

DIE ERSCHÖPFUNG DER WÖRTER

Jacques Derridas Abbruch der philosophischen Methodik

VON KURT ANGLER

Alle Wörter haben sich überanstrengt, niemand kann sich ausdrücken.

Koh 1, 8

Alle menschlichen Fehler sind Ungeduld, ein vorzeitiges Abbrechen des Methodischen, ein scheinbares Einpfählen der scheinbaren Sache.

F. Kafka: Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg

1. „Alles erscheint mir als Konstruktion.“

Zweifellos ist es nichts Außergewöhnliches, wenn ein Philosoph sich von seinen Vorläufern absetzt, ja selbst die gesamte philosophische Überlieferung in Frage stellt. Ihrer Kritik verdankt die Geschichte der Philosophie ihre eigentümliche Dynamik, wie sie Nietzsche bereits an der griechischen Philosophiegeschichte registrierte¹.

Gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrtausends scheint indessen die Bewegung des philosophischen Geistes in einen Stillstand umgeschlagen zu sein, dessen Bestimmung ihm offensichtlich Schwierigkeiten bereitet. Gibt sich die im Jahre 1966 veröffentlichte *Negative Dialektik* Th. W. Adornos noch als „Dialektik im Stillstand“ zu erkennen, so liegt es nahe, hinsichtlich des im Jahre darauf erschienenen Werkes J. Derridas *Die Schrift und die Differenz* von einem Stillstand der Dialektik zu sprechen. Weder lehrt D. die Kunst des Widerspruchs, noch zeigt er sich sonderlich von der Frage nach dem Tod der Philosophie berührt, mit der er seine Überlegungen zu „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas“ einleitet². Ob ihr Ende selbstverschuldet oder das Resultat der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung sei, ja, ob ihr Untergang nicht die Voraussetzung für eine ungeahnte Zukunft sein könnte, – Fragen, von denen jede einzelne eine genaue Betrachtung verdiente – überfliegt D. in einem einzigen Satzgebilde, das er mit der lakonischen Feststellung ihrer Unbeantwortbarkeit beschließt.

Keineswegs nur in stilistischer Hinsicht setzt sich D. dem Verdacht bloßer Rhetorik aus, zumal er es mit der Grenzziehung zwischen Philosophie und Literatur nicht so genau nimmt wie die Mehrzahl seiner Kollegen diesseits des Rheins³. Doch schon im Lévinas-Essay verweist er auf die „Freiheit der Frage“ als ein Strukturelement der europäischen Geistes-tradition, auch und gerade dann, wenn sie nicht explizit gestellt werde, sondern in allgemeinen Aussagen eingeschlossen ihrer philosophischen Bestimmung harret. „Es gibt daher weder Gesetz noch Befehl, die nicht die Möglichkeit der Frage bestätigen und *einschließen*, das heißt, die sie nicht verbergen würden, indem sie sie voraussetzen. Die Frage ist somit immer eingeschlossen, sie tritt niemals unmittelbar als solche in Erscheinung, sondern lediglich im Hermetismus einer Aussage, in der die Antwort schon damit begonnen hat, sie zu bestimmen. Ihre Reinheit kündigt sich an, oder ruft sich immer nur durch die Differenz einer hermeneutischen Arbeit in Erin-

¹ Vgl. F. Nietzsche, Menschliches. Allzumenschliches I (§ 261), in: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Hg. G. Colli / M. Montinari), Berlin-New York 1967 ff. Bd. IV 2, 220 f.

² Vgl. J. Derrida, Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1972, 121 f.

³ Vgl. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main³ 1986, 219–247.

nerung.“⁴ So lapidar D. s Formulierung klingen mag, sie bezeichnet im Ansatz ein philosophisches Programm, das unter dem Titel der „Dekonstruktion“ den Gegenstand einer andauernden Kontroverse abgeben sollte. Schon im Begriff „Differenz“ („différence“) – ein, wenn nicht *der* Schlüsselbegriff der Philosophie D. s – deutet sich der Unterschied zwischen ihr und der philosophischen Überlieferung an. Geht es in dieser um die Einheit von Wort und Sache, Ausdruck und Gegenstand, Aussage und Gesagtem, so stellt D. das philosophische Streben nach der Adäquanz von Begriff und Gegenstand, nach der Evidenz von Aussagen bzw. nach einer logischen Korrespondenz bestimmter Sachverhalte in Frage. Genauer gesagt, es stellt sich ihm in Frage am Ende einer Entwicklung, die völlig durch den logozentrischen Diskurs geprägt scheint, auf dem die unterschiedlichsten Selbstbegründungsversuche des menschlichen Geistes beruhen. Was sie in D. s Augen miteinander verbindet, ist der Glaube an eine *universale Sinnpräsenz*, die jeder einzelnen ihrer Aussagen eine allgemeingültige Bedeutung verleiht. Ihr verdankt innerhalb der europäischen Geistestradition das logozentrische Denken seine Vormachtstellung, gleichgültig, ob es sich auf Gott, auf eine abstrakte metaphysische Wahrheit oder auf eine allgemeine formallogische Bestimmung beruft. Mit ihr weiß D. die Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über das geschriebene, die „Schrift“, im Bunde, die von der platonischen Philosophie bis hin zur Semiologie de Saussures lediglich als Supplement des mündlichen Ausdrucks betrachtet werde.

Diese Tendenz sucht D. umzukehren, und zwar eingeständenermaßen nicht, um die Schrift als solche zu rehabilitieren⁵. Vielmehr zieht er deren stumme, an sich bedeutungslose Zeichen als Zeugen für die Verflüchtigung der Sinnpräsenz von Sprache und Denken heran. Auch wenn die moderne Sprachwissenschaft von einer metaphysischen Begründung solcher Sinnpräsenz absieht, leitet auch sie das Bedeutungsmoment der Sprache von seiner semantischen Bestimmung *und* seinem pragmatischen Kontext her. M. a. W., jedes Wort erscheint zu jeder Zeit in eine sinnvolle Aussage überführbar, soweit sein Gebrauch nicht gegen die Regeln der Syntax und des allgemeinen Diskurses verstößt. Unter dem Blickwinkel diskursiver Verständigung wirken selbst Mißverständnisse und komplexe Fragestellungen lösbar, insofern die einzelnen Subjekte abgesehen von Sachkompetenz und Verständigungsbereitschaft über eine entsprechende linguistische Kompetenz, über die Fähigkeit zur *Konstruktion* bestimmter Wort- und Satzbildungen verfügen. Daß sie eine elementare Voraussetzung sprachlicher Mitteilung bildet, dürfte niemand ernsthaft bestreiten. Die Frage (die nicht zuletzt D. s Philosophie aufwirft) ist nur, inwieweit die Sprache selbst überhaupt noch die Ausdruckskraft besitzt, die den Lebensbezug ihrer Wörter und Sätze spürbar werden läßt; ob ihre Aussagen nicht vielmehr bloße „Konstruktionen“ bleiben, die keinerlei Sinn vermitteln.

Mag jene Frage im Bereich der Alltagssprache nicht die Bedeutung haben wie etwa im literarischen Leben, dessen Niveau auf entscheidende Weise von der Qualität des sprachlichen Ausdrucks geprägt wird, so verweist sie gerade den Schriftsteller mit aller Schärfe auf sein eigenes Leben zurück. Mit welcher Vehemenz, zeigt eine Tagebuchaufzeichnung Kafkas vom 19. Nov. 1913: „Mich ergreift das Lesen des Tagebuchs. Ist der Grund dessen, daß ich in der Gegenwart jetzt nicht die geringste Sicherheit mehr habe? *Alles erscheint mir als Konstruktion*. Jede Bemerkung eines andern, jeder zufällige Anblick wälzt alles in mir, selbst Vergessenes, ganz und gar Unbedeutendes, auf eine andere Seite. Ich bin unsicherer, als ich jemals war, nur die Gewalt des Lebens fühle ich. Und sinnlos leer bin ich. Ich bin wirklich wie ein verlorenes Schaf in der Nacht und im Gebirge oder wie ein Schaf, das diesem Schaf nachläuft. So verloren zu sein und nicht die Kraft haben, es zu beklagen.“⁶ Die Ohnmacht, die aus diesen Worten spricht, ist doppelter Natur: zum einen die Ohnmacht des einzelnen, der, fortgerissen vom Strom seiner Erinnerungen, sich der diffusen Gewalt des Lebens ausgesetzt sieht; zum andern die Ohnmacht des *Ausdrucks*, der Klage. Sie spiegelt die Selbstentfremdung des menschlichen Geistes wider, die Ausdruck seiner Vereinzelung, der solipsistischen Ver-

⁴ Derrida, Die Schrift 123.

⁵ Vgl. J. Derrida, Positionen. Gespräche mit H. Ronse u. a. (Hg. P. Engelmann), Graz-Wien 1986, 47f.

⁶ F. Kafka, Tagebücher 1910–1923 (Hg. M. Brod), Frankfurt am Main 1967, 236.

fassung seines Lebens ist. Zwar lassen sich ihr mit D. durchaus positive Seiten abgewinnen, was die schöpferische Produktion des Künstlers betrifft⁷. Doch entspricht zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Ohnmacht des Ausdrucks längst nicht mehr, wie zu Flauberts Zeiten, allein der Ohnmacht der Kritik, die, abgeschnitten von der der schöpferischen Sprache der Poesie, dem Jargon des Feuilletons und des Wissenschaftsbetriebs zu verfallen droht. Zumal einem so selbstkritischen Geist wie Kafka, der sich niemals als Literat, als „Wortkünstler“, verstand, dessen eigene Schriften vielmehr an Kleists kristalline Prosa mahnen, ist die Diskrepanz zwischen Sagen und Gesagtem, zwischen dem lebendigen Ausdruck der Sprache und seiner schriftlichen Fixierung nicht verborgen geblieben. Angesichts der Verarmung menschlicher Erfahrung infolge der tiefen Vereinsamung, die Kafka schmerzlicher als manch anderer moderner Autor erlitten hat, werden selbst persönliche Aufzeichnungen nicht mehr als lebendiger Ausdruck der Erinnerung empfunden. Denn ihr Leben zehrt von der Kontinuität menschlicher Erfahrung, die dem Einsamen versagt ist, den seine Erinnerungen nicht weniger quälen als die Empfindung der Gegenwart. Bildet diese gewissermaßen den pragmatischen Rahmen⁸, in dem seine Erinnerungen eine konkrete Gestalt annehmen, so drohen die Bilder der Erinnerung zu verschwimmen, sobald der einzelne in seiner Selbstverlorenheit nichts anderes verspürt als die „Gewalt des Lebens“, als das diffuse Verlangen seiner triebhaften Regungen. Nicht als lebensnahe Bilder reichen die Konfigurationen des Textes an den Tagebuchleser heran, sondern als blasse Schemen, als sinnleere „Konstruktionen“, als „sei die Korrelation des *Sagens* für das *Gesagte* eine Diachronie des Unvereinbaren; als sei die Situation des *Sagens* für das *Gesagte* bereits eine ‚erinnerte Zurückhaltung‘, jedoch ohne daß die Lücke zwischen den Momenten des *Sagens* sich in dieser Erinnerung überbrücken ließe.“⁹ Die Differenz, die in ihr zum Vorschein gelangt, ist weder rein semantischer Natur, beschränkt sich also nicht auf die lexikalisch konstatierbaren Bedeutungsunterschiede einzelner Wörter, noch bezeichnet sie ein einfaches zeitliches Intervall¹⁰. Vielmehr deuten der Aufschub, die Verzögerung, die der *différance* D.s innewohnen, auf die Entzweiung von Sagen und Gesagtem, der semantischen Struktur des Textes und der pragmatischen Dimension der Sprache. Ergibt sich aus letzterer nach vorherrschender Auffassung die spezifische Bedeutung der Wörter, der eigentliche Sinnzusammenhang sprachlicher Mitteilung, so bleibt er für den einzelnen inkommensurabel, insofern es ihm nicht gelingen will, selbst seinen autobiographischen Aufzeichnungen einen Sinn für sein gegenwärtiges Leben abzugewinnen. Anstatt es zu erhellen bzw. Licht in das Dunkel der eigenen Existenz zu bringen, scheint ihr Text das Licht, das auf ihn fällt, zu absorbieren – gleich den sog. „schwarzen Löchern“ im Weltraum. Allein von den „schrägen Lichtstrahlen“ (E. Lévinas), die gewissermaßen vom Textrand aus reflektiert werden; von den gebrochenen Wortbedeutungen, die die Lektüre des Textes freigibt, lassen sich nach D. Rückschlüsse auf dessen innere Struktur oder vielmehr auf ihre Erschütterung ziehen.

Denn von einem Sinnzentrum des Textes kann kaum noch die Rede sein, wenn keinerlei theologische oder philosophische Überlieferung mehr die Wahrheit seiner Aussagen verbürgt¹¹. Ihre Hinterfragung durch D. übertrifft jeglichen Kritizismus, der zwar den Inhalt bestimmter Aussagen in Zweifel ziehen mag, nicht aber deren Wahrheitsfähigkeit; selbst Nietzsche erkannte dem Wahrheitsbegriff eine pragmatische Funktion innerhalb der Ordnung des diskursiven Denkens zu. Genau sie aber bildet das Angriffssziel der Philosophie D. s, die sie für die Unterwerfung des einzelnen unter

⁷ Zum „Thema des *Abgeschnittenseins* des Schriftstellers“ vgl. *Derrida*, Die Schrift 12 [= Anm. 3]. – Im gleichen Zusammenhang kommt D. übrigens auf den Konstruktionsbegriff zu sprechen. Vgl. dazu unten Anm. 19.

⁸ Es sei hier nur am Rande erwähnt, daß „Gegenwärtigkeit“ in der Kategorientafel des Peirceschen Pragmatismus als „erste Kategorie“ figuriert.

⁹ Vgl. *E. Lévinas*, Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München-Wien 1988, 72.

¹⁰ Als solches erscheint D. s *différance* neben der lexikalischen Differenz in den meisten editorischen Erläuterungen.

¹¹ Vgl. *Derrida*, Positionen 50 und 85.

die Herrschaft allgemeiner Prinzipien verantwortlich macht, wie sie noch im Begriff des *sub-iectum* mitschwängt. Soweit die Philosophie als fragende an jener Ordnung partizipiert, teilt sie dessen Geschick, das Schicksal des fragenden, des sich und seine Welt in Frage stellenden Menschen. „So kommt es, daß jene, die nach der Möglichkeit, dem Leben und dem Tod der Philosophie fragen, immer schon im Dialog der auf sich bezogenen und mit sich beschäftigten Frage einbegriffen sind und überrascht werden; sie sind immer schon im Gedächtnis der Philosophie, sie sind in den Verkehr der Frage mit sich selbst verwickelt. Es gehört der Schicksalsbestimmung dieses Verkehrs daher wesentlich an, daß sie das Spekulieren, die Selbstreflexion und die Selbstbefragung in sich selbst beginnt. Hiermit fängt die Objektivierung, die sekundäre Interpretation und die Bestimmung ihrer eigenen Geschichte in der Welt an; es beginnt nun ein Kampf, der sich in der Differenz zwischen der Frage im allgemeinen und der ‚Philosophie‘ als bestimmtem – endlichem und unendlichem Moment und Modus der Frage selbst hält. Differenz zwischen der Philosophie als Vermögen oder Geschick *der* Frage selbst, und der Philosophie als *im* Geschick bestimmtem Ereignis oder Wende.“¹²

Bleibe zu fragen, welche „Wende“ die Philosophie nehmen soll, nachdem sie ihren Wahrheitsanspruch preisgegeben hat. Läßt sich nach dem Verlust jeglicher Sinnpräsenz überhaupt noch die Differenz zu dem Verhängnis denken, das im Zerfall sprachlich vermittelter Bedeutung beschlossen liegt?

D. rät in seinen weiteren Ausführungen zur Besinnung auf den Ursprung der Differenz. Was aber heißt hier „Ursprung“?

Liegt ihr Ursprung in der Philosophie „als *im* Geschick bestimmtem Ereignis“, also in der Geschichte, mithin im aktuellen Geschehen; oder aber reicht er über den Anfang der Geschichte hinaus, wäre gar als Manifestation einer höheren Ordnung zu denken?

2. Zum Verhältnis von Text und Wirklichkeit, Philologie und Theologie

Letztgenannte Möglichkeit scheidet aus, soweit an die Offenbarung eines göttlichen Wesens gedacht ist. Dadurch würde D. s Philosophie unweigerlich in die Nähe des logozentrischen Denkens gerückt. Somit bliebe eine innergeschichtliche Bestimmung der Differenz übrig, zumal D. ihre thematische Entfaltung als den „am tiefsten eingeschriebenen Charakterzug unserer Epoche“ begreift¹³. Doch weder in ihr erblickt er ihren Ursprung noch in den Anfängen der Geschichte, sondern in der Zeichenstruktur der Sprache, die als „Schrift“, als „Spur“, der geschichtlichen Erfahrung der Menschheit vorausliegt: als etwas, das „nicht in einem notwendigen, aber zugleich neuartigen un-geschichtlichen Sinn ‚älter‘ ‚ist‘ als die Präsenz oder das System der Wahrheit, ja, älter als die Geschichte ist. Älter als der Sinn und die Sinne: älter als die ursprüngliche Intuition, als die aktuelle und erfüllte Wahrnehmung der ‚Dinge selbst‘, als das Sehen, das Hören, das Fühlen, noch bevor man zwischen ihrer ‚sensitiven‘ Buchstäblichkeit und ihrer metaphorischen Inszenierung in der ganzen Philosophiegeschichte unterscheidet.“¹⁴ Ja, D. fragt darüber hinaus, „ob schließlich das, was wir mit dem alten Namen der Kraft und der Differenz benennen, nicht ‚älter‘ ist „als das ‚Ursprüngliche‘.“¹⁵

Die Apostrophierungen deuten darauf hin, daß D. keinerlei exakte Chronologie vor Augen hat. Ebensovienig geht es ihm darum, im Sinne Benjamins die Konstellation von Urgeschichte und Moderne zu entfalten, oder, wie Heidegger, um eine Rückbesinnung auf die Ursprünge der abendländischen Philosophie. Weder ihnen verdankt sich die Differenz noch der lebendigen Erfahrung der Geschichte, sondern der „Erfahrung der unendlichen Derivation der Zeichen, die umherirren und die Schauplätze wechseln

¹² Derrida, Die Schrift 123. – Inwiefern das rückhaltlose „Sich-in-Frage-Stellen“ dem Philosophen zum Verhängnis wird, zeigt Nietzsches Ödipusfragment. Vgl. unten Anm. 48.

¹³ Vgl. Derrida, Die Schrift 123.

¹⁴ Vgl. J. Derrida, Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, Frankfurt am Main 1979, 164.

¹⁵ Ebd.

und wechselseitig ohne Anfang und Ende ihre Vergegenwärtigung verzaubern.¹⁶ Sowohl ihre unabsehbare Dauer als auch ihre Unstetigkeit entziehen sie einer geschichtsphilosophischen wie einer fundamentalontologischen Bestimmung, ja, scheinen den Vorgang ihrer Vergegenwärtigung ins Reich der Magie zu rücken.

Aber nicht allein deshalb wirken D.s Vorstellungen ungeschichtlich. Er selbst scheint zu vergessen, daß sein Begriff der Differenz wenn schon nicht aus den oben skizzierten Fragestellungen der europäischen Geistes-tradition resultiert, so doch in seiner Abrechnung mit deren logozentrischer Ausrichtung und ihrer phonologischen Sprachauffassung seine spezifische Bestimmung erfahren hat. Immerhin spricht er in diesem Zusammenhang hinsichtlich der Philosophie Hegels vom Ende der Geschichte oder vermerkt, die „Geschichte der Präsenz“ sei zum Abschluß gekommen¹⁷. Wie ein derzeitiges Endzeitbewußtsein mit der Transposition der Differenz ins Vorzeitige vereinbar ist, – darüber schweigt sich D. aus. Gleichwohl läßt er durchblicken, daß seine Gedanken „innerhalb der Präsenz-methaphysik“ angesiedelt sind¹⁸. Nicht zuletzt gilt dies für seine Sprachtheorie. Denn obwohl er gegenüber Husserl darauf beharrt, „Bedeutung“ sei nur möglich in Verbindung mit den materiellen Elementen der Schrift, teilt er ein Grundaxiom der nominalistischen Sprachauffassung: daß jene Elemente selbst keine „Bedeutung“ besäßen. Damit stellt sich D. außerhalb der jüdischen Geistes-tradition (mit der ihn – wie noch zu zeigen sein wird – nicht nur seine Herkunft verbindet), in der jedes einzelne Schriftzeichen sehr wohl bedeutungsträchtig ist und nicht als bloßer Bedeutungsträger sprachlicher Vermittlung figuriert. Zudem kann in ihr von einer Allianz von Logozentrismus und Phonologismus nicht die Rede sein. Denn die „Schrift“ bezeugt Gottes Gegenwart. Sein Name ist zugleich Programm, enthält das Programm seiner Verheißung: „Ich bin der ‚Ich bin da‘“ (vgl. Ex 3, 14). Durch seine Selbstpräsenz wird die Diachronie zeitlichen Geschehens überbrückt und dessen lebendiges Gedächtnis gestiftet. Mag eine Begebenheit, die der Überlieferung wert scheint, noch so weit in der Vergangenheit zurückliegen, sie büßt weder ihre Aktualität ein noch ihre futurische Bedeutung, für die der Name Gottes entsteht. Seine Verheißung vereint die Menschen aller Zeiten – per omnia saecula saeculorum. Hierin unterscheidet sich das eschatologische Bewußtsein des gläubigen Juden oder Christen grundlegend vom zeitgenössischen historischen Bewußtsein, das in der Geschichte nicht mehr den Schauplatz göttlicher Verheißung als vielmehr einer unwiederholbaren Vergangenheit erkennt. Das erklärt die Sehnsucht, mit der moderne Autoren die Welt der Antike oder des Mittelalters bedenken. „So läßt sich jener Grundton, jenes melancholische Pathos, das sich im Triumphgeschrei der technizistischen Scharfsinnigkeit oder mathematischen Subtilität wahrnehmen läßt und manchmal gewisse ‚strukturelle‘ genannte Analysen begleitet, erklären. Wie die Melancholie für Gide, sind diese Analysen nur nach einer gewissen Niederlage der Kraft und in der Bewegung des nachlassenden Eifers möglich. Darin ist das strukturalistische Bewußtsein das Bewußtsein schlechthin als das Denken der Vergangenheit, will sagen der Tatsache überhaupt; Reflexion des Vollbrachten, des Konstituierten, des *Konstruierten*; sie ist historisch, eschatisch und dämmerig je nach Situation.“¹⁹ Mag nämlich das strukturalistische Denken in methodischer Hinsicht eine noch so kohärente Darstellung bestimmter Fakten anstreben, so geht eben diese Kohärenz im Verhältnis zur Geschichte insgesamt verloren, nachdem die Geschichte jegliche providentielle Bedeutung eingebüßt hat. Im Bewußtsein der Unwiederbringlichkeit des Vergangenen nimmt die geschichtliche Faktizität fiktive Züge an, vergleichbar dem Geschehen in einem Roman, dessen Sprache dem Leser eine Lebensunmittelbarkeit suggeriert, die gar nicht besteht. Was in Wahrheit präsent ist, ist die Realität des Textes – seiner Strukturen. Mit ihrer Erhellung begnügt sich das poststrukturalistische Bewußtsein (wie das strukturalistische mit der der faktischen Strukturen), da es die Diskrepanz zwischen der Konstruktion des Textes und der eigenen Lebenssituation nicht mehr spürt wie noch Kafka, dem es um die

¹⁶ Ebd. 164f.

¹⁷ Vgl. ebd. 163.

¹⁸ Vgl. ebd. 162.

¹⁹ *Derrida*, Die Schrift 12.

Authentizität dichterischer Erfahrung, um die Kohärenz von poetischem Ausdruck und (lebens-)geschichtlicher Wirklichkeit ging. Ist seine Dichtung – im ersten Drittel unseres Jahrhunderts – geprägt durch das Ringen um eine Sinnkohärenz von künstlerischer Sprache und außersprachlicher Realität, so ist es im letzten Drittel das philosophische Bewußtsein D. s nicht mehr. Die geschichtliche Wirklichkeit bleibt bei D. gewissermaßen vor der Tür; die *différance* gibt sich als ein Spiel zu erkennen, wobei zu fragen wäre, wer mit wem spielt bzw. was überhaupt gespielt wird.

Immerhin erscheint D. s Strategie des Verschweigens nicht frei von jedem Risiko: „Sich selbst riskieren beim Nichtsagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der *différance*, das bewirkt, daß kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfaßt und bestimmt.“²⁰ Daß D. s Absage an eine theologische Bestimmung des Textes einhergeht mit der Absage an einen Begriff der Geschichte²¹, ja, an eine in der Geschichte (be-)greifbare Wahrheit²², kann nicht überraschen. Denn wie dem historischen Bewußtsein infolge seiner Emanzipation von der Theologie die Geschichte als Ganzes in eine Serie von Geschichten zerfällt²³, so reduziert sich dem posthistorischen Denken D. s deren „Interpretation“ auf ein Spielwerk: auf die Erarbeitung struktureller Unterschiede einzelner Texte, ihrer diskursiven oder narrativen Strukturen. „Sich immer wieder klarmachen,“ vermerkt W. Benjamin in einer Aufzeichnung des *Passagen-Werks*, „wie der Kommentar zu einer Wirklichkeit (...) eine ganz andere Methode verlangt als der zu einem Text. Im einen Fall ist Theologie, im andern Philologie die Grundwissenschaft.“²⁴ Während die Philologie durchaus vom Wahrheitsgehalt eines Textes abstrahieren und mit dem Instrumentarium der Lesarten- und der Parallelstellenmethode sich auf das Studium seiner formalen Eigenheiten beschränken kann, führt keine theologische Textinterpretation an einer Auseinandersetzung mit der Realität außerhalb des Textes vorbei. Und zwar nicht nur, weil er als Dokument einer bestimmten Überlieferung zu lesen wäre. Vielmehr spricht er zu den Menschen als Ausdruck göttlicher Verheißung, menschlicher Hoffnung oder auch Verzweiflung. Mag dabei, wie im alttestamentlichen Buch Hiob, vom Schicksal eines einzelnen die Rede sein, stets berührt der Text die Geschichte als Ganzes, ihren Sinn oder Widersinn. Sie stellt den eigentlichen Schauplatz der Differenz – von Gott und Mensch, von Wahrheit und Lüge, von Sein und Schein – dar, der philosophischen Differenzierung schlechthin, während D. ihn aus dem Textzusammenhang ins Prähistorische verlagert. So wie er das strukturalistische Bewußtsein als das „Denken der Vergangenheit“ begreift, ließe sich sein eigener, „post-strukturalistischer“ Ansatz als das „Denken der Vorvergangenheit“ definieren.

Zweifelloso wird man D. beipflichten müssen, wenn er die Differenz als ungeschichtlich begreift. Ungeschichtlich wohlgermerkt, nicht urgeschichtlich. Denn wären ihre Wurzeln in der vor-intentionalen, ja vor-menschlichen Sprache der Steine und Gräser zu suchen, – ihre Sprache wäre gleichwohl nicht geschichtslos, frei von jeder Logik und Entwicklung. Zu diesem Schluß kommt jedenfalls D. s Landsmann Roger Caillois in seiner Meditation über *Steine*. In ihr bemerkt er zu dem chinesischen Maler Mi Fu, der sich in seiner Kunst von der Gestalt der Steine und Gräser inspirieren ließ: „Wahrscheinlich habe ich, mehr als ich sowieso annehme, die überlieferten Tatsachen dieser Biographie ohnegleichen umgeformt und umgefälscht, und sei es nur dadurch, wie ich sie zum Ausdruck gebracht habe. Bald habe ich sie gelehrten Studien entnommen, bald nach Hörensagen gesammelt, und es war, als komme mir wieder ein uraltes, schon einmal vernommenes, gewissermaßen vertrautes Stimmengewirr zu Ohren. Sicherlich habe ich eine abscheuliche Klitterung von Geschichte und Phantasie begangen. Doch

²⁰ Derrida, Positionen 50.

²¹ Vgl. ebd. 102.

²² Vgl. ebd. 114–121.

²³ Die entsprechende Geschichtsauffassung hat D. s Zuspuch erfahren – vgl. Derrida, Positionen 116 f.

²⁴ W. Benjamin, Ges. Schriften. Bd. V. 1 (= Das Passagenwerk, Hg. R. Tiedemann), Frankfurt am Main 1982, 574.

will es mir scheinen, als hätte solche Pflichtvergessenheit keine entscheidende Bedeutung. Das Wesentliche ist die unausweichliche Logik der Dinge. Wenn die Entwicklung, die ich beschrieben habe, auch nicht die von Mi Fu war, so war sie doch, anderswo und zu anderer Zeit, die anderer Maler. Und würde sie auch auf überhaupt keinen Künstler zutreffen, so bliebe sie immerhin eine mögliche, eine ohne Unterlaß bevorstehende Entwicklung, mit der man beinahe ebenso rechnen sollte, als sei sie tatsächlich eingetreten.“²⁵

3. Interpretation als Kunst des aufgezehrten Geheimnisses

Die Möglichkeit, die Caillois beschwört, entspricht weit mehr als einem bloßen Wunschtraum, denkt man an gewisse Werke der tachistischen Malerei oder an Wols' mikrologische Gebilde. Deckt sich deren Logik auch nicht mit der des diskursiven Denkens oder mit der eines literarischen Textes, so haben Bild und Text Anteil an der „unausweichlichen Logik der Dinge“. M. a. W., wie das Bild empfängt der Text seine Bedeutung nicht zuletzt aus seinem Verhältnis zum auswendigen Geschehen, das *zeichenhaft* im Bild- oder Textgefüge zum Ausdruck gelangt. Zu Recht spricht D. im Hinblick auf die Lyrik Celans von einer „inneren Datierung“²⁶ des Textes. Freilich korrespondiert diese nicht allein dem Datum seiner Abfassung, sondern seinem eigentlichen Erfahrungsgehalt – bei Celan der Erfahrung der grauvollen Jahre des Holocaust, also einer Zeit, die der Abfassung des Textes um Jahrzehnte vorausliegen kann. Insofern sein Interpret ihre Präsenz im Text verkennt, muß ihm dessen Zeitstruktur als „ein Gespenst“²⁷ erscheinen; als etwas, das ungreifbar durch den Text geistert. Gerade dessen Diskretion bekundet die unauslöschliche Gegenwart des einmal Geschehenen, während sich für D. „das, woran erinnert werden muß“, buchstäblich in nichts auflöst: in „eine Art Nichts, oder Asche“²⁸.

Kaum deutlicher läßt sich der Bedeutungsverfall der Sprache umschreiben, die bis auf die Schwärze ihrer Buchstaben sinnentleert, „ausgebrannt“ erscheint, unfähig zur Überlieferung des Geschehens. Nur erhebt sich die Frage, inwieweit es die Sprache eines Paul Celan ist, in dessen Dichtung sich Text und außersprachliche Wirklichkeit wechselseitig beleuchten. Lediglich die Abstraktion von dieser erweckt den Eindruck einer absoluten Selbstbezüglichkeit des Textes. Seine Wörter vermitteln keinerlei Botschaft mehr. Der Text selbst verkörpert: – „Ein Geheimnis ohne Geheimnis.“²⁹ Entsprechend erschöpft sich seine Deutung in der Zelebration der Sinnleere seiner Wörter, der Nichtigkeit des Gesagten. Wird letzteres einmal von D. als „aufgezehrte Kunst des Geheimnisses“³⁰ qualifiziert, so ließe sich seine Version der Textinterpretation als eine Kunst des aufgezehrten Geheimnisses betrachten. Der Vorgang der Interpretation reduziert sich ihm auf die Reduplikation des Gesagten³¹. Anstatt dessen Sinn(-losigkeit) zu deuten, wird eine „Sprachurne“³² zu Grabe getragen; werden die Rudimente einer Sprache beschworen, für deren Verfall D. den Logozentrismus und Phonologismus der europäischen Geistestradiation verantwortlich macht. „Nur die Nicht-Expressivität kann bedeutungsvoll sein,“ betont er in einem Interview mit Julia Kristeva, „weil es gengenommen nur dann Bedeutung gibt, wenn es eine Synthese, ein Syntagma, eine *différance* und einen Text gibt.“³³ Dessen Äußerlichkeit ist ihm Grund genug, mit der

²⁵ R. Caillois, *Steine*, München-Wien 1983, 93 f.

²⁶ J. Derrida, *Schibboleth*. Für Paul Celan, Graz-Wien 1986, 41.

²⁷ Vgl. ebd. 42.

²⁸ Vgl. ebd. 46.

²⁹ Ebd. 59.

³⁰ Vgl. J. Derrida, *Feuer und Asche*, Berlin 1987, 19.

³¹ Vgl. etwa „Apokalypse der Apokalypse“ in: J. Derrida, *Apokalypse*. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie, Wien-Graz 1985, 88. – Zuweilen erscheinen die Wörter bei D. nicht mehr als Metaphern, als Sprachfiguren – vgl. „Asche“ in: Derrida, *Feuer 15*, wo D. s Deutung sich in der Mimikry an das Sinnlose der Sprache zu erschöpfen droht.

³² Vgl. ebd. 39.

³³ Derrida, *Positionen* 79.

„Innerlichkeit des Sinns“ zugleich das Ausdrucksmoment der Sprache als bedeutungslos hinzustellen.

Doch D. s Theorie greift zu kurz. Denn gerade am Bedeutungsverlust des Ausdrucks wird die Auflösung der Sinnpräsenz von Sprache *und* Denken ablesbar. Nur so läßt sich deren Entzweiung erklären; ebenso die Dissoziation von Wortlaut und (Schrift-)Text, der als bloße „Konstruktion“ im Kafkaschen Sinne die Ablösung des lebendigen Ausdrucks von der grammatologischen Skelettur der Sprache verzeichnet; nicht zuletzt die irreduzible Ungleichzeitigkeit des Sagens und des Gesagten, die Quelle der *différance*, die D. in die Vorwelt versetzt, anstatt sie im Sprachzerfall der Moderne aufzusuchen. Denn von ihm ist ja der Text selbst affiziert, keineswegs nur der mündliche Ausdruck, wie es D. s eigene Schriften bezeugen. Anders als für die Hermeneutik Gadamers, der es – mit der europäischen Geistes-tradition im Rücken – um eine Deutung des alles menschliche Wollen und Sollen übergreifenden Geschehens geht, letztlich der historischen Wirklichkeit, die im Text zum Ausdruck gelangt –, ist für den Text D. s die Einheit von Sprache und Wirklichkeit nicht gegeben. Vielmehr ist er nach Auskunft Hans-Joachim Metzgers, des Übersetzers der *Envois*, durchwirkt von einem „Gebilde *lexikalischer Kohärenzen*“, zerfällt in „Wortfamilien“. „Denn ihr Text ist passagenweise überhaupt nur unwillen und aufgrund bestimmter Worte, ihrer Schreibung, ihres Klangs und ihrer belegbaren oder imaginären Verwandtschaft da. Oder anders ausgedrückt: es sind Worte und Wortatome, deren Fission und Fusion diesen Text generiert.“³⁴ Wie einem derartigen Text eine hermeneutische Funktion zugesprochen bzw. seine eigene Fragestellung durch die „Differenz einer hermeneutischen Arbeit“ in Erinnerung gerufen werden kann, erscheint schleierhaft, zumal er möglicherweise über keine Fragestellung im klassischen Sinne des Wortes verfügt.

Dem mag man mit D. entgegenhalten, daß der jeweilige Text gerade durch die Ab-senz vorgegebener Sinnstrukturen bestimmt ist. Indessen wäre nicht deren Absenz kritisch zu vermerken, sondern das mehr oder weniger offene Einverständnis etlicher Zeitgenossen mit dem Sinnlosen. Ohne D. ausdrücklich zu erwähnen, charakterisiert E. Lévinas deren Haltung sehr treffend: „Ein mangelndes Interesse der Denkenden an dem, was ‚Sinn macht‘ im Sinne einer Position, an Husserls ‚Lehrthese‘, die Beschuldigung der logischen Formen in ihrer Strenge, sie seien repressiv, ein vertrauter Umgang mit dem Unausdrückbaren, Unausprechbaren, dem Nichtgesagten, das man im Schlechtgesagten zu finden sucht, im Lapsus, im Skatologischen; eine Genealogie als Exegese, Wortleichen werden mit Ethymologischem aufgebläht, des Logos entkleidet und von der Brandung der Texte getragen – so sieht die Moderne aus, ihr schmerzhafter Bruch des Diskurses, den ihre ehrlichsten Vertreter sicher nicht verleugnen, der aber schon in Gemeinplätze und modisches Geschwätz umgemünzt zu werden pflegt.“³⁵ Auch wenn D. hierfür keine direkte Verantwortung trägt, sein Denken hat zweifellos Anteil an der von Lévinas skizzierten Entwicklung des Geistes, an einem unüberhörbaren „Ton“ in der Gegenwarts-literatur und -philosophie. Ist es auch kein apokalyptischer wie zu Kants Zeiten³⁶, so doch ein nicht weniger wortreicher, der die eigentliche Bedrohung des menschlichen Geistes vergessen machen soll: sein allmähliches Verstummen. Der atomaren Bedrohung läßt sich ebenso entgegensteuern, wie den ökologischen und ökonomischen Gefahren, die die Menschheit zusehends beunruhigen, mit entsprechenden Maßnahmen begegnen, nicht aber einer schleichenden Sprachlosigkeit im Hinblick auf elementare menschliche Erfahrungen wie Schuld, Hoffnung, Leid. Nach der Destruktion der Metaphysik finden sie außerhalb der Kunst *keine Stimme* mehr. Oder bedarf es der Stimme nicht? Man könnte es wenigstens meinen, liest man D. s Ausführungen zu Paul de Man, dessen frühe antisemitische Publikationen großes Aufsehen erregt hatten: „Er (de Man, K. A.) dachte wohl, daß feine Ohren ihn hören konnten, daß er diesbezüglich nicht einmal Geständnisse über den Krieg abzulegen hatte. In Wirklichkeit sprach er von nichts anderem. Manchmal sage

³⁴ Vgl. *J. Derrida*, Die Postkarte (von Sokrates bis an Freud und jenseits), Bd. 1, Berlin 1982, 309 (editor. Nachwort).

³⁵ *Lévinas*, Eigennamen 8 f.

³⁶ Vgl. *Derrida*, Apokalypse, bes. 18 ff.

ich mir: er dachte vielleicht, nur aus der Lektüre seiner Schriften wüßte ich all das, von dem er mir nie erzählt hatte. Und in der Tat, vielleicht wüßte ich es dunkel. Stimmlös hörte ich es.“³⁷ Ohne Frage gibt es eine Beredsamkeit des Schweigens, wie sie der Erfahrung des Heiligen, wie sie den großen Mystikern eigen ist. Aber das Vernehmen D. s ist nicht theologischer Natur, sowenig die Texte de Mans sakrale sind. Vielmehr zeugen sie von der Zweideutigkeit einer Rhetorik, die die geschichtliche Wahrheit nicht zu Wort kommen läßt; die mit dem Logos zugleich das Wesen der Wahrheit dekonstruierte. Dem entspricht die Selbstbezüglichkeit der Texte D. s, die alle Interpretationswege offenhalten können, weil am Ende kein einziger Weg zu einem Ziel führt.

4. Zeichen und Ausdruck

Wo der Text keinen Anspruch auf Wahrheit erhebt, vermag es auch nicht sein Ausdruck. Denn das Pathos der Wahrheit klingt hohl, wenn kein Ethos ihm Nachdruck verleiht. So gesehen erscheinen Nietzsches Enkel gewitzter als er selbst, wenn sie mit dem ethischen Anspruch des Denkens und dem Begriff der Wahrheit zugleich deren Pathos aufgeben. „Im übrigen,“ vermerkte H.-J. Metzger, „gehört, wie bei den *Envois*, zum ‚Ton‘ eines Textes eine gewisse Zwanglosigkeit und darf diese also, bei aller Sorge um Strenge, in der Übersetzung nicht unterschlagen werden, so kann man (...) zu bestimmen, wenn man will: kompensatorischen, Mitteln greifen, die durch die Suggestion von Lässigkeit eine Atmosphäre von Intimität und vertrauter Fremdheit kreieren.“³⁸ Nicht die Versenkung in den Text, nicht die Hegelsche Anstrengung des Begriffs ist gefordert, sondern jene Mischung aus Wohlempfinden und „vertrauter Fremdheit“, die sich leicht beim Durchblättern einer Illustrierten einstellt. Freilich ist es nicht die Plakativität der Bilder, die D. reizt, sondern das Spiel mit den Wörtern, ja mit bloßen Wortklängen. Trotz seiner Geringschätzung des phonetischen Elements der Sprache konstituieren sich ihm bestimmte „Wortfamilien“ allein durch die lautliche Affinität ihrer Wörter³⁹. Damit ist freilich keinerlei Aufwertung des expressiven Moments der Sprache verbunden. Im Gegenteil: Der fehlende logische Sinnzusammenhang eines Textes soll substituiert werden durch die Kombination einzelner linguistischer Elemente, die Zusammenhang im Zusammenhangslosen, Bedeutung inmitten der Bedeutungslosigkeit der Wörter suggerieren. Wie sich in manchem sprachwissenschaftlichen Compendium der Sinn einer Aussage auf ihre exakte grammatische Konstruktion beschränkt, so kennt D. s Dekonstruktivismus nur Konstruktionen, ohne sich über die Sinnentleerung der Sprache Rechenschaft abzulegen. Er vermag es auch nicht. Denn er bearbeitet eine tote Sprachsubstanz, – „Texte“, die, ihrem historischen Kontext entrissen, Anlaß zu allerlei abwegigen Spekulationen bieten; bisweilen zu einer geradezu halsbrecherischen textphilologischen Akrobatik, etwa wenn D. das „Draußen der Apokalypse“ ins Wortinnere verlagert, um „die Apokalypse *ohne* Apokalypse“ zu proklamieren⁴⁰. Dem Leser bleibt dabei überlassen zu erkennen, wo aus den Wortspielereien Ernst wird, falls er sie überhaupt noch ernst nehmen kann, wenn D. sich abschließend mit folgenden Worten aus der Affäre zu ziehen sucht: „Das Ende naht, und es ist keine Zeit mehr, die Wahrheit über die Apokalypse zu sagen.“⁴¹ Es mag hier dahingestellt bleiben, ob ihn die Furcht vor der „Apokalypse der Apokalypse“, vor der Sinnkatastrophe des Wortes, zu besonderer Eile treibt. Immerhin besitzt der interessierte Leser ein unverbrieftes Recht, Näheres über die Abweichung vom Katastrophenwort „Apokalypse“ in Erfahrung zu bringen, wengleich sich D. jederzeit hinsichtlich der *différance* auf einen „Aufschub“, auf eine „Verzögerung“ im Ablauf der Interpretation herausreden kann, von der allerdings niemand weiß, wann sie endet ...

³⁷ J. Derrida, *Wie Meeresrauschen auf dem Grund einer Muschel ... Paul de Mans Krieg*. Mémoires II, Wien 1988, 112.

³⁸ Derrida, Postkarte 316. S. oben Anm. 34.

³⁹ Vgl. Derrida, Positionen 90: „écart“ etc. ...

⁴⁰ Vgl. Derrida, Apokalypse 89.

⁴¹ Ebd. 90.

Man hat diese „eigentlich *unendliche* Bewegung“ der Textinterpretation „so etwas wie die geduldige Metapher“ D.s genannt⁴². Doch das Gegenteil ist der Fall, wie das obige Beispiel zeigt. Die Bedeutung eines Wortes, der Sinngehalt eines Textes kann sich gar nicht entfalten, wenn der philosophische Gedanke außer dem Wahrheitsanspruch jede sachgerechte Methode der Textdeutung preisgibt. Nicht nur die Sache entgleitet ihm, worauf das eingangs zitierte Diktum Kafkas verweist; vielmehr geht jegliche Sachbeziehung des Textes verloren, in dessen „Gebinde“ sich die Gedanken von Autor und Leser wie in den Fäden eines Spinnennetzes verfangen. Seiner kunstvollen Konstruktion gleichen die Texte D.s, insofern sie Behauptungen aufstellen, ohne sie zu begründen; hinterfragen, ohne sich um eine Antwort zu bemühen; Gedanken aufgreifen und fortspinnen, um jäh abzubrechen; „ein scheinbares Einpfählen einer scheinbaren Sache“. Abgelöst von der Wirklichkeit erscheint der Text D.s in der Tat so fiktiv wie ein literarischer Text, was D. von seiten J. Habermas' den Vorwurf eingebracht hat, er würde den Gattungsunterschied zwischen Literatur und Philosophie einebnen⁴³. Doch abgesehen davon, daß in der Literatur von Rang das fiktionale Moment seine Grenze am Ausdruck geschichtlicher Erfahrung findet, greift Habermas' Argumentation zu kurz. Zwar mögen zumal die eher meditativen Texte D.s durchaus literarischen Schriften gleichen, – die Grundintention seines Werkes ist gleichwohl eine (sprach-) philosophische, nämlich die *grammatologische* Bestimmung einer ihres Sinngehaltes entäußerten und in ihrer Ausdruckskraft erschöpften Sprache.

Ihr Programm hat D. in seinem Interview mit Julia Kristeva folgendermaßen umrissen: „*Grammatologie* ist die Überschrift einer Frage: der Frage nach der Notwendigkeit einer Wissenschaft der Schrift, nach den Bedingungen der Möglichkeit, nach dem kritischen Zugang, der dieses Gebiet eröffnen und dessen epistemologische Hindernisse aufheben müßte; einer Frage aber auch nach den Grenzen dieser Wissenschaft. Und diese Grenzen, die ich nicht weniger hervorgehoben habe, sind auch die Grenzen der klassischen Vorstellung von Wissenschaft, deren Vorhaben, Begriffe und Normen grundlegend und systematisch an die Metaphysik gebunden sind.“⁴⁴ Der eher konziliante Ton, den D. hier anschlägt, kann indessen nicht über die Radikalität seiner Dekonstruktion der Metaphysik und des diskursiven Denkens überhaupt hinwegtäuschen. Dabei fällt allerdings nicht etwa der Literatur eine Schlüsselfunktion zu, sondern der Mathematik. „Die Kritik an der mathematischen, nicht-phonetischen Schreibweise (zum Beispiel an dem Leibnizischen Vorhaben der ‚Charakteristik‘), wie sie von Rousseau, Hegel usw. geübt wurde, findet sich nicht zufällig auch bei Saussure wieder, bei dem sie mit der erklärten Präferenz der natürlichen Sprachen zusammenfällt. Um mit diesem System der Voraussetzungen zu brechen, müßte die Grammatologie tatsächlich den Bann, der auf der Mathematisierung der Sprache lastet, aufheben und zugleich zur Kenntnis nehmen, daß ‚die wissenschaftliche Praxis den Imperialismus des Logos unablässig bekämpft hat, indem sie sich beispielsweise immer schon und immer stärker auf die nicht-phonetische Schrift besann.“⁴⁵ Spätestens nach diesen Aussagen dürfte es klar werden, daß es sich bei D.s Grammatologie keineswegs um ein quasi-literarisches Randgewächs des Computer-Zeitalters handelt; daß sich vielmehr im Hinblick auf die Mathematisierung von Sprache und Denken erstaunliche Parallelen zur technischen Lebenswelt ergeben. Ausdrücklich vermerkt D. an einer anderen Stelle der *Grammatologie* zum Verfahren der Dekonstruktion: „Es müßte (...) möglich sein, die Regeln dieser heute so weit verbreiteten Arbeit zu formalisieren.“⁴⁶ Und zwar parallel zur „Formalisierung der Schrift“, obgleich D. Grenzen bei der Transformation von Schreibweisen der „natürlichen Sprachen“ eingesteht⁴⁷. Nichtsdestoweniger steigen reziprok zur Erschöpfung ihres Ausdruckspotentials die Chancen für eine Forma-

⁴² So Julia Kristeva in: *Derrida*, Positionen 49.

⁴³ Vgl. *Habermas* 219–247.

⁴⁴ *Derrida*, Positionen 48.

⁴⁵ Ebd. 78 f. – Das Selbstzitat D.s entstammt aus: *Derrida*, Grammatologie, Frankfurt am Main 1974, 12.

⁴⁶ Ebd. 45.

⁴⁷ Vgl. *Derrida*, Positionen 79.

lisierung der Schrift. Mochte noch Caillois aus den Studien zur altchinesischen Malerei ein „uraltes, schon einmal vernommenes, gewissermaßen vertrautes Stimmengewirr“ heraushören, – die modernen Texte wirken dagegen stumm. Allerdings rührt ihre Stummheit nicht vom Logozentrismus des diskursiven Denkens her, sondern vom Verstümmeln des Subjekts. In einer kaum beachteten Aufzeichnung hat ihm der frühe Nietzsche ein Denkmal gesetzt: „Oedipus / Reden des letzten Philosophen mit sich selbst / Ein Fragment aus der Geschichte der Nachwelt.“⁴⁸ Demnach geht das Ableben des Menschen einher mit dem Tod der Klage, des letzten Seufzers seiner Stimme, mit der er sich „in seiner einsamsten Einsamkeit“ unterhält, „als ob ich zwei wäre“. In der Entfremdung vom untrüglichen Ausdruck seiner selbst, von seiner eigenen Stimme, manifestiert sich die Entzweiung seiner selbst. Nur mit Mühe vermag er in ihrem Wortlaut sein eigenes Wesen wiederzuerkennen, dessen Worten er wie der soufflierenden Stimme eines Fremden lauscht.

Definiert D. die Geschichte der Metaphysik als „das absolute Sich-sprechen-hören-Wollen“⁴⁹, so ließe sich die Geschichte des modernen Menschen, der mit jeder metaphysischen Ordnung gebrochen hat, als *das absolute Sich-sprechen-hören-Müssen* bestimmen. Obwohl er im endlosen Monolog seiner Stimme, wie ihn heutzutage Becketts Prosa verkörpert, nicht zu sich selbst findet, erlangt er immerhin einen *Aufschub* im Kampf gegen die Amnesie, in die sich nach Lévinas die Platonsche Anamnese verwandelt zu haben scheint⁵⁰. Derlei „Aufschub“ dürfte der Ursprung von D. s *différance* sein, mag er selbst ihn auch im Vorweltlichen aufsuchen. Vorweltlich mutet nämlich allemal das Veraltete an. Das Veraltete aber ist die Gestalt der eigenen jüdischen Tradition, die D. s Philosophie mit sich führt, ohne sich auf sie zu berufen. Zu Recht hat Habermas das subversive Element der *différance* mit der Kabbala (= Tradition) in Verbindung gebracht: „Die Kabbalisten hatten immer schon ein Interesse daran, die mündliche Thora, die auf das Wort der Menschen zurückgeht, gegenüber dem präsumptiv göttlichen Wort der Bibel aufzuwerten. Sie verliehen den Kommentaren, mit denen sich jede Generation von neuem die Offenbarung aneignet, einen hohen Rang. Denn die Wahrheit ist nicht fixiert, nicht in einer wohlumschriebenen Menge von Aussagen ein für alle Mal positiv geworden. Diese kabbalistische Auffassung ist später noch einmal radikalisiert worden. Nun gilt sogar die schriftliche Thora als eine problematische Übersetzung des göttlichen Wortes in die Sprache der Menschen – als eine bloße, eben bestreitbare Interpretation. *Alles* ist mündliche Thora, keine Silbe ist authentisch, gleichsam in Urschrift überliefert. Die Thora vom Baume der Erkenntnis ist eine von Anbeginn verhüllte Thora. Sie wechselt permanent ihre Kleider, und diese Kleider *sind* die Tradition.“⁵¹ Anders als das christliche Dogma, das die Wahrheit der göttlichen Offenbarung mit Jesus Christus von Nazareth verbindet, erscheint in der Überlieferung des Alten Bundes das Mysterium göttlicher Selbstmitteilung verhüllt. Verhüllt ist ihr Geheimnis jedoch auch den theologischen Kommentaren der schriftlichen Thora, so daß am Ende das Paradoxon einer rein mündlichen Überlieferung übrig bleibt, die sich im Verschweigen ihrer Wahrheit übt, indem sie ihre Kleider, die Hüllen der Thora, laufend wechselt.

Das Paradoxon aber entspricht der Haltung eines aufgeklärten (Spät-)Judentums, das an der eigenen Tradition festzuhalten sucht, ohne sich offen zu ihr zu bekennen. In der Schlußpassage von Kafkas *Schloß* hat diese Haltung ihre allegorische Umschreibung in der Gestalt der Wirtin gefunden, die dem Landvermesser K. ihre umfangreiche Garderobe alter Kleider vorstellt, zu der sich tags darauf ein neues Modell gesellen

⁴⁸ Vgl. F. Nietzsche, Werke. Krit. Gesamtausg. Bd. III, 4, 48 f (s. oben Anm. 1). – D. geht zwar in „Apokalypse“ (57 f) auf das betreffende Fragment Nietzsches ein, übergeht jedoch dessen eigentliches Problem – das Solipsismusproblem. Von ihm aus habe ich einen Deutungsversuch in meiner Diss.-Schrift versucht – vgl. K. Anglet, Zur Phantasmagorie der Tradition. Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung, Würzburg 1989, 141 ff

⁴⁹ Vgl. Derrida, Die Stimme 163.

⁵⁰ Vgl. Lévinas, Eigennamen 8.

⁵¹ Habermas 215.

soll. Die Offenbarung der Wirtin, die K. fortwährend mit dem Gedanken der Entblößung spielen läßt, wird zugleich überschattet von der Scham über die Präsentation ihres Geheimnisses – des Geheimnisses eines ‚abgelegten‘, verleugneten Judentums, das sie unter der Hülle modischer Mondänität zu bewahren trachtet. Ähnlich zweideutig alternieren in D. s Philosophie das subversive, ‚entblößte‘ Element des Denkens (daher seine Vorliebe für erotologische Kategorien) und das apokryph-theologische, bewahrende Element, das er zu *de-konstruieren*, eigentlich ‚weg-(zu)konstruieren‘ bemüht ist. Wie Kafkas Landvermesser wagt er es nicht, den Schatz der Tradition im Stile ihrer Verächter anzutasten, und doch verlangt es ihn nach ihrer mütterlichen Gestalt gleich einem modernen Ödipus, der aus diesem Grunde ihren königlichen Gemahl, die Herrschaft des göttlichen Logos, aus dem Weg räumen muß. Oder weniger bildhaft gesprochen: D. muß den Offenbarungscharakter der Schrift, ihre theologische Autorität, hinterfragen, um sie durch eine moderne profane Version ersetzen zu können, die ihren Absolutheitscharakter möglichst unangetastet läßt. Nur so kann er sich aus der Perspektive der „Nachwelt“ gleichsam als Paläograph der Schriften begreifen, die der menschliche Geist seit Urzeiten gesammelt hat, ohne irgendeiner metaphysischen Instanz für sein Tun Rechenschaft zu schulden. Auf keinem göttlichen Bund mit den Menschen beruht nach D. der Vermächtnischarakter der Schrift, sondern auf jedem einzelnen Schriftzeichen. „Jedes Graphem ist seinem Wesen nach testamentarisch.“⁵²

Damit scheinen der menschlichen Interpretation keine Grenzen gesetzt, weder durch das mosaische Gesetz noch durch die eschatologischen Verheißungen des Neuen Bundes. Und doch ist die „*unendliche Bewegung der différance*“ nicht einfach grenzenlos, insofern das Zeichen nichts außer sich bezeugt. Kein Wunder, daß D. „der Idee des Zeichens selbst, des ‚Zeichens von‘ mißtraut“⁵³. Denn seine Zeichenhaftigkeit geht verloren, wenn es von den Dingen keine Bedeutung mehr empfängt; wenn es in seiner Stummheit die der Menschen imitiert, die, wie Nietzsches Ödipus, nicht einmal aus dem Klang ihrer eigenen Stimme ihr eigenes Wesen herauszuhören vermögen. Ihr Los teilt die „Schrift“ D. s, indem sie sich selbst zum Zeichen wird. Wie die Frage nach dem Wesen des Menschen in der heutigen Philosophie keine Antwort findet, endet in der Philosophie D. s die Frage nach dem Wesen des Zeichens im „Hermetismus einer Aussage“. Und „muß man von nun an nicht mehr nach dem ‚Wesen‘ der Geschichte, nach der Geschichtlichkeit der Geschichte fragen, sondern nach der ‚Geschichte‘ des ‚Wesens‘ im allgemeinen“⁵⁴, – man dürfte letztlich keine andere Antwort erhalten, als sie Hölderlin im Eingangsvers zur zweiten Fassung von *Mnemosyne* der Nachwelt erteilt:

„Ein Zeichen sind wir, deutungslos“.

In der Deutungslosigkeit menschlichen Wesens ist zugleich aber das hermetische Wesen einer „Schrift“ beschlossen, die keine andere Form von Offenbarung kennt als die Selbstoffenbarungen ihrer Grammatik. Damit stellt sich indessen die Frage nach dem testamentarischen Charakter des Schriftzeichens aufs neue. Oder man stellt sie besser nicht. Denn wie in Becketts *Namenlosen* müßte der Fragesteller fürchten, bei der Testamentseröffnung leer auszugehen: „nichts für niemanden.“

⁵² Derrida, Grammatologie 120.

⁵³ Vgl. ebd. 36 [= Anm. 9].

⁵⁴ Vgl. Derrida, Positionen 119.