

6. Die aporetische Grenzverschiebung

Bei dieser schier Endlosigkeit aufeinander verweisender aporetischer Unterscheidungen werden wir wieder zu keinem endgültigen Ergebnis kommen. Wir stoßen auf eine Unabgeschlossenheit des Fragens, die endlich selbst hinterfragt werden muss.

6.1 DIE GRENZVERSCHIEBUNG IM WERK DERRIDAS

Die »fines hominis« nehmen bei Derrida einen zentralen Platz ein, nicht nur in der Frage nach dem »postmodernen« Selbstverständnis des Menschen, sondern in der formalen Herangehensweise an seine Themen. Immer geht es dabei um die Formulierung einer Grenzlinie, die anhand von vorgefundenen Unterscheidungen gezogen wird, um dann in einem weiterführenden philosophischen Diskurs überschritten werden zu können.

Das hat eine erste Positionsbestimmung von Derridas Vorgehen zur Folge: Das Denken Derridas ist eine Konzentration auf Diskurse und nicht auf eine »Wirklichkeit da draußen«. Die Materialien des diskursiven Interesses bestehen bei Derrida aus vorgefundenen Texten, die in einer erst auf den zweiten Blick sichtbaren Widersprüchlichkeit offengelegt werden und unorthodoxerweise mit weiteren gebrochenen Texten konfrontiert werden. Derrida geht es dabei nicht darum, zufällig selbstwidersprüchlichen Basistexten eine Borniertheit unterzuschieben, sondern um die kreative Verwendung dieser Widersprüche, die genutzt werden können, nicht nur um diese Textgrundlagen in einer wissenschaftstheoretischen Weise neu zu beurteilen, sondern vor allem um überraschende Verbindungen aufzuzeigen. Auf diese Weise werden in der Rekombination von bereits bestehenden Argumentationslinien Informationen kreiert. Die Vorgehensweise und Art der Vernetzung wird dabei durch den spezifischen Unterscheidungsgebrauch geregelt, den wir unter dem Namen »Différance« kennengelernt haben.

6.1.1 Différance

Bei diesem unorthodoxen Differenzgebrauch handelt es sich um ein gestaffeltes Vorgehen, bei dem zunächst eine bestehende Diskussion zusammengefasst und in einer Hierarchie organisiert wird. Diese erste, verräumlichende Unterscheidung der **Différance** dient dabei der Herstellung eines thematischen Feldes, genauso wie einer ersten Reflexion, bei der sich zeigt, inwiefern dieses Feld hierarchisch strukturiert ist. Auf diese Hierarchie bezieht sich Derrida, indem er ihre Widersprüchlichkeit und Umkehrbarkeit herausstellt. Diese Grundstruktur wird aber noch einmal einer Reflexion zugeführt und erneut der Prägung durch eine verzeitlichende Unterscheidung unterzogen. Diese zweite Differenz erlaubt nicht nur das Aufscheinen der Limitierung der ersten Verräumlichung, sondern vor allem deren thematische Öffnung. Die Verzeitlichung stellt das Beobachten auf eine Perspektive der Selbstdistanzierung ein, die zuallererst zu einer Selbstreflexion und dann zu einer Perspektivverschiebung führt. Diese Art der gestaffelten Unterscheidung ist im dekonstruktiven Vorgehen Derridas berücksichtigt, wo von einer zersetzenden und einer ver-setzenden Bewegung gesprochen werden kann.

Auf diese Weise kultiviert Derrida ein Denken der Aporie, das aber in dieser Gegenüberstellung von Unterscheidungen nicht zur Versperrung einer Selbstblockade, sondern zu einer geleiteten, schrittweisen Neuverbindung von Diskursen führt. Dementsprechend verweist die sprachliche Fassung der **Différance** über sich hinaus auf nahe liegende ethische Bereiche. Im Begriff der **Chōra** wird dementsprechend die sprachphilosophische Unterscheidung von Mythologie und philosophischem Logos auf ein politisches Feld übertragen: Die Frage der wesentlichen Eigentlichkeit und der befremdlichen Uneigentlichkeit des philosophischen Diskurses wandelt sich in die Problematik des Fremden. Das sokratische Fragen, das in einer Sinn produzierenden Hebammentchnik besteht, kulminiert auf diese Weise in der Interpretation des Zwischenwesens der **Chōra**, die ungeschlechtlich wie eine Hebamme an der Versorgung des Nachwuchses beteiligt ist, die der Sinnproduktion dient, ohne selbst darin eingespannt zu sein. **Chōra** sorgt für die Translokation der Benennungen; womit sie gleichzeitig für die Einbeziehung der politischen Frage nach dem Status des Fremden für das eigene Staatswesen sorgt. Sie vollzieht die sinnhafte Selbstentäußerung des Eigenen.

Die Unterscheidung von Eigenem und Fremden wird durch den Begriff des **Ereignisses** weiter behandelt. Derrida kann sich dabei auf eine Tradition der Ausdeutung des Ereignisses berufen: So dient der Ereignisbegriff bei Heidegger dazu, die abwesende Anwesenheit von Sinn zu thematisieren, ohne auf eine Subjekt-zentrierte Ontologie zurückgreifen zu müssen. Des Weiteren erlaubt das Ereignis, wie es bei Hannah Arendt konturiert ist, einen homogenen Zeitbegriff aufzubrechen, um Handlungsfreiräume gegenüber einer bestim-

menden Vergangenheit und einer unkontrollierbaren Zukunft zu schaffen. Beide Elemente finden bei Derrida Verwendung, einerseits die Berücksichtigung einer Ontologie-kritischen Konstitution des Ereignisses und andererseits die Zuspitzung des Ereignisbegriffs auf eine zeitliche Paradoxie. Das Ereignis dient Derrida zum Übergang der paradoxen Formulierung von sprachlicher Sinnkonstitution zur aporetischen Gestaltung der Ethik. Das Ereignis garantiert die Beschäftigung mit der Ethik der Gabe unter dem Paradigma des aporetisch verstellten Sinns: Im monströs-abgründigen Ereignis *geben sich* sinnhafte Bezüge zu erkennen, die sich in den paradoxen Formulierungen der Gabe, der Vergebung und der Hingabe in ihrer Brisanz ausdeuten lassen.

6.1.2 Gabe

Eine solche ereignishafte Gebrochenheit weist die Gabe in einer Grundunterscheidung von Geben und Nehmen auf. Eine Analyse dieser ökonomischen Transaktionen unternimmt Derrida direkt im Anschluss an seine sprachphilosophischen Untersuchungen: In der **Ökonomie** ereignet sich ein Abgleiten des Sinns, wie er auch in der Différance vonstatten geht. Zur Demonstration dieses Abgleitens zieht Derrida die Kritik von Bataille an Hegel heran. Bataille wirft Hegel vor, zwar in der eigenen Philosophie eine Verausgabung des Sinns zu propagieren, diese aber nicht rückhaltlos genug zu praktizieren. Diesen Vorwurf unterstellt Derrida andeutungsweise Bataille selbst: Im Begriff des Potlatsch finden sich Hinweise, dass Bataille zwar eine Vergeudung des Sinns beabsichtigt, aber wiederum verdeckt dessen Rückkehr betreibt. Damit leitet Derrida in die autoaggressive Kreisläufigkeit der gabenhaften Ökonomie ein.

Es lässt sich zeigen, dass eine am Paradigma der **Zirkulation** orientierte Ökonomie eine kritische Begleitung im Begriff des Geflechts erfahren kann. Ein verknotetes Geflecht entsteht in der Textinterpretation dadurch, dass die Lesart der Dekonstruktion ereignishafte Paradoxien (wie zum Beispiel die des aufeinander verweisenden Kreises und des Geflechts) zum Aufleuchten bringt und kreativ nutzen kann.

Dabei zeigt sich, dass die Ökonomie im Austausch von Waren und Gütern an ihre Grenzen stößt. Dies geschieht im **Preis**. Hier erfahren Güter durch eine symbolische Normierung eine Zweckentfremdung, die ihnen einen Warencharakter aufzwingt und so auf eine Funktion als Konsum- und Verbrauchsware des Menschen einschränkt. Gleichzeitig jedoch – analog zur symbolischen Normierung der Sprache – werden die Dinge erst handhabbar, wenn sie als Ware oder als Tauschobjekt dem Einflussbereich des Menschen zugänglich sind.

Der Begriff der Ökonomie erweist sich in diesen Aporien als grundlegend für die Bestimmung der Gabe: Die Gabe drückt sich als **paradox-unmöglich**

aus. Wird sie als Tauschbeziehung angesehen, verfällt sie einer Spirale der Selbstvernichtung. Die unmittelbar vergeltende Gegengabe bewirkt, dass eine vorhergehende Gabe so gut wie ausgelöscht wird. Zum anderen verunmöglicht sich eine Gabe in der Herabwürdigung des Empfängers zu einem Schuldner.

Diese beiden Grundzüge der Gabe, die Derrida entwirft, führen dazu, dass manche Kritiker den Vorwurf vertreten, eine solche verunmöglichte Gabe würde verschwinden. Diesem Anwurf liegt das Missverständnis zugrunde, Derrida würde in einer assertorischen Redeweise an der Aufgabe scheitern, zu zeigen, was die Gabe ist. Fern von solchen existentiellen Fragestellungen geht es Derrida mehr um eine funktionale Fortentwicklung der Gabendiskussion und ihrer Einbettung in den abendländischen Sinndiskurs: Derrida geht es bei der Gabe darum, dass die Gabe zu erkennen gibt, inwieweit sich ein ontologisch orientierter Diskurs selbst versperrt, an Grenzen stößt und erst in einer weitergehenden Anstrengung öffnet (der einer Beobachtung zweiter Ordnung, wie sie die *Différance* tätigen kann). Diese Öffnung, wie sie sich an der Gabe zeigen lässt, führt Derrida in seiner verzeitlichenden Interpretation der Autoren Marcel Mauss und Charles Baudelaire aus. Die Gabe ist der Paradebegriff für die sinnhafte Supplementierung, für die unterscheidungsgesteuerte Unabgeschlossenheit und Weiterentwicklung von aufeinander verweisenden Spuren.

Am **Gabenbegriff von Marcel Mauss** gewinnt Derrida einen positiven Aufweis dieser gegebenen Supplementierung. Die Interpretation des vergeudenden Austauschs im Begriff des *Potlatch* unterstützt die vorher unternommene Markierung der selbstverlöschenden Gabe. Die Gabe besteht auch in der dekonstruierten Nomenklatur von Mauss darin, dass sie sich nur in ihrem Verschwinden zu erkennen gibt.

Anhand der Ausdeutung der Kurzgeschichte **von Charles Baudelaire** »*La fausse monnaie*« entwirft Derrida in der Folge, eine solche produktive Entwicklung einer im Verschwinden begriffenen Gabe: Das einzige, was bei aller Unmöglichkeit einer fast nicht existenten Gabe gegeben zu sein scheint, ist dass durch sie ein Anlass zu unendlicher Spekulation gegeben wird. Durch die Gabe wird ein Einblick gewährt in die nicht-assertorische Vernetzung von aufeinander rekurrierenden Differenzen.

Die Gabe verweist in diesem Zug, sofern sie sich in die Gefahr der Selbstauslöschung begibt, auf die Vergabung: als ob der schuldhafte Warenverkehr auf eine Entschuldigung angewiesen wäre. Wie wenn der Mensch, der Dinge und Mitmenschen in einer symbolischen Normierung herabwürdigt, einer anderen Beziehung bedürftig wäre – einer Beziehung, die das eigene Verschwinden aporetisch mitberücksichtigt und damit den schuldhaften Bezug der Ökonomie unterbrechen kann.

6.1.3 Vergebung

Die Vergebung setzt die Aporetik der Gabe fort. Sie versteigt sich in eine Vermöglung ihrer Möglichkeitsbedingungen und kann auf diese Weise ein ethisches Feld strukturieren. Die Unmöglichkeit der Vergebung ergibt sich dabei nicht nur aus historischen Gründen, wie sie im Anschluss an Vladimir Jankélévitch nachvollzogen werden, sondern findet vor allem statt in einer gestuften **Externalisierung**. Die Vergebung kann nicht nur in einem vergessenen Fortschreiten der Zeit bestehen (dies stellt vielmehr die größte Gefahr für die Vergebung dar) und nicht nur in einer intellektuellen Entschuldigung, die sich in einer Art von Tauschhandel selbst desavoiert. Die Vergebung weist in Mischformen Züge von Zirkularität und Bedingtheit auf, die sie eigentlich strikt ablehnt. Damit setzt sich sogar **im Inneren der Vergebung eine Grenze** fort, anhand derer das Wesen der Vergebung zu Tage tritt: die aporetische Verstellung in ihrer Unmöglichkeit. Diese **Unmöglichkeit der Vergebung** äußert sich in ihrer Ereignishaftigkeit, ihrer Gabenhaftigkeit und der Intimität ihrer Beziehung zum Anderen. Nur diese Einstellung auf ihre Unmöglichkeit reichert die Vergebung mit dem Anspruch des Unbedingten an: Sie ist keinerlei Bedingungen unterworfen.

Derrida würdigt diese Konzeption Jankélévitchs, indem er diese Unbedingtheit in einen **Selbstwiderspruch** münden lässt: Jankélévitch propagiere einerseits die in ihrer Unbedingtheit allmächtige Vergebung und erlege ihr auf der anderen Seite doch wieder so etwas wie eine Bedingung auf: dass sie nur gewährt werden kann, wenn vorher reuig um Verzeihung gebeten worden ist. Dieser Hinweis auf einen Selbstwiderspruch zielt nicht darauf ab, Jankélévitch einen Denkfehler zu unterstellen, sondern betont die Begründung der Widersprüchlichkeit in einer hyperbolischen Ethik, die sich einem unvereinbaren Dualismus von Gut und Böse ausgesetzt sieht und diese Gegensätzlichkeit nur in geordnete Widersprüchlichkeit überführen kann.

Diese differenzierte Ordnung dient der erleichternden Einführung von Diskontinuitäten, die eine übermächtige Bestimmung durch eine kontinuierliche Vergangenheit unterbricht und Raum schafft für einen echten Neuanfang in der Vergebung. Eine Vergebung, die aber nur dann gewährt werden kann, wenn Verzicht geübt wird auf eine angemessene zirkuläre Rekompensation. Eine Vergebung, die nur dann eintritt, wenn sie unbedingt und unmöglich erscheint.

In dieser Widersprüchlichkeit kann die Aporetik von Ökonomie und Anökonomie der Gabe unter dem neuen Gesichtspunkt der Vergebung der Schuld erfassen und mit zusätzlichen Optionen anreichern. Das Problem lässt sich zwar so nicht endgültig lösen, die Aporetik der Gabe lässt sich so nicht auf einen ungebrochenen Sinn reduzieren, aber in alternativen Reformulierungen wird immer weiterer Sinn produziert. Die Verzweigung des Diskurses in auf-

einander verweisenden Aporien ermöglicht nicht nur die faszinierende Neukombination von bestehenden Argumenten, sondern auch den Ausblick auf den Variantenreichtum bisher unbekannter Lösungsansätze.

6.1.4 Opfer und Hingabe

Diese Anreicherung der Paradoxie der Gabe wird darin noch weiter getrieben, dass sich die Vergabung mit dem ethischen Konzept der aufopfernden Hingabe in Verbindung bringen lässt. Eine Hingabe, deren aporetische Leitlinien sich am Beispiel des **Opfers des Abraham** ablesen lassen: anökonomisch, insofern als jede Kommunikation und jeder Austausch unterbleibt, den Abraham mit seinen Mitmenschen führen könnte, um nicht dem absoluten Anspruch Gottes untreu zu werden, um seinen Sohn opfern zu können. Ökonomisch, weil Gott nach erfolgter Prüfung des Abraham die Unversehrtheit Isaaks garantiert und alle Privilegien zurückerstattet.

Dabei erbringt die Korrelation, die in dieser ökonomisch-anökonomischen Paradoxie des Opfers formuliert wird, sowohl die Verbindung einer Sinnfrage, auf die der Mensch in der Konfrontation mit dem Tod stößt, als auch die immer währende Substanzierbarkeit des unabschließbaren Fragens. Im Begriff der aufopfernden Hingabe geschieht eine Transformation – und genau diese Kraft der **Substitution** nimmt Derrida für sein eigenes Vorgehen in Anspruch. In der fortschreitenden Dekonstruktion, die mit der Sinnerfüllung und der Sinnverwitterung spielt, passiert der Inbegriff der philosophischen Tätigkeit: das Staunen über die diskursive Verbundenheit der Welt, die sich derart in der Substanzierbarkeit der Probleme zeigt.

6.1.5 Bewertung dieses Vorgehens

Nach all dem, was wir uns über Jacques Derridas Denkweise erarbeitet haben, stellt sich schließlich erneut die Eingangsfrage, ob sich die Begriffe der paradoxen *Différance* bei Derrida und der »postmodernen« Aporetik annähern lassen. Eine Denkrichtung, die sich durch eine formale Selbstwidersprüchlichkeit auszeichnet, und die sich daher nur selbst wieder in autologischen Aporien reproduzieren kann. Es haben sich im Verlauf der Arbeit allerdings einige Ähnlichkeiten herausgestellt zwischen Derridas Dekonstruktion und dem widersprüchlichen Bündel an Zuschreibungen, das gemeinhin als »**Postmoderne**« bezeichnet wird, die über den problematischen Charakterzug der Selbstwidersprüchlichkeit hinausgehen.¹

1 | Diese zahlreichen Überschneidungspunkte – vor allem die paradoxe Selbstwidersprüchlichkeit – sprechen dafür, mit der Frage nach der »Postmoderne« zu beginnen, um auf das Denken Derridas hinzuweisen.

Auch Derridas Denken ist von einer gewissen Beliebigkeit durchzogen. Die zeigt sich in der Abkehr von einer assertorischen Sprechweise zugunsten einer Fragerücksicht, die mehr auf eine folgerichtige Anschlussfähigkeit von Diskursen abgestellt ist. Insofern weist der Diskurs von Derrida ebenfalls selbstreferentielle Züge auf, weil die Form der Aussage eine weitgehende Eigenständigkeit gegenüber ihrem Inhalt aufweist. Bemerkenswert kann man dies nicht nur in einer sprachlichen Verspieltheit in manchen Formulierungen,² sondern vor allem in der Betonung der grammatologischen Eigenständigkeit der Form gegenüber einer logozentrischen Inhaltsfixiertheit. Eine solche Position wird jedoch nicht rückhaltlos und stetig durchgehalten. Sie taugt nicht als Metaezählung. Was bei Derrida als Kritik am Logozentrismus, am Eurozentrismus, am Phallogozentrismus etc. aufscheint, wird immer wieder auch einer selbstreflexiven Kritik unterzogen und unterminiert. Derridas Texte weisen deshalb ein hohes Maß an Selbstreflexivität auf, weil immer der eigene Beobachterstandpunkt in die Beobachtung mit einfließt und diese gleichzeitig wieder unterspült. Ein solches Aufweichen wird auch dadurch begünstigt, dass die Begriffe bei Derrida immer mehrdeutig und polyvalent einer statischen Bezeichnung entkommen und seine Diskurse mit einer textuellen Offenheit ausstatten, die im Zug der *Différance* als verzeitlichende Bewegung beabsichtigt ist. Darüber hinaus lassen sich Anzeichen eines Eklektizismus bei Derrida feststellen. Die Auswahl seiner Bezugstexte erfolgt nicht nach einer bestimmten Ordnung, es werden Texte von antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophen sowie poetische oder religiöse Schriften gleichberechtigt herangezogen. Mit der Verwendung von Zitaten erreicht Derrida einen Bezug zu bereits bestehenden Diskursen, die er dann in einem neuen Kontext beleuchtet. Dabei geht er oft mit einer Ironie vor, durch die er seine Texte zusätzlich mit doppelbödigen Bedeutungen aufladen kann.³ Mit dem Attribut des Antihuma-

2 | Wir können uns diesbezüglich als Beispiel die Assoziationskette von »don«, »Gabe«, »gift«, »Vergiftung«, »Vergebung«, »Hingabe« in Erinnerung rufen.

3 | Exemplarisch kann hier die Grammatologie herangezogen werden, die das Pathos von Saussure bei der Begründung einer neuen linguistischen Sprachwissenschaft ironisch nachahmt: Nachdem Derrida wie Saussure eine neue Sprachwissenschaft ausgerufen hat, erweist er ihre Brüchigkeit. Vgl. Derrida, Jacques: G: 88: »Durch eine Substitution, die keineswegs bloß verbal wäre, müßte man also im Programm des Cours de linguistique générale das Wort Semilogie durch Grammatologie ersetzen: [...]« und ders.: G: 99: »Diese Urschrift, wenngleich ihr Begriff durch die ›Arbitrarität des Zeichens‹ und die Differenz thematisiert ist, kann nicht und wird niemals als Gegenstand einer Wissenschaft anerkannt werden können. Sie ist gerade das, was nicht auf die Form der Präsenz reduziert werden kann. Also auf die Form, die alle Objektivität des Gegenstandes und alle Erkenntnisrelationen beherrscht. Aus diesem Grund wird der ›Fortschritt‹, als welchen wir ihn in der Nachfolge des Cours betrachten möchten, welcher seinerseits alle

nismus kann Derrida jedoch nicht ohne weiteres belegt werden. Derrida überprüft einen Begriff des Menschen, wie er von Heidegger skizziert wird, und deckt dabei dessen entgrenzende Attitüde auf. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird für Derrida zum Anlass, die Frage nach den Grenzen des Fragens in die ursprüngliche Wesensbestimmung des Menschlichen einzuholen.

Beim Umschlag von »postmodernen« Charakteristika auf das Denken von Derrida zeigen sich einige Überschneidungspunkte, die jedoch auf keine wesensmäßige Übereinstimmung schließen lassen. Dies ist der Beliebigkeit der Zusammenstellung der »postmodernen« Wesenszüge zu verdanken, die sich in Selbstwidersprüchlichkeit und paradoxer Unheimlichkeit einem definitiven Zugriff entziehen. – Soweit sind wir bei unserer gescheiterten Bestimmung der »Postmoderne« gekommen, zu sagen, dass dieses Scheitern mit dem Wesen der »Postmoderne« in Verbindung steht. Es muss bedacht werden, dass sich eine Subsumption der *Différance* unter dem Schlagwort der »Postmoderne« genau deswegen verbietet. Das, was sich nicht auf einen Nenner bringen lässt, kann nicht unter einem Einheitskonzept benannt werden – und sei es das Konzept der Einheit als Zweiheit.

Vor allem aber muss ein definitiver Vergleich von »postmodernen« und Derrida'schen Wesenszügen unterbleiben, weil damit eine assertorische Antwort nahegelegt wird: »Was ist der Wesenszug in Derridas Werken? Derrida ist wesentlich ein postmoderner Autor.« Bei einem Autor, der sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung spezialisiert, ist eine solche Ausgangsfrage wegen thematischer Unangemessenheit zurückzuweisen. Diese auf eine Wesenheit abzielende Frage verfehlt das Thema des Derrida'schen Diskurses, dem es nicht wichtig ist, was definiert werden kann, sondern zu untersuchen, wie Definitionen und Grenzen verlaufen.

Bei dieser Grenzverschiebung, die in der durch die *Différance* geregelten Substitution geschieht, wird die Feststellung eines Sachverhaltes verweigert. Das Hauptaugenmerk bei dieser Art der Untersuchung, wie sie Derrida unternimmt, hat sich von der definierenden Behauptung einer Wahrheit verschoben auf die funktionale Verknüpfung von sich ausdifferenzierenden Prozessen. Das Denken Derridas lässt sich somit als Beobachtung zweiter Ordnung klassifizieren, dem es um das Aufzeigen von überraschenden blinden Flecken in der bisherigen Theorie geht. Wert wird dabei auf Anschlussfähigkeit gelegt: In der Verknüpfung, im Geflecht werden Aussagen getätigt, die zwar keinen Wahrheitswert mehr für sich beanspruchen können, da sie ihren Sinn gerade aus ihrer Selbstwidersprüchlichkeit beziehen, aber genau in diesem differenzierten Formenspiel informative Beziehungen aufscheinen lassen. Der Er-

nicht-kritischen Positionen des VI: Kapitels erschüttert, niemals einen neuen Begriff der Schrift zulassen.«

kenntnisgewinn dieses Spiel liegt also im differenzgeleiteten Hinausblicken über die Grenzen der Definitionen. Im Übergehen der assertorischen Fragestellung lassen sich Diskurse neu beleuchten.

Diese **assertorische Indifferenz** der ineinander verschobenen Unterscheidungen führt zur Stärkung eines »ewigen« Gesprächs. Konzepte wie Wahrheit oder Realität können nicht mehr zur Auszeichnung von Handlungsmöglichkeiten herangezogen werden. Alle in Frage kommenden Handlungsoptionen erscheinen in einer metaphysisch gleich unbegründeten Entscheidungslosigkeit. Daraus leitet sich ein ethischer Zwang zum Verständigen ab. Insofern kann die homogene Fortsetzung des sprachphilosophischen »Frühwerks« von Derrida im ethischen Spätwerk interpretiert werden: als Stärkung des ethischen Widerstreits unter den Bedingungen der sinngemäßen Verstellung von Argumenten in Differenzen. Ein ethisches Problem, dessen Vielschichtigkeit differenziert dargestellt werden kann, drängt keine einseitige Entscheidung auf, sondern bedarf einer Verabredung der am Diskurs beteiligten Interessenten. Darin kann man die Intention Derridas sehen, den ethischen Diskurs durch Aporien soweit zu irritieren, dass darüber ein Widerstreit stattfinden kann.⁴

Der Nachteil einer solchen Denkweise, die sich in Selbstwidersprüchen organisiert, liegt damit in der **Verzögerung** von möglicherweise drängenden Problemen. Im differenziell desorientierten Gespräch passiert eine unerträgliche Vertagung, eine unkonzentrierte, sprunghafte Sachfremde, weil sich bei einem Thema die Aussicht auf ein weiteres und weitere immer wieder eröff-

4 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 117-118: »Avec celui de décision, le concept général de responsabilité se trouverait ainsi privé de cohérence, de conséquence et même d'identité à soi, paralysé par ce qu'on peut aussi bien appeler une aporie qu'une antinomie. Cela ne l'a jamais empêché de fonctionner, comme on dit, au contraire – et il opère d'autant mieux qu'il est là pour dissimuler l'abîme ou saturer l'absence de fondement, pour stabiliser un devenir chaotique dans ce qu'on appelle des conventions. Le chaos dit justement l'abîme, ou la bouche ouverte: aussi bien pour parler que pour signifier la faim. Ce qui se trouve ainsi à l'oeuvre dans les discours de tous les jours, dans l'exercice de la justice, et d'abord dans l'axiomatique du droit privé, public ou international, dans la conduite de la politique intérieure, de la diplomatie et de la guerre, c'est un lexique de la responsabilité dont on ne dira pas qu'il ne correspond à aucun concept mais qu'il flotte sans rigueur autour d'un concept introuvable. Il correspond à une dénégation dont on sait que les ressources sont inépuisables. Il suffit de dénier, infatigablement, l'aporie ou l'antinomie, et de traiter d'irresponsables, de nihilistes, de relativistes, voire de poststructuralistes ou, pire, de déconstructionnistes, tous ceux qui continuent de s'inquiéter devant tant de bonne conscience.« – Eine verantwortliche Entscheidung speist sich aus dem skrupulösen Abwiegen von sich aporetisch widersprechenden Argumenten.

net. Das Gespräch der Dekonstruktion benimmt sich einer sofortigen Lösung; deshalb auch die Nähe zu einer messianischen Terminologie: der Hoffnung auf eine noch ungegenwärtige Erlösung,⁵ die sich erst im Kommen befindet.⁶

6.2 KRITIK AN DERRIDA

Diese spurhafte Fortsetzung von einander reflektierenden Unterscheidungen bei Derrida erschwert gleichzeitig die Kritisierbarkeit seines Denkens. Wer definitiv nichts sagt, entzieht sich der Kritik. – Zumindest einer Kritik, die eine Infragestellung des Bivalenzprinzips durch Derrida nicht bemerkt und so dessen Argumentation mit einer assertorischen Rede verwechselt.

6.2.1 Kritik von Habermas

Zum Beispiel kommt Jürgen Habermas in seinem Werk »Der philosophische Diskurs der Moderne« zu der Einschätzung, dass Derrida einem von Heidegger ererbten autologischen Widerspruch unterworfen ist.⁷ Dieser Vorwurf lässt

5 | Zur Auflösung des momentanen Augenblicks: vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft, 50-51: »Deshalb ist die Erfahrung, die Prüfung des Unentscheidbaren, durch die [...] jede Entscheidung hindurch muß, die den Namen einer Entscheidung verdient, niemals ein Vergangenes, Überholtes oder Überschrrittenes, sie ist nie ein in der Entscheidung, durch die Entscheidung aufgehobenes [...] Moment. Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst. Sein Gespensterhaftes dekonstruiert im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie [...].«

6 | Den Begriff des Messianismus erwähnen wir in einer Fußnote im Kapitel »2.3.3 Paradoxierung bei Derrida« im Rahmen der zeitlichen Monstrosität des Ereignisses.

7 | Vgl. Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 123: »Es ist nun das Sein, das sich vom Seienden zurückgezogen hat und das seine unbestimmte Ankunft durch die fühlbar gemachte Abwesenheit und den wachsenden Schmerz der Entbehrung ankündigt. Das Denken, das diesem über die abendländische Philosophie verhängten Schicksal der Seinsvergessenheit nachgeht, hat eine katalysatorische Funktion. Das gleichzeitig aus der Metaphysik hervorgehende, in die Anfänge der Metaphysik zurückfragende, die Schranken der Metaphysik von innen übersteigende Denken teilt nicht mehr das Selbstvertrauen einer auf ihre Autonomie pochenden Vernunft. Gewiß, die Schichten, unter denen das Sein verschüttet ist, müssen abgetragen werden. Aber die Arbeit der Destruktion dient anders als die Kraft der Reflexion, der Einübung in eine neue Heteronomie. Sie richtet ihre Energie einzig auf die Selbstüberwindung und Selbstentsagung einer Subjektivität, die das Ausharren lernen muß und in Demut zergehen soll. Die Ver-

sich darauf zuspitzen,⁸ dass Derrida eine anarchische Auflösung der Selbstvergewisserung der Vernunft betreibe. Gleichzeitig wird damit insinuiert, dass dies ein Problem für Derridas Denken darstellen müsste.⁹

»Derridas Dekonstruktion folgt getreulich der Heideggerschen Denkbewegung. Unfreiwillig stellt er den umgekehrten Fundamentalismus dieses Denkens bloß, indem er die ontologische Differenz und das Sein noch einmal durch die Diffärenz einer Schrift überbietet, die einen schon in Bewegung gesetzten Ursprung wiederum eine Etage tiefer legt. So bleibt der Gewinn, den sich Derrida von der Grammatologie und einer scheinbar konkretisierenden Vertextung der Seinsgeschichte erhofft haben mag, unbedeutend.«

nunft selbst kann nur in der unheilvollen Aktivität des Vergessens und Vertreibens tätig sein.«

8 | Mit dem Vorwurf, die autologische Anwendung der beständig differierenden Sinnfülle würde sich Derrida in der Tradition von Heidegger in Selbstwidersprüche verhaspeln, die er dann nicht mehr sinnvoll auffangen kann, gehen noch weitere stillschweigende Missverständnisse einher. Etwa, dass Derrida im Zuge dessen verkürzt als jüdisch-religiöser Mystiker dargestellt wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 214-218. Vgl. Derrida, Jacques: *Positionen*, 145-148. – Oder an anderer Stelle als Irrationalist verunglimpft wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 159-160: »Dieser negativ-ontologische Begriff des Einen als des Überschwenglichen, das sich jedem begründenden Diskurs verweigert, öffnet freilich die Bahn für eine selbstbezügliche Vernunftkritik, die noch das Denken von Nietzsche, Heidegger, und Derrida im Bannkreis der Metaphysik einbehält. Wann immer das Eine als absolute Negativität gedacht wird, als Entzug und Abwesen, als Widerstand gegen die propositionale Rede überhaupt, enthüllt sich der Grund des Rationalen als ein Abgrund des Irrationalen.« – Oder als »Jungkonservativer« politisch abgestempelt wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig 1990, 52: »Sie verlegen die spontanen Kräfte der Imagination, der Selbsterfahrung, der Affektivität ins Ferne und Archaische, und setzen der instrumentellen Vernunft manichäisch ein nur noch der Evokation zugängliches Prinzip entgegen, ob nun den Willen zur Macht oder die Souveränität, das Sein oder eine dionysische Kraft des Poetischen. In Frankreich führt diese Linie von George Bataille über Foucault zu Derrida.«

9 | Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 197: »Um meine These vorwegzunehmen: auch Derrida entwindet sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht. Sein Versuch, Heidegger zu überbieten, entgeht nicht der aporetischen Struktur des von aller Wahrheitsgeltung entkernten Wahrheitsgeschehens.« – Zu behaupten, für Derrida stelle es ein Problem dar, eine »aporetische Struktur« zu benutzen, zeugt nicht gerade von Sachkunde.

Als Teilnehmer am philosophischen Diskurs der Moderne erbt Derrida die Schwächen einer Metaphysikkritik, die von der Intention der Ursprungsphilosophie nicht loskommt.¹⁰

Wir haben uns im Lauf dieser Arbeit bemüht, die indefinite Redeweise von Derrida als Beobachtung zweiter Ordnung zu interpretieren, und sind deshalb an dieser Stelle in der Lage, die Kritik von Habermas als unbegründet zurückzuweisen: Was Habermas entgangen zu sein scheint,¹¹ ist, dass Derrida keine Kritik – und schon gar keine Metaphysikkritik im Sinn Heideggers – betreibt, sondern die Grenzen der Metaphysikkritik beobachtbar macht.

Derrida thematisiert die scheiternde Selbstvergewisserung des vernunftbegabten Menschen, er inszeniert dieses Scheitern an wechselnden Kristallisationspunkten (Schrift, Différance, Ereignis, Gabe, Vergebung, Hingabe) immer wieder, *um es in seiner Funktionsweise herauszustellen*. Die Aporetik der Différance wird dabei eingesetzt, um den Funktionsbereich der getesteten Konzepte sichtbar zu machen, und um strukturierte Beobachtungen über diese dynamischen Grenzüberschreitungen tätigen zu können.¹² Der Metaphysik soll gar nicht entkommen werden, sie wird nicht kritisiert, um sie hinter sich lassen zu können, weil man derart über ein leistungsstärkeres System der Realitätserfassung verfügt. Die Metaphysik soll an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit gezeigt werden, die sich genau dort zeigen, wo sie von anderen Autoren wie Heidegger, Austin oder Saussure attackiert wurden.¹³

10 | Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 213-214.

11 | Zur weiteren Kritik der Kritik von Habermas an Derrida: Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz, 111-114. Vgl. Kimmerle, Heinz: Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen »Postmoderne«, in: Frank, Manfred, Raulet, Gérard u. Reijen, Willem van (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a.M. 1988.

12 | Vgl. Risthaus, Peter: Onto-Topologie. Zur Entäußerung des unverfügbaren Ortes von Martin Heidegger zu Jacques Derrida und jenseits, Zürich Berlin 2009, 173: »Diese *différance* ist eine nicht zum Sein kommende Unentscheidbarkeit, die verräumlicht und temporalisiert, ohne selbst ›als solche‹ räumlich und/oder zeitlich zu sein – eben der unverfügbare Ort aller Differenzierung. Das ist ein wahrlich gespenstisches Geschehen, entzieht es sich doch den begrifflichen Alternativen der ontologischen Tradition, siedelt sich in einem ›Zwischen‹ an, das differenziert, ohne Differenz oder Identität werden zu können [...].«

13 | Diese Stossrichtung der Kritik findet man bei Iris Därmann in einem anderen Thema fortgesetzt. Der Vorwurf lautet dort, dass sich Derrida mit seinem Werk genauso wie gegen die Metaphysik auch gegen einen Eurozentrismus wende, den er übersteigen wolle. Dieser Vorwurf ist auch hier zurückzuweisen. Derrida wendet sich nicht gegen einen untersuchten Text, weil er keine assertorischen Aussagen trifft. Vielmehr beobachtet er, wie diese Texte sich *différentiell* unterbrechen und vernetzend fortsetzen lassen.

6.2.2 Kritik von Frank

Auch Manfred Frank verwendet bei seiner Kritik an Derridas Denken eine retorsive Argumentation. In »Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik«¹⁴ fußt der zentrale Vorwurf auf der Annahme, dass die Verwendung einer als »postmodern« bezeichneten Paradoxie nicht ohne Rekurs auf ein Einheitskonzept vonstatten gehen kann. Dass Differenzen gar nicht ausgemacht werden können ohne den Bezug auf ein vereinheitlichendes Übergeordnetes, was aber die »postmodernen« Denker verschämt verschweigen.¹⁵

Im Hinblick auf Derrida bedeutet dies, dass die Différance als »Unentscheidbarkeit von Deutung«¹⁶ in einen Selbstwiderspruch verwickelt ist, den sie nicht aushalten kann. Frank begründet seine Einschätzung mithilfe von zwei Prämissen, auf denen sein Verständnis der Différance beruht und die in Kombination zu einem Widerspruch führen: Erstens könne auf Phänomene nur durch die Differenzierung eines Zeichens Bezug genommen werden. Und zweitens würden Zeichen nicht mehr präzise identifizieren können, da sie sich in einer unendlichen Differenzierung entziehen würden.¹⁷ Aufgrund beider

Vgl. Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft*, 719: »Derridas Auseinandersetzung mit Mauss' *Essai sur le don* bewegt sich auf dem Boden einer quasitranszendental ausgegebenen Logik der Gabe von geradezu abschreckender Formalität, die ein universalistisch maskiertes, aber letztlich rückhaltloses Bekenntnis zum europäischen Idiom darstellt. Sie versucht fremdkulturelle Gabenverständnisse am exklusiven Maß dessen zu messen, was er als ›reine‹, im Zustand eines ›absoluten Vergessens‹ und des Nicht-Erscheinens begriffene Gabe ausweist. So muß das anspruchsvolle Projekt der Dekonstruktionen, dem Eurozentrismus zu entkommen, in *Donner le temps*, in *De la grammatologie* und auch andernorts wohl als gescheitert angesehen werden.«

14 | Frank, Manfred: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1989.

15 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 601: »[...] und darum täuscht sich, wer die eigentliche radikale Moderne (oder gar Post-Moderne) mit der Ablösung vom Gedanken des Absoluten beginnen lassen möchte. Ohne die Orientierung auf ein nicht-relatives Eins könnten die verschiedenen in der Geschichte in Erscheinung getretenen Ausdeutungen desselben gar nicht in Widersprüche zueinander treten und sich also auch nicht vernichten.«

16 | Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 602.

17 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 602-603: »Die erste ist die, daß Beziehung auf subjektive (mentale) Phänomene nur zeichenvermittelt geschehen kann. [...] Die zweite Überzeugung besagt, daß auch dann Zeichen niemals präzise identifizierende Funktion ausüben können. [...] Derrida rechtfertigt seinen Satz durch eine radikalisierte Überbietung von Saussures Differenzialitätsprinzip, demzufolge jedes

Prämissen kann man dann zum Urteil kommen, dass Derridas Aussagekraft am Ruin des Zeichenbegriffs scheitere, weil keine identifizierbaren Einheiten mehr hergestellt würden.¹⁸ Frank zufolge gehe Derrida zu weit, wenn er die Widersprüchlichkeit des Sinns in der *Différance* totalisiere. – So weit, dass er sogar die Sinnhaftigkeit der eigenen Aussage gefährde: Wenn die *Différance* so absolut gedacht werde, könne bei aller Beliebigkeit des Bedeutens nicht einmal mehr sinnvoll von der *Différance* gesprochen werden.¹⁹ Derrida gehe auf diese Weise in einer nihilistischen Totalität des Nicht-Verstehens unter.²⁰ Diese Unterminierung des Sinns in der Bedeutungsvervielfältigung der *Différance* führe zu einer ethischen Blockade. Die ethische Handlungskompetenz den Menschen würde durch ein rhetorisches Sprachgeplänkel seine Verankerung in der Vernünftigkeit verlieren. Wenn die Handlungen des Menschen nicht mehr in der Wahrheit gründen, bestünde die Gefahr, dass sie sich nur noch der Macht unterwürfen.²¹

Zeichen – da nicht ‚von Natur‘ artikuliert – seine Identität durch Ausgrenzung seines Zeichenkörpers von dem aller anderen vermittelt. Nun gibt es keinen zwingenden Grund anzunehmen, daß die Kette der negativ vom ersten (zu identifizierenden) Zeichen fernzuhaltenden Oppositionsterme endlich wäre. Mithin sind die Grenzen der semantischen Identität seines Terms Funktionen eines offenen Systems permanenter Neudifferenzierung ohne mögliche Präsenz eines Terms mit sich selbst.«

18 | Vgl. Weber, Christine: *Philosophien der Differenz*, 110: »Auch Manfred Frank ist in seiner Derrida-Kritik bestrebt, die Idee von bedeutungshaften Identitäten gegen Derridas Folgerungen aus seiner Konzeption der *différance* zu verteidigen.«

19 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 603: »Allerdings geht Derrida zu weit: Wäre, was er *différance* nennt, total, könnte man nicht einmal mehr sagen, was er sagt: nämlich daß Sinn immer als anderer realisiert wird (denn dazu wird eine minimale Sinn-Identität als Veränderungsrichtmaß erfordert). Es ist performativ widersprüchlich, in Aussageform und in der Absicht des Verstandenwerdens zu behaupten, ein Zeichen könne zu jeder Zeit jedes Beliebige bedeuten. Richtig bleibt aber, daß kein Zeichen in der Deutung dauernden Bestand haben muß, die ich ihm in einer historisch und lebensgeschichtlich motivierten Interpretations-Situation faktisch gerade beilege.«

20 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 606: »Insofern sind semantische *différends* im Verständigungshandeln wesentlich programmiert; sie sind unausweichlich. Sie können aber auch nie total sein, denn noch ihre Feststellung nimmt die Möglichkeit einer (wie immer unvollkommenen) Verständigung in Anspruch. In diesem Sinne ist es dann allerdings wahr, daß der *différend* Quelle aller Innovation und Grund dafür ist, daß unsere Welt mannigfaltig und individuell getönt bleibt und daß Konsens-Bildungen uns nie zu einer uniformierten, in allen Aspekten gleichgeschalteten Symbolik führen werden.«

21 | Vgl. Frank, Manfred: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993, 122-123: »Nachdem die Sinn-Frage weite Bereiche des öffentlichen Lebens und ganze

Dieser Sichtweise von Frank stellen wir jedoch entgegen, dass die Différance zwar ein Abgleiten des Sinns thematisiert und sogar eine Sinnverwitterung und Sinnrestauration vorführt, diese Selbstwidersprüchlichkeit aber gewollt ist. Die Différance führt sie auf diese Weise einem aufmerksamen Leser vor Augen. Die Selbstzersetzung ist integrativer Bestandteil der Argumentation, mit der Derrida die Wirkungsweise der Différance erläutert.²² Frank kann die autologische Aggressivität der Différance nicht würdigen, weil er in der zweiten Prämisse das Anliegen Derridas verfehlt. (Wir behaupten dies nicht, weil wir uns im Besitz einer wahreren Vorstellung vom authentischen Derrida wähnen, sondern weil uns die faszinierende Schattierung der Différance als dynamischer Aufbau von in sich verschränkten Unterscheidungen entgegen würde, würden wir mit Frank übereinstimmen.)

Die erste Prämisse geht davon aus, dass Derrida der Meinung sei, dass sich eine Realität nur durch zeichenhafte Differenzierung ausmachen lasse.²³ Bei dieser Aussage wird durch Frank der Eindruck erweckt, dass es Derrida

Regionen von Wissenschaftsdisziplinen mit ihrem imperialen Anspruch durchdrungen hatte, meldete sich – erwartbar, aber doch desillusionierend – das Sinnlose. Grenzen der technischen (auch für vernünftig gehaltenen) Weltverfügung wurden sichtbar; der Mechanismus der hochindustrialisierten Massengesellschaften erschien in einem Maße komplex und undurchschaubar, daß das Fernziel, die ›Subsysteme zweckrationalen Handelns den Leitzielen kommunikativer Vernunft zu unterwerfen‹, [...] wie Hohn erschien; die Literaturwissenschaften entdeckten die Unausdeutbarkeit, die semantische ›Disseminalität‹ der Texte [...] und verhöhnten die Naivität der Hermeneutik. ›Unübersichtlichkeit‹ wurde zum neuen Stichwort der geistigen Situation der Zeit. [...] Die Deutungsreserven der [...] Moderne schienen erschöpft; der trübe Gast des ›Postmodernismus‹ pochte an die Tür. Harmonistische Konzepte gesellschaftlichen Konsensus wurden herausgefordert von ›agonistischen‹, [...] die den Konflikt der Sprachspiele und Lebensformen für theoretisch unüberwindbar, praktisch nur durch zielblinde Macht für lösbar halten. [...] Die verdächtig(t)e und als irrational diskreditierte deutsche Metaphysik(kritik) hatte, nach dem Niedergang des marxistischen Existentialismus, die Philosophie unseres französischen Nachbarlandes erobert und sich dort als resistent erwiesen gegen die Ethik des hermeneutischen Hinterfragens und Sinnsuchens – und gegen die Ethik im allgemeinen. Von dort kehrt sie als die dunkle (und verleugnete) Unterseite unserer eigenen philosophischen Kultur zu uns zurück.«

22 | Wir haben uns im Unterkapitel »1.5.2 Beobachtung« unter dem Stichwort »Identifizierung der Différance als Beobachtung 2. Ordnung« eingehend diesem Aspekt der Différance gewidmet.

23 | Vgl. Frank, Manfred: Sagbare und Unsagbare, 602: »Derrida teilt mit Schleiermacher zwei Grundüberzeugungen. Die erste ist die, daß Beziehung auf subjektive (mentale) Phänomene nur zeichenvermittelt geschehen kann (Saussure sprach bekanntlich davon, daß der Geist vor seiner sprachlichen Artikulation durch die ›chaîne phonatoire‹

um die Beschreibung von subjektiven (mental)en Phänomenen gehen würde, dass Derrida ein Interesse an assertorischen Aussagen hätte. Wir dagegen bemühen uns, zu betonen: Derrida geht es nicht um solche Beobachtungen erster Ordnung, bei denen ein Weltzustand festgestellt werden soll. Ihm geht es nicht darum, wahre Aussagen zu tätigen, sondern darum diese Aussagen auf ihre blinden Flecke zu überprüfen. Diese Überprüfung der Bedingung ihrer Möglichkeit aufgrund ihrer Unmöglichkeit wird dekonstruktiv erbracht, weil so einerseits gezeigt werden kann, wie eine Aussage die Grenzen ihres Definitionsbereichs bedingt und inwieweit sich diese Grenzen ausdehnen lassen, folgt man ihrer klandestinen Logik. Diese Dekonstruierbarkeit macht vor nichts Halt und zersetzt so auch die eigenen Grundfesten.²⁴

Die zweite Prämisse Franks legt zugrunde, dass ein Zeichen, so wie es Derrida verstehe, keine bezeichnende Funktion mehr ausüben könne, weil die Bezeichnung immer nur durch Abgrenzung zu anderen Bezeichnungen negativ bestimmt wäre und so immer beliebig wechseln könne. Eine sinnvolle Sprechweise wäre dann nicht mehr möglich.²⁵

ebenso amorph sei wie die ›matière phonatoire‹ selbst [...]) und erst durch die Ausfällung in ›unités pensée-son‹ Kontur annehme.«

24 | Vgl. Derrida, Jacques: Letter to a Japanese friend, in: Wood, David u. Bernasconi, Robert (Hg.): Derrida, 4: »Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs it-self. It can be deconstructed. [Ça se déconstruit.] The ›it‹ [ça] is not here an impersonal thing that is opposed to some egological subjectivity. It is in deconstruction (the Littré says, ›to deconstruct it-self [se déconstruire]... to lose its construction‹). And the ›se‹ of ›se déconstruire,‹ which is not the reflexivity of an ego or of a consciousness, bears the whole enigma. [...] To be very schematic I would say that the difficulty of defining and therefore also of translating the word ›deconstruction‹ stems from the fact that all predicates, all the defining concepts, all the lexical significations, and even the syntactic articulations, which seem at one moment to lend themselves to this definition or to that translation, are also deconstructed or deconstructible, directly or otherwise etc.«

25 | Vgl. Frank, Manfred: Sagbare und Unsagbare, 602-603: »Die zweite Überzeugung besagt, daß auch dann Zeichen niemals präzise identifizierende Funktion ausüben können. [...] Derrida rechtfertigt seinen Satz durch eine radikalisierte Überbietung von Saussures Differenzialitätsprinzip, demzufolge jedes Zeichen – da nicht ›von Natur‹ artikuliert – seine Identität durch Ausgrenzung seines Zeichenkörpers von dem aller anderen vermittelt. Die Bedeutung des Zeichens a wäre also vermittelt durch Relationen des Anders-seins-als gegenüber den Zeichen b, c, d, e, f usw. Nun gibt es keinen zwingenden Grund anzunehmen, daß die Kette der negativen vom ersten (zu identifizierenden) Zeichen fernzuhaltenden Oppositionsterme endlich wäre. Mithin sind die Grenzen der [...] Identität eines Terms Funktionen eines offenen Systems permanenter Neudiffe-

Wir gehen davon aus, dass es ein Problem für Franks Kritik darstellt, den komplexen Zeichenbegriff bei Saussure und Derrida nur ungenau erfasst zu haben, denn damit fällt diese zweite Prämisse in Bezug auf den Vorwurf der Beliebigkeit. Saussure wie auch Derrida legen ihren Zeichenbegriff durch mehrfache Differenzierungen fest. Das Zeichen ist dabei sowohl durch eine vertikale Unterscheidung der arbiträren Verbindung von signifiant und signifié bestimmt, und zudem durch eine horizontale Unterscheidung auf der Ebene der signifiants festgelegt. Das signifiant ist identifizierbar durch seine »Linearität«²⁶, sein »verräumlichtes«²⁷ Aufscheinen. Das signifié erlangt durch diese Differenzierungen bedeutenden Halt. Franks ungenauer Sprachgebrauch von »Zeichen« und »Termen« wie auch sein Buchstabenbeispiel wird dieser Komplexität nicht gerecht und verkennt daher die Verankerung des verräumlichten Zeichens, von dem aus alle Veränderung nachvollziehbar bleibt. Insofern muss die Sprechweise vom beliebigen Bedeutungsumschwung, den ein Zeichen durch seine negative Bestimmung bei Derrida erfährt, korrigiert werden:²⁸ Das Zeichen, wie es Derrida in seiner Dekonstruktion der Schriften herausarbeitet, weist stabilisierende, verräumlichende Elemente auf, an denen sich die Bedeutungsvariationen erst ablesen lassen.²⁹ Die *Différance* kann in diesem Sinn als Beobachtungsinstrument für Veränderungen interpretiert werden, das eine Fortentwicklung von signifiés aus Differenzen erklären kann. Diese Fortentwicklung geschieht nicht chaotisch, sprunghaft oder willkürlich,

renzung ohne mögliche Präsenz eines Terms mit sich selbst. Das kann man theatralischer mit Derrida auch so formulieren, daß jeder Zeichensinn von sich selbst getrennt, die Zeichenidentität also gespalten und die Sinnzuweisung jedes Zeichens zu etwas Unentscheidbaren wird. [...] Wenn Derrida recht hat, bricht der *différend* nicht erst in der Diskussion um Geltungsansprüche von Aussagen oder Normvorschlägen, sondern bereits in der Festlegung des Verständnisses der Elemente aus, aus denen Sprachsysteme zusammengesetzt sind. Zeichensinn ist unentscheidbar. Allerdings geht Derrida zu weit: Wäre das, was er *différance* nennt, total, könnte man nicht einmal mehr sagen, was er sagt: nämlich daß Sinn immer als anderer realisiert wird (denn dazu wird eine minimale Sinn-Identität als Veränderungsrichtmaß erfordert).«

26 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 103: »§3 caractère linéaire du signifiant“.

27 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 336.

28 | Vgl. Miller, Hillis J.: *Derrida and literature*, in: Cohen, Tom (Hg.): *Derrida and the humanities: a critical reader*, Cambridge 2001, 59: »Literature is for Derrida the possibility for any utterance, writing, or mark to be iterated in innumerable contexts and to function in the absence of identifiable speaker, context, reference, or hearer. This does not mean that the referential function of language is suspended or annulled in literature.«

29 | Im Kapitel »1.2.2 Das iterierte Zeichen in seiner Widersprüchlichkeit« betonen wir dieses stabilisierende Element.

wie es Frank mit seinem Diktum der Beliebigkeit annimmt, sondern in der Staffelung von Verräumlichung und Verzeitlichung.

6.2.3 Kritisierbarkeit von Derrida

Wir müssen davon ausgehen, dass es sich um ein Missverständnis handelt, wenn die Dekonstruktion mit einer assertorischen Sprechweise verwechselt wird. Denn die *différance* ist an der Wahrheit nur insofern interessiert, als sie thematisiert, wie diese zustande kommt und wo sie an ihre Grenzen stößt: Dies tut sie, indem sie Diskurse zu Paradoxien organisiert und so neu verknüpft.³⁰ Die Dekonstruktion will keine Wahrheit verbreiten, sondern Diskurse in ihrer Anschlussfähigkeit verbreitern. Sie lebt von ihrer textuellen Fiktivität, wie eine Erzählung ist sie ausgedacht, undokumentarisch, selektiv. Sie kann aber so Diskurse neu verknüpfen und für weitere Zugriffe aufbereiten. Insofern ist eine Kritik an Derrida verfehlt, die nicht diese assertorische Indifferenz berücksichtigt.

30 | Vgl. Derrida, Jacques u. Roudinesco, Elisabeth: Woraus wird morgen gemacht sein? Ein Dialog, Stuttgart 2006, 42: »Das Motiv der *différance* hat gegenüber den Differenzen das Universalisierbare, daß es den Differenzierungsprozeß über Grenzen jeglicher Art hinaus zu denken erlaubt: mag es sich dabei um kulturelle, nationale, sprachliche oder eben menschliche Grenzen handeln. Es gibt *différance* (mit einem a), sobald es lebendige Spur, ein Verhältnis von Leben/Tod oder Anwesenheit/Abwesenheit gibt.«