Saussure zeigt, dass das Sprachsystem nur aus Differenzen besteht, und damit zu einem wichtigen Bezugspunkt für die Dekonstruktion wird, hält er, wie etwa auch die »Glossematik« Louis Hjelmselvs, weiterhin an einer strikten Dichotomie von Signifikant und Signifikat, Form und Substanz fest (Rg, 175). Die transzendente Ausrichtung der »allgemeinen Sprachwissenschaft« sieht man deutlich in der von Saussure formulierten Aufgabe, »[...] die Kräfte aufzusuchen, die jederzeit und überall in allen Sprachen wirksam sind, und die allgemeinen Gesetze abzuleiten, auf welche man alle speziellen Erscheinungen der Geschichte zurückführen kann [...]«.«²⁹

Schließlich lässt sich der Denkraum der Differenzphilosophie von solchen sprachtheoretischen Positionen abgrenzen, die im Anschluss an Austins *Theorie der Sprechakte* eine pragmatische Fundierung des Sprachverstehens erneut mit einem transzendentalen Diskurs kreuzen. Stärker noch als bei Habermas wird dies in der Universalpragmatik von Apel sichtbar. Letztere tritt mit dem expliziten Anspruch auf, den Angelpunkt der Kant'schen Erkenntnistheorie, die »transzendente Synthesis der Apperzeption«, durch einen »transzendentalhermeneutischen Sprachbegriff« zu ersetzen, der die Geltung von Erkenntnis in der intersubjektiven Verständigung einer Kommunikationsgemeinschaft sucht.³⁰ Was diese Spielart des »linguistic turn« von differenztheoretischen Ansätzen trennt, ist weniger ihr Festhalten an einer transzendentalen Fragestellung, die zumindest Derrida in einem gewissen Grade ebenfalls für unverzichtbar hält. Das Verständigungsparadigma geht vielmehr immer schon von einer funktionierenden fundamentalen Zeichenvermittlung aus und delegiert dann lediglich deren Geltung an eine Konsensbildung in interpersonalen Kommunikationsprozessen. Dagegen beharren Hegel, Wittgenstein und Derrida auf eine unverfügbare Eigendynamik sprachinterner Bedeutungsgenese, die in Verständigungsakten gerade nicht zur Disposition steht. Negativität, *différance* und die konstitutive Offenheit der Regelanwendung nennen eine von der Geltung unabhängige Dynamik sprachlich vermittelter Bedeutung und gehen jeder Kommunikation logisch voraus. Sie versuchen jene Bedingungen zu erfassen, ohne die keine Sprache zum Raum sinnvoller (oder sinnloser) Rede werden könnte.

28 Zitiert nach Lévi-Strauss, Claude: Mythos und Bedeutung. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss. Frankfurt a. M. 1996, S. 79.

29 Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 7.

30 Vgl. Apel: Transformationen, Bd. 2, a.a.O., S. 354f.

Neben dieser skizzenhaften und unvollständigen Abgrenzung des Differenzdenkens von prominenten sprachphilosophischen Strömungen lassen sich eine Reihe von Denkweisen anführen, die sich in einer größeren Nähe zu den betrachteten Analogien zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida bewegen. Das entscheidende Kriterium für eine Positionierung innerhalb des Denkraumes der Differenzphilosophie müsste dabei vor allem in einer ähnlichen Aufmerksamkeit für die Unzulänglichkeiten des Identitätsbegriffs, für die Grenzen des mentalistischen Reflexionsmodells sowie für die Aporien der transzendentalen Reflexion liegen und weniger darin, dass es sich tatsächlich um Sprach- oder Zeichentheorien im engeren Sinne handelt.

Aus einer solchen grundsätzlichen Perspektive lässt sich eine Verbindung zum Denken Heideggers ziehen, der in *Sein und Zeit* zusammen mit einer ›Destruction‹ der klassischen Ontologie auch eine Transformation der Transzendentalphilosophie einleitet. Dazu fundiert Heidegger die hermeneutische Frage nach dem Sinn von Sein in einer vorprädikativen Sphäre des Weltverhältnisses, das in letzter Instanz zeitlich strukturiert ist und deshalb nicht mehr in einem reflexiven Erkenntnisakt aufgeht. Nicht das Vermögen eines transzendentalen Subjekts gibt die Bedingungen der Erfahrung vor, sondern der vertraute Umgang mit einer alltäglichen Welt eröffnet allererst ein grundlegendes und unhintergebares Seinsverstehen. Die Überzeugung von der Vorgängigkeit einer bereits strukturierten Welt, die sich in einer Praxis erschließt, teilt Heidegger mit Wittgenstein, der diese Einsicht auf den Sprachgebrauch selbst anwendet.³¹ Darüber hinaus liefern Derridas zahlreiche Auseinandersetzungen mit dem Werk Heideggers einen sichtbaren Beleg, welchen Stellenwert sein Denken für eine Philosophie der Differenz hat. Nicht zuletzt Heideggers kurzer Text *Identität und Differenz*, in dem ausgehend von Hegels *Wissenschaft der Logik* die Umrisse eines anderen Differenzbegriffes gezeichnet werden, gibt Anlass, den Denkraum in dieser Richtung zu erweitern.

Ähnlich vielversprechend scheint eine Berücksichtigung der von Gadamer entwickelten Hermeneutik. Sein Begriff des ›Horizontes‹ sprachlicher Welterfahrung hat im Verlauf der vorhergehenden Darlegung mehrfach als Interpretationshilfe gedient und könnte zur Erklärung der ›einzigartigen Koexistenz von Vergangenheit und Gegenwart‹ in den Texten der Überlieferung herangezogen werden.³² Auch Gadamer sieht in der fehlenden Unmittelbarkeit der sprachlichen Weltinterpretation keinen Mangel. Die Selbstentfremdung in der Vermittlung gehört konstitutiv zum Verstehensprozess und regt diesen überhaupt erst an. Gerade die von Gadamer betonte Geschichtlichkeit allen Sinnverstehens scheint konsequenter als die hier verhandelten Positionen einen

31 Zu den Parallelen und Unterschieden zwischen Heidegger und Wittgenstein vgl. Rentsch: Heidegger und Wittgenstein, a.a.O.

32 Vgl. Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 393. Für Gadamer bleibt eine solche Koexistenz ebenfalls an das Gedächtnis der Schrift gebunden.

historischen Aspekt in den Mittelpunkt der Betrachtungen zu rücken. Ob er dazu allerdings nicht doch wieder auf einen linearen Geschichtsbegriff rekurren muss, bedürfte genauerer Untersuchungen.

Als dritte Richtung, in der sich der Denkraum der Differenzphilosophie erweitern ließe, kann eine ganze Gruppe von so genannten ›poststrukturalistischen‹ Theoretikerinnen und Theoretikern angeführt werden. Gilles Deleuze, Michel Foucault, aber auch Roland Barthes und Julia Kristeva lösen sich ähnlich wie Derrida von den transzendentalphilosophischen Restbeständen des Strukturalismus und entwickeln jeweils eigene Zugänge zu einer sprachlich fundierten und im Wandel befindlichen Sinnggebung. Während Barthes und Kristeva zunächst in erster Linie literarische Schreibweisen betrachten und in diesem Zusammenhang ihrerseits zu neuen Formen der Textarbeit gelangen, entwickelt Deleuze vor allem in der Auseinandersetzung mit Nietzsche eine eher philosophisch zu nennende Kritik am Vorrang der Identität und der Repräsentationstheorie. Seine an der Figur einer nichtidentischen Wiederholung ausgerichtete Variante des Differenzdenkens lässt sich dabei auch als dezidiertes Gegenprogramm zur spekulativen Dialektik und ihren Aufhebungen verstehen.³³ Und ebenso wie Barthes und Kristeva geht Deleuze – insbesondere in den gemeinsam mit dem Psychologen Felix Guattari publizierten Texten – dazu über, die Einsicht in die begriffliche Uneinholbarkeit von dynamischen Prozessen der Sinnkonstitution auf die Darstellungsweise selbst zu übertragen. So entsteht das Konzept eines ›nomadischen Denkens‹, das nirgendwo sesshaft wird und sich in ständiger Bewegung befindet.³⁴ Nimmt man die Überkreuzung von Darstellung und Dargestelltem als ein entscheidendes Kennzeichen des zwischen Hegel, Derrida und Wittgenstein aufgespannten Denkraumes, dann wird dies unter anderem bei Deleuze in einer radikalisierten und zugleich methodisch artikulierten Weise zum Ausdruck gebracht.

Da Foucaults ›Archäologie des Wissens‹ in den vorliegenden Abschnitten als Folie für die Situierung von Hegel, Wittgenstein und Derrida in einem gemeinsamen Denkraum dient, scheint ihre Affinität zu einem differenztheoretischen Denken auf der Hand zu liegen. Als strikt historische Analyse erhält sie gleichwohl eine gewisse Sonderstellung. Denn obwohl die Arbeiten Foucaults ein Verfahren zur Aufdeckung epistemologischer Zusammenhänge bieten, das sich der Vorstellung einer linearen Entwicklung der Ideengeschichte widersetzt und einen historischen Diskurs einzig als kontingente Verteilung von Aussagepositionen rekonstruiert, verzichten sie weitgehend auf eine sprachtheoretische Fundierung ihrer Vorgehensweise. Die Aufgabe der ›Archäologie des Wissens‹ liegt darin, die ›historischen Apriori‹ vergangener

33 Vgl. dazu Kimmeler: *Philosophien der Differenz*, a.a.O., S. 32; Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. 2. Aufl., München 1997.

34 Zum ›Nomaden-Denken‹ vgl. Deleuze, Gilles: *Nietzsche. Ein Lesebuch* von Gilles Deleuze. Berlin 1979, S. 105ff.

diskursiver Formationen aufzudecken; den Voraussetzungen des eigenen Denkens gegenüber aber bleibt sie notwendigerweise blind. Diese können lediglich indirekt, im Kontrast zu den vorhergehenden Wissensformen zum Vorschein kommen. Insofern lässt sich Foucault zumindest nicht in gleicher Weise als Sprach- oder Zeichentheoretiker einführen wie Hegel, Wittgenstein und Derrida im ersten Teil dieser Studie.

Die angedeutete Möglichkeit einer Erweiterung des Denkraumes der Differenzphilosophie darf allerdings nicht so verstanden werden, als müssten sich neu hinzukommende Positionen vollständig in eine einmal vorgegebene Struktur einfügen. Mit der Erweiterung wäre vielmehr eine Öffnung und erneute Verschiebung der Aufmerksamkeit verbunden, bei der neue Aspekte in den Vordergrund der Betrachtung rücken, andere hingegen zurücktreten könnten. Das Konzept des Denkraumes als eine Darstellungsweise, in der sich verschiedene Theorien der Differenz gegenseitig beleuchten und ein Geflecht aus wechselseitigen Ähnlichkeiten aufbauen, verändert sich notwendigerweise je nach Zusammenstellung der untersuchten Ansätze. Wittgensteins Begriff der Familienähnlichkeit, der die vielfältigen Beziehungen innerhalb eines solchen Denkraumes beschreibt, ermöglicht es prinzipiell, auch mehr als drei Theoriebildungen zusammenzustellen. Gleichwohl verlangt eine steigende Anzahl von berücksichtigten Autorinnen und Autoren eine entsprechende Komplexitätssteigerung der Analyse. Denkbare wäre daher, aus verschiedenen kleineren Denkräumen ein großflächigeres Netzwerk mit diversen Knotenpunkten aufzubauen.

c) Das Erbe der Geschichte

Nennt die Überwindung der empirisch-transzendentalen Verdopplung ein erstes Merkmal des Denkraumes zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida, so lässt sich eine zweite charakteristische Figur im speziellen Umgang mit der Geschichte ausmachen. Eine knappe Synopse der im Vorhergehenden dargelegten verschiedenen Perspektiven auf die Zeitlichkeit sowie die damit einhergehende Ablehnung eines linearen Geschichtsbegriffs soll die abschließende Frage vorbereiten, inwiefern eine sprachphilosophische Differenztheorie einen neuen geschichtlichen Raum eröffnet.

Wie Foucaults Analyse des philosophischen Diskurses der Moderne zeigt, bilden die empirisch-transzendente Doppelstruktur und die Historisierung des Denkens zwei Seiten einer Medaille. Weil die historische Betrachtung auf die Wiederaneignung eines verlorenen Ursprungs zielt, untersteht sie derselben Logik der Gleichheit, die ebenfalls die Suche nach den transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis im empirischen Wissen leitet. Die Moderne zeichnet sich demnach laut Foucault durch ein ›kausal-genetisches‹ Verhältnis zur Geschichte aus, in dem die Vergangenheit stets nach den Ursachen für das

aktuell Gegebene befragt wird. Damit einher geht eine Auflösung der großen historischen Erzählung in einzelwissenschaftliche Quellenforschung.³⁵ Eine Rückführung des jeweiligen Gegenstandsbereiches auf seine genetischen Ursachen kann deshalb an die Stelle einer systematischen Ableitung des Wissens aus universellen und transzendentalen Formen treten. Insofern folgt der Umgang mit dem Vergangenen weniger einem historischen Interesse als vielmehr dem Bedürfnis nach Selbstversicherung. Letztlich, so kann man Foucault verstehen, bleibt das Geschichtsverständnis der Moderne gewissermaßen ahistorisch, dient es doch vornehmlich einer Aneignung der eigenen Voraussetzungen. Durch eine vollständige Einsicht in die Entwicklungsgeschichte lässt sich das gegenwärtige Denken als notwendiges Resultat seiner Ursachen begründen und zugleich die historisch-zeitliche Differenz der Betrachtung überwinden.

Dass für Foucault die Hegel'sche Dialektik trotz ihres Festhaltens an einer umfassenden Geistesgeschichte dieser modernen Geschichtsvorstellung anhängt, wird in *Die Ordnung der Dinge* mehr als einmal angedeutet.³⁶ Dafür spricht sicherlich ebenso das wiederholt von Hegel vorgebrachte Bild des Kreises, in dem die Darstellung der Begriffsentwicklung am Ende auf ihren Anfang zurückkommt, wie die Forderung, der Begriff müsse im ›absoluten Wissen‹ die Zeit ›tilgen‹ (PhG, 429). Gleichwohl lässt das dialektische Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte, wie im 3. Kapitel ausgeführt, bei genauer Betrachtung eine differenziertere Interpretation zu. Wenn Hegel am Ende der *Phänomenologie des Geistes* von einer Aufhebung der Zeit redet, meint er eine bestimmte natürliche Zeitvorstellung und nicht Temporalität überhaupt. Bereits die Jenaer Naturphilosophie setzt sich einerseits kritisch von Kants transzendentaler Ästhetik ab, in der die Zeit als reine Form der Anschauung behandelt wird, und erarbeitet andererseits aus den aristotelischen Aporien der Zeit einen eigenen dialektischen Zeitbegriff.

Im Kern geht es Hegel darum, eine tiefere Einsicht in die synthetische Kraft zeitlicher Prozesse zu gewinnen, die durch die Annahme, die Zeit verlaufe in sukzessiv aufeinanderfolgenden Jetzt-Punkten, verdeckt wird. Da Zeit für Hegel keine inhaltslose Form ist, muss die Grundlage der Zeitlichkeit im Dasein und in der Dauer der Dinge selbst gesucht werden. Eine relative Dauer aber kann es nur geben, wenn die Gegenwart des Daseins in der Zukunft nicht vollständig verschwindet, sondern als vergangene aufbewahrt bleibt (JS II, 208). Die dazu notwendige synthetische Funktion schreibt Hegel dem Begriff

35 Vgl. dazu Lavagno, Christian: *Rekonstruktion der Moderne. Ein Studie zu Habermas und Foucault*. Münster 2003, S. 100ff.

36 Vgl. etwa Foucault: *Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 399. Zu Foucaults Hegel-Interpretation siehe auch Quadflieg, Dirk: *Der blinde Fleck. Foucaults ambivalentes Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes von Hegel*. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2004/2, S. 151-167.

zu: In ihm ist das Sein ›zeitlos vergangen‹ (WdL I.2, 241). Die Bewegung des Begriffs fällt indes nicht ihrerseits in die Zeit, sie ermöglicht jedes Andauern und stellt deshalb selbst die ›Macht der Zeit‹ dar (Enz, § 258).

Von hier aus kann Hegel zwei Perspektiven auf die Zeitlichkeit entwickeln. Zum einen auf die abstrakte oder äußerliche Vorstellung der Zeit als einem bloß ›angeschauten Werden‹, in dem alles entsteht und vergeht. In diesem gewöhnlichen Verständnis der Geschichte erscheint das Vergangene als ein vorhandenes, äußeres Ereignis, das zu einem bestimmbareren Zeitpunkt stattgefunden hat. Das historische Faktum kann demzufolge wie ein Dasein in der Zeit behandelt und in eine chronologische Reihe eingeordnet werden. Von dieser angeschauten Zeit lässt sich zum anderen die logische Temporalstruktur des Begriffs selbst abheben. Die Negativität des Begriffs initiiert einen Vermittlungsprozess, ohne den kein Sein bestimmt werden und in Erscheinung treten könnte. Negativität ›als solche‹ aber ist kein Dasein; als eine reine ›Beziehung ohne Bezogene‹ bewirkt sie eine ›Aufspreizung‹ des Jetzt und somit eine fundamentale Verzeitlichung jeden Begreifens.³⁷ Im Gegensatz zur relativen Dauer historischer Ereignisse bezeichnet Hegel die Temporalität des Begriffs als in sich reflektierte Dauer, die als Prinzip des zeitlichen Prozesses selbst nicht vergeht und in diesem Sinne ›ewig‹ ist.

Allerdings stehen sich die beiden Perspektiven auf die Zeit nicht unverbunden gegenüber. Jede begriffliche Bestimmung verzeitlicht aufgrund des Negationsverhältnisses den bestimmten Gegenstand. Für die nachträgliche äußere Reflexion hat er deshalb ein Dasein in der Zeit. Umgekehrt aber muss die logische Betrachtung des Begrifflichen von einer bestehenden sprachlichen Struktur ausgehen, die sie historisch vorfindet. Eine Selbstreflexion des Begriffs kann sich also immer nur im Rahmen einer Tradition vollziehen, die ihr zunächst als äußere ›angeschaute‹ Geschichte und vorliegender Stoff gegenübertritt. Um die Voraussetzungen des eigenen Denkens zu verstehen, reicht es indes nicht aus, historische Daten oder Quellen wie die ›leblosten Knochen‹ einer abgestorbenen Vergangenheit aufzusammeln und chronologisch aneinanderzureihen. Der sich selbst erkennende Geist muss die Überlieferung als seine eigene notwendige Entwicklung begreifen, er muss sie Verinnerlichen, d.h. sich erinnern. Nur in diesem Sinne ist in der *Phänomenologie* von einer ›Tilgung‹ der Zeit die Rede, in der das äußere Verhältnis zur Vorgeschichte aufgehoben wird. Der Prozess der Erinnerung bedarf jedoch der fundamentalen Zeitlichkeit der Begriffsbewegung, ihre Negativität bleibt weiterhin die Bedingung dafür, dass überhaupt ein Erinnern und ein Erkennen stattfinden kann.

37 Zur ›Beziehung ohne Bezogene‹ vgl. WdL I.2, 292; zur ›Aufspreizung des Jetzt‹ vgl. Hegel: Enzyklopädie II, a.a.O., § 258, Zusatz, S. 50.

Infolgedessen hebt sich im absoluten Wissen immer nur eine bestimmte Geistesgestalt, eine epochale Erscheinungsweise des Geistes auf, die Bewegung der Begriffsbestimmung als solche aber »bleibt nicht still stehen«.³⁸ Für diese Interpretation spricht weiterhin die Tatsache, dass die Negativität auch im Schlusskapitel der *Wissenschaft der Logik*, in der absoluten Idee, nicht »getilgt« wird. Im Gegenteil, sie taucht vielmehr als die allgemeine Formbestimmung des Begrifflichen, als dialektische Methode auf. Darüber hinaus hat Hegels angestrebte Aufhebung der äußeren Historie noch eine weitere entscheidende Konsequenz. Wenn die Tradition tatsächlich im Begriff selbst aufbewahrt ist und erinnert werden kann, dann überschneidet sich die Geschichte der Philosophie mit der Philosophie der Logik, die ebenfalls ein Selbstverhältnis des Begriffs behandelt.³⁹ Hegel kann daher in Bezug auf die geschichtliche Betrachtung sagen, »[...] daß wir es *nicht mit Verganem zu tun* haben, sondern mit dem Denken, mit unserem Geist. Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist; denn die Gedanken, Prinzipien, Ideen, die wir vor uns haben, sind etwas Gegenwärtiges; sie sind Bestimmungen in unserem eigenen Geist. Historisches, d.h. Vergangenes als solches, ist nicht mehr, ist tot.«⁴⁰

So sehr dies mit Foucaults Beschreibung des modernen Geschichtsverständnisses als einem im Grunde ahistorischen übereinzustimmen scheint, so wenig lässt sich Hegels Geistesgeschichte auf eine kausal-genetischen Ursachenforschung reduzieren. Was die fundamentale Zeitstruktur der Negativität in den Erkenntnisprozess einführt, ist ein nicht aufhebbares Fortschreiten geistiger Produktion. Die Aneignung der lebendigen Tradition aus der Erinnerung der Sprache geht, wie Hegel immer wieder betont, notwendigerweise mit einer Umarbeitung und Veränderung derselben einher. Kein Zeitalter kommt deshalb vollständig auf die eigenen Ursprünge zurück, ohne sie im selben Zuge auch zu modifizieren. Zwar kann Hegel in der Weltgeschichte eine epochale Stufenfolge sehen, deren letztes Ziel aber bleibt inhaltlich unbestimmt. Die Aufgabe der Philosophie besteht immer nur darin, in der Auseinandersetzung mit der Tradition »ihre Zeit in Gedanken zu fassen«, indem sie die unhinterfragten Präsuppositionen des Denkens für eine bewusste Erkenntnis öffnet. Sobald sie ihre eigene Wirklichkeit vollständig als vernünftige begriffen hat, hebt sie das Dasein der epochalen Geistesgestalt in ein verinnerlichtes Wissen auf und übergibt es einer Erinnerung, die der folgenden Epoche erneut als ein Material der Bearbeitung vererbt wird.

Problematisch an Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie erscheint nun weniger die These von einem epochalen Abschluss als die implizite An-

38 Vgl. Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 22.

39 »Das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst, und zwar vornehmlich des Logischen.« (Ebd., S. 120)

40 Ebd., S. 133.

nahme, dass in der fortschreitenden Umwälzung und Ausdifferenzierung der Geistesgeschichte gleichzeitig ›alles erhalten‹ bleibt.⁴¹ Nur wenn das im Begrifflichen aufbewahrte Wissen nicht mehr verloren geht, wenn es kein Vergessen und keine selektive Erinnerung gibt, lässt sich jede neue Epoche auch als eine Vertiefung und weitere Durchdringung der vererbten Erkenntnisse werten. Dies ist weiterhin die Voraussetzung dafür, um der Entwicklung des Geistes insgesamt eine wachsende Vernünftigkeit unterstellen zu können. Weil der Wechsel von Entäußerung und Erinnerung laut Hegel einer Notwendigkeit folgt, gibt es aus der Geschichte des Begriffs kein Entrinnen.⁴² Selbst dort, wo man meint, sich der Tradition zu widersetzen, muss man dazu Begriffe benutzen, die eben jener Tradition entstammen und ihr verhaftet bleiben. Das geschichtliche Erbe lässt sich nicht einfach abschütteln, man muss lernen, es zu verstehen, indem man die überlieferten Gewohnheiten, Vorurteile und Selbstverständlichkeiten des eigenen Denkens hinterfragt, ihre logischen Beziehungen darlegt und so zu einem Verständnis der eigenen Zeit gelangt.

Eigentümlicherweise ist die dialektische Geschichtsspekulation damit weniger weit vom Denken Wittgensteins entfernt, als es auf den ersten Blick scheint. So teilt Wittgenstein nicht nur Hegels Kritik an einem linearen und äußerlichen Geschichtsbild, er radikalisiert zudem die Aufhebung der historischen in die logische Betrachtung. Und ebenso wie Hegel bezieht er sich auf einen fundamentalen Zeitbegriff, der mit der Gedächtnisfunktion der Sprache zusammenhängt. Im Unterschied zur dialektischen Selbstverwirklichung des Begriffs aber geht Wittgensteins Spätphilosophie von einer Prozessualität der Sprache aus, die sich ohne eine durchgreifende Logik verwandelt und mit einem unwiederbringlichen Verlust einhergeht: »[...] neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen.« (WW1, § 23) Um die gegenwärtige Verwendungsweise von Begriffen zu verstehen, bedarf es demnach keiner wie auch immer in sich reflektierten historischen Untersuchung. Da die Regeln der Anwendung dennoch einem zeitlichen Wandel unterliegen, muss auch Wittgenstein die Dynamik sprachlicher Bedeutungszuschreibung von einer linearen physikalischen Zeitvorstellung abgrenzen.

Die Gedächtniszeit, mit der die grammatischen Regeln aktualisiert werden, kann man ausgehend von Wittgensteins Zurückweisung eines Arguments verdeutlichen, das Russell gegen die Verlässlichkeit der Erinnerung anführt. Erinnernte Überzeugungen, so Russell, müssen stets in der Gegenwart bewie-

41 Vgl. ebd., S. 134.

42 Wie Karin de Boer treffend bemerkt, kann der äußere Verlauf der Weltgeschichte die notwendige Selbstverwirklichung des Begriffs lediglich ›hinauszögern‹ (vgl. Boer, Karin de: Zur Dekonstruktion des Hegelschen Zweckbegriffs. In: Kern/Menke: Philosophie der Dekonstruktion, a.a.O., S. 80-102; hier S. 95).

sen werden, denn es lässt sich logisch nicht ausschließen, dass die Welt mit allen Erinnerungen vor fünf Minuten entstanden ist.⁴³ Entsprechend können Erinnerungsinhalte die tatsächliche Existenz des Erinnerten nie zweifelsfrei beweisen. Nur gegenwärtiges Erleben hat aus dieser Sicht Realität, in ihm zeigt sich das unmittelbar Gegebene. Wittgensteins Entgegnung darauf ist eine doppelte: Erstens rekurriert Russells Privilegierung der Gegenwart auf das punktuelle Jetzt des physikalischen Zeitmodells, obwohl das Erleben selbst eines zeitlich ausgedehnten Prozesses bedarf.⁴⁴ Zweitens hängt der Wahrheitsgehalt einer Erinnerung nicht davon ab, ob sie ein vergangenes Ereignis inhaltlich richtig abbildet, sondern von den grammatischen Kriterien, mit denen sich eine Aussage über Vergangenes verifizieren lässt: »Die Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muß Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein.«⁴⁵ Oder anders ausgedrückt: Die Regeln eines Sprachspiels, durch die ein Wort oder Prädikat Bedeutung erhält, gelten unabhängig von der Temporalform, in der das Wort oder Prädikat steht.

Als Kern des Problems identifiziert Wittgenstein den Begriff der Gegenwart, der in der physikalischen Zeit eine andere Funktion erfüllt als in der Zeitlichkeit sprachlicher Weltvermittlung. Während die Gegenwart im Zeitmodell der Physik stets in eine Vergangenheit verschwindet, müssen sich Erinnerung und Wirklichkeit in der Sprache auf einer Ebene, oder wie Wittgenstein sagt, »in einem Raum« befinden (WW2, 73). In diesem Raum ist das Gedächtnis die einzige »Quelle der Zeit«. Allerdings speichert das Gedächtnis keine Bilder von zeitlich vergangenen Ereignissen, es steht vielmehr für eine habitualisierte und eingespielte Sprachpraxis, niedergelegt in einer Lebensform. Um ein Sprachspiel richtig zu spielen, muss man sich nicht bewusst an eine vergangene Situation erinnern, in der man es erlernt hat. Wir folgen den Regeln »blind« und stimmen darin mit der Sprachgemeinschaft vor jeder Verständigung überein (WW1, § 219).

Die auf Gepflogenheiten basierende Praxis aber befindet sich in einem fortwährenden Fluss und in einer ständigen Umarbeitung. Ihre Dynamik liegt in der konstitutiven Offenheit der Sprachspiele, die sich in unvorhersehbarer Weise wandeln können. Und weil die Anwendungsregeln den Raum der sinnvollen Rede abstecken, kann man nur solche Sprachspiele beschreiben, die tatsächlich »gegenwärtig« Geltung haben. Ihre Gegenwart indes ist inkompatibel mit der Zeitvorstellung der Physik, denn sie steht weder im Gegensatz zu einer Vergangenheit noch zu einer Zukunft (WW2, 85). Eine wirklich vergangene Sprachpraxis hat keine Bedeutung mehr und kann daher den »gegenwärtigen« Sprachgebrauch auch nicht begründen. Insofern haben Anwen-

43 Vgl. Russell: *Analysis of Mind*, a.a.O., S. 159f.

44 Vgl. Wittgenstein: *Vorlesungen 1930-1935*, a.a.O., S. 177.

45 Ebd., S. 103.

dungsregeln zwar keine Geschichte, sie eröffnen aber gleichwohl den jeweiligen Möglichkeitsraum, in dem sich sinnvoll über Vergangenes reden lässt.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, weshalb Wittgensteins Untersuchungen der Sprache vollständig auf historische Herleitungen, Genealogien und Ursachenforschungen verzichten können, ohne einer ahistorischen Logik das Wort zu reden. Aus Wittgensteins Perspektive hat Hegel durchaus Recht, wenn er dem Begrifflichen eine fundamentale Erinnerungsfunktion zugesteht. Auch die *Philosophischen Untersuchungen* sehen die Aufgabe der Philosophie in einem »[...] Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck« (WW1, § 127). Das Gedächtnis des praktischen Sprachhandelns offenbart jedoch keine notwendigen und durchgreifenden Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Sprachspielen, weshalb der Glaube an eine zunehmende Rationalisierung innerhalb der Dynamik der Lebensform abwegig erscheinen muss. Aufklären lassen sich allenfalls partielle Probleme, die aus einer Vermischung von inkommensurablen Grammatiken resultieren. Der Hoffnung, dass solche Lösungen dauerhaft in das Gedächtnis der Lebensform eingehen könnten, steht Wittgenstein allerdings eher pessimistisch gegenüber:

»Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum ›sein‹ geben wird, das zu funktionieren scheint wie ›essen‹ und ›trinken‹, solange es Adjektive ›identisch‹, ›wahr‹, ›falsch‹, ›möglich‹ geben wird, solange von einem Fluß der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, usw., usw., solange werden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können.« (WW8, 470)

Mit seiner entschiedenen Ablehnung, die Sprache auf historische, ontologische oder transzendental-logische Ursprünge zurückzuführen, entzieht sich Wittgenstein den Bedingungen des von Foucault skizzierten Diskurses der modernen Philosophie. Dennoch stellt sich die Frage, ob der vollständige Verzicht auf jede konkrete Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition nicht seinerseits zu kurz greift. Indem er alle problematischen Begriffe mit Hilfe der Alltagssprache klären will, bricht Wittgenstein zweifellos radikal sowohl mit den Methoden als auch dem Erkenntnisstand des überlieferten wissenschaftlichen Denkens. Zugleich aber muss er zumindest implizit von einer Virulenz der von ihm behandelten Problemstellungen ausgehen, über deren Herkunft oder Berechtigung er keine Auskunft mehr geben kann. Der eingeschlagene Lösungsweg mag, mit anderen Worten, eine völlig neue Perspektive eröffnen, doch die immer wiederkehrenden Fragen, von denen Witt-

genstein selbst sagt, sie seien das Resultat einer »Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« (WW1, § 109), lassen sich vielleicht nur umgehen, wenn man sie auch als Erbschaft einer spezifischen philosophischen Tradition begreift und ihre Funktion aufdeckt, die sie darin erfüllen.

Damit ergibt sich eine Überleitung zur Arbeit der Dekonstruktion, die mehr als einmal die »Frage nach der Frage«, nach dem »Privileg des *Fragens*« stellt.⁴⁶ Derrida bezweifelt, dass die Philosophie, wie beispielsweise Heidegger meint, stets mit einer Frage beginnt. Denn die Möglichkeit des Fragens bleibt an eine konkrete Sprache gebunden, in der die Frage formuliert werden kann und die ihr bereits vorausgehen muss: »[...] wenn wir nach der Möglichkeit der Frage fragen, wenn wir bei der Sprache anfragen, sind wir *bereits* in das Element der Sprache eingelassen.«⁴⁷ Bevor sie überhaupt etwas in Frage stellen kann, muss die Philosophie immer schon auf eine Überlieferung antworten. Insofern kann sie gar nicht anders als »mit dem Antworten beginnen«.⁴⁸ Darin liegt zugleich eine gewisser Verantwortung gegenüber einem empfangenen Erbe, einer Tradition oder Geschichte, eine Verantwortung, der man sich nicht entziehen kann, weil sie die Bedingung des Infragestellens ist.

Ebenso wie Hegel sieht Derrida also die Bedeutung der Begriffe in eine Vorgeschichte verstrickt, die sie als Gedächtnisspuren in sich tragen. Aus der Geschichte der Metaphysik kann man deshalb auch nicht in einem Sprung aussteigen, solange man weiterhin Begriffe benutzen muss, die dem System der metaphysischen Gegensätze entstammen und daraus ihre Bedeutung ziehen. Eine dialektische Durchdringung und Verinnerlichung der Überlieferung lehnt Derrida jedoch ab, da er die von Hegel skizzierte Bewegung der Erinnerung und Aneignung der vormaligen Geistesgestalten als Aufhebung in eine Selbstpräsenz interpretiert (Pos, 91). Stattdessen gilt es, eine »doppelte Geste« auszuführen, und zunächst die binären Codierungen des metaphysischen Denkens immanent zu dekonstruieren. Erst aus dieser Arbeit können dann neue und andere Begriffe hervorgehen, die nicht in der vormaligen Ordnung aufgehen und somit als effektive Hebel der Kritik eingesetzt werden können.

Nun ist allerdings der Geschichtsbegriff selbst laut Derrida in vielfältiger Weise mit metaphysischen Vorstellungen besetzt. Als Geschichte der Wahrheit, des Seins oder des Sinns zielt sie immer auf einen Punkt absolut gegenwärtiger Anwesenheit der Wahrheit, des Seins oder des Sinns, sei es in einer kreisförmigen Rückkehr zum Ursprung, einer Teleologie oder Eschatologie. Vergleichbar der Foucault'schen Kritik an der modernen Ursachenforschung

46 Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 16; siehe auch ders.: Von der Gastfreundschaft. Wien 2001, S. 13f.

47 Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 148, Anm.

48 Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München/Wien 1999, S. 43.

unterstellt Derrida mithin allen historischen Untersuchungen, sie hätten die Geschichte lediglich als einen »[...] Umweg *im Hinblick* auf die Wiederaneignung der Präsenz bestimmt« (G, 23).

Der Einwand der Dekonstruktion gegen jede Form der Unmittelbarkeit, der Gegenwart oder Anwesenheit leitet sich, wie wiederholt dargelegt, aus ihrer differenztheoretischen Konzeption der Bedeutungsgenese ab. Demnach bleibt sprachliches Begreifen und Verstehen notwendigerweise auf die fundamentale Bewegung einer *différance* angewiesen, einem verräumlichenden-verzeitlichenden Aufschub der Präsenz, durch den das Zeichen überhaupt erst als Zeichen für etwas funktionieren kann. Ein von metaphysischen Implikationen befreiter Geschichtsbegriff müsste entsprechend gemäß der Zeitlichkeit der *différance* strukturiert und ebenfalls allein auf der Ebene der Zeichenverweisung angesiedelt sein. Bezugnahme auf Vergangenes kann nicht heißen, etwas in seiner vergangenen Gegenwart, so wie es sich »wirklich« ereignet hat, zu rekonstruieren, denn damit wäre das Primat der Präsenz keineswegs umgangen. Da es jedoch, wie Derrida betont, kein »Text-Außerhalb«, keinen Ursprung der Bedeutung, auch keinen vergangenen, außerhalb des Spiels aufeinander verweisender Signifikanten gibt, ist auch die »vergangene Epoche vollständig als ein Text konstituiert« (G, 8). Oder in den Worten Wittgensteins, die »Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muss Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein«.

Wie bei Hegel und bei Wittgenstein folgt die Geschichte des Textes keiner übergeordneten Chronologie und keiner unabhängig verlaufenden Zeit. Sie entfaltet sich ausgehend von der verräumlichenden-verzeitlichenden Bewegung der *différance*, und weil Derrida die Struktur der differenziellen Bedeutungsentstehung als »Schrift« bezeichnet, kann er behaupten, »daß die Geschichtlichkeit selbst an die Möglichkeit der Schrift gebunden ist; an die Möglichkeit der Schrift überhaupt [...]. Ehe sie Gegenstand einer Historie – einer historischen Wissenschaft – ist, eröffnet die Schrift den Bereich der Geschichte – des geschichtlichen Werdens. Denn die *Historie* [i. Org. dt.] setzt die *Geschichte* [i. Org. dt.] voraus.« (G, 50)

Auf der einen Seite zeichnet sich in der angedeuteten Unterscheidung zwischen Historie und Geschichtlichkeit ein ähnliches Verhältnis ab wie zwischen Hegels äußerer Geschichte und der Erinnerung des Begriffs. Allerdings verfolgt die Dekonstruktion ein der dialektischen Verinnerlichung entgegengesetztes Projekt: Während bei Hegel die äußere Geschichte der Philosophie als ein oberflächliches Nebeneinander von unverbundenen und zum Teil widersprechenden Positionen erscheint, die es in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer logisch notwendigen Entwicklung aufzunehmen gilt, tritt die Historie bei Derrida umgekehrt als in sich geschlossenes Denkgebäude der metaphysischen Tradition auf, das durch die Konfrontation mit seiner irreduziblen Zeitlichkeit dekonstruiert und in plurale Geschichten zerlegt wird. Wenn die

Bedingung der Möglichkeit jeder historischen Wissenschaft in der textuellen Konstitution ihres Gegenstandes, im Aufschub der Präsenz und der Eröffnung einer zeitlichen Differenz liegt, dann ist die Geschichtlichkeit der Schrift zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit dafür, dass sich eine historische Reflexion in der Aneignung ihres Ursprungs vollenden kann.

Auf der anderen Seite verbindet der Einspruch gegen eine einheitliche Entwicklungslogik die Dekonstruktion mit Wittgensteins Zurückweisung des physikalischen Zeitmodells. Gemessen an einer linearen Chronologie erscheint die innere Struktur der Sprache auf gewisse Weise anachronistisch. Die Dynamik sowie das Bestehen von Bedeutungen folgen dem ›Gedächtnis als Quelle der Zeit‹ (WW2, 81). Allerdings ist die Quelle des Gedächtnisses aus der Sicht der Dekonstruktion zugleich die ›Quelle des Vergessens‹.⁴⁹ Weil sich die Bedeutung eines Namens aus dem Spiel der Differenzen ergibt, in die er eingeschrieben ist, wird er durch die Spuren seiner Verhältnisse zu einer Vielzahl von anderen Begriffen getragen. Solche Gedächtnisspuren haben keinen Ursprung in Zeit und Raum, den sie repräsentieren würden. Die Abwesenheit einer ursprünglichen Identität des ideellen Bedeutungsgehaltes oder, wie man auch sagen könnte, ein konstitutives Vergessen ist somit die Voraussetzung für die Wiederholbarkeit eines jeden Zeichens, seine Iterabilität. Ebenso wenig wie eine Regel nur ein einziges Mal verwendet werden kann, gehört es zur Struktur des Zeichens, wiederholbar zu sein. Und insofern dabei immer nur Differenzen wiederholt werden, bleibt die Bedeutung einerseits an das immer schon vorgängige Geflecht der Spuren gebunden und verschiebt sich andererseits in einer Bewegung der Verzeitlichung, der *différance*, die es für mögliche Neueinschreibungen offen hält.

Für die Dekonstruktion als Verfahren der Textinterpretation folgt daraus, dass jeder Diskurs, der sich durch eine definitorische Festlegung seiner Begriffe absichern will, ein Spuredächtnis reduziert oder unterschlägt, das sich gegen seine Intention wiederholen und ausweiten lässt. Dazu reicht es nicht aus, diese Begriffe im Kontext ihres alltäglichen Gebrauchs zu beschreiben. Den Gedächtnisspuren der philosophischen Terminologie zu folgen heißt darüber hinaus, jenes hierarchische Kräfteverhältnis freizulegen, das die Privilegierung eines Begriffs und die Unterordnung eines anderen erlaubt hat (Pos, 88). Im 4. Kapitel ist eine solche Freilegung am Beispiel der platonischen Mimesis nachgezeichnet worden: Sie lässt sich, so Derrida, nur dann als Bindeglied auf dem Weg der Wahrheitsfindung einsetzen, wenn ihr verfremdender, literarischer Charakter neutralisiert und ausgeschlossen wird. Derridas Rekurs auf Mallarmé, dessen *Mimique* er der *mimēsis* Platons entgegenstellt, scheint entwicklungsgeschichtlich unstatthaft und anachronistisch, doch als Spuren sind beide Stränge dem Begriff der Nachahmung mitgegeben und im

49 Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 71.

vorliegenden Text eingeschrieben. Für eine Dekonstruktion entscheidend ist allerdings nicht allein die semantische Vieldeutigkeit eines Wortes, sondern der syntaktische Überschuss, die grammatische Logik, die es mit anderen Worten in Beziehung setzt und in der sich die Funktionsweise des Textes selbst artikulieren kann. So ›re-markiert‹ etwa Mallarmés Verständnis der Mimesis durch die Umkehrung des Nachahmungsverhältnisses eine Möglichkeit, wie sich die Bedeutung eines Textes im Allgemeinen ohne einen zeitlich vorhergehenden Ursprung des Sinns denken lässt (Dis, 232).

Was Derrida mit Hegel und Wittgenstein verbindet, ist demnach die Kritik an einem linearen Geschichtsmodell, das auf einer universellen chronologischen Zeitform aufbaut, und die Entdeckung einer Eigenzeitlichkeit des Textes, des Begriffs oder der Sprachpraxis, die jeder historischen Rückwendung vorausgeht. Die gemeinsam abgelehnte transzendentalphilosophische Reflexion auf unmittelbar gewisse Formen des Denkens führt daher nicht in die von Foucault konstatierte ›genetisch-kausale‹ Herleitung des Wissens aus seinen historischen Ursprüngen. Der Prozess sprachlicher Bedeutungsvermittlung lässt sich weder als Geschichte im herkömmlichen Sinne noch mit Hilfe einer feststehenden Logik erklären. Er spannt vielmehr einen Raum auf, der die Möglichkeiten jeder Darstellung präformiert und dennoch selbst in Bewegung bleibt. Um sein Prinzip zu verstehen, kann man sich nicht auf ontologische Gründe oder letzte Instanzen stützen, da auch diese ihre Erklärungskraft einzig aus dem Geflecht sprachlicher Verweisung erhalten und bereits integral in deren Prozessstruktur einbezogen sind. Es bedarf deshalb einer besonderen Darstellungsweise, in der sich die Bewegung der Bedeutungs-genese spiegelt, ohne je einen Punkt absoluter Selbstidentität zu erreichen. Der Erkenntnisgewinn eines solchen Vorgehens liegt demnach weniger in einem konkreten Ergebnis, das sich festhalten ließe, als im Vollzug der Darstellung selbst.

Aus unterschiedlichen Richtungen nähern sich Hegel, Wittgenstein und Derrida einem Denken der Differenz, indem sie immer wieder zeigen, dass sowohl unser Alltagsverständnis als auch die philosophische Tradition inkonsistent sind, wenn sie Sprache als die Repräsentation einer identischen Sache, Vorstellung oder eines ideellen Sinngehaltes auffassen. Die jeweiligen Verfahren, Schreibweisen und thematischen Felder der drei Denker mögen divergieren, doch schließen sich die von ihnen herausgestellten Operationen der Analyse keineswegs aus: Widersprüche festhalten, austreuen und neu anordnen sind sich überkreuzende und gegenseitig bedingende Phasen einer Kritik am Identitätsparadigma. Der zwischen den drei Positionen eröffnete Denkraum nimmt diese methodischen Einsichten auf und versucht, zentrale theoretische Aspekte eines sprachlogischen Denkens der Differenz zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida in einer gegenseitigen Interpretation freizulegen. In der kontrastierenden Gegenüberstellung konnten unterschiedliche Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit

traditionellen philosophischen Begründungsfiguren eine andere Weise des Verstehens ausgehend von einer fundamentalen Differenzthese konzeptionalisieren lässt. Weil die wechselseitige Interpretation innerhalb des Denkraumes ihre Berechtigung aus dem Interpretierten selbst erhält, kann sie indes keine abschließende kritische Würdigung ihres ›Gegenstandes‹ liefern. Um die Grenzen des Differenzdenkens zu markieren, bedürfte es einer unabhängigen Außenperspektive mit einem eigenständigen normativen Maßstab. Doch solange sich die Interpretation in einem methodischen Implikationsverhältnis mit dem Dargestellten befindet, kann sie lediglich im Wechsel der Perspektiven auf Probleme der jeweils anderen Ansätze hinweisen oder fehlende Antworten anmahnen. Damit soll einer historisierenden und auf Distanz gehenden Betrachtung des von Hegel, Wittgenstein und Derrida initiierten Denkens keinesfalls jede Legitimität abgesprochen werden. Allerdings muss sich eine philologisch-historische Rekonstruktion die Frage gefallen lassen, ob sie den untersuchten Theorieansätze gerecht werden kann, wenn sie ein Verfahren einsetzt, das diese selbst für unzureichend halten.

Weiterhin erhebt der Denkraum der Differenzphilosophie nicht den Anspruch, für die gesamte Bandbreite aller gegenwärtig möglichen theoretischen Zugangsweisen und Verfahren zu sprechen. Er antwortet auf eine bestimmte Tradition, deren Vergangenheit noch nicht abgeschlossen ist und deren Zukunft offen bleibt. Seine Berechtigung erhält der Denkraum aus der Umarbeitung des ererbten Gedächtnisses einer Philosophie, die daran scheitert, ihre Erklärungsbegriffe im Rahmen einer Identitätslogik allgemeingültig zu verifizieren. Weil die Wahrheit als Übereinstimmung das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie prägt, kann Wittgenstein sagen, »[...] daß der Gegenstand, mit dem wir uns beschäftigen, einer der Erben des Gegenstandes ist, den wir ›Philosophie‹ zu nennen pflegten« (WW4, 53). In der Übernahme des Erbes indes wird die Philosophie, wie wir sie bislang kannten, nicht für tot erklärt: »Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, dies erbt die folgende Generation; es macht deren Seele, geistige Substanz, als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und deren Reichtum aus; aber zugleich ist es eine empfangene Verlassenschaft, ein vorliegender *Stoff* für sie.«⁵⁰

Wenn sich das heutige Denken den Erbschaften der Tradition stellt und es durch Umarbeitung lebendig hält, ist es ihm notwendigerweise treu und untreu zugleich. Das Gedächtnis des Denkens aufzunehmen heißt immer auch, sich von der Überlieferung zu entfernen. Aber ebenso steht jede neue Infragestellung der Überlieferung in der Verantwortung, das Empfangene zu bejahen, noch vor jeder kritischen Auseinandersetzung und vor jeder Möglichkeit der Ablehnung:

50 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 22.

»Man muß zunächst einmal wissen, was ›vor uns‹ kommt, und man muß das, was ›vor uns‹ kommt, *aufs neue zu bejahen* wissen, das also, was wir empfangen, noch bevor wir es wählen und uns als freie Subjekte verhalten. Ja, *man muß* (und dieses *man muß* ist dem empfangenen Erbe unmittelbar eingeschrieben), man muß alles tun, um sich eine Vergangenheit anzueignen, von der man weiß, daß sie im Grunde nicht bleibend angeeignet werden kann [...]. Aufs neue bejahen, was heißt das? Nicht nur, es anzunehmen, dieses Erbe, sondern es anders wieder in Gang zu bringen und es am Leben zu erhalten.«⁵¹

Das Erbe der Metaphysik tritt uns heute als ein aufs Identische fixiertes Denken gegenüber. Dem mythischen Narziss vergleichbar, starrt es gebannt auf sein eigenes Spiegelbild und versucht, sich in der Reflexion mit sich selbst zu vereinigen. Aber der Spiegel schwimmt und wird unscharf, je näher es dem eigenen Bild kommt. Narziss bleibt in einer paradoxen Situation gefangen: Nur in der Distanz kann er sich selbst genießen; sobald er aber sein Spiegelbild berührt, löst es sich in konzentrisch auseinanderlaufenden Kreisen auf. In der narzisstischen Szene fällt der Differenzphilosophie die Rolle der Nymphe Echo zu. Wie diese ist sie der eigenen Stimme beraubt und kann nicht für sich selbst sprechen. Sie folgt den Rufen des Narziss, wiederholt sie getreu und führt doch in der Wiederholung dem Selben stets eine Differenz hinzu. Ihre Sprache ist die der Ellipse.

51 Derrida/Roudinesco: Woraus wird Morgen gemacht sein?, a.a.O., S. 15.

