

Werner Stegmaier

JACQUES DERRIDA: DE LA GRAMMATOLOGIE (1967)

in: Walter Erhart / Herbert Jaumann (Hg.), *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*, München (Beck) 2000, 335-357.

1. Voraussetzungen

Derridas *Grammatologie*, französisch *De la Grammatologie*, erschien im Jahr 1967. Sie wurde in Deutschland zunächst kaum bemerkt, auch nicht, als sie 1974 bei Suhrkamp in deutscher Übersetzung erschien.¹ Als man sie schließlich las, empfand man sie als philosophisch schockierend, und philosophisch schockierend wirkt sie auf die meisten nach wie vor. Die *Grammatologie* gehört heute zu den berühmtesten, aber auch umstrittensten Werken der Philosophie dieses Jahrhunderts, und nicht nur der Philosophie, sondern auch der Theorie der Literatur und des Rechts.

Auf dem Feld der Literatur und des Rechts hat sie, und zwar besonders in den USA, zunächst ihre stärkste Wirkung ausgeübt. Denn dort geht es vor allem um 'Buchstaben' und 'Schriften'. Griech. 'Gramma' heißt 'Buchstaben', 'Schriftzeichen', aber auch 'Schrift', 'Schriftstück' und 'Buch', 'Geschriebenes' überhaupt, 'Grammatologie' also 'Wissenschaft vom Geschriebenen'. Sie ist zu unterscheiden von der 'grammatiké', der Technik oder Kunst der Buchstaben: Dazu gehörte im Griechischen zunächst die Kenntnis der Schriftzeichen, des Alphabets, also die Schreib- und Lesekunst, und dann mehr und mehr auch die Kenntnis der Regeln der Wort- und Satzbildung, also die 'Grammatik' im modernen Sinn. Sie wurde von den Sophisten, dann von den Philosophen Platon und Aristoteles auf den Weg gebracht. Beide gelten zugleich als die maßgeblichen Urheber des abendländischen, westlichen, europäischen Denkens überhaupt. Schrift und Denken wurden in der Philosophie somit schon früh, im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., zusammen gedacht. Zu einer eigenständigen Wissenschaft machte die Grammatik jedoch erst Dionysios Thrax im 2. Jh. v. Chr.: Er verstand sie als empirische Wissenschaft, die alle Probleme behandeln sollte, die zur vollständigen Interpretation eines

1. *De la Grammatologie*. Paris 1967. Dtsch.: *Grammatologie*. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt am Main 1974. Zugleich erschien *L'écriture et la différence*. Paris 1967. Dtsch.: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main 1972, Auseinandersetzungen mit Michel Foucault, Edmond Jabès, Emmanuel Levinas, Sigmund Freud, Jean Baudrillard, Claude Lévi-Strauss u.a.

literarischen Werkes benötigt werden, also als Sprach- und Literaturwissenschaft zugleich.² Die 'Grammatologie' als Wissenschaft von der Schrift und vom Geschriebenen als solchem entstand sehr viel später, in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts: Man befaßte sich nun verstärkt mit den Zeichen als solchen, wurde dabei auf andere Schriftsysteme neugierig, z.B. auf das altägyptische und das chinesische, und fragte sich, wie *diese* Schriftsysteme sich denn auf das Denken auswirkten - und das hieß für Europäer vor allem: wieweit sie das wissenschaftliche Denken behinderten, das sich in Europa inzwischen so glanzvoll entwickelt hatte. Zu dieser Zeit kam in Europa auch die Ethnologie auf - und das hieß nun: man begann zugleich auf den europäischen "Ethnozentrismus" (das ist der Begriff, mit dem Derrida in der Grammatologie einsetzt [11],) aufmerksam zu werden, auf die merkwürdige Überlegenheit, die sich Europa vor allen übrigen Erdteilen zusprach und bis heute zuspricht - zuspricht auf Grund seines philosophischen und wissenschaftlichen Denkens. In jüngster Zeit ist die Grammatologie auch in die Politologie, Soziologie und Kulturwissenschaft vorgedrungen: man fragt nun mehr und mehr, wie Kultur von Schrift abhängt, wie soziale Kulturen von Schriftsystemen bedingt sind.³ Das Wort 'Grammatologie' selbst läßt sich vor Derrida jedoch kaum nachweisen: es ist ganz mit seinem Namen verbunden.⁴

Er gebraucht es in philosophischer Absicht, und er gebraucht es mit einem außerordentlich hohen philosophischen Anspruch: Es geht, schreibt er in einer "Devise", die er seiner *Grammatologie* voranstellt, um die ganze "*Geschichte der Metaphysik* von Platon (über Leibniz) bis Hegel und, jenseits ihrer scheinbaren Grenzen, von den Vorsokratikern bis Heidegger" (G 11). Solche Ansprüche sind in der europäischen Philosophie allerdings nichts Ungewohntes. Die europäische Philosophie hat es stets als ihre Aufgabe betrachtet, die Bedingungen des Denkens als solchen - das heißt: sowohl des philosophischen und wissenschaftlichen als auch des alltäglichen Denkens - neu zu überprüfen und dem Denken dadurch neue Wege zu eröffnen. Es verstand sich in diesem Sinn als *innovative* Wissenschaft vom Denken überhaupt. Neue Wege des Denkens, Umwendungen, Umkehrungen, Umorientierungen im Denken überhaupt, wurden für das abendländische, europäische, westliche Denken immer dann unabweisbar, wenn deutlich wurde,

2. Vgl. H. Roos u.a.: Art. Grammatik. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 3. Basel/Darmstadt 1974, Sp. 846 ff.

3. Vgl. Ernest Gellner: *Nations and Nationalism*. Ithaca/New York 1983; Harald Haarmann: *Universalgeschichte der Schrift*. Frankfurt am Main/New York 1990; Eric A. Havelock: *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Übers. von Gabriele Herbst. Mit einer Einl. von Aleida und Jan Assmann. Weinheim 1990; Jack Goody: *Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft*. Aus dem Amer. von Uwe Opolka, Frankfurt am Main 1990; Christian Stetter: *Schrift und Sprache*. Frankfurt am Main 1997.

4. Er selbst verweist G [= Grammatologie] 13, Anm., auf I.J. Gelb: *A Study of Writing. The Foundations of Grammatology*. 1952 (in der Neuausgabe 1963 ohne den Untertitel). Dtsch. unter dem Titel: *Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft*. Stuttgart 1958, und kommentiert: "Trotz der Bemühung um eine systematische und vereinfachte Klassifikation und trotz kontroverser Hypothesen über die Monogenese oder die Polygenese der Schriften bleibt dieses Buch dem Modell klassischer Darstellungen der Geschichte der Schrift verpflichtet."

daß die bisherigen Orientierungen nicht selbstverständlich waren, daß es zu ihnen Alternativen gab. Die bloße Möglichkeit von Alternativen zur gewohnten Orientierung im Denken reichte schon aus. Denn sie stellt dann vor Entscheidungen: man *kann* dann auch anders denken in den Wissenschaften und bei der Gestaltung des Lebens überhaupt.

Versuchen wir uns zu orientieren: Am Beginn des abendländischen, europäischen, westlichen Denkens stehen zwei schockierende Neuorientierungen, Neuorientierungen, die es erst zu dem machten, was es dann wurde, zum abendländischen, europäischen, westlichen Denken. Sie sind maßgeblich mit den Namen einerseits des Griechen Sokrates, andererseits - etwa vier Jahrhunderte später - des Juden Jesus von Nazareth verbunden. Ihre Neuorientierungen scheinen als so schockierend empfunden worden zu sein, daß man sich genötigt sah, denn einen wie den andern hinzurichten - die unterschiedlichen Umstände können hier beiseite bleiben. Gerade ihr Tod, den sie beide bewußt auf sich nahmen, den sie, ohne andere Schuld, für ihr neues Denken in Kauf nahmen, hatte dann jedoch dazu beigetragen, daß ihr Denken sich durchsetzte und das Abendland, Europa, den Westen prägte, - ihre Tode, halten wir das fest, die die Konsequenz ihres Denkens waren, festigten die Wirkung ihres neuen Denkens, hielten es, könnten wir sagen, lebendig. Ihr neues Denken war, wie ihre Herkunft, ganz unterschiedlich: Der eine, Sokrates, war Bürger eines ruhmreichen griechischen Stadtstaats, der die Wahrheit aus bloßer Vernunft gegen die alten Mythologien setzte, der andere, Jesus von Nazareth, Bergprediger in einem unterdrückten Volk, der gegen eine lang erprobte Rationalität der Schrift-Auslegung eine neue Religion der Liebe setzte. Ihre Neuorientierungen wurden denn auch erst im Verlauf von Jahrhunderten zu dem zusammengeführt, was dann für ein Jahrtausend, bis zum Beginn der Neuzeit, zur herrschenden christlichen Philosophie wurde, und es brauchte dann noch einmal mehrere Jahrhunderte schwerer philosophischer und sozialer Auseinandersetzungen, bis sich dazu Alternativen im Denken eröffneten, Neuorientierungen zu ihren Neuorientierungen. Aber diese Neuorientierungen haben ihre Neuorientierungen nicht widerlegt, nicht einmal abgelöst, sondern überlagert und verschoben, und so bewegen wir uns noch immer in ihnen.

Trotz aller offensichtlichen Unterschiede im neuen Denken des Griechen Sokrates und des Juden Jesus gibt es eine merkwürdige Gemeinsamkeit unter ihnen: daß beide nicht schrieben. Derrida setzt als Motto über das 1. Kapitel des I. Teils seiner *Grammatologie*: "Sokrates, der, der nicht schreibt" und setzt hinzu: "Nietzsche".⁵ Sokrates hat bekanntlich keine Schriften hinterlassen, und das meiste, was wir von ihm wissen, wissen wir von Platon, der ihn in seinen Dialogen verewigt hat. In einem seiner gewichtigsten Dialoge, dem *Phaidros*, läßt er Sokrates ausführlich begründen, warum er nicht schreibe: Das Geschriebene könne in die Hände von Leuten kommen, für die es nicht bestimmt war und die es mißverstehen könnten. Schriften seien, ohne ihren Autor, der sie verteidigen könne, wehrlos gegen solche Mißverständnisse, und darum habe man sich vor ihnen zu hüten. (Das wird der große abendländische Einwand gegen die Schrift bleiben; er hat eine ganze hermeneutische Kultur hervorgebracht, die unablässige Arbeit an der Vermeidung von Mißverständnissen.) Platon läßt seinen Dialog *Phaidros* seinerseits mit einer Schrift beginnen, der Schrift eines damals hochberühmten Redners, einer niedergeschriebenen Liebesrede, mit der nun beliebige Andere die Liebe eines Dritten gewinnen können sollten, und er führt vor, wie diese Schrift sich gegen die Einwände des Sokrates, des unmittelbar gegenwärtigen Sokrates, nicht verteidigen kann. Der junge Phaidros, der von der Schrift zunächst ganz überzeugt und dabei war, sie auswendig zu lernen, erliegt den Reden des Sokrates, die von der Wahrheit handeln und der Schönheit, die zu ihr führe, und vom unmittelbaren Gespräch, das dies möglich mache; er erliegt dem überwältigenden Charisma, mit dem Sokrates diese Reden vorträgt, und nimmt - er, der so sehr auf die Schrift vertraut hatte, - Abstand von der Schrift. Es geht also um die unterschiedliche Wirkung der toten Schrift hier und der lebendigen Stimme da. Das aber ist auch der Unterschied, den der Jude Jesus macht. Die jüdische Religion, das jüdische Denken vollzog sich bis dahin und bis heute als Auslegung der Schrift, der Tora, die Mose auf dem Berg Sinai von Gott erhalten hatte. 'Tora' heißt 'Weisung', 'Orientierung'. Sie ist die Orientierung Gottes für sein Volk. Sie ist unerschöpflich und muß darum bis ins scheinbar Kleinste und Nebensächlichste immer neu studiert und ausgelegt werden. Jesus aber, von dem in den Evangelien solche Auslegungen,

5. Es handelt sich um ein Zitat aus dem Nachlaß des frühen Nietzsche (Nachgelassene Fragmente Herbst 1869, KGW III 1 [24] / KSA 7.17). Nietzsche zitiert dort wiederum Aristoteles. Vgl. Verf., *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*. In: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main 1995, S. 214-239, hier S. 233, Anm. 33.

Diskussionen mit angesehenen Schriftgelehrten, berichtet werden, sagt nun, er sei wohl gekommen, die Tora zu erfüllen (Mt 5,17), jedoch nicht ihrem Buchstaben nach und nicht um des Buchstabens willen, sondern, wie es später Paulus und Johannes formulierten, ihrem "Geist" nach, dem Geist, der die Buchstaben erst lebendig werden läßt und seinerseits charismatisch ist. Das war schockierend vor dem Hintergrund, daß es ja für die Juden Gott selbst war, der schrieb, Buchstabe für Buchstabe, und nicht nur Buchstabe für Buchstabe, sondern auch zwischen den Buchstaben schrieb, so daß auch das dort nicht Geschriebene von unerschöpflicher Bedeutung war. Nach der neuen Religion, dem Christentum, dagegen sollte Gott nun in einem Menschen, Christus, erschienen sein, der nicht schrieb, dessen Evangelium nicht das Gesetz, sondern die Seligkeit war, und der dafür am Kreuz starb.

Derrida spricht in der *Grammatologie*, ohne auf die Tode von Sokrates und Christus direkt Bezug zu nehmen (jedoch auf Platons Phaidros), in Bezug auf Stimme und Schrift von einer "Ökonomie des Todes" "*économie de la mort*", 100/120), einer Ökonomie des Todes, die eine "Organisation des Lebens" ("*organisation de la vie*") sei. Leben und Tod ermöglichen einander - Leben ist nur möglich unter der Bedingung des Todes -, und sie ermöglichen einander, indem sie einander durchkreuzen, der Tod das Leben, das Leben den Tod aufhebt. Das aber gilt auch für die Stimme und die Schrift: Die Stimme erstirbt in der Schrift, wird in ihr unhörbar mit allem, was zu ihr gehört, Stärke, Höhe, Farbe, Rhythmus, Melodie usw., aber sie bleibt durch die Schrift auch lebendig, was die Stimme spricht, kann, wenn - und nur wenn - es niedergeschrieben wurde, später re-zitiert werden. Wir lesen heute von Sokrates, Christus und anderen. Allerdings lesen wir von ihnen im Horizont unserer Orientierung, auf eine Weise, gegen die sie sich nicht verteidigen können, gegen die sie wehrlos sind.

Man muß also mit Umkehrungen und Durchkreuzungen im Verhältnis von Schrift und Stimme rechnen. Das zeigte sich schon bald, schon bei den Schülern des Sokrates und den Aposteln Christi. Ihre Umorientierungen von der Schrift zur Stimme wurden dadurch erhalten, daß sie von ihren Schülern niedergeschrieben wurden, eben dadurch aber auch schon wieder umgekehrt, durchkreuzt. Bleiben wir jetzt in der Philosophie: Platon, der Schüler des Sokrates, der für das unmittelbare Gespräch, den Dialog plädierte,

schrieb Dialoge, und Aristoteles, der Schüler Platons, entschied sich dann bewußt für die Schrift und schuf dadurch den Typus der europäischen Wissenschaft, wie er uns heute vertraut und selbstverständlich geworden ist. Wissenschaftliches Wissen ist für uns erst wissenschaftliches Wissen, wenn es schriftlich formuliert und einer allgemeinen, anonymen Öffentlichkeit zugänglich gemacht ist; es ist wissenschaftliches Wissen erst dann, wenn es in der Schrift von der Person ihres Autors unabhängig geworden - wir könnten sagen: wenn ihr Autor für sie gestorben - ist. Aber auch hier soll es dann nicht die Schrift selbst, der Buchstabe sein, worum es geht, sondern der 'Geist' oder, wie wir heute lieber sagen, der 'Sinn' des Geschriebenen, also das, was wiederum *nicht* geschrieben, sondern mit Hilfe des Geschriebenen gedacht wird. Die Schrift soll bloßes Mittel für die Wiedererweckung des Gedachten, sie soll 'nur' Zeichen sein.

Es ist dieses 'nur', an dem Derrida mit seiner *Grammatologie* ansetzt, dieses 'nur', in dem sich, wie er schreibt, eine "Erniedrigung" ("l'abaissement", 12/12, 104/124): der Schrift ausspricht, und es geht ihm um ihre "Befreiung" von dieser Erniedrigung (13/14). Was ist, fragt er, die europäische Wissenschaft, was ist das europäische Denken, wenn es sich zugleich der Schrift und ihrer Erniedrigung verdankt? Könnte, was dem europäischen Denken als "konstituierte Normalität" ("normalité constituée") erscheint, eine "Irre" ("errance") des Denkens von den Anfängen an (den Anfängen bei dem Griechen Sokrates und dem Juden Jesus an) sein? Da es sich aber nun einmal, schließt er seine "Devise", um eine "konstituierte Normalität" handelt, ist es nur "in Gestalt der absoluten Gefahr" und "unter dem Anschein von Monstrosität" möglich, sie aufzubrechen (15/14). Sein Buch muß also schockieren.

Man kann, wenn man will, in der *Grammatologie* ihrerseits einen religiösen, messianischen Unterton hören. Die europäische Kultur hat eine Wissenschaft hervorgebracht, die eine bestimmte Politologie, Ökonomie und Technologie ermöglicht hat, durch die sie sich inzwischen über die ganze Erde verbreitet hat. Sie betrachtet diese Wissenschaft als höchsten Maßstab für sich selbst und versteht sich so im ganzen als wissenschaftliche Kultur. Dennoch ist sie im Vergleich zu anderen Kulturen noch sehr jung, erst etwas über 2000 Jahre alt, und in dieser Jugend hat sie, das wird man nicht vergessen dürfen, im ablaufenden 20. Jahrhundert zu den

entsetzlichsten Katastrophen geführt, die je von Menschen verursacht wurden. Man kann nicht ausschließen, daß diese Katastrophen mit dem europäischen Denken selbst zu tun haben, mit seinen frühen Orientierungen und Umorientierungen. Schon vor etwas mehr als einem Jahrhundert, als der große Siegeszug der europäischen Wissenschaft in vollem Gang war, wurde in der europäischen Philosophie der Wert dieser Wissenschaft selbst fragwürdig. Das geschah vor allem durch Nietzsche, auf den sich Derrida in vielem beruft. Nietzsche, ebenfalls ein schockierender Philosoph, vielleicht der schockierende Philosoph schlechthin, fragte scharf und scharfsinnig nach dem "Nutzen und Nachteil" der Wissenschaft "für das Leben",⁶ und noch einmal etwas mehr als ein Jahrhundert zuvor hatte Kant der Philosophie als erstes Kritik zur Aufgabe gemacht, das heißt Begrenzung des wissenschaftlichen Denkens zugunsten anderer, vor allem ethischer Orientierung. Er brach damit - und darum nannte man ihn zu seiner Zeit den "Alleszermalmer" -, im wissenschaftlichen, besonders dem mathematischen Denken den Maßstab des pragmatischen und ethischen Denkens zu sehen, und suchte die besonderen "Bedingungen der Möglichkeit" des wissenschaftlichen Denkens neu und genau einzugrenzen - wir würden heute sagen: zu rekonstruieren. Dabei ergab sich jedoch eine Schwierigkeit, die erst im 20. Jahrhundert ganz deutlich wurde - durch Edmund Husserl, dem Derrida seine ersten Arbeiten widmete -:⁷ daß eine Kritik, die dem wissenschaftlichen Denken eine Grenze zieht, selbst diese Grenze überschreiten muß. Um eine Grenze zu ziehen, muß man sie überschreiten, sie von innen nach außen durchkreuzen und jenseits ihrer operieren. Man muß sie mit anderen Worten 'destruieren', indem man sie 'konstruiert', man kann sie nur, wie Derrida sagt, 'dekonstruieren' - der Begriff "Dekonstruktion" ist inzwischen zum Label seines Philosophierens geworden.⁸ Aber Dekonstruktion ist, wie man leicht sieht, nur ein anderer Name für die Kritik der Vernunft durch die Vernunft, des Denkens durch das Denken, und als nichts anderes kündigt Derrida sein Buch auch an: als eine "kritische Lektüre" früherer Kritik (7/7). Von einem Durchkreuzen der Grenze zwischen wissenschaftlichem und nicht-wissenschaftlichem Denken kann man nicht wissenschaftliche Ergebnisse im üblichen Sinn erwarten. Die 'Ergebnisse' ergeben sich hier auf andere Weise, wir könnten sagen

6. Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: KSA (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1980). Bd. 2. S. 243-334.

7. Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris 1962. Dtsch.: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der 'Krisis'*. Aus dem Frz. von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop. Mit einer Einleitung von Rudolf Bernet. München 1987; *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1967. Dtsch.: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Aus dem Frz. übers. und mit einem Vorwort versehen von Jochen Hörisch, Frankfurt am Main 1979.

8. Vgl. Verf., "Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit": Jacques Derrida. In: Joseph Jurt (Hg.): *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*. Freiburg im Breisgau 1998 (Reihe Rombach Litterae, Bd. 61), S. 163-185. - Russische Übersetzung (u.d.T.: Jacques Derrida: die Dekonstruktion des europäischen Denkens) in: Werner Stegmaier, Hartwig Frank und Boris Markov (Hgg.): *Hermeneutik und Dekonstruktion (in russischer Sprache)*. St. Petersburg 1999, S. 68-91.

- um auf den Begriff zurückzukommen - in Gestalt einer Umorientierung. Durch eine Umorientierung im Denken wird der Charakter der Wissenschaft selbst oder, wie Derrida schreibt, werden die "Prämissen einer zielgerichteten Beweisführung" ("démonstration orientée", 196/236) verändert, bis hin zu dem Willen, überhaupt im herkömmlichen Sinn beweisen zu wollen. Der Beweis, so Derrida, "orientiert [schon] die faktischen Evidenzen" ("la démonstration oriente les évidences factuelles", 191/229). Aber seine Möglichkeiten kommen hier selbst an eine Grenze.

Damit haben wir schon grob die Ziele von Derridas Buch umrissen. Auch der Aufbau der Grammatologie erfüllt nicht die 'normalen' wissenschaftlichen Maßstäbe. Sie bietet nicht nur keine Ergebnisse in der üblichen Form, auch ihr Gang, ihr Vorgehen ist merkwürdig. Der I. Teil ist überschrieben "Die Schrift vor dem Buchstaben", und das 1. Kapitel wiederum "Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift". Merkwürdige Umkehrungen, Durchkreuzungen der gewohnten Begriffs-Verhältnisse: zuerst die Schrift vor dem Buchstaben und dann wieder das Buch vor der Schrift! Die Schrift wäre also Anfang und Ende zugleich - also auch Ursache und Wirkung zugleich? Oder schließt sich das Buch zu einem Kreis, bei dem man naturgemäß nicht sagen kann, was Anfang und Ende ist? In der *Grammatologie* liegen die Dinge so: zu mehr als zwei Dritteln besteht sie aus einer Interpretation, der Interpretation einer Schrift, einer Schrift von Jean-Jacques Rousseau, die, im Vergleich zu Rousseaus übrigen Schriften, "kurz und kaum bekannt" geworden ist (7/7), des *Essai sur l'origine des langues*. Rousseau ist durch seine Unterscheidung von Natur und Kultur berühmt geworden, die Botschaft, die Natur des Menschen sei gut oder doch gut gewesen und durch die Kultur verdorben, böse geworden. Im *Essai sur l'origine des langues* sucht Rousseau dafür Gründe in der Schrift. Er teilt insofern die alte "Erniedrigung" der Schrift und verschärft sie noch. Eben darum setzt Derrida sich so ausführlich mit ihm auseinander. Rousseau stellt die Frage nach dem Ursprung der Sprachen ebenfalls nicht historisch, sondern philosophisch, fragt nach den Bedingungen und Bedürfnissen in der Natur des Menschen, die zuerst die Sprache, dann die Schrift notwendig gemacht hätten, und nach den Wirkungen, die beide dann wiederum auf die Natur des Menschen ausübten. So fällt sein *Essai* genau in das Interesse Derridas, und

darum widmet er ihm zwei Drittel seines Werkes. Aber nicht nur Rousseaus *Essai*, auch Derridas Interpretation des *Essai* ist wenig bekannt geworden. Wird die *Grammatologie* diskutiert, so fast ausschließlich ihr erstes Drittel, der I. Teil "Die Schrift vor dem Buchstaben", und auch wir werden hier nicht anders verfahren können.

Dieser I. Teil soll dennoch, wie Derrida in seiner "Vorbemerkung" schreibt, nur Vorbereitung des II. sein: es

"sollen in großen Zügen eine theoretische Grundlage entworfen, bestimmte kritische Wegmarken gewiesen und eine Reihe von kritischen Begriffen vorgeschlagen werden. - Der zweite Teil, 'Natur, Kultur, Schrift', soll diese Begriffe an einem Beispiel überprüfen [...]." (7/7)

... "Beispiel", das könnte bedeuten, daß man darauf auch verzichten könnte, wenn man nur an der Theorie, den theoretischen Grundlagen interessiert ist. Aber Derrida schränkt das gleich wieder ein. Er verwende, schreibt er, nur "aus Bequemlichkeit" den Ausdruck "'Beispiel'". Tatsächlich gehe es nicht ohne die Interpretation von Rousseaus *Essai*, nämlich deshalb, weil Rousseau zwar das metaphysische Denken der Schrift noch teile, zugleich aber als erster dessen Bruchstellen erkennen lasse, an denen nun eine neue Kritik, Derridas Dekonstruktion ansetzen könne. Das aber bedeutet, daß die "theoretischen Grundlagen", die Derrida vorausschickt, nicht wirklich Grundlagen, sondern ihrerseits erst aus der Rousseau-Interpretation gewonnen sind, und so liest sich die *Grammatologie* auch. Also ist sie nach herkömmlichen Kriterien ein zirkelhaftes und damit ein wissenschaftlich unmögliches Buch, und so läßt es sich leicht von Anfang an zurückweisen. Aber Derrida wird auch das umkehren: Er wird die Unmöglichkeit des Buches zeigen.

Die "theoretischen Grundlagen" sind bei Derrida von einem bestimmten "Beispiel" nicht zu trennen - was bedeutet das, vorausgesetzt, man akzeptiert es? Es bedeutet, daß Derrida seine theoretischen Grundlagen an und aus diesem Beispiel entwickelt, daß sein Text aus dem Text hervorgeht, den er interpretiert. Er geht aus ihm dadurch hervor, daß er ihn "kritisch" liest, daß er also - nach dem, was wir zuvor sagten - die Grenzen verfolgt, die Rousseau zieht, und kenntlich macht, *wie* er sie zieht, und er kann das wiederum nur tun, indem er sie überschreitet, durchkreuzt

oder kurz "dekonstruiert". Er rekonstruiert Rousseaus begriffliche Konstruktion, um kenntlich zu machen, wo sie Brüche und Lücken hat, wo die Begriffe einander widersprechen und Begründungen fehlen. Er tut also, was man bei Interpretationen auch sonst tut. Aber er tut dabei dennoch etwas Besonderes: Er will Rousseau nicht widerlegen und oder auch nur korrigieren, vielmehr die Brüche und Lücken in Rousseaus Text nutzen, um von ihnen aus weiterzudenken, um in sie seinen eigenen Text hineinzukonstruieren oder, wie er sich ausdrückt, "einzuschreiben". Er zeigt so offen, daß er vom Text eines andern lebt - aber jeder Interpret lebt von dem Text, den er interpretiert, und auch der, der angibt, einen neuen Text zu schreiben, setzt dabei alte Texte voraus, in die er sich einschreibt, nur ohne sie zu nennen. Derrida sagt ausdrücklich, daß er den Text eines andern (und die Texte, die dieser wiederum voraussetzt) "ergänzt": er ergänzt ihn um etwas, das dieser Text selbst nicht sagt, nicht sagen wollte oder noch nicht sagen konnte. "Dekonstruktion" heißt dann: Veränderung durch Ergänzung - und man kann nie etwas ganz Neues sagen, kann immer nur ergänzen. Andererseits aber braucht jeder geschriebene Text, wie vorher schon deutlich wurde, eine solche Ergänzung, um wieder, wie man sagt, 'zur Sprache zu kommen'; er 'spräche' nicht ohne sie, würde nicht wieder lebendig. Die "theoretischen Grundlagen", die Derrida in seiner Rousseau-Dekonstruktion erarbeitet, aber sind eben diese der "Ergänzung", des "supplément", des Supplements, und Supplement ist wiederum der Begriff, den Rousseau einführt, um das Verhältnis von Stimme und Schrift zu begründen. Die Schrift, so Rousseau, ist "nur" ein Supplement der Stimme, ein "gefährliches Supplement", ohne das sie nicht auskommt und das dennoch ihre Natur zu zerstören droht. So schließt sich ein Kreis, der Kreis der *Grammatologie*.

Es geht also, um ihn nochmals nachzuziehen, um eine Umorientierung im Denken des Denkens überhaupt im Rekurs auf die Schrift, wovon alle Wissenschaften berührt sind, sofern sie auf eine bestimmte Weise denken und von der Schrift Gebrauch machen, um eine neue Kritik, eine neue Grenzziehung des Denkens, die nur als Durchkreuzung geltender Grenzen möglich ist, um Dekonstruktion von Strukturen des Denkens in Gestalt einer Einschreibung neuer Texte in alte, was nur in der Schrift möglich

ist, in der Schrift, die im europäischen Denken gleichwohl zu einem bloßen Supplement herabgesetzt worden war. Wir werden in dieser Umorientierung keinen Anfang und kein Ende finden, kein Prinzip, aus dem alles abzuleiten ist, und kein System, in dem es vollständig abgeleitet ist. Aber wir bringen andererseits schon eine bestimmte Orientierung mit, wenn wir ein Buch wie die *Grammatologie* lesen, die Ausrichtung auf einen Anfang und ein Ende und ein Prinzip und ein System. Also müssen wir davon ausgehen und uns unsererseits auf einen Weg der Dekonstruktion begeben: der Dekonstruktion unserer gewohnten, scheinbar selbstverständlichen wissenschaftlichen Orientierung, die auf der Schrift beruht, die Schrift aber erniedrigt, zu einer neuen Orientierung hin, die die Schrift nicht mehr erniedrigt.

Derridas Dekonstruktion von Rousseaus Text ver Hundertfacht dessen Umfang. Ähnliches können wir uns hier nicht leisten. Also müssen wir abkürzen. Ich tue das mit Hilfe grober Schematisierungen und mit dem Mittel der Schrift, mit Graphiken. Zugleich kürze dabei ich fast ganz um Derridas Rousseau-Dekonstruktion ab.

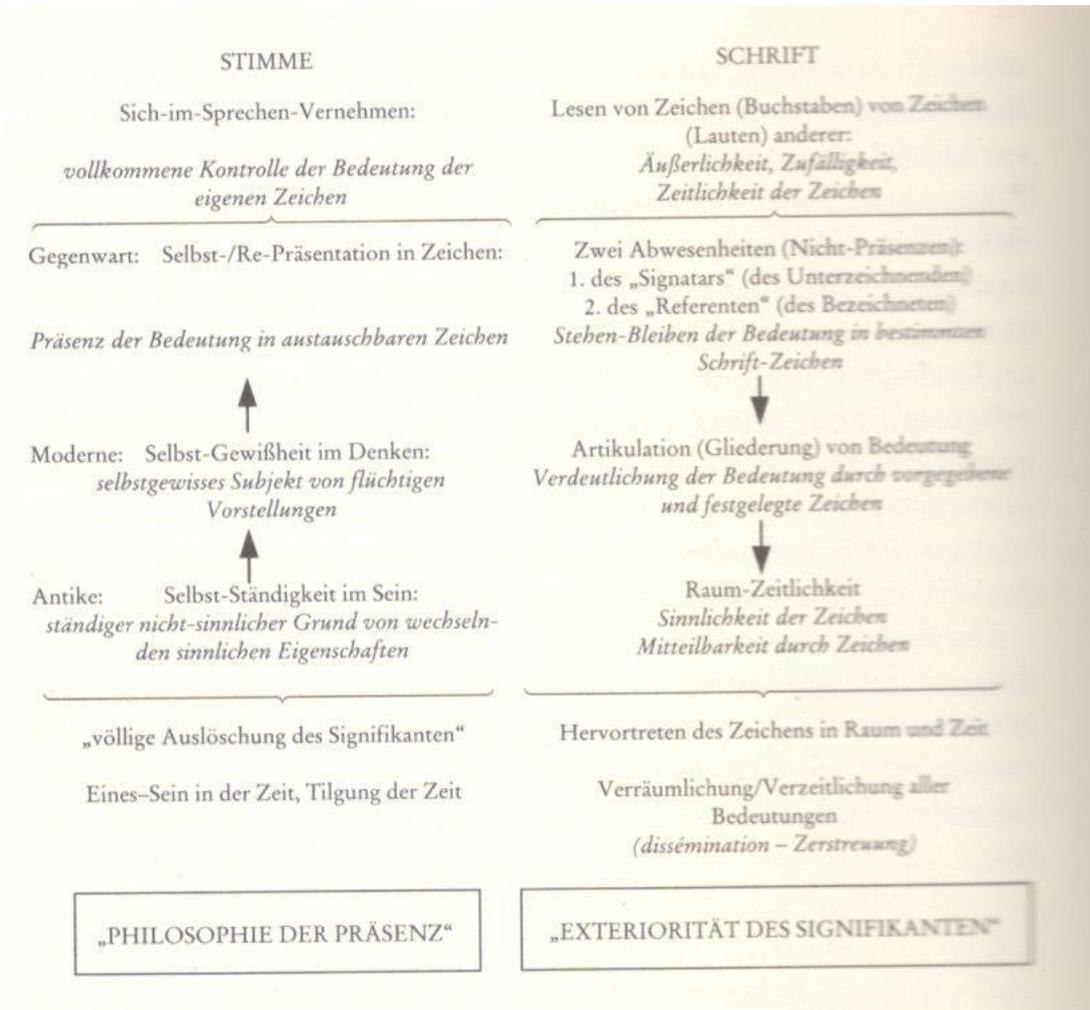
2. *Rekonstruktion der Dekonstruktion*

Stimme und Schrift

In der Stimme, so hat man nach Derrida bisher gedacht, vernimmt der Sprechende sich selbst.⁹ Er vernimmt im Gespräch stets, wie das, was er sagt, auf andere wirkt, wie es von andern verstanden wird. Er hat die vollkommene Kontrolle über die Bedeutung seiner Zeichen. In der Stimme tritt das, was man 'sagen will' und nur 'mittels' Zeichen sagen kann, 'rein' hervor. Die Bedeutung ist in ihr unmittelbar "präsent". Die Zeichen, die Worte, die Gesten, werden zu bloßen Mitteln, die in ihrem Zweck verschwinden, und Zweck von Mitteln ist, in ihrem Zweck zu verschwinden. Die Präsenz der Partner gewährleistet die Präsenz der Bedeutung, es kommt in diesem Denken, so Derrida, zur "völligen Auslöschung des Signifikanten".

9. Vgl. Schema 1.

Schema 1



Die Bedeutung, die so konzipiert wird, ist eine Bedeutung 'jenseits' der Zeichen, die physisch übermitteln werden, sie ist in diesem Sinn 'meta'-physisch. Als solche ist sie der Zeit entzogen, sie bleibt stets eine und diesselbe, gleichgültig, wer sie wann wem gegenüber 'zum Ausdruck bringt'. Die Zeit ist in ihr getilgt. Die Zeit, den Zufall, das unkontrollierte Anders-Werden zu tilgen und reine Präsenz zu schaffen aber war das Grundmotiv der europäischen Metaphysik überhaupt. In der Antike - maßgeblich: Aristoteles - hatte man die Präsenz ontologisch angesetzt, als Selbst-Ständigkeit im Sein, in Gestalt bleibender, nicht sinnlicher, nur dem Denken zugänglicher Dinge ('Substanzen'), die wechselnden sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ('Akzidentien') zugrunde liegen sollten. In der Moderne - maßgeblich hier: Descartes - verlagerte man die Präsenz in das Bewußtsein der Dinge. Man ging nun psychologisch von einem 'Subjekt' aus, dessen flüchtige Vorstellungen das Sein nur noch re-präsentieren, einem Subjekt jedoch, das im bloßen Denken sich seiner selbst vergewissern und

jene Vorstellungen von sich aus methodisch zu einer für es sinnvollen Welt ordnen kann. In der Gegenwart - beginnend maßgeblich mit Frege - gab man schrittweise nach der ontologischen auch die psychologische Metaphysik auf und rekurrierte auf die bloße Präsenz der Bedeutung, einer Bedeutung, die, wie beschrieben, wiederum durch unterschiedliche und austauschbare Zeichen 'ausgedrückt' werden kann.

Die Schrift dagegen erinnert, allerdings auf eine paradoxe und darum leicht zu übersehende Weise, an die Zeit, den Zufall, das unkontrollierte Anders-Werden. Schrift ermöglicht Mitteilung ohne Präsenz. Geschriebenes stammt meist von andern, die abwesend sind, es ist zu einer andern Zeit geschrieben, als man es liest, es kann für den, der es liest, bestimmt sein oder nicht, und der, der es liest, kann es so oder anders lesen, unkontrollierbar für den, der es geschrieben hat. Zeichen der Schrift sind insofern, im Gegensatz zu den Zeichen der Stimme, äußerlich, zeitlich und zweideutig. Man hat es bei ihnen, so Derrida, mit zwei "Abwesenheiten", zwei Nicht-Präsenzen zu tun, 1. der Abwesenheit des "Signatars", des Unterzeichnenden, des Zeichen-Gebenden, des Autors, und 2. des "Referenten", des Bezeichneten, des Gegenstands, um den es geht: beide können in der Schrift ihre Bedeutungen nicht mehr von sich aus deutlich machen, sie erscheinen nur noch in Zeichen. Andererseits aber sind es die Schrift-Zeichen, die die Bedeutungen über die Zeit hinweg präsent halten, und auf diese Funktion des Präsent-Haltens hat sie die Metaphysik der Präsenz denn auch zu reduzieren versucht. Die Reduktion gelingt jedoch nicht. Denn wenn es Zeichen sind, die Bedeutungen artikulieren, also gliedern und gestalten, so tut dies jedes Zeichen auf seine bestimmte Weise. Man kann zwar unter Zeichen wählen, aber doch nur unter solchen, die im Gebrauch und anderen verständlich sind; Zeichen sind insofern vorgegeben. Damit aber liefert man den Sinn, den man mitteilen will, dem mehr oder weniger starken Eigensinn vorgegebener Zeichen aus. Und das gilt dann natürlich nicht nur für geschriebene, sondern auch für gesprochene Zeichen, für Worte im Gespräch: die Schrift-Zeichen machen auf die Eigenheit, Äußerlichkeit, Zufälligkeit, Zeitlichkeit der Zeichen überhaupt aufmerksam. Als geschriebene aber haben sie noch die Besonderheit, auf die wir schon aufmerksam gemacht haben: sie stehen nebeneinander im Raum (auf der Schrifttafel,

dem Papier, dem Bildschirm) und lassen so zu, daß man sich gegen ihren Zeitsinn im Raum unter ihnen hin und her bewegt, daß man vor- und zurück-'springt', an bestimmten Stellen verweilt, hier und dort etwas einfügt, sich also in ihren Text "einschreibt". Statt sie Zeit und Raum zu entziehen und sie als immer eine und dieselbe zu präsentieren, verräumlicht und verzeitlicht die Schrift die Bedeutung, vervielfältigt und, so Derrida, "zerstreut" sie ins Vieldeutige ("dissémination").

Dekonstruktion der Philosophie der Präsenz und der Metaphysik des Zeichens

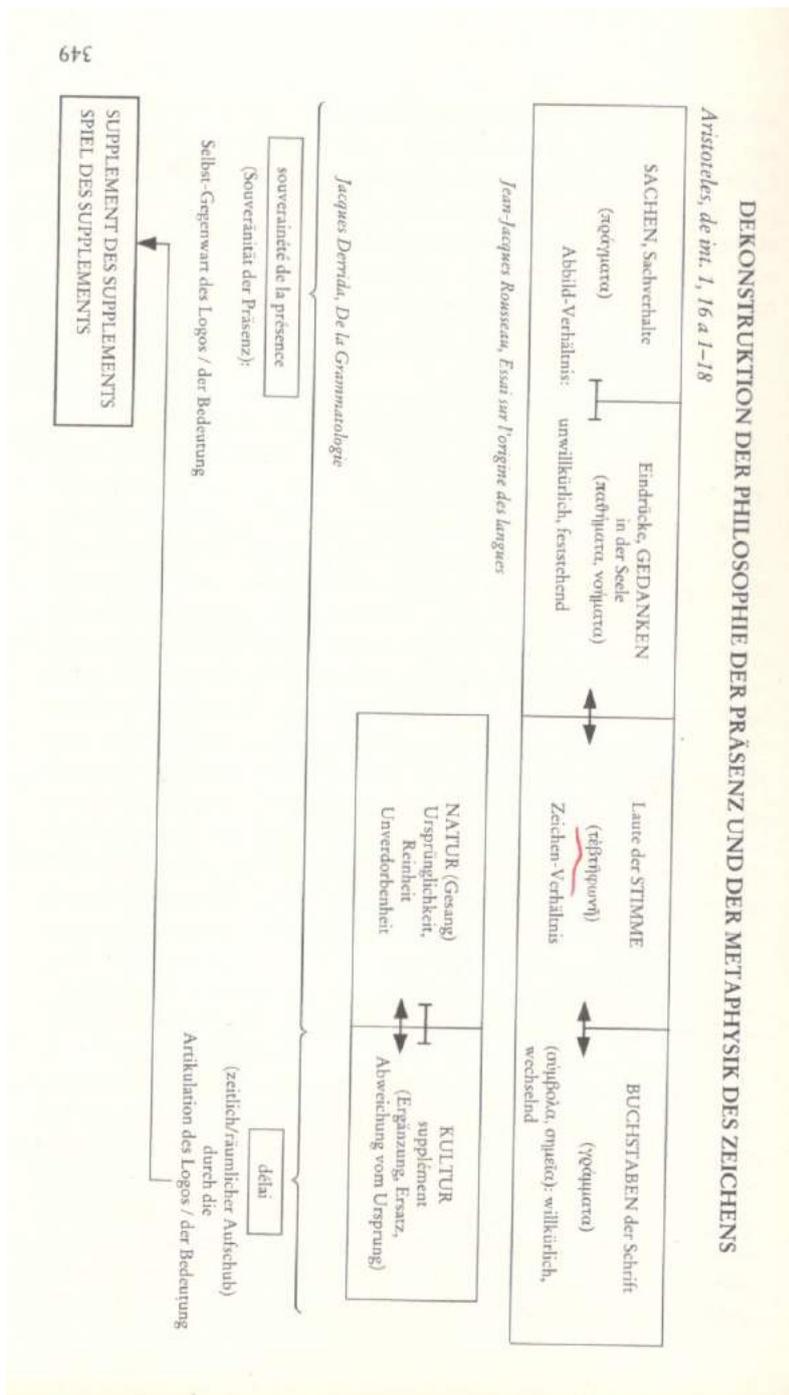
Derrida kommt zur "Exteriorität des Signifikanten", der Äußerlichkeit und Eigenheit des Zeichens, seinerseits durch eine Dekonstruktion der "Philosophie der Präsenz", der Gegenwart der Bedeutung. Sie beruht in seiner Sicht auf einer Metaphysik des Zeichens, die am prägnantesten von Aristoteles formuliert wurde:¹⁰

"Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift wieder ein Zeichen der Laute. Und wie wir nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angezeigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind."¹¹

Aristoteles geht von den Lauten in der Stimme aus. Sie unterscheiden sich in den unterschiedlichen Sprachen, ebenso die Zeichen der Schrift, die sie wiedergeben. Wenn denkbar sein soll, daß etwas allgemeingültig als etwas verstanden werden kann, müssen bei allen Menschen gleiche Vorstellungen in der Seele vorausgesetzt werden, die durch jene Zeichen angezeigt werden und die ihrerseits Abbilder von Sachverhalten (pragmata) sind. Wenn die Buchstaben der Schrift willkürliche Zeichen für die Laute der Stimme sind und diese wiederum willkürliche Zeichen für die Vorstellungen in der Seele und dennoch von Sachverhalten die Rede sein soll, die für alle dieselben sind, dann muß zwischen den Vorstellungen in der Seele und diesen Sachverhalten ein nicht-willkürliches Verhältnis bestehen: Aristoteles denkt es so, daß Vorstellungen Eindrücke (pathemata) der Sachverhalte sind, Bilder

10. Vgl. Schema 2.

11. Aristoteles, de int. 1, 16a1-18, zitiert nach: Aristoteles: Kategorien. Lehre vom Satz (Peri hermenias) (Organon I/II). Übers., mit einer Einl. und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes (1925). Hamburg 1968, S. 95 (Philosophische Bibliothek, Bd. 8/9).



der Sachverhalte in der Seele, die dann bei allen gleich und insofern Gedanken (noemata) sind. Als Gedanken aber sollen sie losgelöst sein ebenso von den unmittelbaren und ja ebenfalls immer wechselnden Eindrücken der Sachverhalte wie von den willkürlichen Zeichen, die sie anzeigen: sie sind insofern 'meta'-physisch, und als solche können sie zur Stütze der metaphysischen Rede vom Bestehen allgemeiner Sachverhalte werden. Die Laute der Stimme aber und die Buchstaben der Schrift werden dabei zu bloßen Randbedingungen.

Bei Rousseau, der an der Überwindung dieser Metaphysik arbeitet, kehrt sie dennoch wieder. Willkürlich soll jetzt die "Kultur", in der wir leben und uns verständigen, gegenüber der "Natur" sein, die wiederum als Hort des Ursprünglichen, Reinen, Unverdorbenen gedacht wird; Rousseau, Philosoph auch der Musik, setzt dabei wieder an den Lauten der Stimme an, die ursprünglich reiner Gesang sein sollen. In seiner Dekonstruktion arbeitet Derrida die Not heraus, in die Rousseau damit kommt: um sich zu artikulieren, bedarf der Gesang der "Ergänzung" (supplément) eben dessen, was er ausschließen sollte, weil es ihn vom Ursprung entfernt, der Kultur. Die ursprüngliche Natur ist nur als Kultur, durch ihr fremde, sie entfremdende Zeichen, faßbar. Wie bei Aristoteles die Sachverhalte nur von den Gedanken und die Gedanken nur von den willkürlichen Zeichen der Stimme und der Schrift her, so ist bei Rousseau die Natur nur von der Kultur her zu fassen. Das heißt aber heißt dann: als Supplement des Supplements. Die "Souveränität der Präsenz" ("souveraineté de la présence") des Denkens, des Logos, entthront sich selbst durch den zeitlich/räumlichen "Aufschub" ("délai") seiner Artikulation in Zeichen, sie wird zum "Spiel des Supplements" mit sich selbst.

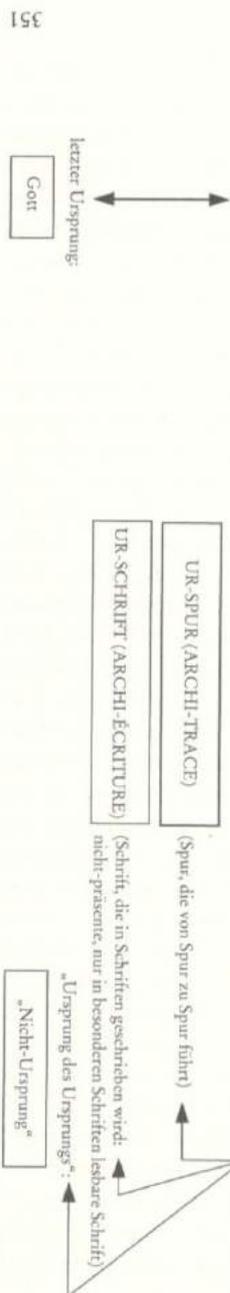
Metaphysik der Dekonstruktion: Ur-Schrift/Ur-Spur

Wird dieses Spiel des Supplements mit sich selbst begrifflich gefaßt, auf allgemeine Begriffe gebracht, entsteht unvermeidlich eine neue Metaphysik. Derrida stellt sich dem ganz bewußt. Er entwirft eine Metaphysik der Dekonstruktion, die zugleich Metaphysik und Anti-Metaphysik ist, die Metaphysik der "Ur-Spur" ("archi-trace") und der "Ur-Schrift" ("archi-écriture").¹² Sie ist eine Metaphysik, die die Zeichen der Schrift vom Rand in die

12. Vgl. *Schema 3*.

METAPHYSIK DER DEKONSTRUKTION: UR-SCHRIFT / UR-SPUR

METAPHYSIK DES ZEICHENS	THEORIEN DES ZEICHENS	ZEICHEN DER THEORIEN	ZEICHEN DER METAPHYSIK
[Aristoteles] πράγμα (Sache) οὐσία (Wesen) λόγος (Begriff) φωνή (Stimme)	[Leibniz u. v. a.] Signifikat (Bezeichnetes) math. Zeichen?	[(Kant), Peirce, (Wittgenstein)] [de Saussure] X	[Heidegger, Levinas] Zeichen von ganz anderem (deutbar/undeutbar) = X
γράμμα (Buchstaben, Schrift)	Signifikant (Bezeichnendes)	Signifikant von Signifikanten	UR-SPUR ^e
„PRÄSENZ“ (Darr)	„REPRÄSENTATION“	„SEMIOSE“, „SPRACHSPIEL“	„SPUR“



Mitte verschiebt. Derrida führt dabei eine Entwicklung fort, die sich in der Philosophie seit langem angebahnt hat. Galten die Zeichen der Schrift bei Aristoteles gegenüber der Präsenz von Sachverhalten in den Gedanken als willkürliche Zeichen willkürlicher Zeichen, so bekamen sie im modernen Ansatz beim Bewußtsein als Re-Präsentanten von Sachverhalten eigenes Gewicht. Bis zum 18. Jahrhundert suchte man mehr und mehr die "Theorie der Sachen auf die Theorie der Zeichen" zurückzuführen.¹³ Am berühmtesten wurde Leibniz' Entwurf einer *characteristica universalis*.¹⁴ Sachverhalte sollten als Gegenstände von Zeichenverknüpfungen, als Signifikate von Signifikanten, verstanden werden. Vorbild waren die mathematischen Zeichen, die sich eindeutig definieren und eindeutig verknüpfen lassen, freilich außer sich nichts bezeichnen, sondern als Zeichen für anderes erst interpretiert werden müssen. Aber dieses andere läßt sich in moderner Sicht wieder nur in Zeichen fassen. Im 19. Jahrhundert kam Peirce dahin, das Ideal mathematischer Eindeutigkeit aufzugeben und den Erkenntnisprozeß im ganzen als Zeichenprozeß (Semiose) zu verstehen, in dem Zeichen durch Zeichen *interpretiert* werden. Die Dinge selbst werden dann, wie schon Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* klar gemacht hatte, zu einem prinzipiell unbekanntem X.¹⁵ Im 20. Jahrhundert trägt, wegweisend für Derrida, Heidegger schließlich das X in das Zeichen selbst hinein und versteht es als "Spur", als Zeichen, dessen man sich als eines Zeichens bewußt ist, das nach Deutung verlangt, dessen Deutung jedoch immer offen ist. Indem das Zeichen als Spur nach Deutung verlangt, ist es, so Derrida, Ursprung von Sinn überhaupt. Mit dem Begriff der "Ur-Spur" verweist er darauf, daß das Zeichen ursprünglich Spur, als eine solche Spur aber selbst nicht als Ursprung zu fassen ist. Der "Ursprung des Ursprungs" von Sinn ist so - im Verständnis der Metaphysik, für die der letzte Ursprung nur ein zu reinem Denken fähiger Gott sein konnte - ein "Nicht-Ursprung". Die Schrift aber ist das, woran das Zeichen als Spur deutlich wird. Ihre Zeichen bleiben stehen wie Spuren für andere Zeiten, in denen sie dann neu gelesen, neu gedeutet werden müssen. Aber aller Sinn für weitere Zeit, folgert nun Derrida, bedarf solcher stehenbleibender Zeichen, auch schon der Sinn in einem längeren Gespräch,¹⁶ und so kann man sagen, daß aller wiederholbarer Sinn ursprünglich auf 'Schrift' beruht. Die Ur-Spur wäre dann eine

13. Johann Heinrich Lambert: *Logische und philosophische Abhandlungen*. Hg. von Johann Bernoulli. 2 Bde. Berlin/Leipzig 1782/87 (reprograph. Nachdruck in den Philosophischen Schriften. Hg. von H.W. Arndt. Hildesheim 1965 ff., Bd. 6 und 7), Bd. I/3. § 36.

14. Vgl. Rudolf Haller: *Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit (Vorentwurf zu einem Wörterbuchartikel)*. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4 (1959), S. 113-157, und Stephan Meier-Oeser: *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Berlin/New York 1997.

15. Vgl. Verf.: *Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne*. In: Werner Stegmaier (Hg.): *Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V*. Frankfurt am Main 1999, S. 198-223.

16. Vgl. Verf., *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre*. A.a.O., S. 237.

"Ur-Schrift", eine 'Schrift', die Schriften lesen, Sinn wiederholen läßt, ohne selbst als Schrift präsent zu sein und gelesen werden zu können.

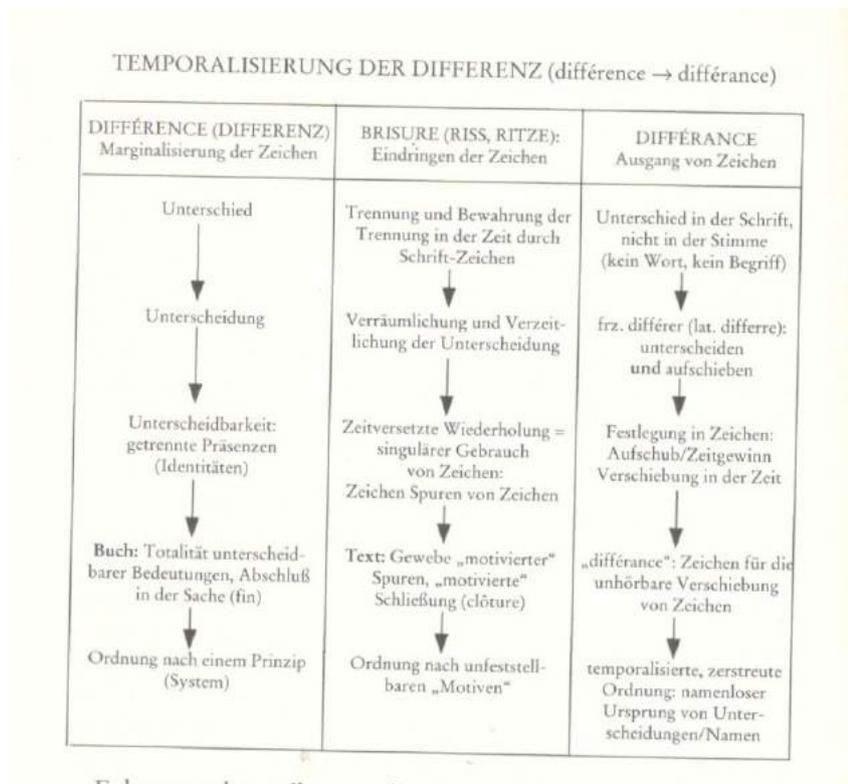
Temporalisierung der Differenz (différence - différance)

Wiederholung des Sinns einer Schrift ist danach aber immer auch Verschiebung des Sinns.¹⁷ Das hat tiefgreifende Folgen ebenso für das wissenschaftliche Denken wie für die alltäglich-pragmatische Orientierung. Beide beruhen zuletzt auf Unterscheidungen. Für das metaphysische Denken und auch für das wissenschaftliche, soweit es ihm folgt, gibt es Unterschiede, die man zu entdecken und festzustellen hat; für das moderne Denken werden Unterscheidungen gemacht. Beide setzen im Prinzip eindeutig unterscheidbare Identitäten - wir könnten nun sagen: klar trennbare Präsenzen oder Repräsentationen - voraus. Sie bedürfen, um einander klar zugeordnet und über die Zeit festgehalten zu werden, der Schrift. Ein Sachzusammenhang stellt sich dann in einer Totalität klar getrennter und klar einander zugeordneter Bedeutungen her. Dies ist, so Derrida, die Idee des "Buches". Ein wissenschaftliches Buch ist auf einen Abschluß in der Sache ("fin") hin angelegt. Sein philosophisches Ideal, wie es Hegel formuliert hat, ist die aus einem Prinzip abgeleitete Ordnung, das System.

Bedarf die systematische Ordnung von Sinn aber zur Trennung und Zuordnung der Bedeutungen der Schrift, so dringt mit deren Zeichen wie durch einen "Riß", eine "Ritze" ("brisure") die Verräumlichung und Verzeitlichung der Unterscheidungen und die damit unvermeidlich verbundene Verschiebung des Sinns in sie ein. Zeichen als Spuren von Zeichen lassen sich weder klar voneinander trennen noch klar aufeinander beziehen, ihr Gebrauch stellt sich als zeitlich und damit als singulär heraus. Aus dem "Buch" wird ein "Text", ein Gewebe von Spuren, die auf andere Spuren führen, ein Gewebe durch Spuren "motivierter" Spuren, das keinen Abschluß in der Sache hat, sondern bei dem es je zu einer "motivierten", in metaphysischer Sicht willkürlichen Schließung ("clôture") kommt. In dekonstruktiver Sicht ist jeder vermeintliche Abschluß in der Sache, auch in der Wissenschaft, eine willkürliche Schließung.

17. Vgl. *Schema 4*.

Schema 4



Folgt man dem, gibt man die Marginalisierung der Zeichen auf und nimmt bei ihnen - als Schrift und Spur - den Ausgang, so wird man den Unterschied, auf dem alle Ordnung und Orientierung beruht, als solchen anders verstehen müssen. Derrida nennt diesen anders verstandenen Unterschied "différance". Er verschiebt das französische Wort "différence" (Unterschied), indem er an Stelle des "e" ein "a" setzt. Die Aussprache des Wortes verändert sich dadurch nicht. Der Unterschied besteht nur in der "Schrift", nicht in der "Stimme"; er weist so zunächst auf den Unterschied der Schrift zur Stimme hin. Frz. "différer" (lat. "differe") bedeutet aber nicht nur "unterscheiden", sondern auch "aufschieben". Es schließt so schon ein, was nach Derrida die Schrift-Zeichen leisten, den Aufschub in der Zeit, der dann auch eine Verschiebung ihres Sinns in der Zeit mit sich bringt. Dies, die Verschiebung einer Unterscheidung durch die Unterscheidung als solche, läßt sich nach Begriffen metaphysischer Präsenz nicht fassen.

"Différance" ist darum kein definierbarer Begriff, sondern ihrerseits ein Zeichen, Derridas Zeichen für die unhörbare Verschiebung unterscheidender Zeichen in ihrem Gebrauch. Danach haben wir es, soweit wir in unserer Orientierung auf den Gebrauch von Zeichen angewiesen sind, stets mit temporalisierten, zerstreuten Ordnungen zu tun, mit Ordnungen nicht aus definitiven und allgemeinen Begriffen, sondern aus letztlich individuell gebrauchten Zeichen für individuelle Zusammenhänge, d.h. mit "Namen". Namen mögen willkürlich sein, aber es ist zuletzt, in der Wissenschaft wie in der alltäglichen Orientierung, wie schon Hegel sagte, "in Namen, daß wir *denken*".¹⁸ Derrida knüpft in seinem weiteren Philosophieren immer wieder an den Namen an.

3. Wirklichkeiten der Dekonstruktion

In seiner *Grammatologie* geht es Derrida vor allem um Kritik, um eine Erschütterung der Selbstverständlichkeiten des herkömmlichen, in vielem nach wie vor metaphysischen Denkens. Die Philosophie, die daraus entspringt, ist vor allem eine Philosophie des Zeichens und der Zeit, des Spiels der Verschiebung der Zeichen und ihrer Zerstreung in der Zeit, das in die alte Unterscheidung von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt eindringt und sie zerfallen läßt, und somit eine Philosophie der Dezentrierung und der Dekonstruktion. Derrida hat sie fortgesetzt in einer Philosophie der Zerstreung, der Ränder, der Trennung und Spiegelung, der Sporen (Nietzsches), des Geschlechts (Heideggers), der Postkarte (von Sokrates an Freud und weiter), der Eigennamen, der Unterschrift, des Geldes, der Zeit und des Raumes, später immer mehr des Todes, der Aporie, des Adieu (an Emmanuel Levinas) und des Willkommens, im Nachdenken von Dichtung (u.a. von Francis Ponge, Paul Celan und James Joyce) und von Malerei, und immer mehr auch über das Politische, das Ethische und das Religiöse, über sich selbst als Jude und Franzose aus der Peripherie.¹⁹ Vor und neben der Grammatologie erging er sich in scharfen öffentlichen Auseinandersetzungen, die in Frankreich erst den Intellektuellen machen, mit Zeitgenossen wie Foucault, Lévi-Strauss und Levinas. Auf die außerordentliche Anstrengung der *Grammatologie* folgte eine Phase der Ausgelassenheit, die seinen

18. G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, § 462, Anm.

19. Vgl. die Bibliographie (Primär- und Sekundärliteratur bis 1992) in: Jacques Derrida. Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida. Aus dem Frz. von Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main 1994, S. 359-405. Seit 1992 (Bücher): *Passion*. Paris 1993; *Sauf le nom*. Paris 1993; *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris 1993. Dtsch.: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Aus dem Frz. von Susanne Lüdemann. Frankfurt am Main 1995; *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris 1994; *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris 1995; *Apories. Mourir - s'attendre aux "limites de la vérité"*. Paris 1996. Dtsch.: *Aporien. Sterben - Auf die "Grenzen der Wahrheit" gefaßt sein*. Aus dem Frz. von Michael Wetzell. München 1998; *Résistances - de la psychanalyse*. Paris 1996. Dtsch.: *Vergessen wir nicht - die Psychoanalyse*. Hg., übers. und mit einem Nachwort von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main 1996. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris 1996; *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris 1997; *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris 1997. Dtsch.: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. Aus dem Frz. von Reinhold Werner. München 1999. Ein erster Band deutscher philosophischer Interpretationen zu Derrida liegt vor in: Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels (Hgg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main 1997.

Dekonstruktionen den Ruf der Beliebigkeit einbrachte. In den neunziger Jahren wurde sein Denken, als es sich dem Politischen, Ethischen und Religiösen zuwandte, zunehmend strenger, ernster, schwerblütiger, leidend, todesverhangen.

Die *Grammatologie* ist Derridas Hauptwerk geblieben. Ihre Begriffe sind noch immer fremd und befremdlich und werden, sollen das wohl auch bleiben. Fragen wir dennoch: Können wir mit dem, was sie nahelegt, mit der Zerstreung der Bedeutungen, dem Verlust von Sachverhalten an ein Spiel von Supplementen, mit Zeichen als Spuren, mit unablässig sich verschiebenden Ordnungen, können wir damit leben, können wir uns darin orientieren? Vielen, den meisten scheint dieses Denken unerträglich, und man kann das verstehen. Denn es bedeutet den Abschied von allem Festen und Feststellbaren, von einem Denken, das Einheit und einen letzten Ursprung und Endzweck versprach, den Abschied von der europäischen Wissenschaft als universalem Maßstab der Orientierung, von ihrem Ideal der Objektivität als vollständiger Bestimmtheit und Begründbarkeit von Sachverhalten, den Abschied von einer universalen Moral des zwischenmenschlichen Handelns, von ihrem Ideal der Normativität als Garant des Sozialen, und den Einbruch von Inkommensurabilität, Kontingenz und Temporalität, von Ungewißheit, Zufälligkeit und Zeitlichkeit in die Orientierung, des bloßen Spiels in die Belange des moralischen Handelns.

Aber vielleicht sind wir ja in unserem Denken längst näher am Denken Derridas, als wir selbst glauben, leben längst schon so, wie er es zu denken versucht, und können und wollen gar nicht anders leben. Derridas Denken, das Denken der Schrift und der Spur, der *dissémination*, des *supplément* und der *différance* könnte unsere alltägliche Orientierung besser erfassen als das Denken der Stimme und der Präsenz, der Einheit, der Autonomie und der Vernunft, nach dem man sie vordem zu denken versuchte. Das kann hier nicht mehr ausgeführt, nur noch angedeutet werden. Die alltägliche Orientierung muß frei sein für immer neue Umorientierungen, auch im Grundsätzlichsten, wenn sie vom Leben nicht bestraft werden soll, und sie hält sich darum nicht an Objekte und Subjekte als etwas Feststehendem, sondern an Zeichen als bloßen Anhaltspunkten, an Zeichen, deren Bedeutung nicht feststeht, sondern die in individuellen Situationen

individuellen Sinn bekommen können.²⁰ Dafür gibt es ein sehr einfaches Argument: Nur wenn Zeichen in unendlich vielen individuellen Situationen in individuell verschobener Bedeutung gebraucht werden können, reicht für die Kommunikation ein endlicher Vorrat an Zeichen aus, der in endlicher Zeit erlernt werden kann. In der alltäglichen Orientierung ist ferner die Distanz, die das Verstehen durch Zeichen schafft, durchaus willkommen. Denn sie schafft eine Distanz zu den Andern, die Spielräume eröffnet, um die Andersheit der Anderen wahrzunehmen, und einen Aufschub, ein Unterbrechen im Verstehen, der Raum läßt für Entscheidungen und an die Verantwortung für sie erinnert. Die alltägliche Orientierung ist darum nicht haltlos; sie hält sich in Verknüpfungen ihrer Zeichen auf Zeit (wenn man will: in Vertextungen), die sie zu anderer Zeit an jeder Stelle wieder auflösen kann. Das reicht bis in die Formen des Denkens hinein. Man hat längst Möglichkeiten entdeckt, mit temporalisierten Differenzen und Paradoxien produktiv umzugehen.²¹ Derrida hat sie mehr und mehr nicht nur im Denken der Schrift und der Spur, sondern auch in der Politischen Philosophie und der Ethik genutzt, einer Politischen Philosophie, die in der Dekonstruktion die Gerechtigkeit erkennt, und einer Ethik des Fremden, der Gabe und der Gastlichkeit, die auf alle Normativität und alle Gegenseitigkeit verzichtet.²²

20. Vgl. Verf.: *Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen*. In: Josef Simon (Hg.), *Zeichen und Interpretation*. Frankfurt am Main 1994, S. 119-141.

21. Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hgg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*. Frankfurt am Main 1991.

22. Vgl. Gondek/Waldenfels, a.a.O., und Verf.: *Nach dem Nihilismus und der Shoa: Zum Stand des "postmodernen" ethischen Denkens*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24.3 (1999), S. 265-294.