

Edition Moderne Postmoderne

DIRK QUADFLIEG

Differenz und Raum

Zwischen Hegel,
Wittgenstein und
Derrida

[transcript]

Dirk Quadflieg
Differenz und Raum

Dirk Quadflieg (Dr. phil.) ist Philosoph und Soziologe. Seine Forschungsschwerpunkte sind die moderne Philosophie und Kulturtheorie, insbesondere Sprach- und Texttheorien, neuere französische Philosophie und Psychoanalyse.

DIRK QUADFLIEG

Differenz und Raum

Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida

[transcript]

*Gedruckt mit finanzieller Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft*



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Dirk Quadflieg
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-812-4

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Anfänge in Differenz

- a) Das Ende des Buches – Drei Szenen 9
- b) Gegenstrebige Fügungen 14

ZUR LOGIK DER GRAMMATIK

- 1. Modelle einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese 27**
 - a) Begriff und Negation in der Dialektik 27
 - b) Der Aufschub der *différance* in der allgemeinen Schrift 40
 - c) Zur Logik der Elementarsätze 52

- 2. Verschiebung der Frage nach dem Wesen 63**
 - a) Regelverwendung im Sprachspiel 63
 - b) Von der Spur ohne Ursprung 76
 - c) Das Wesen als Widerspruch 91

- 3. Geschichte und fundamentale Zeitlichkeit 108**
 - a) Natürliche Zeit und die Erinnerung des Geistes 108
 - b) Zeit als Gedächtnis praktischen Handelns 124
 - c) Temporalisation und ultra-transzendente Erfahrung 142

DEN RAUM DENKEN

- 4. Am Abgrund der Reflexionsphilosophie 165**
 - a) Zur Ana-Logik der Re-Markierung 168
 - b) Spiegelungen ohne Vor-Bild 187
 - c) Ur-Teilung und Spekulation 206

5. Figuren des Raumes	226
a) Die absolute Idee und der Kreis	226
b) Zwischen Struktur und Genese: <i>Chōra</i>	250
c) Grammatischer Raum und Beispiel	279
Perspektiven: Die dynamischen Ränder des Denkraumes	
a) Zur Möglichkeit eines Denkraumes der Differenzphilosophie	309
b) Überwindung der empirisch-transzendentalen Doppelstruktur	320
c) Das Erbe der Geschichte	335
Literatur- und Siglenverzeichnis	349
Danksagung	361

»Schon in dem Augenblick, in denen ich meine Notizen machte, eine mechanische Arbeit übrigens, schien es mir, daß das Gesetz, das mich wirklich interessierte – wenn es ein solches überhaupt gibt –, nicht in einer augenfälligen Verkettung von Ursachen, nicht in den beschreibbaren Bewegungen oder in den widerhallenden Worten zu finden ist, obwohl sie unerhört wichtig sind, leihen doch erst Bewegungen und Worte unseren Geschichten Fleisch und Blut, sondern in den sich zwischen den Worten und Bewegungen öffnenden, zufälligen und unvorhergesehenen Rissen und Abgründen, in den Regelwidrigkeiten und Unvollkommenheiten.«

(Péter Nádas, Buch der Erinnerung)

Einleitung: Anfänge in Differenz

»Es muß gelesen werden zuerst.«
(Jacques Lacan, *Encore*)

a) Das Ende des Buches – Drei Szenen

Sobald man eine philosophische Theorie in einem Buch zusammenfassen will, stellt sich die Frage nach dem richtigen Anfang. Ein wissenschaftliches Buch sollte ›von vorne‹ beginnen und den entwickelten Gedankengang zu einem – sei es auch vorläufigen – Ende führen. Wie aber soll man mit einem Denken beginnen, das selbst weder einen historischen noch einen logischen Anfang hat? Um der Forderung nach dem richtigen Anfang des Denkens auszuweichen, besteht jedoch immer die Möglichkeit, ihn durch das Hinzufügen eines Vorwortes hinauszuzögern, sich gleichsam innerhalb des Buches außerhalb des Buches zu stellen und so die Grenze des Geschriebenen zu umreißen. Das Vorwort wäre dann jener Ort, an dem sich die Problematik des Anfangens thematisieren lässt, wodurch der Anfang zugleich aufgeschoben und als absoluter bereits in Frage gestellt ist.

Wenn im Folgenden drei so unterschiedliche Denkansätze wie jene Hegels, Wittgensteins und Derridas in einem gemeinsamen Raum verortet werden und miteinander in Beziehung treten sollen, gibt es für ein solches Projekt aus einem bestimmten Grund keinen einfachen, jedenfalls keinen notwendigen Ausgangspunkt. Gleichwohl muss in irgendeiner Weise begonnen werden. Weil die hier betrachteten Autoren ihrerseits das Problem des Anfangs vor Augen haben, können – ohne weitere Vorworte – drei miteinander kommunizierende Anfangsszenen ein Feld des Fragens eröffnen.

Erste Szene

»Meine Absicht war es von Anfang, alles dies einmal in einem Buche zusammenzufassen, von dessen Form ich mir zu verschiedenen Zeiten verschiedene Vorstellungen machte. Wesentlich aber schien es mir, daß darin die Gedanken von einem Gegenstand zum anderen in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten sollten.

Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, daß mir dies nie gelingen würde.« (WW1, S. 231)¹

Der Plan, seine Gedanken in einem Buch »zusammenzuschweißen«, so Ludwig Wittgenstein im Vorwort zu seinen *Logischen Untersuchungen*, ist gescheitert. Aber, darauf scheint Wittgenstein Wert zu legen, er bestand von Anfang an. Die Absicht, ein Buch zu schreiben, steht am Anfang. Nicht das Buch als materielles Objekt ist »nie gelungen«, denn wiewohl es nicht mehr zu Wittgensteins Lebzeiten veröffentlicht wurde, liegt es heute in vielfacher Ausführung vor. Was sich nicht verwirklichen lässt, ist eine bestimmte Eigenschaft, ein wesentlicher Charakterzug des Geschriebenen, den Wittgenstein hier »Buch« nennt, nämlich »[...] daß darin die Gedanken von einem Gegenstand zum anderen in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten«. Demnach stellt die soeben angesprochene Forderung des Buches nach einem Anfang und einem Ende genauer betrachtet eine Forderung nach Ganzheit dar. Die darin ausgedrückten Gedanken sollen sich vom Anfang bis zum Ende in einem geschlossenen System ausbreiten – »natürlich und lückenlos«.

Wenn sie kein »Buch« geworden sind, wenn sie also keinen Anfang und kein Ende haben, welchen Status haben die *Logischen Untersuchungen* dann? Wittgenstein vergleicht die dort versammelten Bemerkungen mit einer »Menge von Landschaftsskizzen«, die »kreuz und quer« ein »Gedankengebiet« durchmessen und aus unterschiedlichen Perspektiven immer wieder dieselben oder zumindest ähnliche Landmarken anvisieren. Keine der Skizzen bildet das Gebiet vollständig ab, die meisten sind sogar »[...] verzeichnet, oder uncharakteristisch, mit allen Mängeln eines schwachen Zeichners behaftet« (ebd.). Erst nach einer gewissen Selektion konnte eine Reihe mehr oder weniger gelungener Zeichnungen so angeordnet werden, dass sie in ihrem Zusammen-

1 Die im ersten Band der Werkausgabe (WW1) zusammengestellten Texte Wittgensteins werden wie folgt zitiert: Der *Tractatus* wird anhand der Satznummerierung, die *Philosophischen Untersuchungen* anhand des jeweiligen Paragraphen wiedergegeben; alle weiteren im Band abgedruckten Texte durch Seitenzahlen, die entgegen der üblichen Verwendung der Siglen mit einem S. gekennzeichnet sind, um Verwechslungen mit den Satznummerierungen des *Tractatus* auszuschließen.

spiel ein schwaches Bild der Landschaft vermitteln. »So ist also dieses Buch eigentlich nur ein Album.« (WW1, S. 232)

Allerdings liegt es nicht an den mangelnden Fähigkeiten des Autors, wenn sich die philosophischen Gedanken nicht in die gewünschte Ordnung eines Buches fügen. Laut Wittgenstein sind es die Gedanken selbst, die sich aufgrund einer »natürlichen Neigung« gegen das Voranschreiten in einer einzigen Richtung sperren und – der anfänglichen Absicht des Autors zum Trotz – die Entstehung eines »guten« Buches verhindern. Die chronologische Folge des Buches scheint der Natur des philosophischen Gedankens entgegenzustehen, sich räumlich, in einer Landschaftstopographie ohne festen Haltepunkt auszubreiten. Auf die Frage, wie vielleicht ein anderer Anfang des Buches aussehen könnte, antwortet Wittgenstein in einer Notiz aus dem Jahr 1930:

»Wenn ich nicht recht weiß, wie ein Buch anfangen, so kommt das daher, daß noch etwas unklar ist. Denn ich möchte mit dem der Philosophie gegebenen, den geschriebenen und gesprochenen Sätzen, quasi den Büchern, anfangen. Und hier begegnet man der Schwierigkeit des ›Alles fließt‹. Und mit ihr ist vielleicht überhaupt anzufangen.« (WW8, 461)

Zweite Szene

»Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird [...], scheint bey einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen, sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, – etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunktes, des allgemeinen Inhalts und der Resultate [...] –, kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sey.« (PhG, 9)

Es scheint, als ob der Systementwurf Hegels, wie er mit der *Phänomenologie des Geistes* und den drei Büchern der *Wissenschaft der Logik* vorliegt, die Kriterien eines ›Buches‹ im Sinne Wittgensteins erfüllen würde.² Seinem eigenem Anspruch nach ist es Hegel gelungen, »das Reich des Gedankens philosophisch d.i. in seiner eigenen immanenten Thätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner nothwendigen Entwicklung darzustellen [...]« (WdL I.1, 10).

Weshalb aber nun diese rätselhaften ersten Sätze der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*, die von sich behaupten, keine Vorrede – jedenfalls keine nach der Gewohnheit – zu sein? Mehrfach betont Hegel das Bedürfnis

2 Mit Adorno könnte man allerdings einschränken: »Die Phänomenologie mag man zur Not noch als Buch betrachten, die Große Logik gestattet es nicht mehr.« (Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M. 1963, S. 109)

der philosophischen Wissenschaft, ohne vorangehende Reflexion »von vorne« zu beginnen, da alles, was vorweg über sie gesagt werden kann – eine Angabe des Inhalts, der Resultate oder der angewandten Methode –, erst im Rahmen der eigentlichen Darstellung erarbeitet werden müsse (WdL I.1, 10 u. 53). Das trifft in ganz besonderem Maße auf »das Reich des Gedankens«, auf die Denkbestimmungen zu, »[...] von denen wir«, so Hegel, »allenthalben Gebrauch machen, die uns mit jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen« (WdL I.1, 12). Von den Kategorien des Denkens können wir uns nicht distanzieren, wir können sie nicht zum Gegenstand einer Betrachtung machen, ohne sie im gleichen Moment in Anspruch zu nehmen. In der philosophischen Wissenschaft fallen daher Inhalt und Methode zusammen, die Explikation der »notwendigen Entwicklung« unserer Denkbestimmungen muss zugleich die Methode der Darstellung enthalten. Erst wenn die logischen Bestimmungen vollständig und in ihrem immanenten Zusammenhang dargelegt worden sind, lässt sich etwas über das methodische Prinzip sagen, das sie miteinander verbindet. Da also weder der Inhalt der Untersuchung noch ihr Verfahren als bereits erkannte und benennbare Gegenstände vorliegen, ist ein Vorwort streng genommen überflüssig. Trotzdem kann Hegel offenbar nicht auf eine solche unstatthafte Vorwegnahme verzichten, wie sich an den zahlreichen Vorreden und Einleitungen zur *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* ablesen lässt.

Nun bringt es der angedeutete prozessuale Aufbau des Hegel'schen Systems nicht nur mit sich, dass sich die untersuchten Denkbestimmungen zu einem Kreis zusammenfügen müssen, »der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat« (PhG, 18). Er fordert umgekehrt auch eine sehr sorgfältige Vorbereitung jenes Anfangs, weil darin bereits das Ende enthalten sein muss. Man könnte demnach sagen, die vornehmliche Aufgabe der Vorreden und der Einleitungen liege darin, alle historischen Irrtümer über die Natur der philosophischen Betrachtung aus dem Weg zu räumen. Im Zuge einer derartigen Säuberung und Entgrenzung soll sich dann der noch unbestimmte Raum öffnen, in dem die eigentliche Darstellung tatsächlich »von vorne« beginnen kann. Damit aber ein solcher entleerter Raum als absoluter Anfang der logischen Rekonstruktion in Erscheinung treten kann, muss auch noch die letzte Vorbereitung, die Reflexion über den Anfang selbst, ausgestrichen werden. Das Vorwort wird sich daher in seiner Funktion zur Sicherung des Anfangs an der Schwelle des Textes aufheben müssen. So kommt Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* nach mehr als fünfzig Seiten Erläuterungen zu der erstaunlichen Einsicht:

»[...] dieß Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dieß Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als solcher, keiner Vorbereitung noch weiterer Erklärung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Rasonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeyzuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.« (WdL I.1, 65)

Dritte Szene

»Dies hier (also) wird kein Buch gewesen sein.« (Dis, 11) Der erste Satz, mit dem Jacques Derrida den Aufsatzband *La dissémination* eröffnet, scheint gleich zu Beginn jene Idee des Buches, die laut Wittgenstein ein »natürliches und lückenloses Fortschreiten des Gedankens« fordert, zurückweisen zu wollen. Gemäß seiner Überschrift bewegt sich der mit diesem Satz eingeleitete Text deshalb in einem »Buch-Außerhalb« (*dehors-livre*). Bemerkenswert ist vor allem die Zeitform des ersten Satzes: »wird gewesen sein«, zweites Futur, es wird sich zeigen, dass der folgende Text zu keinem Zeitpunkt ein Buch war. Und zugleich deutet das in Klammern vermerkte »also« auf eine gewisse Notwendigkeit, die erklären kann, weshalb sich die Gedanken nicht zu einem Buch zusammenschließen, keinen Anfang und kein Ende haben. Der Text untersteht jedenfalls, wie Derrida im nächsten Absatz verdeutlicht, weder einem »leitenden Entwurf« noch einer »kontinuierlichen Fortentwicklung« noch einem »Gesetz« (ebd.).

Doch ist nicht gerade mit der eingeklammerten Schlussfolgerung – (also) – bereits dem widersprochen, was der Satz zu sagen behauptet? Heißt nicht: »Dies hier (also) wird kein Buch gewesen sein«, soviel wie: Am Ende wird man feststellen, dass der erste Satz nicht der Anfang war? Was allerdings ebenfalls bedeutet: Dort, wo der Text abbricht, wird es kein absolutes Ende geben, wird nicht alles gesagt sein, wird ein Rest bleiben. Einer bestimmten Logik folgend, die offenbar mit der des Buches bricht, muss dieser eigentümliche Satz freilich zu Beginn stehen, um am scheinbaren Anfang sogleich eine Art notwendiges Scheitern des Ganzen, des Buches, anzukündigen. Gewissermaßen wiederholt Derrida die Geste der Hegel'schen Vorrede, die ebenfalls behauptet: »Dies hier (also) wird keine Vorrede gewesen sein«, allerdings entgrenzt er sie radikal und dehnt sie auf die gesamte philosophische Betrachtung aus. Dazu bedarf es keiner großen Vorworte. Weil der Satz, »Dies hier (also) wird kein Buch gewesen sein«, seinen eigenen Kontext zerstört, ihn ohne Unterlass öffnet, lässt er sich verallgemeinern als: »Es wird kein Buch gegeben haben«, oder auch: »Das Buch hat keine Gegenwart, weder eine vergangene noch eine zukünftige«.

Weshalb aber ist die Idee des Buches, die, wie Derrida in seiner *Grammatologie* schreibt, »immer auf eine natürliche Totalität verweist« (G, 35), weshalb ist diese Idee hinfällig geworden? Während Wittgenstein die Unmöglichkeit des Buches mit der Erfahrung begründet, dass sich die philosophi-

schen Gedanken nicht in eine einzige Richtung zwingen lassen, sieht Derrida darin eine Umwälzung von epochalem Ausmaß. Seine These vom »Ende des Buches« wendet sich gegen die Vorstellung, die Bedeutung des Seins lasse sich in einem geschlossenen System, mit einem bestimmbaran Anfang und einem bestimmbaran Ende, repräsentieren. Stattdessen muss man von einem Sprachmodell ausgehen, in dem sich die Bedingung der Möglichkeit des Bedeutens nicht mehr vollständig kontrollieren lässt und das daher als Ausbreitung des Sinns zu denken wäre. Entsprechend zeichnet sich das von Derrida gegen die Logik des Buches in Stellung gebrachte Konzept einer »allgemeinen Schrift« durch eine fundamentale Diskontinuität aus:

»Die Idee des Buches, die immer auf eine natürliche Totalität verweist, ist dem Sinn der Schrift zutiefst fremd. Sie [die Idee des Buches; D.Q.] schirmt die Theologie und den Logozentrismus enzyklopädisch gegen den sprengenden Einbruch der Schrift ab, gegen die aphoristische Energie und, wie wir später sehen werden, gegen die Differenz im allgemeinen. Wenn wir den Text vom Buch abheben, dann wollen wir damit sagen, daß der Untergang des Buches, wie er sich heute in allen Bereichen ankündigt, die Oberfläche des Textes bloßlegt.« (G, 35)

b) Gegenstrebige Fügungen

Um die logischen Voraussetzungen des eigenen Denkens aufzuklären, kennt die Philosophie vereinfacht gesprochen zwei modellhafte Zugangsweisen: das System und die Geschichte. Die systematische Ableitung geht von gleichbleibenden und universellen Strukturen oder Formen der Erkenntnismöglichkeiten aus, die sich losgelöst von den je historischen Wissensbeständen aufzeigen lassen müssen. Hat die Vormoderne diese Formen in einer idealen göttlichen Ordnung gesucht, findet sie die Moderne in den Kategorien des menschlichen Verstandes. Derart entdeckt sie einen Bereich transzendentaler Bedingungen, die, etwa bei Kant, dem Bewusstsein überhaupt zukommen und die Möglichkeiten jeder Erkenntnis *a priori* festlegen. Eine solche transzendente Denkfigur ist jedoch auch dort anzutreffen, wo das Bewusstseinsparadigma zugunsten einer Analyse der Sprache verlassen wird. Wenn, wie Kant sagt, in der Tat kategoriale »Begriffe« die Funktionsweise des Verstandes bestimmen, dann lässt sich deren logische Konstitution unabhängig von einem Bewusstsein als Gesetzmäßigkeit der Sprache verstehen. Denken selbst bleibt auf eine fundamentale sprachliche Struktur angewiesen, die jeden Erkenntnisakt präformiert. Neben eher logisch-syntaktischen Ansätzen, wie beispielsweise jenen von Gottlob Frege oder Bertrand Russell, die auf eine elementare und formalisierbare Logik des Satzes zielen, kann als eine weitere Spielart der transzendentalen Sicht auf die Sprache die strukturelle Linguistik im Anschluss an Ferdinand de Saussure angeführt werden; auch sie versucht, die

Gesetzmäßigkeiten des sprachlichen Ausdrucks jenseits seines historischen wie kulturellen Wandels aufzudecken.³

Gegen den universalistischen Anspruch des systematischen Zugangs formiert sich in der Moderne eine Kritik im Namen der Geschichte. Sie bezweifelt keineswegs die Notwendigkeit allgemeiner Formen der Erkenntnis, wohl aber deren unbedingte und überzeitliche Geltung. Vernunft ist keine anthropologische Konstante, sie hat ihre Grundlage im je geschichtlich konkreten Dasein des Menschen. Seine Fähigkeit zur Vernunft Einsicht kann demzufolge als Resultat einer historischen Entwicklung begriffen werden. Nicht nur Marx' berühmtes Diktum, das ›Sein bestimmt das Bewusstsein‹, relativiert die systematische Deduktion der Voraussetzungen des Denkens, indem es sie für eine Analyse der ökonomischen, politischen und kulturellen Hintergründe des Wissens öffnet. Auch die Phänomenologie Husserls rekurriert auf einen lebensweltlichen »Boden« der Erfahrung, in dem alle Erkenntnisleistungen der objektiven Wissenschaft gründen.⁴ Insbesondere in der sprachtheoretischen Wende des 20. Jahrhunderts tritt deutlich zutage, dass die Begriffe, mit denen die logischen Universalien erfasst werden sollen, ihrerseits einer kulturell wie zeitlich begrenzten Semantik entstammen. Das wechselseitige Verwiesensein von logischer Syntax und historischer Semantik ruft so eine im weitesten Sinne hermeneutische Wissenschaft auf den Plan. Sie macht es sich zur Aufgabe, in der Auseinandersetzung mit der Tradition bzw. mit anderen Kulturen die interne Verfasstheit des eigenen Horizontes sinnvoller Rede zu verstehen. Über die philosophische Hermeneutik von Dilthey, Heidegger oder Gadamer hinaus widmet sich dann ein ganzes Feld kulturwissenschaftlicher Analysen der historischen Rekonstruktion von Sinnzusammenhängen, die den jeweiligen Rahmen des Wissens vorgeben.

Die Freilegung der unhinterfragten Voraussetzungen des Erkenntnisgewinns am Leitfaden der Geschichte steht einer systematischen Ableitung allerdings nicht ausschließend gegenüber. Sie will vielmehr eine Antwort auf ein zentrales methodisches Problem der Transzendentalphilosophie geben und kann insofern als ihre Modifikation gelten. Jede kategoriale Analyse muss nämlich erklären, wie sie eine reine Anschauung von den logischen Bedingungen des Denkens gewinnen kann und woher sie die Gewissheit einer solchen Einsicht nimmt. In der bewusstseinstheoretischen Variante wird dies über eine Rückwendung des denkenden Subjekts auf sich selbst, eine Refle-

3 Vgl. Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. 3. Aufl., Berlin/New York 2001, S. 7. Zum »Kantianismus« der analytischen Sprachphilosophie vgl. Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt a. M. 1981, S. 18.

4 Vgl. Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Gesammelte Schriften Bd. 8, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992, S. 130ff.

xion erreicht. Nur als identische Einheit, die sich ihrer selbst über die Zeit hinweg in unmittelbarer Apperzeption gewiss ist, kann das Bewusstsein die absolute Grundlage der reinen Verstandesbegriffe abgeben. Diesem Selbstbewusstsein schreibt Kant das Vermögen einer »spontanen«, von allen Erfahrungen befreiten »Einbildungskraft« zu, in der die Formen des Denkens in ihrer Reinheit vorgestellt werden können. Die unmittelbare Selbstaffektion des Bewusstseins im Bei-sich-sein des reinen Verstandes verbürgt so die Wahrheit der in der Rückwendung aufgedeckten Bedingungen der Möglichkeit jeder Gegenstandserfahrung. Problematisch für diese Begründung wird indes die von Kant selbst angeführte Unbestimmtheit der höchsten synthetischen Einheit, dem »Ich denke«:

»Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesehen, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen [...].«⁵

Aufschlussreich an Kants freimütigem Zugeständnis ist der »Zirkel«, in dem sich jede Fundierung des Denkens bewegt, wenn sie auf einen letzten Punkt der Selbstidentität abzielt. Die Einheit des Subjekts kann als solche gar nicht zum Gegenstand einer Erkenntnis werden, da eine Reflexion immer schon von den Prädikaten ausgehen muss, die ihm zukommen. Oder allgemeiner ausgedrückt: Das Identische als Grundbestimmung bedarf paradoxerweise eines Anderen, Differenten, um erkannt werden zu können.

Ausgehend von dieser Aporie lässt sich die Transzendentalphilosophie prinzipiell für eine historische oder lebensweltliche Betrachtung öffnen. Kann sich das denkende Subjekt der eigenen Voraussetzungen nur bemächtigen, indem es bereits historisch sedimentierte Begriffe aufnimmt, stellt sich die Frage, woher diese Begriffe kommen und inwiefern sie – entgegen der Überzeugung Kants – die Möglichkeiten einer Selbsterkenntnis präformieren. Anstatt also die Bedingungen des Wissens auf dem direkten Wege einer Selbstreflexion zu sichern, müsste eine Fundierung den Umweg über die Geschichte gehen. Doch auch die historische Rekonstruktion gibt den identitätslogischen Wahrheitsbegriff keineswegs preis. Mit dem Ziel einer Wiederaneignung und Vergegenwärtigung der Grundlagen des Denkens in einer Identität, sucht sie nach den materialistisch-gesellschaftlichen oder idealistisch-geistigen Ursachen der historischen Entwicklung. Das Ideal der geschichtlichen Erkenntnis

5 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, B 404.

wäre es, im Rückgang auf ihre eigenen Ursprünge das Moment der zeitlichen Vermitteltheit des Wissens zu tilgen.⁶

Hingegen scheint die sprachtheoretische Reformulierung des transzendentalen Projekts der im mentalistischen Reflexionsparadigma angelegten paradoxen Identitätslogik zu entkommen, sofern sie die Sprache nicht als das Ausdrucksinstrument eines Subjekts begreift und ihr eine gewisse Autonomie zugesteht. Dazu muss sich die Theoretisierung allerdings vom klassischen Repräsentationsmodell der Sprache lösen. Solange die Bedeutung der Begriffe als Repräsentationen einer sprachexternen Wirklichkeit und die logische Form der Sprache als Abbild der Verstandesorganisation vorgestellt wird, führt eine Sprachanalyse lediglich das Projekt einer rationalen Erkenntnistheorie bzw. Ontologie mit anderen Mitteln fort, ohne deren fragwürdig gewordenen Prämissen aufzugeben. Stattdessen wäre Sprache als der einheitliche Bereich aufzufassen, in dem der Dualismus von Denken und Sein, Epistemologie und Ontologie keine strikte Geltung mehr hat.⁷ Sowohl intellektuelle Vorstellungen als auch Tatsachenbestimmungen der Dingwelt können nur in ihrer begrifflichen Benennung erkannt werden.

Auf diese Weise tritt die Bedeutungstheorie das Erbe der soeben holzschnittartig skizzierten epistemologischen Konstellation der Moderne an: Sie muss gewissermaßen die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit der sprachlich verfestigten Bedeutung aufzeigen und zugleich das historische Gewordensein der Begriffe berücksichtigen, die sie zur Freilegung dieser Voraussetzungen in Anschlag bringt. Da eine so verstandene Sprachphilosophie die Grundlagen der Sinnkonstitution ihrerseits sprachlich artikuliert, steht sie von Anfang an in dem von Kant angeführten identitätslogischen Begründungszirkel. Ihn kann sie nicht verlassen, aber sie kann ihm die aporetische Spitze nehmen, indem sie das darin aufscheinende Moment der Differenz als methodisch notwendig in Rechnung stellt und das Ideal einer unmittelbaren Gewissheit als unhaltbar entlarvt.

Damit wäre der Einsatzort der vorliegenden Studie in Grundzügen umrissen. Das identitätslogische Paradigma kann sowohl systematisch als auch historisch als erschöpft gelten. Mit Hegels spekulativer Dialektik, Wittgensteins sprachlogischen Untersuchungen sowie der von Derrida verfolgten Dekonstruktion liegen drei unterschiedliche sprachphilosophische Ansätze vor, die sich am Motiv einer fundamentalen Differenz orientieren. Hegels *Wissenschaft der Logik* entwirft eine gegen Kants transzendente Deduktion gerichtete Kategorialanalyse, in der die Denkbestimmungen nicht mehr als reine

6 Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1971, S. 271f.

7 Vgl. Pasternack, Gerhard: Repräsentation und Interpretation. In: Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): Welten in Zeichen – Sprache, Perspektivität, Interpretation. Frankfurt a. M. 2002, S. 169-192; hier S. 174f.

Formen des Verstandes vorgestellt werden, sondern als in die Sprache eingelassene Begriffe, die sich nur in ihrem internen Zusammenhang explizieren lassen. Jeder Begriff muss, um eine Bedeutung zu erhalten, bereits auf andere Begriffe bezogen sein, und dieses Differenzverhältnis, von Hegel Negativität genannt, versetzt die sprachliche Sinnkonstitution in einen fortschreitenden Prozess der Ausdifferenzierung, ohne je auf einen letzten unmittelbaren Grund zu stoßen. Wittgensteins Erstlingswerk, der *Tractatus logico-philosophicus*, greift ein formales Verständnis der Logik an, wie es Russell und Frege vertreten, und zeigt, dass die transzendental angesetzten logischen Elementarformen sich weder begründen lassen noch zum Gegenstand einer sinnvollen Rede werden können. In der Fortführung seiner Arbeiten ab den dreißiger Jahren skizziert er dann eine eigenständige pragmatistische Bedeutungstheorie und beschreibt Sprache als Vielzahl von disparaten und nicht verallgemeinerbaren Sprachspielen mit je eigenen Gebrauchsregeln. Derrida schließlich gewinnt vor allem in der Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Linguistik einen fundamentalen Begriff des Textes bzw. der Schrift, der einzig auf rein differenziellen Beziehungen der Zeichen basiert und jeder konkreten Bedeutung vorausgeht. Da es aus seiner Sicht keinen Sinngehalt außerhalb des Textes gibt, auf den ein Zeichen verweisen könnte, lehnt er jede Form der transzendentalen oder ontologischen Begründung der Sprache in einer letzten Identität ab. Wie Derrida anhand von zahlreichen Beispielen nachweist, hat sich das abendländische Denken deshalb immer nur durch den Ausschluss und die Unterdrückung eines irreduzibel differenten Moments einer Wahrheit versichern können.

Die These der folgenden Betrachtungen lautet, dass die drei Autoren eine methodisch anspruchsvolle und komplexe Philosophie der Differenz vertreten, die einerseits eine radikale Kritik an überlieferten Begründungsmodellen liefert und andererseits eine neue Fundierung des Denkens ausgehend von sprachinternen Prozessen der Bedeutungszuschreibung versucht. Sprache taucht dabei weder als Repräsentation einer an sich bestehenden Wirklichkeit auf, noch wird sie auf ein festgefügtes und abgeschlossenes System von logischen Formen zurückgeführt. Sie ist vielmehr als ein in Bewegung befindliches und prinzipiell offenes Geflecht der Zeichenverweisung zu betrachten, das einer eigenen Zeitlichkeit folgt und sich deshalb nur im Verlauf darstellen lässt.

Damit ist ein zentrales methodisches Problemfeld angesprochen, dem sich Hegel, Wittgenstein und Derrida auf unterschiedliche Weise stellen: Inwiefern können solche fundamentalen Prozesse der sprachlichen Differenzierung begrifflich erfasst werden, ohne ihre Bewegung in einer festschreibenden und statischen Bestimmung sogleich wieder zu verdecken? Dazu bedarf es einer Explikationssprache, in deren Darstellungsweise sich das Darzustellende widerspiegelt und zum Ausdruck kommt, allerdings nicht mehr wie eine vor-

gängige substanzielle oder gegenständliche Einheit, sondern als Sinnzusammenhang, der erst mit der fortschreitenden Darstellung entsteht und verständlich wird.⁸ Statt der Repräsentation eines stabilen Grundes geht es der Differenzphilosophie um die Artikulation einer Logik des Prozesses. Diese soll vorläufig eine grammatische genannt werden, da sie auf die Verhältnisse der sprachlichen Elemente untereinander zielt und keine mentalen Vermögen oder eine Ordnung des Seins abbildet. Im Unterschied zum herkömmlichen Gebrauch des Ausdrucks ›Grammatik‹ im Sinne von konkreten Vorschriften, die festlegen, wie sich in einer bestimmten Sprache wohlgeformte Sätze bilden lassen, meint die hier angesprochene ›Logik der Grammatik‹ die unabdingbaren Voraussetzungen für das Funktionieren von sprachlicher Sinnkonstitution überhaupt.

Bevor auf die Schwierigkeiten eingegangen werden kann, die aus den angesprochenen methodischen Implikationen einer sprachimmanenten Herleitung der Bedeutung für die Darstellung der von Hegel, Wittgenstein und Derrida vertretenen Ansätze entstehen, sei in knapper Form die Beschränkung der Untersuchung auf gerade diese drei Denker erläutert. Denn schließlich, so könnte man einwenden, ließen sich eine ganze Reihe von philosophischen Entwürfen anführen, die insbesondere im 20. Jahrhundert versucht haben, die aufgezeigte Entgegensetzung von systematischer Ableitung und historischer Rekonstruktion sprachtheoretisch zu unterlaufen.⁹ Zudem vertreten Hegel, Wittgenstein und Derrida, trotz aller Nähe im Grundsätzlichen, bei genauerer Betrachtung doch eher heterogene, wenn nicht sogar in Teilen widersprechende Auffassungen von der Funktionsweise der Sprache und den Möglichkeiten ihrer Analyse; insofern scheint eine Kombination ihrer Ansichten wenig geeignet, um ein einheitliches Bild einer Differenzphilosophie zu zeichnen.

Dem ersten Einwand kann zunächst zugestanden werden, dass sich in der Tat mehr als die drei hier vorgestellten Positionen aufzählen lassen, in denen Sprache sowohl im Hinblick auf ihre Struktur als auch unter dem Aspekt der

8 In diesem Sinne erklärt auch Adorno in seiner *Negativen Dialektik*, »[...] warum der Philosophie ihre Darstellung nicht gleichgültig und äußerlich ist sondern ihrer Idee immanent« (Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M. 1975, S. 29).

9 Pasternack nennt neben dem »semiologischen Holismus«, der vor allem von Derrida, aber in gewisser Weise auch von Hegel und Wittgenstein vertreten wird, den »hermeneutischen Holismus« von Dilthey, Husserl, Heidegger und Gadamer sowie den »semantischen Holismus«, den etwa Hilary Putnam in seinen späteren Schriften entwickelt (vgl. Pasternack: *Repräsentation und Interpretation*, a.a.O., S. 174-186). Als weitere Beispiele lassen sich auch die von Kimmerle vorgestellten »Philosophien der Differenz« von Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Luce Irigaray und Julia Kristeva anführen (vgl. Kimmerle, Heinz: *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Würzburg 2000, S. 14ff.).

Genese in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung rückt. Für die Auswahl von Hegel, Wittgenstein und Derrida als Leittheorien spricht indes gerade ihre Herkunft aus unterschiedlichen Kontexten und Traditionen. Wenn es gelingt, den im Deutschen Idealismus verankerten Systemdenker Hegel mit einem der Gründungsväter der angloamerikanischen Analytischen Philosophie sowie der im französischen Poststrukturalismus beheimateten Dekonstruktion in Beziehung zu setzen, dann zeigt man nicht nur eine interne Verbindung zwischen drei Autoren oder ihren Werken auf, sondern zugleich auch zwischen drei bislang allenfalls partiell miteinander kommunizierenden Denktraditionen.¹⁰

Damit ist bereits ein Hinweis gegeben, weshalb auch der zweite Einwand die im Folgenden entfaltete Konfiguration von Hegel, Wittgenstein und Derrida nicht trifft. Die Studie will keinen Theorievergleich durchführen, bei dem zunächst die drei Werke für sich und unabhängig voneinander vorgestellt und anschließend auf ihre Gemeinsamkeiten hin überprüft würden. Ihr Ziel liegt vielmehr darin, im Mit- und Gegeneinander der drei Positionen verschiedene Möglichkeiten eines Denkens der Differenz darzulegen, ohne es auf eine einheitliche Theoriesprache oder Zugangsweise einzuschränken. Um aber die Bandbreite der möglichen Konzeptionalisierungen einer sprachtheoretischen Differenzphilosophie wenigstens in ihren Umrissen exemplarisch zu verdeutlichen, sind weiter auseinander liegende Theoriebildungen besser geeignet als solche, die in einer engen terminologischen, inhaltlichen wie methodischen Nähe zueinander stehen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem Verfahren, das in einem dreifachen Aufriss die jeweiligen Besonderheiten der Arbeiten von Hegel, Wittgenstein und Derrida berücksichtigen kann und gleichwohl an einer übergreifenden Problemstellung festhält. Da die Zusammenführung der drei Autoren selbst ein methodologisches Interesse verfolgt, sieht sich die Studie einem vergleichbaren Dilemma ausgesetzt wie die von ihr betrachteten

10 In der Analytischen Philosophie macht sich in jüngster Zeit ein neues Interesse an Hegel bemerkbar (vgl. den instruktiven Überblick von Welsch, Wolfgang: Hegel und die analytische Philosophie. In: *Information Philosophie*, 2000, Nr. 1, S. 7-23); ihre Rezeption des Poststrukturalismus kann hingegen als verhalten charakterisiert werden (vgl. allerdings Garver, Newton/Lee, Seung-Chong: *Derrida & Wittgenstein*. Philadelphia 1994; Wheeler, Samuel: *Deconstruction as Analytic Philosophy*. Stanford 2000). Gleiches gilt umgekehrt für die Aufmerksamkeit, die der Analytischen Philosophie in eher poststrukturalistischen Ansätzen zuteil wird. Insbesondere die neuere französische Philosophie und ihr Umfeld hat jedoch immer wieder eine kritische Auseinandersetzung mit der Hegel'schen Dialektik gesucht (dazu exemplarisch den Sammelband von Barnett, Stuart (Hg.): *Hegel after Derrida*. London 1998). Aufgrund ihres Anspruchs einer historisch authentischen Rekonstruktion erweist sich die philologische Forschung zum Deutschen Idealismus als weitgehend verschlossen gegenüber neueren Methodendiskussionen.

Theorien: Die Herleitung ihrer eigenen Methode kann sich streng genommen erst im Verlauf der Darstellung ergeben. Eine solche Auskunft jedoch scheint denkbar unbefriedigend, denn ohne einen wie immer auch vagen Vorgriff auf das zu erwartende Ergebnis läuft die Untersuchung Gefahr, sich ziellos in der Fülle des Materials zu verlieren. Obwohl also keine adäquate Methode zur Verfügung steht, kann man dennoch, ähnlich wie Hegel in seinen Vorreden, zunächst einige bekannte methodologische Konzepte abweisen und auf dieser negativen Folie minimale Kriterien der eigenen Darstellungsweise formulieren.

Das betrifft erstens die Frage nach dem Verstehen von historischen Texten. Eine traditionelle philologische Interpretation verlangt, nicht nur die Schriften des betrachteten Autors möglichst umfassend zu berücksichtigen, sondern ebenfalls das Umfeld ihrer Entstehung heranzuziehen, um auf diese Weise ein historisches Verständnis für das tatsächlich Gemeinte zu erlangen. Eng damit verbunden ist die Vorstellung der Beeinflussung durch andere zeitgenössische Texte oder zeitlich vorhergehende Denker. Sie ist die Voraussetzung, um größere ideengeschichtliche Entwicklungslinien nachzuvollziehen, die sich gemäß der chronologischen Abfolge der Theorieentwürfe gliedern. Nun fügt sich jedoch die Beziehung zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida keiner kontinuierlichen zeitlichen Folge, so als bilde die Dialektik den Ausgangspunkt einer Überlegung, die über die logische Sprachanalyse vermittelt schließlich in die Dekonstruktion mündet. Darüber hinaus orientiert sich eine philologische Interpretation an dem Ideal einer ursprünglichen Autorintention, deren Wahrheit es wiederherzustellen gilt. Sie gehört demnach noch in jenes identitätslogische Dispositiv, gegen das sich die Differenztheorie wendet und das hier in Frage steht. Eine historisch-philologische Rekonstruktion, die Hegel, Wittgenstein und Derrida entweder in die Stufenfolge einer kontinuierlichen Entwicklung einordnet oder jeden Denker getrennt und allein aus seinem eigenen Kontext heraus verstehen will, scheint daher wenig geeignet, um eine differenztheoretische Konstellation zu beschreiben.¹¹

Im Gegensatz zu einer historisierenden Betrachtung könnte man die hier versuchte Zusammenführung von unterschiedlichen Theorieentwürfen mit einem Ausdruck Jacob Taubes als eine »gegenstrebige Fügung«¹² bezeichnen.

11 Damit soll einer historisch-philologischen Rekonstruktion nicht jede Berechtigung abgesprochen sein. Wo sie allerdings mit dem Anspruch auftritt, die Wahrheit eines Textes ergründen zu können, ist sie mit dem Verweis auf die Unhaltbarkeit ihres identitätslogischen Geschichtsverständnisses abzulehnen.

12 Taubes übersetzt mit dieser geglückten Wendung ein Fragment von Heraklit, das in der Übertragung von Diels lautet: »Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammengeht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.« (Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Nach der von Walther Kranz hrsg. achten Auflage, Hamburg 1957, S.

Mit ihrer Hilfe sollen Korrespondenzen zwischen thematisch ähnlichen Aspekten der drei Ansätze hergestellt werden, unabhängig davon, ob die Autoren sich explizit aufeinander bezogen haben. Eine Fügung erlaubt es, in nicht pejorativer Weise ›anachronistisch‹ vorzugehen. Die Beziehungen, die sie zwischen den drei Denkern hervorbringt, folgen keiner geschichtlichen Zeit, sie bewegen sich eher in den räumlichen Dimensionen der Nähe und der Ferne. Ein solcher Interpretationsraum existiert indes nicht vor der durchgeführten Analyse und lässt sich nicht wie ein vorhandenes Methodegerüst über die untersuchten Textausschnitte legen. Er öffnet sich erst in den spezifischen Differenzen, die im Verlauf der Studie zwischen den drei Positionen, im Kontrast ihrer Einstellungen zu einem gemeinsamen thematischen Bereich, herausgearbeitet werden. Diese besondere Interpretationsweise, die ausgehend von thematischen Überschneidungen nach den Abständen fragt, lässt sich als ein »Denkraum« charakterisieren.¹³ Und da die Suche nach einem anderen Darstellungsverfahren zugleich als Leitfaden der Betrachtung dient, muss anhand von Hegels, Wittgensteins und Derridas Entwürfen einer sprachtheoretischen Differenzphilosophie selbst gezeigt werden, inwiefern sie ein Denken des Raumes vorbereiten.

Greift der erste methodologische Komplex das Problem der Geschichte auf, lässt sich in einem zweiten Schritt nach den systematischen Voraussetzungen der Darstellung fragen. Ein rein systematischer Zugang, etwa in Form eines Theorievergleichs, geht gewöhnlich von einem Dritten aus, in dem sich die zu vergleichenden Werke treffen. Dies kann entweder ein zugrunde liegender gemeinsamer Gegenstand sein oder auch eine allgemeine und umfassende Theorie bzw. Metatheorie, die es erlaubt, die betrachteten Werke in einen vorgegebenen Gesamtrahmen einzuordnen und sie als verschiedene Ausformungen eines großen Ganzen wahrzunehmen. Nach dem bisher Gesagten jedoch kann sich die Freilegung eines Denkraumes zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida nicht vorab auf einen bereits bekannten Gegenstand oder eine ausgearbeitete Theorie berufen. Als ein gemeinsames Thema kann sich das Differenztheorem erst im Kontrast der Positionen zueinander erweisen. Zudem richtet sich ein Vergleich in erster Linie an den Übereinstimmungen,

26f., Frag. 51) Zu Taubes vgl. Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*. Berlin 1987.

13 Der Begriff des Denkraumes kommt ebenfalls in der von Dieter Henrich angestoßenen Konstellationsforschung zum Einsatz, wird dort allerdings auf eine historisch begrenzte und homogene Konstellation von Personen und Theorieentwürfen angewendet (vgl. Stamm, Marcelo: *Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven*. In: Muslow, Martin/ders. (Hg.): *Konstellationsforschung*. Frankfurt a. M. 2005, S. 31-73). In Abgrenzung dazu bezeichnet der Denkraum hier eine Pluralität von Positionen, die sich weder auf eine fest umrissene Zeitspanne reduzieren lassen noch notwendigerweise aufeinander Bezug nehmen müssen.

den identischen Momenten aus und liest die Unterschiede, zumindest wenn sie unvereinbar scheinen, als Chiffre für ein Scheitern der Gegenüberstellung. Dementgegen setzt die Situierung in einem Denkraum die Differenzen produktiv ein. Nicht die Verringerung der Abstände und die Reduktion auf ein einheitliches Prinzip wäre das Ziel. Vielmehr gilt es, gerade die Verschiedenheiten festzuhalten, damit die Reichweite und Vielgestaltigkeit der Differenzphilosophie in den Blick kommen kann.

Gleichwohl bestreitet das anvisierte Verfahren keineswegs gewisse thematische Ähnlichkeiten und partielle Überschneidungen zwischen den analysierten Ansätzen. Das schlechterdings Unvergleichbare ließe sich überhaupt nicht in Beziehung setzen. Die Untersuchung orientiert sich deshalb an einer Reihe von Fragekomplexen, die sich aus dem skizzierten Einsatzort einer sprachtheoretischen Differenzphilosophie ergeben, und stellt für jeden dieser Komplexe nacheinander einschlägige Texte oder Textstellen von Hegel, Wittgenstein und Derrida zusammen, die darauf eine Antwort geben können. Der Aufbau der einzelnen Kapitel folgt somit einerseits einer gemeinsamen thematischen Leitfrage und erlaubt es andererseits, in den Unterabschnitten auf die Besonderheiten des jeweiligen Denkens einzugehen. Im Wechsel der Perspektiven können die jeweils vorhergehenden Konzeptionen als Kontrastfolie benutzt werden, von der sich die Position des aktuell behandelten Theoretikers abheben und konturieren lässt. Auf diese Weise entsteht im Verlauf der Darlegung ein komplexer werdendes Netz von Ähnlichkeiten und Unterschieden, Nähe- und Distanzverhältnissen, das schrittweise den Raum eines Differenzdenkens zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida aufspannt.

Ein solches Vorgehen fordert allerdings den Verzicht auf den Anspruch, die einzelnen Werke in der Gesamtheit ihrer eigenen Entwicklung vorzustellen. Die Zuspitzung auf bestimmte Fragekomplexe führt zwangsläufig zu einer Fokussierung der Interpretation und rückt zuweilen Aspekte, Textstellen oder Begriffe in den Vordergrund, die in einer Einzelbetrachtung vielleicht als nebensächlich oder vernachlässigenswert erscheinen würden. Insofern haftet der »gegenstrebigem Fügung« – das Syntagma bringt es bereits zum Ausdruck – unleugbar eine gewisse Gewalttätigkeit an. Macht man sich jedoch klar, dass auch eine philologisch-historische Auslegung, die im Namen des Autors zu sprechen glaubt, sich einer nicht minder gewalttätigen Geste bedient, wenn sie die Wahrheit eines Textes als ihren Besitz reklamiert, dann lässt sich das hier gewählte Vorgehen zumindest insofern rechtfertigen, als es die Forderung nach authentischer Wiederherstellung des ursprünglich Intendierten aufgibt. Die Eröffnung eines Denkraumes hat weder eine systematische noch eine historische Begründung des Denkens im Namen der Wahrheit zum Ziel. Sie will zeigen, inwiefern beide Begründungsstrategien notwendigerweise intern aufeinander verwiesen bleiben und dass sich ihre Verstrickung nicht einseitig auflösen lässt. Zwischen ihnen klafft eine Lücke der Kontingenz

oder Unbestimmtheit.¹⁴ Das aber bedeutet, die Bezugnahme auf die Texte der Überlieferung kann deren Bedeutung nicht so wiederherstellen, wie sie ›ursprünglich‹ und ›wirklich‹ gemeint waren. Jede Interpretation ist daher, wie Adorno sagt, »prinzipiell Überinterpretation«.¹⁵ Eine Auffächerung des von Hegel, Wittgenstein und Derrida vertretenen Differenzdenkens kann diesem Moment des Uneinholbaren Rechnung tragen, wenn sie die drei Theorien als gegenstrebige Fügung eines offenen Denkraums interpretiert und auf diese Weise dem Differenten einen Ausdruck verschafft, ohne es auf einen identischen Begriff oder gemeinsamen Grund bringen zu wollen.

In Anlehnung an diese vorläufige Charakterisierung des Denkraumes gliedert sich die Studie in zwei große Teile. Der erste Teil beschäftigt sich hauptsächlich mit den verschiedenen Modellen, die es ermöglichen sollen, eine sprachimmanente Bedeutungstheorie jenseits des Repräsentationsmodells zu konzipieren (1. Kapitel). Daran schließt sich die Frage nach dem Verbleib der Wesensdimension an (2. Kapitel). Da die Zeichen ihre Bedeutung nicht mehr durch die Referenz auf eine sprachexterne Welt erhalten, muss geklärt werden, auf welche andere Grundlage sie sich stützen können. Innerhalb ihres eigenen Deutungsrahmens sind Wittgenstein, Hegel und Derrida der Überzeugung, dass sich der Vorgang der Sinnkonstitution nur noch als ein reiner Prozess der Differenzierung beschreiben lässt. Die Bewegung, auf der die Sprache aufbaut, korreliert aber mit einer fundamentalen Zeitlichkeit. Inwiefern sich diese Zeitbetrachtung von der Vorstellung einer linear verlaufenden Geschichte abhebt, thematisiert das 3. Kapitel.

Der zweite Teil der Untersuchung sucht dann vor dem Hintergrund der im ersten Teil erarbeiteten grammatischen Logik der Sprache nach den methodischen Konsequenzen, die daraus für eine Philosophie der Differenz folgen. Ausgehend von der Kritik, die Derrida, Wittgenstein und Hegel gegen das mentalistische Reflexionsparadigma vorbringen, entwickeln sie jeweils andere philosophische Darstellungsweisen, in denen die Prozessualität der Sprache selbst zum Ausdruck kommen kann (4. Kapitel). Dabei stützen sie sich auf eine eigentümliche Selbstreferenzialität der Sprache: Die syntaktische Form der begrifflichen Vermittlung transportiert ein überschießendes Moment der Differenz, das sich semantisch nicht einholen lässt. Was sich auf diesem Wege artikuliert, ohne gegenständlich zu werden, ist jedoch nichts anderes als die fundamentale Zeitlichkeit der Bedeutungskonstitution. Wie im 5. Kapitel dargestellt wird, lässt sich diese Zeitigung des sprachlichen Prozesses in Begriffen

14 Die Einsicht in die Unbestimmtheit der Gründungskategorien ist laut Gerhard Gamm zentral für die Philosophie des 20. Jahrhunderts insgesamt geworden (vgl. Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*. Frankfurt a. M. 1994, S. 22).

15 Vgl. Adorno, Theodor W.: *Der Essay als Form*. In: ders.: *Noten zur Literatur*. Gesammelte Schriften Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 9-33; hier S. 10.

des Raumes explizieren. Als vorausgehende Bedingung aller begrifflichen Erkenntnis öffnet die immanente Zeitlichkeit der Sprache einen ebenso logischen wie historischen Raum. Weil dieser Raum den Horizont der sinnvollen Rede absteckt, bestimmt er zugleich die Konzepte, mit denen sich Geschichtliches aneignen und verstehen lässt.

Eine mit »Perspektiven« überschriebene Schlussbetrachtung greift abschließend erneut die in der Einleitung angerissenen Überlegungen zum Konzept des Denkraumes auf und zeigt im Rückblick auf die gesamte Studie, inwieweit eine Differenzphilosophie im Anschluss an Hegel, Wittgenstein und Derrida den Gegensatz von System und Geschichte zu überwinden vermag.

Zur Logik der Grammatik

»Die Logik der Grammatik erzeugt Texte allein in der Abwesenheit referenzieller Bedeutung, aber jeder Text erzeugt einen Referenten, der das grammatische Prinzip unterminiert, dem er seine Konstitution verdankt.«

(Paul de Man, *Allegories of Reading*)

1. Modelle einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese

a) Begriff und Negation in der Dialektik

Auch aus der Distanz von fast zweihundert Jahren betrachtet, ist uns die Hegel'sche Dialektik heute nicht weniger rätselhaft als den Zeitgenossen.¹ Dieses Fazit, das Dieter Henrich bereits 1976 zieht, lässt sich auf zwei Weisen verstehen: Entweder als Aufforderung, die Distanz zu nutzen und die Grundsätze des dialektischen Denkens in ihrem historischen Kontext zu rekonstruieren, oder aber als eine Absage an jeden Versuch einer endgültigen Klärung und somit als eine potenzielle Öffnung der Textarbeit für gegenwärtige Problemlagen. Obwohl Henrich in seinen eigenen Arbeiten an der ersten Alternative festhält, liegen zwischenzeitlich, aus unterschiedlichen Richtungen motiviert, fruchtbare Interpretationen des Hegel'schen Denkens aus der Sicht der

1 »Was ist Dialektik? Diese Frage, bezogen auf die besondere Bedeutung des Wortes, die Hegel ihm gab, ist bisher ohne Antwort geblieben. Nicht einmal ein Verfahren, wie sich eine Antwort finden lasse, hat allgemeine Zustimmung gefunden.« (Henrich, Dieter: Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die »Wissenschaft der Logik«. In: Guzzoni, Ute u.a. (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx, Hamburg 1976, S. 208-230; hier S. 208f.)

neueren Sprachphilosophie vor, die sich eher der zweiten Lesart zuordnen lassen.² Ohne für sich in Anspruch zu nehmen, eine ›eigentliche‹ Intention des Autors Hegel wiederzugeben oder die historische Bedeutung seiner Schriften zu erfassen, leistet die sprachphilosophische Perspektive mehr als eine Übersetzung der Hegel'schen Texte in unsere Zeit. Wenn deren ursprünglicher Sinngehalt in der Tat dunkel und fragwürdig bleibt, kann eine konsequente Auslegung im Rahmen der gegenwärtigen Sprachtheorie sie vielleicht sogar besser verstehen als eine historisierende philologische Rekonstruktion.

Anknüpfungspunkt für eine Lektüre Hegels am Leitfaden der Sprache bietet die zentrale Stellung des ›Begriffs‹ für die spekulative Dialektik. Dieser steht, schematisch gesprochen, zwischen der Sache und dem Denken, der Substanz und dem Subjekt, er ist deren Vermittlung, in der »alle Wahrheit ihre Existenz hat« (PhG, 12). Schon in der *Phänomenologie des Geistes* erhält die Philosophie die Aufgabe, die Wirklichkeit immanent aus dem Begriff zu explizieren. Allerdings scheint es nicht angemessen, Hegels ›Begriff‹ vorschnell mit ›Ausdruck‹ oder ›Zeichen‹ zu übersetzen. Das verbieten nicht allein die Ausführungen zum Zeichen in der *Enzyklopädie* (§ 458), sondern ganz allgemein die Dignität, mit der Hegel den Ausdruck ›Begriff‹ belegt. Zu klären wäre deshalb, inwiefern die Rede vom ›Begriff‹ eine sprachanalytische Lesart der Dialektik legitimiert oder ob sie nicht doch über den Rahmen einer Bedeutungstheorie hinausreicht. Immerhin verwirft Hegel offenbar ein Referenzmodell der Sprache, wenn er die Wahrheit an den Begriff delegiert, statt sie in einer unmittelbaren Anschauung oder einem transzendentalen Subjekt zu suchen. Eine dem Begriffsgefüge immanente Analyse bedarf jedoch einer eigenen Form der Reflexivität, die es erlaubt, die Entstehung von Bedeutung ohne Rekurs auf eine außersprachliche Sphäre zu erläutern. Hegel findet sie in einem Bewegungsmoment, das er absolute Negativität oder doppelte Negation nennt. Ihre Funktionsweise und ihre Zusammenspiel mit dem Begrifflichen gilt es in diesem Abschnitt aufzuzeigen.

Obwohl der ›Begriff‹ und die Bewegung der Negation im Herzen der Hegel'schen Dialektik stehen, ist es erstaunlich, welche Schwierigkeiten es bereitet, beide Konzepte zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Grund dafür ist ihre fundamentale Stellung: Begriff und Negation bilden den Rahmen, in dem überhaupt etwas erscheinen kann; entsprechend problematisch wird die Rede über diesen Rahmen, den wir immer schon voraussetzen müssen und deshalb nicht wie einen Gegenstand unter anderen einfach betrachten

2 Vgl. beispielsweise Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn u.a. 1992; Grau, Alexander: *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*. Berlin 2001; Schubert, Alexander: *Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«*. Königstein 1985.

können. Wo der Begriff zum Objekt wird, hat er bereits seine Eigenart als ›Bedingung der Möglichkeit von ...‹ verloren. Das ist es, in anderen Worten, was Hegel in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* als das Problem der Absolutheit anspricht; mit dem Absoluten lässt sich nicht ›wie aus der Pistole geschossen‹ einfach beginnen (PhG, 24). Jedenfalls nicht in einer Weise, als sei es bereits in all seinen Facetten durchsichtig erkannt, denn entweder man betrachtet das Absolute als Gegenstand und hat es bereits durch eine externe Betrachtung aus seiner vermeintlichen Absolutheit herausgeholt, oder man muss behaupten, im Absoluten stehe jeder Teil für das Ganze, das aber heißt »sein Absolutes für die Nacht ausgeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind [...]« (PhG, 17).

Der Begriff steckt also nicht nur den Rahmen der dialektischen Darstellung ab, er ist als das Absolute zugleich deren Ziel. Weil er alles umfasst und kein Außerhalb kennt, gibt es allerdings keine privilegierte Beobachterposition mehr, von der aus man sich ihm von außen nähern könnte. Ein Methodenproblem steht somit am Anfang der Dialektik: Wie lässt sich in der absoluten Immanenz des Begriffs dennoch ein wahres Wissen über ihn erlangen? Hegels Antwort lautet: Wenn es nicht mehr das reflektierende Subjekt ist, das den Ausgangspunkt des Wissens darstellt, sondern der absolute Begriff (man kann an dieser Stelle übersetzen: das Begriffssystem im Ganzen), dann muss sich der Begriff aus sich selbst heraus verstehen, er muss sich äußern. Der Philosophie kommt lediglich die Aufgabe zu, die »Selbstbewegung des Begriffs« darzustellen und im Verlauf der Darstellung die logischen Bedingungen dieses Prozesses nachzuvollziehen. Und »[...] das wodurch sich der Begriff selbst weiter leitet, ist das [...] *Negative*, das er an sich selbst hat; diß macht das wahrhaft Dialektische aus« (WdL I.1, 39).

Diese erste Rohskizze zusammenfassend lässt sich festhalten: Dialektik ist die Selbstexplikation des absoluten Begriffs durch die Bewegung der Negation. Das bedarf weiterer Erläuterungen, die sich zunächst auf die Vorreden der *Phänomenologie des Geistes* und der *Wissenschaft der Logik* beschränken werden, da sich hier die wenigen Stellen finden, an denen Hegel direkt über den Begriff und die Negation als solche spricht. Die dort gefundenen Charakterisierungen umreißen einen Problemhorizont, den es in analoger Weise bei Derrida und Wittgenstein aufzusuchen gilt und der dann im folgenden Kapitel anhand einer Lektüre der Wesenslogik weiter vertieft werden soll.

Die bekannte Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* nimmt eine Sonderstellung ein, da sie auch als eine Vorrede in das Gesamtsystem der spekulativen Dialektik gelesen werden kann. Im Gegensatz zur Einleitung nämlich ist von den Gestalten des Geistes, die schließlich das eigentliche Thema der *Phänomenologie* ausmachen, erstaunlich wenig die Rede. Vielmehr geht es Hegel hier um einen richtigen Einstieg in die Wissenschaft, was sich – wie auch in den Vorreden zur *Logik* – besonders durch die Zurückweisung der

traditionellen Trennung von Gegenstand und Methode bemerkbar macht. Die Geste dieser Vorreden ist somit vor allem eine kritische: Sie will keine Inhaltsangabe oder methodische Klärung des folgenden Textes vorwegnehmen, sondern gleichsam einen Raum schaffen, in dem sich die Selbstdarstellung des Begriffs überhaupt erst vollziehen kann. Wiederkehrender Angriffspunkt der Zurückweisung ist eine bestimmte Verbindung von Empirismus und Formalismus, hinter der sich eine starre Dichotomie von Inhalt und Form, Sein und Denken, Objekt und Subjekt usw. verbirgt. Man macht es sich zu einfach, so Hegel, wenn man die Wissenschaft schlicht auf der vorhandenen »Menge von Material, nämlich dem schon Bekannten und Geordneten« aufbaut, von dort aus die »Sonderbarkeiten und Kuriositäten« betrachtet und dann dem Bekannten zuordnet (PhG, 16). Damit unterstellt man allem ein und dieselbe Idee, die sich in den mannigfaltigen Gestalten identisch wiederholt; doch »[d]ie für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfang stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht« (ebd., 17). In einer derartigen Trennung von Form und Inhalt lässt sich die Immanenz des Begriffs nicht fassen.

Auch das Wesen der Sprache, das Begriffliche selbst, ist Opfer einer Separation, bei der man die Ebene der reinen Bedeutung von dem an sich sinnlosen Lautzeichen abhebt. Hegel hält dagegen, dass die Eliminierung des scheinbar Überflüssigen, dem sinnlosen Laut- oder Wortzeichen, gerade das Wesentliche des Begriffs verdeckt: seine Differenz in sich, die gleichzeitig die Möglichkeit einer Reflexion und damit eine Selbstbeziehung oder »Subjektivität« eröffnet. Man verfehlt das, was man eigentlich ausdrücken will, sofern »[...] von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u.s.f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch diß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich reflectirtes, ein Subject gesetzt ist.« (PhG, 21)

›Begriff‹ wäre demnach weder die Seite der reinen Bedeutung noch jene des bloßen Wortes allein, sondern gerade ihre Beziehung. Die Verschiedenheit des Zeichens von dem Bezeichneten macht eine Reflexion notwendig, in der die vom »sinnlosen Laut« verschiedene Sache erst zur Erscheinung kommen kann. Diese reflexive Grundstruktur des Begrifflichen nennt Hegel ›Subjekt‹ oder in der bekannteren Formulierung aus der *Phänomenologie des Geistes*, dass die »Substanz ebenso sehr als Subjekt« gedacht werden müsse (PhG, 18). Subjektivität, so wie Hegel sie versteht, meint eine bestimmte Form der Selbstbeziehung, die Möglichkeit, das Objekt seiner selbst zu werden. Subjektivität wird also nicht im einfachen Gegensatz zu einer Objektivität gedacht, vielmehr gehört das Objekt bereits in die Selbstbeziehung der Subjektivität, es ist darin »aufgehoben«, d.h. zugleich aufbewahrt und der einfache Gegensatz außer Kraft gesetzt. In der absoluten Immanenz des Be-

grifflichen, die keine Welt außer ihrer selbst kennt, bedeutet ›Objektivität‹ im Sinne des Allgemeinen und Wahren für Hegel letztlich immer Subjektivität als Selbstbeziehung (PhG, 18).

Gleichwohl scheint die Rede von der Subjektivität des Begriffs (oder des Absoluten)³ paradox: »Jene Anticipation, daß das Absolute Subject ist, ist [...] nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie unmöglich, denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.« (PhG, 21) Das Absolute als Subjekt hat keine »Wirklichkeit«, solange Wirklich-Sein als ein gleichbleibender, ruhiger Zustand verstanden wird. Subjektivität steht für einen Prozess, sie ist immer Selbstbewegung und nur ›wirklich‹, solange sie nicht still steht. Deutlich wird dies an einem weiteren Zitat aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*:

»Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonniren an dem ruhenden Subjecte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.« (PhG, 42f.)

Hegel nimmt hier eine regelrechte Umarbeitung der philosophischen Terminologie vor. Gegen die Vorstellung vom Subjekt als dem archimedischen Punkt des Denkens, das nicht zuletzt durch die kantischen Kritiken diesen exponierten Platz erhalten hat, bringt er eine fundamentale Bewegung ins Spiel. Wenn schon von Subjektivität die Rede sein soll, dann nur noch in der Bestimmung von Selbstbezüglichkeit und Bewegung; darin aber geht die bisherige Vorstellung vom Subjekt als dem ruhenden Pol, der seinem Gegen-

3 Eine pauschale Gleichsetzung von ›Begriff‹ und ›Absolutem‹ bleibt allerdings problematisch, da Hegel den Ausdruck ›Begriff‹ selbst in verschiedener Weise gebraucht – ohne dies freilich immer offen zu legen. In der Einleitung zur *Logik* beispielsweise wird zwischen dem »seienden Begriff« und dem »Begriff als Begriff« unterschieden, beide sollen den »ganzen Begriff« bilden (WdL I.1, 45). Während im ersten Fall der Begriff als Bezeichnung der Realität erscheint, nennt der zweite die immanente Selbstbeziehung des Begriffsgefüges. Weil Hegel an dieser Textstelle den gesamten ersten Teil seiner *Logik*, die so genannte ›objektive Logik‹, mit dem seienden Begriff assoziiert, wird etwa die von Heidegger vorgenommene Zuspitzung des ›Begriffs‹ auf die »Absolutheit in ihrer Parodie zu sich selbst« nicht allen Textstellen gerecht (vgl. Heidegger, Martin: Hegels Begriff der Erfahrung. In: ders.: Holzwege, 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 115-208; hier S. 197).

stand gegenüber äußerlich ist, »zu Grunde« und wird selbst zu einer Unterscheidung innerhalb des Begriffs ›Subjekt.‹⁴

Wie sehr Hegel das Reich des Begriffs als genuin sprachliches versteht, macht sich an der eigentümlichen Parallelisierung von Subjekt und grammatischem Subjekt in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* bemerkbar. Die angeführte Uminterpretation des Subjektbegriffs im Sinne einer Bewegung lässt auch den prädikativen Satz nicht unberührt. Für gewöhnlich erscheint jedes Prädikat wie eine Bestimmung an einem fixen (Satz-)Subjekt, einem Etwas, das ›außerhalb‹ des Satzes Bestand hat. In der dialektischen Perspektive aber findet das Subjekt seinen Grund in der Bewegung des Satzes selbst, es besitzt keine feste Einheit unabhängig von der Prädikation. Wie zuvor der Begriff des Subjekts erfährt die Form des Urteilsatzes eine analoge Umformulierung. Die Subjekt-Prädikat-Einteilung des Satzes, in dem sich die beiden Glieder getrennt und äußerlich einander gegenüberstehen und eine Sache oder Eigenschaft repräsentieren, wird durch ein »spekulatives« Satzverständnis ersetzt, in dem sich die Satzglieder gegenseitig konstituieren (PhG, 43).⁵ Um die Bedeutung des Satzsubjekts zu klären bedarf es keiner Referenz auf einen außersprachlichen Bereich des Seins.⁶ Die Sprache stellt kein Sammelsurium von Namen dar, die den Sachen aufgeprägt sind als seien sie »Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude« (PhG, 38). Das scheinbar stabile Subjekt des Satzes ist tatsächlich ein in der Bewegung der Prädikation konstituiertes, genauer: es ›ist‹ eben jene Bewegung als Selbstbeziehung der Sprache.

Natürlich kann das nicht heißen, jeder einzelne Satz erzeuge seinen Inhalt *ex nihilo* und stets aufs Neue. Wie aber unter derartigen Vorzeichen ein Inhalt

4 Diese Arbeit am Begriff löst die bekannten Bedeutungen nicht auf, vielmehr wird der alte Bedeutungshorizont um die bereits in ihm angelegten Aspekte erweitert und bleibt in der neuen Fassung enthalten – er ist darin aufgehoben. Hegels Aufmerksamkeit gilt deshalb ausschließlich den immanenten Bezügen, die das vorliegende Begriffssystem aus sich heraus zulässt: »Worauf es deswegen bey dem *Studium der Wissenschaft* ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen [...], denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese. [...] Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltbarkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.« (PhG, 41f.)

5 Ausführlich wird auf Hegels Urteilslehre im 4. Kapitel eingegangen.

6 Alexander Grau charakterisiert Hegels Bedeutungstheorie daher als »semantischen Holismus« (vgl. Grau: *Kreis von Kreisen*, a.a.O., S. 15). Auch Gadamer weist darauf hin, dass mit dem spekulativen Satz eine eigene Bedeutungstheorie verbunden ist: »Der spekulative Satz ist nicht so sehr Aussage als Sprache.« (Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee der Hegelschen Logik*. In: ders.: *Gesammelte Werke* Band 3, Tübingen 1987, S. 65-86; hier S. 83)

gedacht werden kann, der in verschiedenen Urteilen als identischer erscheint, eröffnet den Problemhorizont der hier verfolgten Frage und muss sich im weiteren Fortgang der Untersuchung erweisen. Zunächst hält Hegel lediglich fest, dass sich der Begriff nicht durch eine Reduktion auf eine reine Bedeutung erklären lässt, ebenso wenig wie der Urteilssatz eine äußerliche Aneinanderreihung von Repräsentationen darstellt. Wenn weiterhin die Substanz als Subjekt gedacht werden soll, Subjektivität aber nur noch eine Bedeutungszuschreibung innerhalb des Satzgefüges meint, dann ist bereits angedeutet, inwiefern die spekulative Dialektik grundsätzlich als Semiologie angesprochen werden kann.⁷

Bevor auf die Vorreden und die Einleitung der *Wissenschaft der Logik* eingegangen wird, soll eine erste Annäherung an das bereits erwähnte Bewegungsmoment der Negation im Rahmen der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* versucht werden. Das ist aus Sicht einer strengen Hegel-Philologie insofern erklärungsbedürftig, als man werkgeschichtlich eine starke Aufwertung des Negationsbegriffs im Übergang zur *Wissenschaft der Logik* verzeichnen kann. Der Textkorpus der *Phänomenologie* steht daher den frühen Jenaer Systementwürfen näher, in denen die Negation noch nicht den gleichen zentralen Stellenwert hat wie in den späteren Schriften.⁸ Allerdings trifft dieser Befund nicht für die Vorrede der *Phänomenologie* zu, da sie inhaltlich bereits Themen der späteren *Wissenschaft der Logik* vorwegnimmt – etwa in der Rede von der »ungeheuren Macht des Negativen«.

Eine der rätselhaftesten Beschreibungen dieser »Macht des Negativen« lautet:

»Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Todte fest zu halten, das, was die größte Krafft erfordert. [...] Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches vom Negativen wegsieht [...], sondern er ist

7 Dennoch kommt Dieter Henrich in Bezug auf die *Wissenschaft der Logik* zu dem Schluss, bei der dort dargestellten Entwicklung handele es sich trotz allem nicht um eine Bedeutungstheorie, sondern eine »Ontologie substanzieller Subjektivität«. Aus der hier angedeuteten Perspektive der *Phänomenologie* fällt es jedoch schwer, die von Henrich bemühte Trennung zwischen Ontologie und Bedeutungstheorie für die Dialektik im Ganzen aufrecht zu erhalten. Dagegen spricht im übrigen auch Hegels eigene Einordnung der objektiven Logik, welche die Stelle einer Ontologie »ersetzen« soll (WdL I.1 48; vgl. Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971, S. 156).

8 Vgl. dazu die aufschlussreiche Studie von Bonsiepen, Wolfgang: Der Begriff der Negativität in Hegels Jenaer Schriften. Bonn 1977.

diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt.« (PhG, 27)

Ebenso wie in der Sprache der Laut oder das Wort gegenüber der reinen Bedeutung als überflüssig erscheinen, so scheint auch das Negative nur das Derivat eines Positiven zu sein. Im Gegensatz zum lebendigen Geist steht es insofern für den Tod. Aber der denkende Geist arbeitet selbst nur mit Begriffen, in denen das Bezeichnete an sich abwesend ist. Ein Name oder ein sinnloser Laut kann erst als Zeichen fungieren, wenn er auf etwas Anderes und Abwesendes verweist. Dieses Andere, auf das ein Zeichen deutet und das aus dem Zeichen erst ein Zeichen macht, wird durch die Bezeichnung in seiner Präsenz und Anwesenheit negiert. Wie der Psychoanalytiker Jacques Lacan in Anlehnung an Hegel sagt, geht die Sprache als Symbolsystem daher mit einem »ursprünglichen Mord am Ding« einher.⁹ Jeder sprachliche Zugang zur Welt ist notwendigerweise mit einer Inversion verbunden, in der die reine Anwesenheit in eine Abwesenheit, die Positivität in eine Negativität verkehrt wird.

Da Hegel den Begriff absolut setzt, kann das darin Bezeichnete, die Sache selbst, immer nur durch eine Negation vermittelt erscheinen. Der Tod der reinen Anwesenheit steht in der Tat am Ursprung der Sprache. Entsprechend besteht die eigentliche Tätigkeit des Denkens gerade in der Negativierung, in der Unterscheidung und Trennung: »Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.« (PhG, 27) Um sich in seiner Funktionsweise zu erfassen, muss der Geist folglich bei seiner eigenen Negativität »verweilen«. Er ist paradoxerweise nur bei sich selbst, wenn er sich von sich selbst unterscheidet – »indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet«, wie Hegel sagt. In der Begriffssprache ist dies durchaus keine unmögliche Forderung, weil die negative Beziehung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten als Form erneut zum Gegenstand einer sprachlich Bezeichnung werden kann.

Damit ist allerdings noch nichts über die »Zauberkraft« gesagt, die aus der Negativität den Schein eines Positiven, aus dem sinnlosen Laut eine Bedeutung macht. In ihrer fundamentalen Negativität verweist die Sprache stets auf ein Anderes, das sich selbst wiederum nur sprachlich erfassen lässt. Der absolute Begriff, so wie Hegel ihn dann im dritten Teil der *Wissenschaft der Logik* versteht, bildet ein System aufeinander verweisender Zeichen, denen keine Substanz vorausgeht. Um die Bedeutung eines spezifischen Begriffs zu bestimmen, muss man ihn von anderen Begriffen abgrenzen, er muss sich von ihnen unterscheiden. Was als die Substanz oder der Bedeutungsgehalt eines

9 Lacan, Jacques: *Freuds technische Schriften*. Das Seminar, Buch I. 2. Aufl., Berlin 1990, S. 223.

Zeichens erscheint, ist also tatsächlich das Produkt der Beziehungen zwischen den Begriffen. Auf die Gesamtheit der Sprache bezogen kann Hegel dieses negative Verhältnis eine Selbstbeziehung des Begriffs nennen, seine Subjektivität. Bedingung für die »Sichselbstgleichheit« des im Begriff Bezeichneten ist die Vermittlung mit anderen Begriffen in einer Bewegung der Negativität (PhG, 40). Diese »Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst« beginnt laut Hegel mit einer »reinen einfachen Negativität«, sie ist

»[...] die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht ihre *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre.« (PhG, 18)

Die erste im Zitat genannte Konsequenz der Negationsbestimmung leuchtet ein: Die scheinbare Einfachheit des Bezeichneten ist in der Bezeichnung entzweit. Da der Begriff auf einen anderen Begriff verweist, gegen den er sich bestimmt, verdoppelt sich die Negation und wird zu einer Gegensatzbeziehung, in der die eine Seite die andere ausschließt. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine »gleichgültige Verschiedenheit«, denn beide Glieder des Gegensatzes bleiben konstitutiv aufeinander angewiesen. Erst in einer Negation des gegensätzlichen Verhältnisses zu einem anderen Begriff kann sich eine Gleichheit mit sich selbst, vermittelt über das Andere herstellen. Im Prozess der doppelten Negation findet deshalb eine Reflexion statt, in der das Andere, Entgegengesetzte zu einem konstitutiven Teil des Selben wird. Was sich darin reflektiert, ist allerdings nicht der ursprüngliche Bedeutungsgehalt eines konkreten Begriffs. Er stellt, als ein Glied der Gegensatzbestimmung, lediglich ein Moment im Verlauf des Negationsprozesses dar. Das Wahre, von dem Hegel am Ende des Zitates spricht, zielt dagegen auf die Bewegung, auf die Selbstbeziehung des Begriffs in der Form einer doppelten Negation.

Man kann sich die schwierige Figur der doppelten Negation verdeutlichen, indem man sie gegen die negative Aussageform abhebt¹⁰: Während eine zweifache Negation in der klassischen Aussagenlogik die Verneinung einer negativen Aussage und lediglich die höherstufige Anwendung eines Operators bedeutet, steht die Verdopplung der Negation bei Hegel für eine Form der sprachlichen Selbstreferenz. Anstatt einen bereits bestehenden oder behaupteten Sachverhalt zu verneinen, ist Negativität der Titel für eine reflexive Differenzbeziehung, auf deren Grundlage überhaupt erst Bedeutungen entstehen. Jede konkrete Bestimmung ist bereits das Produkt einer doppelten Negation,

10 Vgl. Henrich: *Hegels Grundoperation*, a.a.O., S. 214ff.; und Theunissen, Michael: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M. 1980, S. 154ff.

zugleich Unterscheidung von anderen Bestimmungen und Aufhebung der Beziehung auf Anderes in einer Selbstbeziehung. Negativität im dialektischen Sinne bedarf keiner erneuten Anwendung auf sich selbst, sie tritt stets als verdoppelte auf.¹¹ Als eine dem Begrifflichen immanente Bewegung lässt sich Negativität nicht wie eine bloße Form betrachten, die losgelöst von ihrem jeweiligen Inhalt existiert, oder wie eine Methode, die in immer gleicher Weise auf alle möglichen Gegenstände angewendet werden kann.¹² Die Frage, was die Negation negiert, ist folglich schon falsch gestellt. Negativität als Bewegungsprinzip des Begriffs wohnt schlichtweg allen Bedeutungen inne, sie bestimmt das Sein als solches, sofern es begriffen wird.

Um die Arbeit der Negation weiter zu veranschaulichen und ihre Folgen für eine dialektische Bedeutungstheorie ermessen zu können, muss man indes in Hegels *Wissenschaft der Logik* einsteigen, und zwar insbesondere in die Wesens- und die Begriffslogik. Da beiden im Fortgang der Studie ein eigener Abschnitt gewidmet werden soll, geht es an dieser Stelle lediglich darum, einen ersten problemorientierten Zugang zur *Wissenschaft der Logik* zu eröffnen.

Das spezifische Programm der *Logik* lässt sich zunächst in Abgrenzung zur *Phänomenologie* verdeutlichen. Diese sollte in einem ersten Entwurf die *Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins* heißen und zeichnet entsprechend dieser Vorgabe ausgehend vom sinnlichen Bewusstsein des erfahrenen »Hier und Jetzt« – über zahlreiche Zwischenstufen – den Weg zu einer überindividuellen Konstitution des Geistes und einem »absoluten Wissen« nach, das den Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand überwindet. Im Unterschied zur *Logik* aber behält die *Phänomenologie* auch dort die Perspektive des Bewusstseins bei, wo sie es mit dem umfassenden Konzept des Geistes überschreitet. Allerdings entdeckt der Geist im absoluten Wissen den Begriff als »das reine Element seines Daseins« und weist damit eine Möglichkeit aus, wie sich die Bewusstseinsperspektive endgültig verabschieden lässt. Die *Logik* stellt sich dieser Aufgabe, indem sie die »reinen« Denkbestimmungen

11 »Die negative Selbstbeziehung [...] ist gar nicht anders denkbar denn als diese verdoppelte vermittelt-unmittelbare Beziehung auf Anderes, in der sich Selbstbeziehung, Selbstunterscheidung und Beziehung auf Anderes durchdringen und bedingen.« (Rühle, Volker: *Spekulation und Dekonstruktion*. Die Darstellbarkeit von Negativität im Blick auf Hegel und Derrida. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1993, Jg. 100, Nr. 1, S. 22-38; hier S. 33)

12 So lautet eine mehrfach von Hegel gegen Kant vorgebrachte Kritik, dieser habe die »Triplicität« der dialektischen Bewegung zwar erkannt, aber zugleich immer wieder verdeckt, indem er sie zu einem leblosen Schema degradiert (PhG, 36; WdL I.1, 40; WdL II, 247). In diesem Zusammenhang kann man ebenfalls fragen, ob Henrichs Rede von einer »autonomen Negation« einem solchen Formalismus nicht zumindest Vorschub leistet (vgl. Henrich: *Grundoperation*, a.a.O., S. 214).

einzig aus der Sprache selbst herleiten will. Dazu betrachtet Hegel das in der Sprache »niedergelegte« logische Gerüst der kategorialen Formen. Um sie aufzudecken, bedarf es keiner speziellen Abstraktion, es sind jene aus der alltäglichen Sprache bekannten »[...] Denkbestimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir sprechen, zum Munde herausgehen« (WdL I.1, 12).

Mit der Verschiebung des philosophischen Programms in den Bereich des rein Begrifflichen tritt die Methodenfrage, deren endgültige Klärung die *Phänomenologie* mit einem Verweis auf die *Logik* herauszögert, erneut auf den Plan. Weil es aber aus der Sicht Hegels für diese Form der sprachimmanenten Analyse noch gar keine Methode gibt, gehört ihr Nachweis in die logische Abhandlung als solche (WdL I.1, 37). Für die Integration der Methodenfrage in die Darstellung lässt sich vor allem ein systematisches Argument anführen: Der Gegenstand der Untersuchung, die logische Struktur der in der Sprache verankerten allgemeinen Kategorien des Denkens, begründet überhaupt erst die Möglichkeit einer wahren begrifflichen Darstellung. Sie vorab als Methode anzugeben, hieße demnach nichts anderes, als bereits den Ergebnissen der erst noch auszuführenden Herleitung des Logischen vorwegzugreifen. Dagegen ist Hegel der Überzeugung, dass die kategorialen Denkbestimmungen in der Sprache ein systematisches Geflecht bilden, in dem sich die Begriffe selbst weiterentwickeln und mit Notwendigkeit von einer Bestimmung zur nächsten überleiten.¹³ Zwischen der Methode und dem Inhalt der Darstellung besteht deshalb kein Unterschied: »[...] – denn es ist der Inhalt in sich, *die Dialektik, die er an ihm selbst hat*, welche in fortbewegt.« (WdL I.1, 38) Damit ein solches Unternehmen ein Minimum an Glaubwürdigkeit erhält, muss jedoch zumindest angegeben werden, wo es ansetzt und in welche Richtung es fortschreiten soll. Hierzu kann Hegel sich auf drei Voraussetzungen berufen:

Erstens impliziert die These von der fehlenden Methode nicht zwangsläufig, dass alle bisherigen theoretischen Anstrengungen vergebens waren und rundweg abgelehnt werden müssten. Die »frühere Metaphysik und Logik« sind zwar, wie Hegel sich ausdrückt, wie die »leblosen Knochen eines Skeletts in Unordnung durcheinander geworfen«, tatsächlich aber als »eine höchst wichtige Vorlage, ja eine notwendige Bedingung, dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen [...]« (WdL I.1, 10). Die dialektische Logik bewegt sich also nicht jenseits der philosophischen Tradition, auf einem vollständig neuen Terrain, sie nimmt deren Ergebnisse kritisch auf, bringt sie in eine neue Anordnung und versucht sie in ihr eigenes System zu integrieren. Wie Theu-

13 Vgl. Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1978, S. 124-174.

nissen feststellt, bilden Darstellung und Kritik in der Hegel'schen *Logik* eine genuine Einheit, da die Kritik an der »vormaligen Metaphysik« zugleich der Darstellung des Logischen dient und umgekehrt.¹⁴

Zweitens versteht Hegel sein Unterfangen als eine Arbeit an den vorhandenen Begriffskategorien, was er in der zweiten Vorrede zur *Wissenschaft der Logik* explizit im Sinne einer Analyse der bestehenden sprachlichen Strukturen verstanden wissen will, denn »[d]ie Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt [...]« (WdL I.1, 10). Aus diesem Grund kann auf eine eigene philosophische Terminologie oder Formalsprache weitgehend verzichtet werden. Das System der Begriffe muss aus der Sprache, und zwar so, wie sie historisch vorliegt, herausgearbeitet und von seiner bewusstlosen Anwendung befreit werden. Das Material der logischen Untersuchung ist uns gewissermaßen zu nah und vertraut, sodass wir seine eigentliche Funktionsweise nicht mehr bemerken. Das Bekannte aber ist, wie Hegel zu Recht feststellt, nicht zwangsläufig auch schon das Erkannte (PhG, 26; WdL I.1, 12).

Schließlich zeichnen die Überlegungen der *Phänomenologie des Geistes* mit der Figur der selbstreferenziellen Negation ein dialektisches Prinzip vor, das es erlaubt, den Bedeutungsgehalt der Begriffe als das Resultat einer komplexen sprachinternen Verknüpfung zu verstehen. Wenn sich die Negativität nicht nur als ein brauchbares Verfahren zur Bedeutungsanalyse, sondern zugleich als die »eigene Fortbestimmung des Begriffs« und der »Gang der Sache selbst« erweist, dann müsste sich in der Darstellungsweise die wahre dialektische Methode zeigen (WdL I.1, 38f.). Das Beweisziel der *Logik* liegt demnach in einem systematischen Durchgang durch den internen Zusammenhang der begrifflichen Kategorien, an dessen Ende die methodischen Bedingungen der Darlegung aus ihrem Inhalt selbst hervorgehen sollen.

In der Kurzform lauten die drei genannten Voraussetzungen, auf die sich die *Wissenschaft der Logik* stützen kann: philosophische Tradition, Sprache als System des Begriffs und Negation im Sinne eines sprachlichen Selbstbezuges. Eine genauere Betrachtung des ersten Punktes würde zutage fördern, dass tatsächlich auch die beiden anderen mehr oder weniger Modifikationen oder Fortführungen von aufgenommenen Gedanken darstellen.¹⁵ Die von Hegel vorgeschlagene dialektische Logik, die sich auf das Zusammenspiel von Begriff und Negation beruft, müsste sich also selbst als das Produkt einer his-

14 Vgl. Theunissen: *Sein und Schein*, a.a.O., S. 61ff. Theunissen bleibt allerdings skeptisch, ob es Hegel tatsächlich gelingt, die »vormalige Metaphysik« in der kritischen Darstellung aufzuheben (S. 88).

15 Hierher gehören neben Hegels Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Leibniz und Spinoza auch seine zahlreichen Rückgriffe auf Motive der antiken Dialektik (vgl. dazu Gadamer, Hans-Georg: *Hegel und die antike Dialektik*. In: ders.: *Gesammelte Werke Bd. 3*, Tübingen 1987, S. 3-28).

torischen Entwicklung begreifen können. Auch sie wäre, gemäß dem Diktum aus der *Rechtphilosophie*, eine Philosophie, die »ihre Zeit in Gedanken erfasst«. ¹⁶

Versieht man den so ausgewiesenen Rahmen der logischen Darstellung mit hermeneutischen Vorzeichen, dann zeichnet sich als Grundlage der Hegel'schen Logik ein Sprachmodell ab, bei dem die ontologische und die epistemologische Ebene in einem Funktionsganzen aufgehen. Beide sind vermittelt im Begriff, das heißt im weitesten Sinne im System der Sprache. Das »höhere logische Geschäft« besteht darin, im unüberschaubaren Geflecht der Sprache die »festeren Knoten« der begrifflichen Verknüpfung auszumachen (WdL I.1, 15). Allerdings geht es dabei nicht um eine tabellarische Ordnung von aufgenommenen Begriffen, so als wolle man ein Inhaltsverzeichnis oder ein Register erstellen (ebd., 39). Was die Darstellung zu durchlaufen sucht, ist vielmehr die allgemeine Regelmäßigkeit der Verknüpfungen, aus der heraus sich erst die konkrete Bedeutung der Knotenpunkte ergeben kann. In der Netz-Metaphorik ist eine Semantiktheorie angelegt, die nicht mehr auf der festen Beziehung zwischen einem Zeichen und dem von ihm Bezeichneten beruht, sondern die Signifikation auf die durch Negation geregelte Beziehung der Begriffe untereinander verlagert. Die Sache selbst bestimmt sich durch die formale Beziehung der Begriffe und nicht, weil ihr eine »ursprüngliche Einheit« entspricht. Die logische Struktur der Verknüpfung, die den Worten ihre Bedeutung verleiht, kann Hegel daher mit der Grammatik in Verbindung bringen:

»Wer dagegen einer Sprache mächtig ist und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erst kann sich der Geist und die Bildung eines Volkes in der Grammatik seiner Sprache zu fühlen geben; dieselben Regeln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen.« (WdL I.1, 41)

In den grammatischen Regeln und Formen zeigt sich demnach die Logik eines Begriffssystems. Erstaunlicherweise nennt Hegel im Zitat den Vergleich mit einer anderen Sprache als Voraussetzung für den Blick aufs eigene grammatische System und deutet somit wenigstens implizit an, dass im Rahmen einer anderen Grammatik auch eine andere Logik denkbar wäre. In einer strengen Auslegung müsste man sogar sagen: Nur in der spezifischen Diffe-

16 Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nach der Edition von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1999, S. 16; und Simon, Joseph: Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee. In: Scheer, Brigitte/Wohlfart, Günter (Hg.): Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Würzburg 1982, S. 11-39.

renz zu einer anderen Logik können die eigenen logischen Voraussetzungen erfahrbar werden. Man strapaziert das Zitat sicherlich über seinen Kontext, wollte man darin eine ausgemachte Position Hegels sehen. Gleichwohl weist das angedeutete Kontrastverfahren einen Weg, wie sich die Eigenheiten von Hegels dialektischer Logik hervorheben lassen. Etwa indem man den skizzierten Problemhorizont der *Wissenschaft der Logik*, die immanente Freilegung sprachlich strukturierter Denkbestimmungen, in Beziehung setzt zur Dekonstruktion von Jacques Derrida oder dem Logikverständnis von Ludwig Wittgenstein. Das zuletzt angesprochene Motiv der Grammatik kann in beiden Fällen als Überleitung dienen.

b) Der Aufschub der *différance* in der allgemeinen Schrift

Hegels Einsicht, dass sich Philosophie immer schon im Rahmen der überlieferten Tradition bewegt und dort ihren eigentlichen Ort und ihr Material vorfindet, trifft in einem radikalisierten Maße für das Denken von Derrida zu. Die von ihm entwickelte Dekonstruktion lässt sich zunächst als eine Praxis der ›Lektüre‹ verstehen, das heißt als eine Weise der Interpretation und Kommentierung anderer Texte.¹⁷ Dabei werden philosophische oder auch andere Werke in ihrem Aufbau und ihrer Argumentationsstruktur rekonstruiert, um sie im gleichen Zuge mit im Text selbst vorgefundenen Begriffen, Konzeptionen oder Vorstellung von innen heraus zu kritisieren bzw. dekonstruieren.

Derridas kritische Lektüren zielen in erster Linie auf theoretische Diskurse, die sich selbst nach Maßgabe der Identitätslogik durch die Rückführung auf einen letzten gewissen Grund absichern wollen. Eine solche Begründungsinstanz aber, so Derridas These, lässt sich nie vollständig bestimmen. Die Unbestimmtheit des Grundes liegt nicht in einer mangelnden begrifflichen Klarheit dieses oder jenes Textes, die sich durch eine eindeutigere Ausdrucksweise beheben ließe, sie hat vielmehr strukturelle Ursachen. Aus der Perspektive der Dialektik kann man dies mit der fundamentalen Negativität der sprachlichen Vermittlung erklären: Jeder Begriff bedarf eines Anderen, auf das er verweist, um er selbst sein zu können. Insofern hat der Rekurs auf eine identische Einheit, sei es eine Substanz oder das Subjekt, in der sich eine Theorie zu begründen sucht, immer schon ein Negationsverhältnis zur Bedingung. Die Behauptung von der absoluten Unbedingtheit einer letzten Instanz (Idee, Sein, Subjekt, Bewusstsein etc.) muss deren Bedeutung in einem Begriff erfassen und in Relation zu anderen Begriffen setzen. Eine Kritik an den identitätsphilosophischen Prämissen der traditionellen Wissenschaft kann

17 Oder wie Emil Angehrn bündig formuliert: »Dekonstruktion ist ein spezifischer Modus der Textlektüre.« (Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003, S. 234)

deshalb darauf insistieren, dass es erstens keine Erkenntnis ohne sprachliche Benennung gibt und dass zweitens die Bedeutung der Begriffe eine Negativität oder Differenz voraussetzt.

Es scheint nun, als würde die Dekonstruktion mit den beiden von Derrida eingeführten Konzepten der »allgemeinen Schrift« und dem Neologismus *différance* eine dem dialektischen Doppel von Begriff und Negation vergleichbare Struktur zur Freilegung sprachimmanenter Bedingungsverhältnisse der Sinnkonstitution entwerfen. Aufgabe des folgenden Abschnitts wird es daher sein, das Zusammenspiel dieser beiden Begriffe ausgehend von Derridas *Grammatologie* zu klären. Als Einstieg kann indes ein Zitat aus der Aufsatzsammlung *Randgänge der Philosophie* dienen, in dem ein weiterer charakteristischer Aspekt des dekonstruktiven Denkens angesprochen wird. Für Derrida tritt die Identitätsphilosophie nämlich stets in der Gestalt einer »Metaphysik der Präsenz« auf, da sich die Selbstgleichheit der Begründungsinstanz in einer unmittelbaren Gegenwärtigkeit eines Anwesenden, des Seins oder des Bewusstseins, zu erkennen geben muss. Aus dieser intrinsischen Zusammengehörigkeit von Identität, Präsenz und Wahrheit aber geht eine verengte Sicht auf die Sprache und insbesondere auf das Zeichen hervor:

»Indem die Metaphysik das Sein als Präsenz bestimmte (als Präsenz in Gestalt des Objektes oder als Selbstpräsenz von der spezifischen Art des Bewußtseins), konnte sie das *Zeichen* nur als einen *Übergang* behandeln. Eine solche Behandlung wurde sogar ein untrennbarer Teil ihrer selbst. Und sie hat den Begriff des Zeichens nicht etwa nachträglich affiziert – sie hat ihn konstituiert.« (Rg, 94)

Ebenso wie die Dialektik wendet sich die Dekonstruktion gegen die ›vormalige‹ Metaphysik, allerdings hat der Name ›Metaphysik‹ bei Derrida eine verschiedene Konnotation. Ähnlich ist seine Reichweite: Er spannt sich hier wie dort von der Antike bis zur Gegenwart und meint eine auf Platon zurückgehende dualistische Weltansicht, die zwischen der Sphäre der Ideen und dem Seienden, der Seele und dem Körper sowohl eine strikte Trennung als auch eine eindeutige Hierarchie errichtet hat. Während Hegel diesen Dualismus für ein abstraktes und äußerliches Denken verantwortlich macht, das er insbesondere in der kantischen Transzendentalphilosophie am Werke sieht, geht es Derrida immer wieder darum, das Andauern metaphysischer Oppositionsverhältnisse auch dort nachzuweisen, wo sie bereits als überwunden gelten – beispielsweise noch in der Hegel'schen Dialektik. Die Folie dafür bildet die im Zitat genannte Vorstellung des Zeichens, das im Gegensatz zur Präsenz des Sinns immer als dessen Derivat und sekundäre Repräsentation wahrgenommen wurde (G, 25).

Als Beleg für seine weitreichende These führt Derrida eine mit Platons *Phaidros* einsetzende Abwertung der Schrift an. Seit der Antike gilt die

Schrift und das geschriebene Zeichen als »zweitrangige und instrumentelle Funktion«, der das »lebendige Wort« der gesprochenen Sprache vorausgeht (G, 19). Das geschriebene Wort überliefert lediglich ein »totes Wissen«, das dem Schreibenden als Erinnerungsstütze dient. Ein wahres Erkennen hingegen bedarf der »lebenden und beseelten« Rede, »[...] von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehen kann«. ¹⁸ In der Schrift wird der Sinn von seinem Ursprung abgelöst, und das sogar in doppelter Weise, denn auch die mündliche Rede ist nicht der eigentliche Ort, an dem Sinn entsteht. Wie Aristoteles sagt, ist die Stimme ebenfalls nur ein Zeichen für die »in der Seele hervorgerufenen Zustände«, und die Schrift bildet diese ersten Zeichen wiederum mit anderen Zeichen ab. ¹⁹ Doch weil die Stimme der lebendigen Seele näher steht als das tote Schriftzeichen, wird dem gesprochenen Wort der Status eines natürlichen Ausdrucks eingeräumt. Eine Einsicht in die Innerlichkeit der »Seelenzustände«, die am Reich der Ideen teilhaben, kann es deshalb nur in der Reduktion der äußerlichen Zeichenvermittlung geben. Insofern geht die Zentrierung des Denkens auf den *logos*, das vernünftige Wort, notwendigerweise mit einem »Phonozentrismus«, einem Vorrang der Stimme vor dem geschriebenen Zeichen einher (G, 25).

Wie Derrida in verschiedenen seiner Texte zeigen kann, reicht die alte metaphysische Konstellation aus Logoentrismus und Phonozentrismus insgeheim noch bis in jene modernen Philosophien, die explizit eine Überwindung der traditionellen Dualismen anstreben. Husserls Phänomenologie etwa situiert die Bedeutung im »Ausdruck«, der vom bloßen »Anzeichen« zu unterscheiden wäre, und findet einzig im Ausdruck die Möglichkeit einer sinnerfüllten Rede, in der die Bedeutung in einer »lebendigen Gegenwart« bewusst werden kann (SP, 46ff.). ²⁰ Aber auch Heidegger, dessen radikale Kritik an der metaphysischen Tradition die Dekonstruktion teilt, bleibt Derrida zufolge in dieser Konstellation befangen, wenn er das Sein als ein »Urwort« behandelt, das vor allen anderen Worten vor-verstanden und unabhängig von seiner konkreten Bezeichnung als »Stimme des Seins« vernommen wird (G, 38f.). ²¹

Darüber hinaus kann Derrida seine These ebenfalls anhand von genuin sprachtheoretischen Konzeptionen untermauern, wie etwa der strukturalen Linguistik Ferdinand de Saussures, Roman Jakobsons und Luis Hjelmslevs

18 Vgl. Platon: *Phaidros*. Sämtliche Werke Bd. 2, hrsg. von Ursula Wolf, 2. Aufl., Hamburg 2000, 276a. Zu Derridas Auslegung des *Phaidros* vgl. insbesondere *Platons Pharmazie* (Rg, 73ff.).

19 Vgl. Aristoteles: *Peri hermeneias*. Philosophische Schriften Bd. 1, Hamburg 1995, 16a.

20 Zu Husserls Unterscheidung von Ausdruck und Anzeichen vgl. Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, I. Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. v. Ströker, Elisabeth, Hamburg 1992, S. 30ff.

21 Gleichwohl hebt Derrida die »Ambiguität der Heideggerschen Stellung zur Metaphysik der Präsenz und zum Logoentrismus« hervor (G, 41).

(G, 49ff.), dem ethnologischen Strukturalismus (SuD, 422ff.) oder der Sprechakt-Theorie von John L. Austin und John R. Searle (Ltd). Zwar scheint in reinen Sprachtheorien die strikte Entgegensetzung von Idealem und Realem aufgehoben, bei genauerem Hinsehen wiederholt sie sich jedoch im Begriff des Zeichens selbst. Für die Linguistik etwa setzt sich das Zeichen aus dem kontingenten Zeichenkörper, dem Signifikanten, und einer dahinterliegenden ideellen Bedeutung, dem Signifikat, zusammen. In dieser für den Zeichenbegriff konstitutiven Unterscheidung kann es Sinnverstehen lediglich jenseits des Signifikanten, in einer Gegenwart des Signifikats geben. Obwohl die moderne Linguistik den Weg für eine umfassende Semiologisierung der Erkenntnistheorie bereitet, interpretiert sie den Wert des Zeichens nach wie vor im Rahmen der metaphysischen Überlieferung:

»Der Begriff des Zeichens impliziert immer schon die Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant, selbst wo diese (Saussure zufolge) letzten Endes nichts anderes sind als zwei Seiten ein und desselben Blattes. Unangetastet bleibt somit die Herkunft aus jenem Logozentrismus, der zugleich ein Phonozentrismus ist: absolute Nähe der Stimme zum Sein, der Stimme zum Sinn des Seins, der Stimme als Idealität des Sinns.« (G, 25)

Mit anderen Worten: Der Logos mag seit der Antike als Wort gedeutet worden sein, aber nie im Sinne eines Zeichens, das auf etwas Anderes verweist, sondern nach dem Vorbild der Stimme, die sich unmittelbar selbst affiziert, indem sie sich im Sprechen vernimmt. Hinter dem Primat der Stimme und der Gegenwart steht ein Wahrheitsbegriff, der sich auf den absoluten Wert der Identität beruft. Das Zeichen sieht sich deshalb immer dem Verdacht ausgesetzt, nicht das abzubilden, was ist, weil es sich notwendigerweise in einer Stellung der Nachträglichkeit und der Differenz zu dem befindet, was es bezeichnet. Will die sprachliche Vermittlung trotzdem einen Anspruch auf Wahrheit erheben, muss sie sich eines Zeichenbegriffs bedienen, in dem diese strukturelle Differenz zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten so weit wie möglich verschwindet. Von allen sprachlichen Ausdrucksformen aber erlaubt allein das gesprochene Wort eine unmittelbare Selbstversicherung, eine Identität des »Sich-sprechen-hörens« (SP, 106f.).

Um dieses metaphysische Erbe aufzubrechen, das sich bis in die zeitgenössische Sprachtheorie hinein fortsetzt, greift Derrida nun auf die durch Platon und Aristoteles entwertete Form des Zeichens, die Schrift, von der noch Saussure behauptet, sie sei »dem inneren System der Sprache fremd«²², zurück. Dabei ist es genau jenes Moment des Abgeleiteten, Nachträglichen und Sekundären, das den Begriff der Schrift für eine Kritik am Identitäts- und Ur-

22 Vgl. Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 28.

sprungsdenken attraktiv erscheinen lässt. Den identitätslogischen Voraussetzungen der Sprachphilosophie, so die Überlegung, kann man nur entrinnen, wenn man die sprachliche Bedeutungskonstitution in einer Struktur fundiert, die in sich selbst die Vorstellung eines ursprünglich Ersten bestreitet. Davon ausgehend sucht Derrida nach einer Möglichkeit, das Verhältnis von gesprochener Rede und Schrift umzukehren. Allerdings geht es ihm erklärtermaßen »[...] weder um eine Rehabilitierung der Schrift im engeren Sinne noch um die Umkehrung eines evidenten Abhängigkeitsverhältnisses« (G, 98).

Derrida hat folglich etwas anderes vor Augen als die empirisch vorhandene Schrift, wenn er behauptet: »Es hat den Anschein, als ob die Schrift die Sprache *begreifen* würde (in allen Bedeutungen des Wortes).« (G, 17) Die Formel für ein solches Begreifen entnimmt er der aristotelischen Bestimmung der Schrift: Sie ist, wie es in *Peri hermeneias* heißt, das Zeichen des Zeichens, oder wie man in einer linguistischen Terminologie sagen könnte, der Signifikant des Signifikanten.²³ Mit Hilfe dieser Formel soll sich das linguistische Sprachmodell, das auf dem Dualismus von Signifikat und Signifikant aufbaut, umgehen und sogar erklären lassen:

»Signifikant des Signifikant« beschreibt im Gegenteil die Bewegung der Sprache – in ihrem Ursprung [...]. Das Signifikat fungiert darin seit je als Signifikant. Die Sekundarität, die man glaubte der Schrift vorbehalten zu können, affiziert jedes Signifikat im allgemeinen, affiziert es immer schon, das heißt, *von Anfang, von Beginn des Spiels an*. Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert [...].« (G, 17)

Jenseits des historisch-empirischen Erscheinens verschiedener Schrifttechniken, die dem gesprochenen Wort nachfolgen, zielt der von Derrida angeführte Schriftbegriff auf eine grundlegende Struktur der sprachlichen Sinnkonstitution.²⁴ Wie bei Hegel gesehen, kann sich die Erkenntnis auf keine unmittelba-

23 »Es sind also die Laute, zu denen die Stimme gebildet wird, Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Vorstellungen, und die Schrift ist wieder ein Zeichen der Laute. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so sind auch die Laute nicht bei allen dieselben. Was aber durch beide an erster Stelle angekündigt wird, die einfachen seelischen Vorstellungen, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind es die Dinge, deren Abbilder die Vorstellungen sind.« (Aristoteles: *Peri hermeneias*, a.a.O., 16a)

24 Allerdings sollte dem Eindruck entgegengetreten werden, Derrida sei der alleinige ›Urheber‹ jenes Diskurses über die Schrift. Fast zeitgleich mit *Grammatologie* publiziert beispielsweise Philippe Sollers einen Band mit dem Titel *L'écriture et l'expérience des limites*, in dessen programmatischer Einleitung explizit der Entwurf einer »Theorie des gesamten Denkens ausgehend von einer Praxis der Schrift« gefordert wird (vgl. Sollers, Philippe: *L'écriture et l'expérience des limites*. Paris 1968, S. 8-13). Auch Michel Foucault und Roland Barthes experimentieren in den sechziger Jahren mit einem Konzept der *écriture*, um damit

re Gewissheit berufen, die nicht bereits durch den Begriff vermittelt wäre. Überträgt man diesen Befund auf die linguistische Unterscheidung des Zeichens, dann geht dem Signifikanten kein Signifikat als ein in ursprünglicher Gegenwart gegebener ideeller Bedeutungsgehalt voraus. Oder anders ausgedrückt: Jedes Signifikat stellt immer schon das Produkt aufeinander verweisender Signifikanten dar. Erst in der spezifischen Differenz der Signifikanten können »Sinn- oder Signifikats-Effekte« entstehen, in ihrem Verhältnis zueinander wäre jeder Sinn vermittelt.²⁵ Als Schrift bedarf Sprache weder der Referenz auf ein ihr äußerliches Sein noch basiert sie auf der internen, strikten Trennung zwischen einer ›ideellen‹ Ebene der Bedeutung und dem ›materiellen‹ Signifikanten. Die Schrift als umfassendes System sprachlicher Welter-schließung verkettet Zeichen ursprünglich mit anderen Zeichen. Sie bilden ein Geflecht oder eine Textur, in der die Bedeutung eines Wortes wie in einem Lexikon durch den Verweis auf weitere Worte bestimmt wird, ohne je den Verweisungszusammenhang der Zeichen zu verlassen.

Auch das Motiv des Todes, das Platon mit der Schrift in Verbindung bringt und in Hegels Rede von der Negativität angedeutet ist, nimmt Derrida für sein Konzept der Schrift auf. Es gehört zu den charakteristischen Eigenschaften der Schrift – auch im herkömmlichen Verständnis –, dass Äußerungen eines Autors über dessen Tod hinaus lesbar bleiben. Insofern muss die Möglichkeit des Todes, die Abwesenheit des Subjekts, in der Schrift immer mitgedacht werden, und zwar nicht als eine Ausnahme, sondern als strukturelle Bedingung.²⁶ Derridas Argument dafür lautet: Weil es prinzipiell möglich ist, einen Text ohne Wissen um den Urheber und die Umstände seiner Entstehung zu lesen, nennen diese Parameter keine notwendigen Voraussetzungen für den Sinn einer Schrift (Ltd, 25f.).²⁷ Ebenso wenig wie die Anwesenheit eines Signifikats oder Referenten bedarf die Schrift also eines schreibenden oder sprechenden Subjekts, um bedeuten zu können. »Die eigentümliche Abwesenheit des Subjekts«, so Derrida, »ist auch die Abwesenheit der Sache

dem Sprachverständnis der zeitgenössischen Literatur gerecht zu werden (vgl. dazu Quadflieg, Dirk: Unterschreitungen. Foucault, Derrida, die Literatur und die allgemeine Schrift. In: Brink, Margot/Sollte-Gresser, Christiane: *Écritures. Denk- und Schreibweisen jenseits der Grenze von Literatur und Philosophie.* Tübingen 2004, S. 113-123; und ders.: Roland Barthes: *Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie.* In: Moebius, Stephan/ders. (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden 2006, S. 17-29).

25 Vgl. Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida – Ein Portrait.* Frankfurt a. M. 1994, S. 42.

26 Vgl. ebd., S. 58ff.

27 Wie Derrida in einer Debatte mit Searle betont, darf man dieses Argument allerdings nicht so verstehen, als sei die Abwesenheit des Autors oder des ›Senders‹ eine notwendige Bedingung. Aus der Möglichkeit seiner Abwesenheit folgt nur, dass seine Anwesenheit nicht notwendig ist (Ltd, 80f.). Das gilt im Übrigen auch umgekehrt für die Seite des Lesers oder ›Empfängers‹ (ebd., 25f.).

und des Referenten.« (G, 121) Das wiederum soll nicht heißen, es gäbe überhaupt keine Subjekte oder Referenten. Beide bleiben jedoch konstitutiv auf ein System der Verweisung angewiesen, in dem sie erst ›als solche‹ begriffen und erkannt werden können. Der Name ›Schrift‹ steht daher für eine allgemeine Bedingungsstruktur, von der das Erscheinen jeder konkreten Bedeutung abhängt.

So gesehen liegt der Schluss nahe, die Schrift sei total oder absolut, vergleichbar dem ›absoluten Begriff‹ Hegels. Allerdings vermeidet Derrida diese Attribute, da sich die ›Totalität‹ der aufeinander bezogenen Zeichen durch eine konstitutive Offenheit auszeichnet.²⁸ Zwar nennt er die Schrift ›allgemein‹, doch weil das Geflecht der Signifikanten an keiner Stelle in einer letzten Instanz verankert ist – sei es ein transzendentes Subjekt, ein ideeller Bedeutungsgehalt (von Derrida ›transzendentes Signifikat‹ genannt) oder eine der Sprache äußerliche Realität –, lässt es sich prinzipiell nicht abschließen. Die allgemeine Struktur der sprachlichen Bedeutungseinschreibung eröffnet gleichsam einen beweglichen Horizont des Sinnverstehens. Die Welt selbst kann insofern als ein ›Raum der Einschreibung‹ und als ›räumliche Distribution von Zeichen‹ gedacht werden (G, 78).

Freilich scheint die Umkehrung des Verhältnisses von gesprochener Rede und Schrift vorerst nur in der Abgrenzung von den dargelegten metaphysischen Restbeständen der modernen Sprachtheorie plausibel. Die Konzeptualisierung sprachlicher Sinnkonstitution am Leitfaden des Modells der Schrift setzt einen Kontrapunkt zum Phonozentrismus der Phänomenologie, der Hermeneutik und der Linguistik, die weiterhin einem identitätslogischen Denken verpflichtet bleiben. Ein Schriftmodell der Sprache erlaubt es grundsätzlich, die überlieferten Hierarchisierungen der abendländischen Philosophie zu unterlaufen und eine Weise des Verstehens zu entwerfen, in der Wahrheit nicht mehr auf die Werte der Identität, der Gegenwart oder des Ursprungs beschränkt wird. Auf das entscheidende Problem aber, wie innerhalb des rein differenziellen Verweisungsgefüges der Zeichen überhaupt relativ stabile Bedeutungen entstehen können, wenn die Sprache kein Abbild der Dinge und die Schrift kein Abbild der gesprochenen Sprache meint, gibt es bislang keine Antwort.

Entscheidende Hinweise für die Ausarbeitung einer ›Grammatologie‹ im Sinne einer Wissenschaft der Schrift entnimmt Derrida der strukturalen Linguistik Saussures, auch wenn diese selbst zweifellos einem Phonozentrismus anhängt. Dennoch stellt sie ein Schema zur Verfügung, mit dem sich der Prozess der Bedeutungskonstitution allein aus der Verkettung der Signifikanten

28 Lediglich an einer Stelle in der *Grammatologie* ist im Zusammenhang der Schrift von einem ›totalen System‹ die Rede, »[...] von dem wir sagen können, daß es für alle nur erdenklichen Sinnbesetzungen offen steht. Wir müssen von der Möglichkeit dieses totalen Systems ausgehen« (G, 80).

erläutern lässt. Zwei von Saussure herausgestellte Wesenszüge des Zeichensystems greift die Dekonstruktion auf: Erstens, die Beziehungen zwischen Signifikat und Signifikant sind arbiträr, d.h. »unmotiviert«, und zweitens, der Wert eines Zeichens ergibt sich ausschließlich aufgrund von differenziellen Bestimmungen.²⁹ Derrida hält an den beiden Thesen fest, deckt jedoch in ihren Implikationen die Notwendigkeit auf, die Ordnung der Zeichen als Schrift auszudrücken (G, 77ff.).

Arbitrarität heißt zunächst nichts anderes, als dass zwischen einem Bedeutungsgehalt und dem zugehörigen Signifikanten keine lineare, natürliche und unveränderliche Zuordnung besteht. Diese Heterogenität des Zeichens gegenüber dem Bezeichneten beschreibt eine irreduzible Bedingung des Zeichens als solchem. Das Zeichen muss sich notwendigerweise von dem Bezeichneten unterscheiden, sonst wäre es kein Zeichen, sondern die Sache selbst; der Verweis auf Anderes gehört wesentlich zum Zeichensein. Saussure erhebt deshalb die Arbitrarität des Zeichens zum ersten Grundsatz seiner Linguistik. Angesichts der aufgezeigten Umwertung des traditionellen Zeichen- und Sprachmodells durch Derridas Konzept der Schrift stellt sich die Frage, inwiefern die von Saussure betonte konstitutive »Arbitrarität« weiterhin die Funktionsweise des Zeichens erklären kann. Zunächst sieht es so aus, als ob im System der Schrift eine solche Diskontinuität zwangsläufig verschwinden müsste, da den Signifikanten keine autonomen Signifikate vorausgehen.

In *Grammatologie* entwickelt Derrida indes ein umgekehrtes Argument: Wenn das Zeichen in der Tat in keiner natürlichen Beziehung zu seinem Inhalt steht, wenn es nicht von sich aus repräsentiert, dann bedarf es offenbar einer wie immer auch gearteten Vereinbarung (*institution*) über die Verbindung des Zeichens mit seiner Bedeutung (G, 78). Eine solche Vereinbarung basiert jedoch nicht auf einer Übereinkunft zwischen sprechenden Individuen.³⁰ Intersubjektive Verständigung über einzelne Wortbedeutungen setzt bereits den Horizont einer funktionierenden Sprache und damit eine fundamentale »Vereinbarung« des Zeichenverweises voraus. Derrida schlägt nun vor, die Voraussetzungsstruktur, in der die Relationen zwischen den Zeichen institutionalisiert sind, als eine »Einschreibung« oder »Inschrift« zu interpretieren:

29 Vgl. Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 140ff.

30 Insofern unterscheidet sich die Dekonstruktion in fundamentaler Weise von der »Theorie des kommunikativen Handelns« von Jürgen Habermas. Zwar depotenziert das Interaktionsmodell den traditionellen Subjektbegriff, es baut jedoch grundsätzlich auf der Anwesenheit von sprachbegabten Individuen auf, die in Interaktion miteinander treten und sich über Geltungen verständigen (vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1, Frankfurt a. M. 1981, S. 386).

»Wenn Schrift ›Inchrift‹ und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen. [...] Die Idee der Vereinbarung selbst, also die Arbitrarität, kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizontes nicht gedacht werden.« (G, 78)

Indem Derrida auf den konventionellen Schriftbegriff rekurriert und ihn als »eine dauerhafte Vereinbarung von Zeichen« deutet, kann er von der Arbitrarität des Zeichens, die eine Vereinbarung verlangt, auf die Notwendigkeit der Einschreibung in einem grundlegenden Sinne schließen. Und während Saussure in den Schriftzeichen nicht mehr als ein Abbild der Phoneme sieht, zieht Derrida eine entgegengesetzte Konsequenz aus der Arbitrarität: »Es ist die Eigentümlichkeit des Zeichens, nicht Abbild zu sein.« (G, 79)

Weitreichender noch für die systematische Ausbuchstabierung einer Semiotologie am Leitfaden der Schrift sind Derridas Folgerungen aus dem zweiten Grundsatz Saussures, dem differenziellen Charakter des Zeichens. Dem *Cours de linguistique générale* zufolge besteht das System der Sprache ausschließlich aus Differenzen, denen keinerlei »positive Einzelglieder« vorangehen.³¹ Das Zeichensystem im Ganzen entsteht einzig aus den Differenzverhältnissen, in denen sich die Bedeutung eines einzelnen Zeichens durch die Abgrenzung von anderen konstituiert. Auf diese Grundeinsicht des Strukturalismus, die gegenseitige Herstellung vom Ganzen und den Teilen in der Struktur, baut auch der Schriftbegriff der Dekonstruktion auf, allerdings unterwirft sie die Differenz einer eigenen Auslegung:

»Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.« (Rg, 40)

Weshalb führt Derrida hier im Unterschied zur Differenz (*différence*) eine neue Schreibweise, eine andere Differenz, die *différance* ein? In einer ersten Annäherung lässt sich festhalten, dass die konkreten Differenzierungen, die ein Sprachsystem erlaubt, die etablierten Beziehungen zwischen gegebenen

31 Saussure stellt fest, »daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder. Ob man Bezeichnetes oder Bezeichnendes nimmt, die Sprache enthält weder Vorstellungen noch Laute, die gegenüber dem sprachlichen System präexistent wären, sondern nur begriffliche und lautliche Verschiedenheiten, die sich aus dem System ergeben.« (Saussure: Grundfragen, a.a.O., S. 143f.)

Zeichen meint. Da die Glieder des Systems laut Saussure nicht unabhängig von ihren Relationen existieren, gibt es in der Sprache ursprünglich nur Differenzen. Diese allerdings sind, wie Derrida zu Recht moniert, »nicht vom Himmel gefallen« (ebd.). Man kann solche Differenzen in einem vorliegenden Sprachsystem beschreiben und klassifizieren, ihre Funktionsweise und ihre Dynamik, ihr ›Spiel‹, erfasst man auf diese Weise nicht.

Mit dem Kunstwort *différance* will Derrida das produktive ›Spiel‹ der Differenzierungsbewegung als Bedingung von den mehr oder weniger taxinomischen Differenzen innerhalb des bestehenden Systems abheben. Dabei steht das in die *différence* eingeschobene ›a‹ jedoch nicht nur für einen reinen Willkürakt des Autors Derrida. Der Einschub folgt durchaus einer gewissen Logik und verweist auf ein ganzes ›Bündel‹ von Implikaten, die sich miteinander verflechten, ohne auf eine einzige Bedeutungsdimension hinauszulaufen (Rg, 32).

Zunächst zieht die Ersetzung des Buchstabens ›e‹ durch ein ›a‹ keinen Unterschied in der französischen Aussprache nach sich, stellt allerdings einen sichtbaren Eingriff in das Schriftbild dar, wodurch die von Derrida initiierte Kritik am Phonozentrismus zum Tragen kommt. Weiterhin weist die *différance* auf zwei unterschiedliche Bedeutungsebenen hin, die das französische Verb *différer* aufgrund seiner Herkunft aus dem lateinischen *differre* anklingen lässt. Zum einen im Sinne eines zeitlichen Aufschubs oder einer Verzögerung, was Derrida »Temporalisation« bzw. »Temporalisation« nennt, zum anderen in der herkömmlichen Bedeutung von ›nicht identisch sein‹ oder Andersheit, was einen Abstand, man könnte auch sagen, eine »Verräumlichung« impliziert.³² Damit im Substantiv *différence* die beiden Seiten des *differre* nicht verloren gehen, bedarf es einer entsprechenden Markierung (Rg, 37).³³ Das eingeschobene ›a‹ erinnert in diesem Fall sowohl an das Partizip Präsens (*différant*), wodurch die *différance* grammatisch eine aktive Form bekommt, als auch an andere Substantivbildungen mit der Endung *-ance*, die im Französischen vielfach weder Aktivität noch Passivität induzieren. ›Temporalisation‹ und ›Verräumlichung‹ bilden insofern eine medial Form, die Differenzen

32 Das französische Wort *temporisation* bedeutet wörtlich ›Verzögerung‹. Um den zeitlichen Aspekt dieses Aufschubs hervorzuheben, benutzt Derrida die Begriffsbildung ›Temporalisation‹. Obwohl dies aus seinen Ausführungen nicht immer klar hervorgeht, hat es den Anschein als sei mit ›Temporalisation‹ gleichsam eine Gesamtbewegung angesprochen, deren Momente ›Temporalisation‹ und ›Verräumlichung‹ (*espacement*) sind: »Und wir werden sehen [...], inwiefern diese Temporisierung auch Temporalisation und Verräumlichung ist [...].« (Rg, 36)

33 Das gilt insbesondere für das deutsche Wort ›Differenz‹, weshalb *différance* hier als Neographismus beibehalten wird.

durch reinen Aufschub produziert und sich dennoch erst nachträglich und negativ an ihren Effekten zeigt.³⁴

Weder aktiv noch passiv, weder Ursprung noch Effekt, weder Existenz noch Wesen bricht die *différance* mit den kategorialen Oppositionen der Metaphysik. Als reine Bewegung des Aufschubs, des Umwegs, der Verräumlichung und Verzeitlichung nennt sie die notwendige Bedingung dafür, dass ein Zeichen bezeichnen kann. Damit sich überhaupt etwas bestimmen und erkennen lässt, muss man auf Begriffe zurückgreifen, und das heißt auf Unterscheidungen und Differenzierungen. Die Differenzen des Sprachsystems aber haben keinen anderen Grund außerhalb der Sprache. Sie setzen lediglich eine gewisse Abständigkeit, eine Aufspreizung der Gegenwart voraus. Könnte man die *différance* bildlich darstellen, wäre sie der weiße Raum zwischen den geschriebenen Buchstaben oder das zeitliche Auseinanderliegen gesprochener Laute, ein leeres Zwischen, das für jede sprachliche Äußerung, geschrieben oder gesprochen, konstitutiv ist. Deshalb kann nicht nur die *différance* selbst niemals ›als solche‹ in einer Gegenwart erscheinen, sie verhindert zugleich jede Anwesenheit oder Präsenz. In der Sprache als Netz aufeinander verweisender Signifikanten gibt es aus strukturellen Gründen *stricto sensu* keine Gegenwart:

»Die *differance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ›gegenwärtige‹ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt [...]. Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall[,] das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen [...]. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).« (Rg, 42)

Wie Geoffrey Bennington bemerkt, geht ein solches Denken der Schrift und der *différance* nicht in einer Sprachphilosophie auf, weil die Schrift den Horizont des Seins überhaupt eröffnet und deshalb keinen Gegenstand neben anderen meint.³⁵ Entsprechend kann die Sprache als Schrift nicht zum Objekt

34 Zur medialen Form der *différance* siehe Mersch, Dieter: Negative Medialität. Derridas *Différance* und Heideggers Weg zur Sprache. In: Journal Phänomenologie, Nr. 23, 2005, S. 14-22; hier S. 19f.

35 Vgl. Bennington: Derrida, a.a.O., S. 35. »Das geschriebene Sein« heißt ein Kapitel der *Grammatologie*, das sich vornehmlich mit den von Hegel und Heidegger vorgeschlagenen Bestimmungen des Seins befasst (G, 35ff.). Trotz ihrer vielfältigen Unterschiede entdeckt Derrida in beiden Ansätzen die Ausläufer einer Metaphysik der Präsenz im Sinne eines ›Phono-Logo-Zentrismus‹.

einer speziellen Wissenschaft werden. Ebenso wenig hat *différance* bloß die Bedeutung ›Bewegung der Signifikation‹, denn sie hebt bei genauer Betrachtung die gesamte Begrifflichkeit, in der die Signifikation bisher gedacht wurde, aus den Angeln (G, 28f.). Als ›Verräumlichung‹ und ›Verzeitlichung‹ geht sie jeder Bedeutung voraus. Die *différance* ist daher, wie Derrida sagt, streng genommen auch kein Begriff oder Wort, in ihren Implikationen zeigt sich vielmehr die Bewegung der Begriffsentstehung selbst, ohne thematisch zu werden. Im Hinblick auf die leitende Frage nach der Möglichkeit einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese steckt Derrida mit der skizzierten Konzeption von Schrift und *différance* demnach einen ähnlich fundamentalen Rahmen ab wie Hegel mit dem Begriff und der Negation.

Gleichwohl sei an dieser Stelle auf eine grundsätzliche Schwierigkeit in der Hegel-Lektüre Derridas hingewiesen: Während er selbst die *différance* als einen Gegenbegriff zur Aufhebung (und damit zur Negation) verstanden wissen will, scheint er die Parallele zwischen Schrift und Begriff nicht zu sehen.³⁶ Wiederholt ›übersetzt‹ Derrida den Hegel'schen ›Begriff‹ als Signifikat oder ideelle Bedeutung, was zumindest Hegels Selbstverständnis aus der Vorrede der *Phänomenologie* widerspricht (Rg, 114).³⁷ Dort wird, wie im vorigen Abschnitt zitiert, ausdrücklich der »sinnlose Laut« – in Derridas Terminologie: der Signifikant – als notwendiges Moment des Begriffs genannt (PhG, 21). Zwar klingt in der Lautlichkeit des Begriffs ein Privileg der gesprochenen Sprache an und somit jener Phonozentrismus, den Derrida als charakteristisch für die metaphysische Reduktion des Zeichens anführt. Daraus lässt sich jedoch nicht ohne weiteres die Schlussfolgerung ziehen, die Dialektik löse insgesamt das Zeichen zugunsten des Begriffs (im Sinne einer ideellen Bedeutung) auf, wie Derrida in seiner Interpretation einiger Paragraphen der *Enzyklopädie*, in denen Hegel auf das Zeichen eingeht, meint belegen zu können (Rg, 112ff.).³⁸

36 »Könnte man die *différance* definieren, so müsste man sagen, daß sie sich der Hegelschen Aufhebung *überall*, wo sie wirkt, als Grenze, Unterbrechung und Zerstörung entgegenstellt.« (Pos, 86) Derrida schränkt die Gegenbewegung zur Aufhebung allerdings ein auf »[...] die Hegelsche Aufhebung, so wie sie in einem bestimmten Diskurs interpretiert wird, denn es versteht sich von selbst, daß der zweifache Sinn von Aufhebung anders ausgelegt werden könnte« (Ebd.).

37 Besonders deutlich wird diese Lesart in der Publikation *Glas*. Dort heißt es in Bezug auf Hegel: »Die Sache (der Referent) ist aufgehoben im Zeichen: erhoben, vergeistigt, verherrlicht, einbalsamiert, verinnerlicht, idealisiert, benannt, da der Name das Zeichen vollendet. Im Zeichen wird der (äußere) Signifikant aufgehoben durch die Bedeutung (*signification*), durch den (idealen) bedeuteten Sinn, die *Bedeutung* (i. Org. deut.), den Begriff.« (Derrida, Jacques: *Glas*. München 2006, S. 12f.)

38 Zu Derridas Rezeption der Hegel'schen Dialektik vgl. den hilfreichen Überblick von Baptist, Gabriella/Lucas, Hans-Christian: Wem schlägt die Stunde in Derrida

Da es hier nicht um die direkten Bezugnahmen geht, die sich in den Schriften Derridas auf die Hegel'sche Dialektik finden, soll damit lediglich angedeutet sein, dass es über die expliziten Abgrenzungen hinaus Korrespondenzen zwischen Dekonstruktion und Dialektik gibt, die es aufzunehmen gilt. Die Aufgabe der Studie besteht darin, verschiedene Möglichkeiten eines sprachimmanenten Differenzdenkens aufzuzeigen und kontrastierend miteinander in Beziehung zu setzen. Dazu soll im nun folgenden Abschnitt mit der Sprachphilosophie Wittgensteins eine dritte Position eingeführt werden.

c) Zur Logik der Elementarsätze

Grundsätzlich sieht sich jede Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie Wittgensteins mit der Schwierigkeit eines heterogenen und dezentralisierten ›Werkes‹ konfrontiert. Bereits der zu Lebzeiten veröffentlichte *Tractatus logico-philosophicus*, aber insbesondere die posthum herausgegebenen Texte treten in ihrer äußeren Form meist als Zusammenstellung von kürzeren aphoristischen Bemerkungen auf, die sich allenfalls partiell zu einem durchgängigen Argumentationsgang fügen. Mehr noch als dies bei Hegel und Derrida der Fall ist, lässt sich deshalb hier der Kommentar von einer Interpretation kaum trennen.

Wenngleich der bei Hegel aufgedeckte Problemhorizont einer sprachinternen Bedeutungstheorie in weitaus stärkerem Maße den Einsatzpunkt des so genannten Spätwerks beschreibt (gemeint sind die Überlegungen Wittgensteins ab den dreißiger Jahren), sollen zunächst einige zentrale Überlegungen des *Tractatus* aufgegriffen werden. Die dort von Wittgenstein vertretenen ›Abbildtheorie‹ der Sprache scheint zwar auf den ersten Blick hinter die bei Hegel und Derrida artikulierten Kritik am metaphysischen Sprachbegriff zurückzufallen, sie beinhaltet jedoch einige Besonderheiten, die für das Verständnis der späteren Sprachspielkonzeption Wittgensteins von Bedeutung sind und deren spezifische Ausrichtung erhellen. Darüber hinaus bewegt sich gerade die Frühschrift mit ihrem Fokus auf eine einheitliche logische Struktur, die Sprache und Welt gleichermaßen zukommt, in einer einzigartigen Weise ›quer‹ zu den bei Hegel und Derrida aufgezeigten sprach- und zeichentheoretischen Überlegungen. Dieser Kontrast erlaubt es, die zuvor skizzierten Positionen in Abgrenzung zu Wittgensteins Konzept der logischen Elementarsätze schärfer zu konturieren.

Trotz aller Verschiedenheit zur Dialektik und zur Dekonstruktion kreist auch der *Tractatus* um die zentrale These, dass »die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt bedeuten«, die Welt also letztlich sprachlich struk-

das »Glas«? Zur Hegelrezeption und Kritik Jacques Derridas. In: Hegel-Studien, Bd. 23, 1988, S. 139-179.

turiert ist (WW1, 5.6). Das verknüpft Wittgensteins Ausführungen grundsätzlich mit der Leitfrage dieses Kapitels. In einer ersten schematischen Annäherung lässt sich der *Tractatus* als eine Antwort auf das Problem der Vermittlung von Sprache und Welt verstehen. Allerdings bedeutet der konstatierte gleiche ›Umfang‹ von Sprache und Welt nicht notwendigerweise deren absolute Korrelation. Wittgenstein stellt deshalb die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit wahre Aussagen über die Welt möglich sind. Seine Antwort scheint naheliegend und einfach: Sprache und Welt müssen eine vergleichbare logische Struktur besitzen, in der sie sich ›abbilden‹ können (WW1, 4.032f.). Damit sind einige weitreichende Konsequenzen verbunden, die es genauer anzuschauen gilt.

Die Anfangssätze des *Tractatus* sind auf den ersten Blick verwirrend und scheinen sich in der Vielzahl der eingeführten Begrifflichkeiten im Kreise zu drehen. Tatsächlich aber entwerfen die mit den Ordnungszahlen 1. und 2. durchnummerierten Sätze eine höchst schematische Struktur der Welt. Dieser entspricht eine gleichartige Strukturierung der Sprache, die in den Sätzen 3. und 4. sowie ihren Unterpunkten entfaltet wird. Gemäß der postulierten Doppelstruktur setzt sich die Welt aus Tatsachen zusammen (›Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen [...]«, WW1, 1.1); die Tatsache wiederum besteht aus Sachverhalten, und der Sachverhalt meint ein Verhältnis von Gegenständen (WW1, 2f.). In Entsprechung dazu setzt sich die Sprache aus Sätzen zusammen, diese lassen sich ihrerseits in Elementarsätze zerlegen, und der Elementarsatz ist eine Verkettung von Namen oder Worten (WW1, 4.001, 4.21 u. 4.22).³⁹

Aufmerksamkeit verdient in dieser formalen Anordnung vor allem die mittlere Ebene, die der Sachverhalte bzw. der Elementarsätze, weil darin eine fundamentale Schwierigkeit jeder Referenztheorie der Sprache aufgefangen wird: Wenn jedem Gegenstand ein Wort entspricht, welchen Status haben dann die logischen Verknüpfungen der Worte im Satz? Sie referieren auf keine ›Wirklichkeit‹, dennoch stellen sie eine notwendige Bedingung der Aussage dar. Zur Beschreibung der Wirklichkeit reicht es nicht aus, eine Liste aller Gegenstände zu erstellen. Eine Beschreibung unserer Welt, so wie sie tatsächlich ist (Wittgensteins ›Tatsachen‹), müsste vor allem die möglichen Beziehungen der Gegenstände untereinander berücksichtigen.⁴⁰ Dies leistet Wittgensteins Formalisierung auf der Ebene der Sachverhalte, denen auf der Seite der Sprache die Elementarsätze entsprechen.

39 Eine tabellarische Aufstellung beider Reihen findet sich bei Grayling, Anthony C.: Wittgenstein. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999, S. 46.

40 Entgegen unserem Alltagsverständnis umfasst Wittgensteins Tatsachenbegriff auch alle möglichen, aber nicht unbedingt verwirklichten Tatsachen. Das liegt in seiner Definition des Gegenstandes begründet, für den die Möglichkeit, in verschiedenen Sachverhalten vorzukommen, wesentlich ist (WW1, 2.0123).

In einem kühnen Sprung lässt sich auch die Einteilung von Hegels *Wissenschaft der Logik* in Seins-, Wesens- und Begriffslogik in den Rahmen dieses Schemas einordnen (WdL I.1, 44ff.). Während sich die Seinslogik mit der Sphäre des Gegenständlichen beschäftigt, operiert die Begriffslogik vornehmlich auf der Ebene der Urteile und logischen Schlüsse, also der Sätze. Beide bedürfen einer Vermittlung in der Wesenslogik, die das behandelt, was das Sein bestimmt, aber selbst nicht mehr gegenständlich ist. Hegel nennt dies Reflexionsbestimmungen, die man sich vorläufig als rein logische Beziehungen vorstellen kann.⁴¹

In den Augen der beiden zuvor skizzierten Ansätzen könnte die von Wittgenstein postulierte Strukturisomorphie von Welt und Sprache allerdings nur bestehen, wenn sie erstens statt auf einem schematischen Formalismus auf einem wechselseitigen Verhältnis der Ebenen aufbaut und sich zweitens die implizite Zeichentheorie nicht in der Abbildung einer logischen Form erschöpft. Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern sich der erste, an der Hegel'schen Dialektik geschulte Anspruch einlösen lässt, der zweite, an Derrida orientierte, indes nur bedingt. Damit soll keineswegs ein Werturteil gefällt, sondern eine Positionierung der drei Ansätze in einem gemeinsamen Denkraum vorbereitet werden. Während die angedeutete Analogie zu Hegels *Logik* einen Weg für die Interpretation der mit 2. durchnummerierten Bemerkungen des *Tractatus* weisen kann, lassen sich die in den Sätzen mit den Ordnungszahlen 3. und 4. versammelten Thesen im Sinne einer Semiologie auslegen. Schließlich können die in den letzten Abschnitten des *Tractatus* gezogenen radikalen Konsequenzen den Einsatzpunkt der späteren Sprachspielkonzeption Wittgensteins vorzeichnen, die dann im nächsten Kapitel thematisiert wird.

Liest man die apodiktisch vorgetragenen Sätze des *Tractatus* als Antworten auf nicht ausgesprochene Fragen, müsste die oberste Frage Wittgensteins lauten: Was ist die Welt? Der erste Satz des zweiten Abschnitts beantwortet die Eingangsfrage dann so: Die Welt sind alle bestehenden Sachverhalte (WW1, 2), und führt damit jene ›mittlere‹ Strukturebene ein, der die Vermittlerfunktion zwischen Tatsachen und Gegenständen zufällt. Offen bleibt, welchen Status die in den Sachverhalten in Beziehung gesetzten Dinge oder Gegenstände erhalten. Handelt es sich hierbei lediglich um äußere Beziehungen von an sich existierenden Substanzen, oder konstituieren sich die Gegenstände erst in ihrem Verhältnis zueinander, d.h. im Sachverhalt? Hegels *Phänomenologie* hat dies, wie gezeigt, mit der Formel ›Substanz ebenso wie Subjekt‹ grundlegend im zweiten Sinne entschieden. Es gibt keine Substanz, die nicht, um sie selbst zu sein, bereits in Beziehung zu Anderem stehen würde. Wittgenstein vertritt offenbar eine ganz ähnliche Auffassung, wie diese gera-

41 Zu den Reflexionsbestimmungen der Wesenslogik siehe das folgende Kapitel.

dezu dialektische Wendung zeigt: »Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann, aber diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit.« (WW1, 2.0122)

Gegenstände haben kein unabhängiges materielles Bestehen an sich und tauchen darüber hinaus in verschiedenen Zusammenhängen auf. Ihre Existenz und ihre Selbigeit ist vielmehr wesentlich durch sämtliche Sachverhalte bestimmt, in denen sie möglicherweise erscheinen können (WW1, 2.011f.). Dennoch hält Wittgenstein daran fest, dass Gegenstände einfach sind und daher die Substanz der Welt bilden (WW1, 2.02f.). Versteht man diese Behauptung nicht ontologisch, sondern als eine logische Bedingung, dann steht Gegenständigkeit lediglich für eine Form. Wittgenstein stellt gleichsam eine Definition auf: Die kleinsten, nicht weiter zerlegbaren Einheiten der Welt heißen Gegenstände, was immer sie tatsächlich sein mögen, auch wenn sie bei näherer Betrachtung nur in Abhängigkeit von komplexeren Verhältnissen existieren. In den Worten des *Tractatus*: »Die Substanz der Welt *kann* nur eine Form und keine materielle Eigenschaft bestimmen. Denn diese werden erst durch die Sätze dargestellt – erst durch die Konfiguration der Gegenstände gebildet.« (WW1, 2.0231)

Wittgensteins trennt offenbar strikt zwischen einer ›substanziellen‹ Form und den Inhaltsbestimmungen, die sich aus dem Zusammenhang der Sätze ergeben. Damit läuft die gesamte Überlegung des *Tractatus* Gefahr, die alten metaphysischen Gegensätze von Form und Inhalt, Substanz und Akzidenz, Bestehendem und Wechselndem usw. zu reproduzieren. Zu den wesentlichen Einsichten von Hegels Dialektik gehört hingegen, dass eine reine Form zur Bestimmung des Seins nicht ausreicht, weil sie, sobald sie selbst expliziert werden soll, wie jedes andere endliche Dasein auch, nur im Verhältnis erscheinen kann (WdL I.1, 123f.). Im Wechsel von der Inhalts- zur Formbetrachtung und der daran notwendigerweise anschließenden inhaltlichen Bestimmung der Form liegt das Bewegungsmoment der Dialektik. Wittgenstein sieht das von Hegel aufgezeigte Problem, er stellt ebenfalls fest, dass die Substanz als Form ihrerseits ›Form und Inhalt‹ ist, schlägt jedoch einen anderen Lösungsweg vor. Statt sie in Prozessualität zu überführen, hält er an der Möglichkeit einer reinen Form *a priori* fest, indem er ihr den Status eines ›logischen Urbildes‹ zugesteht (WW1, 3.315).⁴² Das fordert allerdings einen recht

42 In diesem Sinne lässt sich Wittgensteins Frühschrift auch als eine Variante der Transzendentalphilosophie kantischer Provenienz lesen, allerdings, wie Apel feststellt, als ein ›Grenzfall‹ der transzendentalen Sinnkritik, da das logische Form-Apriori selbst außerhalb der sinnvollen Rede situiert wird (vgl. Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie. Band 1: Sprachanalyse, Semiotik, Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1973, S. 234ff.).

hohen Preis, wie man ausgehend von der im *Tractatus* vorgeschlagenen Theorie des Zeichens sehen kann.

Zentral für Wittgensteins Semiotik ist sein spezieller Begriff des Bildes: Jedes Bild, so die These, hat mit dem Abgebildeten eine Form gemeinsam, sonst könnte überhaupt kein Abbildungsverhältnis entstehen (WW1, 2.18). In Übertragung auf die Sprache scheint diese These jedoch nicht haltbar, denn was hätte das Wort für eine gemeinsame Form mit dem bezeichneten Gegenstand?⁴³ Nun zielt Wittgensteins Vermittlungsbemühen von Sprache und Welt nicht auf die Ebene von Gegenstand und Wort, sondern, wie bereits angedeutet, auf jene von Sachverhalt und (Elementar)Satz.⁴⁴ Auf dieser Ebene ist eine Form-Isomorphie durchaus denkbar: Ein Satz kann das Verhältnis der Gegenstände im Sachverhalt abbilden, er projiziert sie, wie Wittgenstein sagt (WW1, 3.12 u. 3.21). Ebenso wie Gegenstände in einem Sachverhalt eine komplexe Beziehung eingehen, sind auch die Sätze, die diesen Komplex beschreiben, intern mit den Sätzen über die Bestandteile des Komplexes verbunden (WW1, 3.24).

Namen hingegen sind laut Wittgenstein »Urzeichen« und wie die Gegenstände nicht unabhängig von den möglichen Sätzen, in denen sie verwendet werden, analysierbar. Auch dies muss rein definitivisch verstanden werden, da der Name mit dem Gegenstand keine logische Form teilt und ihn nicht abbilden kann. Dass der *Tractatus* damit zumindest keine naive Referenztheorie der Bedeutung vertritt, ist von großem Interesse für den hier verfolgten Problemhorizont. Wittgenstein sieht deutlich, welche Folgen das für eine Semiotik hat: »Die Bedeutung von Urzeichen können durch Erläuterungen erklärt werden. Erläuterungen sind Sätze, welche die Urzeichen enthalten. Sie können also nur verstanden werden, wenn die Bedeutung dieser Zeichen bekannt sind.« (WW1, 3.263)

Die zirkuläre Struktur, in der sich eine immanenten Klärung von sprachlicher Bedeutung immer schon befindet, haben Hegel und Derrida in gleicher Weise gesehen. Sie ergibt sich zwangsläufig, wenn der Horizont der Welt mit jenem der Sprache zusammenfließt und keinen Blick auf die Sprache von »außen« zulässt. Dem scheint allerdings die wiederholt im *Tractatus* auftauchende Formulierung zu widersprechen, dass Bild bzw. Satz und Wirklichkeit miteinander »verglichen« werden (WW1, 2.223 u. 4.05). Die Annahme eines

43 Vgl. dazu auch Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 177-202; hier S. 182ff. Auf das Näheverhältnis von Wittgenstein und Heidegger weisen sowohl Apel als auch Rentsch hin (vgl. Apel: Transformationen, a.a.O., S. 225ff.; und Rentsch, Thomas: Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart 1985).

44 »Ein Sachverhalt ist, was einem Elementarsatz entspricht, falls er wahr ist.« (Wittgenstein, Ludwig: Briefe. Frankfurt a. M. 1980, S. 89 [Brief an Russell vom 19. August 1919]).

solchen Vergleichs muss insofern irritieren, als sie erstens eine strikte und eindeutige Trennung von Sprache und Welt, zweitens die Möglichkeit einer nicht-sprachlichen Wahrnehmung der Welt voraussetzt. Würde beides zutreffen, dann bliebe Wittgensteins umständliche Konzeption der ›Urzeichen‹ vollkommen unklar – das Zeichen könnte ganz einfach als ›Vertretung‹ einer sinnlichen Wahrnehmung definiert werden. Allerdings würde die Annahme, das Zeichen sei lediglich der Platzhalter einer sinnlichen Wahrnehmung, die Semiologie zwangsläufig in einer Theorie des wahrnehmenden Subjektes fundieren. Dagegen aber spricht sich der *Tractatus* sehr eindeutig aus: »Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.« (WW1, 5.631)⁴⁵

Zur Klärung der Unstimmigkeit bleibt eine andere, alternative Deutung des geforderten Vergleichs von Satz und Wirklichkeit. Im Satz 3.14 sagt Wittgenstein nämlich, »das Satzzeichen ist eine Tatsache«, und fügt erläuternd hinzu, dass nur Tatsachen einen Sinn ausdrücken können (WW1, 3.142). Damit aber unterläuft er eine streng dichotome Scheidung von Sprache und Welt, Satz und Tatsache; ein Vergleich von Satz und Wirklichkeit bedeutet also nicht notwendigerweise, Sprachliches mit Nicht-Sprachlichem zu vergleichen.⁴⁶ Vielmehr transformiert Wittgenstein den Dualismus von Sprache und Welt in das Innere der Zeichentheorie, indem er den Sinn, den Ausdruck oder das ›Symbol‹ eines Satzes vom Zeichen als dem ›sinnlich Wahrnehmbaren‹ und rein ›Willkürlichen‹ abhebt (WW1, 3.31ff., 3.32ff.). Unschwer erkennt man darin die linguistische Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant wieder. Entgegen der Prognose Derridas gehen sie hier jedoch kein eindeutiges Verhältnis der Unterordnung ein, in dem der Signifikant in einem Primat des phonetischen Ausdrucks verschwinden würde. Wittgensteins Ausführungen scheinen im Gegenteil sogar in erster Linie das geschriebene Zeichen vor Augen zu haben. Zwar enthält der Satz 3.143 den Hinweis, die Schrift verschleierte den Tatsachencharakter des Satzes, aber die folgende Bemerkung nennt als das Wesen des Satzes seine räumliche Anordnung – und damit genau jene Dimension, die der Phonozentrismus laut Derrida unterschlägt.

45 Im Satz 4.1121 spricht Wittgenstein auch von der ›Gefahr einer unwesentlichen psychologischen Untersuchung‹.

46 Einige Kommentatoren sehen jedoch eine Dimension der Wirklichkeit, die unabhängig von der Sprache bleibt, als grundlegend für die Argumentation des *Tractatus* an (vgl. bspw. Grayling: Wittgenstein, a.a.O., S. 132). Da Wittgenstein aber außer dem (sprachlichen) Satz keine Alternative zur Erkenntnis der Wirklichkeit angibt, darf man vermuten, dass jede Beziehung zur Welt letztlich sprachlicher Natur sein muss. Die terminologische Trennung zwischen Sprache und Wirklichkeit wird dadurch keineswegs überflüssig – sie ist die notwendige Voraussetzung, um über die Wahrheit eines Aussagesatzes entscheiden zu können.

Trotzdem kommt auch Wittgensteins frühe Semiologie nicht ohne eine Reduktion des Zeichenbegriffs aus, nur betrifft diese in einer eigentümlichen Bewegung beide Seiten des Zeichens gleichermaßen. Der Signifikant muss reduziert werden, weil er aufgrund seiner willkürlichen Festlegung Gefahr läuft, mehrere Bedeutungen zu haben und deshalb Irrtümer zu produzieren. Das lässt sich vermeiden, indem man eine formale Zeichensprache einführt, die vollkommen eindeutige Zuordnungen gewährleistet (WW1, 3.325). Auf Seiten des Signifikats, in Wittgensteins Terminologie: dem Symbol, findet ebenfalls eine Reduktion statt, weil der *Tractatus* die Bedeutung eines Zeichens allein auf seine logisch-syntaktische Funktion einschränkt. Entscheidend ist die logische Grammatik, welche die Stellung eines Zeichens im Satz bestimmt, und nicht seine vermeintlich autonome Bedeutung außerhalb der Verwendung im Satz. In Entsprechung zum Verhältnis von Gegenstand und Sachverhalt erhält das Zeichen seinen Sinn durch alle möglichen logischen Satzverknüpfungen, in denen es sinnvoll gebraucht werden kann. Folglich kann Wittgenstein sagen: »Wird ein Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos.« (WW1, 3.328) An die Stelle des von Derrida monierten Vorrangs des Signifikats tritt hier ein absolutes Primat der syntaktischen Form, hinter dem die Bedeutung des Zeichens zurücktritt: »In der logischen Syntax darf nie die Bedeutung eines Zeichens eine Rolle spielen; sie muß sich aufstellen lassen, ohne daß dabei von der *Bedeutung* eines Zeichens die Rede wäre, sie darf *nur* die Beschreibung der Ausdrücke voraussetzen.« (WW1, 3.33)

Die im Zitat vorausgesetzte »Beschreibung der Ausdrücke« bezieht sich dabei auf die Festlegung bestimmter Variablen. Wenn Wittgenstein beispielsweise $\langle p \rangle$ und $\langle q \rangle$ als Zeichen für eine Satzvariable wählt, dann ist zwar die Beschreibung dieser Zuordnung eine Voraussetzung für das Verständnis aller Notationen, in denen $\langle p \rangle$ oder $\langle q \rangle$ vorkommen; ihr Inhalt oder ihre Bedeutung jedoch bleibt ohne Relevanz für die logische Form, in der sie gesetzt sind. Aus dieser Konstellation entwickelt Wittgenstein nun die bekannten »Wahrheitstabellen« des *Tractatus*, mit deren Hilfe sich die möglichen Wahrheitswerte der so genannten Elementarsätze bestimmen lassen (WW1, 4.3f.). In solchen Tabellen kann unabhängig vom jeweiligen Inhalt abgelesen werden, unter welchen Bedingungen eine logische Syntax insgesamt wahr oder falsch ist.

Folgt man dem *Tractatus*, dann lässt sich das semiologische Problem offenbar im Rekurs auf eine fundamentale grammatisch-syntaktische Logik verabschieden. Wie aber ist das möglich? Ist denn nicht auch die logische Verknüpfung der inhaltsleeren Ausdrücke letztlich ein Zeichen und bedarf einer Bedeutungstheorie? Wittgenstein verneint dies. Der Grundgedanke des *Tractatus* ist, »[...] daß die logischen Konstanten nicht vertreten. Daß sich die

Logik der Tatsachen nicht vertreten lässt.« (WW1, 4.0312)⁴⁷ Die logischen Bedingungen, die den Sätzen und den Sachverhalten gemeinsam sind, können selbst nicht zum Gegenstand einer sinnvollen Rede werden, weil man dazu einen Standpunkt ›außerhalb der Welt‹ einnehmen müsste. Sätze über die Logik sind entweder tautologisch oder kontradiktorisch; beides aber führt an die Grenzen der Bezeichnungsfunktion: »Tautologie und Kontradiktion sind die Grenzfälle der Zeichenverbindung, nämlich ihre Auflösung.« (WW1, 4.466) Deshalb kann sich die logische Form im Satz nur ›zeigen‹ oder ›spiegeln‹, sie kann nie selbst zum Inhalt einer Bezeichnung werden:

»Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.

[...].

Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.

Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit.

Er weist sie auf.« (WW1, 4.121)

Eine solche Abkopplung der höchsten Formgesetze aus dem Bereich des Sagbaren erinnert auffallend an das platonische *deloun*, das ›Sich-zeigen‹ oder ›Offenbaren‹ des Allgemeinen.⁴⁸ Gegen eine vorschnelle Einordnung der ›Spiegelung‹ in die platonische Metaphysik spricht indes zumindest die konsequente Weigerung Wittgensteins, mehr über die logischen Formen zu sagen, als einige Hinweise auf deren Erscheinen zu geben. Was man erkennen kann, sind ›interne Eigenschaften‹ oder ›interne Relationen‹ der Sätze, über die sich in formalen Begriffen reden lässt. Doch ihre Existenz ist nicht sinnvoll zu beweisen, weil jeder Beweis die logische Form bereits in Anspruch nehmen muss und folglich tautologisch sein wird (WW1, 4.122ff.). Welche internen Relationen eine Sprache konkret zulässt, muss sich am jeweils aktuellen Zeichensystem zeigen: »Wenn wir die logische Syntax irgendeiner Zeichensprache kennen, dann sind bereits alle Sätze der Logik gegeben.« (WW1, 6.124)

Statt also hinter den logischen Formen universale Ideen zu vermuten, könnte man den *Tractatus*, ähnlich wie Derridas Dekonstruktion, als ein Denken der Offenheit interpretieren, da lediglich gesagt wird, dass es logische Formen geben muss, damit die Sprache als Zeichensystem funktioniert.⁴⁹ Wie eine solche logische Syntax im Einzelnen aussieht, kann sich nur im Gebrauch der jeweiligen Sprache selbst zeigen. Freilich strapaziert eine derartige

47 Vgl. auch McGuinness, Brian: Der Grundgedanke des *Tractatus*. In: Schulte, Joachim (Hg.): *Texte zum Tractatus*. Frankfurt a. M. 1989, S. 32-48.

48 Vgl. etwa Platon: *Theaitetos*. Sämtliche Werke Band 3, hrsg. von Ursula Wolf, 34. Aufl., Hamburg 2004, 185c-e.

49 Laut Derrida lässt sich auch die *différance* nicht sinnvoll in Worten fassen, ohne ihre Funktion zu verschleiern (Rg, 40).

Deutung den *Tractatus* über seinen Wortsinn hinaus und liest ihn bereits im Hinblick auf die späteren Überlegungen Wittgensteins. Aber soviel kann doch schon gesagt werden: Die logische Form oder formale Grammatik, die den Gebrauch der Sprache und somit die Bedeutung der Zeichen regelt, wird auch in der Sprachspielkonzeption stets ein Bedingungsverhältnis meinen, das sich selbst einer endgültigen Explikation entzieht.

Aus der dargelegten Theorie der logischen Formen zieht Wittgenstein nun einige weitreichende Konsequenzen für die Philosophie. Bereits in der Mitte des Textes tauchen erste Bemerkungen über die Aufgabe der Philosophie auf. Diese soll, so heißt es dort, die »Gedanken logisch klären«, sie gleichsam aus ihrer alltäglichen Verschwommenheit in eine eindeutige Sprache übersetzen. Ihr Ziel liegt nicht in der Darstellung der logischen Syntax, sondern in einer Begrenzung des Denkbaren (WW1, 4.111ff.). Weil Wittgenstein neben der Logik auch den gesamten Bereich der Ethik, der Ästhetik sowie überhaupt die Frage nach dem Sinn der Welt ›transzendental‹ nennt und außerhalb der Welt situiert, lassen sich im Rahmen des beschriebenen Sprache-Welt-Verhältnisses zu derartigen Themen keine sinnvollen Aussagen formulieren (WW1, 6.4ff.). Anders ausgedrückt, verifizierbare Sätze sind streng genommen nur im Bereich der Naturwissenschaften möglich:

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

Abgesehen von dieser drakonischen Begrenzung der Philosophie ergibt sich daraus ein schwerwiegendes methodisches Problem für die Sätze des *Tractatus* selbst: Entweder es handelt sich hierbei um Sätze über die logische Form der Sprache, dann sind sie unzulässig, weil diese nicht sinnvoller Gegenstand einer Signifikation werden kann. Oder sie sind, weil sie Aussagen über die Welt im Ganzen versuchen, im überlieferten Sinne metaphysisch und deshalb ebenfalls ohne verifizierbare Bedeutung. Der Status des *Tractatus* ist daher ein höchst eigenartiger, denn er sagt etwas, von dem er zugleich behaupten muss, dass es sich nicht sinnvoll sagen lässt. Dementsprechend versteht Wittgenstein seinen eigenen Text dann am Ende bloß als eine Art Leiter, die der Leser benutzen muss, um sie danach zu überwinden: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozus-

gen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)« (WW1, 6.54)⁵⁰

Gewiss ist Wittgenstein kein Dialektiker, aber handelt es sich nicht doch unverkennbar um eine Bewegung der ›Aufhebung‹? Der gesamte Text des *Tractatus* soll sich an seinem Ende aufheben, er muss gleichzeitig gewusst und doch außer Kraft gesetzt werden – so, als würde sich der Text in einer finalen Geste gleichsam selbst durchstreichen.⁵¹ Das mag zwar zunächst konsequent erscheinen, transformiert tatsächlich jedoch nur das Problem. Denn die Möglichkeit dieser Geste der Durchstreichung kann mit den im *Tractatus* zur Verfügung gestellten Mitteln nicht mehr gedacht werden.

Vor dem Hintergrund einer sprachimmanenten Bedeutungsgenease, wie sie bei Hegel und auch bei Derrida angelegt ist, erscheint die Frühschrift Wittgensteins als eine höchst ambivalente Position. Grundsätzlich teilt sie die Ansicht, dass die Sprache als funktionierendes Zeichensystem bereits bestehen muss und dass man nur innerhalb des jeweiligen logischen Horizontes eines solchen Systems sinnvoll zwischen wahren und falschen Aussagen unterscheiden kann. Das von Derrida angeführte Modell der allgemeinen Schrift, in der die Verweisstruktur miteinander verknüpfter Signifikanten Bedeutungseffekte produziert, ist dem frühen Wittgenstein in dieser Radikalität indes fremd. Die Annahme einer Substanz der Welt – der logischen Form *a priori* – lässt sich aus seiner Sicht nicht bestreiten, da andernfalls der Sinn eines Sat-

50 James Conant und Cora Diamond haben eine bemerkenswerte Interpretation dieses Paradoxes vorgelegt. Demnach wäre Wittgensteins Schlussbemerkung, in der die Sätze des *Tractatus* als unsinnig erkannt werden, im Sinne einer Leseanweisung zu verstehen. Indem der Leser Wittgensteins Versuche aktiv nachvollzieht, innerhalb der Sprache die Grenzen der Sprache zu artikulieren, und dabei bemerkt, weshalb diese Grenze des Sinns nicht selbst sinnvoll begründet werden kann, erhält er dennoch – gleichsam im Scheitern – eine Erläuterung dieser Grenze. Diese performative Dimension erlaubt weiterhin einen neuen Blick auf das Verhältnis der Frühschrift zu den späteren Überlegungen zur Sprache als einer Praxis (vgl. Conant, James: *Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein*. In: Crary, Alice/Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. New York 2000, S. 174-217; Diamond, Cora: *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*. In: Crary/Read: *New Wittgenstein*, a.a.O., S. 149-173).

51 Im Sinne von Derrida könnte man daher sagen, dass Wittgenstein seinen eigenen Text mit Anführungszeichen versieht, denn »[...] In-Anführungszeichen-Setzen heißt stets: durchstreichen.« (Derrida, Jacques: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt a. M. 1988, S. 81) Diese Geste des Durchstreichens, bei der das Durchgestrichene dennoch lesbar bleibt, wird auch für Wittgenstein notwendig, da er auf eine Begriffssprache angewiesen ist, die aufgrund ihrer Tradition den vorgebrachten Argumenten zuwiderläuft (vgl. Gendlin, Eugene T.: *Was geschieht, wenn Wittgenstein fragt: »Was geschieht, wenn...?«* In: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin 1999, S. 119-135; hier 199f.).

zes von der Wahrheit eines anderen Satzes abhängen müsste (WW1, 2.0211). Vor einer solchen Konsequenz, die an Derridas Signifikanten-Kette erinnert, schreckt Wittgenstein zurück und sieht stattdessen die Wahrheit eines Satzes einzig in der Struktur der Elementarsätze fundiert. Deren Sinn aber muss sich ›zeigen‹ und darf in keinem weiteren Verhältnis der Abhängigkeit zu anderen Sätzen stehen. Die Wahrheitsbedingungen selbst, ihre interne Struktur oder ihre Möglichkeit, verbannt Wittgenstein aus dem Horizont des Wissens, weil alle Aussagen über die Logik als solche notwendigerweise tautologisch oder widersprüchlich werden.

Genau hier aber liegt der Einsatzpunkt der Hegel'schen *Logik*. Ihr geht es um die Freilegung jener logischen Verknüpfungen, die sich nicht jenseits der Bedeutung der Begriffe befinden, sondern aus ihrem Inhalt selbst hervorgehen.⁵² Hegel und Derrida wissen um die Paradoxien einer Analyse, die sich in die Bedingungsverhältnisse der Wahrheit selbst vorwagt. Sie wenden daher das vom formal-logischen Standpunkt gesehen Widersprüchliche, das Nicht-identifizierbare und Differente um in ein Prinzip selbst: hier die doppelte Negation und dort die *différance*. Der Wittgenstein des *Tractatus* sieht und umkreist den Ort dieser Prinzipien, weicht jedoch einer inhaltlichen Bestimmung aus. Vom Primat der logischen Widerspruchsfreiheit geleitet, verzichtet er auf jede weitere Spezifizierung der logischen Formen und versucht das Nicht-Sagbare durch ein ›Schweigen‹ anzuzeigen (WW1, 7).

Unabhängig von biographisch-historischen Gründen, die den Autor Wittgenstein bewegt haben mögen, seine Auffassungen zu Beginn der dreißiger Jahre zu revidieren, lässt der eigentümliche Schluss des *Tractatus* selbst das Bedürfnis nach weiteren Untersuchungen entstehen. Die letzten Sätze stellen nicht nur das Gesagte wieder in Frage; im Bild von der Leiter ist darüber hinaus ein performativer Aspekt der Sprache angedeutet, der einen anderen Zugang zum Wesen der logischen Formen eröffnen kann.

52 »Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung sind es nicht die *Dinge*, sondern die *Sache*, der *Begriff* der Dinge, welcher Gegenstand wird.« (WdL I.1, 17)

2. Verschiebung der Frage nach dem Wesen

a) Regelverwendung im Sprachspiel

Bevor in diesem Abschnitt Wittgensteins Antwort auf die Wesensfrage, wie er sie vor allem mit dem Begriff der Regelverwendung in den *Philosophischen Untersuchungen* gibt, zum Thema wird, soll anhand des so genannten *Big Typescript* sowie der *Manuskripte* aus der Zeit um 1930 ein Einblick in die zentralen Revisionen des *Tractatus* gegeben werden, die ausschlaggebend für die spezifische Ausrichtung des gesamten Spätwerks bleiben.

Eine erste und deutliche Veränderung der eigenen Auffassungen findet sich in der Textsammlung *Komplex und Tatsache*, die vermutlich Anfang der dreißiger Jahre entstanden ist (BT, 509ff.).¹ In den drei kurzen Abschnitten dieser Abhandlung steht nicht weniger in Frage als die gesamte grundlegende Welt-Sprache-Struktur des *Tractatus*, d.h. die beiden parallelen Reihen Tatsache – Sachverhalt – Gegenstand und Satz – Elementarsatz – Name. Der erste Abschnitt von *Komplex und Tatsache* widmet sich dem Gebrauch des Tatsachenbegriffs. Im *Tractatus* entsteht durch die strikte Trennung der beiden Strukturreihen der Eindruck, es gäbe eine Welt jenseits des Satzes, die wir mit diesem auf anderem Wege vergleichen könnten. Lediglich die Bemerkung über den Tatsachencharakter des Satzzeichens bringt die Gegenüberstellung der zwei ›Welten‹ ins Wanken. In einer unorthodoxen Lesart kann man aus der Verbindung von »Das Satzzeichen ist eine Tatsache« und »Nur Tatsachen können einen Sinn ausdrücken« auf einen fundamentalen Satzcharakter der Tatsachen schließen (WW1, 3.14ff.).² *Komplex und Tatsache* bestätigt diese Lesart, sofern Wittgenstein hier ›Tatsache‹ nur noch im Sinne einer Tatsachenaussage oder -behauptung verstanden wissen will: »Auf eine Tatsache hinweisen heißt, etwas behaupten, aussagen.« (BT, 510)³

1 *Komplex und Tatsache* wird nach der Textfassung zitiert, die im Anhang des *Big Typescript* wiedergegeben ist. Der erste der dort aufgeführten drei Abschnitte bildet den Anhang 1 der *Philosophischen Bemerkungen* (WW2, 302ff.). Das im Anhang der *Philosophischen Grammatik* abgedruckte Textkonvolut mit gleichem Titel wurde von dem Herausgeber um fünf Abschnitte erweitert (WW4, 199ff.). Die gemeinsamen Textteile weisen jedoch in allen drei Publikationen keine nennenswerten Unterschiede auf.

2 Wollte man dagegen behaupten, eine Tatsache müsse nicht zwangsläufig eine Satzstruktur besitzen, müsste man dem *Tractatus* einen riesigen blinden Fleck, wenn nicht gar ein vollständiges Verfehlen des Themas vorwerfen, da in keiner Weise erklärt wird, wie eine Tatsache anders als durch einen Satz erfasst werden kann.

3 Weiterhin stellt Wittgenstein im *Big Typescript* klar, was der im *Tractatus* geforderte Vergleich von Satz und Wirklichkeit bedeuten soll: »Wenn das Wort ›Übereinstimmung mit der Wirklichkeit‹ gebraucht wird /werden darf/, dann

Das scheinbar problematische Verhältnis von Satz und Tatsache rührt aus der irreführenden Vorstellung, der Name werde mit dem Gegenstand mittels einer Denotation verbunden. Man glaubt deshalb, alle Namen im Satz durch eine hinweisende Geste auf den Gegenstand ersetzen zu können. Wittgenstein begründet seine Zurückweisung dieser Vorstellung mit einem bemerkenswerten Gegenbeispiel:

»Dies [die hinweisende Geste; D.Q.] ist aber nicht die normale Art der Anwendung des Namens; für sie ist es wesentlich, daß ich nicht vom Namen auf ein Zeichen der Gebärdensprache zurückgreifen kann. Wenn nämlich N aus dem Zimmer geht und später ein Mann ins Zimmer tritt, so hat – wie wir den Namen ›N‹ gebrauchen – die Frage Sinn, ob dieser Mann N ist, ob dieser Mann derselbe ist, der vorhin das Zimmer verlassen hat.« (BT, 511)⁴

Das implizite Argument gegen eine denotative Bedeutung des Namens beruft sich auf die Möglichkeit, einen Namen in der Sprache zu wiederholen. Welches Kriterium entscheidet, ob der bezeichnete Gegenstand jenem Namen entspricht, der ihm zuvor in einer hinweisenden Erklärung gegeben wurde? Schließlich tauchen die Dinge in unterschiedlichsten Zusammenstellungen auf, sie verändern sich in der Bewegung im Raum usw., ohne zu einem anderen Gegenstand zu werden. Eine vollständige Synthese aller möglichen Erscheinungsweisen aber kann eine einzige hinweisende Geste gar nicht leisten. Was sich jedoch problemlos wiederholen lässt, ist offenbar der Name selbst, das einfache Zeichen. Folglich schlägt Wittgenstein vor, die Bedeutung des Zeichens von den Regeln seiner Anwendung her zu verstehen: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.« (WW1, § 43) Das Kriterium, ob ein Name ›N‹ tatsächlich einem Gegenstand entspricht, liefert nicht der Gegenstand, sondern allein die regelgerechte Anwendung des Wortes.

Obwohl auch der *Tractatus* der syntaktisch-logischen Verwendung des Zeichens eine zentrale Rolle zugesteht, interessiert er sich dennoch in erster Linie für eine einheitliche, für alle Zeichen gleichermaßen gültige logische Form, die sich im Satz zeigen muss (WW1, 3.327). Die erste und wichtigste Veränderung gegenüber der Frühschrift betrifft daher den Status dieser logischen Form; sie wird nunmehr durch eine Vielzahl von möglichen Regeln ersetzt: »Und so kommt es, daß das Wort ›Name‹ und das ihm entsprechende ›Gegenstand‹ die Überschrift für eine Unzahl verschiedener /verschiedene/

nicht als metalogischer Ausdruck, sondern als Teil eines Kalküls, als Teil der gewöhnlichen Sprache.« (BT, 143)

4 Zitate aus dem *Big Typescript* werden gemäß der dortigen Textgestaltung wiedergegeben. Wörter in serifenloser Schrift sind im Originalmanuskript gewellt unterstrichen, Varianten werden durch Schrägstriche angezeigt.

Regelverzeichnisse ist /einer Legion verschiedener Regelverzeichnisse entspricht/.« (BT, 511)

Eng damit verbunden sind drei weitere Verschiebungen in Wittgensteins philosophischem Programm. Erstens gibt er die transzendente Stellung der logischen Form zugunsten eines sprachimmanenten Regelbegriffs auf. Auf diese Weise wird die eigentümliche Selbstaufhebung des *Tractatus* im Schlussdiktum, das jede Aussage über das Wesen der Logik für ungültig erklärt, vorerst gebannt. Wenn man aber keine sich durchhaltende logische Struktur der Sprache mehr voraussetzen kann, greift zweitens die im *Tractatus* vorgenommene Reduktion aller Äußerungen auf ein formales Symbolsystem zu kurz. Eine Untersuchung der logisch-grammatischen Regeln muss sich vielmehr auf die gesamte Alltagssprache ausweiten: »Die Philosophie hat es mit den bestehenden Sprachen zu tun und nicht vorzugeben, daß sie von einer abstrakten Sprache handeln müsse.« (BT, 60)⁵ Beide Aspekte zusammen weisen drittens die vom *Tractatus* nahegelegte Vorstellung zurück, die gesuchte logische Grammatik sei eine Wesensdimension ›hinter‹ den Sätzen, die es durch Rückführung der alltäglichen Sprache auf eine einfache logische Struktur aufzudecken gilt. In der veränderten Auffassung dagegen ist das Wesentliche das ganz Offenkundige, es ist nur deshalb nicht sichtbar, weil es gleichsam zu offensichtlich, zu bekannt ist: »Die philosophisch wichtigsten Aspekte der Dinge /der Sprache/ sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer (offen) vor Augen hat.)« (BT, 283)

Diese Geste findet sich ebenfalls in Hegels *Logik*, sowohl in der Rede vom Bekannten, das nicht notwendigerweise auch schon erkannt ist, als auch im Hinweis darauf, dass nichts bekannter sei als die Sprache, wie sie uns ›zum Munde herausgeht‹, also in ihrem tatsächlichen und alltäglichen Gebrauch (WdL I.1, 12). Ein weiteres Moment lässt Wittgensteins Überlegungen ebenfalls näher an Hegels Ansatz heranrücken: Während die Frühschrift die Bedeutung eines Ausdrucks hinter seine logische Form zurückstellt, zeichnet sich mit dem Perspektivwechsel auf die Anwendungsregeln der Alltagssprache eine Rückkehr der ›inhaltlichen‹ Seite der Bezeichnung ab. Die im vorhergehenden Abschnitt erläuterte Auflösung des Signifikats in einer formelhaften Darstellung lässt sich nur begründen, wenn Bedeutung auf die Werte ›wahr – falsch‹ begrenzt und auf ein Set von allgemeinen logischen Verknüpfungen (›und‹, ›oder‹, ›wenn/dann‹ usw.) zurückgeführt wird. Eine in der Sprache selbst artikulierte Anwendungsregel hingegen lässt sich nicht unab-

5 Wie Ishiguro feststellt, beschränkt sich die im *Tractatus* entwickelte Theorie des Satzes auf Tatsachenaussagen und bleibt gegenüber einem nicht unerheblichen Teilbereich der natürlichen Sprache, etwa Fragen, Befehlen oder Ausrufen, blind (vgl. Ishiguro, Hidé: Namen. Gebrauch und Bezugnahme. In: Schulte: Texte zum Tractatus, a.a.O., S. 96-135, hier S. 97).

hängig vom dem Begriff verstehen, auf den sie zutrifft – mehr noch: die spezifische Regel ist in gewisser Weise nichts anderes als die Bedeutung des Zeichens. In dieser Hinsicht also ändert sich die Semiologie Wittgensteins dann doch in entscheidender Weise. Das gilt es, an einigen Abschnitten des *Big Typeskript* zu verdeutlichen, bevor die Begriffe Spiel und Regel, wie sie in den *Philosophischen Untersuchungen* erscheinen, betrachtet werden sollen.

Dank der nunmehr in der *Wiener Ausgabe* zugänglichen Manuskriptbänden aus den Jahren 1929 bis 1932 lässt sich die ›Wende‹ im Denken Wittgensteins genauer nachvollziehen.⁶ Da es nicht zum Ziel der vorliegenden Untersuchungen gehört, eine philologische Rekonstruktion des umfangreichen Materials durchzuführen, sollen hier lediglich Eckpunkte der Wende problemorientiert ›nacherzählt‹ werden.

Nach dem *Tractatus* steht Wittgenstein vor folgender Schwierigkeit: Der Versuch, Sprache und Welt in einer Theorie der logischen Formen zu vermitteln, darf als gescheitert gelten, weil er entweder auf einen metaphysischen Formbegriff oder eine Psychologie der Wahrnehmung hinausläuft. Der frühe Wittgenstein glaubt dieser schlechten Alternative entgegen zu können, indem er beide Seiten aus verschiedenen Gründen rigoros aus der philosophischen Betrachtung ausklammert. Das Verbot, weiter nach dem Sinn der logischen Form zu forschen und sich einzig auf die Wahrheitsfunktion der Sätze zu beschränken, führt jedoch zu der Frage, was ›Wahrheit‹ dann überhaupt noch bedeuten kann, und damit erneut in die Semiologie. Vieles deutet darauf hin, dass Wittgenstein in der Zeit der Wiederaufnahme seiner philosophischen Tätigkeit genau diese offene Frage beantworten möchte und dazu eine Reihe von Erklärungsansätzen für das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem gleichsam ausprobiert.⁷

Neben der bereits zitierten Auseinandersetzung mit den Aporien der Denotation denkt Wittgenstein in dieser Phase auch über eine ›phänomenologi-

6 Der Streit, ob Wittgensteins Werk eher als eine Einheit verstanden werden muss oder sich in mehrere voneinander deutlich getrennte Phasen unterteilt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Konsens ist ohne Zweifel, dass die *Philosophischen Untersuchungen* deutliche Veränderungen gegenüber dem *Tractatus* aufweisen. In Frage steht also vor allem, wie diese Veränderungen einzuschätzen sind: als eine Verschiebung innerhalb des im Frühwerk abgesteckten Rahmens oder als ein eigenständiger Neuanfang. Wolfgang Kienzler, ein Vertreter der zweiten Lesart, spricht von einer ›Wende‹ im Denken Wittgensteins, die sich in etwa auf das Jahr 1931 datieren lässt. Seine lesenswerte Forschungsarbeit enthält einen Überblick über die verschiedenen Positionen der Diskussion (vgl. Kienzler, Wolfgang: *Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932*. Eine historische und systematische Darstellung. Frankfurt a. M. 1997, S. 15ff.).

7 Das *Big Typeskript* versammelt im Kapitel ›Bedeutung‹ in loser Reihenfolge mehrere alternative Theorieansätze, wie Bedeutung entsteht, und zeigt deren Defizite auf (BT, 31ff.).

sche Grundlegung der sprachlichen Bedeutungszuschreibung nach. Obwohl er den Begriff ›Phänomenologie‹ unabhängig von der gleichnamigen Methode Husserls entwickelt, will er damit ein vergleichbares Problem lösen: Wie lässt sich eine Theorie der Wahrnehmung ohne metaphysische oder psychologische Prämissen entwerfen? Im Gegensatz zu Husserl aber beschränken sich Wittgensteins Überlegungen auf einige vage Bemerkungen und beschäftigen sich schließlich vor allem mit dem Nachweis, dass eine phänomenologische Begründung sprachlicher Bedeutung letztlich doch in die Metaphysik und somit in eine ›Sackgasse‹ führt (WA5, 134).

Im Kern geht es Wittgenstein nach wie vor um die im *Tractatus* verfolgte Frage, wie sich der Wahrheitswert eines Satzes feststellen lässt. Mit Hilfe einer Phänomenologie soll dabei die prinzipielle Möglichkeit einer aktuellen Wahrnehmung der Welt geklärt werden. Man könnte nun meinen, mit dem phänomenologischen Ansatz bewege sich Wittgenstein endgültig aus einer sprachimmanenten Analyse heraus und beschreite den vormals abgelehnten Weg einer Psychologie der Wahrnehmung. Eigentümlicherweise aber will er die Phänomenologie auf die Grammatik der Sprache anwenden: »Dann wäre also die Phänomenologie die Grammatik der Beschreibung derjenigen Tatsachen, auf denen die Physik ihre Theorien aufbaut.« (WA1, 5.) Dadurch bleibt jedoch, wie Wolfgang Kienzler zu Recht feststellt, der Einsatz dieser ›Phänomenologie‹ im höchsten Maße zweideutig: Aus den Bemerkungen Wittgensteins geht nicht eindeutig hervor, ob sie eine Art Theorie der unmittelbaren Wahrnehmung meint oder eine Begriffsklärung auf der Ebene des Sinns, also eine logisch-grammatische Analyse.⁸

Für die erste Alternative sprechen wiederkehrende Reflexionen über verschiedene Möglichkeiten zur Darstellung des ›Gesichtsraums‹, ein bereits im *Tractatus* genanntes Konzept, das den visuellen Rahmen für eine Beschreibung des gegenwärtig Gegebenen abstecken soll (WW1, 5.633). Allerdings zeigt sich schnell, dass es recht abenteuerlicher Hilfskonstruktionen bedarf, um eine Abbildung der im Gesichtsfeld wahrgenommenen Phänomene zu erklären, ohne dabei psychologisch oder bewusstseinstheoretisch zu argumentieren.⁹ Nimmt man die zweite Bedeutung hinzu, die Wittgenstein der Phänomenologie gibt, die grammatische Analyse der Begriffe, entpuppt sich der Vorschlag als vollends paradox: Eine ›phänomenologische Sprache‹ müsste,

8 Vgl. Kienzler: Wittgensteins Wende, a.a.O., S. 112.

9 In den *Philosophischen Bemerkungen* schlägt Wittgenstein beispielsweise vor: »Ich könnte ja z.B. die Gesichtsbilder plastisch darstellen, etwa in verkleinertem Maßstab durch Gipsfiguren, die ich nur so weit ausführe, als ich sie wirklich gesehen habe, und den Rest etwa durch eine Färbung oder Ausführungsart als unwesentlich bezeichnen.« (WW2, 97). Das letzte Wort ist verräterisch: Ohne rudimentäre Bezeichnungsfunktion könnte auch ein Gipsmodell der Wirklichkeit nichts darstellen.

wie es in den *Manuskripten* heißt, ›eine Beschreibung sein, die das beschreibt, was beim Lesen der Beschreibung vor sich geht‹ (WA5, 134). Das aber impliziert einen Zeichenbegriff, in dem der Signifikant unmittelbar mit dem Signifikat zusammenfällt – was streng genommen den Begriff des Zeichens und somit die Sprache insgesamt suspendieren würde.

Den Widersprüchlichkeiten seines eigenen phänomenologischen Projektes widmet Wittgenstein dann im *Big Typeskript* ein eigenes Kapitel, das eine für die Spätschriften richtungweisende Lösung vorschlägt: »Die Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache, die Erkenntnis dieser Regeln und übersichtliche Darstellung, läuft auf das hinaus, d.h. leistet dasselbe, was man oft durch die Konstruktion einer phänomenologischen Sprache leisten /erzielen/ will.« (BT, 295) Selbstkritisch vermerkt er deshalb in den *Manuskripten*, die Annahme, eine Phänomenologie könne auf eine eigenständige Sphäre zwischen den Phänomenen und ihrer sprachlichen Darstellung zugreifen, sei eine »fixe Idee« und eine »Sackgasse« (WA5, 134/BT, 295). Allerdings, wie Wittgenstein betont, eine »bedeutungsvolle Sackgasse«, in der sich in symptomatischer Weise der Irrtum des metaphysischen Denkens zeigt, das Aussagen über Wahrnehmungen durch eine Feststellung der Existenz des Wahrgenommenen verifizieren will: »Die Konfusion entsteht hier dadurch, daß wir glauben, über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Gegenstandes (Dinges) [...] entscheiden zu müssen [...]« (BT 295)

Was Wittgenstein sich von einer Phänomenologie erhofft hatte, war die Möglichkeit, Sätze ausgehend von einer ›primären Sprache‹ zu verifizieren. Im Vergleich zur formalen Logik des *Tractatus* gibt es in diesem Punkt zwar eine Strukturanalogie, sofern beide Ansätze die Vermittlung von Sprache und Welt in einer Art Fundamentalsprache – einer logischen bzw. phänomenologischen – suchen. Während aber die Frühschrift die Existenzfrage aus gutem Grund ausklammert, führt das phänomenologische Projekt sie wieder ein und damit zwangsläufig zurück zu einer strikten Trennung von Sprache und Welt. Die Selbstkorrektur im *Big Typeskript* kann von daher wie eine ›Wende‹ in die andere Richtung verstanden werden, hin zu einer endgültig innersprachlichen Klärung des Weltbegriffs. Das eigentliche Ziel, zu dem die phänomenologische Beschreibung eingeführt wurde, lässt sich nur durch die ›Untersuchung der Regeln des Gebrauchs unserer Sprache‹ erreichen, und diese Gebrauchsregeln finden sich weder in einer auf Formeln reduzierten Symbolsprache noch in der unmittelbaren Wahrnehmung der Phänomene, sondern allein in der Sprache des Alltags (WW2, 52).

Die Alltagssprache als neuer Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion erfordert darüber hinaus ein neues begriffliches Instrumentarium, um die vielfältigen situativen ›Logiken‹ zu fassen, in denen Worte ihre spezifische Bedeutung erhalten. Der Begriff des Gebrauchs oder der Anwendung kann differenzierter als Anwendung einer Regel verstanden werden. In engem Zu-

sammenhang mit dem Regelbegriff führt Wittgenstein dann das Motiv des Spiels bzw. des Sprachspiels ein: »[...] die Sprache funktioniert als Sprache nur durch die Regeln, nach denen wir uns in ihrem Gebrauch richten. (Wie das Spiel nur durch Regel funktioniert.)« (BT, 139) Wie jedes andere Spiel ist auch das Sprachspiel durch eine bestimmte Anzahl von Regeln definiert, die lediglich in den Grenzen des jeweiligen Spiels und nicht in der gesamten Sprache gelten. Mit dem Ineinandergreifen von Regel und Spiel ist bereits das Grundgerüst der *Philosophischen Untersuchungen* aufgestellt. Aber sowenig der *Tractatus* eine erschöpfende Aufzählung der logischen Formen geben kann, weil sie in eine unzugängliche ›transzendente‹ Sphäre gehören, können die *Untersuchungen* eine umfassende Darstellung aller Sprachspiele liefern, weil diese eine prinzipiell offene und in steter Bewegung befindliche Vielzahl bilden: »Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, [...] entstehen und andre veralten und werden vergessen.« (WW 1, § 23)

Konsequent erläutert Wittgenstein deshalb den Begriff ›Sprachspiel‹ in den *Untersuchungen* ausschließlich an Beispielen, die neben verschiedenen Satzarten (etwa Frage, Befehl, Behauptung) vor allem Handlungen nennen:

»[...] Beschreiben eines Gegenstandes nach dem Ansehen, oder nach Messungen –
Herstellen eines Gegenstandes nach einer Beschreibung (Zeichnung) –
[...]
Eine Geschichte erfinden; und lesen –
Theater spielen –
Reigen singen –
Rätsel raten –
[...]« (WW1, § 23)

Die Liste unterstreicht, dass die Herleitung der Bedeutungskonstitution weder einer Erkenntnistheorie bedarf noch auf sprachliche Zeichen beschränkt bleibt. Jede Wahrnehmung oder Handlung kann als ein Sprachspiel betrachtet werden, auch wenn sie tatsächlich nicht primär auf sprachlichen Vorgängen basiert. Der Spielcharakter der Sprache macht aus jedem Satz gleichsam einen Spielzug oder eine Tätigkeit im weitesten Sinne.¹⁰ Damit lässt sich umgekehrt jede Handlungsabfolge auch als Satz verstehen. Wenn man sich nun vorstellt, was alles in die angedeutete Liste der Sprachspiele aufgenommen werden

10 Der von Wittgenstein betonte Handlungscharakter der Sprache hat John L. Austin zu seiner ›Theorie der Sprechakte‹ inspiriert (Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). 2. Aufl., Stuttgart 1979). Jean-François Lyotard beruft sich ebenfalls – wenngleich in gänzlich verschiedener Ausrichtung – auf Wittgenstein, um den pragmatischen Aspekt der Sprache hervorzuheben (vgl. Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Wien 1999, S. 36ff.).

müsste, dann wird verständlich, weshalb Wittgenstein den Reichtum der Sprachspiele für prinzipiell unabschließbar und veränderlich hält.¹¹

Darin unterscheiden sich Wittgenstein und Derrida auf der einen, von Hegel auf der anderen Seite: Während die *Wissenschaft der Logik* eine umfassende und zusammenhängende Bestimmung der begrifflichen Kategorien liefern will, halten die beiden Erstgenannten eine solche systematische Freilegung für unmöglich, da sie die Offenheit und Veränderlichkeit der Sprache zwangsläufig verfehlen muss. Was wiederum nicht heißt, man könne über die begrifflichen Bestimmungen überhaupt nichts sagen; nur müssen solche Analysen stets in einem (historischen) Kontext situiert sein.¹² Weiterhin gilt es, deutlich zwischen der Ablehnung einer einheitlichen logischen Struktur und einer ›Wesensdimension‹ der Sprache zu unterscheiden. Denn selbstverständlich wird mit Konzepten wie der ›allgemeinen Schrift‹ und der *différance* oder dem Sprachspiel und der Regel etwas Allgemeines und Wesentliches über die Entstehung von Bedeutung und somit auch von Welt gesagt. Nur handelt es sich hierbei um ›Wesensbestimmungen‹, die dem traditionellen Wesensbegriff im Sinne eines festen und letzten Grundes entgegenreifen.

Die damit verbundene Schwierigkeit sieht Wittgenstein sehr deutlich, etwa wenn er in den *Philosophischen Untersuchungen* einen fiktiven Kritiker sagen lässt:

»Du machst dir's leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit am meisten Kopfzerbrechen gemacht hat, nämlich den, die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.« (WW1, § 65)

Der Einwand scheint berechtigt. Wie kann man von solchen ›Spielen‹ reden, ohne zu sagen, was ein Spiel im Allgemeinen ausmacht? Allerdings liegt die Pointe der Spielkonzeption gerade darin, dass mit dem Begriff des ›Spiels‹ eine allgemeine Charakterisierung gegeben werden kann, obwohl den einzelnen ›Spielen‹, wie Wittgenstein sagt, »[...] gar nicht Eines gemeinsam ist, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden [...]« (WW 1, § 65). Was die vielfältigen Sprachspiele zusammenhält, sind gewisse Ähnlichkeiten oder ›Verwandtschaften‹, vergleichbar denen zwischen Familienmitgliedern. Sol-

11 Vgl. Savigny, Eike von: Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser. Band I: Abschnitte 1 bis 315. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 60.

12 Wittgenstein drückt das wie folgt aus: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding.« (WW1, § 108).

che ›Familienähnlichkeiten‹ können den eigentümlichen Zusammenhalt der Spiele untereinander sehr gut verdeutlichen, denn wie in einer großen Familie müssen nicht alle Mitglieder die gleichen Merkmale teilen, um ein Ensemble zu bilden (ebd., § 67).¹³

Aus einem weiteren Grund kann der Spielbegriff keine strenge Allgemeinheit bezeichnen, benennt er doch auch in seiner gewöhnlichen Verwendung kein einheitliches Wesen der darunter gefassten Erscheinungen. Im § 66 der *Untersuchungen* fordert Wittgenstein deshalb seinen Kritiker auf, sich alle möglichen Abläufe zu überlegen, die wir normalerweise als ›Spiel‹ bezeichnen. Man wird feststellen, dass es zwar gewisse Klassen von Spielen gibt, doch kein wirklich einheitliches Merkmal oder Wesen. Alles, was sich über ein ›Spiel‹ sagen lässt, wäre, dass es gewisse Regeln besitzt, aber niemals vollständig von diesen Regeln bestimmt wird: »Man kann sagen, der Begriff ›Spiel‹ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern.« (Ebd., § 71) Ein nicht weiter geregelter Bezirk der Offenheit oder Unbestimmtheit ist für jedes Spiel absolut notwendig und – würde dies nicht dem traditionellen Verständnis des Terminus entgegenlaufen – ›wesentlich‹. Ein tatsächlich vollständig geregeltes Spiel wäre kein Spiel mehr, sondern ein bloß mechanischer und determinierter Ablauf. Und umgekehrt gilt ebenfalls: Ohne ein Minimum an Regulierung würden wir statt von einem Spiel von rein kontingenten Prozessen sprechen.

Inwiefern der Spielbegriff an ihm selbst ›zeigt‹, was mit ihm beschrieben wird, soll Thema eines späteren Kapitels werden. Vorerst geht es darum, die Funktion von Spiel und Regel für die Bedeutungskonstitution vorzustellen. Entscheidend dafür ist die Öffnung der Perspektive, mit der Wittgenstein in den *Untersuchungen* die Sprachspielkonzeption weit über den Rahmen der gesprochenen oder geschriebenen Sprache hinaus auf alle Formen menschlichen Handelns ausdehnt bzw. sprachliche Bedeutungszuschreibungen selbst als Praxis verstehen will. Vor dem Hintergrund einer solchen totalen Ausdehnung des Sprachbegriffs kann man – wie schon bei Hegel und Derrida festgestellt – auch von Wittgenstein behaupten, er sei streng genommen kein Sprachwissenschaftler.¹⁴ Weiterhin impliziert der Begriff des Spiels selbst eine gewisse Regulierung, die jedoch nie absolut und endgültig sein kann. Worte und Sätze erhalten ihre Bedeutung aus den Anwendungsregeln, die innerhalb eines bestimmten Sprachspiels für sie gelten – Wittgenstein nennt das ihre ›Grammatik‹. Je nach Sprachspiel aber kann dasselbe Wort unterschiedlichste Bedeutungen annehmen, weil es mehrere Regeln zu seiner An-

13 »Was das Begriffswort anzeigt, ist allerdings eine Verwandtschaft der Gegenstände aber diese Verwandtschaft muß keine Gemeinsamkeit einer Eigenschaft oder eines Bestandteils sein. Sie kann die Glieder kettenartig verbinden, so daß eines mit einem anderen *durch Zwischenglieder* verwandt ist [...].« (WW4, 75)

14 Vgl. Kienzler: Wittgensteins Wende, a.a.O., S. 17.

wendung gibt. Aufgrund dieses Umstands gewinnt die Philosophie für Wittgenstein überhaupt erst ihr eigentliches Aktionsgebiet: Indem sie die Begriffe auf ihre alltägliche Anwendung zurückführt, soll sie Missverständnisse ausräumen, die entweder aus einer unübersichtlichen Grammatik oder der Vorstellung hervorgehen, Worte würden etwas von der Sprache Unabhängiges und ›Tiefes‹ ausdrücken.¹⁵

Unklar bleibt indes, wie eine Regel einem Wort oder Zeichen eine Bedeutung verleihen kann. Einer ersten Intuition folgend könnte man Anwendungsregeln auf eine Vereinbarung der Sprecher zurückführen. Dagegen spricht die brüske Zurückweisung des ›denkenden, vorstellenden Subjekts‹ im *Tractatus*. Ob sie allerdings auch nach der Wende bestehen bleibt, müsste geklärt werden. Zudem lebt der Regelbegriff ebenso wie der Begriff des Spiels für Wittgenstein von einer gewissen Offenheit oder Vagheit. Insofern muss es prinzipiell möglich sein, die Sprache auch entgegen der Regel zu benutzen. Von der Weise, wie eine Regel institutionalisiert wird, hängt deshalb ab, wie man überprüfen kann, ob eine Regel richtig befolgt wurde. Zur Erläuterung des Regelbegriffs kann sich Wittgenstein allerdings auf keine Meta-Regeln berufen, ohne in einen infiniten Regress zu geraten. Seine eigenen Reflexionen sehen sich daher gezwungen, »[...] das Wort ›Regel‹ zu verwenden, ohne notwendig erst die Regel über dieses Wort zu tabulieren« (BT, 57).

Die Frage nach der Stellung des Subjekts lässt sich zweifellos ganz im Sinne der frühen Schriften beantworten. Dem denkenden, handelnden und wollenden Subjekt kommt nach wie vor keine explizite Schlüsselstellung zu, es tritt stets hinter der Sprache zurück.¹⁶ Spätestens mit dem Konzept des Sprachspiels integriert Wittgenstein alle Handlungen, die normalerweise jen-

15 »Die Philosophie stellt alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht. ›Philosophie‹ könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.« (WW1, § 126)

16 Dass sogar subjektive Empfindungsdaten durch sprachliche Konventionen geregelt werden, verdeutlicht Wittgenstein mit einem Gleichnis: »Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist.« (WW1, § 293) Eine solche Dimension subjektiver Innerlichkeit, auf die nur der Einzelne einen Zugriff hätte, wie auf den Käfer in der Schachtel, »gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt werden‹; es hebt sich weg, was immer es ist« (ebd.). Bartley konstatiert hingegen einen »radikalen Subjektivismus« im Spätwerk Wittgensteins, da – so das Argument – in der Gebrauchstheorie alle Sprachspiele als ›von Menschen geschaffen‹ betrachtet werden (vgl. Bartley, William W.: Wittgenstein, ein Leben. München 1993, S. 147f.). Eine solche Argumentation schließt jedoch vorschnell von der Notwendigkeit einer Sprachgemeinschaft auf einen starken Subjektbegriff, der keine logische Voraussetzung für die Existenz eines Sprachspiels ist.

seits der Sprache angesiedelt sind (etwa Denken, Anschauen, Wollen, Fühlen, etc.), in die sprachliche Betrachtung. Das soll nicht bedeuten, es gäbe ›nur Sprache‹ und keine Sprechenden. Die *Philosophischen Untersuchungen* machen gleich zu Beginn deutlich, dass eine Sprache nie ohne einen historisch-kulturellen Hintergrund, die jeweilige ›Lebensform‹, gedacht werden kann: »[...] eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.« (WW1, § 19) Anders aber als Hegels ›Geist‹ erhält die Lebensform nicht den Status eines ›Großsubjekts‹, sondern scheint eher als ein Grenzbegriff zu fungieren.¹⁷

Die Absage an ein vermögenstheoretisches Subjekt erschwert allerdings die Erläuterung des Regelbegriffs erheblich. Wie lässt sich eine Vereinbarung der Regel vorstellen, ohne bereits eine sprachliche Verständigung – und somit Regelverwendung – in Anspruch zu nehmen? Und wie kann man wissen, ob man der Regel folgt, wenn es keine außersprachliche Instanz gibt, an der sich eine Übereinstimmung mit der Regel überprüfen lässt? Inwiefern eine ›Vereinbarung‹ auch ohne die Voraussetzung von selbstbewussten Subjekten gedacht werden kann, zeigt Derridas Konzept der allgemeinen Schrift. Für Wittgenstein spitzt sich die Problematik auf ein Paradox zu: »[...] eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei.« (WW1, § 201) Um es ein wenig deutlicher zu formulieren: Wenn jede Handlung regelgeleitet ist, kann die ausgeführte Handlung nicht zugleich der Maßstab für die richtige Regelanwendung sein. Es gäbe dann, so Wittgenstein weiter, »weder Übereinstimmung noch Widerspruch«, da sich Handlung und Regel nicht miteinander vergleichen lassen – sie sind immer schon identisch.¹⁸

Das Paradox beruht jedoch auf dem Missverständnis, dass ›einer Regel folgen‹ heißt, eine Regel zu deuten, was bereits ein Vorverständnis der durch die Regel gegebenen Bedeutung beinhaltet. Einige Paragraphen zuvor stellt Wittgenstein dementsprechend fest: »Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.« (WW1, § 198) Eine Erklärung der Regelbefolgung über eine Deutung führt zu keiner befriedigenden Antwort, weil jede Deutung erneut gedeutet werden könnte und es letztlich der Willkür des Einzelnen überlassen bliebe, die Reihe der Deutungen zu beenden. Abgesehen davon, dass damit dem autonomen Willen eines Subjekts eine zentrale Rolle zufallen würde, widerspricht es auch der Grammatik des Ausdrucks ›einer Regel fol-

17 »Die Lebensform ist die jeweilige, ›in‹ der wir *jetzt* leben, ohne sie zugleich ›adäquat‹ vorstellen zu können.« (Simon, Joseph: *Lebensformen. Übergänge und Abbrüche*. In: Lütterfelds, Wilhelm/Roser, Andreas (Hg.): *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt a. M. 1999, S. 190-212; hier S. 196)

18 Zur Interpretation des kryptischen Wortlautes von § 201 vgl. die erhellenden Verweise in Savigny: *Kommentar*, Bd. I, a.a.O., S. 248ff.

gen«, wenn die Regel nach Belieben interpretierbar wäre.¹⁹ In den Worten Wittgensteins: »Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein.« (WW1, § 199)²⁰

Eine gewisse kollektive Geltung ist demnach irreduzibel für den Regelbegriff. Gleichwohl sind Vertrags- oder Verständigungstheorien nicht selten mit schweren Hypotheken belastet. Selbst dort, wo sie das autonome, vernunftbegabte Subjekt nicht voraussetzen (etwa in der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas)²¹, sehen sie sich mit dem Vorwurf konfrontiert, in einem reinen Verständigungsparadigma würden Wahrheitsfragen an Mehrheitsentscheidungen delegiert. Wittgenstein zitiert ein solches Gegenargument, um seine eigene Sicht auf die Frage nach der Regelbefolgung zu verdeutlichen: »So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheidet, was richtig und falsch ist?« – Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinung, sondern der Lebensform.« (WW1, § 198)

Führt man die Richtigkeit einer Aussage auf eine Vereinbarung zurück, so der Einwand, relativiert dies den Wert der Wahrheit selbst. Wittgensteins Antwort auf diesen Vorwurf lautet: Richtig und falsch sind Kriterien, die nur innerhalb eines sprachlichen Zusammenhanges einen Sinn haben; sie betreffen eine konkrete Aussage vor dem Hintergrund eines bereits bestehenden Sprachgefüges (das, was Menschen »sagen«). Die Sprache als Ganzes aber kann weder richtig noch falsch sein, weil sie überhaupt erst den Rahmen absteckt, in dem die Anwendungsregeln für »richtig« und »falsch« getroffen werden können. »Übereinstimmung« heißt also nicht, sich explizit über Wahrheitskriterien zu verständigen oder zufällig die gleiche Meinung darüber teilen, sondern meint eine fundamentale Übereinstimmung im Sinne eines gemeinsamen Horizontes oder, in der Terminologie der *Philosophischen Untersuchungen*, einer gemeinsamen Lebensform.²²

Statt von Verständigung spricht Wittgenstein bezeichnenderweise dann von einem »ständigen Gebrauch«, einer »Geflogenheit« oder »Institution« (WW1, § 198f.) und verweist somit auf Bereiche, die erstens eine sozial-

19 Regelbefolgen und Interpretation, so Lawn, schließen sich daher für Wittgensteins gegenseitig aus (vgl. Lawn, Chris: Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language. London/New York 2004, S. 75).

20 In dieser Feststellung liegt bereit der Kern des so genannten »Privatsprachen-Arguments« der *Philosophischen Untersuchungen*, mit dem gezeigt wird, dass es keine Sprache geben kann, die nur von einer einzigen Person verstanden wird (§§ 243-315). Vgl. dazu die ausführlichen Überlegungen von Kripke, Saul: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Frankfurt a. M. 1987, S. 74ff.

21 Vgl. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, a.a.O., S. 147ff.

22 In *Über Gewißheit* nennt Wittgenstein dies auch ein »Weltbild«: »[...] der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheid« (WW8, 139).

historische Dimension beinhalten, zweitens eine gewisse Dauerhaftigkeit besitzen und die drittens jenseits einer willentlichen Aneignung, sei sie individuell oder kollektiv, liegen. Der scheinbar harmlose Satz: »Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis« (WW1, § 202), wiederholt folglich nicht nur den Tätigkeitscharakter aller Sprache, er situiert die Regel darüber hinaus in einer nahezu unbewussten Sphäre der Habitualitäten: »Ich folge der Regel *blind*.« (WW1, § 219) Obwohl Wittgenstein in den *Untersuchungen* keine weitere Erläuterung seines Begriffs der ›Lebensform‹ gibt, lässt er sich mit Husserls Konzeption der ›Lebenswelt‹ vergleichen. Beide zielen auf jenen nicht im Ganzen hinterfragbaren Bereich der gemeinschaftlich geteilten und sedimentierten Verhaltensmuster, Werturteile, Definitionen usw., ohne die keine Verständigung funktionieren würde.²³ Auf die Frage nach dem Grund, weshalb man einer Regel folgt, kann man in der Tat nur antworten: »So handle ich eben.« (WW1, § 217)

Hiermit stößt die Argumentation der *Untersuchungen* auf einen ›harten Felsen, an dem sich der Spaten zurückbiegt‹: »Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien die *Lebensformen*.« (WW1, § 217 u. S. 572) Als Lösung der zentralen Problematik, wie Regelanwendungen Bedeutung festschreiben können, scheint die Antwort trivial, verweist sie doch alle weiteren Fragen an die konkrete Sprache, in der die Regeln immer schon in bestimmter Weise festgelegt sind. »Wir können eben auch hier nicht begründen (außer (etwa) biologisch oder historisch) und /sondern/ (können) nur beschreiben, wie das Wort ›Regel‹ gebraucht wird.« (BT, 367)²⁴ Aus der Sicht Wittgensteins muss der Versuch, die Regelmäßigkeit des Sprachgebrauchs im starken Sinne zu begründen, notwendigerweise scheitern, weil die Kriterien der Begründung selbst immer schon aus einem bereits bestehenden Horizont, einer gemeinsamen Lebensform stammen, die im Ganzen nicht zum Gegenstand einer Betrachtung werden kann.²⁵ Die Annahme, man könne eine We-

23 »Language-acquisition is essentially a social affair. In following a rule I am habituated to do as others in my linguistic community do.« (Lawn, Christopher: Wittgenstein, history and hermeneutics. In: *Philosophy & Social Criticism*, 2003, Bd. 29, Nr. 3, S. 281–295; hier 284) Zum Begriff der Lebenswelt bei Husserl vgl. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, a.a.O., S. 105ff.

24 Die Grundlosigkeit der Regeln lässt sie zu reinen Tatsachen werden. Dies entspricht dem Verhältnis von Signifikant und Signifikat bei Saussure: »Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum. Und zwar ist das sogar die einzige Art von Tatsachen, die in der Sprache möglich sind [...].« (Saussure: *Grundfragen*, a.a.O., S. 144)

25 Oder wie Welsch formuliert: »Der Rückgang durch diverse Begründungsebenen führt zuletzt auf eine Schicht, die man nicht mehr begründen oder durchstoßen kann, weil sie für das Begründen selbst so elementar ist, daß sie in jedem Begründungsversuch ihrerseits in Anspruch genommen würde – so daß das analytische Instrumentarium sich hier ›zurückbiegt‹ und Rekursivität der Analyse

sensdimension der Sprache und damit der Welt aufdecken, wird – wie schon im *Tractatus* – erneut als metaphysisch zurückgewiesen.

Dass Wittgenstein mit der Rückführung der Bedeutung auf die jeweilige Lebensform keineswegs den Bereich der Sprache verlässt, ergibt sich aus der denkbar weiten Ausdehnung des Sprachspielkonzeptes. Die Wende des Spätwerkes besteht indes vor allem darin, den philosophischen Blick weg von einer Erklärung und hin zu einer reinen Beschreibung zu lenken. Eigentümlicherweise ›verbietet‹ der gefundene Zusammenhang von Spiel, Regel und Lebensform jede allgemeine Frage nach dem Ursprung von Bedeutung und verweist sie stattdessen auf die je konkrete Grammatik eines historisch-empirischen Sprachsystems. Sprachen bilden gleichsam ihren eigenen Kontext, indem sie selbst jene Anwendungsregeln transportieren, die den Begriffen ihren Sinn geben.²⁶ Solche kontextuellen Regelungen lassen sich nur beschreiben, aber nicht in einer letzten Instanz begründen.

Eine Absage an allgemeine Wesensaussagen über das Seiende heißt jedoch nicht, auf jede Form einer ›Wesensanalyse‹ verzichten zu müssen. Im Gegenteil stellen Wittgensteins Spätschriften geradezu die Aufgabe, im Rahmen der aufgezeigten Begrifflichkeiten das je eigene grammatische Geflecht der sprachlichen Zusammenhänge freizulegen, denn: »Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.« (WW1, § 371) Bevor Ansätze zu einer solchen Analyse bei Wittgenstein selbst verfolgt werden, sollen jedoch zunächst die Antworten Derridas und Hegels auf die Wesensproblematik zu Wort kommen.

b) Von einer Spur ohne Ursprung

Wie man an Wittgensteins Konzeption des Sprachspiels sehen kann, verschiebt sich in einer rein sprachimmanenten Betrachtung die Wesensbestimmung auf die Frage nach der Anwendungsregel eines Wortes, im weiteren Sinne nach seiner ›Grammatik‹. Die Wesensfrage korreliert so mit jener nach der Möglichkeit des Zeichens, auf eine Bedeutung zu verweisen. Innerhalb von Derridas Konzept der allgemeinen Schrift wäre demnach zu klären, wie trotz der aufschiebenden Bewegung der *différance* relativ stabile Sinneinheiten entstehen können. Weil im Schriftmodell der Sprache Zeichen stets auf andere Zeichen verweisen und sich rein relational in ihrer Differenz zueinander bestimmen, muss Derrida darlegen, inwiefern die offene Verweisstruktur

bzw. Reflexion eintritt.« (Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M. 1996, S. 411)

26 Dagegen behauptet Grayling: »Ganz außer Zweifel jedenfalls scheint zumindest zu stehen, daß der richtige Gebrauch der Sprache von etwas bestimmt wird, das *unabhängig* von der Sprache ist [...].« (Grayling: Wittgenstein, a.a.O., S. 131)

einen identischen Bedeutungseffekt produzieren kann, der prinzipiell einer Wiederholung fähig ist. Im dekonstruktiven Zeichenbegriff stehen sich damit zugespitzt gesprochen zwei widersprüchliche Anforderungen gegenüber: Einerseits soll sich das sprachliche Verweisungsgefüge, die Schrift, auf der Grundlage einer unabschließbaren Differenzierungsbewegung, der *différance*, konstituieren, andererseits bedarf es wenigstens minimaler Einheiten, die sich durch die Zeit hindurch als identische erweisen, um eine Wiederholung der Bedeutungseffekte zu ermöglichen.

Wittgensteins Regelbegriff beinhaltet ein ähnliches Dilemma. Eine Regel muss in gewissen Grenzen verbindlich sein, sie darf aber nicht in einen kausalen Automatismus oder eine beliebig deutbare ›Privatregelung‹ übergehen. Indem Wittgenstein die Regelanwendung in einer Lebensform, einem ebenso habitualisierten wie veränderlichen Gebrauch, verankert, beschränkt er die Aufgabe der Philosophie auf eine Deskription der je schon vorhandenen ›logischen Grammatik‹ einer konkreten Sprache. Die Dekonstruktion begnügt sich hingegen nicht mit einer Beschreibung des Gegebenen. Zwar würde Derrida Wittgensteins Diktum zustimmen, dass es keine Metaregeln für die Regeln der Bedeutungszuschreibung gibt (Ltd, 234). Trotzdem müsste es möglich sein, einige notwendige Bedingungen für die Entstehung von Bestimmungen und Identifikationen im System der Sprache anzugeben. Solche Bedingungen werden ihrerseits stets abhängig bleiben von ihrer Artikulation, da auch Derrida keinen Standpunkt außerhalb der Sprache kennt, von dem aus sich die Möglichkeitsbedingungen unverstellt anschauen ließen. Folglich können die in diesem Zusammenhang angeführten Schemata nie einen reinen oder absoluten Ursprung der Bedeutung bezeichnen.²⁷

Wie bereits im letzten Kapitel gezeigt, setzt Derrida die Schrift einer jeden Vereinbarung voraus, die den Verweis eines Signifikanten regeln und auf Dauer stellen könnte. Diese Voraussetzungsstruktur gilt es nun zu präzisieren. In der *Grammatologie* verbindet Derrida – darin dem späten Wittgenstein sehr nahe – zunächst seinen Schriftbegriff mit dem des Spiels, in dem sich Offenheit und Regulierung, Determination und Freiheit überkreuzen: »Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels [...]«, heißt es apodiktisch gleich zu Beginn der Argumentation (G, 17). Aber auch Derrida wählt den Spielbegriff mit Bedacht. Wenn nämlich der Signifikant im Verweisgefüge der Schrift erst das Signifikat produziert, verliert das System der Bedeutungszuschreibung jeden festen Halt in einem wie immer gearteten Außerhalb. Die

27 Das ist, in etwas anderer Terminologie, das entscheidende Problem des Anfangs von Hegels *Wissenschaft der Logik*. Die Bewegung zwischen Sein und Nichts, Anwesenheit und Abwesenheit, in der Sein und Nichts erst als solche erscheinen, muss sich immer schon ereignet haben: »Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist.« (WdL I.1, S. 69)

Zirkulation der Zeichen kennt prinzipiell keine Grenze und lässt sich weder durch eine transzendente Reflexion noch eine empirische Anschauung endgültig binden. Weshalb die Bedeutung eines Zeichens dennoch keine beliebige ist, wird noch zu zeigen sein. Mit Spiel ist jedenfalls jenes Zusammenwirken der Signifikanten angesprochen, das an die Stelle der ideellen Signifikate tritt. Es setzt eine Bewegung der Entgrenzung des metaphysischen Diskurses in Gang, weil es mit dem transzendental fundierten Signifikat zugleich auch den Wert der Gegenwärtigkeit selbst in Frage stellt: »*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung [...] der Metaphysik der Präsenz.« (G, 87)

Derart befreit das Spiel die Schrift und das Zeichen von ihrer metaphysischen Bindung an das gesprochene Wort und jede ideelle Bedeutung; es ist die Voraussetzung dafür, dass die Schrift selbst zum ›Ursprung‹ der Sprache und die aufeinander verweisenden Signifikanten zum ›Ursprung‹ der Bedeutung werden können (G, 77). Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Rollentausch, bei dem die hierarchische Ordnung zwischen gesprochener Sprache und Schrift, Signifikat und Signifikant einfachen umgekehrt würde, vielmehr dekonstruiert diese Umstellung zwangsläufig den Begriff des Ursprungs als solchen. Denn beide Werte, der Signifikant und die Schrift, verlieren keineswegs ihren Charakter des ›Supplementären‹, Abgeleiteten oder Zweiten. Indem dieses Zweite zum Anfang wird, erhält man einen Ursprungsbegriff, der nicht mehr auf eine letzte Einfachheit oder eine vergangene Präsenz zielt, und sich daher einer vollständigen Aneignung entzieht.

Zur Bezeichnung des Ursprungs, der dennoch keine Ursprung im strengen Sinne sein kann, übernimmt Derrida nun den Begriff der ›Spur‹ (*trace*), wie ihn zuvor bereits Emmanuel Lévinas eingeführt hat (G, 123).²⁸ Die eingangs dargelegten gegenläufigen Anforderungen des Schriftkonzepts, zugleich rein differenziell zu sein und dennoch stabile Bedeutungseinheiten zu produzieren, können mit Hilfe des Spurbegriffs näher erläutert werden:

28 Zu den vielfältigen Beziehungen zwischen Derrida und Lévinas vgl. Moebius, Stephan: Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida. Frankfurt a. M./New York 2003, S. 81ff. Der Rekurs auf die Spur findet sich bereits – wenngleich weniger zentral – in Heideggers Anaximander-Aufsatz (vgl. Heidegger, Martin: Der Spruch des Anaximander. In: ders.: Holzwege, a.a.O., S. 321-373; hier S. 365). Auch Gadamer bedient sich des Spur-Begriffs, um die Vorstellung abzuweisen, in der Sprache bilde sich das Seinsgefüge ab. In den ›Bahnen‹ der Sprache, so Gadamer, wird »[...] die Ordnung und das Gefüge unserer Erfahrung selbst erst und stets wechselnd formiert. Die Sprache ist die Spur der Endlichkeit [...]« (Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl., Tübingen 1990, S. 461)

»Noch bevor er mit der Einkerbung der Gravur, der Zeichnung oder dem Buchstaben, einem Signifikanten also, in Verbindung gebracht wird, der im allgemeinen auf einen von ihm bezeichneten Signifikanten verweist, impliziert der Begriff der Schrift(graphie) – als die allen Bezeichnungssystemen gemeinsame Möglichkeit – die Instanz der *vereinbarten Spur (trace instituée)*.« (G, 81)

Die Spur darf jedoch ihrerseits nicht als der ›Abdruck‹ von irgendetwas, das einmal anwesend war und nun abwesend ist, verstanden werden, sie entzieht sich der Opposition von Anwesenheit und Abwesenheit (Ltd, 89). Würde es nicht eine ganze Begrifflichkeit verwirren, könnte man sie als den ›Ursprung des Ursprungs‹ bezeichnen, der selbst jedoch auf eine ›Nicht-Ursprünglichkeit‹ zurückgeht: »Die Spur ist nicht nur das Verschwinden des Ursprungs, sondern besagt hier [...], daß der Ursprung nicht einmal verschwunden ist, daß die Spur immer nur im Rückgang auf einen Nicht-Ursprung sich konstituiert hat und damit zum Ursprung des Ursprungs gerät.« (G, 108) Derartige Überlegungen zu einem sich entziehenden oder abwesenden Ursprung sind – etwa durch Heidegger²⁹ – bekannt und stellen gewissermaßen die unvermeidliche Folge eines jeden strengen Denkens der Immanenz dar. Gleichwohl bleibt fraglich, ob die Ursprungsdimension der Spur neue Einsichten in die Herkunft der Bedeutung liefert. Denn auch die Spur folgt einer gewissen ›Vereinbarung‹ (*institution*), von der Derrida zuvor behauptet, sie sei nur im Rahmen der allgemeinen Schrift denkbar (G, 78).

Die Beweisführung scheint also zirkulär, da die Schrift das ›Vereinbarungsmodell‹ ermöglichen soll, selbst aber mit der ›Spur‹ eine solche Vereinbarung impliziert. Zu einem Argument wird dies erst, wenn die instituierte Spur als Bedingung für stabilisierte Bedeutungszuschreibung schlechthin auftritt. Sie könnte dadurch den Gegensatz von Institution und Natur unterlaufen, auf dem jedes intersubjektive Modell der Vereinbarung aufbaut; die ›vereinbarte Spur‹ müsste dann ebenfalls als ›Spur einer Vereinbarung‹ oder ›nichtursprünglicher Ursprung einer Vereinbarung‹ gelesen werden. Und genau diese Bewegung entfaltet die *Grammatologie* auf nur wenigen Seiten. Zunächst, indem sie die Spur an das Motiv der Differenz bindet: »Die vereinbarte Spur läßt sich ohne den Gedanken an die Retention der Differenz in einer Verweisstruktur nicht denken, in der die Differenz *als solche* erscheint und damit einen gewissen Spielraum zwischen den erfüllten Termen freigibt.« (G, 82)

Das Zitat beschreibt mit anderen Worten die bekannte Bewegung der *dif-férance*, des Aufschubs, bei der die Signifikanten nur deshalb bedeuten oder

29 Vgl. u.a. Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 123-175; hier S. 174f. Zur Kritik dieser Ursprungsfigur durch Foucault vgl. Quadflieg, Dirk: Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne. Berlin 2006, S. 92ff.

Bedeutungseffekte produzieren, weil sie endlos aufeinander verweisen, d.h. in einem differenziellen Netz – einer ›Textur‹ – eingeschrieben sind. Was Derrida hier in phänomenologischer Terminologie als ›Retention der Differenz‹ anspricht, verdeutlicht den Prozess des Differenzierens selbst, den Rückgriff auf ein Abwesendes, das die Struktur des Zeichenverweises ermöglicht, und zwar ohne ein gegenwärtiges Anwesendes. Die Differenz als solche meint den Zwischen- oder Spielraum, das Spiel zwischen Abwesenheit und Anwesenheit, das konstitutiv für jede Bezeichnung ist. In der Bezeichnung ist das Bezeichnete immer abwesend und kann daher bloß als Spur in Erscheinung treten. Das steckt bereits in Hegels These von der Negativität des Begriffs, in der die Sache an sich negiert und zum Resultat einer dialektischen Negationsbewegung wird. In diesem Sinne schreibt Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*: »[...] was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur.« (PhG, 24) Deshalb kommt der Spur auch keine relative Identität zu, sie ist vielmehr ›ursprünglich‹ different. Der Ursprung der Bedeutung wird selbst zur Differenz (G, 65).

Wie aber lassen sich Identifikationen denken, die aus einer Differenz hervorgehen? Spur besagt zunächst, dass es konstitutiv eines Anderen bedarf, damit überhaupt Bestimmungen entstehen können, und dass diese notwendige Beziehung auf Anderes stets die absolute Selbständigkeit des so Konstituierten verhindert. Wenn es aber die spezifischen Relationen zu anderen Begriffen sind, die einem Begriff seine Bedeutung geben, dann garantiert eben jenes Geflecht von Differenzen eine gewisse transitorische Gleichheit seiner Bestimmung in der Zeit. Der Spurbegriff stellt den Versuch dar, das identisch Erscheinende von der Differenz, genauer müsste man sagen, von der *différance* her zu denken:

»An dieser Stelle setzen das Erscheinen und die Tätigkeit der Differenz eine ursprüngliche Synthese voraus, der keine absolute Einfältigkeit mehr vorangeht. Sie wäre also die ursprüngliche Spur. Ohne in der minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung festgehalten zu werden, ohne eine Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte keine Differenz ihre Arbeit verrichten und kein Sinn in Erscheinung treten. Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Differenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche die Differenz hervorbringt.« (G, 109)

Ein relativ stabiles System aus ›reinen‹ Differenzen wäre unmöglich, wenn nicht das je Andere auch als Anderes ›festgehalten‹ werden könnte. Wie das Zitat weiterhin deutlich macht, geht es dabei keineswegs um ein bereits bestehendes Nebeneinander von unabhängigen Elementen. Erst in der Bewegung der Differenzierung realisieren sich die Elemente als andere. Sinn, Bedeutung, Bestimmung kann es allerdings nur geben, sofern das in Bewegung

befindliche Geflecht Spuren aufweist, die eine ›minimalen Einheit der zeitlichen Erfahrung‹ in der Differenz zu Anderem ermöglichen. Weil die *différance* gewissermaßen nur Andersheit ›produziert‹, kann es sich bei der synthetischen Leistung nicht um das äußerliche Zusammenfügen bestehender Einheit handeln. Insofern setzt jede Identifikation des Gleichen eine Synthese des Differenten, eine Spur voraus.

Obwohl es naheliegt, das synthetisierende Moment der Spur dem Aufschub der *différance* entgegenzusetzen, wäre dies ebenso unzulässig wie eine Entgegensetzung von Spiel und Regel in der logischen Grammatik Wittgensteins. Beide Paare beschreiben ein wechselseitiges Implikationsverhältnis und keine Opposition.³⁰ Derrida behauptet sogar: »Die (reine) Spur ist die *différance*.« (G, 109) Eine Bedeutung, die innerhalb eines differenziellen Verweisungsgefüges entsteht, kann prinzipiell niemals absolut festgelegt werden. Dennoch funktioniert sie nur als Bedeutung, solange sie auf Anderes verweist, also nie sie selbst ist, und in ihrer Relationalität wiederholt werden kann. Was aber sollte diese ›minimale Einheit der zeitlichen Erfahrung‹ sichern, wenn nicht das jeweilige Spiel der Differenzen? Allerdings schränkt Derrida die Gleichsetzung von Spur und *différance* ein: Nur die ›reine‹ Spur ist die *différance*, ihr jeweiliges besonderes Erscheinen indes ermöglicht es, eine begriffliche Unterscheidung einzuführen und zu stabilisieren. Die Perspektive der Spur zielt, so könnte man sagen, auf eine Selbigkeit, die nur in ihrer irreduziblen Beziehung (Differenz) zu Anderem erscheint und daher die Spuren dieser Andersheit immer in sich trägt: »Spur‹ versucht diese Verflochtenheit zu nennen, das Andere-im-Selben, das die Bedingung des Selben selbst und vielleicht die allgemeinste Formulierung dessen ist, was wir hier zu begreifen suchen.«³¹

Sofern sie auch als ›Spur des Anderen‹ verstanden werden kann, erfüllt sie gewissermaßen eine Erinnerungsfunktion. Allerdings nicht in Bezug auf eine vergangene Anwesenheit oder Gegenwart, sie erinnert nicht etwas, das einmal dagewesen wäre und nun verschwunden ist. Die Bewegung der Erinnerung oder Wiederholung wird vielmehr zur Bedingung für das Erscheinen des Erinnerungten. Abgesehen von den zahlreichen Stellen, an denen Derrida die mit der Spur angesprochene Zeitlichkeit auf die phänomenologische ›Retention‹ verweist (SP, 62; G, 82; Rg, 42), lässt sich diese spezielle Gedächtnisfigur ebenfalls anhand von einigen grundlegenden Einsichten Freuds verdeutlichen und konkretisieren. In seinem Text *Freud und der Schauplatz der Schrift*

30 »Komplementär zur ›Spur‹ benennt die ›différance‹ den fortwährenden Aufschub, die Unmöglichkeit, im Hinausgehen über jede bestimmte Realisierung zur Deckung mit sich und mit der Sache zu gelangen.« (Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion, a.a.O., S. 290)

31 Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 84.

zeigt Derrida darüber hinaus, in welchem Verhältnis die Spur zum Bewusstsein steht.

Den Anknüpfungspunkt für Derridas Lektüre bildet ein früher, eher physiologischer Text Freuds, der *Entwurf einer Psychologie* von 1895. In den dort versammelten Überlegungen zur ›Bahnung‹ einer neuronalen ›Gedächtnisspur‹ sieht Derrida Ansätze vorgezeichnet, um den Ursprung der psychischen Organisation mit Hilfe des Spurbegriffs zu erklären (SuD, 308). Schon Freud steht vor der Schwierigkeit, wie aus neuronalen und quantitativen Bahnungen Empfindungsqualitäten und schließlich das Phänomen des Bewusstseins überhaupt entstehen können.³² Aus der Sicht Derridas gibt Freud zwei sich ergänzende Antworten: Zunächst führt er die Qualitäten des Bewusstseins auf ein differenzielles Verhältnis der neuronalen Bahnen zurück und zeigt dann, dass sich diese Differenzialität, in der die qualitativen Empfindungen entstehen, nur als zeitliche Periode, als Verzeitlichung denken lässt (SuD, 314). Eine Gedächtnisspur würde demnach lediglich die Differenz zwischen neuronalen Bahnungen aufzeichnen und kein singuläres Datum.

Ein weitaus größeres Problem bei der Erklärung des Bewusstseins stellt sich allerdings in der Frage, wie der ›psychische Apparat‹ konstruiert sein muss, damit er sowohl offen für neue Eindrücke bleibt als auch dauerhafte Spuren aufbewahren kann. Ohne tiefer in die Überlegungen Freuds einzusteigen, der das Gedächtnisphänomen durch einen Vergleich mit einem so genannten ›Wunderblock‹ veranschaulicht, lassen sich vorab zwei bekannte Modelle der Erinnerung ausschließen: Das Gedächtnis ist weder wie eine Wachstafel konstruiert, in die alle Eindrücke dauerhaft eingeritzt werden, noch wie eine Schiefertafel, von der man alle Aufzeichnungen restlos wegwischen kann.³³ Im ersten Modell nämlich könnte nichts vergessen werden, im zweiten dagegen bestünde die ständige Gefahr eines vollständigen Gedächtnisverlustes.

Da Freud die Empfindungsqualitäten differenziell bestimmt, muss sich kein ›ursprüngliches‹ Energiequantum, sondern ein bestimmtes Verhältnis von Erregungsstößen wiederholen, damit eine Empfindung erinnert werden kann: »Nach der psychologischen Erfahrung hängt das Gedächtnis, d.h. die fortwirkende Macht eines Erlebnisses ab von einem Faktor, den man die Größe des Eindrucks nennt, und von der Häufigkeit der Wiederholung desselben Eindrucks.«³⁴ Die Gedächtnisspur meint daher keine einmal angelegte und

32 Vgl. Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie*. In: ders.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*. Hrsg. von Marie Bonaparte u.a., Frankfurt a. M. 1962, S. 316ff.

33 Vgl. Freud, Sigmund: *Notiz über den Wunderblock*. In: ders.: *Studienausgabe Bd. III*, hrsg. von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a. M. 2000, S. 365-369.

34 Freud: *Entwurf*, a.a.O., S. 309.

ständig fortbestehende neuronale Bahnung, die einen äußeren Reiz repräsentiert. Eine Bewusstwerdung verläuft nicht in einer kausalen Kette von einem ursprünglichen Reiz über das Gedächtnis zur bewussten Empfindung. Sie vollzieht sich in umgekehrter Richtung gemäß einer ›Logik‹ der Nachträglichkeit: Erst in der Wiederholung der Differenz erhält eine Empfindung oder Wahrnehmung ihre Qualität und tritt somit überhaupt erst als Empfindung oder Wahrnehmung auf. Freud geht schließlich so weit, dass er sogar auf die Annahme von Quantitäten verzichtet und die bewusste Empfindung allein aus ihrem Verhältnis zu Anderem ableitet: »Das Bewußtsein gibt uns, was man *Qualitäten* heißt, Empfindungen, die in großer Mannigfaltigkeit *anders* sind und deren *Anders* nach Beziehungen zur Außenwelt unterschieden wird. In diesem Anders gibt es Reihen, Ähnlichkeiten u. dgl., Quantitäten gibt es eigentlich darin nicht.«³⁵

Auf die sich anschließende ›ungeheure Schwierigkeit‹, welcher Art diese Differenzbeziehungen sind, wenn nicht quantitativer, antwortet Freud, es müsse sich dabei um zeitliche und diskontinuierliche Perioden handeln. Man kann sich dies wie einen primitiven Morse-Code vorstellen: Dabei setzt sich eine Information (die Empfindungsqualität) allein aus den variablen Abständen zwischen einem Ton (hier einem Erregungsstoß) zusammen. Entscheidend ist die Länge der Unterbrechungen, die Verschiedenheiten der Periode zwischen gleich bleibend geringen Energiequanten und nicht die Übertragung unterschiedlich großer Reize.³⁶

Für Derrida liegt das Verdienst der Psychoanalyse Freuds in diesem Schema einer allgemeinen Nachträglichkeit, in der sich eine Empfindungsqualität einzig aufgrund von zeitlichen Zwischenräumen, in einer Verzeitlichung bildet (SuD, 323f.). Ist man weiterhin bereit, eine solche Nachträglichkeit als das wesentliche Merkmal der Schrift im Allgemeinen anzusehen, dann lässt sich Freuds Modell des psychischen ›Apparates‹ in eine Theorie der Textualität umschreiben. Die Textualisierung der Psyche verändert allerdings die später von Freud entworfene Topik in einschneidender Weise.³⁷ Dem Bewusstsein als Text steht kein unbewusster Text an einem anderen Ort

35 Ebd., S. 317; vgl. auch SD, 313.

36 »Die Annahme geht aber weiter, daß die Wahrnehmungsneuronen unfähig sind, Quantitäten [...] aufzunehmen, dafür sich die *Periode* der Erregung aneignen, und daß dieser ihr Zustand von Affektion durch die Periode bei geringster Quantitätserfüllung [...] das Fundament des Bewußtseins ist.« (Freud: Entwurf, a.a.O., S. 319)

37 Obwohl Freuds zahlreiche ›skriptuale‹ Metaphern Derridas Lesart unterstützen, übersieht er keineswegs den metaphysischen Gesamtrahmen, in den die Psychoanalyse eingelassen ist: »Der Freudsche Begriff der Spur muß also radikalisiert werden und aus der Metaphysik der Präsenz, die ihn noch (insbesondere in den Begriffen des Bewußtseins, des Unbewußtseins, des Gedächtnisses, der Realität, das heißt auch in einigen weiteren) festhält, herausgelöst werden.« (SuD, 348f.)

gegenüber. Derrida begreift vielmehr das Unbewusste strukturell als die wesentliche Nachträglichkeit eines jeden bewussten Textes (SuD, 323). Was die Urspur oder Gedächtnisspur aufbewahrt, bewegt sich jenseits einer bewussten Aneignung, es ist eine bestimmte zeitliche Periode, ein Aufschub der Differenz, ohne die keine bewusste Wahrnehmung möglich wäre. Insofern werden sich die Effekte der Spur niemals vollständig von einem Bewusstsein kontrollieren lassen, da sie gleichsam der blinde Fleck sind, von dem aus man überhaupt zu denken vermag.

Zwei Aspekte verdeutlicht der Exkurs zu Derridas Freud-Lektüre: Er kann zum einen veranschaulichen, inwiefern die allgemeine Schrift, die *différance* und die Spur nicht von einem Bewusstsein abhängen, da sie dessen Bedingungen diktieren. Bewusstsein, das sich wesentlich durch die Fähigkeit des Gedächtnisses auszeichnet, kann es nur in der beschriebenen Struktur der Nachträglichkeit oder des zeitlichen Aufschubs geben. Zweitens aber macht die Spur als ›Gedächtnisspur‹, die eine Wiederholung der Differenz impliziert, eine Reihe von Schwierigkeiten im Denken der *différance* sichtbar, die in den engeren Bereich einer Semiologie zurückführen. Die Anwesenheit des Wahrgenommenen oder Empfundenen kann ausgehend vom allgemeinen Schema der Nachträglichkeit als ein ›Simulacrum‹ der Spur interpretiert werden, das verlöschen muss, um wiederholt zu werden:

»Da die Spur kein Anwesen ist, sondern das Simulacrum eines Anwesens, das sich auflöst, verschiebt, verweist, eigentlich nicht stattfindet, gehört das Verlöschen zu ihrer Struktur. [...] Paradox an einer solchen Struktur ist, in der Sprache der Metaphysik, jene Umkehrung des metaphysischen Begriffs, die den folgenden Effekt produziert: das Anwesende wird zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur. Es ist nicht mehr das, worauf jede Verweisung in letzter Instanz verweist.« (Rg, 53)

Im Vergleich zu Wittgensteins Rückführung der Regel auf eine soziokulturelle Lebensform oder den Brauch entspringt Derridas Spurbegriff einer rein strukturellen Überlegung zu den impliziten Bedingungen einer sprachimmanenten Bedeutungsgenese. Zwar betont auch Derrida, dass die Spur eine Dimension der Vorgängigkeit, des ›Immer-schon‹ beinhaltet, schreckt aber davor zurück, diese vorschnell in eine historische Vergangenheit zu übersetzen, weil die Dekonstruktion des Ursprungs die Vorstellung der linearen Geschichte ebenfalls nicht unangetastet lässt.³⁸

In den frühen Texten Derridas taucht die historische Dimension der Spur allenfalls in der Figur der Wiederholung auf, bleibt aber gegenüber dem Motiv der *différance* unterbelichtet. Soviel steht jedoch fest: Die Wiederholung einer ›Bedeutungsspur‹ wird, da sie eine zeitlich differenzierende Bewegung

38 Siehe dazu das 3. Kapitel.

meint, niemals eine absolut identische sein können. Und doch kann Derrida nicht bestreiten, dass es relativ stabile semantische Felder gibt, deren Andauern Voraussetzung für das Funktionieren einer jeden Sprache und selbst noch für deren Dekonstruktion ist. Wie ist aber eine Wiederholung des Zeichens möglich, wenn sich seine Bedeutung erst in der Wiederholung bildet?

Eine in mehrfacher Hinsicht aufschlussreiche Antwort bieten die in *Limited Inc.* zusammengefassten Auseinandersetzungen Derridas mit der Sprechakttheorie von John L. Austin und der sich daran entzündenden Debatte mit John R. Searle. Dieser Text verdient eingehende Aufmerksamkeit, nicht nur weil Derrida hier mit der ›Iterabilität‹ eine Wiederholungsfigur vorstellt, die zugleich eine Differenz enthält, sondern weil er sich darüber hinaus auf eine Theoriesprache einlässt, die jener Wittgensteins näher kommt als es die im Umfeld der *Grammatologie* entfaltete Terminologie vermag. Aufhänger für den Eingangsaufsatz *Signatur, Ereignis, Kontext* ist die ebenso zentrale wie problematische Stellung des Begriffs der Kommunikation in zahlreichen Sprachphilosophien. Jede Theorie der Kommunikation muss bereits in der Formulierung ihres eigenen Anliegens auf einen gesicherten Sinn des Begriffs ›Kommunikation‹ zurückgreifen, sie muss voraussetzen, dass sich der ›Sinn‹ selbst kommunizieren lässt, da andernfalls ihr Vorhaben zum Scheitern verurteilt wäre (Ltd, 15). Als Theorie geht sie deshalb immer schon von der Möglichkeit einer kommunizierbaren Bedeutung aus, die sie zu begründen vorgibt.

Man kann diese paradox anmutende Voraussetzungsstruktur jedoch einschränken, indem man die Geltung der Bedeutung – und natürlich auch diejenige der Kommunikation – auf einen Kontext begrenzt. In gewisser Weise charakterisiert diese Strategie Wittgensteins Sprachspielkonzept, in der jedes Wort seine Bedeutung allein aus den Anwendungsregeln eines spezifischen Kontextes erhält. Und wenn die Spur in der allgemeinen Schrift die Bedeutung eines Signifikanten an die umgebende Verweisstruktur binden, liegt es dann nicht nahe, sie ebenfalls im Sinne eines Kontextes zu verstehen? Freilich hat sich Derrida diese Terminologie nie zu Eigen gemacht, er verwirft sie jedoch nicht sogleich. Seine Vorbehalte gegen den Kontextbegriff, wie er normalerweise in der Sprachtheorie gebraucht wird, richten sich allerdings gegen den Versuch, mit Hilfe der Berücksichtigung des Kontextes eine Kontrolle über mögliche Mehrfachbedeutungen einzelner Zeichen zu erlangen. Ein Wort erhält seine Bedeutung dann nicht durch den Bezug auf einen oder mehrere Referenten, es wird vollständig durch den Zusammenhang seiner Verwendung bestimmt. Um einen Kontext zu erschließen, müssten jedoch die dort auftauchenden Bedeutungen bereits bekannt sein. Dadurch verschiebt sich für Derrida die Frage nach der Bedeutungsbestimmung lediglich auf die Frage, ob es einen eindeutig bestimmbareren Kontext gibt (Ltd, 17).

Die Möglichkeit eines ›absolut bestimmten Kontextes‹ kann Derrida vor dem Hintergrund seines Konzepts einer allgemeinen Schrift zurückweisen. Gleichwohl muss er aufzeigen, wie sich die differenziellen Bedeutungsspuren im Text trotz ihrer Ursprungslosigkeit wiederholen lassen. Dazu entfaltet er eine Beweisführung, die dem ›Privatsprachen-Argument‹ Wittgensteins strukturell verwandt ist. Wie gesehen, liegt es laut Wittgenstein im Begriff der Regel selbst, dass diese nicht ein einziges Mal von einem einzigen Menschen angewendet werden kann – was immer dort zur Anwendung kommt, es wäre jedenfalls keine Regel (WW1, § 199). Ähnliches gilt für die Schrift, sie muss lesbar bleiben, selbst wenn ihr Empfänger abwesend ist oder stirbt:

»Sie [die Schrift; D.Q.] muß wiederholbar – iterierbar – sein in absoluter Abwesenheit des Empfängers oder der Gesamtheit der empirisch bestimmbaren Empfänger. Diese Iterabilität – (*iter*, nochmals, kommt von *itera*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik gelesen werden, die die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft) strukturiert das Zeichen [*marque*] der Schrift selbst, übrigens ganz gleich, um welchen Schrifttypus es sich auch handeln mag [...].« (Ltd, 24)

Mit der hier angekündigten ›Logik der Iterabilität‹ soll sich also die bislang offene Frage beantwortet lassen, wie eine notwendige Wiederholbarkeit des Zeichens mit der konstitutiven Andersheit im Spurbegriff zusammen passt. Dazu rekurriert Derrida auf den Begriff des Codes im Sinne einer Regelung, die eine identifizierende Wiederholung des Zeichens zulässt. Da jeder Code auch ohne die Anwesenheit seines Empfängers funktionieren muss, kann es streng genommen keinen ›strukturell geheimen Code‹ geben, er muss sich, um Code zu sein, wiederholen lassen oder iterierbar sein.

Aus der eigentümlichen Kombination von Code und Iteration zieht Derrida nun zwei ›paradoxe Konsequenzen‹: »[...] die Durchschlagung der Autorität des Codes als geschlossenes Regelsystem; gleichzeitig die radikale Zerstörung jedes Kontextes als Protokoll des Codes.« (Ltd, 25) Die ›Autorität des Codes als geschlossenes Regelsystem‹ wird durch die Werte der *différance* und der Spur unterminiert, weil diese eine irreduzible Differenz in das System einführen, die selbst nicht mehr regel- und kontrollierbar ist. Jede signifikante Einheit des Codes wird erst durch die Iterabilität ihrer Differenz zu anderen Einheiten identifizierbar und kann deshalb niemals in eine reine Selbstidentität übergehen. Die in der Iteration konstituierte Einheit einer signifikanten Form, so Derrida, bedarf jedoch weder eines Referenten noch eines Signifikats, um wiederholbar zu sein (ebd., 29). Dadurch aber können sie prinzipiell mit jedem Kontext – ›real‹ oder semiotisch – brechen.

Ein Zeichen bleibt auch dann lesbar, wenn die Umstände seiner Niederschrift vollkommen unbekannt sind (etwa bei einem anonymen Text), und es

ist ebenfalls möglich, ein Zeichen aus einem semiotischen Kontext (einer Kette von Verweisungen) in einen anderen Kontext zu verpflanzen, ohne den Zeichencharakter notwendigerweise zu zerstören. Die Möglichkeit einer solchen Verpflanzung – Derrida spricht auch von einer ›Aufpfropfung‹ [*greffe*] (Ltd, 27) – wäre aber einmal mehr keine zufällige oder nebensächliche, sie gehört zur Struktur des Zeichens. Da es nur in einer ›Verräumlichung‹ oder ›Lücke‹ der *différance* erscheint, bleibt es stets von den anderen Zeichen getrennt und somit prinzipiell abtrennbar. Gleichwohl ist damit nicht gemeint, das Zeichen habe eine Bedeutung unabhängig von jedem Kontext; es gibt allerdings keinen Kontext, der die ›eigentliche‹ oder ›ursprüngliche‹ Bedeutung eines Zeichens festlegt.³⁹

Zusammenfassend weist *Signatur, Ereignis, Kontext* drei verbreitete Vorstellungen der Kommunikationstheorie darüber zurück, wie das Zeichen identifiziert und wiederholt werden kann: Für Derrida findet das Zeichen seine Bestimmung weder in seiner Verbindung zu einem ideellen Bedeutungsgehalt oder einem außersprachlichen Referenten noch einem vollständig geregelten Code, noch einem Kontext. Es gilt jedoch, Derridas Argumentationsgang sehr genau zu folgen, denn er spricht diesen drei Erklärungsmodellen keineswegs jegliche Berechtigung ab. Er hält sie allerdings für metaphysisch vorbelastet und daher nicht ausreichend, um das Wesen der Bedeutung erfassen zu können. Selbstverständlich bestreitet die Dekonstruktion nicht, dass Ausdrücke je nach Kontext verschiedene Bedeutungen annehmen können, dass es gewisser Codes, Regeln oder Konventionen bedarf, damit Sprache überhaupt funktioniert, dass es schließlich sogar Fälle von ›Referenz‹ gibt (Ltd, 228f.).⁴⁰ Zur Erklärung des Wesens der Signifikation aber reichen sie nicht aus, weil sie die Sprache jeweils auf einen strikt eingegrenzten Bereich reduzieren müssen. Kurz: Zwar werden Referenz, Code und Kontext nicht kategorisch ausgeschlossen, ihr Fehlen stellt jedoch eine ›strukturelle Möglichkeit‹ des Zei-

39 Insofern kann Derrida mit Nietzsche sagen, jeder Begriff sei ursprünglich metaphorisch, wodurch allerdings der Begriff der Metapher, überhaupt das Verhältnis von Begriff und Metapher im traditionellen Sinne zerstört wird (vgl. Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: ders.: Kritische Studienausgabe Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. Aufl., München/Berlin/New York 1988, S. 873-890; hier S. 879f.; und Derridas Text *Die weiße Mythologie*, Rg, 229-290).

40 Die Kritik von David Wood, »Derrida cannot handle the idea of context«, greift deshalb bei weitem zu kurz. Mit der bloßen Behauptung, ›die menschliche Welt der Handlungen und Wahrnehmungen sei kein Text, sondern ein Kontext‹, hat man Derridas diffizile Argumentation keineswegs entkräftet (vgl. Wood, David: *The Deconstruction of Time*. Atlantic Highlands, NJ 1989, S. 305). Die Verwechslung von Aussagen über die Nicht-Ursprünglichkeit von Signifikat, Kontext, Subjekt, Geschichte usw. mit der These vom absoluten Verschwinden dieser Größen gehört zu den zentralen Missverständnissen der Debatte um die sog. Postmoderne.

chens dar und kann daher in der Erklärung der Bedeutungsgenese nicht unberücksichtigt oder ausgeschlossen bleiben.

Dennoch spricht *Signatur, Ereignis, Kontext* über das Gegenkonzept der Iterabilität eher *ex negativo*, obwohl es doch, wie es an einer Stelle heißt, ein ›Gesetz‹ darstellt, folglich auch explizierbare positive ›Gesetzmäßigkeiten‹ aufweisen müsste⁴¹:

»Diese strukturelle Möglichkeit, des Referenten oder Signifikats (und somit der Kommunikation und ihres Kontextes) beraubt zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen [*marque*], auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt, wie wir gesehen haben, zur nicht-anwesenden *restance* eines differentiellen Zeichens [*marque différentielle*], das von seiner vorgeblichen ›Produktion‹ oder seinem Ursprung abgeschnitten ist. Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede ›Erfahrung‹ im allgemeinen ausdehnen, gesetzt, es gibt keine Erfahrung reiner Gegenwart, sondern nur Ketten differentieller Zeichen [*marques*].« (Ltd, 29)

Nun also, nach der Schrift, der *différance* und der Spur, ein weiterer Term: die *restance*, ein Neologismus, den man, so der Vorschlag des Übersetzers Werner Rappl, ein wenig holprig mit ›verändertes Zurückbleiben‹ ins Deutsche übertragen könnte.⁴² Unübersehbar ist der Anklang an die *différance*, deren Endung auf *-ance*, das wurde bereits betont, sowohl Aktivität als auch Passivität beinhaltet. Die Frage ist berechtigt, ob durch eine weitere Wortschöpfung das eigentliche Problem der Iteration, das Mit- und Gegeneinander von Andersheit und Wiederholung, gelöst oder doch nur ein weiteres Mal verschoben wird. Es hat in der Tat den Anschein, als vertrete *restance* lediglich die Aufgabe der Spur, denn wie diese zielt sie auf ein Bleibendes, das sich ausschließlich in der Veränderung herstellt.

Erstaunlicherweise aber begnügt sich *Signatur, Ereignis, Kontext* mit dieser einzigen Nennung. Erst die kritische Wiederaufnahme des Zitats durch Searle ist Anlass für Derrida, in seiner mit *Limited Inc. abc ...* überschriebenen (und nicht ganz von Polemik freien) Antwort auf Searle erneut auf das Moment der *restance* in der Iteration einzugehen. In seinem Artikel *Reiterating the Differences* wirft Searle Derrida vor, dieser habe die Fähigkeit eines jeden Textes, in Abwesenheit eines Autors zu bedeuten, fälschlicherweise mit der Notwendigkeit einer Wiederholbarkeit des Zeichens zusammengebracht. In der Folge entstehe deshalb eine Konfusion von Permanenz und Iterabilität,

41 Bennington weist darauf hin, dass das Gesetz bei Derrida nicht mit der Regel bei Wittgenstein gleichgesetzt werden kann, weil die Regel auf eine Beherrschbarkeit des Kontextes zielt, die das hier angesprochene Gesetz verneinen muss (vgl. Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 104f.).

42 Vgl. die Anmerkung des Übersetzers in Ltd, S. 241f.

die das gesamte Argument von *Signatur, Ereignis, Kontext* bestimme.⁴³ Gegen diese Lesart wiederum wendet Derrida ein, man verfehle gerade den Einsatz der *restance*, wenn man sie, wie Searle, mit ›Permanenz‹ übersetzt – und in der Tat bedarf es kaum eines Neologismus, um ›Permanenz‹ adäquat zum Ausdruck zu bringen (Ltd, 86f.).⁴⁴ In *Signatur, Ereignis, Kontext* ist darüber hinaus von einer ›nicht-anwesenden *restance*‹ die Rede und somit von einer Zuschreibung, die der Vorstellung von einer andauernden, substanziellen Präsenz entgegenläuft. Bevor er selbst die *restance* mit der Spur in Verbindung bringt, erläutert Derrida seine eigene Aussage wie folgt:

»Die Iterabilität setzt eine minimale *restance* voraus (wie auch eine minimale, wenngleich begrenzte Idealisierung), damit die Selbst-Identität *in, quer durch* und selbst *hinsichtlich* der Veränderung [*altération*] wiederholbar und identifizierbar ist. Denn die Struktur der Iteration, ein weiterer entscheidender Zug, impliziert *gleichzeitig* Identität und Differenz. [...] Die Iterabilität eines Elements spaltet *a priori* seine eigene Identität, ohne zu berücksichtigen, daß sich diese Identität nicht anders *bestimmen*, abgrenzen kann als in der differentiellen Beziehung mit anderen Elementen, und trägt die Marke dieser Differenz.« (Ltd, 89)

Ohne eine ›minimale Idealisierung‹ im differenziellen Gefüge könnte es keine Wiederholung geben, und erst in der paradoxen Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz wird das signifikante Element identifiziert, markiert und in derselben Bewegung seiner (absoluten) Identität mit sich selbst *a priori* beraubt – diese Bedingung nennt Derrida ›Iterabilität‹.⁴⁵ Die *restance* ist eine Streichmarke dieses anfänglichen Verlustes und erlaubt paradoxerweise gerade deshalb eine neuerliche Markierung oder Wiedereinzeichnung [*re-marque*] in die

43 »This confusion of permanence with iterability lies at the heart of his [Derridas; D.Q.] argument [...].« (Searle, John R.: Reiterating the Differences. A reply to Derrida. In: *Glyph. Johns Hopkins textual Studies*, Heft 1, 1977, S. 198-208; hier S. 200)

44 In einem Interview greift Derrida später erneut das Begriffsfeld des Wortes *reste* auf und erklärt: »Das Wort *reste*, so wie ich es schreibe, ist dem deutschen Wort *Rest* [i.Org. deutsch] in der Bedeutung von ›Überbleibsel‹, Abfall oder Spur näher als dem Wort *bleiben* [i.Org. deutsch] im Sinne von Permanenz. Der Rest ›ist‹ nicht, da er nicht das ist, was in der Stanze, der Substanz oder der Stabilität fortbesteht. Was ich *restance* nenne, verändert nicht mehr das Sein oder die Präsenz von Sein. Es deutet auf eine Wiederholung oder vielmehr eine Iterabilität hin, die nicht mehr vom Sein oder Seienden ausgeht.« (Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Wien 1998, S. 325)

45 Gasché unterscheidet zwischen Iteration im Sinne einer empirischen Wiederholung und Iterabilität als deren Möglichkeitsbedingung: »In order not to mistake this possibility for the always accidentally occurring *repetition* of common sense, Derrida calls it not iteration but iterability [...].« (Gasché, Rodolphe: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge (Mass.)/London 1986, S. 212)

signifikante Struktur. Inwiefern eine solche Re-Markierung den Platz des traditionellen Reflexionsbegriffs einnehmen kann und ihn zwangsläufig verschiebt, soll im zweiten Teil thematisiert werden; an dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass es keine *différance* ohne Spur, keine Iteration ohne *restance* geben kann. Und dennoch beschreiben die Spur und die *restance* nicht einfach die Bedingung der Möglichkeit einer Identität, denn sie sind zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit einer absoluten und reinen Identität (G, 248). Insofern könnte das angesprochene Gesetz der Iterabilität mit Bennington gesprochen lauten: ›Die Bedingung der Möglichkeit eines Phänomens stellt zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Reinheit dar.‹⁴⁶ Weil es jedoch unvorhersehbare Folgen zeitigt, ist die Wirkung dieses Gesetzes selbst keine ›gesetzmäßige‹; es wäre vielmehr im Sinne eines ›Gesetzes unentscheidbarer Kontamination‹ zu denken (Ltd, 99).

Zweifellos geht Derrida mit einer solchen paradoxen Bedingungsstruktur über den Regelbegriff Wittgensteins hinaus, dessen Funktion es ist, trotz fehlender Metaregeln eine kontextdependente Ordnung aufzustellen. Dennoch sind sich beide an dieser Stelle näher als es auf den ersten Blick scheinen mag. Nicht nur, weil Wittgensteins Absage an ein gemeinsames Wesen aller Sprachspiele notwendigerweise den Regelbegriff ›kontaminiert‹ und ihn einer allgemeinen Explikation immer wieder entziehen muss. Auch Derrida weist wiederholt auf eine geradezu ›pragmatische‹ Ausrichtung der Grammatologie hin.⁴⁷ Pragmatisch deshalb, weil die Grammatologie nicht behauptet, sie würde die Regeln der Sprache, ihren jeweiligen grammatischen, semantischen, rhetorischen, soziokulturellen usw. Kontext, in dem sie auftaucht, *ex nihilo* erfinden oder verändern. Vielmehr stellt sie eine ›Strategie‹ dar, die es erlaubt, in den immer schon gegebenen Möglichkeiten der Sprache zu ›handeln‹ und zuweilen den Spielraum der Möglichkeiten (wieder) zu eröffnen. Damit es aber überhaupt einen solchen Spielraum gibt, bedarf es notwendigerweise relational stabilisierter Bestimmtheiten:

»Das, was man die ›Objektivität‹ nennt, zum Beispiel die wissenschaftliche (an die ich in einer gegebene Situation fest glaube), besteht nur innerhalb eines extrem großen, alten, stark verankerten, in einem Netz von Konventionen (zum Beispiel denen der Sprache) stabilisierten oder verwurzelten Kontextes, der nichtsdestoweniger ein Kontext bleibt.« (Ltd, 211)

46 Vgl. Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 283.

47 Um dem pejorativen Beiklang von ›pragmatisch‹ zu entgehen, spricht Derrida in *Psyché* von einer *pragmatalogie*: »Overt à une autre pensée de l'envoi, des envois, cette pragmatalogie devrait chaque fois tenir compte de la situation des *marques*, en particulier des énoncés, de la place des destinataires et des destinataires, du cadrage et du découpage socio-historique, etc.« (Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*. Bd. 1, Paris 1998, S. 381)

»Wenn ich von großer Stabilität spreche, so um zu unterstreichen, daß diese semantische Schicht weder ursprünglich noch ahistorisch [...] ist. Diese Stabilisierung ist relativ, auch wenn sie manchmal so groß ist, daß sie unverrückbar und permanent erscheint. Sie ist das Augenblicksergebnis einer langen Geschichte von Kräfteverhältnissen [...].« (Ebd., 223f.)

Ausgehend von der Frage nach der Herkunft der Spur und dem, was in einer differenziellen Bestimmung ›übrig bleibt‹ (der *restance*), wird man bei Derrida früher oder später an einen Bereich der Geschichte verwiesen. Bevor genauer untersucht wird, was es mit dieser Geschichtlichkeit auf sich hat, sei vermerkt, dass Derrida der ›stabilisierten semantischen Schicht‹ keinen Namen gibt, nicht einmal einen neuen Namen. Denn letztlich wird man darüber nicht mehr sagen können als bereits mit der eingeführten Terminologie ausgedrückt ist. Auch das ›Netz der Konventionen‹, der ›stabilisierte Kontext‹ bleibt immer abhängig von einer *trace différentielle*, jenem Zusammenspiel von *différance* und Spur vor der Unterscheidung von Identität und Differenz (Ltd, 224). Insofern kommt die Kette der dekonstruktiven Begrifflichkeiten hier an ein Ende, sie stößt, um mit Wittgenstein zu sprechen, auf jenen ›harten Felsen, an dem sich der Spaten zurückbiegt‹ – allerdings nicht, wie das Bild suggeriert, weil man an eine letzte Substanz, ein festes und unzerstörbares Wesen gelangt, sondern weil jedes weitere Vordringen entweder in einer transzendentalphilosophischen Wende oder einer teleologischen Geschichtsspekulation münden müsste. Beide Alternativen aber liegen sowohl Derrida als auch Wittgenstein fern. Es wundert daher kaum, wenn Derrida in einer ganz ähnlichen Geste seine Aufgabe in erster Linie darin sieht, die komplexen konventionellen Strukturen, die stets Ausdruck von ›gesellschaftlich-institutionellen Machtbeziehungen‹ sind, nur aufzudecken – die ›Dekonstruktion‹ selbst wäre vor aller Theoretisierung die fortwährende Auto-Destabilisierung des Kontextes durch die Iteration, das Gesetz der Kontaminierung (Ltd, 227).

c) Das Wesen als Widerspruch

Es gilt nun, ein zentrales Motiv vom Anfang dieses ersten Teils wieder aufzunehmen, die selbstbezügliche Negation bei Hegel. Sowohl Wittgenstein als auch Derrida stellen Modelle zur Verfügung, die es erlauben, den Prozess der Signifikation unabhängig von einer Referenz auf Außersprachliches zu beschreiben. Für beide verschiebt sich die Frage nach dem ›Wesen‹ deshalb in einen im weitesten Sinne geschichtlichen Bereich: Die Lebensform hier und die stabilisierten Spuren bzw. ein Netz der Konventionen dort. Wie aber beantwortet Hegel die Frage nach dem Wesen? Bereits dargestellt wurde, dass sich die Selbstbestimmung des Begriffs auf das immanente Bewegungsprinzip einer doppelten Negation zurückführen lässt. Als Wesensmerkmal muss diese

Negationsbewegung bedingungslos sein, was jedoch nicht heißt, sie sei ohne jede Voraussetzung. Auf dieser wichtigen Unterscheidung beruht Hegels ›Lehre vom Wesen‹; in ihr zeigt sich, wie der begriffliche Differenzierungsprozess sich seine eigenen Voraussetzungen ›setzt‹ und absolut unbedingt wird. Die Darstellung dieser Selbstsetzung übernimmt im Text der *Logik* der erste Abschnitt der ›Lehre vom Wesen‹, der im folgenden kursorisch rekonstruiert werden soll. Da die gedoppelte Negation von ihrer reinen Struktur her eine Spiegelung, also eine ›Reflexion‹ beschreibt, sind die Wesensbestimmungen zugleich solche der Reflexion und ist das Wesen als »Reflexion in ihm selbst« zu verstehen (WdL I.2, 244).

Gleichwohl ist die Bezeichnung ›Reflexion‹ irreführend, soweit damit eine Aktivität des Bewusstseins assoziiert wird. Wie anfänglich betont, bewegt sich die gesamte *Wissenschaft der Logik* jenseits der Bewusstseinsphilosophie. Dass dies auch und insbesondere für die Reflexionsbestimmungen gilt, macht ihre Einordnung in die so genannte ›objektive Logik‹ deutlich. In der Einleitung unreißt Hegel deren Aufgabe wie folgt:

»Die objective Logik tritt [...] an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* ausgeführt seyn sollte. [...] Aber die Logik betrachtet diese Formen [die reinen Denkformen, D.Q.] frey von jenen Substraten, den Subjecten *der Vorstellung*, und ihre Natur und Werth an und für sich selbst.« (WdL I.1, 48f.)⁴⁸

Wenn Hegel im Rahmen der Logik von ›Reflexion‹ spricht, recurriert er nicht auf die Fähigkeit menschlicher ›Subjekte‹, denen allein normalerweise Reflexivität zugesprochen wird. Reflexiv nennt Hegel den Prozess der Negation innerhalb des sprachlichen Verweisungsgefüges; die Möglichkeit zur Reflexion kommt daher den Denkformen ›an und für sich selbst‹ zu.⁴⁹

48 Die ›objektive Logik‹, das macht der Zusammenhang des Zitates deutlich, will vor allem die alte Ontologie überwinden. Insofern ist es zumindest irreführend, wenn etwa Taylor weiterhin pauschal von »Hegels Ontologie« spricht (vgl. Taylor, Charles: Hegel. Frankfurt a. M. 1978, S. 299). Auch Horstmann benutzt die Formulierung »Hegels Ontologie«, allerdings mit der erläuternden Einschränkung, dass damit eine Konzeption gemeint sei, in der das Objekt je nur durch den Begriff bestimmt werden kann (vgl. Horstmann, Rolf-Peter: *Ontologie und Relation. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*. Königstein 1984, S. 65f.).

49 Vgl. dazu auch Iber, Christian: *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin/New York 1990, S. 243f. In der Wendung ›an und für sich selbst‹ steckt bereits die Reflexivität dieser Formen: Sie sind Substanz (an sich) nur soweit sie sich selbst gegen Anderes bestimmen (für sich). Diese Möglichkeit der Selbstbestimmung verleiht dem Begrifflichen insgesamt einen Subjektcharakter.

Erstaunlicherweise aber eröffnet Hegel seine Ausführungen zur Wesensstruktur mit einer Betrachtung des Scheins. Die kurze Einleitung, in der zuerst das Wesen und dann das Sein als Schein gekennzeichnet werden, um schließlich in die Reflexion überzugehen, ist jedoch weit mehr als ein dialektischer Taschenspielertrick.⁵⁰ An ihr verdeutlicht sich in prägnanter Form, vor welchem Problem die *Logik* eigentlich steht. Ihr fehlt nämlich sowohl die Rückbindung an eine außersprachliche Wirklichkeit als auch die Gewissheit einer transzendentalen Anschauung. Sie muss daher die Bedingungen der Bedeutungsgenese rein aus den Begriffsverhältnissen ableiten, und das heißt im Falle des Wesensbegriffs, allein aus den Ergebnissen der vorhergehenden Logik des Seins. Wenn es zwischen Sein und Wesen einen Unterschied gibt – und daran besteht für Hegel von Beginn an keinerlei Zweifel⁵¹ –, muss das Wesen, unabhängig davon, was unter den Seinsbestimmungen genau zu verstehen ist, sich von diesen ›wesentlich‹ unterscheiden. Rein negativ betrachtet wäre das Wesen daher ein Schein, der Gegenbegriff zum Sein: »Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur Schein, was ihm [dem Sein; D.Q.] gegenübersteht.« (WdL I.2, 244) Eine solche erste Annäherung bleibt jedoch unbefriedigend, da das Scheinhafte für gewöhnlich auch das ›Unwesentliche‹ bedeutet. Der Versuch, den Begriff ›Wesen‹ durch eine semantische Abgrenzung gegen das Sein zu fassen, verstrickt sich somit gleich zu Anfang in einen Widerspruch.

Das negative Verhältnis von Sein und Wesen muss deshalb mit Blick auf die Seinslogik genauer untersucht werden. Bereits dort wird das endliche Dasein bestimmt als ›die erste Negation der Negation‹, da es kein Etwas ohne ein Anderes geben kann. Damit überhaupt Etwas als Etwas erscheinen kann, muss es sich auf ein Anderes beziehen und, um es selbst sein zu können, den Unterschied negieren (WdL I.1, 102ff.). Diese Negationsbewegung des Seins nennt Hegel auch ›Übergehen in Anderes‹, weil die sprachliche Bestimmung eines Seienden auf eine Äußerlichkeit verweist. Wenn aber bereits die Seinsbestimmungen mit Negationen arbeiten, wird fraglich, ob man das Wesen in gleicher Weise als Negation, in diesem Fall des Seins insgesamt, begreifen kann. Gegen die erste negative Bestimmung des Wesens ließe sich zudem einwenden, sie sei noch eine Unterscheidung innerhalb des Seins, zwischen wesentlichem und unwesentlichem Dasein: »Der Unterschied von Wesentli-

50 Wölffle etwa bezeichnet dieses erste Kapitel als eine ›Übergangsstufe‹, die »aus dem strengen Gang der Logik auszuschneiden« wäre, da sie für die übrige Wesenslogik lediglich untergeordnete Bedeutung habe (vgl. Wölffle, Gerhard: Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition. Stuttgart/Bad Cannstatt 1994, S. 194).

51 »[...] Ens begreift sowohl *Seyn* als *Wesen* unter sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat.« (WdL I.1, 48f.)

chem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des *Daseins* zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbar seyendes, und damit nur als *Anderes* bestimmt ist gegen das Seyn.« (WdL I.2, 245)

Um die Wesensdimension hinreichend von der des Seienden abzugrenzen, ohne sie wie ein ›Etwas‹ zu behandeln, bietet sich indes ein eleganter Ausweg an: Man muss das Wesen als die Beziehung der Negation innerhalb des Seins selbst verstehen. Oder anders ausgedrückt: Da das Sein selbst nur in der Vermittlung durch Negationsbeziehungen erscheint, ist ihm die Negativität wesentlich. Dem Wesen als Relationsform liegt kein seiendes Substrat mehr zugrunde und es geht auch nicht in Seiendes über. Offenbar hat Hegel diesen Weg vor Augen, wenn er das Wesen als die ›absolute Negativität des Seins‹ ansetzt (ebd.). Erst zu Beginn der Wesenlogik also erhält Hegel jenes Konzept der Negation, die Henrich als ›autonom‹ bezeichnet.⁵²

Die Einführung des Scheinbegriffs dient allerdings nicht allein dem Nachweis, dass sich die Bedeutungsbestimmung des Wesens, denkt man sie unreflektiert in den Begrifflichkeiten des Seins, in Widersprüche verstrickt. Umgekehrt können nunmehr aus der Sicht des Wesens in seiner Funktion als absoluter Negativität alle Bestimmungen der Seinslogik ›scheinbar‹ genannt werden, weil sie die eigentliche Natur der Negationsbewegung noch nicht zu denken vermochten. Trotzdem wechselt damit die Zuschreibung ›Schein‹ nicht einfach vom Wesen auf das Sein über. In auffälliger Weise zieht sich eine nicht pejorative Semantik des Scheins weiterhin quer durch die gesamte Wesenslogik.⁵³ Positiv gewendet vermag das Scheinen etwas auszudrücken, was der bislang von Hegel eingesetzten Begriffssprache nicht gelingt: Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist nämlich kein Übergehen in ein anderes Seiendes mehr, sondern nur noch das ›Scheinen seiner in sich selbst‹ oder eben Reflexion (WdL I.2, 249).

Es ist bemerkenswert zu sehen, wie Hegel den Begriff ›Wesen‹ zu Beginn des zweiten Buchs der *Logik* einzig durch eine fortschreitende Freilegung der darin enthaltenen Bedeutungen einführt. Denn unabhängig von allen weiteren inhaltlichen Ausfüllungen impliziert der Wesensbegriff traditionellerweise ein Absehen vom empirischen Dasein der Gegenstände. Gleichwohl hat die Metaphysik, um mit Heidegger zu sprechen, entgegen dieser Bedeutungsimplika-

52 Obwohl, wie Henrich sagt, Hegel seine ›Grundoperation‹ am Anfang der Wesenslogik am besten darlegt, muss sie bereits in den früheren Teilen am Werk sein (vgl. Henrich: Grundoperation, a.a.O., S. 223ff.). Diese Einsicht sollte jedoch nicht über die höchst unterschiedlichen Formen hinwegtäuschen, in denen Negativität tatsächlich innerhalb der Hegel'schen *Logik* auftaucht (vgl. Henrich, Dieter: Formen der Negation in Hegels Logik. In: Horstmann: Dialektik, a.a.O., S. 213-229).

53 Das veranlasst Theunissen zu der Schlussfolgerung: »Demnach ist die *ganze* objektive Logik eine Logik des Scheins.« (Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 77)

tion das Wesen des Seins zumeist im Sinne eines Seienden gedacht, und zwar entweder als erstes oder höchstes Seiendes.⁵⁴ Dagegen möchte Hegel der Differenz von Sein und Wesen zu ihrem Recht verhelfen, selbst auf die Gefahr hin, aus Sicht der ›vormaligen Metaphysik‹ widersprüchliche Aussagen zu produzieren. Im weiteren Verlauf der Wesenslogik wird sich dann sogar erweisen, dass der Widerspruch selbst den eigentlichen Grund des Wesens ausmacht. Vorerst aber verfährt Hegel mit dem Ausdruck ›Reflexion‹ nach dem gleichen Muster wie zuvor mit dem des Wesens. Die Reflexion im Sinne einer absoluten Negativität kann sich nicht mehr auf ein vorgängiges Subjekt beziehen. Sie stellt eine reine »*Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück*« dar (WdL I.2, 250). Dennoch impliziert die Rückkehr der Negation, dass sie von irgendwoher gekommen sein muss. Da dieses ›Irgendwoher‹ ebenfalls ein Negatives (Nichts) sein soll, setzt sich die Reflexion offenbar selbst voraus.

Als Ergebnis wäre eine solche Auffassung von der Reflexion jedoch alles andere als aussagekräftig. Hegel stellt daher versuchsweise die Überlegung an, was passiert, wenn man statt einer reinen Selbstvoraussetzung hier das Sein einsetzt und die Reflexion sich selbst ein unmittelbares Sein voranstellt. Aber weil dieses vorausgesetzte Sein nicht aus der Reflexionsbewegung hervorgeht, muss es wie ein Gegebenes aufgenommen werden und bleibt der Reflexion äußerlich.⁵⁵ Schematisch haben sich damit zwei extreme Bedeutungsvarianten für die Reflexionsbewegung ergeben: Die erste geht von einem Nichts, die zweite von einem unmittelbaren Sein aus (WdL I.2, 255). Beide greifen je auf ihre Weise zu kurz. Während die sich selbst setzende Reflexion inhaltsleer bleibt, nimmt die äußere Reflexion das Sein als gegebenes, ihr gegenüber Anderes und Fremdes auf und verdeckt so die Eigenheit der Wesensdimension.⁵⁶ Es bedarf mithin eines dritten Reflexionsbegriffs, in dem die Beziehung auf Anderes zugleich eine Spiegelung auf sich selbst enthält. Die erste Definition der Reflexion als ein ›Scheinen in sich selbst‹ muss daher korrigiert und nunmehr als ein ›Scheinen in Anderes‹ betrachtet werden (ebd., 272).

54 Vgl. Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. 11. Aufl., Stuttgart 1999, S. 52. Heidegger vertritt jedoch die Ansicht, auch Hegel selbst gehöre uneingestanden noch in diese Tradition.

55 So etwa bei Kant: »Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besondern zuschreibt, ist [...] gleichfalls nur die *äussere* Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein gegebenes bezieht.« (WdL I.2, 254)

56 »In dieser Stufe der Entwicklung des logischen Reflexionsbegriffs zeichnet *Hegel* das Bild ›unserer Reflexion‹, die dadurch charakterisiert ist, daß sie von einem ihr gegenüber Unabhängigen ausgeht, das sie zu bestimmen (insofern: zu negieren) sucht.« (Hackenesch, Christa: *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Frankfurt a. M. 1987, S. 223)

Von der Struktur her entsteht dadurch eine Figur, die in die Nähe von Derridas Spur-Begriff rückt: Um eine Selbstheit herzustellen, bedarf es konstitutiv eines Anderen, das als Anderes im Selben festgehalten wird. Auch in Hegels Konzept der Negativität ist dies prinzipiell angelegt, da sie eine Beziehung auf Anderes einschließt, dessen Negation die Grundlage einer jeden Identität ausmacht. Als Motor der Bedeutungsentstehung muss die so verstandene Reflexivität allerdings ein Resultat vorweisen. Tatsächlich geht ihr Nichts voraus, doch als Rückkehrbewegung erweckt sie den Anschein eines ihr vorhergehenden, unmittelbaren Seins. Diese paradox anmutende Struktur fasst Hegel als die beiden Momente des Wesens: »[...] die an sich seyende Negativität und die reflectirte Unmittelbarkeit [...] sind somit die *Momente des Wesens selbst* [...].« (WdL I.2, 248)

Beide Momente des Wesens werden durch eine *contradictio in adiecto* beschrieben: Eine seiende Negativität ist ebenso wenig rein negativ wie eine reflektierte Unmittelbarkeit unmittelbar. Aber auch die Substantive, Negativität und Unmittelbarkeit, stehen in einem Widerspruch zueinander. Die zwei Seiten des Wesens bilden so einen eigentümlichen doppelten Widerspruch, in dem sie sich ihrer Form nach ineinander spiegeln, ohne vollständig identisch zu sein. Als Form, in der das Sein erscheinen kann, lässt sich Negativität in der Tat im Sinne einer Bewegung verstehen, deren Resultat die scheinbare Unmittelbarkeit des Anwesenden ist. Und umgekehrt gehört es zum Wesen des sprachlich erfassten Seins, dass es in seiner unmittelbaren Anwesenheit abwesend ist und als solches nur in einer Reflexionsbewegung, in einer Negativität existiert. Die zweifache Struktur des Wesens, die an sich seiende Negativität als Beziehungsform sowie die reflektierte Unmittelbarkeit als deren Resultat, nennt zwei Momente eines einzigen Prozesses der sprachlichen Vermittlung.

Aus dieser allgemeinen Strukturbeschreibung des Wesens lassen sich nun konkretere Bedingungen ableiten. Dazu setzt Hegel sie mit jenen Reflexionsbestimmungen in Beziehung, die in der philosophischen Tradition seit Aristoteles in Form von »allgemeinen Denkgesetzen« vorliegen und normalerweise in Grundsätzen ausgedrückt werden. Gemäß der beiden Momente des Wesens müssen diese Sätze daraufhin überprüft werden, ob es ihnen gelingt, die Selbstbezüglichkeit der absoluten Negativität darzustellen. Dazu reicht jedoch eine inhaltliche Analyse ihrer Bedeutung nicht aus. Hegel betrachtet sie deshalb als semantisch-syntaktische Selbstverhältnisse, in denen sich die allgemeine Form der Bedeutungskonstitution im Inhalt der Aussage widerspiegeln muss:

»Die Reflexionsbestimmungen dagegen sind nicht von qualitativer Art. Sie sind sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen. Ferner indem es Bestimmtheiten sind, welche *Beziehungen* an

sich selbst sind, so enthalten sie insofern die Form des Satzes schon in sich. Denn der Satz unterscheidet sich vom Urtheil vornemlich dadurch, daß in jenem der *Inhalt die Beziehung* selbst ausmacht, oder daß er eine *bestimmte Beziehung* ist.« (WdL I.2, 259)

Gleichwohl birgt gerade die Satzform die Gefahr, dem grammatischen Subjekt ein Seiendes zu unterlegen. Wird beispielsweise der Satz der Identität in die Formel $\text{›}A=A\text{‹}$ oder $\text{›}A=A\text{‹}$ oder $\text{›}A=A\text{‹}$ gegossen, ist damit lediglich ein Inhalt ausgedrückt, aber keine Selbstbezüglichkeit des Satzes. Hegels Antwort auf dieses Dilemma lautet: Statt solche Denkgesetze phrasenhaft nebeneinander zu stellen, wäre ihr Verhältnis untereinander, ihre gegenseitigen Abhängigkeiten und Widersprüche zu erläutern (ebd., 260).⁵⁷

Hegel hat hier jenes Problem vor Augen, das auch Wittgenstein nach dem *Tractatus* bearbeitet. Logische Elementarsätze, in denen die reine Form der Bedeutungskonstitution niedergelegt sein sollen, bleiben sinnlos, solange sie nicht in einen größeren sprachlichen Kontext (ein Sprachspiel) eingeordnet werden. Wittgensteins Frühschrift verweist die logische Form deshalb an den Satz selbst zurück: »Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.« (WW1, 4.121) Allerdings sagt Wittgenstein lediglich, dass es solche Elementarsätze geben muss. Ihre Ableitung oder Begründung hält er für undurchführbar, weil die logischen Formen selbst transzendental sind und ihre Darstellung entweder in Tautologien oder Widersprüche führt. Über eine solche bloße Feststellung aber geht Hegels Wesenslogik hinaus, indem sie versucht, gerade aus den widersprüchlichen Verhältnissen noch eine immanente Formbestimmung abzuleiten.

Verortet der *Tractatus* die fundamentalen logischen Verhältnisse in der Syntax, so arbeitet sich die *Wissenschaft der Logik* zunächst an den überlieferten Denkgesetzen ab. Bereits die aristotelische Wesensanalyse ruht auf drei axiomatischen Grundsätzen: dem Satz der Identität, dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des ausgeschlossenen Dritten.⁵⁸ Wie schon Aristoteles beginnt Hegel mit der Identitätsbehauptung, dass sich die Mannigfaltigkeit des Seienden immer auf ein einziges, gleichbleibendes Wesen beziehen muss. Im Hinblick auf die Neuinterpretation des Wesens als eine reflexive Negativität gilt es zu klären, ob der Satz: »Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich«, nach wie vor zutrifft (WdL I.2, 260). Einerseits behält er weiterhin Gül-

57 Iber verweist in diesem Zusammenhang auf die bereits in der *Phänomenologie* angelegte Theorie des »spekulativen Satzes« und sieht in der Wesenslogik die traditionelle Axiomatik der Grundsätze in einem »bewegten System von Sätzen« aufgehoben (vgl. Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S. 264).

58 Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. Philosophische Schriften Bd. 5, 1003a, 20 – 1012a, 30. Hegel erweitert diese Trias um den Satz des zureichenden Grundes, der auf Leibniz zurückgeht (vgl. dazu auch Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S 253ff.).

tigkeit, da die beiden Momente des Wesens, ›an sich seiende Negativität‹ und ›reflektierte Unmittelbarkeit‹, einen einzigen Prozess beschreiben, insofern ›identisch‹ sind. Andererseits gibt es keine Negationsbeziehung ohne einen Unterschied, allerdings nicht zwischen zwei vorhandenen Gegenständen, sondern als ›reiner, absoluter Unterschied‹ (ebd., 262).

In einer Anmerkung verdeutlicht Hegel diese paradoxe Zusammengehörigkeit von Identität und Unterschied am tautologischen Ausdruck ›A=A‹. Füllt man diesen nämlich mit einem beliebigen Substantiv, wird man zwar stets eine wahre Aussage erhalten, aber sicherlich nicht behaupten wollen, damit sei etwas ›Wesentliches‹ über den betreffenden Gegenstand ausgesagt. Hegels Beispiele (eine Pflanze ist – eine Pflanze; Gott ist – Gott) sind in der Tat ›langweilige‹ Wortklaubereien. Doch eben jenes Moment der Langeweile verweist auf eine reflexive Struktur des Satzes selbst. Der bloße Anfang – ›A ist...‹ – evoziert bereits ein Anderes, durch welches das A eine bestimmte Bedeutung erhalten müsste:

»Es liegt also in der *Form des Satzes*, in der die Identität ausgedrückt ist, mehr als die einfache, abstracte Identität; es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A *ist*, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde [...]. Die Form des Satzes kann als die verborgene Nothwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstracten Identität hinzuzufügen.« (WdL I.2, 264)

Bei einer genaueren Betrachtung zeigt sich, dass die Form des Satzes sogar in der Tautologie notwendigerweise ›mehr‹ als nur eine Identitätsfeststellung ausdrückt. Gegen den Satz der Identität lässt sich deshalb kritisch einwenden, er zerstöre gerade den reflexiven Vorschein des Anderen, wenn er an dessen Stelle ein Selbes einsetzt. Trotzdem bewahrt auch die einfache Identitätsaussage noch jenes ›Mehr‹, das man gleichsam an der enttäuschten Erwartung ablesen kann. Hegel fasst den Unterschied zwischen der Form des Satzes und seinem propositionalen Gehalt auch als jenen zwischen ›sagen‹ und ›meinen‹: Die ›ausgesprochene Wahrheit‹ in der Identitätsbehauptung ›sagt‹ etwas anderes, als damit gemeint war (ebd., 263; 265).⁵⁹

Mit dem expliziten Rekurs auf den semantischen Gehalt der Sätze, überhaupt der auffälligen Häufung von Ausdrücken wie ›Rede‹, ›sagen‹, ›sprechen‹ usw. in den Anmerkungen, weist Hegel selbst den Weg für eine Interpretation der Wesenslogik am Leitfaden der Sprache. Im Gegensatz zur Logik

59 Wenn Hegel hier von einem ›Mehr‹ spricht, bezieht sich dies auf die Form des Satzes. Auf die behauptete Identität bezogen sagt der Satz zugleich auch ›weniger‹, nämlich die Unmöglichkeit einer absoluten Identität, die er eigentlich intendiert.

des Seins, die laut Stekeler-Weithofer den ›objektstufigen‹ Gebrauch der Sprache verhandelt, treten mit der Wesenlogik die grammatischen Voraussetzungen für sinnvolles Sprechen in den Vordergrund.⁶⁰ Da das Sein nur begrifflich verstanden werden kann, liegt das ›Wesen der Dinge‹ in den logischen Beziehungen, die eine Aussage mit dem Ausgesagten, die grammatische Form mit dem Inhalt verknüpfen. Das folgt bereits aus der Grundüberzeugung der Dialektik, nach der die Fortbestimmung des Begriffs zugleich die Bewegung der Sache sein soll.

Aus einer sprachtheoretischen Sicht lässt sich der ›Vorschein des Anderen‹ dann als die Verweisstruktur der sprachlichen Aussage konkretisieren: Jedes Zeichen verweist als solches auf ein Anderes, das darin Ausgesagte. In der Struktur des Zeichenbegriffs, des ›etwas als etwas‹, ist dies in fundamentaler Weise angelegt.⁶¹ Deshalb kann es in der Wesensanalyse, in der die Logik des Verweizens selbst thematisiert wird, auch kein ›Übergehen in Anderes‹, keinen tatsächlichen Wechsel in die Sphäre einer unmittelbaren Realität geben, ohne die Verweisstruktur zu zerstören. Sogar in der Identitätsaussage, die doch eigentlich nur die Selbstgleichheit einer Sache konstatieren will, scheint die Beziehung auf Anderes in der grammatischen Form auf. Das Andere aber, das über ihren Inhalt hinausgeht, ist nur der Unterschied selbst: »Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird [...]«. (WdL I.2, 265)

Ausgehend vom Mangel des Identitätssatzes muss nun der Unterschied als die interne Beziehung einer jeden Identifizierung betrachtet werden. Sofern er die reine Form einer Beziehung meint, nennt Hegel ihn ›absoluten Unterschied‹. Er ist die notwendige Bedingung für jedes Selbstverhältnis: Ohne Differenz, ohne Negativität lässt sich keine Identität bezeichnen. Will man den im Satz der Identität enthaltenen Unterschied in einem Grundsatz ausdrücken, lässt er sich zunächst als Satz der Verschiedenheit formulieren: »*Alle Dinge sind verschieden*, oder: *Es gibt nicht zwey Dinge, die einander gleich sind*.« (Ebd., 270)⁶² Während die Identitätsaussage lediglich ihrer Form nach einen Unterschied artikuliert, versucht der Satz der Verschiedenheit den Un-

60 Vgl. Stekeler-Weithofer: *Hegels Analytische Philosophie*, a.a.O., S. 228ff. Die begrüßenswerte Loslösung der dort vorgeschlagenen Interpretation von einer immanenten Exegese des Hegel'schen Textes spart allerdings die Figur der selbstbezüglichen Negativität aus, wenn sie die Wesenslogik allein in den Begriffen einer Verständigungstheorie rekonstruiert.

61 Zu diesem Zeichenbegriff vgl. u.a. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2/I, a.a.O., S. 30ff.; und Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Tübingen 1993, S. 68 u. 76ff.

62 Zu Hegels Satz der Verschiedenheit gibt es keine Entsprechung in der aristotelischen Axiomatik. Aus der Sicht der dargelegten Bewegung lässt er sich aber als eine Modifikation des Identitätssatzes lesen und erfüllt dadurch vor allem die Funktion einer Überleitung zum Satz vom Widerspruch.

terschied auch inhaltlich zu berücksichtigen. Insbesondere die zweite Variante stellt laut Hegel eine Verbesserung gegenüber der Identitätsbestimmung dar, weil sie das Gleiche mit dem Ungleichen zusammenbringt: Jedes sich selbst gleiche Ding ist ungleich gegen anderes. Dennoch bleibt die Beziehung der Ungleichheit darin eine äußerliche, sie ist noch nicht als das bestimmende Moment des Unterschieds, den die Identität an sich selbst hat, erkannt. Der Begriff der Verschiedenheit reicht also nicht aus, um das Zusammenspiel von Identität und Unterschied zu verstehen. Erst wenn die Ungleichheit als ein wesentliches Moment der Gleichheit erscheint, kommt man der Form der Negativität als Reflexion und Selbstbeziehung näher. Dazu überführt Hegel die Verschiedenheit in ein Gegensatzverhältnis. »Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beyde Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in *Einem und demselben* verschieden, oder daß der auseinanderfallende Unterschied, zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in *Entgegensetzung* übergegangen.« (Ebd., 271)

Um die angesprochene Einheit von Gleichheit und Ungleichheit, Identität und Differenz angemessen darzustellen, steht der Wesenslogik allerdings noch nicht jener sprachtheoretische Rahmen zur Verfügung, den Hegel anschließend mit der Logik des Begriffs entwickelt. Die verhandelten logischen Beziehungsformen können jedoch bereits im Vorgriff auf die späteren Ausführungen interpretiert werden. Es geht Hegel gewissermaßen darum, eine geeignete Beschreibung für das Verhältnis von Sein und Begriff zu finden. Der Begriff soll das Sein bestimmen, wobei es weder als Grundlage vorausgesetzt werden kann, noch beide Seiten in einer einfachen Identität zusammenfallen dürfen, da jedes Bestimmungsverhältnis eine Unterscheidung oder Negativität erfordert. Wie sich am Satz der Verschiedenheit nachweisen lässt, erfüllt aber die bloße Tatsache der Ungleichheit noch keine bestimmende Funktion. Dazu bedarf es einer Entgegensetzung zu genau einem Anderen. Hegel verdeutlicht ein solches Verhältnis an der Opposition von Positivem und Negativem (WdL I.2, 273). Das Positive und das Negative bilden einen internen Gegensatz, bei dem die eine Seite nicht ohne die jeweils andere auskommt.⁶³ Sie bestimmen einander, indem sie sich gegenseitig ausschließen: »*An sich* positiv oder negativ sind sie also nicht ausser der Beziehung auf anderes, sondern daß *diese Beziehung* und zwar als ausschließende, die Bestimmung oder das Ansichseyn derselben ausmacht; hierin sind sie es also zugleich an und für sich.« (WdL I.2, 275)

63 Wie Schmidt bemerkt, bleibt offen, ob Hegel mit der positiven und der negativen Seite austauschbare Funktionsstellen meint oder ihnen jeweils eine spezifische Eigenschaft zuschreibt. Die *Enzyklopädie* gibt Hinweise auf die erste Lesart, die *Logik* hingegen legt die zweite nahe (vgl. Schmidt, Klaus J.: G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar. Paderborn 1997, S. 73f.).

Formal entspricht der Gegensatz dem gesuchten Selbstverhältnis, das zugleich ein Verhältnis auf Anderes sein soll und sich durch den Ausschluss, die Negation des Anderen an ihm selbst bestimmt. Die Bewegung des Ausschlusses kommt beiden Seiten gleichermaßen zu, sie beschreibt daher eine ›identische Beziehung‹ (WdL I.2, 276). Dennoch bleibt die so hergestellte Selbstständigkeit des Positiven und des Negativen fundamental widersprüchlich, weil sie gerade das ausschließen muss, was als ihr Anderes zugleich die Bedingung ihres selbstständigen Bestehens wäre (WdL I.2, 279).

Versteht man, wie dies hier vorgeschlagen wird, die Reflexionsbestimmungen als eine fortschreitende Freilegung von logischen Beziehungen, die notwendige Bedingung für eine sprachimmanente Konstitution von Bedeutung sind, dann lautet das Ergebnis der beiden betrachteten Abschnitte zur Identität und zum Unterschied stark vereinfacht: Weder Identität noch absoluter Unterschied können alleine erklären, wie Bedeutungen ohne Referenz auf ein vorausgesetztes Sein zustande kommen bzw. Negativität eine reflektierte Unmittelbarkeit erzeugt. Daher wendet sich Hegel der Verschiedenheit und dem Gegensatz als zwei Mischformen zu, in denen Identität und Unterschied Momente eines relationalen Gefüges bilden. Analysiert man eine Entgegensetzung nur im Hinblick auf die darin enthaltene Beziehung der Entgegengesetzten, dann tritt als ihr fundamentales Merkmal der Widerspruch hervor.

Mit der Kategorie des Widerspruchs erreicht Hegels Reflexionslogik ihren eigentlichen Höhepunkt, denn in sich widersprüchlich sind sowohl die Identitäts- als auch die Unterschiedsrelationen. Das sich bislang Durchhaltende ist demnach der Widerspruch selbst; in ihm sind Identität und Unterschied getrennt vereint. In der Betrachtung des Widerspruchs zeigt sich allerdings ein weiterer Aspekt, der in den bisherigen Schritten verdeckt geblieben ist. Insbesondere die am Gegensatz nachvollzogenen Konstitutionsbewegungen vermitteln den Eindruck, als würden sich zwei gegensätzliche Momente wechselseitig zur Erscheinung bringen. Diese dualistische Konzeption gipfelt im gegenseitigen Ausschluss des Positiven und des Negativen. Doch ein solches ›rastloses Verschwinden der Entgegengesetzten‹ wäre, wie Hegel konstatiert, inhaltlich betrachtet gleich ›Null‹ (WdL I.2, 280). Der Gegensatz beschreibt eine reine Form, deren Inhaltsseite, statt sich durch die Form zu bestimmen, ›zu Grunde geht‹ (ebd., 281). Oder anders ausgedrückt: Wenn sich semantische Einheiten durch ihren wechselseitigen Ausschluss konstituieren, macht das jede stabile Bedeutung zunichte.

Im Abschnitt über den Widerspruch muss Hegel daher zeigen, in welcher Weise eine widersprüchliche Beziehung dennoch eine stabile Einheit zu stiften vermag. Den Weg dazu weist er mit einem Wortspiel: Das ›zu Grunde gehen‹ des Inhalts in der Entgegensetzung bedeutet wörtlich: ›Er findet seinen wahren Grund‹. Dieser Grund des Entgegengesetzten ist ihre ›identische Be-

ziehung«, der Widerspruch, in dem alle Reflexionsbestimmungen begründet sind:

»Wenn nun die ersten Reflexionsbestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestellt worden, so sollte noch vielmehr derjenige, in welche sie als in ihre Wahrheit übergehen, nemlich *der Widerspruch*, in einen Satz gefaßt werden: *Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend*, und zwar in dem Sinne, daß dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke.« (WdL I.2, 286)

Die Frage aber bleibt, ob der Widerspruch als ›Grund‹ mehr ist als eine reine logische Form. Gegen einen abstrakten Formalismus wendet sich Hegel im anschließenden Grundkapitel. Dort treten nacheinander die dialektischen Beziehungen zwischen Form und Wesen, Form und Materie sowie Form und Inhalt auf. In der ersten Paarung, Form und Wesen, geht es darum, die Form als die Bewegung des Wesens im Ganzen aufzuzeigen: »Die Form ist daher das vollendete Ganze der Reflexion [...].« (Ebd., 296) Eine Form aber ist immer Form eines Anderen, sie setzt als Form die Materie voraus. Umgekehrt lässt sich von der Materie nur in ihrer bestimmten Form reden. Keine der beiden Seiten kann demnach einseitig als Grund ihrer Relation dienen; erst im Inhalt sind Form und Materie vermittelt. Sprachphilosophisch ausgedrückt: Die Inhalts- oder Bedeutungsdimension verliert man nicht, selbst wenn man eine rein formale Theorie der Semantik aufzustellen versucht. Der Begriff bleibt stets eine Form, die sich auf einen Inhalt beziehen muss. Denn selbstverständlich ist die Rede von einer ›Form‹ nicht ohne Inhalt (Bedeutung) und die Rede von einem Inhalt nicht formlos.⁶⁴

Was aber heißt das für den Grund? Einerseits, dass eine formale Logik, wie sie beispielsweise Wittgenstein im *Tractatus* vorschwebt, eine inhaltliche Seite ausklammert, die nicht minder ›grundlegend‹ ist. Sobald man vermeintlich reine Formbeziehungen aufzeichnen will – und sei es auch in der hochabstrakten Weise einer Formalsprache – muss man bereits deren Bedeutung, also eine minimale inhaltliche Bestimmung voraussetzen. Andererseits erweist sich das Wesen des Grundes damit als immer schon vorbestimmt, da es keine vollständig unbestimmte (von allem Inhalt gereinigte) Form geben kann. Im nächsten Argumentationsschritt fragt Hegel dementsprechend nach dem ›bestimmten Grund‹ (ebd., 302). Von einem inhaltlichen Grund, so kann man vorerst festhalten, lässt sich erst im Hinblick auf ein Begründetes sprechen. Abstrakt aber lässt sich eine Grundbeziehung nicht herleiten: »Wie sie [Grund und Begründetes; D.Q.] sich *wirklich*, d.h. im einzelnen Fall, verhal-

64 Man kann dies als eine Übersetzung von Kants berühmten Satz über das Verhältnis von Begriff und Anschauung in die Sphäre des Begriffs selbst verstehen (vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 75).

ten, diß ist eine der Grundbeziehung und dem Inhalte selbst, äusserliche Bestimmung; es ist ein Drittes, was ihnen die Form von Grund und Begründetem gibt.« (WdL I.2, 311)

Damit etwas der Grund eines anderen sein kann, bedarf es einer »ursprünglichen Verknüpfung«, die sich nicht als abstrakte Formel angeben lässt (ebd., 314). Ebenfalls ungenügend wäre eine bloß inhaltliche Begründung, etwa wenn man das Fließen eines elektrischen Stromes durch die Elektrizität »begründet.«⁶⁵ Weil weder die rein formale noch die rein inhaltliche Begründung ausreicht, führt Hegels Grundbestimmung letztlich zurück auf den jeweils gegebenen Bestand von formalen wie semantischen Verknüpfungen, das heißt auf die Ebene von Sätzen und Aussagen.⁶⁶ Nur im Gesamtsystem wohlgeformter Aussagen kann eine inhaltliche Bestimmung zum Grund einer anderen werden. Welcher Inhalt »im einzelnen Fall« zum Grund eines anderen werden kann, lässt sich nicht mehr auf der Ebene der Wesensreflexion klären.⁶⁷ Ihre Aufgabe liegt vielmehr darin, die Struktur von Begründungsverhältnissen überhaupt zu fassen. Diese nennt Hegel dann auch nicht mehr »Grund«, sondern Bedingungen (WdL I.2, 314ff.). Die ursprüngliche Verknüpfung von formal-semantischen Einheiten (Urteilen), in denen der Zusammenhang des mannigfaltigen Daseins erst als solcher erscheinen kann, muss deshalb als Bedingung angesprochen werden.⁶⁸

Mit dem Bedingungsverhältnis nähert sich die Wesenslogik jenem Punkt, an dem das Wesen als selbstbezügliche Negation in seiner Unbedingtheit sichtbar wird. Die widersprüchliche Voraussetzungsstruktur der Reflexion erweist sich als der wesentliche Grund; sie ist die Bedingung dafür, dass überhaupt Etwas in Erscheinung treten kann. Von dieser Bedingung selbst aber kann man nicht mehr sagen, sie sei nochmals durch etwas anderes bedingt. Einen endlosen Regress in einer Kette von immer neuen Bedingungen gibt es nur in der Sphäre des Daseins (und hier würde man nach Hegel dann

65 Solche inhaltlichen Begründungen sind bei näherem Hinsehen tautologisch: Elektrizität bedeutet nichts anderes als das Fließen eines Stromes. Hegel selbst führt das Beispiel der Anziehungskraft an, die als »Begründung« der Planetenbewegung gegeben wird (WdL I.2, 304).

66 »Der Grund ist eine *Verknüpfung* (»Einheit«) von unterschiedenen *Elementen* (Sätzen, Aussagen) auf der Ebene eines theoretischen, »inneren« Wesens, etwa einer modellartigen Wesenserklärung in ihrer Projektion auf einen Phänomenbereich, oder auch eines Systems praktischer Überzeugungen.« (Stekeler-Weithofer: Hegels Analytische Philosophie, a.a.O., S. 255)

67 »As Hegel shows, such a unity [i.e. a unitary ground; D.Q.] cannot be achieved in a logically satisfactory manner within a logic of essence or reflection but only in the logic of the Concept or Notion, since only here can the determination of interdetermination by self-determination be completed.« (Gasché: Tain of the Mirror, a.a.O., S. 141)

68 Hegel legt diese Bedingungen dann in der Urteilslehre der Begriffslogik dar (siehe dazu das 4. Kapitel).

besser von Gründen sprechen). Die reflexive Negativität ist eine Bedingung des Daseins, als solches jedoch ›absolut unbedingt‹ (WdL I.2, 316ff.)

In gewisser Weise kommt damit die Wesenslogik an ein vorläufiges Ende – oder besser: zurück an den Anfang, da Hegel das ›wahrhaft Unbedingte‹ mit der Sache an sich selbst gleichsetzt. Ein solches Ineinandergehen des Wesens und des Seins widerspricht keineswegs ihrer postulierten Differenz, sofern das Wesen als die Negationsbeziehung des Seins selbst gedacht werden sollte. Was sich bei Hegel recht kryptisch ausnimmt, bereitet im Rahmen einer sprachtheoretischen Konzeptualisierung weniger Schwierigkeit: Sowohl ›objektstufige‹ als auch ›metastufige‹ Rede – um eine hilfreiche Unterscheidung Stekeler-Weithofers zu bemühen – bewegen sich in ein und demselben Zeichensystem, sie sind darin aufgehoben. Hegel verdeutlicht dies, indem er sich gegen Kants strikte Unterscheidung von ›Ding an sich‹ und Erscheinung wendet: »Die Erscheinung ist das, was das Ding an sich ist, oder seine Wahrheit.« (WdL I.2, 323) Das Wesen muss an den Erscheinungen des Seins, dem Dasein selbst sichtbar werden, es befindet sich nicht in einer dahinterliegenden und davon getrennten Sphäre der reinen Idealität.⁶⁹

»Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-nothwendiges Wesen nicht darin, daß vom Endlichen und Zufälligen als dem *zum Grunde liegenden* und *liegen bleibenden Seyn*, sondern daß, was auch unmittelbar in der *Zufälligkeit* liegt, von einem nur fallenden, *sich in sich selbst widersprechenden Seyn* aus, auf ein absolut notwendiges geschlossen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Seyn gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt [...].« (WdL I.2, 289f.)

Die Pointe der *Logik* besteht darin, die wesentlichen Bestimmungen des zufälligen Daseins in seiner Erscheinungsweise zu suchen, und zwar in der aufgedeckten Bewegung der widersprüchlichen Negativität.⁷⁰ Im Kontrast zu Wittgenstein schlägt Hegel somit eine alternative Deutung des Wesens vor. Des- sen Wende von einer transzendentalen Logik der Elementarsätze hin zur Auflösung allgemeiner logischer Strukturen in heterogenen Sprachspielen vollzieht er nicht. Die Wesenslogik hält daran fest, ›absolut notwendige‹ und sich durchhaltende Prozesse am inhaltlichen Zusammenhang der Begriffe selbst aufzeigen zu können. Die Bedingung für die Identifizierung eines Daseins in einer Bezeichnung ist eine fundamentale Satzstruktur, in der es von etwas

69 In Abwandlung von Heideggers Anaximander-Auslegung könnte man auch sagen: ›Das Wesen des Seins spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch.‹ (Vgl. Heidegger: Anaximander, a.a.O., S. 366)

70 Vgl. dazu auch die kritischen Überlegungen von Theunissen: Sein und Schein, a.a.O., S. 304ff.

Anderem unterschieden wird. Wortbedeutungen sind durch ihre wechselseitig negativen Verhältnisse aufeinander, ihre Reflexion in Anderes, bestimmt. Allerdings steht die Negativität ihrem jeweiligen Resultat nicht gleichgültig gegenüber, sie stellt keine abstrakte Form dar, die unabhängig von ihrem Inhalt existiert:

»Vielmehr jede Bestimmung, jedes Concrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den *bestimmten, wesentlichen Unterschied* in widersprechende übergehen. Dieses Widersprechende löst sich allerdings in Nichts auf, es geht in seine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subject, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst widersprechendes, aber eben so sehr der *aufgelöste Widerspruch*; es ist der *Grund*, der seine Bestimmungen enthält und trägt.« (WdL I.2, 289)

Als ›wesentliches‹ Merkmal des Begriffs lässt sich die widersprüchliche Beziehung selbst festhalten, die als Drittes den Relata vorgeordnet bleibt und ihre Einheit ›ursprünglich‹ herstellt. Sie steht für eine reine »Beziehung ohne Bezogene« oder »ursprüngliche Synthese« (WdL I.2, 292, 314).⁷¹

Diese Figur der Ursprungssynthese weist erstaunliche Analogien zum Spurbegriff der Dekonstruktion auf. Sowohl für Hegel als auch für Derrida stellt sie eine Bedingung der Möglichkeit dar, damit sich in einem Geflecht rein differenzieller Beziehungen dennoch relativ stabile Bedeutungseinheiten bilden können. Trotz dieser Strukturisomorphie ist jedoch Vorsicht bei einer allzu schnellen Parallelisierung von Negation mit *différance* bzw. Grund mit Spur angebracht. Zwar bezeichnen beide Seiten gleichsam den Motor des semiotischen Prozesses, allerdings steuert dieser – wie sich zeigen wird – in verschiedene Richtungen: bei Hegel in jene eines stetigen Fortschritts der Vernunft, bei Derrida hingegen in eine unkontrollierte Ausbreitung oder ›Dissemination‹ des Sinns.

Vom Standpunkt der Dekonstruktion eröffnet sich indes eine bislang vernachlässigte Perspektive auf Hegels Bestimmung des Wesens: die der Zeitlichkeit. Schließlich lautet gleich eine von Hegels ersten Begriffserklärungen: »Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn, das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn.« (WdL I.2, 241) In der paradoxen Wendung vom ›zeitlos Vergangenen‹ steckt gleichwohl eine fundamental temporale Struktur. Und bereits an dieser Textstelle taucht ein wiederholt von Hegel bemühtes Bild auf: Das Wesen

71 Die Einzigartigkeit dieses speziellen Synthesis-Begriffs bei Hegel betont auch Iber: *Metaphysik*, a.a.O., S. 282f. Derrida hingegen sieht in der Aufhebung der Reflexionsbestimmungen im Widerspruch den Versuch einer letzten Vereinheitlichung; das von ihm angeführte Konzept der *différance* zielt daher auf eine Ausstreuung der Widersprüche (Dis, 15; Anm.).

beschreibt eine Bewegung der ›Erinnerung‹. Wie eine Klammer legt sich das Motiv der Erinnerung um den Abschnitt über die Reflexion, wenn es an dessen Schluss – im Grundkapitel – heißt: »Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseyns, und das Werden des Grundes.« (WdL I.2, 321)

Mit der Erinnerungsfunktion des Wesens ist der Umstand angesprochen, dass man es immer schon mit einem bestehenden Gefüge sprachlich bestimmten Daseins zu tun hat, dessen logische Beziehungen erst nachträglich sichtbar werden können. Um sie freizulegen, braucht man allerdings nicht auf einen zeitlich früheren Zustand zurückzugehen. Es bedarf vielmehr einer Analyse, die es erlaubt, die präreflexive Vorstruktur der Verknüpfungen selbst in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne ist das Wesen als Prozess der Bedeutungs-genese ›zeitlos‹, da die Erinnerung des grammatisch-semantischen Umfelds eine Logogenese rekonstruiert, deren Ursprung als solcher nie unmittelbar gegenwärtig war. Mit anderen Worten: Will man das Wesen einer Sache bestimmen, muss man ihre Bedeutung anhand der widersprüchlichen Beziehungen klären, die sie mit anderen Bestimmungen immer schon unterhält, um überhaupt als diese erscheinen zu können. In der philosophischen Betrachtung geht es dann vor allem darum, diese Voraussetzungen zu erkennen und so zu einer differenzierteren Vorstellung von der Sache zu gelangen. Die Verbindung aber aus dem ›An-sich‹ der Sache, ihrem unmittelbaren Sein, und dem ›Für-sich‹, ihrer Reflexion als einer Selbstbeziehung durch Anderes, macht dann den vollen Umfang dessen aus, was Hegel ihren ›Begriff‹ nennt: »Der Begriff in seiner OBJEKTIVITÄT ist die *an-und-für-sichseyende Sache selbst*.« (WdL II, 30)

Die Generalthese der *Phänomenologie des Geistes*, dass der Begriff ›ebenso sehr Subjekt wie Substanz‹ sei, erfährt in der *Wissenschaft der Logik* im Bedingungsverhältnis von Wesen und Sein eine erste Fundierung. Im Gegensatz zur Kritik Derridas, die Hegel eine klare Trennung der beiden Ebenen der Semiologie, des Zeichens und seiner Bedeutung, vorwirft, zeichnet die Wesenslogik ein anderes Bild. Nach dem dort Entwickelten lässt sich keine undurchlässige Scheidewand zwischen Wesen und Sein errichten, das Wesen ist auf der gleichen Ebene wie das Sein zu verorten, es meint dessen interne Verknüpfung. Eine solches holistisches Konzept hat die *Phänomenologie des Geistes* bereits in der Bewegung des ›spekulativen Satzes‹ zu fassen gesucht. Was es mit dem ›Spekulativen‹ des Satzes auf sich hat, exemplifizieren die Reflexionsbestimmungen in der *Logik*, indem sie die überlieferten Grundsätze des Denkens einer gleichsam dialektischen Dekonstruktion unterwerfen. Die Form des Satzes sagt stets mehr als der intendierte Gehalt, in ihr reflektiert sich auf widersprüchliche Weise eine dem Inhalt entgegenlaufende und ihn dennoch zugleich konstituierende Vorstruktur, die erst nachträglich erinnert werden kann.

Bevor im zweiten Teil der Studie Hegels Logik des Begriffs und insbesondere die Urteilslehre eingehender untersucht werden sollen, stellt sich im Hinblick auf die bei Wittgenstein und Derrida aufgezeigte Verschiebung des Wesens die Frage, ob nicht auch Hegels Wesensbegriff letztlich auf eine historische Situierung angewiesen bleibt. Obwohl dies in der Konzeption der *Logik* selbst nur indirekt sichtbar wird, spricht angesichts der Gesamtausrichtung des dialektischen Denkens vieles für eine solche Lesart.

3. Geschichte und fundamentale Zeitlichkeit

a) Natürliche Zeit und die Erinnerung des Geistes

Fragt man nach dem Verhältnis von Begriff und Zeit in Hegels systemfundierenden Schriften, sieht man sich mit einer auffälligen Lücke konfrontiert. Ob schon die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* die Bewegung des Begriffs zu ihrem ureigensten Thema erklären, fehlt eine systematische Auskunft darüber, ob und inwiefern dieser Prozess als zeitliches Fortschreiten begriffen werden kann.¹ Die wenigen Textstellen, an denen die Zeitlichkeit der Begriffsbewegung selbst angesprochen wird, deuten allerdings eher auf eine Verneinung dieser Frage. Zwar heißt es bereits in der Vorrede zur *Phänomenologie*, die Zeit sei das Dasein des Begriffs. Doch liest man diese Aussage zusammen mit ihrer Wiederholung in den Schlussparagrafen über das absolute Wissen, dann sieht es so aus, als würde die gesamte Bewegung der Dialektik geradewegs auf eine ›Tilgung‹ der Zeitlichkeit des Begriffs hinauslaufen: »Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deßwegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit, und er erscheint solange in der Zeit als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt.« (PhG, 429)

Die Passage lässt sich zunächst als eine Abgrenzung von der kantischen Zeitauffassung verstehen: Anstatt die Zeit als eine (›leere‹) sinnliche Anschauungsform vorzustellen, gehört sie zum Dasein des Begriffs als solchem.² Zudem scheint ein absolutes Wissen des Begriffs um sich selbst notwendigerweise mit der Aufhebung seiner Temporalität einherzugehen. Das wäre jedoch insofern verwunderlich, als die Hegel'sche Philosophie insgesamt mit einer umfassenden Historisierung des Denkens in Verbindung gebracht werden kann – worüber nicht zuletzt seine zahlreichen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie lebhaftes Zeugnis geben. Wie also passen die Berücksichtigung der Geschichte des Denkens einerseits und die Formel von der ›Tilgung der Zeit‹ im absoluten Wissen andererseits zusammen?

Eine weit verbreitete Interpretation dieses Widerspruchs beruft sich auf die von Hegel häufig bemühte Kreis-Metapher für den Prozess der Selbstexplikation des Begriffs und versteht die Rede von der Aufhebung der Zeit in der Weise, dass sich darin die geschichtliche Entwicklung auf sich selbst zu-

1 Vgl. u.a. Boer, Karin de: Begriff und Zeit. Die Selbstentäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System. In: Hegel-Studien, Nr. 35, 2001, S. 11-49, hier S. 12.

2 Kant verhandelt die Zeit in der ›transzendentalen Ästhetik‹ und situiert sie jenseits des Begrifflichen: »Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung.« (Kant: Kritik der reinen Vernunft, a.a.O., B 47)

rückwendet, an ihren Anfang zurückkehrt, ihren Kreis schließt und sich so vollendet.³ In der absoluten Idee, dem Resultat der *Wissenschaft der Logik*, würde der Begriff sich vollständig selbst erfassen und damit seinen historischen Werdegang ›tilgen‹. Für diese These vom Ende der Geschichte spricht neben der zitierten Stelle aus der *Phänomenologie* auch die fehlende Thematisierung von Zeit und Geschichte in der *Wissenschaft der Logik*, dem Herzstück des dialektischen Systems.⁴ Man könnte daher vermuten, dass Hegel die dort rekonstruierte Prozessualität des Begriffs zwar als Logogenese, nicht aber als in sich selbst zeitliche konzipiert. Ein kühnes Bild aus der Einleitung der *Logik* scheint dies zu unterstreichen:

»Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*« (WdL I.1, 34)

Nimmt man das Zitat wörtlich, sieht es in der Tat so aus, als wollte Hegel einen großen Bogen von einer ursprünglich ›göttlichen‹ Vernunft, die sich freiwillig in die Geschichte entläßt und dort entfremdet, bis hin zu seinem eigenen Systemabschluss spannen, der die verlorene ursprüngliche Einheit wieder herstellt, indem er das überzeitliche Prinzip der Entwicklung selbst als dialektische Methode ausspricht.

So holzschnittartig die Argumente für einen Systemabschluss hier zusammengefasst sein mögen, sie delegieren in jedem Fall die Frage nach dem Verhältnis von Begriff und Zeitlichkeit in einen Bereich außerhalb der logischen Darstellung der Begriffsgenese, da diese die Geschichte bereits über-

3 Vgl. etwa Kojève, Alexandre: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Frankfurt a. M. 1975, S. 90ff. Dort heißt es: »Wenn also der Begriff Zeit, d.h., wenn das Begreifen *dialektisch* ist, dann ist die Existenz des Begriffs [...] wesentlich *endlich*. Daher muß die Geschichte selbst wesentlich endlich sein; der kollektive Mensch (die Menschheit) muß genauso sterben wie jedes menschliche Einzelwesen, die Weltgeschichte muß ein definitives Ende haben.« (Ebd., S. 133) Einen philosophiegeschichtlichen Überblick zur These vom ›Ende der Geschichte‹ gibt Pöggeler, Otto: Ein Ende der Geschichte? Von Hegel bis Fukuyama. Opladen 1995.

4 Schon Rudolf Haym sieht nur wenige Jahrzehnte nach der Veröffentlichung der *Wissenschaft der Logik* ihre eigentliche Aufgabe darin, der ›deutschen Nation‹ »gleichsam ein Lexikon und eine Grammatik ihres reinen Denkens in die Hand zu geben«. Kritisch merkt er dazu an, Hegel habe offenbar angenommen, »diese seine Gegenwart sei das im Wesentlichen abschließende Ziel aller vorausgegangenen Geistesentwicklung« (Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. 2. Aufl., Darmstadt 1962, S. 310f.).

schritten haben muss.⁵ Gegen die Suspendierung der Zeitfrage spricht indes nicht nur die im vorhergehenden Abschnitt aufgezeigte Figur der ›Erinnerung‹ aus der Reflexionslogik, auch zahlreiche Belegstellen aus anderen Schriften Hegels, insbesondere aus den *Jenaer Systementwürfen*, der *Enzyklopädie* und den geschichtsphilosophischen Vorlesungen weisen in eine andere Richtung. Im Folgenden soll daher eine differenziertere Analyse des dialektischen Zeitbegriffs ausgehend von diesen Schriften versucht werden. Die leitende These lautet dabei, dass Hegel sehr genau zwischen einer natürlichen Zeit auf der einen und der Geschichte des Begriffs bzw. des Geistes auf der anderen Seite unterscheidet. ›Getilgt‹ würde dann lediglich der natürliche Zeitbegriff; die Geschichtlichkeit des Geistes, verstanden als fortlaufende Erinnerung und Umarbeitung der Tradition, wäre dagegen als prinzipiell unabschließbar anzusetzen.

Hegels eigene dialektische Herleitung der Kategorien Zeit und Raum findet sich in den ersten Abschnitten der verschiedenen Fassungen seiner Naturphilosophie, die zumeist mit dem Titel ›Mechanik‹ versehen sind.⁶ Bereits diese Einordnung in die Mechanik gibt einen deutlichen Hinweis, weshalb sich der dort dargelegte Zeitbegriff nicht ohne weiteres auf die dialektische Bewegung selbst übertragen lässt, die stets mit einer organischen Ganzheit oder lebendigen Einheit in Verbindung gebracht wird. Große Teile der in den Abschnitten zur Mechanik auftauchenden Zeitauffassung können insofern als kritische Darstellung eines defizienten Zeitverständnisses gelesen werden, und zwar in erster Linie als eine Auseinandersetzung mit den aristotelischen Aporien der Zeit.⁷ Zugleich überschreitet Hegel bereits im Ansatz alle vorhergehenden Abhandlungen zur Zeitproblematik, wenn er den Zeitbegriff unmittelbar aus dem Widerspruch der räumlichen Dimensionalität herleitet.

Der Weg vom Raum zur Zeit ergibt sich aus Hegels Charakterisierung der ›Natur‹ als Äußerlichkeit, die sich zunächst räumlich bestimmen lässt: »Die

5 Obwohl Feuerbach die *Wissenschaft der Logik* ebenfalls im Lichte einer Vollendungsthese liest, liefert er das entscheidende Argument gegen diese Interpretation: Die dialektische Darstellung als Text, der gelesen und verstanden werden muss, impliziert notwendigerweise eine zeitliche Vermittlung, die sich nicht mehr aufheben lässt (vgl. Feuerbach, Ludwig: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: ders.: Werke in 6 Bänden, Bd. 3, hrsg. von Erich Thies, Frankfurt a. M. 1975, S. 7-53; hier S. 16f.).

6 Bezugstexte sind im Folgenden die ersten Abschnitte der Naturphilosophie aus den *Jenaer Systementwürfen* von 1804/05 und 1805/06 (JS II, 191ff.; JS III, 3-13) und der *Enzyklopädie* (Enz, § 245ff.).

7 Darauf weist auch Heidegger in seiner Kritik an Hegels Zeitbegriff hin. Allerdings behandelt Heidegger den Abschnitt der Naturphilosophie so, als würde darin die Zeitauffassung der gesamten Dialektik dargelegt. Seine Schlussfolgerung, Hegels Zeitbegriff stelle ›die radikalste Ausformung des vulgären Zeitverständnisses‹ dar, bleibt daher fragwürdig (vgl. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O., S. 428ff.).

erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Außersichseyns*, – dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, *der Raum*.« (Enz, § 254) Der Raum alleine aber stellt lediglich eine reine Form oder bloße Möglichkeit dar, ohne irgendwelche Inhalte.⁸ Damit etwas im Raum erscheinen kann, bedarf es einer räumlichen Verortung, die jedoch keineswegs schon mit dem Raum als solchem gegeben ist. Ein einzelner Punkt im Raum besitzt keine Positivität an sich, er kann nur in seinem differenten Verhältnis mit anderen Punkten spezifiziert werden: als Linie, Fläche oder Oberfläche eines abgesonderten Raumkörpers (Enz, § 256). Aber auch diese geometrischen Figuren bleiben letztlich unbestimmt in den gegeneinander ›gleichgültigen‹ Dimensionen des Raumes gefangen: »[...] es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt.« (Enz, § 255)

Für Hegel spitzt sich die gesamte Problematik der räumlichen Relationen auf den Begriff des Punktes zu. Räumlichkeit gibt es nur aufgespannt zwischen den Punkten, in ihrem negativen Verhältnis zueinander. Der Punkt selbst jedoch hat keine räumliche Ausdehnung, er markiert gleichsam die Grenze des Raumes, seine Negativität. Man könnte daher sagen, das Sein der Punktualität bestehe darin, das zu sein, was es nicht ist, oder nicht das zu sein, was es ist. Damit aber stößt man auf eine Aporie, die bereits in der aristotelischen *Physik* der Zeit zugeschrieben wird.⁹ Im Gegensatz zu den Raumdimensionen erlauben es die Dimensionen der Zeit, also Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, von einem kontinuierlichen Werden zu sprechen. Während der Punkt als einfache Negation des Raumes in Anderes übergeht (Linie, Fläche, Körper), kommt er als zeitlicher Jetzt-Punkt in seiner Negation auf sich zurück. Jedes Jetzt negiert sich selbst und wird ein zukünftiges Jetzt, d.h. es ist in seiner Negation bei sich selbst, daher eine absolute Negation oder, wie Hegel in den *Jenaer Systementwürfen* schreibt, »absolut differente Beziehung des Einfachen« (JS II, 207).

Allerdings verfehlt man die von Hegel aufgezeigte Struktur der Zeit, deutet man sie wie Heidegger lediglich als eine unverbundene ›Jetztfolge‹, die

8 De Boer glaubt deshalb, Hegel setze – ebenso wie Kant – Raum und Zeit letztlich doch als ›reine Formen der Anschauung‹ jenseits des Begrifflichen an. Aufgrund der zahlreichen Einwände, die Hegel in seinen verschiedenen Schriften gegen den kantischen Formalismus vorbringt, liegt es jedoch näher, die Rede von einer ›bloßen Form‹ ebenfalls als kritische Wendung gegen den Apriorismus zu verstehen (vgl. Boer: *Begriff und Zeit*, a.a.O., S. 35).

9 Vgl. Aristoteles: *Physik*. Vorlesung über die Natur. Philosophische Schriften Bd. 6, Hamburg 1995, Buch IV, Kap. 10. Dass Hegel in seiner dialektischen Analyse der Zeit weit über die aristotelischen Aporien hinausgeht, betont Brauer, Daniel Oscar: *Dialektik der Zeit*. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart 1982, S. 135ff.

sich der Anschauung darbietet.¹⁰ Wie stets bleibt die Bewegung der absoluten Negation nicht einfach in ihren Momenten – hier den beiden Seiten des Jetzt als Gegenwart und Zukunft – stehen, sie wird vielmehr in ihrer widersprüchlichen Beziehung als Einheit gedacht. Entgegen unserem Alltagsverständnis, das die Zeit als einen linearen Fluss von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft vorstellt, setzt Hegel die Vergangenheit als das Verhältnis der beiden Jetztpunkte (Gegenwart und Zukunft) an: »Es ist also in der Tat weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung beider aufeinander, eins ist gegen das andere auf gleiche Weise negativ [...]; die Differenz beider reduziert sich in die Ruhe der *Vergangenheit*.« (JS II, 207) Deshalb kann Hegel in den Zusätzen zur *Enzyklopädie* sagen, »[...] es ist die Wahrheit der Zeit, daß nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist.«¹¹ Eine derart differenzierte Zeitauffassung lässt sich schwerlich als ›vulgär‹ im Sinne Heideggers apostrophieren.

Bereits in den *Jenaer Systementwürfen* gelingt Hegel damit ein erstaunlicher synthetischer Zeitbegriff, der zu erklären vermag, was Heidegger – übrigens ganz zu Recht – dem ›vulgären‹ Verständnis der Zeitfolge ankreidet: Wie nämlich zwischen den vereinzelteten Jetzt-Punkten überhaupt ein kontinuierlicher Übergang gedacht werden könne. Ein auf die Punktualität des Jetzt (oder der Gegenwart) fixiertes Zeitmodell kann meist nur mit erheblichem theoretischen Aufwand erklären, welche Kraft die voneinander getrennten Jetztpunkte zu einer Einheit synthetisieren soll.¹² Hegels Lösung indes ist verblüffend, weil sie einerseits die Vorstellung aufgibt, die Jetztpunkte würden wie Perlen auf einer Schnur aufgereiht nacheinander folgen, und andererseits die Vergangenheit nicht mehr als vergangene Gegenwart denkt, sondern als Relation oder Aufhebung: »Und dies gesetzte Aufheben beider [des gegenwärtigen und zukünftigen Jetzt; D.Q.] ist das Ehemals, die in sich reflektierte oder reale Zeit.« (JS II, 208)

10 »Zeit ist das ›angeschaute‹ Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet.« (Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 431)

11 Die mündlichen Zusätze zur *Enzyklopädie* werden zitiert nach Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Werke in 20 Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1970; hier § 261, Zusatz, S. 59. Auch Brauer betont in diesem Zusammenhang, das »[...] eigentlich Revolutionäre von Hegels Auffassung der Zeit liegt in der Rolle der Vergangenheit« (Brauer: *Dialektik der Zeit*, a.a.O., S. 138).

12 Dies wird insbesondere in der phänomenologischen Betrachtung des ›inneren Zeitbewusstseins‹ problematisiert und dort mit der Annahme einer in Richtung Vergangenheit und Zukunft ausgedehnten Gegenwart gelöst (vgl. Husserl, Edmund: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Hrsg. v. Martin Heidegger, 3. Aufl., Tübingen 2000, S. 25, § 11).

Vor dem Hintergrund dieser dialektischen Zeitstruktur lassen sich zwei Aspekte für das Verhältnis von Begriff und Zeit herausarbeiten. Weil Hegel die Negationsbewegung der Zeit mit den beiden zentralen Prinzipien der *Wissenschaft der Logik* – dem Werden und dem Begriff – in Verbindung bringt, ist es erstens nicht abwegig, die Bewegung der doppelten Negation generell als zeitliche anzusetzen.¹³ Folglich müsste der fortschreitenden Selbstbestimmung des Begriffs eine fundamentale Zeitlichkeit eignen. Anders ausgedrückt, wenn gleichsam der Prototyp der absoluten Negativität dem Verhältnis der Zeitdimensionen entspricht, darf man der qua Negation operierenden Logogenese des Begriffs insgesamt eine Temporalstruktur unterstellen. Dies erlaubt zweitens eine Präzisierung des Wesens als Grundbeziehung. Sind in der absoluten Negativität die beiden Momente Gegenwart und Zukunft durch die Vergangenheit vermittelt, lässt sich die Grundbestimmung im Sinne einer Erinnerung des Vergangenen interpretieren. Dadurch erhält die im Rahmen der Reflexionslogik schwer fassbare Bedingung einer »ursprünglichen Synthese« eine nachvollziehbare Klärung: Was gegenwärtig Bedeutung konstituiert und diese für zukünftige Wiederholung öffnet, sind die überlieferten – d.h. vergangenen und erinnerten – Verknüpfungsmöglichkeiten semantischer Elemente. Das differente Beziehungsgeflecht der Begriffskategorien ist »zeitlos vergangen«, weil es selbst nie präsent werden kann, ohne seine bedeutungskonstitutive Funktion zu verlieren. In der Reflexionslogik drückt Hegel dies so aus: »Die Erinnerung der Bedingungen ist zunächst das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daseyns, und das Werden des Grundes.« (WdL I.2, 321)

Gleichwohl scheint die vorgeschlagene Parallelisierung von absoluter Negativität und Zeitlichkeit all jene Textstellen zu missachten, an denen Hegel explizit die eigentliche Sphäre des Begriffs, also den Geist und die Idee, als »ewig« bezeichnet. So heißt es etwa in der *Enzyklopädie*: »[...] das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig.« (Enz, § 258) Bevor der Übergang von einer fundamentalen Temporalität der Negation zur Geschichtlichkeit des Begriff betrachtet werden kann, wäre deshalb das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu erläutern. Als hilfreich erweist sich dabei die von Kojève vorgeschlagene terminologische Unterscheidung zwischen »Ewigkeit« (im Sinne einer außerzeitlichen Wirklichkeit) und »Ewigem« (etwas, das Anteil an der Ewigkeit hat, aber nicht im Gegensatz zur Zeit steht).¹⁴ Obwohl Hegel beide

13 Vgl. Nancy, Jean-Luc: *The Surprise of the Event*. In: Barnett, Stuart (Hg.): *Hegel after Derrida*. London 1998, S. 91-104; hier S. 98. Auch de Boer weist auf diese Übereinstimmung hin, deutet sie jedoch so, als sei die Zeit »die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung, in der der Begriff sich als Begriff vollzieht [...]«, und somit dem Begriff logisch vorgeordnet (vgl. Boer: *Zeit und Begriff*, a.a.O., S. 46f.).

14 Vgl. Kojève: *Hegel*, a.a.O., S. 91.

Ausdrücke mehr oder weniger synonym verwendet, stellt ein Zusatz zur *Enzyklopädie* klar: »[...] die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht; sondern die Ewigkeit ist die absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach.«¹⁵ Bezogen auf die Einteilung von Kojève zielt Hegels Rede von der ›Ewigkeit‹ folglich auf ein ›Ewiges‹, das der Zeitlichkeit nicht entgegengesetzt wäre.

Erklärungsbedürftig bleibt indes der zweite Teil des zitierten Satzes, in dem die ›Ewigkeit‹ als ›absolute Gegenwart‹ oder Jetzt ohne Modifikationen bestimmt wird. Die dahinterstehende Überlegung kann zumindest strukturell so verstanden werden, dass Ewiges sich nur in einer dialektischen Aufhebung der Zeit selbst und nicht in einer unendlichen Dauer begreifen lässt. ›Ewig‹ meint auch für Hegel weder ein Außerhalb der Zeit noch eine endlose Reihe aufeinanderfolgender Jetzt-Punkte – das wäre, um eine Bezeichnung der *Logik* aufzugreifen, eine ›schlechte Unendlichkeit‹ (WdL I.1, 222).¹⁶

Nun scheint jedoch die Zuspitzung auf eine ›absolute Gegenwart‹ der soeben rekonstruierten Aufhebung der Zeitdimensionen in der Vergangenheit zu widersprechen. Beide Thesen wären in der Tat unvereinbar, würde Hegel ein Zeitmodell vertreten, in dem sich die drei Modi der Zeit gegenseitig ausschließen. Als Synthese von gegenwärtigem und zukünftigem Jetzt aber verliert die Vergangenheit nie den Bezug zur Gegenwart. Eine Erinnerung besteht gerade darin, das Vergangene in Gegenwart und Zukunft festzuhalten, und nicht dem Vergessen einer absoluten Vergangenheit Preis zu geben. Um die Beziehung von Gegenwart und Zukunft zu bestimmen, muss die Vergangenheit also andauern. Hegel verdeutlicht dies, indem er die absolute Gegenwart als in sich reflektierte Dauer von einer relativen Dauer der endlichen Dinge abhebt:

»Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die *Ewigkeit*, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgendeine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige und darum auch absolute Gegenwart. [...] Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives

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

16 Zu weiteren möglichen Parallelen zwischen den Zeitbestimmungen und Abschnitten der *Wissenschaft der Logik* vgl. Wohlfart, Günter: Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Bd. 13, 1980, S. 143-165; hier S. 144ff. Eine erhellende Verbindung zwischen der absoluten Methode und der Dialektik der Zeit aus der Naturphilosophie bietet Grieser, Wilfried: Die Selbstexplikation des Logischen als *absolute Methode* und die Dialektik der Zeit. In: Posch, Thomas/Marmasse, Gilles (Hg.): *Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen*. Frankfurt a. M. 2005, S. 132-157.

Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendlich, d.h. nicht relativ, sondern in sich reflektierte Dauer.«¹⁷

Alle Dinge dauern, das macht ihre Zeitlichkeit sowie ihre Endlichkeit aus. Doch reicht diese relative Dauer nicht aus, um den Begriff der Zeit selbst zu erklären. Die Temporalstruktur ist von anderer Dauer als die der vergänglichen Dinge. Das Übergehen der auseinander fallenden Jetztpunkte in die Vergangenheit bleibt als Form ewig und absolut gegenwärtig, aber nur, sofern es endliche Dinge gibt, an denen sich dieser Prozess vollzieht und in deren relativem Bestehen sich das unendliche Andauern der Zeit reflektiert: »Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit [...]«¹⁸ Ein solcher in sich reflektierter Zeitbegriff übersteigt jedoch den Rahmen der Naturphilosophie bei weitem. Dass die Zeitbetrachtung zu Beginn der Naturphilosophie einerseits bereits unter dem Eindruck der logischen Kategorialanalyse steht, andererseits einen Vorgriff auf die Philosophie des Geistes darstellt, entgeht auch Hegel nicht. Fast nebenher bemerkt er: »Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind nothwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*.« (Enz, § 259)

Dieser Hinweis ist nicht unwichtig, weil er helfen kann, die verschiedenen Sichtweisen auf die Zeitproblematik genauer zu trennen. Die Natur als solche existiert zwar in zeitlichen Prozessen, sie ist ein ständiges Werden und Vergehen, eine immerwährende Wiederholung ihres Kreislaufs, sie besitzt allerdings keine Vorstellung von ihrer eigenen Prozessualität.¹⁹ Erst in der Geistesentwicklung als einem Teil der Natur kann sie sich anschauen. Aber der Geist stellt sich der Natur entgegen und sieht darin entweder kausale oder zufällige Bewegungen. Mit dieser subjektiven Ebene, wenn man so will: dem Für-sich-Sein gegenüber dem bloßen An-sich der Natur, setzt Hegels Betrachtung der Zeit in der Naturphilosophie ein. Hier – und nur hier – gilt die von Heidegger kritisierte Formel: »Die Zeit ist das angeschaute Werden« (Enz, § 258). Ebenfalls hierher gehört die Rede von der Zeit als »abstrakter«, »ideeller«, »reiner Form«, »Äußerlichkeit« usw.

Nicht ohne Grund bringt Hegel diese abstrakte Zeitvorstellung in der Jenaer Naturphilosophie mit dem »Meinen« in Verbindung (JS III, 9f.). Es handelt sich um eine angeschaute Zeit, von der wir bloß meinen, sie verlaufe kontinuierlich und unabhängig vom Bestehen der Dinge. Die kritische dialekti-

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

18 Ebd.

19 »Die Natur ist, wie sie ist; und ihre Veränderungen sind deswegen nur *Wiederholungen*, ihre Bewegung nur ein Kreislauf.« (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, 3. Aufl., Hamburg 1959, S. 36)

sche Aufarbeitung des gemeinten Zeitbegriffs zeigt dann, wie sich die Dimensionen der Zeit tatsächlich synthetisch ineinander fügen und nicht in getrennte, unvermittelte Jetzt-Punkte zerfallen. Erst die synthetische Funktion der Vergangenheit erlaubt es, überhaupt von dauerhaften Zuständen auszugehen, weil sie das Fortschreiten der Zeit in einer relativen Dauer aufhebt: »Die Zeit geht in der *Vergangenheit* als ihrer *Totalität selbst unter*, oder diese Dimension ist das ausgesprochene Aufheben derselben.« (Ebd., 13) Im Sprechen gehen wir stets von substanziellen und andauernden Gegenständlichkeiten und Verhältnissen aus, die ohne eine Synthese der Jetzt-Punkte gar nicht möglich wären. Um aber den Prozess der Zeit, der zugleich das Dasein des Begriffs als Bewegung der Negativität skandiert, als solchen denken zu können, muss die Zeitvorstellung der Anschauung ›getilgt‹ werden.

Hegels Satz am Ende der *Phänomenologie*, »die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt [...]« (PhG, 429), bezieht sich mithin auf den abstrakten, bloß gemeinten Zeitbegriff. In ihm sind die Dimensionen der Zeit äußerlich, in die Natur gesetzt und sprachlich verfestigt: »Sie [die *Zeit*, D.Q.] ist das *äussere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff [...].« (Ebd.) Wenn Hegel fordert, diese *Zeit* ›aufzuheben‹, bedeutet das keine Ausschaltung der Temporalität als solcher – im Gegenteil. Worauf die *Phänomenologie* abzielt, wäre vielmehr ein in sich reflektierter Zeitbegriff, in dem der Begriff das Prinzip seines eigenen Fortschreitens erkennt.²⁰ Solange man die Entwicklung des Begriffs innerhalb der natürlichen *Zeit* betrachtet, wird ihm die *Zeit* noch als sein Anderes gegenübergestellt. Eine solche Betrachtung verfährt jedoch im schlechten Sinne historisch, sie schreibt der geschichtlichen *Zeit* einen transzendentalen Charakter und somit eine ›Macht‹ noch über die Geistesentwicklung zu. In der *Enzyklopädie* legt Hegel dar, inwiefern der Begriff der *Macht* der *Zeit* entgeht – weil er selbst diese *Macht* ist:

»Darum ist das Endliche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich selbst zu derselben als zu seiner *Macht* verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich=Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die *Zeit* daher nicht seine *Macht*, noch ist er in der *Zeit* und ein *Zeitliches*, sondern er ist vielmehr die *Macht* der *Zeit* [...].« (Enz, § 258)

20 Getilgt wird daher nur eine »Zeitform« (PhG, 429), und zwar dadurch, dass sich das Anschauen selbst als zeitliches prozessual begreift: »Das so vielzitierte *Tilgen* der *Zeit*, und näher eigentlich nur der ›Zeitform‹, wäre dann nichts anderes als das Begreifen des *Prozesses* [...].« (Grießer: Selbstexplikation, a.a.O., S. 149, Anm.)

Die absolute Negativität, der Motor der Begriffsbewegung, produziert die Bewegung der angeschauten Zeit. Ist umgekehrt aber der Begriff auch nichts anderes als der Prozess absoluter Negativität, dann erscheint er nicht einfach nur in der Zeit, er ist selbst ›Verzeitlichung‹ oder – um mit Derrida zu sprechen – ›Temporalisation‹. Hegels Rekurs auf die ›Identität‹ des Begriffs, das ›Ich=Ich‹, darf nach den Überlegungen des vorherigen Abschnitts nicht weiter verwundern: Der Identitätssatz sagt stets mehr als er meint. Er lebt in der Vorstellung einer präsentistischen Zeit und muss doch bereits in der Form des Satzes auf die Differenzstruktur der Bedeutungs-genese zurückgreifen. Damit das Ich sich als identisches erscheinen kann, muss es sich von sich selbst trennen. Diese konstitutive Differenz geht dem reflektierenden Ich als Bedingung ›voraus‹, sie trennt und synthetisiert es zugleich, versetzt es in eine zeitliche Bewegung und lässt es in einer relativen Dauer entstehen. Als Leerform einer Rückwendung auf sich steht das ›Ich=Ich‹ für eine Reflexion, die sich in ihrem verzeitlichenden Wesen erfasst. Deshalb kann Hegel das Wesen in der *Logik* auch ein ›zeitlos vergangenes Sein‹ nennen, da die ›vorausgehende‹ Beziehung nicht zeitlich vor dem Sein liegt, sondern auf die bedingende Temporalstruktur selbst verweist.

Davon ausgehend lassen sich nun zwei argumentative Stränge der spekulativen Dialektik weiterverfolgen. Auf der einen Seite wäre zu fragen, wie sich der Begriff durch ›Erinnerung‹ in seinem verzeitlichenden Wesen selbst zu denken vermag. Dies führt aus dem Rahmen der Reflexionslogik heraus in die Begriffslogik und deren Schluss, die absolute Idee. Dabei wäre zu untersuchen, wie sich die Temporalisation der Begriffsbewegung in den grammatisch-logischen Formen der Sprache bemerkbar macht, also in Satzstrukturen, wie sie Hegels Urteilslehre betrachtet. Allerdings kehrt angesichts des Schlusskapitels der *Wissenschaft der Logik* der Verdacht zurück, die spezielle Reflexionsform des Begriffs – von Hegel auch ›absolute Methode‹ genannt – bewege sich letztlich doch außerhalb des historischen Zusammenhangs.

Es scheint daher angebracht, zunächst einem zweiten Strang des Hegel'schen Denkens zu folgen, der in die Geschichtsphilosophie führt, um zu ergründen, welchen Anteil das historische Dasein des Begriffs an der Freilegung seiner logischen Strukturen hat.²¹ Der Umweg über die Geschichte kann so eventuell den Nachweis erbringen, dass die Rede vom ›Absoluten‹ ihre ahistorische Konnotation verliert, wenn damit ein je geschichtlich-epochales Auftreten des Geistes gemeint ist und nicht die Vollendung der Geschichte überhaupt. Ein erster Hinweis auf eine solche Lesart der Hegel'schen Geschichtsphilosophie kündigt sich bereit in der Unterscheidung zwischen ›Ewigkeit‹ und ›Ewigem‹ an. Die Sphäre des Begriffs, der Geist oder, in sei-

21 Der erste Strang soll im zweiten Teil der Untersuchung wieder aufgenommen werden.

ner Selbstreflexion, die Idee, kann laut Hegel ›ewig‹ genannt werden, weil darin die fundamentale Zeitlichkeit der absoluten Negativität zum Ausdruck kommt. Entsprechend wichtig ist es, in der Rekonstruktion der Philosophiegeschichte von der Vorstellung Abstand zu nehmen, bei der Idee bzw. dem Geist handele es sich um außerzeitliche Instanzen, die lediglich durch historisch kontingente Umstände verdeckt, insgeheim aber den Gang der Geschichte selbst lenken würden.

Seine Heidelberger und Berliner Vorlesungen zur *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* eröffnet Hegel daher mit der grundsätzlichen Frage, inwiefern die Philosophie als Wissenschaft von den ›unvergänglichen‹ Wahrheiten überhaupt eine Geschichte haben kann.²² Dabei macht er gleich zu Beginn des Vortrags deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit der Geschichte keineswegs in den Appendix der Philosophie gehört: »Was *wir* geschichtlich sind, der Besitz, der uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden *der Gegenwart* gewachsen, sondern dieser Besitz ist die Erbschaft und das *Resultat* der *Arbeit*, und zwar der Arbeit aller vorhergehenden Generationen des Menschengeschlechts.«²³ Die Frage nach der Gegenwart muss deshalb immer zugleich eine nach der Geschichte sein.²⁴ Allerdings lassen sich die ›Erbschaften‹ der Geschichte nicht – wie von einer ›treuen Haushälterin‹ – unverändert akkumulieren.²⁵ Die Tradition befindet sich in einem ständigen Fluss, sie selbst ist aktive Arbeit an der Überlieferung. Wenn also die Aufgabe der Philosophie darin besteht, ›ihre Zeit in Gedanken zu fassen‹, muss sie notwendigerweise historisch verfahren und sich selbst in ihrem Gewordensein reflektieren. Aber zugleich verändert sie in ihrer Reflexion immer auch schon die Vergangenheit.

Nun scheint eine derartige Position nicht weit von einem historischen Relativismus entfernt, denn wie sollte je ein Standpunkt erreicht werden, der das Ganze der Geschichte überblicken und nach einem überzeitlichen Maßstab bewerten könnte? Ohne jedes Telos läuft die philosophische Reflexion Gefahr, bloß die Fehler und Vorurteile ihrer Vorgänger zu reproduzieren. Liest man Hegels Gesamtsystem ausgehend von der oben erwähnten Vollendungsthese, erübrigen sich solche Einwände. Erklärungsbedürftig wäre dann lediglich, woher das Denken die Gewissheit nimmt, an einem wirklich absoluten Endpunkt angelangt zu sein. Allein, zu einer solchen finite Geschichtsauffassung geben die Vorlesungen keinen Anlass. Schon der Satz: »[...] *der allge-*

22 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 7 u. 23ff.

23 Ebd., S. 21.

24 »In der Tat aber, was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich.« (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1971, S. 21)

25 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 21.

meine Geist bleibt nicht still stehen«²⁶, sperrt sich gegen diese Auslegung. In einer der letzten Versionen der Vorlesung sagt Hegel dann unmissverständlich, »[...] daß die Philosophie einer Zeit zwar der höchste Standpunkt des in seiner Verfassung jedes Mal sich entwickelnden Geistes ist, daß aber keine sagen kann, daß sie den höchsten Standpunkt, über welchen es keinen gebe, erreicht habe.«²⁷ Trifft diese Diktum ebenfalls auf Hegels eigenes Denken zu – und die Vorlesungen sprechen zumindest nicht dagegen –, muss er erläutern, inwiefern trotzdem von einem Fortschritt in der Entwicklung der Philosophie die Rede sein kann, da ohne einen Endpunkt auch das Maß zur Bewertung des Verlaufs im Sinne eines Fort- oder Rückschritts fehlt.

Hegels Antwort auf dieses Problem stützt sich auf folgende Argumentation: Jede Zeit betrachtet die Überlieferung wie ein äußerlich Vorhandenes, etwas, worüber sie verfügen kann, das sich zu Gegenständen von Abhandlung machen lässt. Eine gelehrte ›Kenntnis‹ des vergangenen Denkens bedeutet indes noch kein wirkliches ›Verstehen‹.²⁸ Entscheidend für Letzteres ist ein aktives Aneignen des Vergangenen oder, wie man mit Blick auf die *Phänomenologie des Geistes* sagen kann, ein Verinnerlichen, eine ›Er-Innerung‹ (PhG, 433). Echtes Verstehen muss seinen eigenen Standpunkt allererst in der Beschäftigung mit den überlieferten Denkbestimmungen finden; das Heutige und Eigene kann sich nur in der Reflexion des Vergangenen und Anderen bilden.²⁹ Ebenso wie die dialektische Zeitbetrachtung die Vergangenheit nicht mehr als vergangene Gegenwart denkt, muss nun mit der überlieferten Tradition im Ganzen verfahren werden. Sie ist nicht bloß äußerer Gegenstand einer philologisch-historischen Rekonstruktion, sie bestimmt recht verstanden unsere Gegenwart, indem sie diese auf eine Zukunft hin öffnet. Weder dauert die Vergangenheit unverändert an noch geht sie im Fluss der Zeit unter. Was uns heute bestimmt, sehen wir nur in der Auseinandersetzung mit dem Gewesenen. Auch hier liegt das Wesen der Gegenwart in der Erinnerung des in diesem Sinne ›zeitlos‹ Vergangenen.³⁰

26 Ebd., S. 21.

27 Ebd., S. 129. In einer früheren Fassung der Vorlesungen heißt es auch: »Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen.« (Ebd., S. 72)

28 Vgl. ebd., S. 9.

29 »Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiterzubilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas eigenes gegen das, was sie vorher war.« (Hegel: Geschichte der Philosophie, a.a.O., S. 22)

30 »Die Geschichte, die sich bildet, ist jeder Vergänglichkeit bar, weil sie das konstituiert, was dazu bestimmt ist, sie fortzusetzen.« (Bodei, Remo: Die ›Metaphysik der Zeit‹ in Hegels Geschichte der Philosophie. In: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie. Religion und

Von Fortschritt kann Hegel folglich sprechen, wenn sich das gegenwärtige Denken in seinen historischen Voraussetzungen begreift. Da sich weiterhin der Vorgang des Begreifens für Hegel nicht in der Präsenz einer ›inneren Anschauung‹ erschöpft, sondern mit einer Unterscheidung, einer Differenz, einem Urteil einhergeht, muss sich das begreifende Denken zwangsläufig immer wieder von sich selbst entfernen und versetzt sich dadurch in stete Bewegung:

»Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist: sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der *inneren* Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener [...] wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Element des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz.«³¹

Weder eine platonische Ideenschau noch eine transzendente Einbildungskraft können sich jener Differenz entziehen, die notwendig ist, soll die ›ewige‹ Idee gedacht und gewusst werden. In der negativen Arbeit eines sprachlich strukturierten Denkens kommt die Idee oder das logische Prinzip nur um den Preis eines Widerspruchs zu einem ›Selbstbewusstsein‹: Um sich selbst zu erkennen, muss sie ihre eigene Entwicklung notwendigerweise als ›abgetrennte Wirklichkeit und Anschauung denkend rekonstruieren‹, das heißt, sie muss in der Geschichte erscheinen und ein Dasein in der Zeit annehmen.³² Aus der Sicht der Idee hat folglich jede Erinnerungsleistung eine Entäußerung, eine Abtrennung von sich selbst zur Bedingung.

Zwar kann diese ›Selbstveränderung‹, in die sich der Geist verstrickt, sobald er sich zu begreifen sucht, eine ständige Fortentwicklung begründen; die emphatisch positive Konnotation, die Hegel ihr zuweilen durch die Zuschreibung einer stufenförmig anwachsenden Vernünftigkeit beilegt, vermag sie indes noch nicht zu rechtfertigen. Formulierungen, wie sie etwa in den *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* auftauchen, »[...] daß die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat«³³, bedürfen weiterführender Erläuterungen. Schließt man auch hier eine teleologische Ausrichtung auf einen bereits gewussten Endzustand des Vernünftigen aus, bleibt

Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart 1984, S. 79-98; hier S. 80)

31 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 37.

32 Vgl. ebd., S. 61.

33 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Werke in 20 Bänden, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, S. 40.

nur, Vernunft als solche mit dem Prinzip des Fortschreitens gleichzusetzen.³⁴ Vernünftig kann dann jede Reflexion genannt werden, die sich im Modus des Verstehens auf ihre eigene Vergangenheit zurückwendet, um sich darin selbst zu finden. Insofern sich jede vernünftige Reflexion von sich selbst entfernen und verändern muss und auf diese Weise die Grundlage für eine neuerliche Reflexion schafft, gehört das Fortschreiten zu ihrem Prinzip.³⁵

Im engeren Sinne spekulativ wird Hegels Geschichte der Vernunft, weil sie das ›Geschehen‹ einer solchen Rückwendung auf der Ebene der ›Volksgeister‹, also der Gesamtheit geistiger und kultureller Arbeit einer Epoche, hypostasiert und nicht dem Vermögen eines transzendentalen Subjekts zuschreibt:

»In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volk sich auf tut.«³⁶

Die Aufstufung der Vernunftentwicklung bleibt immer relativ auf eine bestimmte Gemeinschaft (*dieses* Volk) und eine bestimmte Epoche (*diese* Zeit) bezogen, deren spezifische Geistesgestalt (*diese* Form) sich als konstitutiv für die epochale Zusammengehörigkeit erweist. Eine solche epochale Ausformung der Idee definiert die jeweils gegenwärtigen Grenzen von Rationalität überhaupt. Sie bestimmt, was gegenwärtig allgemein Geltung haben kann, und steckt somit einen Raum möglicher Denk- und Handlungsweisen ab. Nur ein späteres Zeitalter ist in der Lage, die vergangene Form des Geistes als Äußere zu betrachten und im empathischen Sinne zu verstehen. Folglich führt die Forderung an die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken zu fassen, im Falle einer gelungenen Selbstreflexion zugleich über die eigenen Grenzen hinaus. Wenn Hegel am Ende der *Phänomenologie des Geistes* von einer ›Voll-

34 »So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als diß Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.« (PhG, 40)

35 Dadurch wäre weiterhin dem bekannten Satz aus der Rechtsphilosophie, »was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«, die Spitze genommen (Hegel: Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 14). Skandalös scheint eine derartige Behauptung, solange man darin bloß eine Apologie des Bestehenden sieht. Es kommt indes darauf an, wie Hegel betont, »[...] in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen« (ebd., S. 15). Als radikale Historisierung richtet sich der Ausspruch vor allem gegen ein Denken, das die Vernunft jenseits der Geschichte ansiedelt und in einer transzendentalen Reflexion erfassen will.

36 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 37f.

endung« des Geistes spricht, hat er offenbar genau jene epochale Selbstermächtigung vor Augen (PhG, 433).

Ein Zeitalter hält demnach solange an, wie die begrifflichen Vorstrukturen einfach nur ›da sind‹ und funktionieren, ohne in sich selbst reflektiert zu sein. Dasein, so Hegel in einer an Heidegger erinnernden Wendung, meint stets »In-der-Zeit-Sein«. ³⁷ Beginnt eine Epoche, die Bedingungen ihres Denkens und Handelns zu begreifen, ein ›absolutes Wissen‹ von sich zu gewinnen, befindet sie sich bereits im Niedergang oder, wie Hegel sagen würde, der Begriff tilgt seine Zeit. Im Rahmen der Zeitanalyse der Naturphilosophie heißt das, die Zeit (oder der Begriff) hebt sich in ihre Vergangenheit auf. In der Ambivalenz dieser Formulierung steckt bereits das ganze Dilemma der Geschichte des Geistes: Er wird sich selbst immer nur in seiner vergangenen Form ansichtig. Seine eigenen Voraussetzungen begreift er erst, wenn sie ihm äußerlich geworden sind und er sich von ihnen entfremdet. Dennoch hebt die Selbstreflexion ihre Voraussetzungsstruktur nicht vollständig auf, sie transponiert sie auf eine andere, ›höhere‹ Ebene oder in eine neue ›Geistesgestalt‹. Vollendet wird somit lediglich die vergangene Epoche, ihre Denkgesetze liegen nun offen zutage und sind Gegenstand der Erinnerung. Zugleich aber begibt sich der Geist zwangsläufig in eine neue »Nacht des Selbstbewußtseyns«, in der die Bedingungen der höheren Selbstreflexion als solche noch nicht sichtbar sind:

»Indem seine [des Geistes; D.Q.] Vollendung darin besteht, das was er *ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist diß Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem *Insichgehen* ist er in der Nacht des Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundnes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und diß aufgehobne Daseyn, – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, – ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt.« (PhG, 433)

Hegels epochales Geschichtsverständnis kann also durchaus eine Stufenfolge der Vernunftentwicklung unterstellen, ohne einen Endpunkt der Geschichte annehmen zu müssen. Gleichwohl kann im Wechselspiel von Entäußerung und Erinnerung die Bahn der Geschichte auch nicht mehr verlassen oder umgewendet werden. Das Herausgehen aus sich selbst meint nämlich keine Veränderung im starken Sinne, sodass ein ganz Anderes oder absolut Unerwarte-

³⁷ Ebd., S. 37. Anders als noch in *Sein und Zeit* sieht Heidegger in späteren Schriften durchaus Ähnlichkeiten zwischen seinem eigenen Denken und Hegels prozessualer Dialektik, insbesondere im ›Geschehenscharakter‹ einer epochal verstandenen Geschichtlichkeit. Allerdings beharrt er weiterhin darauf, dass Hegels absolute Idee ein Ende dieses Prozesses bedeutet (vgl. Heidegger: Identität und Differenz, a.a.O., S. 34ff.).

tes entstehen könnte. Stets stellt die Negation eine Selbstnegation dar und bleibt damit ebenso in sich, ist als ein »Insichhineingehen, ein Sich-in[sich]vertiefen« zu denken.³⁸ Entsprechen kann Hegel am Schluss der *Phänomenologie des Geistes* konstatieren, der absolute Begriff sei »eine Offenbarung der Tiefe« (PhG, 433).

Zurückkommend auf die Frage nach der impliziten historischen Dimension in Hegels Logik der Reflexion können nunmehr zwei unerwartete Antworten gegeben werden. Erstens lassen sich sowohl die absolute Negativität im Allgemeinen als auch das Erinnerungsmotiv im Besonderen auf dezidiert zeitliche Prozesse zurückführen. Während das dialektische Ineinandergreifen der Zeitdimensionen die »Urform« der Negationsbewegung skandiert, zielt der Wechsel von Entäußerung und Erinnerung auf die Bewegung einer epochalen Geschichtlichkeit. Im Gegensatz zum Naturprozess, der seine Zyklen in immer gleicher Weise wiederholt, kennt die Zeit des Begriffs ebenso wie die Geschichte des Geistes eine Entwicklung, in der beide niemals absolut auf sich selbst zurückfallen können. Zweitens verschiebt sich mit der epochal verlaufenden Geistesentwicklung das hierarchische Verhältnis von Logik und Geschichte im Ganzen. Sieht es *prima facie* so aus, als habe Hegel mit der *Wissenschaft der Logik* ein transhistorisches Fundament des dialektischen Denkens entworfen, auf dem dann die Realphilosophien aufbauen können, erweist sie sich im Lichte der *Einleitung* vielmehr als Abschluss ihrer eigenen Zeit und damit zugleich als Übergang in eine neue Epoche.³⁹

Freilich kehrt sich damit das Verhältnis von *Logik* und Geschichtsphilosophie nicht einfach um: Die *Wissenschaft der Logik* nimmt all jene Kategorien auf, die sie in der Sprache ihrer Zeit sedimentiert vorfindet, und muss ihren historisch gewordenen Zusammenhalt reflektieren. Dazu bedarf es keiner historischen Rekonstruktion im herkömmlichen Sinne, weil die Begriffe, so wie sie vorliegen, ihre Vergangenheit bereits zeitlos aufbewahren. Umgekehrt aber kann sich eine recht verstandene Geschichte der Philosophie nicht mehr auf eine quasi-transzendente Zeitlichkeit verlassen, in der die vergangenen Wissensformen wie in einem Behälter aufbewahrt und frei zugänglich sind.⁴⁰ Sie muss zunächst das Wesen ihrer eigenen Begriffskonstruktion – mithin die *Logik* – befragen, um die Möglichkeit eines wahren Zugangs zur

38 Vgl. Hegel: *Einleitung*, a.a.O., S. 32.

39 Schon die *Phänomenologie des Geistes* verortet sich selbst in einer Zeit des Umbruchs: »Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist.« (PhG, 14)

40 In der *Enzyklopädie* wendet sich Hegel ausdrücklich gegen ein solches »Containermodell« der Zeit: »Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist [...]« (Hegel: *Enzyklopädie II*, a.a.O., § 258, Zusatz, S. 50)

Vorgeschichte auszuloten.⁴¹ Oder wie Stefan Majetschak pointiert feststellt: »Die zirkuläre Verschränktheit von Philosophie und Geschichte ist nicht aufzuheben.«⁴²

Wollte man nun Hegels hoch komplexes und in sich zirkuläres Zeit- und Geschichtsdenken als Maßstab für die bei Derrida aufgezeigte Temporalstruktur der *différance* und die schwach historische Ausrichtung von Wittgensteins Lebensweltkonzept nehmen, bliebe wenig mehr, als diesen ihre Lückenhaftigkeit vorzurechnen. Da es hier jedoch nicht um einen solchen Vergleich geht, soll die leitende Frage der nächsten beiden Abschnitte vielmehr lauten, ob sich interne Gründe dafür finden lassen, weshalb sowohl Wittgenstein als auch Derrida auf die systematische Rückbindung ihres eigenen Ansatzes an eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie verzichten.

b) Zeit als Gedächtnis praktischen Handelns

Obwohl Wittgenstein das Wesen des Sprachspiels auf eine Lebensform zurückführt und somit prinzipiell historisch fundiert, sind dezidiert philosophie- oder sprachgeschichtliche Rekonstruktionen allen seinen Schriften fremd. Der Lebensformbegriff führt zwar einen Verweis auf den jeweiligen sozial-historischen Hintergrund eines jeden Sprachspiels ein, aber Wittgenstein sieht seine Aufgabe nicht darin, solche Entwicklungen – und sei es lediglich exemplarisch – nachzuvollziehen. Geschichte fungiert für ihn gleichsam als Index, ein eigenständiges Thema ist sie nicht.⁴³

41 Vgl. Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 34f. Der zuweilen vorgebrachte Einwand, Hegels logische Rekonstruktion der Philosophiegeschichte entspreche nicht in allen Punkten dem »tatsächlichen« historischen Verlauf, muss seinerseits ein von den je begrifflich-kategorialen Vorbedingungen unabhängiges Wissen um die Geschichte voraussetzen. Das aber heißt, Hegels Einsicht in die fundamentale Zeitlichkeit des Begriffs von der Warte eines »objektiven« Geschichtsverlaufs kritisieren zu wollen. Aus der Sicht Hegels wäre das genau jene »universale Geschichtsmetaphysik«, die man der spekulativen Dialektik unterstellt. Düsing etwa rechnet Hegel einen »historischen Irrtum« in der Einordnung von Parmenides und Heraklit vor – auf welcher Grundlage Düsing selbst zwischen Wahrheit und Irrtum in der Geschichte unterscheidet, bleibt allerdings offen (vgl. Düsing, Klaus: Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung. In: Lucas, Hans-Christian/Planty-Bonjour, Guy (Hg.): Logik und Geschichte in Hegels System. Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 127-145; hier S. 131ff.).

42 Majetschak, Stefan: Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels. Berlin 1992, S. 335.

43 Auch Wittgensteins Kommentar zu James G. Frazers kulturhistorischer Studie *The Golden Bough* ist gekennzeichnet von einer eigentümlichen Ausstreichung aller zeitlichen Entwicklungsgedanken. Wittgenstein erläutert dies wie folgt: »Die historische Erklärung, die Erklärung als eine Hypothese der Entwicklung ist nur *eine* Art der Zusammenfassung der Daten – ihre Synopsis. Es ist ebenso-

Was auf den ersten Blick wie ein beträchtlicher Mangel erscheinen mag, lässt sich aus der Gesamtperspektive des Wittgenstein'schen Denkens auch als bewusste Absage an jede geschichtsphilosophische Spekulation auslegen. An Hegels Versuch, die Dialektik als das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung herauszupräparieren, zeigen sich nämlich auch die Aporien eines Denkens, das seine eigene Vorgeschichte einholen will: Entweder Geschichte erweist sich tatsächlich als dialektisch fortschreitend, dann bedeutet das absolute Erkennen ihres Prinzips zugleich das Ende der Geistesentwicklung (das Argument Kojèves). Oder der dialektische Blick auf die Geschichte bleibt seinerseits lediglich Ausdruck der aktuellen Geistesgestalt, dann bestreitet die dialektische Rekonstruktion zugleich ihren begründenden Charakter, indem sie sich selbst als historische Perspektive entlarvt und in diesem Sinne ›aufhebt‹. Eine radikale Konsequenz aus derlei Paradoxien könnte daher sein, die historische Situierung des eigenen Denkens durch eine Art Leerstelle indexikalisch anzuzeigen und auf jede weitere Ausführung zu verzichten, da diese entweder metaphysisch oder widersprüchlich werden muss.⁴⁴

Dass ein solches Argument unausgesprochen hinter den fehlenden Überlegungen Wittgensteins zur Geschichte steht, lässt sich aus dem Übergang vom Früh- zum Spätwerk ablesen. Das erkenntnisleitende Interesse des *Tractatus* liegt in der Begründung eines Sprache-Welt-Verhältnisses auf der Basis von elementaren logischen Satzformen. Die dazu vorgenommene Reduktion der Wortbedeutung auf eine formale Syntax reinigt die empirische Sprache von allem historischen Ballast. Eine Formanalyse, wie sie Wittgenstein hier vorschwebt, muss sich für jede beliebige gegenwärtige oder vergangene Sprache durchführen lassen. Gleichwohl wird der Frühschrift eben jene transzendente Stellung der Logik zum Verhängnis. Da Wittgenstein, im Gegensatz etwa zu Kant, auf die Mittelstellung eines transzendentalen Subjekts verzichten möchte, bewegen sich die logischen Bedingungen streng genommen außerhalb der Welt. Jeder Versuch, sinnvolle sprachliche Aussagen über solche exoterischen Bedingungen zu machen, ist zum Scheitern verurteilt, weil Witt-

wohl möglich, die Daten in ihrer Beziehung zueinander zu sehen und in ein allgemeines Bild zusammenzufassen, ohne es in Form einer Hypothese über ihre zeitliche Entwicklung zu tun.« (Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989, S. 29-46; hier S. 36f.). Auf das Gesamtwerk bezogen spricht Apel deshalb von einem ›ungeschichtlichen Gegenwartspragmatismus‹ Wittgensteins (vgl. Apel: Transformationen, a.a.O., S. 269).

44 Aus einer hermeneutischen Perspektive, wie sie etwa Christopher Lawn vertritt, erscheint die fehlende Reflexion auf die historische Genese von Sprachspielen allerdings als ›Blindheit‹: »Wittgenstein's idea that these philosophically motivated meta-questions are no more than violations of ordinary language demonstrates historical blindness.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 290f.)

gensteins Zurückweisung des Bewusstseinsparadigmas den Ausweg über eine transzendente Einbildungskraft oder eine platonische Ideenschau verstellt.

In der Wiederaufnahme seiner Gedanken in den dreißiger Jahren schlägt er dann eine deutlich veränderte Richtung ein. Die logische Syntax der Elementarsätze war gewissermaßen ›zu hoch‹ angesetzt. Zwar versprach ihr ahistorischer Status die Möglichkeit, alle philosophischen Probleme ›endgültig‹ zu lösen (wie Wittgenstein noch im Vorwort des *Tractatus* meint), doch stellt er zugleich das größte Hindernis auf dem Weg dorthin dar. Indem Wittgenstein die logisch-grammatische Struktur der Welt aus ihren transzendentalen Gefilden herunter in die Regelhaftigkeit der Alltagssprache zieht, kann er die Zugangsproblematik auflösen, handelt sich allerdings eine Reihe von neuen Schwierigkeiten ein. So bilden etwa alltagssprachliche Konventionen über die richtige Verwendungsweise von Begriffen keine in sich abgeschlossene Struktur, die sich in einer formalen Notation erfassen ließe. Obwohl auch die natürliche Sprache nicht ohne Systematisierungen auskommt, sind die ihr innewohnenden Regeln einem unaufhaltsamen zeitlichen Wandel unterworfen: »Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen *Phänomen* der Sprache. Nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Uding.« (BT, 60/WW1, § 108) Eine logisch-grammatische Analyse sieht sich insofern mit einer fundamentalen Veränderlichkeit ihres Gegenstandsbereiches konfrontiert und findet ihren Prüfstein entsprechend darin, ob sie der wiederholt von Wittgenstein angeführten Ansicht, dass »alles fließt«, gerecht zu werden vermag (BT, 149/WW2, 84f.).⁴⁵

Trotzdem zeigt Wittgenstein weiterhin kein Interesse daran, die logische Grammatik verschiedener Sprachspiele ausgehend von ihrer historischen Genese zu untersuchen. Die undurchsichtige Stellung der Geschichte und der Zeitlichkeit in den Spätschriften wirft deshalb zwei größere Fragekomplexe auf. Ein erster, methodologischer Komplex bezieht sich auf die implizite Selbstrelativierung der gesamten Sprachspielkonzeption. Wenn sich Wittgensteins eigene Überlegungen ebenfalls in spezifischen Sprachspielen bewegen, die Ausdruck einer historisch-kulturellen Lebensform sind, können sie dann überhaupt noch einen allgemeinen Wahrheitsanspruch erheben? Weil damit das Problem der Selbstreferenz angesprochen ist, soll diese Frage vorläufig zurückgestellt und im zweiten Teil der Studie wieder aufgegriffen werden.

Eine zweite Reihe von Fragen betrifft dagegen die mögliche Konzeptualisierung einer dynamisierten Sprachauffassung. Sofern Sprache ein ›räumliches und zeitliches Phänomen‹ darstellen soll, in dem, wie es in den *Philosophischen Untersuchungen* heißt, ›neue Sprachspiele entstehen und andere

45 »[...] der frühe Wittgenstein hielt die Strukturen der Welt für erkennbar; der späte Wittgenstein endlich glaubte, die Kategorien des Verstandes – die Sprache – stünden dauernd im Fluß.« (Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 148)

veralten und vergessen werden« (WW1, § 23), tritt ein ebenfalls für Derrida virulentes Problem auf: Wie können sich im sprachlichen Prozess relativ stabile Begriffsbedeutungen etablieren, deren Verwendungsregeln sich analysieren lassen? Und wie kann man umgekehrt begründen, dass Regeln in ihrer wiederholten Anwendung offen für Veränderungen bleiben, ohne ihre Verbindlichkeit zu verlieren? Darüber hinaus müsste geklärt werden, ob Zeit und Zeitlichkeit selbst Teile eines Sprachspiels oder Formen *a priori* jenseits der Sprache sind. Da es einmal mehr auch zu diesen Themen kaum zusammenhängende Äußerungen Wittgensteins gibt, sollen einleitend einige wiederkehrende Motive aus den Texten der dreißiger Jahre betrachtet werden, bevor dann erneut auf den Regelbegriff in den *Philosophischen Untersuchungen* eingegangen wird.

Bereits hingewiesen wurde auf Wittgensteins ›phänomenologischen‹ Ansatz zur Klärung des Sprache-Welt-Verhältnisses, den er später als Sackgasse bezeichnet. Charakteristisch für die phänomenologische Übergangsphase sind zahlreiche Überlegungen zur aktuellen Wahrnehmung im ›Gesichtsraum‹. Freilich will Wittgenstein keine psychologischen Studien über sinnliche Wahrnehmung betreiben, es geht ihm vielmehr um die logische Form von Aussagen über die räumlich erscheinende Welt. In diesem Kontext, also noch vor der Einführung des Sprachspiels, tauchen die ersten Bemerkungen über die Zeit als einer Bedingung zur Beschreibung des Raumes auf: »Es scheint mir eine eigentümliche Eigenschaft der räumlichen Aussagen daß man scheinbar den Raum ohne irgend eine Anspielung auf die Zeit nicht beschreiben kann.« (WA1, 6) Explizit oder implizit transportiert jede Äußerung über eine Wahrnehmung stets eine Zeitangabe, die man, wie Wittgenstein vermutet, nicht einfach wie ein ›nachträgliches Anhängsel‹ behandeln darf. Sogar wenn sich die Wahrnehmung nicht verändert, bedarf es notwendigerweise eines Rekurses auf die Zeit: »[...] schon zu sagen alles *bleibt* gleich setzt Zeit voraus.« (Ebd., 20)

Unklar ist allerdings, ob Wittgenstein hier lediglich den Gebrauch von Zeitangaben im Satz meint oder ob er Urteilen generell eine Zeitlichkeit zuschreibt. Mehrfach führt er das Bild des Filmprojektors an, um zwei Zeitsphären voneinander zu unterscheiden. Durch den Projektor hindurch geht ein Filmstreifen, der für den Fluss der Zeit steht. Auf der Leinwand verändert sich das Bild, die Leinwand als Projektionsfläche bleibt jedoch stets die gleiche: »[...] so gibt es auf dem Filmstreifen ein gegenwärtiges Bild, vergangene und zukünftige Bilder; auf der Leinwand aber ist nur Gegenwart.« (WW2, 83) Die Projektion steht offenbar für den Gesichtsraum, dessen logischer Aufbau insofern keine Zeit kennt, als er immer gegenwärtig ist. Projektor und Film hingegen verkörpern eine ›physikalische‹ Zeit, die sich in die drei Phasen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufteilen lässt.

Das Sinnbild des Filmprojektors mit seinen beiden Ebenen dient Wittgenstein nun dazu, die unmittelbaren Erlebnisse der Wahrnehmung strikt vom physikalischen Zeitfluss abzukoppeln. Welchen Gewinn eine derartige Trennung für die logische Untersuchung bringt, liegt auf der Hand: Die Wahrnehmungsebene kann aus dem zeitlichen Strom befreit und für eine Analyse mit überzeitlichem Anspruch geöffnet werden. Doch scheint damit das alte Zugangsproblem aus der Frühschrift wiederzukehren: »Wenn die Welt der Daten zeitlos ist, wie kann man überhaupt über sie reden?« (WW2, 80) Ein Ausweg, den die *Philosophischen Bemerkungen* vorschlagen, liegt darin, die Wahrnehmungsebene nicht in einer absolut zeitlosen Gegenwart anzusiedeln, sondern ihr eine eigene, von der physikalischen deutlich unterschiedene Zeitlichkeit zuzugestehen:

»Vielleicht beruht diese ganze Schwierigkeit auf der Übertragung des Zeitbegriffs der physikalischen Zeit auf den Verlauf der unmittelbaren Erlebnisse. Es ist eine Verwechslung der Zeit des Filmstreifens mit der Zeit des projizierten Bildes. Denn ›die Zeit‹ hat eine andere Bedeutung, wenn wir das Gedächtnis als die Quelle der Zeit auffassen, und wenn wir es als aufbewahrtes Bild des vergangenen Ereignisses auffassen.« (WW2, 81)

Liest man Wittgensteins Bemerkungen zur Zeit aus dem Zusammenhang gerissen, scheint es einigermaßen merkwürdig, eine unmittelbare Wahrnehmung mit dem Gedächtnis zu koppeln und daraus eine eigenständige Zeitform ableiten zu wollen. Erst die spezifische Ausrichtung der versuchten ›phänomenologischen‹ Zugangsweise lässt den Rückgriff auf die Erinnerungsfunktion verständlicher werden. Wittgenstein möchte ausgehend von einer Beschreibung der Verwendungsweise von Begriffen deren logische Bedingungen aufzeigen. Allerdings läuft seine ›Phänomenologie‹, unter anderem aufgrund ihrer Fokussierung auf den Gesichtsraum, ständig Gefahr, in einen naiven Abbildrealismus zurückzufallen. So lautet etwa eine häufig variierte Frage, wie anders man die Bedeutung des Wortes ›rot‹ erlernen bzw. verstehen kann, wenn nicht mit Hilfe eines wirklich roten Täfelchens oder Flecks (BT, 129). Zwar will Wittgenstein die Trennung zwischen Welt und Sprache unterlaufen, aber insbesondere die Farbwörter führen ihn immer wieder in den Bereich einer unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung zurück. Vermutlich soll die Hilfskonstruktion des ›Gesichtsraums‹ eine Mittelsphäre in Form eines gemeinsamen Raumes von Sprache und Welt etablieren, in dem ein Abgleich zwischen Bedeutung und sinnlichem Erleben möglich wird, ohne beide Sphären strikt voneinander zu trennen.⁴⁶ Man ahnt jedoch, dass ein solches Kon-

46 In den *Philosophischen Bemerkungen* fragt Wittgenstein: »Was ist der Zusammenhang zwischen Zeichen und Welt? Könnte ich nach etwas suchen, wenn nicht der Raum da wäre, worin ich es suche?!« (WW2, 70)

strukt den (kantischen) Dualismus von Anschauung und Begriff nicht vollständig überwinden kann.

Trotz der offensichtlichen Unzulänglichkeiten dieser Arbeitsphase erhält sie eine nicht zu unterschätzende Relevanz, weil darin die ersten Ansätze zu einer konsequent holistischen Sprachauffassung mit den verschiedensten Argumenten eines schwachen Realismus konfrontiert und geprüft werden. Inwiefern hierbei dem Gedächtnis eine besondere Rolle zukommt, lässt sich anhand des Farbwortes erläutern. Denn selbst wenn, so lautet Wittgensteins These, die Bedeutung von ›rot‹ durch das Zeigen eines roten Gegenstandes gelernt würde, müsste sich jede erneute Verwendung des Zeichens ›rot‹ auf ein Gedächtnis verlassen können. Um einen Farbeindruck als ›rot‹ zu erkennen, muss der ›passende‹ Begriff schon erlernt worden sein und in einer Gedächtnisleistung aktualisiert werden. Da der Abgleich des Begriffs mit der Wirklichkeit nie unmittelbar stattfindet, bildet das Gedächtnis diejenige Instanz, auf die sich jede Bedeutungszuschreibung berufen muss. Wittgensteins Schlussfolgerung lautet daher: »Ich bin dem Gedächtnis ausgeliefert.« (BT, 130)

Allerdings kann die Gedächtnisfunktion nur dann den Dualismus von Sprache und Wirklichkeit überwinden, wenn sie sich nicht auf die Repräsentation eines Abbildes beschränkt. Wäre die Erinnerung bloß die Reproduktion eines vergangenen sinnlichen Eindrucks, würde das eigentlich Problematische – der ›Vergleich‹ von Wirklichkeit und sprachlicher Bedeutung – lediglich im Bereich des Gedächtnisses wiederholt. Im *Big Typescript* schlägt Wittgenstein deshalb vor, den Vorgang des Erinnerens nicht in der Weise zu verstehen, dass darin eine vergangene Gegenwart aktualisiert wird, mit der sich eine Bedeutung vergleichen ließe: »Es ist also richtig: ›Ich erinnere mich daran‹, an das, was ich hier vor mir sehe. Das Bild ist dann in einem gewissen Sinne gegenwärtig und vergangen. Der Vorgang des Vergleiches eines Bildes mit der Wirklichkeit ist also der Erinnerung nicht wesentlich.« (BT, 130)

Zurückkommend auf das obige Zitat aus den *Philosophischen Bemerkungen* über das ›Gedächtnis als Quelle der Zeit‹, wird nun deutlicher, was Wittgenstein meint, wenn er eine Verwechslung der physikalischen Zeit mit derjenigen des Gedächtnisses konstatiert. Eine Erinnerung darf nicht, wie die gewöhnliche Vorstellung der Zeit suggeriert, als Abbild eines vergangenen Ereignisses gedacht werden. Insofern ist die Metapher des Filmprojektors irreführend, denn sie behandelt Vergangenheit und Zukunft wie aufbewahrte bzw. vorgezeichnete Bilder des Filmstreifens. In der Film-Metaphorik ist das Vergangene als reproduzierbares Abbild einer vergangenen Wirklichkeit festgehalten. So entsteht der falsche Eindruck, die Erinnerung bedürfe eines Vorstellungsbildes: »Wenn wir das Gedächtnis als ein Bild auffassen, dann ist es ein Bild eines physikalischen Ereignisses. [...] Hier ist das Gedächtnis nicht

die Quelle der Zeit, sondern mehr oder weniger gute Aufbewahrerin dessen, was ›wirklich‹ gewesen ist [...].« (WW2, 81)

Gemäß einer Hegel'schen Formulierung könnte man daher sagen, die physikalische Zeitauffassung betrachte lediglich das Stattfinden von Ereignissen ›in‹ der Zeit. Ein Gedächtnisapparat zeichnet diese Ereignisse wie eine Kamera kontinuierlich auf und projiziert sie bei Bedarf auf den Schirm der Gegenwart. Abgesehen von dem latenten Psychologismus, der in der Vorstellung eines ›Gedächtnisapparates‹ steckt, müsste dabei jedes gegenwärtige Erlebnis mit einem erinnerten Bild verglichen werden, um überhaupt als bestimmtes erkennbar zu sein. Im Gegensatz dazu steht die von Wittgenstein angeführte ›Gedächtniszeit‹ für eine bildlose Erinnerung, in der Gegenwart und Vergangenheit eine simultane Einheit bilden.⁴⁷ In der Terminologie der physikalischen Zeitvorstellung ausgedrückt, handelt es sich dabei also, erneut mit Hegel gesprochen, um eine Art ›zeitlose Vergangenheit‹.

Zwar begründet Wittgenstein in den *Philosophischen Bemerkungen*, weshalb die physikalische Zeit zur Erklärung des Gedächtnisphänomens unzureichend ist, einen positiven Aufweis der Gedächtniszeit sucht man indes vergebens. Die fehlende Erläuterung scheint allerdings nicht einer mangelnden Aufmerksamkeit für dieses Thema geschuldet, sie stellt offenbar eine logische Unmöglichkeit bzw. Grenze des Beschreibbaren dar. Der Grund dafür liegt in der Grammatik des Zeitbegriffs selbst. Sobald wir Zeit beschreiben wollen, reden wir über die physikalische Zeit, den ständigen Übergang der drei Phasen Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit. Auch eine Neubestimmung der Erinnerung im Sinne einer ›gegenwärtigen Vergangenheit‹ müsste zwangsläufig die logische Grammatik der drei Phasen in Anspruch nehmen. Den einzigen Hinweis, den Wittgenstein auf die recht verstandene Erinnerung gibt, lautet:

»Aber es ist natürlich ebenso klar, daß das Bild [vom Zeitfluss, D.Q.] mißbraucht ist. Daß man nicht sagen kann, ›die Zeit fließt‹, wenn man mit ›Zeit‹ die Möglichkeit der Veränderung meint.

Was wir hier betrachten, ist eigentlich die Möglichkeit der Bewegung. Also die logische Form der Bewegung.« (WW2, 83f.)

Die von Wittgenstein angesprochene ›Möglichkeit der Bewegung‹ steht in keinem Gegensatz zu einem möglichen Stillstand, sie bezeichnet keine Eventualität. Es geht vielmehr um die logische Bedingung der Möglichkeit, dass in der Tat ›alles fließt‹, einschließlich der logischen Grammatik der Sprache. Allerdings ist die Sprache selbst aufgrund ihrer ›alles gleichmachenden Gewalt‹ nicht dazu geeignet, eine derartig fundamentale Prozessualität auszu-

47 Bartley spricht in Bezug auf das gesamte Spätwerk von einer ›Theorie des unbildlichen Denkens‹ (vgl. Bartley: Wittgenstein, a.a.O., S. 152f.).

drücken, weil sie sogar ›die Zeit‹ zu einem Substantiv, zu einer Substanz gerinnen lässt.⁴⁸ Wenn sich aber die Sprache einerseits ständig in Bewegung befindet, andererseits unfähig ist, diese Bewegung adäquat zu fassen, wie lässt sich dann überhaupt etwas darüber sagen? In den *Philosophischen Bemerkungen* findet Wittgenstein folgenden Ausweg aus dem Dilemma: »Daß alles fließt, muß in der Anwendung der Sprache ausgedrückt sein, und zwar nicht in *einer* Anwendungsart, im Gegensatz zu einer andern, sondern in *der* Anwendung. In dem, was wir überhaupt die Anwendung der Sprache nennen.« (WW2, 85) Im Sprechen selbst, im Gebrauch der Sprache ist das ›Alles fließt‹ immer schon artikuliert. Solange Zeichen bedeuten, sind sie in Bewegung und folgen einer Zeitlichkeit, die sich als solche der Signifikation entzieht und doch in jeder Signifikation am Werk sein muss.

Dies ist sicherlich nicht das letzte Wort Wittgensteins, aber der Problemhorizont der Zeitbetrachtung ist damit abgesteckt. Einige weiterführende Hinweise auf eine andere Zeitlichkeit finden sich im *Big Typescript*, das – neben wörtlichen Übernahmen aus den *Philosophischen Bemerkungen* – der Gedächtniszeit einen eigenen Abschnitt widmet. Neu ist vor allem die Präzisierung, dass die Gedächtniszeit eine »spezifische Ordnung der Ereignisse und Situationen« in der Erinnerung darstellt (BT, 348). Stringenter als in den *Bemerkungen* hält sich Wittgenstein nun an seine eigene Vorgabe und betrachtet lediglich die Verwendungsweise der Begriffe in der alltäglichen Sprache. Dabei zeigt sich: Im Unterschied zur Ordnung der physikalischen Zeit fehlt der Gedächtniszeit die Zukunftsdimension, denn wir können keine ›Erinnerung‹ an Zukünftiges haben (ebd.).

So simpel diese Erklärung klingen mag, eine Zeit ohne Zukunft lässt sich dennoch schwer vorstellen. Die These verliert ihre Eigentümlichkeit, kontrastiert man sie mit der Charakterisierung der Zukunft in der physikalischen Zeit, die laut Wittgenstein ›präformiert‹ sein muss (BT, 347/WW2, 83). Pate steht einmal mehr der Vergleich mit dem Filmprojektor, auf dessen Filmspule die kommenden Bilder bereits vorhanden sind. Auch wenn es so aussieht, als habe Wittgenstein hier in erster Linie die Vorhersagbarkeit von physikalischen Phänomenen im Sinn, kann man die ›Präformierung‹ streng genommen auf alle Aussagen über zukünftige Ereignisse ausdehnen. Aussagen von der Art: Es wird regnen, einen Krieg geben usw., setzen immer schon ein Wissen um die Bedeutung der Worte ›Regen‹, ›Krieg‹ usw. voraus. Die Zukunft ist dann insofern präformiert, als Ereignisse den Rahmen des Bekannten nicht absolut überschreiten können – andernfalls wären sie nicht mehr als solche wahrnehmbar.

48 »Was ist die Zeit?« – schon in der Frage liegt der Irrtum: als wäre die Frage: woraus, aus welchem Stoff, ist die Zeit gemacht.« (BT, 348)

Von anderer logischer Ordnung hingegen, gewissermaßen fundamentaler, ist das Erinnern einer Bedeutung in der wiederholten Verwendung von Begriffen. Dabei geht es nicht um ein Wiedererkennen oder eine Schlussfolgerung von einer vergangenen auf eine zukünftige Situation, sondern um die regelgerechte Anwendung der Sprache. Im ersten Fall, den Vorhersagen von zukünftigen Begebenheiten, ist ein Irrtum möglich, ohne den Sinn der Aussage zu zerstören; im zweiten Fall dagegen würde eine fehlerhafte Anwendung der Regel schlicht Unsinn produzieren (WW8, 250). Bekannt geworden ist diese Ebenendifferenz durch Gilbert Ryles Unterscheidung zwischen ›knowing that‹ und ›knowing how‹.⁴⁹

Allerdings geht Wittgenstein nicht so weit wie Hegel und setzt die Erinnerungszeit als Bedingung der physikalischen Zeitauffassung ein. Übereinkommen die beiden Denker jedoch darin, dass die Vorstellung von einem kontinuierlichen Zeitfluss keine hinreichende Begründung der Bedeutungs-genese liefern kann – sie muss vielmehr ›getilgt‹ werden, will man sich den logischen Fundamenten der Zeitlichkeit des Begriffs nähern. Da Wittgenstein die Gedächtniszeit mit einem ›Halbstrahl‹ vergleicht, dessen End- bzw. Anfangspunkt die Gegenwart ist (BT, 348), taucht die Frage auf, inwiefern eine solche Sichtweise noch in die von Derrida kritisierte ›Metaphysik der Präsenz‹ gehört. Ein Primat der Gegenwart weist Derrida deshalb zurück, weil es jene verzeitlichende Differenz (*différance*) unterschlägt, die jede Wiederholung eines Zeichens zur Bedingung hat und in deren Spur sich Bedeutungen erst stabilisieren können. Es scheint zumindest, als würde Wittgenstein die Gedächtniszeit ebenfalls von einer absoluten Gegenwart her denken, in der sich die Erinnerung an die richtige Verwendung eines Zeichens ohne Differenz aktualisiert. Da sich Wittgenstein jedoch in einigen Texten explizit gegen einen Vorrang der gegenwärtigen Erfahrung wendet, lohnt eine genauere Überprüfung, ob er sich dazu vielleicht auf eine ähnliche Differenzthese beruft wie Derrida. Dabei geht es nicht darum, Wittgensteins Sprachphilosophie der Dekonstruktion anzugleichen; vielmehr hängt die Möglichkeit einer konsistenten Theoretisierung davon ab, ob es Wittgenstein gelingt, die Einsicht ›alles fließt‹ auch konzeptionell umzusetzen. Mit anderen Worten: Das bislang zur Gedächtniszeit Rekonstruierte ist noch nicht in der Lage, wie in den *Philosophischen Bemerkungen* gefordert, die ›logische Form der Bewegung‹ zu beschreiben.

Argumente gegen die Privilegierung eines gegenwärtigen Erlebens finden sich in recht ausführlicher Form in den *Vorlesungen* aus den Jahren 1932/33. Hier wendet sich Wittgenstein unter anderem gegen Russells These, die Erinnerung könne keine Garantie für das Erinnerte sein, sowie gegen die These

49 Vgl. Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. Chicago 1949, S. 27ff.

von William James, die Gegenwart sei die einzige Realität.⁵⁰ Beide Aussagen deutet Wittgenstein im Sinne einer absoluten Vorrangstellung des gegenwärtigen Erlebens. Um sie zu widerlegen, führt er indes kein zweifelfreies Wissen über die Vergangenheit an, weil sich die Gewissheit eines vergangenen Erlebens ebenfalls auf eine vergangene Gegenwart berufen muss, das Primat der Präsenz also gerade nicht aufgelöst wäre. Stattdessen schlägt Wittgenstein eine andere Argumentationsstrategie ein:

»Zu sagen, daß etwas geschehen ist, ist deshalb nicht witzlos, weil es ein Kriterium der Wahrheit dieser Aussage gibt. Setzt man fest, was als Beleg für das Geschehen vor fünf Minuten gilt, dann ist das so ähnlich wie das Aufstellen von Regeln für die Durchführung von Messungen. Die Frage nach den möglichen Belegen ist eine grammatische Frage; sie betrifft die Arten von Handlungen und Sätzen, die die Aussage verifizieren würden.«⁵¹

Vor allem Russells These fußt auf einem linearen Zeitbegriff, in dem die Jetztpunkte unverbunden aufeinanderfolgen. Nur im Rahmen einer solchen Zeitauffassung kann man die Erinnerung ernsthaft bezweifeln; sie wird dann als Bewusstseinsakt unabhängig vom Fluss der Zeit angesetzt, den sie nicht mit absoluter Gewissheit synthetisieren kann. Entsprechend der genannten Ebenendifferenz könnte man auch sagen, Russells Skepsis gegenüber jeder Erinnerungsleistung fasse diese lediglich als ›knowing that‹ auf, wobei ein Irrtum nie ausgeschlossen werden kann. Wittgenstein hingegen argumentiert auf der grammatischen Ebene des ›knowing how‹, indem er die Wahrheit einer Aussage über die Vergangenheit allein an »die Arten von Handlungen und Sätzen, die die Aussage verifizieren würden«, delegiert. Solche Kriterien sind selbst nicht im physikalischen Sinne ›vergangen‹, so als ob sie früher einmal gegenwärtig und überprüfbar gewesen wären. Was in sprachlichen Ausdrücken erinnert wird, sind, wie Wittgenstein sagt, keine ›empirischen Tatsa-

50 Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen 1930-35. Hrsg. von Desmond Lee u. Alice Ambrose, Frankfurt a. M. 1984, S. 176ff. Wittgenstein zitiert James mit der Bemerkung: »Der gegenwärtige Gedanke *ist* das einzig denkende Subjekt«, ohne anzugeben, woher sie stammt. Das ebenfalls frei wiedergegebene Argument Russells gegen die Erinnerung ist vermutlich dessen *Analysis of Mind* entnommen. Dort heißt es: »In investigating memory-beliefs, there are certain points which must be borne in mind. In the first place, everything constituting a memory-belief is happening now, not in that past time to which the belief is said to refer. It is not logically necessary to the existence of a memory-belief that the event remembered should have occurred, or even that the past should have existed at all. There is no logical impossibility in the hypothesis that the world sprang into being five minutes ago [...].« (Russell, Bertrand: *The Analysis of Mind*. London/New York 1921, S. 159f.)

51 Wittgenstein: Vorlesungen 1930-1935, a.a.O., S. 178.

chen«, sondern sprachliche Verknüpfungen: »Die Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muß Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein.«⁵²

Mit der Zurückweisung der Gegenwart als der ausgezeichneten Zeitform zur Überprüfung von Wahrheitsgehalten fällt schließlich auch Wittgensteins eigener ›phänomenologischer‹ Ansatz der Übergangszeit. Rückblickend sieht er in der selbst gestellten Aufgabe, ausschließlich gegenwärtige Phänomene zu beschreiben, nur noch eine »fixe Idee« (BT, 332). Aus der neuen Perspektive eines innersprachlichen Erinnerungsprozesses kann Wittgenstein jetzt sogar sagen, das Wort ›gegenwärtig‹ sei eigentlich überflüssig, weil sich die Zeitlichkeit der Erinnerung nicht in die Gegensätze von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fügt: »Aber wenn uns nun das Gedächtnis die Vergangenheit zeigt, wie zeigt es uns, daß es die Vergangenheit ist? Es zeigt uns eben *nicht* die Vergangenheit. So wenig, wie unsere Sinne die Gegenwart.« (WW8, 431)

Der erste Satz dieser Bemerkung aus den *Zetteln* paraphrasiert erneut Russells Zweifel an der Selbstevidenz des Gedächtnisses: Um verlässlich zu sein, muss die Erinnerung eine Vergangenheit in der Gegenwart reaktivieren – wie aber unterscheidet sich dann die Gegenwart des Gedächtnisses von anderen, unmittelbaren Gegenwarten?⁵³ Darauf antwortet Wittgenstein im zweiten Satz, dass diese Argumentation von falschen Prämissen ausgeht: Die Erinnerung an Sinneseindrücke lässt sich nämlich nur bezweifeln, wenn die Evidenz der Sinnesdaten tatsächlich von ihrer Präsenz abhängt. Aussagen über die aktuelle Wahrnehmung sind indes ebenso wenig gegenwärtig wie Aussagen über eine erinnerte Vergangenheit. Insofern verliert der Begriff ›Gegenwart‹ insgesamt seinen Sinn (WW2, 85f.). Stattdessen, so die *Philosophischen Bemerkungen*, wäre die eigentümliche Gegenwärtigkeit der Sprache besser in Begriffen des Raumes zu fassen: »Es muß mit dem Wort [Gegenwart; D.Q.] etwas anderes gemeint sein, etwas was nicht *in* einem Raum ist, sondern selbst ein Raum. D.h., nicht angrenzend an Anderes (daher abgrenzbar davon).« (Ebd.)

Da die Semantik des Raumes im zweiten Teil eigens thematisiert werden soll, interessiert an dieser Stelle vorerst nur die Umarbeitung des Gegenwartsbegriffs, die Wittgenstein in den *Bemerkungen* vornimmt. In gewisser Weise kommt auch er nicht umhin, der Sprache eine Gegenwärtigkeit zuzuschreiben. Doch lässt sich ihre Gegenwart nicht mehr zeitlich im physikalischen Sinne verstehen, weil sie sich weder von einer Vergangenheit noch einer Zukunft abgrenzen lässt. Sie stellt vielmehr den Horizont dar (um einen

52 Ebd., S. 103.

53 Vgl. auch Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*. 9. Aufl., Oxford 1980, S. 66f.

Ausdruck Gadamers aufzugreifen)⁵⁴, in dem sich die Wiederholung der Zeichen bewegen muss.

Mit dieser Einsicht ist freilich noch nicht geklärt, ob eine Bedeutungsbestimmung tatsächlich durch eine interne Differenzierung skandiert wird. Die angedeutete Gedächtniszeit als Leitfaden für die Wiederholbarkeit von Zeichen kann sich jedoch nur innerhalb eines Sprachraums bewegen, sie meint keine davon unabhängige Größe; kurz: »[...] daß Alles fließt, muß im Wesen der Sprache liegen.« (BT, 288) Konsistentere Begrifflichkeiten für eine rein interne Analyse der logischen Grammatik entwickelt Wittgenstein erst im Rahmen der Sprachspielkonzeption der *Philosophischen Untersuchungen*. Wie weiter oben dargelegt wurde, tritt nun die praktische Anwendung von Regeln in das Zentrum der Betrachtung. Allerdings entwerfen auch die *Untersuchungen* keine explizite Zeittheorie.⁵⁵ Da einige der Überlegungen aus dem *Big Typescript* zum Thema Erinnerung fast wörtlich übernommen sind, scheint Wittgenstein zumindest die grundlegende Trennung zwischen physikalischer Zeit und Gedächtniszeit beizubehalten, ohne sie erneut zu thematisieren.⁵⁶

Ein neuer Zugang, den Wittgenstein jetzt für das Problem der verschiedenen Zeiten findet, lautet: »Nun *verstehen* wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; erfassen sie mit einem Schlage; und was wir so erfassen, ist doch etwas anderes als der in der Zeit ausgedehnte ›Gebrauch!‹« (WW1, § 138) Das Zitat gibt einen der zahlreichen Einwände eines fiktiven Dialogpartners wieder, der sich gegen Wittgensteins Rückführung der Bedeutung auf die Regelanwendung richtet. Der Gegner vertritt die These, Verstehen sei stets an eine Gegenwart gebunden, ein zeitlich ausgedehnter Verstehensprozess hingegen sei kein Verstehen im eigentlichen Sinn, weil er der Erinnerung bedarf und damit täuschen kann (eine Variation von Russells Skepsis). In gewisser Weise ist damit das zentrale Thema der *Philosophischen Untersuchungen* angesprochen, nämlich was es heißt, eine Wortbedeutung aufgrund einer Regelanwendung zu verstehen. Über weite Stre-

54 Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 442ff. Laut Lawn lässt sich der Horizontbegriff, so wie er bei Gadamer verwendet wird, allerdings nur mit Einschränkungen auf Wittgensteins Spätphilosophie übertragen, da Gadamer den Horizont als den Ort bestimmt, an dem eine Interpretation der Tradition möglich wird (vgl. Lawn: *Wittgenstein and Gadamer*, a.a.O., S. 27). In seiner elementaren Funktion als Bedeutungszusammenhang kann der Horizontbegriff hier dennoch zur Veranschaulichung dienen.

55 Vgl. Bezzel, Chris: *Wahrnehmung, Sprache, Zeit. Zur Philosophie Ludwig Wittgensteins*. In: *Kodikas/Code – Ars Semeiotica*, 1996, Bd. 19, Nr. 1-2, S. 63-73; hier S. 63.

56 Das ist insofern erstaunlich, weil sich zuweilen der Eindruck aufdrängt, Wittgenstein könnte seine Gedankengänge deutlich abkürzen, würde er konsequent auf die eigenen Vorarbeiten zurückgreifen.

cken der folgenden Paragraphen nimmt Wittgenstein diesen Faden in immer neuen Varianten wieder auf und versucht zu zeigen, inwiefern die verschiedenen Gegenargumente auf grammatischen Täuschungen beruhen. Es ist hier nicht der Ort, diese Entwicklung in ihrer ganzen Verschlungenheit zu rekapitulieren; lediglich einige zentrale Argumente in Bezug auf die Erinnerungsfunktion und die Zeitlichkeit gilt es nachzuvollziehen.⁵⁷

Eine ›direkte‹ Erwiderung auf den Einwand aus § 138 findet sich im § 184 der *Philosophischen Untersuchungen*: »Ich will mich an eine Melodie erinnern und sie fällt mir nicht ein; plötzlich sage ich ›Jetzt weiß ich's!‹, und singe sie. Wie war es, als ich sie plötzlich wußte? Sie konnte mir doch nicht in diesem Moment *ganz* eingefallen sein!« (WW1, § 184) Während Wittgenstein in mehreren vorhergehenden Bemerkungen dem Phänomen des plötzlichen Verstehens nachgeht und den Augenblick zu fassen versucht, an dem man eine Regel fortsetzen kann (sie also als Regel überhaupt erst erkennt), bringt der Vergleich mit der Melodie erneut die zeitliche Dimension ins Spiel. Selbst wenn die Erinnerung an eine Melodie sich zu einem bestimmten Jetzt-Punkt einstellt, kann die Melodie doch nicht in ihrer ganzen zeitlichen Ausdehnung in einem einzigen Augenblick vollständig präsent sein.

In den nachfolgenden Bemerkungen zeigt Wittgenstein, weshalb es kein momentanes Erfassen oder Verstehen eines Gesamtprozesses geben kann. Zur Klärung zieht er das Bild einer Maschine heran: Sind mit der Kenntnis der Maschine zugleich ihre Wirkungsweise und ihre verschiedenen Bewegungsmöglichkeiten gegeben? (WW1, § 193f.) Das trifft in der Tat zu, aber die Übertragung der Maschinenmetapher auf sprachliche Prozesse ist unzulänglich, da die Maschine für einen ›idealen‹ Mechanismus mit einer festgelegten Bewegungsfolge steht. Der Spielcharakter der Sprache impliziert jedoch eine konstitutive Offenheit. Ein Argument gegen das augenblickliche Erfassen einer Bedeutung könnte daher lauten: Dies wäre nur in einem vollständig determinierten Sprachsystem möglich.

Vor einem ähnlichen Problem steht jene Beispielreihe, die Wittgenstein parallel dazu verfolgt: Kann man einem Schüler beibringen, eine mathematische Reihe fortzusetzen, ohne vorweg eine Regel anzugeben (WW1, § 143ff.)? Hintergrund der Beispiele ist die Vermutung, dass die Sprache ihre veränderlichen Anwendungsregeln in irgendeiner Weise mit sich führt und nicht auf einer gleichbleibenden Logik aufbaut, die man ›auf einen Schlag‹ erfassen könnte. Ob der Schüler das mathematische Prinzip der ihm vorgelegten Zahlenreihe versteht, kann man einzig daran überprüfen, ob er sie richtig fortsetzt, also in der Anwendung der Regel. Allerdings lässt sich kein Krite-

57 Eine ausführliche Satz-für-Satz-Rekonstruktion der *Philosophischen Untersuchungen* bieten Eike von Savignys *Kommentar* sowie Baker, Gordon P./Hacker, Peter M. S.: *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations*. 2 Bände, Chicago 1980/Oxford 1985.

rium dafür angeben, wie weit er die Reihe fortsetzen muss, damit man sagen kann, er habe die Regel tatsächlich verstanden. Sowohl die Maschinenmetapher als auch das Lernbeispiel sind zur Verdeutlichung des Regelverstehens nicht geeignet, weil sie eine mehr oder weniger kausale Verbindung zwischen der erlernten Regel und ihrer zukünftigen Verwendung unterstellen (ebd., § 195).

Der Vergleich mit der Maschine ist gleichwohl hilfreich, denn er lenkt die Frage nach dem Verstehen weg vom einzelnen Wort und hin auf einen sprachlichen Zusammenhang. Ebenso wenig wie man die Funktion eines Zahnrades unabhängig vom Mechanismus begreifen kann, in dem es eingebettet ist, können Wortbedeutungen ohne Kontext der umgebenden Sprache erklärt werden: »Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen.« (WW1, § 199) Damit erreicht man erneut jenen Punkt, der bereits im Rahmen der Wesensfrage eine zentrale Rolle spielt: Die Regeln der Verwendung sind in der Sprache in Form von »Gepflogenheiten« und »Institutionen« verankert und aufbewahrt. Sie sichern die Bedeutung über einen Zeitraum hinweg und sind weder determinierend noch endgültig, da sie stets Veränderungen und Abweichungen zulassen. Fasst man sie als Erinnerung, dann ist damit nicht ein Akt des Wiedererkennens einer vergangen Gegenwart gemeint. Vielmehr, so Wittgenstein, folgt man einer Regel »blind«, wie einer eingespielten Handlungsweise oder Praxis (WW1, §§ 219 u. 202). Das am Beispiel der Melodie verdeutlichte Problem, ob ein Prozess in einem einzigen Moment erfasst (bzw. beabsichtigt) werden kann, lässt sich übertragen auf den Satz daher wie folgt beantworten:

»Aber habe ich nicht die Gesamtform des Satzes, z.B., schon an seinem Anfang beabsichtigt? [...] Aber wir machen uns hier wieder ein irreführendes Bild vom »Beabsichtigen«; d.h., vom Gebrauch dieses Wortes. Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. [...] Soweit ich die Satzform im voraus beabsichtige, ist dies dadurch ermöglicht, daß ich deutsch sprechen kann.« (WW1, § 337)

Indem Wittgenstein das Erinnern einer Regel in den Bereich des »Könnens« verlegt, nimmt er allen mentalistischen Erklärungsversuchen im Sinne eines Wiedererkennens und bewussten Anwendens die Spitze. Entsprechend erweist sich die Frage, ob man eine Bedeutung »auf einen Schlag« erfassen kann, als Scheinproblem.⁵⁸ Praktisches Handeln, das situationsbezogen auf Gepflogenheiten und Gebräuche zurückgreift, entzieht sich dem physikali-

58 »Man darf also nicht denken, es handle sich beim Verstehen, Meinen eines Wortes um einen Akt momentanen, sozusagen nicht-diskursiven Erfassens der Grammatik.« (WW4, 49)

schen Gegenwartsbegriff eines punktuellen ›Jetzt‹.⁵⁹ Als Handlung verstanden ist Sprache notwendigerweise immer schon in einer besonderen Zeitstruktur einbezogen, in der tradierte Geflogenheiten eine Situation auf eine Absicht oder Erwartung hin öffnen. Mit Zeitangaben im Satz hat die Zeitlichkeit der Tätigkeit folglich nichts gemein. Im Gegenteil, die ›Zeitzeichen‹ stellen wahrscheinlich das größte Hindernis für eine Klärung der Bedeutungsstabilisierung dar, weil sie auf eine Stelle in einer kontinuierlich verlaufenden Zeit verweisen (WW1, S. 491). Insofern verfehlt die in den frühen *Manuskripten* geäußerte Vermutung, Aussagen über den Raum seien intern mit Zeitangaben verknüpft, gerade die spezifische Zeitlichkeit der Bedeutungsprozesse (WA1, 6).

Nach wie vor unbeantwortet ist jedoch die Frage, ob Wittgenstein ebenfalls eine fundamentale Differenzthese vertritt. Beschränkt man sich auf die Äußerungsebene der Texte, findet sich kein Konzept, das eine ähnlich zentrale Stellung einnehmen würde wie Hegels Negativität oder Derridas *différance*. Gleichwohl ist der dargelegten Bestimmung des Signifikationsprozesses als regelgeleiteter Praxis eine vergleichbare Differenzierungsbewegung zumindest implizit mitgegeben. Das wird insbesondere dort deutlich, wo Wittgenstein die Fähigkeit, einer Regel zu folgen, versuchsweise übersetzt mit: ›in gleicher Weise fortsetzen‹ (WW1, 208). Als Erklärung, wie man eine Regel erlernt, reicht dies keineswegs aus, denn es unterstellt, man wüsste bereits, was ›Gleichheit‹ bedeutet. Identität aber ist keine allgemeingültige Kategorie, sie unterliegt ihrerseits den Regeln des jeweiligen Sprachspiels.⁶⁰ Das Ideal einer unveränderlichen Identität stammt aus einer irreführenden Vorstellung über die physikalische Dingwelt:

»Für die Gleichheit scheinen wir ein unfehlbares Paradigma zu haben in der Gleichheit eines Dings mit sich selbst. [...]

Also sind zwei Dinge gleich, wenn sie so sind wie *ein* Ding? Und wie soll ich nun das, was mir das *eine* Ding zeigt, auf den Fall der zwei anwenden?« (WW1, § 215)

59 Dies unterstreicht auch eine Bemerkung in den *Zetteln*: »Bestimm mit der Stoppuhr, wie lange der Eindruck dauert. Man könnte so nicht die Dauer des Wissens, Könnens, Verstehens bestimmen.« (WW8, 286)

60 Peter Winch arbeitet die weitreichenden Schwierigkeiten, die aus der Einbeziehung der Gleichheit in das Sprachspiel selbst resultieren, sehr klar heraus (vgl. Winch, Peter: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*. Frankfurt a. M. 1966, S. 40ff.). Obwohl sich Habermas auf Winch beruft, verschleift er die Pointe Wittgensteins, wenn er konstatiert: »Einer Regel folgen heißt, in jedem Fall *derselben* Regel folgen – die Bedeutung einer Regel ist mit der Verwendung des Wortes ›gleich‹ verwoben.« (Habermas, Jürgen: *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*. In: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988, S. 105-135; hier S. 117)

»Ein Ding ist mit sich selbst identisch.« – Es gibt kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes, der aber doch mit einem Spiel der Vorstellung verbunden ist.« (Ebd., § 216)⁶¹

Das Argument gegen den Satz der Identität ist aus Hegels Reflexionslogik bekannt: Die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit sich selbst kann niemals absolut sein, da er, um selbst zu sein, (sein) Anderes negieren muss und somit darauf bezogen bleibt. Hegel lokalisiert diesen Widerspruch dann zwischen dem Aussagegehalt und der grammatischen Form des Satzes; sogar die tautologische Formel ›A=A‹ kann die Identität nicht ohne eine Differenz artikulieren. Und auch die ontologische Setzung einer autonomen, an sich bestehenden Identität kann diese nur denken, wenn sie sie begrifflich erfasst. Die sprachliche Differenz wird somit zur notwendigen Bedingung einer jeden Identitätssetzung.

Gewiss führen die *Philosophischen Untersuchungen* keine der Hegel'schen Reflexionslogik vergleichbare Kategorialanalyse durch. Trotzdem berühren sich die beiden Texte in einem entscheidenden Aspekt: Während Hegel das widersprüchliche Verhältnis von Identität und Differenz letztlich in einem je historischen ›Grund‹ aufgehoben sieht, bindet Wittgenstein ›Gleichheit‹ sowie ›Übereinstimmung‹ an die jeweilige Verwendung des Wortes ›Regel‹ zurück (WW1, § 224f.). Auch für ihn ist Identität keinesfalls eine unbedingte Kategorie des Denkens. Der Maßstab für die Übereinstimmung, an dem sich die Wiederholung einer Regel auszurichten hat, ergibt sich einzig aus dem Inhalt des geregelten Zusammenhanges. Mit Gleichheit kann also immer nur eine graduelle gemeint sein, deren Exaktheit abhängig vom jeweiligen Sprachspiel bleibt, in dem sie gefordert wird.⁶² Obwohl Wittgenstein keine explizite Differenzthese vertritt, lehnt er ebenso deutlich wie Derrida und Hegel ein Privileg der Identität – sei es als Selbstgleichheit oder Gegenwärtigkeit – ab.

Soll dennoch ein Kriterium angegeben werden, nach dem sich die wiederholte Verwendung einer Regel in einem Sprachspiel richtet, kann man allenfalls das der ›Ähnlichkeit‹ anführen. Die Rede von der ›Familienähnlichkeit‹, die zu Beginn der *Philosophischen Untersuchungen* zunächst als das Verbindungsglied zwischen verschiedenen Sprachspielen eingeführt wird, lässt sich – das zeigen die §§ 67-80 – ebenso auf die Wiederholung einzelner Begriffe

61 Schon im *Tractatus* stellt Wittgenstein fest: »Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.« (WW1, 5.5303)

62 »Dasjenige, wogegen ich mich wehre, ist der Begriff einer idealen Exaktheit, der uns sozusagen a priori gegeben wäre. Zu verschiedenen Zeiten sind unsere Ideale der Exaktheit verschieden; und keines ist das höchste.« (WW8, 502; vgl. auch WW1, § 88)

übertragen. Was für eine auf Exaktheit abzielende Wissenschaftsvorstellung inakzeptabel erscheinen muss, kann hier gerade aufgrund seiner Vagheit zur letzten »allgemeinen« Bedingung werden. Eine absolut identische Wiederholung der Anwendungsregel ist logisch ebenso unmöglich wie eine absolute Differenz. Während die exakt gleiche Reproduktion in einen Determinismus führt, würde die Annahme einer vollständigen Verschiedenheit den Begriff der Regel insgesamt auflösen. Damit »Regelmäßigkeit« eine verlässliche Stabilität bei gleichzeitiger Offenheit etablieren kann, muss sie sich zwischen beiden Extremen hindurch bewegen. Der verbleibende Spielraum ist keinesfalls marginal, denn er umfasst das gesamte Spektrum der »Ähnlichkeit«, die wie das Spiel ein Begriff »mit verschwommenen Rändern« ist (WW1, § 71).⁶³ Das Fehlen von eindeutigen Bestimmungen und klaren Abgrenzungen stellt daher keine Schwäche von Wittgensteins Terminologie dar. In der Vagheit der eigenen Ausdrucksweise spiegelt sich vielmehr der prinzipiell offene Prozesse der Sprachverwendung.⁶⁴

Vor dem Hintergrund des rekonstruierten Zeitverständnisses und der Implikationen für den Regelbegriff lässt sich abschließend beantworten, weshalb sich eine Analyse der logischen Grammatik nicht auf die historische Genese von Sprachspielen berufen kann. Während bislang vor allem die Möglichkeit einer regelhaften Wortverwendungen innerhalb eines bestimmten Sprachspiels im Zentrum der Betrachtung stand, müsste eine historische Perspektive ihre Aufmerksamkeit auf das Auftauchen und Verschwinden sowie die Entwicklung einzelner Sprachspiele richten. Dass Wittgenstein eine derartige Analyse in keiner Phase seines Denkens ernsthaft in Betracht zieht, hängt mit der strikten Zurückweisung des physikalischen Zeitbegriffs und der Einsicht in die vollständige Situationsbezogenheit der Sprachspiele zusammen. Eine logische Analyse kann Aussagen über die Vergangenheit nur nach dem Gesichtspunkt untersuchen, in welcher Weise die darin benutzten Begriffe aktuell verwendet werden. Zwar wird die Faktizität »historischer Tatsachen« nicht generell geleugnet, sie ist jedoch kein Kriterium der philosophischen Betrachtung. Jede historische Rekonstruktion muss sich notwendigerweise in der Vorstellung eines mehr oder weniger linearen Zeitflusses bewegen und steht

63 Vgl. dazu Savigny: Kommentar, Bd. I, a.a.O., S. 124. Laut Christopher Lawn haben sich jedoch die Implikationen des Spielbegriffs nie wirklich gegen die formalistische Sicht des *Tractatus* durchgesetzt: »[...] throughout the later work, the relationship between the rules and their circumscribed applications is never seriously challenged. The Tractarian image of the calculus never fully gives way to the informality of the game.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 286)

64 »Die Unbestimmtheit der Praxis ist Wittgenstein zufolge kein Mangel, sondern eine notwendige Eigenschaft der Regel.« (Gamm: Flucht aus der Kategorie, a.a.O., S. 144)

damit vor der von Russell aufgezeigten Schwierigkeit, wie sich ihre Sätze über vergangene Ereignisse verifizieren lassen.

Wittgenstein bestreitet keineswegs die Angemessenheit des historischen Zeitbegriffs für bestimmte Sprachspiele, aber er spricht ihm die Fähigkeit ab, vergangene Ereignisse mit Sicherheit zu reproduzieren und zu wiederholen. Sinnvoll reden lässt sich nur innerhalb des logisch-grammatischen Raumes, in dem man sich immer schon befindet. Dieser Raum wird durch die Erinnerungszeit strukturiert und ist nicht als der Ausschnitt einer unabhängig von ihm verlaufenden universalen Zeit zu begreifen. Entsprechend schwierig, wenn nicht gar unmöglich wird es, den jeweils gegebenen Raum auf einen ›vergangenen‹ hin zu überschreiten: »Eine Zeit missversteht die andere [...]« (WW8, 572)

Wie rigoros Wittgenstein die Beschränkung auf den je eigenen logisch-semanticen Rahmen verstanden wissen will, bleibt allerdings undurchsichtig. Denn schließlich zeigt die aufgedeckte fundamentale Prozessualität der Sprachspiele auch, dass sich Bedeutungen gerade in ihrer Veränderbarkeit erhalten. Trotzdem sind Begriffe nicht beliebig dehnbar: »Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutung der Wörter.« (WW8, 132) Über Wittgensteins eigene Äußerungen hinausgehend lässt sich das Verhältnis zwischen dem konstitutiven ›Fließen‹ der Sprachspiele einerseits und einem Abbrechen des Verstehens vergangener Sprachspiele andererseits mit Hilfe von Gadammers Horizont-Begriff erhellen. Ein Horizont verschiebt sich ständig mit der Bewegung, ohne dass ein Horizont aufhören und ein nächster beginnen würde. Wittgensteins Gegenwartsmodell, das kein Vorher oder Nachher kennt, beschreibt einen solchen Horizont, der sich fortlaufend umbildet und, weil in ihm die Logik des Denkens selbst verändert wird, seine eigene ›Vergangenheit‹ nicht mehr zu denken vermag.⁶⁵

In *Über Gewißheit* präzisiert Wittgenstein seine Position und findet den wohl anschaulichsten Ausdruck für das Leitmotiv ›Alles fließt‹: »Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionieren; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit ändert, indem flüssige Sätze erstarren und feste flüssig werden.« (WW8, 140) Dies entspricht im Großen und Ganzen auch der Hegel'schen Sicht auf die Sprache, wobei Hegel daraus explizit einen kritischen Impuls für seine Arbeit ableitet: Die erstarrten Formen der Sprache bilden mit der Zeit ein ›verknöchertes‹ metaphysisches Gehäuse und müssen deshalb wieder verflüssigt werden (WdL II, 5).

65 Lawn indes läuft Gefahr, die Sprachspiele wieder auf einer chronologischen Zeitachse einzutragen, wenn er schreibt: »Present language-games are radically separated from those of the past with their incommensurable logics.« (Lawn: History and Hermeneutics, a.a.O., S. 287)

Ganz fern steht Wittgenstein einer solchen Kritik nicht. Im Gegensatz zu Hegel aber will er sein eigenes Verfahren nicht erneut in einem System einfangen. Seine radikale Absage an jede Form systematisierenden Denkens erscheint vor diesem Hintergrund dann als eine konsequente Umsetzung der Einsicht in die fundamentale Bewegung der Bedeutungskonstitution. Jeder Versuch, diese begrifflich festzuhalten, muss sie zwangsläufig verfehlen. Wie Wittgenstein in den *Philosophischen Bemerkungen* konstatiert, lässt sich das Fließen, der Wechsel zwischen Rahmen und Gerahmten, eigentlich nur in der praktischen Anwendung der verfügbaren Sprachspiele ausdrücken. Das gesamte Spätwerk, insbesondere die *Philosophischen Untersuchungen*, präsentiert sich daher als hochgradig diskursive Textur, in der sich die Prozessualität der Sprache selbst zeigt: »Das Gespräch, die Anwendung und Ausdeutung der Worte fließt dahin, und nur im Fluß hat das Wort seine Bedeutung.« (WW8, 298)

Obwohl man sich als Leser dieser Texte oftmals klarere Stellungnahmen und eindeutiger Positionierungen wünscht, steht deren Fehlen gerade für den unbeirrten Versuch, eine der Dynamik der Sprache entsprechende »dynamische Theorie« zu schreiben (WW8, 377). Als solche hat sie weder den Anspruch, überzeitliche Wahrheiten aus einer Betrachtung der Geschichte abzuleiten, noch wahre Aussagen über Vergangenes aufzustellen. Eine Analyse der logischen Grammatik bleibt auf den aktuellen Raum der gegebenen Sprachspiele beschränkt, der sich nach Maßgabe einer Gedächtniszeit des praktischen Handelns ordnet. Und statt den gegenwärtigen Rahmen vollständig auszuschreiten, will Wittgenstein konkrete Probleme lösen, die durch die Verbindung von inkompatiblen Sprachspielen entstehen: »Die Arbeit des Philosophen ist das Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmen Zweck.« (WW1, § 127/BT, 280) Inwieweit Wittgenstein seinen eigenen Ansatz dennoch immanent legitimieren kann, weil sich in seiner Terminologie sowie den durchgeführten Beschreibungen die undarstellbare Prozessualität sprachlicher Praxis spiegelt, soll im zweiten Teil gezeigt werden.

c) Temporalisation und ultra-transzendente Erfahrung

Wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten zu Derrida anhand von einzelnen Aspekten seines Denkens deutlich wurde, steht die Zeitlichkeit im Zentrum der Dekonstruktion. Das gesamte Feld ihrer Operationsbegriffe – Schrift, *différance*, Spur, *restance* usw. – kreist um eine elementare Prozessualität, die Derrida als »Raumwerden der Zeit« und »Zeitwerden des Raumes«, Verräumlichung und Temporalisation beschreibt (Rg, 36). Ohne die Einsicht in die irreduzible zeitliche Dimension des Signifikationsprozesses wäre eine Dekonstruktion des Logozentrismus sowie des Phonozentrismus, die eine Metaphysik der Präsenz vertreten, unmöglich. Überall dort, wo sich

die Philosophie im Namen einer absoluten Selbstgegenwart auf die Wahrheit beruft, rechnet Derrida ihr die Unterschlagung bzw. Reduktion einer zeitlichen Differenz vor. Diese Zeitlichkeit aber wird nicht von außen an die Philosophie herangetragen, sie ist ihren Begriffen immanent, strukturiert den Signifikationsprozess selbst und hinterlässt bei ihrer Ausschaltung gleichsam »Streichmarken« im Text (D, 17). Dekonstruktion bezeichnet deshalb streng genommen keine eigenständige Methode des Autors Derrida, sie findet bereits in den Texten der Tradition statt, ist dort immer schon am Werk.⁶⁶ Es bedarf lediglich einer genauen ›Lektüre‹, um sie zum Erscheinen zu bringen.

Eine dekonstruktive Lektürepraxis kann entsprechend keine Theorie der Zeit liefern, sofern damit die Betrachtung eines ›Gegenstandes‹ gemeint ist. Wie bereits Wittgenstein vermerkt, verfehlt die Frage »Was ist ...?« das Wesen der Temporalität (BT, 348). Gleichwohl kann die Dekonstruktion etwas sehr Grundlegendes über das Phänomen der Zeit und der Zeitlichkeit zum Ausdruck bringen, weil sie deren aufschiebende Bewegung bis in die eigenen Begrifflichkeiten hinein verfolgt und ernst nimmt. Das lässt sich insbesondere an den Einwänden Derridas gegen verschiedene philosophische Betrachtungen des Zeitphänomens nachvollziehen. In einem ersten Schritt soll deshalb der Text *Ousia und gramme* im Vordergrund stehen, der sich mit Heideggers Kritik an den Zeitvorstellungen von Aristoteles und Hegel auseinandersetzt.

Abgesehen von dem fundamentalen Aspekt der Zeitlichkeit, den die Dekonstruktion immer wieder hervorhebt, muss weiterhin nach ihrer Beziehung zur Geschichte gefragt werden. Mit Hegel und Wittgenstein liegen zwei extreme Varianten vor, wie ausgehend von einer sprachimmanenten Perspektive am Leitfaden der Differenz Geschichte gedacht werden kann: Während die Dialektik ihre eigene historische Genese mit Hilfe einer ambivalenten Geschichtsspekulation einzuholen versucht, verzichtet die logisch-grammatische Analyse Wittgensteins radikal auf jede historische Rekonstruktion, da diese stets auf eine unhaltbare lineare Zeitvorstellung zurückgreifen muss. Beide Vorschläge sind für Derrida inakzeptabel. Hinter Hegels geschichtsphilosophischer Spekulation vermutet er – durchaus in der Tradition Kojèves – eine große metaphysische Schließungsbewegung, in der sich die Geschichte als Geschichte des Sinns selbst reflektieren und in einer präsenten Anschauung aufheben soll (G, 423). Obwohl Wittgensteins Kritik am physikalischen Zeitbegriff zentrale Einsichten Derridas vorwegnimmt, kann eine Dekonstruktion die historische Perspektive nicht in gleicher Weise ausklammern, da sie im Gegensatz zur logisch-grammatischen Analyse auf den Bestand der Überlieferung angewiesen ist. Sie fügt sich explizit in die Tradition ein und bleibt so

66 Vgl. Derrida, Jacques: *Mémoires*. Für Paul de Man. 2. Aufl., Wien 2005, S. 162.

durch das »Merkmal des Geschichtlichen« gekennzeichnet.⁶⁷ Ihrem eigenen Verständnis nach kann Dekonstruktion *stricto sensu* nicht gegenwärtig sein, wenn ihre Wirkungen stets aus den historischen Texten selbst herausgelesen werden müssen.

Entsprechend soll es in einem zweiten Schritt darum gehen, das Verhältnis des dekonstruktiven Denkens zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit zu untersuchen. Ein Dilemma zeichnet sich in diesem Zusammenhang ab: Sollte Wittgenstein recht haben, dann orientiert sich der herkömmliche Geschichtsbegriff immer schon an der Vorstellung einer linearen Zeit und bleibt somit an das Primat der Gegenwart gebunden. Ein solcher Geschichtsbegriff aber gehört zweifellos noch in die von Derrida kritisierte Metaphysik der Präsenz. Zu klären wäre daher, ob Derrida eine Alternative zur metaphysischen Geschichtskonzeption vorschlagen kann, ohne die historische Zugangsweise der Dekonstruktion zu leugnen. Neben einigen anderen Textstellen wird dazu noch einmal die *Grammatologie* in den Mittelpunkt der Betrachtungen rücken.

Zunächst aber gilt es, anhand von *Ousia und gramme* Derridas Sicht auf die Zeit näher herauszuarbeiten. Der Text versteht sich als eine *Notiz über eine Fußnote in »Sein und Zeit«*, und zwar jene Fußnote, in der Heidegger in nur wenigen Sätzen skizziert, inwiefern Hegels Zeitverständnis aus der Naturphilosophie im Schema der aristotelischen *Physik* gefangen bleibt.⁶⁸ Laut Heidegger räumen sowohl Aristoteles als auch Hegel dem Jetzt einen absoluten Vorrang ein und vertreten deshalb noch einen »vulgären Zeitbegriff«. Dagegen besteht das Anliegen von *Sein und Zeit* von Anfang an in einer »Destruction der Geschichte der Ontologie«, die seit Parmenides das Sein im Sinne eines gegenwärtigen Anwesenden (*ousia*) gedacht habe.⁶⁹ Anders als die abendländische Philosophie will Heidegger das Sein in einer Temporalstruktur fassen, die sich nicht mehr auf ein Primat des Jetzt stützt. Einen Zugang zum Sinn des Seins, so ließe sich der Argumentationsgang von *Sein und Zeit* zusammenfassen, hat aber einzig das endliche menschliche Dasein, dessen Sinnverstehen in fundamentaler Weise an der Zeitlichkeit seiner Existenz hängt.

Ohne auch nur annähernd auf die verästelte Daseinsanalyse Heideggers eingehen zu können, lässt sich dennoch sagen, dass mit der Zurückweisung des »vulgären Zeitverständnisses«, wie sie im sechsten und letzten Kapitel von *Sein und Zeit* insbesondere in Auseinandersetzung mit Hegel unternommen wird, die »Destruction« der traditionellen Ontologie zum alles entscheidenden Punkt gelangt. Gelingt es Heidegger, seine eigene Zeitanalyse in hinreichen-

67 Vgl. Angehrn: Interpretation, a.a.O., S. 284f.

68 Vgl. Heidegger: Sein und Zeit, a.a.O., S. 432f. (§ 82, Anm.).

69 Vgl. ebd., S. 25f. (§ 6).

dem Maße von der als ›vulgär‹ apostrophierten abzuheben, eröffnet sich ein Ausweg aus dem metaphysischen Seinsverständnis im Sinne des Anwesenden und Gegenwärtigen. Bekanntlich bleibt Heidegger jedoch den positiven Nachweis einer ›ursprünglichen Zeitigungsweise‹ schuldig; *Sein und Zeit* endet mit der offenen Frage, ob tatsächlich »ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*« führt.⁷⁰

Derridas kritische Lektüre, die genau an dieser Stelle einsetzt, nähert sich dem Denken Heideggers also nur scheinbar vom Rand her. Faktisch trägt die in eine Fußnote gedrängte Abgrenzung vom Hegel'schen und aristotelischen Zeitbegriff einen Großteil der Beweislast von *Sein und Zeit*. Sollten nämlich weder Aristoteles noch Hegel einen ›vulgären Zeitbegriff‹ vertreten, verliert Heideggers Gesamtprojekt den Boden, von dem es sich absetzen will. Die zentrale Behauptung von Derridas *Ousia und gramme*: »Einen ›vulgären Zeitbegriff‹ gibt es wohl gar nicht«, zielt daher auf nicht weniger als eine Totalrevision von *Sein und Zeit* (Rg, 87).⁷¹

Zum Nachweis seiner These entwirft Derrida eine dreigliedrige Strategie: In einer ersten Phase zeigt er, dass Heideggers Rückführung von Hegels Naturphilosophie auf die aristotelische *Physik* eine Reduktion der dialektischen Zeitinterpretation darstellt. In der zweiten Phase beschäftigt er sich dann eingehend mit den aristotelischen Aporien der Zeitlichkeit und verfolgt dort erneut die Begrenztheit von Heideggers Einordnung. Innerhalb der beiden Phasen skizziert Derrida eine eigene dekonstruktive Perspektive auf den metaphysischen Zeitbegriff, die ihm schließlich eine andere Sicht auf die gesamte Problematik erlaubt. Für die Frage nach dem Zeitbegriff der Dekonstruktion ist vor allem diese dritte Bewegung von Interesse; die detaillierten Ausführungen zu Hegel und Aristoteles sollen deshalb nur insoweit nachgezeichnet werden, wie sie für die Gesamtargumentation von Relevanz sind.

Zunächst gesteht Derrida der von Heidegger konstatierten Analogie zwischen dem Hegel'schen und dem aristotelischen Zeitbegriff eine gewisse Berechtigung zu (Rg, 65). Allerdings entdeckt Derrida bereits in der ersten Aporie der *Physik* ein von Heidegger unterschlagenes ›exoterisches‹ Moment: Die Zeit, so lautet die Formel dort, ist etwas, was nicht ist, d.h. nicht anwesend ist. Das Jetzt (*nous*) mag, wie Heidegger betont, die wesentliche Dimension der Zeit bei Aristoteles ausmachen, es wird jedoch von Beginn an vom Nicht-Seienden her gedacht: »Was aber aus einem bestimmten Nichts (*né-ant*) besteht, was sich aus Nichtseiendheit zusammensetzt, kann nicht zu den Merkmalen von Präsenz, Substanz oder *Seiendheit* selbst (*ousia*) gehören.« (Rg, 64) Insofern wendet sich Heideggers Versuch, den dialektischen Zeitbegriff

70 Vgl. ebd., S. 437 (§ 83).

71 In *Positionen* spricht Derrida auch von einem ›strategisch entscheidenden Punkt‹, an dem seine Lektüre von *Sein und Zeit* einsetzt (Pos, 109).

durch eine Parallelisierung mit dem aristotelischen zu desavouieren, gegen seine eigene Intention, da schon bei Aristoteles das ›Jetzt‹ keine gegenwärtige Anwesenheit meint. Und genau dies paraphrasiert Hegel in der Jenaer Naturphilosophie, wenn er schreibt: »Das Itzt hat sein Nichtsein an sich selbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes [...].« (JS II, 207)

Deutlicher wird ein solches ›Außersichsein‹ der Zeit dann in der *Enzyklopädie* artikuliert, wo Hegel den Zeitbegriff aus der Äußerlichkeit des Raumes herleitet. Weiter oben wurde bereits dargelegt, wie sich aus den Negationen des Raumes – Punkt, Linie und Fläche – Hegels Zeitbegriff entwickeln lässt. Die verschiedenen Aufhebungen zwischen den Raumbestimmungen versteht Derrida als eine Bewegung der Zeit, als Verzeitlichung, und schließt daraus umgekehrt auf eine räumliche Dimension der Zeit selbst:

»Bei jedem Schritt der Negation und jedes Mal, wenn die *Aufhebung* die Wahrheit der vorangehenden Bestimmung herstellte, wurde die Zeit erfordert. Als die im Raum wirkende Negation und als räumliche Negation des Raumes ist Zeit die Wahrheit des Raumes. [...] Der Raum verzeitlicht, vermittelt und bezieht sich auf sich selbst als Zeit. Zeit ist *Verräumlichung*.« (Rg, 68)

Im Gegensatz dazu konzentriert sich Heideggers Interpretation allein auf die Punktualität, in der er sowohl bei Hegel als auch bei Aristoteles das Jetzt und die Zeit überhaupt erfasst sieht. Eine Bestätigung dafür findet er in Hegels Formulierung, die Zeit sei das ›angeschaute Werden‹. In der Anschauung aber bietet sich lediglich die Jetztfolge dar, sie begreift den zeitlichen Prozess, das Werden, nicht als solchen, sondern macht ihn zum Gegenstand.⁷²

Aus drei Gründen hält Derrida die in *Sein und Zeit* forcierte Lesart von Hegels dialektischem Zeitverständnis für problematisch: Erstens läuft Heideggers Fokussierung auf die Formel vom ›angeschautes Werden‹ Gefahr, eine auf Kant gemünzte Anspielung Hegels für dessen eigene Position zu nehmen. Dadurch aber gerät eigentlich Kant, auf den sich Heidegger selbst beruft und den er gegen Hegel ins Feld führt, in den Umkreis der ›vulgären‹ Zeitauslegung (Rg, 69).⁷³ Zweitens lassen sich andere als die in *Sein und Zeit* zitierten Textstellen aus Hegels *Enzyklopädie* anführen, die Heideggers Kritik an einer ›Innerzeitigkeit‹ unterstützen und sogar vorwegnehmen. Ebenso wie Heidegger weist nämlich auch Hegel mehrfach auf jene irreführende Vorstellung hin, die das Werden ›in‹ der Zeit ansiedelt, statt es als die Zeit selbst zu

72 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 428ff. (§ 82). Auf die Unhaltbarkeit dieser formelhaften Zuspitzung wurde bereits im Rahmen der Darlegung von Hegels verschiedenen Zeitbegriffen hingewiesen.

73 Zu Heideggers Kant-Interpretation sowie deren Bedeutung für die fundamental-ontologische Explikation der Zeitlichkeit vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M. 1951.

begreifen (Enz, § 258). Diese uneingestandene Übereinstimmung rückt Heideggers eigene Ausführungen drittens in die Nähe von Hegels eigentümlichem Begriff der Ewigkeit, der weder innerhalb noch außerhalb der Zeit stehen soll: »Alles, was im Hegelianismus mit dem Prädikat der Ewigkeit versehen wird (die Idee, der Geist, das Wahre und so weiter), darf nicht außer der Zeit (aber auch nicht in der Zeit) gedacht werden. Ewigkeit ist als Präsenz weder zeitlich noch zeitlos.« (Rg, 70)

Welche Folgen dies für Heideggers These von der ›ursprünglichen Zeitigung‹ hat, führt Derrida an dieser Stelle nicht weiter aus. Bei einer genauen Lektüre sieht man allerdings, wie sich hier eine Kritik abzeichnet, die sich gegen Hegel und Heidegger gleichermaßen richten kann: Heidegger, so Derrida, verfehlt Hegels Zeitauffassung, wenn er sie auf die Punktualität des Jetzt reduziert. Das heißt jedoch nicht, Hegel sei kein Denker der Präsenz. Nur sieht Derrida die dialektische Privilegierung der Gegenwart nicht in einer Auszeichnung des punktuellen Jetzt, wo Heidegger sie vermutet, sondern in der zeitlich-zeitlosen Anwesenheit des Ewigen. Der Verdacht liegt also nahe, dass Heidegger diese versteckte Dimension der Präsenzmetaphysik gänzlich übersieht und sie in seinem eigenen Entwurf einer ursprünglichen Zeitlichkeit reproduziert.

Schattenhaft wird so eine Bewegung sichtbar, mit der Derrida Heideggers ›Destruction‹ der ontologischen Tradition, die das Anwesen des Anwesenden stets von der Gegenwart her gedacht hat, noch überbieten möchte, indem er sie verschärft und auf Heidegger selbst zurückwendet.⁷⁴ Damit daraus ein Argument wird, muss Derrida zeigen, dass sich einerseits Aristoteles bereits den Kennzeichen des ›vulgären Zeitbegriffs‹ widersetzt und dass andererseits der von *Sein und Zeit* eingeschlagene fundamental-ontologische Ansatz noch in der Tradition einer Präsenzmetaphysik steht. Wiederum lässt sich Derrida zunächst auf die Beweisführung Heideggers ein, um ihr dann ihre eigenen Versäumnisse vorzuhalten.

Dazu entwickelt Derrida folgende Argumentationslinie: Der große Verdienst von *Sein und Zeit* besteht darin, die Frage nach dem Sein in der Form des »Was ist ...?« abzuweisen. Durch die Art und Weise ihres Fragens denkt die Metaphysik das Sein immer schon als anwesend Seiendes und verstellt somit dessen Wesen. Wenn Heidegger nun vorschlägt, das Sein stattdessen im Horizont der Zeit zu befragen, gilt die Unangemessenheit des »Was ist ...?« nicht minder für die Frage nach der Zeit:

74 »In fact, what Derrida tries to demonstrate in this essay is that Heidegger's destruction in *Being and Time* of the metaphysical concept of time borrows *uncritically* from the discourse of metaphysics itself, the very conceptual resources that he uses to criticize and delimit metaphysics' naive concept of time.« (Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 119)

»Dies Versäummis der Frage hat Heidegger seit dem ersten Teil von *Sein und Zeit* wieder ins Spiel gebracht. Folgt man ihm, so ist die Zeit nunmehr etwas, von dem aus sich das Sein des Seienden anzeigt, und nicht etwas, dessen Möglichkeit sich ausgehend von einem bereits konstituierten (und insgeheim zeitlich vorbestimmten) Seienden als anwesend Seiendem (im Indikativ, als *Vorhandenheit*) ableiten ließe als Substanz oder Objekt.« (Rg, 72)

In der Tat fragt Aristoteles, Heideggers Kronzeuge für die ›vulgäre‹ Zeitvorstellung, nach der *physis* der Zeit. Aber Derrida sieht in der Weise, wie er diese Frage stellt, mehr als nur eine Verdeckung des eigentlichen Problems. Wenn Aristoteles im Begriff der *aisthesis* die Zeit mit der Veränderung und der Bewegung in Beziehung setzt, bedeutet dies nicht zwangsläufig eine Reduktion des Zeitphänomens auf ein Anwesendes oder Seiendes (Rg, 73). In der *aisthesis* zeichnet sich zugleich das Konzept einer inneren Form der Sinnlichkeit ab, wie sie später in Kants transzendentaler Ästhetik ausgebaut wird. Die aristotelische Frage nach der *physis* der Zeit wäre demnach zumindest ambivalent, sofern sie die Möglichkeit einer anderen Explikation der Zeitlichkeit, jenseits des Primats der Anwesenheit, offen lässt.

»Im Vorgriff auf den Begriff des unsinnlichen Sinnlichen führt Aristoteles die Prämissen einer Zeitvorstellung ein, welche sich nicht einfach mehr von der Gegenwart (von dem vorhandenen Seienden in Gestalt der *Vorhandenheit* und *Gegenwärtigkeit*) beherrschen lassen. Es gibt hier eine Unbeständigkeit und Möglichkeit zur Umkehrung, und es ist die Frage, ob *Sein und Zeit* sie nicht in gewisser Hinsicht angehalten hat.« (Rg, 73f.)

Allerdings sagt Derridas neuerliche Lektüre der *Physik* vorerst nicht mehr, als dass Heideggers Aristoteles-Auslegung an dieser Stelle zu einseitig verfährt. Vor dem Hintergrund der herausgearbeiteten Ambivalenz könnte man indes noch einen Schritt weiter bzw. zurück gehen. Heideggers These lautet, die Frage nach der *physis* der Zeit verfehle diese, weil sie die Zeitlichkeit in den Begriffen von Anwesenheit und Seiendheit fasse. Der in *Sein und Zeit* gewählte Ausweg aus der falsch gestellten Frage liegt in deren hermeneutischer Wendung. Anstatt das Sein ausgehend vom »Was ist ...?« zu befragen, soll nunmehr der Sinn von Sein freigelegt werden; entsprechendes gilt für die Zeit.⁷⁵ Gemäß Heideggers Leitdifferenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen umschifft die hermeneutische Frage nach dem Sinn die Gefahr einer Reduktion des Seins (bzw. der Zeit) auf das ontisch Anwesende, weil sie auf eine Auslegung zielt und somit auf der Ebene des *logos* operiert, mithin das Sein onto-logisch aufschließt. Heideggers ganze Absetzungsbewegung vom ›vulgären Zeitbegriff‹ beruft sich in erster Linie auf diese kategoriale

75 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 5ff. (§ 2).

Unterscheidung, in der dem Ontischen die Reihe Gegenwart, Anwesenheit, Vorhandenheit zugesprochen wird. Deshalb behandelt eine auf das Jetzt und die Gegenwärtigkeit abzielende Zeitinterpretation die Zeitlichkeit fälschlicherweise wie einen vorhandenen Gegenstand und verdeckt somit die eigentliche Temporalität des Seins.

An Heideggers Kritik der ›vulgären‹ Zeitvorstellung ist Derrida nicht der Vorwurf der Vergegenständlichung suspekt (im Gegenteil), sondern die Geste, mit der suggeriert wird, eine hermeneutische Reformulierung der Frage wäre dieser Gefahr vollständig enthoben. Obwohl sich die angestrebte Sinnauslegung nicht mehr auf das ontisch Vorhandene richtet, bleibt sie nämlich gleichwohl vom Wert der Anwesenheit bestimmt:

»Niemals ließ sich *Sinn* (als Wesen, als Bedeutung des Diskurses, als Ausrichtung der Bewegung zwischen einer *arche* und einem *telos* verstanden) in der Geschichte der Metaphysik anders denken als ausgehend von der Anwesenheit und als Anwesen. [...] Demnach kann die Frage nach dem *Sinn* immer nur in der metaphysischen Umschließung gestellt werden. Es wäre also nichtig, mit einem Wort, wollte man die Frage nach dem Sinn (nach der Zeit und wonach auch immer) als solche aus der Metaphysik oder aus dem System der sogenannten ›vulgären‹ Begriffe herausnehmen.« (Rg, 75)

Eine hermeneutische Wendung der Zeitproblematik tritt nicht per se aus dem Bannkreis der Metaphysik. Solange auch der Sinn als Wiederaneignung oder Vergegenwärtigung einer ursprünglichen Präsenz gedacht wird, verschiebt die Hermeneutik das Primat der Anwesenheit lediglich vom Sein auf den Sinn. Das zugrunde liegende Problem aber löst Heideggers Unterscheidung zwischen einer vulgären und einer ursprünglichen Zeit nicht, da sich die Freilegung des ›ursprünglichen‹ Sinns der Zeit weiterhin im Horizont einer Zeitvorstellung bewegt, die auf eine reine Anwesenheit (nämlich des Sinns) zielt.

Gewissermaßen sind damit die beiden ersten Phasen der dekonstruktiven Lektüre von *Ousia und gramme* vollzogen. Wollte man ein vorläufiges Ergebnis dieser Textarbeit festhalten, könnte man sagen, dass Derrida die Frage nach der Zeit wieder zurückstellt in einen Bezirk, den Heidegger sowohl ermöglicht als auch in eine bestimmte Richtung hin zugespitzt und verengt hat. Durch die dekonstruktive Öffnung des Diskurses können Aristoteles und Hegel, deren Antworten auf die Frage nach der Zeit zuvor ausgeschlossen wurden, erneut ins Spiel gelangen.⁷⁶ Von Heideggers Intervention bleibt dann vor allem die gesteigerte Aufmerksamkeit für die Form der Frage sowie die Ein-

76 Damit ist eine elementare Geste der Dekonstruktion ausgesprochen: Einen Diskurs (wieder)eröffnen und ihn in der Schwebelage halten (vgl. dazu auch Paster-nack: Repräsentation und Interpretation, a.a.O., S. 186).

sicht, dass sich auch die hermeneutische Auslegung von den Werten der Anwesenheit, Gegenwärtigkeit usw. befreien muss.

Aus Hegels dialektischer Darlegung des Zeitbegriffs greift Derrida nun das Moment der Räumlichkeit wieder auf und legt es an den aristotelischen Diskurs an (Rg, 76ff.). In diesem Zusammenhang kommt dann auch der zweite Titelbegriff, die *gramme* (Linie), ins Spiel: »Es scheint zunächst, daß Aristoteles die Darstellung der Zeit durch eine *gramme* als lineare Inschrift im Raum ablehnt, wie er es auch ablehnt, das Jetzt mit dem Punkt zu identifizieren.« (Rg, 78) Der Grund dafür liegt in den Aporien der *Physik*: Ein Jetzt kann nicht mit einem anderen Jetzt zusammen existieren wie die Punkte im Raum oder auf einer Linie. Der Begriff der Koexistenz impliziert eine Gleichzeitigkeit, d.h. eine Behauptung des zeitlichen Zusammenseins in einem Jetzt, was aber gerade für die Verbindung eines vergangenen mit einem aktuellen Jetzt nicht zutreffen kann. Man merkt nun deutlich, wie die Versuche, das Zeitproblem in dieser Richtung zu lösen, an die Grenzen der sinnvollen Rede stoßen. Eine gleichzeitige Koexistenz von Jetztpunkten ist formallogisch widersprüchlich, aber schon die Behauptung dieser Unmöglichkeit muss die Möglichkeit einer Beziehung des Jetzt zu einem anderen Jetzt voraussetzen – in der Behauptung. Denn in der Sprache ist das Ungleichzeitige immer schon verbunden, ohne gegenwärtig zu sein: »Die Unmöglichkeit der Koexistenz lässt sich nur ausgehend von einer Koexistenz oder *Simultanität* des Ungleichzeitigen feststellen, wo Alterität und Identität des Jetzt zusammen in dem unterschiedenen Element eines Selben als vorhanden behauptet werden.« (Rg, 79)

Derridas Argument erinnert auffallend an Hegels dialektische Auflösung der Identitätsthese, und es ist in der Tat erstaunlich, wie stark sich Derrida in diesem Text der Hegel'schen Dialektik annähert. Die Aporie der Zeit, weder vollständig mit sich identisch zu sein noch in gleichgültige Verschiedenheit zu zerfallen, entspricht dem Widerspruch, der jedes Urteil (über die Zeit oder welchen Inhalt auch immer) strukturiert. Für Hegel stellt der Widerspruch daher die Einheit von Identität und Differenz dar, in der sie aufgehoben sind; oder wie Derrida sich ausdrückt: Alterität und Identität müssen simultan als die unterschiedenen Momente eines Selben behauptet werden. Die Zeit hat keinen anderen, präsenten oder anwesenden Sinn als diesen Widerspruch, sie artikuliert sich ›als solche‹ nur in der widersprüchlichen Konstitution der Begriffe. Die unmögliche Möglichkeit der Koexistenz lässt sich deshalb, wie Hegel sagen würde, als eine ›reine Beziehung ohne Bezogene‹ denken, und Derrida nennt diese reine Beziehung nun Zeit oder Temporalisation: »Zeit ist der Name für diese unmögliche Möglichkeit.« (Rg, 79) Ihre Bestimmung erhält sie aus einem eigenartigen *simul*, dem Zugleich des Selben und des Anderen noch vor deren Anwesenheit. Sie ist jene ursprüngliche Synthese, die an anderer Stelle mit dem Namen der Spur eingeführt wurde.

Angesichts der fundamentalen Simultanität des Ungleichzeitigen in jeder sprachlichen Äußerung kann Derrida die aristotelische *gramme* als Spur interpretieren, wenngleich der Text der *Physik* eine andere Richtung einschlägt. Für Aristoteles bleibt die räumliche Darstellung der Zeit als Linie ungenügend, denn der Jetztpunkt markiert für ihn immer eine Grenze des Stillstands und kann die wesentliche Bewegung der Zeit nicht zum Ausdruck bringen: Mit Zeitpunkten lässt sich Zeit zählen, aber nicht erklären.⁷⁷ Ein von Aristoteles vorgeschlagener und seither tradierter Ausweg besteht darin, die Linie zu einem Kreis zusammenzuschließen, wodurch ihr Ende zugleich ein Anfang wird, die Bewegung folglich nicht zum Stillstand kommt. Wie Derrida in *Ousia und gramme* eher andeutet als ausführt, sieht er genau in jener kreisförmigen Rückführung der *gramme*, der Zeitstrecke, das entscheidende Merkmal einer Metaphysik der Zeit (Rg, 84f.).⁷⁸

Folge der kreisförmigen Zeitvorstellung ist eine ambivalente und paradoxe »De-limitation«, da der Punkt seine Begrenztheit verliert und in der gebogenen Linie ein Telos erhält. Doch zielt die Kreisbewegung auf kein absolutes Ende, keine Grenze, sondern auf ihren Abschluss in einer Wiederholung, auf die unmögliche Anwesenheit des Jetzt bei sich selbst. Die gesamte Metaphysik der Präsenz beruht auf der uneingestanden Annahme einer solchen Schließungsbewegung, sie ist die Bedingung dafür, dass überhaupt von einer gegenwärtigen Identität des Anwesenden in der Zeit ausgegangen werden kann. Und weil das in der kreisförmigen Rückbiegung der Linie aufgestellte Identitätsprinzip ebenfalls die abendländische Auffassung der Wahrheit und des Sinns beherrscht, bleibt selbst noch die hermeneutische Kritik an der linearen Zeit in einem Horizont einbegriffen, der sich am Telos der Anwesenheit orientiert.⁷⁹

So schematisch Derridas Rekonstruktion sein mag, sie zeigt gleichwohl, an welcher Stelle ein dekonstruktiver Zeitbegriff einsetzen könnte. Er wäre keineswegs »ursprünglicher«, wie Heidegger dies nahelegt, denn es lässt sich überhaupt kein »anderer« Begriff der Zeit einführen, ohne erneut auf das gegebene Begriffssystem der Metaphysik zurückzugreifen (Rg, 87). Eine Kritik muss die Aporien der überlieferten Zeitvorstellung aufnehmen und jene Ansätze zu ihrer Entgrenzung ausbauen, die sich bereits bei Aristoteles finden lassen:

77 Aristoteles: *Physik*, a.a.O., Buch IV, 220a.

78 Entsprechend wertet Derrida auch die von Hegel immer wieder angeführte Kreisbewegung der Dialektik als Indiz für ihre letztlich metaphysische Ausrichtung (Dis, 56ff.).

79 Wenn Derrida in vielen seiner Texte von einem »Abschluss« oder einer »Geschlossenheit« (*clôture*) der Metaphysik spricht, hat er stets diese Bewegung vor Augen (etwa G, 14f.; Dis, 33; Rg, 170ff.).

»Das heißt einfach: jeder Text der Metaphysik trägt *sowohl* den sogenannten ›vulgären‹ Zeitbegriff *als auch* die Mittel in sich, die man diesem metaphysischen System entnehmen muß, um eben jenen Begriff zu kritisieren. Diese Mittel werden erforderlich, sobald das Zeichen ›Zeit‹ als Einheit von Wort und Begriff oder als Signifiant und Signifié ›Zeit‹ *überhaupt* [...] seine Funktion in einem Diskurs übernimmt. Auf der Grundlage dieser formalen Notwendigkeit ist über die Bedingungen einer die Metaphysik übersteigenden Redeweise nachzudenken, vorausgesetzt, ein solcher Diskurs ist möglich oder auch nur im Filigran, als Merkmal, am Rande angedeutet.« (Rg, 85)⁸⁰

Mehrere Aspekte werden hier deutlich: Erstens, das Zeitproblem ist im weitesten Sinne ein semiologisches, es betrifft das Verhältnis von Signifikant und Signifikat. Mit dem Konzept der *différance* hat Derrida gezeigt, inwiefern die Bedeutungsgenese allein vom Verweisungszusammenhang der Signifikanten untereinander abhängt, der durch einen unbegrenzten Prozess des Aufschubs bestimmt ist. Dieser Prozess findet weder ›in‹ der Zeit noch ›in‹ einem Raum statt, er ist selbst verzeitlichend-verräumlichend. Solange man den Sinn von ›Zeit‹ in der Anwesenheit der Bedeutung des Signifikanten ›Zeit‹ sucht, bleibt das eigentlich temporalisierende Moment der *différance* und damit die Zeitlichkeit selbst verdeckt. Die Vorstellung von der zeitlosen Anwesenheit und Gegenwärtigkeit des Signifikats diktiert dann jede Rede über die Zeit. Dementgegen versucht Derrida den Signifikationsprozess nicht mehr ausgehend von einer Gegenwärtigkeit des Sinns zu denken. Bedeutungen sind vielmehr als Spuren zu verstehen, die auf Abwesendes verweisen, ohne je anwesend zu sein.

Das aber übersteigt zweitens die Sprache der Metaphysik, weil die Spur eine Möglichkeitsbedingung der Anwesenheit meint, die sich im Begriffsrahmen der Anwesenheit selbst nicht mehr kohärent ausdrücken lässt: »Das Anwesen ist demnach weit davon entfernt, etwa *das* zu sein, *was* das Zeichen bezeichnet oder worauf eine Spur hinweist, vielmehr ist das Anwesen die Spur der Spur oder die Spur des Erlöschens der Spur. So stellt sich uns der Text der Metaphysik und so die Sprache, die wir sprechen dar.« (Rg, 91) Schließlich führen *différance* und Spur auf den dargelegten allgemeinen Schriftcharakter der Sprache, die, wie Derrida in *Ousia und gramme* betont, »ohne Anwesenheit und ohne Abwesenheit, ohne Geschichte, ohne Ursache, *arché* und *telos*« funktionieren muss (ebd., 92).

Es scheint nun, als habe sich die Dekonstruktion des metaphysischen Zeitbegriffs anhand der beiden Leitmotive *différance* und Spur in eine Sackgasse manövriert, die sich auch in Wittgensteins Zurückweisung der historischen Betrachtungsweise andeutet. Solange Geschichte die Anwesenheit einer vergangenen Gegenwart meint, ist eine geschichtliche Herleitung der Bedeu-

80 Übersetzung geringfügig modifiziert.

tung außerstande, die Entstehung von Bedeutungen zu begründen, weil sie immer schon voraussetzt, dass der Sinn sich nur in der Gegenwart zeigt – die historische Rekonstruktion kann daher einer logischen Analyse nichts hinzufügen. Freilich kann eine Dekonstruktion sich nicht in gleicher Weise einfach der Geschichte entledigen, wenn sie sich auf Texte beruft, die normalerweise das Prädikat ›historisch‹ erhalten. Welchen Status also haben aus der Sicht Derridas die Texte der Metaphysik, in denen er operiert und denen er die Mittel zu einer immanenten Kritik entnimmt? Kann es überhaupt eine Geschichtlichkeit jenseits der Geschichte der Metaphysik (in beiden Richtungen des Genitivs gelesen) geben, die sich gemäß der *différance* und der Spur entfaltet? Dies gilt es, nun zu klären.

Kaum ein anderer Text Derridas kreist so intensiv um das Thema der Geschichte wie die *Grammatologie* und bleibt doch bis zum Schluss höchst zweideutig. Das beginnt schon in der Vorbemerkung: Nachdem Derrida eingangs ankündigt, der erste Teil des Essays weise unter anderem »bestimmte historische Wegmarken« auf, erklärt er nur wenige Sätze später, die vorgeschlagene Lektüre des zweiten Teils, die sich mit Rousseaus *Essai sur l'origine des langues* beschäftigt, müsse sich »zumindest axial, den klassischen Kategorien der Geschichte, der Ideengeschichte wie der Literaturgeschichte, aber vielleicht in erster Linie der Geschichte der Philosophie [...]« entziehen (G, 7f.). Notwendig wird diese Absetzung von einem bestimmten Geschichtsbild, weil Derrida den Text Rousseaus stellvertretend für eine gesamte Epoche untersuchen will und nicht als Zwischenschritt einer chronologischen Entwicklung. Vieles deutet darauf hin, dass die epochale Betrachtung das traditionelle Bild einer linearen Geschichte ersetzen soll:

»Obwohl das Wort *Epoche* sich in den genannten Bestimmungen nicht erschöpft, galt es, ebenso eine *strukturelle Gestalt* als eine *historische Totalität* zu behandeln. Wir hatten unser Augenmerk also auf den Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen zu richten, um damit noch einmal die Frage nach dem Text, seinem historischen Status – sowie der ihm eigentümlichen Zeit und dem ihm eigentümlichen Raum – zu stellen. Diese *vergangene Epoche* wird vollständig als ein *Text* konstituiert [...].« (G, 8)

Liest man das Zitat ausgehend von der ›Frage nach dem historischen Status des Textes‹, dann lässt sich dessen eigene Zeit und eigener Raum offenbar im Sinne einer ›vergangenen Epoche‹, d.h. als der Zusammenhang von struktureller Gestalt und historischer Totalität verstehen. Was zunächst enigmatisch klingt, beschreibt jedoch nichts anderes als die bereits aufgezeigte Verschlingung eines Geschichtsdenkens mit dem logozentrischen Konzept der Wahrheit als Präsenz. Anders ausgedrückt: Die Wiederaneignung eines ursprünglichen Sinns setzt ein Geschichtsbild voraus, das auf dem Primat der Anwesen-

heit und der Gegenwart gegründet ist. Wo das Wissen seinen Wahrheitswert allein durch eine absolute Selbstgegenwart erhält, erscheint die Auseinandersetzung mit der Geschichte als der notwendige Umweg zu einer wieder angeeigneten Präsenz (G, 23). Derart bedingen sich Geschichte und Wahrheit innerhalb der Metaphysik gegenseitig, sie bilden sowohl eine Struktur, in der das Wesen der Wahrheit als Identität gedacht wird, als auch eine historische Totalität, weil Identität die abschließende Rückkehr der Zeit auf sich selbst meint. Die systematische Einheit von einer kreisförmigen Rückkehr auf den Ursprung und einer Wahrheit als Gegenwärtigkeit des Anwesenden nennt Derrida in der Kurzform die »Geschlossenheit der Metaphysik« (G, 14).

Aufgrund einer solchen zirkulären Schließung lassen sich daher alle Prädikate, die Derrida der ›Metaphysik‹ beilegt, mit gleichem Recht umkehren: Die Geschichte der Metaphysik ist zugleich die Metaphysik der Geschichte, die Schließung der Metaphysik zugleich die Metaphysik der Schließung, der Sinn der Metaphysik zugleich die Metaphysik des Sinns usw. Ferner sind diese Prädikate *stricto sensu* nur innerhalb der Schließung sinnvoll und können entsprechend nur dort sinnvoll kritisiert bzw. dekonstruiert werden. Ebenso wie für Hegel und Wittgenstein gibt es also auch für Derrida keine Möglichkeit, sich außerhalb des betrachteten Diskurses zu positionieren (SuD, 425). Dessen Grenzen müssen mit den Mitteln, die er selbst zur Verfügung stellt, ausgelotet und wenn möglich durchbrochen werden. Das gilt insbesondere für den Geschichtsbegriff. Er ist abzulehnen, soweit er auf die Wiederherstellung einer Präsenz zielt, teleologisch oder kreisförmig gedacht ist. Gleichwohl kann Derrida nicht auf ihn verzichten, ohne erneut in eine bedenkliche Nähe zu einer einfachen Gegenwärtigkeit und einem naiven Positivismus zu geraten. Deshalb muss die Arbeit der Dekonstruktion zumindest vorläufig noch ›historisch‹ genannt werden (G, 44).

Die Gefahr des Rückfalls in den dekonstruierten Diskurs wird allerdings dadurch aufgefangen, dass Derrida aus dieser Vorläufigkeit eine fast methodisch zu nennende Operation ableitet, die er wahlweise ›Durchstreichung‹ oder ›doppelte Markierung‹ nennt. Dazu wird ein alter Begriff aus dem System von binären und hierarchischen Gegensätzen, in dem er sich befindet und durch die er seine Bedeutung erhält, herausgenommen, indem man die Hierarchien umkehrt, ohne den Begriff ganz aufzugeben (Dis, 215; Pos, 87).⁸¹

81 »Durchstreichung der Begriffe nennen wir hier, was die Orte dieses zukünftigen Denkens markieren soll.« (G, 107) Sichtbares Indiz für eine Durchstreichung, bei der der verwendete Name weiterhin lesbar bleibt, ist die ›doppelte Markierung‹ durch Anführungszeichen: »In-Anführungszeichen-Setzen heißt stets: durchstreichen.« (Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 81) In *Dissemination* nennt Derrida die strategische Notwendigkeit, den alten Namen beizubehalten, auch ›Paläonymie‹ – im Sinne einer Lehre von den alten Namen (Dis, 138; auch Pos, 138).

Geradezu paradigmatisch führt Derrida dies für den Dualismus von Signifikat und Signifikant im Zeichenbegriff sowie für den Gegensatz von gesprochener Sprache und Schrift vor. Sobald man das Zeichen ausgehend vom Signifikanten oder die Sprache ausgehend von der Schrift denkt, wird das System, in denen diese Begriffe bislang funktionieren, auf fundamentale Weise außer Kraft gesetzt. So erklärt sich der scheinbare Selbstwiderspruch zwischen Derridas Kritik am linearen Geschichtsbegriff auf der einen und seiner ›historischen‹ Arbeit auf der andern Seite. Im zweiten Fall darf Geschichtlichkeit nur noch durchgestrichen, d.h. nicht mehr im Rahmen der Wiederaneignung einer vergangenen Präsenz gedacht werden:

»Nun, wir werden sehen [...] wie sich herausstellt, daß nicht nur die Geschichte einen Sinn hat, sondern daß der Begriff Geschichte nur aufgrund der Möglichkeit des Sinns, der vergangenen, gegenwärtigen oder versprochenen Gegenwärtigkeit des Sinns, seiner Wahrheit gelebt hat. Außerhalb dieses Systems kann man auf den Begriff der Geschichte nur zurückgreifen, indem man ihn anderswo, einer spezifischen und systematischen Strategie gemäß, wiedereinschreibt.« (Dis, 204)

Man könnte indes einwenden, die angesprochene Strategie sei zwar im Zusammenhang der sprachtheoretischen Begrifflichkeiten nachvollziehbar, wenn sie jedoch die Bedeutung der Geschichte in Frage stelle, übersteige sie buchstäblich unseren Horizont. Aber genau auf eine solche Überschreitung scheint Derridas Intervention hinauszuwollen. Sie stellt einen Vorgriff auf ein zukünftiges Denken dar, das zwangsläufig eine ›monströse‹ Gestalt annimmt, weil es mit den bisherigen Schemata bricht und deshalb ausschließlich qua Negation rechtfertigt werden kann (G, 15 u. 273).

So birgt der Text der *Grammatologie* eine Reihe von Hinweisen darauf, wie eine dekonstruktive Geschichtlichkeit auszusehen hätte, die der Schließung der Metaphysik entkommt. Gemäß der Zeitlichkeit von *différance* und Spur müsste die Geschichte selbst als Schrift erscheinen (G, 20). Sie wird, wie Derrida in der Vorrede formuliert, vollständig als ein Text verstanden, in dem es weder einen Abschluss noch einen Ursprung des Sinns geben darf und der stattdessen eine unendliche Ausbreitung, Ausstreuung – Dissemination – von Sinneffekten nach sich zieht: »Die *dissémination* [...] läßt sich, wenn sie eine nicht-endliche Anzahl von semantischen Effekten hervorbringt, weder auf eine Gegenwart einfachen Ursprungs [...] noch auf eine eschatologische Präsenz zurückführen. Sie bezeichnet eine irreduzible und *generative* Mannigfaltigkeit.« (Pos, 94f.)

Um den Verdacht einer schleichenden Sinnlosigkeit oder Beliebigkeit des so verstandenen geschichtlichen Textes auszuräumen, kann Derrida das synthetisierende Moment der Spur anführen. Es erklärt, wie sich relativ stabile Sinneinheiten herausbilden können, ohne die irreduzible Differenz in einer

jeden Wiederholung auszuschalten. Die Spur steht für eine eigene Zeitlichkeit, in der das Vergangene in gewisser Weise ›absolut‹ vergangen ist, weil es sich nicht mehr vollständig re-präsentieren lässt (G, 116). Als dynamisches Verhältnis wirkt sie stabilisierend und differenzierend zugleich. In der Lektüre von Freuds *Entwurf* bringt Derrida dies – Hegel und Wittgenstein nicht unähnlich – mit einem spezifischen Konzept der ›Gedächtnisfunktion‹ zusammen. Vergangene Ereignisse werden vom Gedächtnis nicht aufbewahrt wie in einem großen Behältnis (oder wie von Hegels ›kluger Haushälterin‹), sie sind in einem differenziellen Geflecht von Bahnungen und Spuren eingeschrieben.⁸² Erst in der Wiederholung (Iteration) erscheint rekursiv ein Ursprung, ein erstes Mal, das indes als solches nie gegenwärtig war. Die Spur, heißt es in der *Grammatologie*, macht auf diese Weise das ›Urphänomen des Gedächtnisses‹ aus (G, 123).

In der Vorlesungsreihe *Mémoires* weist Derrida auf den von Paul de Man aufgedeckten Unterschied zwischen der Erinnerung und dem Gedächtnis bei Hegel hin. Nach de Man müsste eine Dekonstruktion die von Hegel als mechanisch und sekundär beschriebene Funktion des Gedächtnisses gegen den emphatischen Begriff der Erinnerung in Stellung bringen, der auf eine gegenwärtige Verinnerlichung zielt und so den Abschluss des dialektischen Systems ermöglicht.⁸³ Ob er einer solchen Lesart uneingeschränkt zustimmt, lässt Derrida offen; er nimmt allerdings den Gedächtnisbegriff von de Man zum Anlass für einige weiterführende Bemerkungen über die Paradoxien des Gedächtnisses – nicht zuletzt auch in der Rückwendung einer Vorlesung über das Gedächtnis, die zugleich dem Gedächtnis des verstorbenen Freundes Paul de Man gewidmet ist. Da die Dekonstruktion das Gedächtnis mit der Bewegung der Spur koppelt, die wiederum eine Bedingung der Bedeutungsgenese meint, gerät die Frage nach der Bedeutung des Wortes ›Gedächtnis‹ in eine vergleichbar aporetische Struktur wie jene nach der Zeit.⁸⁴ Doch anders als in *Ousia und gramme* begnügt sich Derridas Betrachtung in *Mémoires* nicht mit der Feststellung einer ›unmöglichen Möglichkeit‹ und führt aus, inwiefern sich ausgehend von einer Gedächtnisspur die Zeitlichkeit als solche denken lässt. Eine entscheidende Neuerung – auch gegenüber Hegel und Wittgenstein – besteht in der erstaunlichen Behauptung, das Gedächtnis sei nicht auf die Vergangenheit gerichtet, sondern auf die Zukunft. Es bleibt notwendigerweise *à venir*, im Kommen.⁸⁵

82 Zur Kritik des Gedächtnisses im Sinne einer Aufbewahrung vergangener Gegenwarten vgl. auch Derridas Text *Platons Pharmazie* (Dis, 121 ff.).

83 Vgl. Man, Paul de: Zeichen und Symbol in Hegels *Ästhetik*. In: ders.: *Ideologie des Ästhetischen*. Hrsg. v. Christoph Menke, Frankfurt a. M. 1993, S. 39-58; hier S. 54ff.; und Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 58f.

84 Vgl. Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 25.

85 Vgl. ebd., S. 18 u. 50.

Ein solcher Zukunftsbezug des Gedächtnisses ist erklärungsbedürftig, da die logische Grammatik der Alltagssprache – wie Wittgenstein betont – eine ›Erinnerung an Zukünftiges‹ eigentlich ausschließt. Allerdings denkt Derrida die Gedächtnisspur im Sinne einer Eröffnung und nicht als Reaktualisierung eines Gewesenen. Als Prozess des Aufschubs führt sie eine Differenz in die Gegenwart selbst ein und verhindert auf diese Weise ein absolutes Zurückkommen des Gegenwärtigen auf sich selbst. Indem das Gedächtnis den Abschluss hinauszögert, überschreitet es die Gegenwart auf eine Zukunft hin und ›bewahrt‹ zugleich die Spur des Vergangenen:

»Denn das Gedächtnis, von dem wir hier sprechen, ist nicht wesentlich auf die Vergangenheit, auf eine vergangene Gegenwart, die real und *zeitlich vorausgehend* existiert haben soll, ausgerichtet. Es hält sich – mit dem Ziel, sie zu ›bewahren‹ – in der Nähe von Spuren auf, aber von Spuren einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen ist, von Spuren, die sich selbst niemals in der Form von Gegenwärtigkeit aufhalten und immer gewissermaßen im Kommen (*à venir*), *aus dem Kommen* *gekommen*, aus der Zukunft gekommen (*venues de l'avenir, venue du futur*) sein werden.«⁸⁶

Näher als Derrida dies bisweilen glauben machen möchte, stehen seine Überlegungen zur Spur der Hegel'schen Reflexionslogik und der dort entwickelten Figur der ›Voraussetzung‹. Was bei Hegel Erinnerung heißt, bedarf nicht notwendigerweise – wie de Man behauptet und Derrida zuweilen andeutet (Pos, 91) – der Re-Präsentation einer vergangenen Gegenwart, vielmehr setzt sich die Reflexion ihre eigenen Bedingungen voraus, die ihr nicht mehr im zeitlichen Sinne vorhergehen. Da Hegels Naturphilosophie die Vergangenheit als die Synthese von Gegenwart und Zukunft ansetzt, kann kein aktuelles Jetzt ohne seine Negation durch ein zukünftiges Jetzt bestehen; was jedoch nichts anderes bedeutet, als dass es niemals vollständig und absolut gegenwärtig sein wird.⁸⁷ In einer analogen Argumentationskette wird auch für Wittgenstein das Gedächtnis nur dann zur ›Quelle der Zeit‹, wenn es sich abseits der linearen Zeitauffassung entfaltet.

Der Querverweis auf Wittgenstein unterstreicht indes ein Folgeproblem des nichtlinearen Gedächtnisses. Dessen Funktion kann nicht mehr dem Vermögen eines Subjekts oder Bewusstseins zugeschrieben werden, es muss dem sprachlichen Verweisungszusammenhang selbst inhärent sein. Ein solches

⁸⁶ Ebd., S. 80.

⁸⁷ Obwohl Derrida diesen Aspekt der dialektischen Zeitstruktur in *Ousia und gramme* ausdrücklich hervorhebt, sieht er in Hegels Figur der ›Voraussetzung‹ eine zirkuläre Bewegung, mit der sich die Dialektik ihres eigenen Begründungszusammenhangs nachträglich versichert (vgl. Derrida, Jacques: Die Wahrheit in der Malerei. Wien 1990, S. 42f.).

Gedächtnis der Sprache lässt sich im Geflecht von Anwendungsregeln ausmachen, dem zwar eine gewisse Stabilität eignet, das jedoch seinerseits in ständiger Bewegung begriffen, im Fluss ist. In Derridas Terminologie kann diese Funktion von der Spur im Sinne einer verlöschenden Inschrift übernommen werden – allerdings scheint es bislang keine Entsprechung zu Wittgensteins Verständnis der Regel zu geben, die ebenfalls für eine transitorische logisch-grammatische Struktur einsteht. Das ist für die Frage nach Zeit und Geschichte deshalb relevant, weil – wie Wittgenstein zeigt – die Zeitlichkeit der Sprache auf der Ebene ihrer geregelten Anwendung, dem ›knowing how‹, liegt und sich nicht in der Aufdeckung einer bestimmten Bedeutung des Zeitbegriffs erschöpft. Obwohl der Regelbegriff für die Dekonstruktion keine zentrale Rolle spielt, greift sie in ihren Lektüren dennoch stets solche Terme auf, die eine regulierende Funktion in einem Diskurs erfüllen und eine Vielzahl von unterschiedlichen Texten beherrschen. Die Frage nach dem Status und der ›Geschichte‹ dieser Terme rührt an den vielleicht dunkelsten Bereich der Dekonstruktion: ihrem Verhältnis zur Transzendentalität.

Auf den ersten Blick wird man Derrida sicherlich kaum eine allzu große Nähe zur Transzendentalphilosophie unterstellen. Trotz einiger Bezugnahmen auf Kant folgt sein Ansatz insgesamt doch eher der Hegel'schen Auflösung des transzendentalen Schematismus in einer historisch-zeitlichen Bewegung.⁸⁸ Die kantische Transzendentalphilosophie gehört für Derrida ebenso wie deren phänomenologische Wiederaufnahme durch Husserl vor allem aufgrund der Sonderstellung des Selbstbewusstseins, das sich in einem Akt reiner Selbstpräsenz der kategorialen Evidenzen bemächtigt, zu den großen Schließungsbewegungen der Metaphysik.⁸⁹

Aus der Sicht der Dekonstruktion aber wird eine allzu voreilige Verabschiedung des Transzendentalen im Namen der Geschichte problematisch, wenn dabei unter der Hand die Geschichtlichkeit selbst in eine transzendente Position aufrückt. Bennington bemerkt dazu: »Jeder Versuch, das läßt sich in der Form eines Gesetzes festhalten, die transzendentalen Effekte unter Berufung auf die Geschichte zu erklären, muß die Geschichtlichkeit dieser Geschichte als eben jenes Transzendente voraussetzen, das zu begreifen dieses Erklärungssystem niemals in der Lage sein wird.«⁹⁰ Daraus folgt umgekehrt, dass jede Kritik des Geschichtsbegriffs ihre Stellung zur transzendentalen Denkfigur überprüfen muss. Weil man den Problemen der Transzendentalphilosophie nicht auf dem Weg einer allumfassenden Historisierung entkommt,

88 Zu den internen Bezügen der Dekonstruktion zur kantischen Tradition vgl. Norris, Christopher: Derrida. London 1987, S. 142ff.

89 Vgl. zur Dekonstruktion der transzendentalen Sphäre bei Husserl insbesondere *Die Stimme und das Phänomen* sowie Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. München 1987, S. 188ff.

90 Bennington/Derrida: Derrida, a.a.O., S. 287.

wäre stattdessen der Dualismus des Empirischen und des Transzendentalen immanent zu dekonstruieren, indem man ihre hierarchische Ordnung umkehrt. Das Empirische findet seine Bedingungen dann nicht mehr in einer übergeordneten transzendentalen Sphäre, ob nun des Bewusstseins, der Geschichte oder der Kultur. Nur so lässt sich verstehen, weshalb Derrida den Einsatzpunkt seiner dekonstruktiven Lektüren einen ›radikal empirischen‹ nennt, denn sie müssen von einem bereits vorstrukturierten Text ausgehen, dessen Spuren sie folgen: »Wir müssen *irgendwo, wo immer wir sind*, beginnen, und das Denken der Spur, das sich des Spürsinns nicht ent schlagen kann, hat uns bereits gezeigt, daß es unmöglich wäre, einen bestimmten Ausgangspunkt vor allen anderen zu rechtfertigen. *Irgendwo, wo immer wir sind*: schon in einem Text, in dem wir zu sein glauben.« (G, 281)

Der vorgefundene Verweisungszusammenhang aber wird immer schon durch ein System von Gegensätzen bestimmt, das einen ›quasi-transzendentalen‹ Status hat.⁹¹ Die Aufgabe der Lektüre besteht darin, die ordnende und hierarchisierende Funktion derartiger Gegensätze, die einen Diskurs organisieren und in sich abschließen, gleichsam von innen aufzudecken und zu dekonstruieren. Dazu geht Derrida ähnlich vor wie Hegel in seiner Reflexionslogik: Am Satz der Identität zeigt Hegel, dass er notwendigerweise mehr sagt, als er eigentlich meint, wobei dieses ›Mehr‹ nichts anderes als die Negativität selbst ist, die er seiner Form nach voraussetzen muss, um überhaupt bedeuten zu können. Fast wörtlich wiederholt Derrida Hegels Einsicht, wenn er feststellt, das angenommene Subjekt des Satzes würde »[...] immer mehr, weniger oder etwas anderes aussage(n), als es *aussagen möchte*« (G, 273).

Was Hegel als die Macht der Negativität bezeichnet, fasst Derrida als eine ›Logik des Supplements bzw. des Substituts‹. Das Supplement soll jenen Mangel an Anwesenheit ausgleichen, den die *différance* konstitutiv jeder Begriffsbedeutung zufügt. Doch da sich dieser Mangel nicht aufheben lässt, ist das Supplement stets das, was zur vollen Präsenz des Sinns fehlt und den Begriff mit einer unendlichen Reihe anderer, ebenfalls supplementärer Begriffe verknüpft (G, 272).⁹² Infolgedessen müssen alle Versuche einer begrifflichen Schließung oder Letztbegründung, die sich an den Werten der Gegenwart, der Anwesenheit oder der Identität orientieren, stets über sich selbst hinaus, in einen unartikulierbaren Bereich des ›Exoterischen‹ oder ›Exorbitanten‹ ver-

91 Zum Ausdruck ›quasi-transzendental‹ vgl. Derrida: *Psyché*, a.a.O., S. 220; und Derrida, Jacques: *Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus*. In: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus*. Wien 1999, S. 171-195; hier S. 180ff.

92 In *Die Stimme und das Phänomen* schreibt Derrida: »So verstanden, ist die Supplementarität sehr wohl die *différance*, die Operation des Differierens, die in einem die Gegenwartigkeit zerspaltet und verzögert und sie so im selben Zug der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterwirft.« (SP, 118)

weisen (G, 273). Spur, Ur-Schrift, *différance* oder Supplement sind Namen für solche dem Begriffssystem immanente Überschiebungen.⁹³

Formal könnte man das Exoterische seinerseits als eine Bedingung der Möglichkeit des ›quasi-transzendentalen‹ Systems beschreiben, es mithin zum Transzendentalen des Transzendentalen erheben. Derrida spricht deshalb zuweilen von einem ›Ultra-Transzendentalen‹ (G, 107; SP, 24). Damit soll jedoch nicht der Gegensatz zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen, wie in einer dialektischen Aufhebung, in einem dritten Begriff vereint, sondern in eine Unentscheidbarkeit hineingeführt werden.⁹⁴ Und statt sich vom Empirischen immer weiter zu entfernen, befindet sich das Ultra-Transzendente auf der gleichen Ebene wie der vorgefundene ›empirische‹ Diskurs.

An zwei Textstellen verwendet Derrida den Ausdruck ›ultra-transzendental‹, und jeweils bringt er ihn in Verbindung mit Terminologien, die bezeichnenderweise ambivalent zwischen dem Empirischen und dem Transzendentalen changieren: In der *Grammatologie* ist die Rede von einer ›ultra-transzendentalen Erfahrung‹ (G, 106f.) und in *Die Stimme und das Phänomen* von einem ›ultra-transzendentalen Begriff des Lebens‹ (SP, 24f.). Als fundierende Konzepte scheinen sowohl die ›Erfahrung‹ als auch das ›Leben‹ besonders geeignet, weil sie die Zugangsproblematik der Transzendentalphilosophie unterlaufen. Allerdings gibt sich das ›Ultra-Transzendente‹ nicht als Gegenstand einer Erfahrung. Für Derrida bedeutet Erfahrung vielmehr der konstitutive Entzug von Präsenz, eine Erfahrung des Negativen oder der Differenz selbst: »Der Entzug der Präsenz ist die Bedingung der Erfahrung, das heißt der Präsenz.« (G, 285)⁹⁵ Insofern lassen sich die ultra-transzendentalen Bedingungen des Textes nicht mehr in die Anwesenheit eines Schematismus übersetzen. Die Erfahrung des Entzugs, die sich in jedem Diskurs auf andere Weise artikuliert, nennt sowohl die Bedingung der Möglichkeit des Anwesenden als auch die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Präsenz.

93 Gasché bezeichnet die sowohl synthetisierende wie überschreitende Funktion dieser Terme als ›Infrastruktur‹, um damit einerseits ihre gesetzmäßige, strukturierende Wirkung in einem Diskurs anzuzeigen, die andererseits darin besteht, ständig Aporien, Kontradiktion und Unentscheidbarkeiten zu produzieren (vgl. Gasché: *Tain of the Mirror*, a.a.O., S. 142-154 u. 185-224).

94 Vgl. Derrida: *Glas*, a.a.O., S. 270. Dort spricht Derrida auch von einer transzendentalen ›Konter-bande‹ (*contre-band*), die nicht in einem dialektischen Widerspruch (*contradiction*) aufgeht.

95 Eine ganze Reihe von Denkpositionen des 20. Jahrhunderts beruft sich auf diesen Erfahrungsbegriff im Sinne des Entzugs. So schreibt etwa Peter Bürger in Anlehnung an Adorno: »Eine Erfahrung machen, das heißt nicht eintreten in eine bisher ungeahnte Fülle, sondern den Entzug von Gewißheit erleiden.« (Bürger, Peter: *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Essays. Frankfurt a. M. 1992, S. 12)

Im Hinblick auf die Frage nach dem Geschichtsbegriff der Dekonstruktion führen die Überlegungen zum ›Ultra-Transzendentalismus‹ nur scheinbar in eine entgegengesetzte Richtung. Eine Gegenüberstellung mit Wittgensteins Konzept der Anwendungsregel zeigt, inwiefern sie Derridas Umgang mit Geschichte leiten: Ebenso wie die Regel liegt auch die ultra-transzendente Erfahrung des Entzugs nicht in einer jenseitigen Sphäre der reinen Form. Beide gehören integral dem jeweiligen ›empirischen‹ und ›historischen‹ Sprachsystem an und verändern entsprechend ihre Erscheinungsweisen. Zugleich aber lassen sie sich nie ›als solche‹ festhalten, weil sie die Prozessualität der Praxis bzw. der Signifikantenverknüpfung bestimmen. Deshalb haben weder die Regel noch die ultra-transzendentalen Strukturen eine Geschichte, sie geben vielmehr die Bedingung für Geschichtlichkeit überhaupt vor. Ihre Zeitlichkeit lässt sich nicht als eine vergangene Gegenwart denken, ohne die irreduzible Temporalität der sprachlichen Verweisung und damit den Bedeutungsprozess selbst stillzustellen. Wenn sich überhaupt in den Begriffen der Metaphysik über die fundamentale Geschichtlichkeit der Textur reden lässt, dann nur in einer Terminologie des Entzugs, der verlöschenden Spur oder der ultra-transzendentalen Erfahrung. Was Sprache an Überlieferung transportiert, verdankt sich immer schon der *restance* einer Gedächtnisspur, einer Bleibendheit in der Iteration. Und weil auch Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein bzw. der Zeit diese Temporalstruktur der Signifikation bereits voraussetzen muss, kommt die Frage nach dem Sinn in dieser Hinsicht immer ›zu spät‹.

Derridas eigenen Analysen von ›historischen‹ Texten haftet dadurch etwas unleugbar Ambivalentes, zuweilen sogar Widersprüchliches an. Da ihm keine andere Sprache zur Verfügung steht, muss er sich auf eingespielte Formulierungen und Terminologien einlassen, deren Rechtmäßigkeit er gleichwohl ständig untergräbt.⁹⁶ Für das exoterische Moment der Zeitlichkeit, das er in *Ousia und gramme* mit Aristoteles und Hegel freilegt, gibt es in der Epoche der Metaphysik keinen Namen:

»Was über diesen Abschluß hinausreicht, *ist nichts*: weder die Präsenz des Seins, noch der Sinn, noch die Geschichte, noch die Philosophie; sondern Anderes, das keinen Namen hat, das sich im Denken dieses Abschlusses ankündigt und hier unsere Schrift leitet. Schrift, in welche die Philosophie eingeschrieben ist wie eine Stelle in einem Text, den sie nicht beherrscht.« (G, 491)

96 Wie Derrida in *Positionen* zu Protokoll gibt: »Von daher wird verständlich, warum ich, obwohl ich Bedenken gegenüber dem ›metaphysischen‹ Geschichtsbegriff anmelde, dennoch *sehr oft* das Wort ›Geschichte‹ gebrauche, um dessen Tragweite neu einzuschreiben und um einen anderen Begriff oder eine andere Begriffskette der ›Geschichte‹ hervorzubringen: [...] einer Geschichte auch, die eine neue Logik der *Wiederholung* und der *Spur* impliziert, weil man sich schwer vorstellen kann, wie ohne diese Geschichte möglich wäre.« (Pos, 115f.)

Die Geschichte der Metaphysik, und das heißt die Geschichte als solche, tritt als epochale Schließungsbewegung auf, die ihre immanente Möglichkeitsbedingung, die Temporalstruktur ihrer Sprache, nicht vollständig und endgültig zu denken vermag. Es kann deshalb *stricto sensu* keinen dekonstruktiven Begriff von Geschichte geben, der diesen ›Mangel‹ tilgen würde.⁹⁷ Die Aufgabe der Dekonstruktion besteht darin, das Mangelhafte, Unabgeschlossene, sich Entziehende selbst als die Bedingung von Temporalität herauszuarbeiten. Die Zeit wäre – mit allen Implikationen dieser Formulierung – immer schon die Zeit des Anderen, der wir in einer ›fundamentalen Passivität‹ ausgeliefert sind (G, 116).⁹⁸

Daraus lässt sich immerhin eine praktische Anweisung für jede dekonstruktive Lektüre ableiten: Selbst dort, wo sie vorläufig nicht auf die Prädikate einer historischen Untersuchung verzichten kann, muss sie immer wieder darauf hinweisen, »[...] daß es nicht eine einzige, eine allgemeine Geschichte gibt, sondern daß es statt dessen Geschichten gibt, die nach ihrem Typ, ihrem Rhythmus und der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, *verschieden* sind, verschobene, differenzierte Geschichten usw.« (Pos, 116f.) Ein solcher pluraler Geschichtsbegriff kann, wie David Wood ausführt, strategisch eingesetzt werden, um eine Transformation innerhalb des metaphysischen Geschichtsverständnisses einzuleiten. Denn selbst wenn die partikularen Geschichten ihrerseits das Terrain der Metaphysik nicht überschreiten können – und das eigentliche Problem lediglich zu multiplizieren scheinen –, unterminieren sie doch in ihrer inkommensurablen Pluralität die Vorstellung von einer einzigen teleologischen Entwicklungsgeschichte.⁹⁹

Hier zeigt sich zweifellos die deutlichste Differenz zu Hegels Erinnerungsfigur in der Geistesgeschichte. Obwohl auch Hegel die Vergangenheit nicht als vergangene Gegenwart denkt, fügt sich der dialektische Prozess im Nachhinein zur Einheit einer klar gegliederten geschichtlichen Entwicklung. Dementsprechend skeptisch steht Derrida Hegels Figur der ›Er-Innerung‹ des

97 Wenn János Békési in seiner Studie zum ›Wandel des Geschichtsbegriff bei Derrida‹ wiederholt konstatiert, Derrida spreche lediglich in Andeutungen von einem anderen Geschichtskonzept und ›bleibe eine Antwort schuldig‹, unterschätzt er diese Unmöglichkeit (vgl. Békési, János: »Denken« der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida. München 1995, S. 9, 176 u. 189).

98 Mit Lévinas kann man dabei sowohl an den Anderen als auch an das Andere im Sinne eines uneinholbar Vorhergehenden denken: »Am Grunde der Konkretheit der Zeit, die die meiner Verantwortung für den Anderen ist, liegt die Diachronie einer Vergangenheit, die sich nicht in der Repräsentation zusammenfassen läßt.« (Lévinas, Emmanuel: Diachronie und Repräsentation. In: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München/Wien 1995, S. 194-217; hier S. 209)

99 Vgl. Wood: Deconstruction of Time, a.a.O., S. 373.

Geistes gegenüber. Für ihn steht sie in erster Linie für den Versuch, die eigene Epoche in einer totalisierenden Geste abzuschließen (Pos, 91). Allerdings unterschlägt Derrida tendenziell jenes Moment, das in der *Phänomenologie des Geistes* die ›Nacht des Selbstbewusstseins‹ genannt wird. Der Abschluss einer Epoche in der Erinnerung ihres Wesens geht auch bei Hegel notwendigerweise mit einer Öffnung auf eine neue Geistesgestalt einher. Es sieht deshalb vielmehr so aus, als wäre Hegels Öffnungsbewegung von derjenigen der Dekonstruktion eher graduell als prinzipiell unterschieden.¹⁰⁰ Und forciert nicht umgekehrt auch die *Grammatologie* in einer nicht minder totalisierenden Geste den Abschluss der Metaphysik ›von Platon bis Hegel‹ – im Namen einer noch undenkbaren Entgrenzung?

100 Eine Anmerkung zu *Ousia und gramme* unterstützt diese Lesart: »Was auch immer seine Bestimmungen sein mögen, das Hegelsche Sein fällt nicht in die Zeit als in sein *Da-sein*, und ebensowenig geht es daraus einfach in die Parusie hervor.« (Rg, 365)

Den Raum denken

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

4. Am Abgrund der Reflexionsphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) Zur Ana-Logik der Re-Markierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Vgl. ebd., S. 24f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Ebd., S. 243.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Spiegelungen ohne Vor-Bild

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

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

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

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

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

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

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

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

35 Vgl. Pos, 96.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Vgl. ebd., S. 162.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Ur-Teilung und Spekulation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

83 In einer formalen Notation lautet der Schluss:

»A ist entweder B oder C oder D

A ist aber nicht C noch D

Also ist es B.« (WdL II, 124)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Figuren des Raumes

a) Die absolute Idee und der Kreis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Alexander Oberauer bezweifelt nicht nur die Plausibilität des Übergangs zwischen den beiden Abschnitten, er stellt darüber hinaus die Notwendigkeit des Objektivitätskapitels insgesamt in Frage. Sein Argument dafür lautet, dass bereits durch die Schlussformen eine immanente Bestimmung des Begriffs gegeben und der Gegensatz zwischen Begriff und Sache längst gefallen sei. (vgl. Oberauer, Alexander: *Begriff und Objektivität*. In: Koch, Anton Friedrich/ders./Utz, Konrad (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«*. Paderborn 2003, S. 101-117; hier S. 114ff.).

5 Entlang dieser Scheinalternative lassen sich eine ganze Reihe von Interpretationen des dritten Buches der *Wissenschaft der Logik* einordnen. Eine tendenziell ontologische Lesart vertreten beispielsweise Taylor und Horstmann (vgl. Taylor: Hegel, a.a.O., S. 415f.; Horstmann: *Ontologie und Relation*, a.a.O., S. 70ff.); für eine epistemologische Auslegung hat sich dagegen Hans Friedrich Fulda immer wieder mit Vehemenz eingesetzt (vgl. u.a. Fulda, Hans Friedrich: *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*. In: Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hg.): *Hegels Erben*. Frankfurt a. M. 2004, S. 78-137).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Zwischen Struktur und Genese: *Chōra*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

50 Vgl. ebd., S. 154f., §§ 74 u. 75.

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

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

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

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

52 Vgl. ebd., S. 181f., § 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60 Vgl. ebd., S. 30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

66 Derrida: *Chōra*, S. 126.

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

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

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

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

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

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

70 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 129.

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

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

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

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

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

72 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 130.

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

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

75 Derrida: *Chōra*, a.a.O., S. 136.

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

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

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

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

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

77 Vgl. ebd., 52c.

78 Derrida: Chōra, a.a.O., S. 135.

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

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

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

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

79 Ebd., S. 147.

80 Ebd.

81 Vgl. ebd., S. 157f.

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

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

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

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

84 Ebd., S. 284.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

87 Ebd., S. 39.

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

c) Grammatischer Raum und Beispiel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90 Vgl. ebd., S. 169f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

98 Ebd., S. 177.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

102 Vgl. ebd., § 258, Zusatz, S. 50.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

eine Widerlegung des ontologischen Repräsentationsmodells der Sprache von Augustinus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Methode der problemorientierten übersichtlichen Darstellung dem Finden von ›Zwischengliedern‹:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Perspektiven:

Die dynamischen Ränder des Denkraumes

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

a) Zur Möglichkeit eines Denkraumes der Differenzphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Überwindung der empirisch-transzendentalen Doppelstruktur

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

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

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

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

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

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

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

12 Vgl. ebd., B 160.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27 Ebd., S. 182.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Das Erbe der Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

zu: In ihm ist das Sein ›zeitlos vergangen‹ (WdL I.2, 241). Die Bewegung des Begriffs fällt indes nicht ihrerseits in die Zeit, sie ermöglicht jedes Andauern und stellt deshalb selbst die ›Macht der Zeit‹ dar (Enz, § 258).

Von hier aus kann Hegel zwei Perspektiven auf die Zeitlichkeit entwickeln. Zum einen auf die abstrakte oder äußerliche Vorstellung der Zeit als einem bloß ›angeschauten Werden‹, in dem alles entsteht und vergeht. In diesem gewöhnlichen Verständnis der Geschichte erscheint das Vergangene als ein vorhandenes, äußeres Ereignis, das zu einem bestimmbareren Zeitpunkt stattgefunden hat. Das historische Faktum kann demzufolge wie ein Dasein in der Zeit behandelt und in eine chronologische Reihe eingeordnet werden. Von dieser angeschauten Zeit lässt sich zum anderen die logische Temporalstruktur des Begriffs selbst abheben. Die Negativität des Begriffs initiiert einen Vermittlungsprozess, ohne den kein Sein bestimmt werden und in Erscheinung treten könnte. Negativität ›als solche‹ aber ist kein Dasein; als eine reine ›Beziehung ohne Bezogene‹ bewirkt sie eine ›Aufspreizung‹ des Jetzt und somit eine fundamentale Verzeitlichung jeden Begreifens.³⁷ Im Gegensatz zur relativen Dauer historischer Ereignisse bezeichnet Hegel die Temporalität des Begriffs als in sich reflektierte Dauer, die als Prinzip des zeitlichen Prozesses selbst nicht vergeht und in diesem Sinne ›ewig‹ ist.

Allerdings stehen sich die beiden Perspektiven auf die Zeit nicht unverbunden gegenüber. Jede begriffliche Bestimmung verzeitlicht aufgrund des Negationsverhältnisses den bestimmten Gegenstand. Für die nachträgliche äußere Reflexion hat er deshalb ein Dasein in der Zeit. Umgekehrt aber muss die logische Betrachtung des Begrifflichen von einer bestehenden sprachlichen Struktur ausgehen, die sie historisch vorfindet. Eine Selbstreflexion des Begriffs kann sich also immer nur im Rahmen einer Tradition vollziehen, die ihr zunächst als äußere ›angeschaute‹ Geschichte und vorliegender Stoff gegenübertritt. Um die Voraussetzungen des eigenen Denkens zu verstehen, reicht es indes nicht aus, historische Daten oder Quellen wie die ›leblosen Knochen‹ einer abgestorbenen Vergangenheit aufzusammeln und chronologisch aneinanderzureihen. Der sich selbst erkennende Geist muss die Überlieferung als seine eigene notwendige Entwicklung begreifen, er muss sie Verinnerlichen, d.h. sich erinnern. Nur in diesem Sinne ist in der *Phänomenologie* von einer ›Tilgung‹ der Zeit die Rede, in der das äußere Verhältnis zur Vorgeschichte aufgehoben wird. Der Prozess der Erinnerung bedarf jedoch der fundamentalen Zeitlichkeit der Begriffsbewegung, ihre Negativität bleibt weiterhin die Bedingung dafür, dass überhaupt ein Erinnern und ein Erkennen stattfinden kann.

37 Zur ›Beziehung ohne Bezogene‹ vgl. WdL I.2, 292; zur ›Aufspreizung des Jetzt‹ vgl. Hegel: Enzyklopädie II, a.a.O., § 258, Zusatz, S. 50.

Infolgedessen hebt sich im absoluten Wissen immer nur eine bestimmte Geistesgestalt, eine epochale Erscheinungsweise des Geistes auf, die Bewegung der Begriffsbestimmung als solche aber »bleibt nicht still stehen«. ³⁸ Für diese Interpretation spricht weiterhin die Tatsache, dass die Negativität auch im Schlusskapitel der *Wissenschaft der Logik*, in der absoluten Idee, nicht »getilgt« wird. Im Gegenteil, sie taucht vielmehr als die allgemeine Formbestimmung des Begrifflichen, als dialektische Methode auf. Darüber hinaus hat Hegels angestrebte Aufhebung der äußeren Historie noch eine weitere entscheidende Konsequenz. Wenn die Tradition tatsächlich im Begriff selbst aufbewahrt ist und erinnert werden kann, dann überschneidet sich die Geschichte der Philosophie mit der Philosophie der Logik, die ebenfalls ein Selbstverhältnis des Begriffs behandelt. ³⁹ Hegel kann daher in Bezug auf die geschichtliche Betrachtung sagen, »[...] daß wir es *nicht mit Verganem zu tun* haben, sondern mit dem Denken, mit unserem Geist. Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist; denn die Gedanken, Prinzipien, Ideen, die wir vor uns haben, sind etwas Gegenwärtiges; sie sind Bestimmungen in unserem eigenen Geist. Historisches, d.h. Vergangenes als solches, ist nicht mehr, ist tot.« ⁴⁰

So sehr dies mit Foucaults Beschreibung des modernen Geschichtsverständnisses als einem im Grunde ahistorischen übereinzustimmen scheint, so wenig lässt sich Hegels Geistesgeschichte auf eine kausal-genetischen Ursachenforschung reduzieren. Was die fundamentale Zeitstruktur der Negativität in den Erkenntnisprozess einführt, ist ein nicht aufhebbares Fortschreiten geistiger Produktion. Die Aneignung der lebendigen Tradition aus der Erinnerung der Sprache geht, wie Hegel immer wieder betont, notwendigerweise mit einer Umarbeitung und Veränderung derselben einher. Kein Zeitalter kommt deshalb vollständig auf die eigenen Ursprünge zurück, ohne sie im selben Zuge auch zu modifizieren. Zwar kann Hegel in der Weltgeschichte eine epochale Stufenfolge sehen, deren letztes Ziel aber bleibt inhaltlich unbestimmt. Die Aufgabe der Philosophie besteht immer nur darin, in der Auseinandersetzung mit der Tradition »ihre Zeit in Gedanken zu fassen«, indem sie die unhinterfragten Präsuppositionen des Denkens für eine bewusste Erkenntnis öffnet. Sobald sie ihre eigene Wirklichkeit vollständig als vernünftige begriffen hat, hebt sie das Dasein der epochalen Geistesgestalt in ein verinnerlichtes Wissen auf und übergibt es einer Erinnerung, die der folgenden Epoche erneut als ein Material der Bearbeitung vererbt wird.

Problematisch an Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie erscheint nun weniger die These von einem epochalen Abschluss als die implizite An-

38 Vgl. Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 22.

39 »Das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst, und zwar vornehmlich des Logischen.« (Ebd., S. 120)

40 Ebd., S. 133.

nahme, dass in der fortschreitenden Umwälzung und Ausdifferenzierung der Geistesgeschichte gleichzeitig ›alles erhalten‹ bleibt.⁴¹ Nur wenn das im Begrifflichen aufbewahrte Wissen nicht mehr verloren geht, wenn es kein Vergessen und keine selektive Erinnerung gibt, lässt sich jede neue Epoche auch als eine Vertiefung und weitere Durchdringung der vererbten Erkenntnisse werten. Dies ist weiterhin die Voraussetzung dafür, um der Entwicklung des Geistes insgesamt eine wachsende Vernünftigkeit unterstellen zu können. Weil der Wechsel von Entäußerung und Erinnerung laut Hegel einer Notwendigkeit folgt, gibt es aus der Geschichte des Begriffs kein Entrinnen.⁴² Selbst dort, wo man meint, sich der Tradition zu widersetzen, muss man dazu Begriffe benutzen, die eben jener Tradition entstammen und ihr verhaftet bleiben. Das geschichtliche Erbe lässt sich nicht einfach abschütteln, man muss lernen, es zu verstehen, indem man die überlieferten Gewohnheiten, Vorurteile und Selbstverständlichkeiten des eigenen Denkens hinterfragt, ihre logischen Beziehungen darlegt und so zu einem Verständnis der eigenen Zeit gelangt.

Eigentümlicherweise ist die dialektische Geschichtsspekulation damit weniger weit vom Denken Wittgensteins entfernt, als es auf den ersten Blick scheint. So teilt Wittgenstein nicht nur Hegels Kritik an einem linearen und äußerlichen Geschichtsbild, er radikalisiert zudem die Aufhebung der historischen in die logische Betrachtung. Und ebenso wie Hegel bezieht er sich auf einen fundamentalen Zeitbegriff, der mit der Gedächtnisfunktion der Sprache zusammenhängt. Im Unterschied zur dialektischen Selbstverwirklichung des Begriffs aber geht Wittgensteins Spätphilosophie von einer Prozessualität der Sprache aus, die sich ohne eine durchgreifende Logik verwandelt und mit einem unwiederbringlichen Verlust einhergeht: »[...] neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen.« (WW1, § 23) Um die gegenwärtige Verwendungsweise von Begriffen zu verstehen, bedarf es demnach keiner wie auch immer in sich reflektierten historischen Untersuchung. Da die Regeln der Anwendung dennoch einem zeitlichen Wandel unterliegen, muss auch Wittgenstein die Dynamik sprachlicher Bedeutungszuschreibung von einer linearen physikalischen Zeitvorstellung abgrenzen.

Die Gedächtniszeit, mit der die grammatischen Regeln aktualisiert werden, kann man ausgehend von Wittgensteins Zurückweisung eines Arguments verdeutlichen, das Russell gegen die Verlässlichkeit der Erinnerung anführt. Erinnernte Überzeugungen, so Russell, müssen stets in der Gegenwart bewie-

41 Vgl. ebd., S. 134.

42 Wie Karin de Boer treffend bemerkt, kann der äußere Verlauf der Weltgeschichte die notwendige Selbstverwirklichung des Begriffs lediglich ›hinauszögern‹ (vgl. Boer, Karin de: Zur Dekonstruktion des Hegelschen Zweckbegriffs. In: Kern/Menke: Philosophie der Dekonstruktion, a.a.O., S. 80-102; hier S. 95).

sen werden, denn es lässt sich logisch nicht ausschließen, dass die Welt mit allen Erinnerungen vor fünf Minuten entstanden ist.⁴³ Entsprechend können Erinnerungsinhalte die tatsächliche Existenz des Erinnerungsten nie zweifelsfrei beweisen. Nur gegenwärtiges Erleben hat aus dieser Sicht Realität, in ihm zeigt sich das unmittelbar Gegebene. Wittgensteins Entgegnung darauf ist eine doppelte: Erstens rekurriert Russells Privilegierung der Gegenwart auf das punktuelle Jetzt des physikalischen Zeitmodells, obwohl das Erleben selbst eines zeitlich ausgedehnten Prozesses bedarf.⁴⁴ Zweitens hängt der Wahrheitsgehalt einer Erinnerung nicht davon ab, ob sie ein vergangenes Ereignis inhaltlich richtig abbildet, sondern von den grammatischen Kriterien, mit denen sich eine Aussage über Vergangenes verifizieren lässt: »Die Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muß Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein.«⁴⁵ Oder anders ausgedrückt: Die Regeln eines Sprachspiels, durch die ein Wort oder Prädikat Bedeutung erhält, gelten unabhängig von der Temporalform, in der das Wort oder Prädikat steht.

Als Kern des Problems identifiziert Wittgenstein den Begriff der Gegenwart, der in der physikalischen Zeit eine andere Funktion erfüllt als in der Zeitlichkeit sprachlicher Weltvermittlung. Während die Gegenwart im Zeitmodell der Physik stets in eine Vergangenheit verschwindet, müssen sich Erinnerung und Wirklichkeit in der Sprache auf einer Ebene, oder wie Wittgenstein sagt, »in einem Raum« befinden (WW2, 73). In diesem Raum ist das Gedächtnis die einzige »Quelle der Zeit«. Allerdings speichert das Gedächtnis keine Bilder von zeitlich vergangenen Ereignissen, es steht vielmehr für eine habitualisierte und eingespielte Sprachpraxis, niedergelegt in einer Lebensform. Um ein Sprachspiel richtig zu spielen, muss man sich nicht bewusst an eine vergangene Situation erinnern, in der man es erlernt hat. Wir folgen den Regeln »blind« und stimmen darin mit der Sprachgemeinschaft vor jeder Verständigung überein (WW1, § 219).

Die auf Gepflogenheiten basierende Praxis aber befindet sich in einem fortwährenden Fluss und in einer ständigen Umarbeitung. Ihre Dynamik liegt in der konstitutiven Offenheit der Sprachspiele, die sich in unvorhersehbarer Weise wandeln können. Und weil die Anwendungsregeln den Raum der sinnvollen Rede abstecken, kann man nur solche Sprachspiele beschreiben, die tatsächlich »gegenwärtig« Geltung haben. Ihre Gegenwart indes ist inkompatibel mit der Zeitvorstellung der Physik, denn sie steht weder im Gegensatz zu einer Vergangenheit noch zu einer Zukunft (WW2, 85). Eine wirklich vergangene Sprachpraxis hat keine Bedeutung mehr und kann daher den »gegenwärtigen« Sprachgebrauch auch nicht begründen. Insofern haben Anwen-

43 Vgl. Russell: *Analysis of Mind*, a.a.O., S. 159f.

44 Vgl. Wittgenstein: *Vorlesungen 1930-1935*, a.a.O., S. 177.

45 Ebd., S. 103.

dungsregeln zwar keine Geschichte, sie eröffnen aber gleichwohl den jeweiligen Möglichkeitsraum, in dem sich sinnvoll über Vergangenes reden lässt.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, weshalb Wittgensteins Untersuchungen der Sprache vollständig auf historische Herleitungen, Genealogien und Ursachenforschungen verzichten können, ohne einer ahistorischen Logik das Wort zu reden. Aus Wittgensteins Perspektive hat Hegel durchaus Recht, wenn er dem Begrifflichen eine fundamentale Erinnerungsfunktion zugesteht. Auch die *Philosophischen Untersuchungen* sehen die Aufgabe der Philosophie in einem »[...] Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck« (WW1, § 127). Das Gedächtnis des praktischen Sprachhandelns offenbart jedoch keine notwendigen und durchgreifenden Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Sprachspielen, weshalb der Glaube an eine zunehmende Rationalisierung innerhalb der Dynamik der Lebensform abwegig erscheinen muss. Aufklären lassen sich allenfalls partielle Probleme, die aus einer Vermischung von inkommensurablen Grammatiken resultieren. Der Hoffnung, dass solche Lösungen dauerhaft in das Gedächtnis der Lebensform eingehen könnten, steht Wittgenstein allerdings eher pessimistisch gegenüber:

»Man hört immer wieder die Bemerkung, daß die Philosophie eigentlich keinen Fortschritt mache, daß die gleichen philosophischen Probleme, die schon die Griechen beschäftigten, uns noch beschäftigen. Die das sagen, verstehen nicht den Grund, warum es so sein muß. Der ist aber, daß unsere Sprache sich gleich geblieben ist und uns immer wieder zu denselben Fragen verführt. Solange es ein Verbum ›sein‹ geben wird, das zu funktionieren scheint wie ›essen‹ und ›trinken‹, solange es Adjektive ›identisch‹, ›wahr‹, ›falsch‹, ›möglich‹ geben wird, solange von einem Fluß der Zeit und von einer Ausdehnung des Raumes die Rede sein wird, usw., usw., solange werden die Menschen immer wieder an die gleichen rätselhaften Schwierigkeiten stoßen, und auf etwas starren, was keine Erklärung scheint wegheben zu können.« (WW8, 470)

Mit seiner entschiedenen Ablehnung, die Sprache auf historische, ontologische oder transzendental-logische Ursprünge zurückzuführen, entzieht sich Wittgenstein den Bedingungen des von Foucault skizzierten Diskurses der modernen Philosophie. Dennoch stellt sich die Frage, ob der vollständige Verzicht auf jede konkrete Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition nicht seinerseits zu kurz greift. Indem er alle problematischen Begriffe mit Hilfe der Alltagssprache klären will, bricht Wittgenstein zweifellos radikal sowohl mit den Methoden als auch dem Erkenntnisstand des überlieferten wissenschaftlichen Denkens. Zugleich aber muss er zumindest implizit von einer Virulenz der von ihm behandelten Problemstellungen ausgehen, über deren Herkunft oder Berechtigung er keine Auskunft mehr geben kann. Der eingeschlagene Lösungsweg mag, mit anderen Worten, eine völlig neue Perspektive eröffnen, doch die immer wiederkehrenden Fragen, von denen Witt-

genstein selbst sagt, sie seien das Resultat einer »Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« (WW1, § 109), lassen sich vielleicht nur umgehen, wenn man sie auch als Erbschaft einer spezifischen philosophischen Tradition begreift und ihre Funktion aufdeckt, die sie darin erfüllen.

Damit ergibt sich eine Überleitung zur Arbeit der Dekonstruktion, die mehr als einmal die »Frage nach der Frage«, nach dem »Privileg des *Fragens*« stellt.⁴⁶ Derrida bezweifelt, dass die Philosophie, wie beispielsweise Heidegger meint, stets mit einer Frage beginnt. Denn die Möglichkeit des Fragens bleibt an eine konkrete Sprache gebunden, in der die Frage formuliert werden kann und die ihr bereits vorausgehen muss: »[...] wenn wir nach der Möglichkeit der Frage fragen, wenn wir bei der Sprache anfragen, sind wir *bereits* in das Element der Sprache eingelassen.«⁴⁷ Bevor sie überhaupt etwas in Frage stellen kann, muss die Philosophie immer schon auf eine Überlieferung antworten. Insofern kann sie gar nicht anders als »mit dem Antworten beginnen«.⁴⁸ Darin liegt zugleich eine gewisser Verantwortung gegenüber einem empfangenen Erbe, einer Tradition oder Geschichte, eine Verantwortung, der man sich nicht entziehen kann, weil sie die Bedingung des Infragestellens ist.

Ebenso wie Hegel sieht Derrida also die Bedeutung der Begriffe in eine Vorgeschichte verstrickt, die sie als Gedächtnisspuren in sich tragen. Aus der Geschichte der Metaphysik kann man deshalb auch nicht in einem Sprung aussteigen, solange man weiterhin Begriffe benutzen muss, die dem System der metaphysischen Gegensätze entstammen und daraus ihre Bedeutung ziehen. Eine dialektische Durchdringung und Verinnerlichung der Überlieferung lehnt Derrida jedoch ab, da er die von Hegel skizzierte Bewegung der Erinnerung und Aneignung der vormaligen Geistesgestalten als Aufhebung in eine Selbstpräsenz interpretiert (Pos, 91). Stattdessen gilt es, eine »doppelte Geste« auszuführen, und zunächst die binären Codierungen des metaphysischen Denkens immanent zu dekonstruieren. Erst aus dieser Arbeit können dann neue und andere Begriffe hervorgehen, die nicht in der vormaligen Ordnung aufgehen und somit als effektive Hebel der Kritik eingesetzt werden können.

Nun ist allerdings der Geschichtsbegriff selbst laut Derrida in vielfältiger Weise mit metaphysischen Vorstellungen besetzt. Als Geschichte der Wahrheit, des Seins oder des Sinns zielt sie immer auf einen Punkt absolut gegenwärtiger Anwesenheit der Wahrheit, des Seins oder des Sinns, sei es in einer kreisförmigen Rückkehr zum Ursprung, einer Teleologie oder Eschatologie. Vergleichbar der Foucault'schen Kritik an der modernen Ursachenforschung

46 Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 16; siehe auch ders.: Von der Gastfreundschaft. Wien 2001, S. 13f.

47 Derrida: Vom Geist, a.a.O., S. 148, Anm.

48 Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München/Wien 1999, S. 43.

unterstellt Derrida mithin allen historischen Untersuchungen, sie hätten die Geschichte lediglich als einen »[...] Umweg *im Hinblick* auf die Wiederaneignung der Präsenz bestimmt« (G, 23).

Der Einwand der Dekonstruktion gegen jede Form der Unmittelbarkeit, der Gegenwart oder Anwesenheit leitet sich, wie wiederholt dargelegt, aus ihrer differenztheoretischen Konzeption der Bedeutungsgenese ab. Demnach bleibt sprachliches Begreifen und Verstehen notwendigerweise auf die fundamentale Bewegung einer *différance* angewiesen, einem verräumlichenden-verzeitlichenden Aufschub der Präsenz, durch den das Zeichen überhaupt erst als Zeichen für etwas funktionieren kann. Ein von metaphysischen Implikationen befreiter Geschichtsbegriff müsste entsprechend gemäß der Zeitlichkeit der *différance* strukturiert und ebenfalls allein auf der Ebene der Zeichenverweisung angesiedelt sein. Bezugnahme auf Vergangenes kann nicht heißen, etwas in seiner vergangenen Gegenwart, so wie es sich ›wirklich‹ ereignet hat, zu rekonstruieren, denn damit wäre das Primat der Präsenz keineswegs umgangen. Da es jedoch, wie Derrida betont, kein ›Text-Außerhalb‹, keinen Ursprung der Bedeutung, auch keinen vergangenen, außerhalb des Spiels aufeinander verweisender Signifikanten gibt, ist auch die ›vergangene Epoche vollständig als ein Text konstituiert‹ (G, 8). Oder in den Worten Wittgensteins, die ›Bezugnahme auf vergangene Erfahrung muss Bezugnahme auf Sätze über die Vergangenheit sein‹.

Wie bei Hegel und bei Wittgenstein folgt die Geschichte des Textes keiner übergeordneten Chronologie und keiner unabhängig verlaufenden Zeit. Sie entfaltet sich ausgehend von der verräumlichenden-verzeitlichenden Bewegung der *différance*, und weil Derrida die Struktur der differenziellen Bedeutungsentstehung als ›Schrift‹ bezeichnet, kann er behaupten, »daß die Geschichtlichkeit selbst an die Möglichkeit der Schrift gebunden ist; an die Möglichkeit der Schrift überhaupt [...]. Ehe sie Gegenstand einer Historie – einer historischen Wissenschaft – ist, eröffnet die Schrift den Bereich der Geschichte – des geschichtlichen Werdens. Denn die *Historie* [i. Org. dt.] setzt die *Geschichte* [i. Org. dt.] voraus.« (G, 50)

Auf der einen Seite zeichnet sich in der angedeuteten Unterscheidung zwischen Historie und Geschichtlichkeit ein ähnliches Verhältnis ab wie zwischen Hegels äußerer Geschichte und der Erinnerung des Begriffs. Allerdings verfolgt die Dekonstruktion ein der dialektischen Verinnerlichung entgegengesetztes Projekt: Während bei Hegel die äußere Geschichte der Philosophie als ein oberflächliches Nebeneinander von unverbundenen und zum Teil widersprechenden Positionen erscheint, die es in ihrem inneren Zusammenhang und ihrer logisch notwendigen Entwicklung aufzunehmen gilt, tritt die Historie bei Derrida umgekehrt als in sich geschlossenes Denkgebäude der metaphysischen Tradition auf, das durch die Konfrontation mit seiner irreduziblen Zeitlichkeit dekonstruiert und in plurale Geschichten zerlegt wird. Wenn die

Bedingung der Möglichkeit jeder historischen Wissenschaft in der textuellen Konstitution ihres Gegenstandes, im Aufschub der Präsenz und der Eröffnung einer zeitlichen Differenz liegt, dann ist die Geschichtlichkeit der Schrift zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit dafür, dass sich eine historische Reflexion in der Aneignung ihres Ursprungs vollenden kann.

Auf der anderen Seite verbindet der Einspruch gegen eine einheitliche Entwicklungslogik die Dekonstruktion mit Wittgensteins Zurückweisung des physikalischen Zeitmodells. Gemessen an einer linearen Chronologie erscheint die innere Struktur der Sprache auf gewisse Weise anachronistisch. Die Dynamik sowie das Bestehen von Bedeutungen folgen dem ›Gedächtnis als Quelle der Zeit‹ (WW2, 81). Allerdings ist die Quelle des Gedächtnisses aus der Sicht der Dekonstruktion zugleich die ›Quelle des Vergessens‹.⁴⁹ Weil sich die Bedeutung eines Namens aus dem Spiel der Differenzen ergibt, in die er eingeschrieben ist, wird er durch die Spuren seiner Verhältnisse zu einer Vielzahl von anderen Begriffen getragen. Solche Gedächtnisspuren haben keinen Ursprung in Zeit und Raum, den sie repräsentieren würden. Die Abwesenheit einer ursprünglichen Identität des ideellen Bedeutungsgehaltes oder, wie man auch sagen könnte, ein konstitutives Vergessen ist somit die Voraussetzung für die Wiederholbarkeit eines jeden Zeichens, seine Iterabilität. Ebenso wenig wie eine Regel nur ein einziges Mal verwendet werden kann, gehört es zur Struktur des Zeichens, wiederholbar zu sein. Und insofern dabei immer nur Differenzen wiederholt werden, bleibt die Bedeutung einerseits an das immer schon vorgängige Geflecht der Spuren gebunden und verschiebt sich andererseits in einer Bewegung der Verzeitlichung, der *différance*, die es für mögliche Neueinschreibungen offen hält.

Für die Dekonstruktion als Verfahren der Textinterpretation folgt daraus, dass jeder Diskurs, der sich durch eine definatorische Festlegung seiner Begriffe absichern will, ein Spurgedächtnis reduziert oder unterschlägt, das sich gegen seine Intention wiederholen und ausweiten lässt. Dazu reicht es nicht aus, diese Begriffe im Kontext ihres alltäglichen Gebrauchs zu beschreiben. Den Gedächtnisspuren der philosophischen Terminologie zu folgen heißt darüber hinaus, jenes hierarchische Kräfteverhältnis freizulegen, das die Privilegierung eines Begriffs und die Unterordnung eines anderen erlaubt hat (Pos, 88). Im 4. Kapitel ist eine solche Freilegung am Beispiel der platonischen Mimesis nachgezeichnet worden: Sie lässt sich, so Derrida, nur dann als Bindeglied auf dem Weg der Wahrheitsfindung einsetzen, wenn ihr verfremdender, literarischer Charakter neutralisiert und ausgeschlossen wird. Derridas Rekurs auf Mallarmé, dessen *Mimique* er der *mimēsis* Platons entgegenstellt, scheint entwicklungsgeschichtlich unstatthaft und anachronistisch, doch als Spuren sind beide Stränge dem Begriff der Nachahmung mitgegeben und im

49 Derrida: *Mémoires*, a.a.O., S. 71.

vorliegenden Text eingeschrieben. Für eine Dekonstruktion entscheidend ist allerdings nicht allein die semantische Vieldeutigkeit eines Wortes, sondern der syntaktische Überschuss, die grammatische Logik, die es mit anderen Worten in Beziehung setzt und in der sich die Funktionsweise des Textes selbst artikulieren kann. So ›re-markiert‹ etwa Mallarmés Verständnis der Mimesis durch die Umkehrung des Nachahmungsverhältnisses eine Möglichkeit, wie sich die Bedeutung eines Textes im Allgemeinen ohne einen zeitlich vorhergehenden Ursprung des Sinns denken lässt (Dis, 232).

Was Derrida mit Hegel und Wittgenstein verbindet, ist demnach die Kritik an einem linearen Geschichtsmodell, das auf einer universellen chronologischen Zeitform aufbaut, und die Entdeckung einer Eigenzeitlichkeit des Textes, des Begriffs oder der Sprachpraxis, die jeder historischen Rückwendung vorausgeht. Die gemeinsam abgelehnte transzendentalphilosophische Reflexion auf unmittelbar gewisse Formen des Denkens führt daher nicht in die von Foucault konstatierte ›genetisch-kausale‹ Herleitung des Wissens aus seinen historischen Ursprüngen. Der Prozess sprachlicher Bedeutungsvermittlung lässt sich weder als Geschichte im herkömmlichen Sinne noch mit Hilfe einer feststehenden Logik erklären. Er spannt vielmehr einen Raum auf, der die Möglichkeiten jeder Darstellung präformiert und dennoch selbst in Bewegung bleibt. Um sein Prinzip zu verstehen, kann man sich nicht auf ontologische Gründe oder letzte Instanzen stützen, da auch diese ihre Erklärungskraft einzig aus dem Geflecht sprachlicher Verweisung erhalten und bereits integral in deren Prozessstruktur einbezogen sind. Es bedarf deshalb einer besonderen Darstellungsweise, in der sich die Bewegung der Bedeutungs-genese spiegelt, ohne je einen Punkt absoluter Selbstidentität zu erreichen. Der Erkenntnisgewinn eines solchen Vorgehens liegt demnach weniger in einem konkreten Ergebnis, das sich festhalten ließe, als im Vollzug der Darstellung selbst.

Aus unterschiedlichen Richtungen nähern sich Hegel, Wittgenstein und Derrida einem Denken der Differenz, indem sie immer wieder zeigen, dass sowohl unser Alltagsverständnis als auch die philosophische Tradition inkonsistent sind, wenn sie Sprache als die Repräsentation einer identischen Sache, Vorstellung oder eines ideellen Sinngeltes auffassen. Die jeweiligen Verfahren, Schreibweisen und thematischen Felder der drei Denker mögen divergieren, doch schließen sich die von ihnen herausgestellten Operationen der Analyse keineswegs aus: Widersprüche festhalten, austreuen und neu anordnen sind sich überkreuzende und gegenseitig bedingende Phasen einer Kritik am Identitätsparadigma. Der zwischen den drei Positionen eröffnete Denkraum nimmt diese methodischen Einsichten auf und versucht, zentrale theoretische Aspekte eines sprachlogischen Denkens der Differenz zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida in einer gegenseitigen Interpretation freizulegen. In der kontrastierenden Gegenüberstellung konnten unterschiedliche Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit

traditionellen philosophischen Begründungsfiguren eine andere Weise des Verstehens ausgehend von einer fundamentalen Differenzthese konzeptionalisieren lässt. Weil die wechselseitige Interpretation innerhalb des Denkraumes ihre Berechtigung aus dem Interpretierten selbst erhält, kann sie indes keine abschließende kritische Würdigung ihres ›Gegenstandes‹ liefern. Um die Grenzen des Differenzdenkens zu markieren, bedürfte es einer unabhängigen Außenperspektive mit einem eigenständigen normativen Maßstab. Doch solange sich die Interpretation in einem methodischen Implikationsverhältnis mit dem Dargestellten befindet, kann sie lediglich im Wechsel der Perspektiven auf Probleme der jeweils anderen Ansätze hinweisen oder fehlende Antworten anmahnen. Damit soll einer historisierenden und auf Distanz gehenden Betrachtung des von Hegel, Wittgenstein und Derrida initiierten Denkens keinesfalls jede Legitimität abgesprochen werden. Allerdings muss sich eine philologisch-historische Rekonstruktion die Frage gefallen lassen, ob sie den untersuchten Theorieansätze gerecht werden kann, wenn sie ein Verfahren einsetzt, das diese selbst für unzureichend halten.

Weiterhin erhebt der Denkraum der Differenzphilosophie nicht den Anspruch, für die gesamte Bandbreite aller gegenwärtig möglichen theoretischen Zugangsweisen und Verfahren zu sprechen. Er antwortet auf eine bestimmte Tradition, deren Vergangenheit noch nicht abgeschlossen ist und deren Zukunft offen bleibt. Seine Berechtigung erhält der Denkraum aus der Umarbeitung des ererbten Gedächtnisses einer Philosophie, die daran scheitert, ihre Erklärungsbegriffe im Rahmen einer Identitätslogik allgemeingültig zu verifizieren. Weil die Wahrheit als Übereinstimmung das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie prägt, kann Wittgenstein sagen, »[...] daß der Gegenstand, mit dem wir uns beschäftigen, einer der Erben des Gegenstandes ist, den wir ›Philosophie‹ zu nennen pflegten« (WW4, 53). In der Übernahme des Erbes indes wird die Philosophie, wie wir sie bislang kannten, nicht für tot erklärt: »Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, dies erbt die folgende Generation; es macht deren Seele, geistige Substanz, als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und deren Reichtum aus; aber zugleich ist es eine empfangene Verlässenschaft, ein vorliegender *Stoff* für sie.«⁵⁰

Wenn sich das heutige Denken den Erbschaften der Tradition stellt und es durch Umarbeitung lebendig hält, ist es ihm notwendigerweise treu und untreu zugleich. Das Gedächtnis des Denkens aufzunehmen heißt immer auch, sich von der Überlieferung zu entfernen. Aber ebenso steht jede neue Infragestellung der Überlieferung in der Verantwortung, das Empfangene zu bejahen, noch vor jeder kritischen Auseinandersetzung und vor jeder Möglichkeit der Ablehnung:

50 Hegel: Einleitung, a.a.O., S. 22.

»Man muß zunächst einmal wissen, was ›vor uns‹ kommt, und man muß das, was ›vor uns‹ kommt, *aufs neue zu bejahen* wissen, das also, was wir empfangen, noch bevor wir es wählen und uns als freie Subjekte verhalten. Ja, *man muß* (und dieses *man muß* ist dem empfangenen Erbe unmittelbar eingeschrieben), man muß alles tun, um sich eine Vergangenheit anzueignen, von der man weiß, daß sie im Grunde nicht bleibend angeeignet werden kann [...]. Aufs neue bejahen, was heißt das? Nicht nur, es anzunehmen, dieses Erbe, sondern es anders wieder in Gang zu bringen und es am Leben zu erhalten.«⁵¹

Das Erbe der Metaphysik tritt uns heute als ein aufs Identische fixiertes Denken gegenüber. Dem mythischen Narziss vergleichbar, starrt es gebannt auf sein eigenes Spiegelbild und versucht, sich in der Reflexion mit sich selbst zu vereinigen. Aber der Spiegel schwimmt und wird unscharf, je näher es dem eigenen Bild kommt. Narziss bleibt in einer paradoxen Situation gefangen: Nur in der Distanz kann er sich selbst genießen; sobald er aber sein Spiegelbild berührt, löst es sich in konzentrisch auseinanderlaufenden Kreisen auf. In der narzisstischen Szene fällt der Differenzphilosophie die Rolle der Nymphe Echo zu. Wie diese ist sie der eigenen Stimme beraubt und kann nicht für sich selbst sprechen. Sie folgt den Rufen des Narziss, wiederholt sie getreu und führt doch in der Wiederholung dem Selben stets eine Differenz hinzu. Ihre Sprache ist die der Ellipse.

51 Derrida/Roudinesco: Woraus wird Morgen gemacht sein?, a.a.O., S. 15.

Literatur- und Siglenverzeichnis

1. Im Text verwendete Siglen:

- JS I-III* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe I-III.
I. Das System der spekulativen Philosophie. Hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986.
II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1982.
III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987.
- PhG* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke Band 9, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1980.
- WdL I.1* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch: die Lehre vom Sein. Gesammelte Werke Band 21, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1984.
- WdL I.2* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Erster Band, zweites Buch: Die Lehre vom Wesen. Gesammelte Werke Band 11, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1978.
- WdL II* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff. Gesammelte Werke Band 12, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1981.
- Enz* Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Gesammelte Werke Band 20, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1992.

- Rg* Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. 2. Aufl., Wien 1999.
- G* Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt a. M. 1974.
- Dis* Derrida, Jacques: Dissemination. Wien 1995.
- SuD* Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M. 1972
- Ltd* Derrida, Jacques: Limited Inc. Wien 2001.
- SP* Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2004.
- Pos* Derrida, Jacques: Positionen. Gespräche mit H. Ronse, J. Kristeva, J.-L. Houdebine u. G. Scarpetta. Graz/Wien 1986.
- WW1-8* Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe. Frankfurt a. M. 1984.
Bd. 1: Tractatus logico-philosophicus/Tagebücher 1914-1916/
Philosophische Untersuchungen.
Bd. 2: Philosophische Bemerkungen. Hrsg. von Rush Rhees.
Bd. 4: Philosophische Grammatik. Hrsg. von Rush Rhees.
Bd. 5: Das Blaue Buch/Eine Philosophische Betrachtung (Das
Braune Buch). Hrsg. von Rush Rhees.
Bd. 6: Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.
Hrsg. von G.E.M. Ascombe, Rush Rhees u. G.H. von Wright.
Bd. 8: Über Gewißheit/Bemerkungen über die Farben/Zettel/
Vermischte Bemerkungen.
- WAI-5* Wittgenstein, Ludwig: Wiener Ausgabe. Hrsg. von Michael Nedo, Wien 1999.
Bd. 1: Philosophische Bemerkungen.
Bd. 5: Philosophische Grammatik.
- BT* Wittgenstein, Ludwig: The Big Typescript. Wiener Ausgabe
Band 11, hrsg. von Michael Nedo, Wien 2000.

2. Durch vollständige Angabe zitierte Literatur:

- Adorno, Theodor W.: Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M. 1963.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1975.
- Adorno, Theodor W.: Der Essay als Form. In: ders.: Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften Bd. II, Frankfurt a. M. 1974, S. 11-33.
- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist 2003.
- Apel, Karl-Otto: Transformationen der Philosophie. 2 Bände, Frankfurt a. M. 1973.
- Aristoteles: Peri hermeneias. Philosophische Schriften Bd. 1, Hamburg 1995.
- Aristoteles: Metaphysik. Philosophische Schriften Bd. 5, Hamburg 1995.

- Aristoteles: Physik. Vorlesung über die Natur. Philosophische Schriften Bd. 6, Hamburg 1995.
- Aristoteles: Rhetorik. München 1980.
- Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). 2. Aufl., Stuttgart 1979.
- Baker, Gordon P./Hacker, Peter M.S.: An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigation. 2 Bände, Chicago 1980/Oxford 1985.
- Baptist, Gabriella/Lucas, Hans-Christian: Wem schlägt die Stunde in Derridas »Glas«? Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas. In: Hegel-Studien, 1988, Bd. 23, S. 139-179.
- Barnett, Stuart (Hg.): Hegel after Derrida. London 1998.
- Bartley, William W.: Wittgenstein, ein Leben. München 1993.
- Békési, János: »Denken« der Geschichte. Zum Wandel des Geschichtsbegriffs bei Jacques Derrida. München 1995.
- Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: Jacques Derrida – Ein Portrait. Frankfurt a. M. 1994.
- Bezzel, Chris: Wahrnehmung, Sprache, Zeit. Zur Philosophie Ludwig Wittgensteins. In: Kodikas/Code – Ars Semeiotica, 1996, Bd. 19, Nr. 1-2, S. 63-73.
- Bloch, Ernst: Über Methode und System bei Hegel. Frankfurt a. M. 1970.
- Bodei, Remo: Die »Metaphysik der Zeit« in Hegels Geschichte der Philosophie. In: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes. Stuttgart 1984, S. 79-98.
- Böke, Peter: Die begriffsanalytische Methode in der Spätphilosophie Wittgensteins. Marburg 2003.
- Boer, Karin de: Begriff und Zeit. Die Selbstentäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System. In: Hegel-Studien, 2001, Bd. 35, S. 11-49.
- Boer, Karin de: Zur Dekonstruktion des Hegelschen Zweckbegriffs. In: Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a. M. 2002, S. 80-102.
- Bonsiepen, Wolfgang: Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels. Bonn 1977.
- Brauer, Daniel Oscar: Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte. Stuttgart 1982.
- Bürger, Peter: Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und den Surrealisten. Frankfurt a. M. 1992.
- Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens. Weilerswist 2000.

- Conant, James: Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein. In: Crary, Alice/Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. New York 2000, S. 174-217.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilles Deleuze. Berlin 1979.
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. 2. Aufl., München 1997.
- Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock. Frankfurt a. M. 2000.
- Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. München 1987.
- Derrida, Jacques: Wie nicht sprechen? Verneinungen. Wien 1989.
- Derrida, Jacques: Die Wahrheit in der Malerei. Wien 1990.
- Derrida, Jacques: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen. Berlin 1997.
- Derrida, Jacques: Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a. M. 1988.
- Derrida, Jacques: Auslassungspunkte. Gespräche. Wien 1998.
- Derrida, Jacques: Psyché. Invention de l'autre. Bd. 1, Paris 1998.
- Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München/Wien 1999.
- Derrida, Jacques: Über den Namen. Drei Essays. Wien 2000.
- Derrida, Jacques: Von der Gastfreundschaft. Wien 2001.
- Derrida, Jacques: Mémoires. Für Paul de Man. 2. Aufl., Wien 2005.
- Derrida, Jacques: Glas. München 2006.
- Derrida, Jacques: Punktierungen – die Zeit der These. In: Gondok, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a. M. 1997, S. 19-39.
- Derrida, Jacques: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe, Chantal (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Wien 1999, S. 171-195.
- Derrida, Jacques: Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: ders./Vattimo, Gianni (Hg.): Die Religion. Frankfurt a. M. 2001, S. 9-106.
- Derrida, Jacques/Roudinesco, Élisabeth: Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog. Stuttgart 2006.
- Diamond, Cora: Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*. In: Crary, Alice/Read, Rupert (Hg.): *The New Wittgenstein*. New York 2000, S. 149-173.
- Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker. Nach der von Walther Kranz hrsg. 8. Auflage, Hamburg 1957.
- Düsing, Klaus: Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung. In: Lucas, Hans-Christian/Planty-Bonjour, Guy (Hg.): Logik und Geschichte in Hegels System. Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, S. 127-145.

- Feuerbach, Ludwig: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: ders.: Werke in 6 Bänden, Bd. 3, hrsg. von Erich Thies, Frankfurt a. M. 1975, S. 7-53.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M. 1971.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1973.
- Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus. Frankfurt a. M. 1984.
- Freud, Sigmund: Entwurf einer Psychologie. In: ders.: Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902. Hrsg. von Marie Bonaparte u.a., Frankfurt a. M. 1962.
- Freud, Sigmund: Notiz über den Wunderblock. In: ders.: Studienausgabe Bd. III, hrsg. von Alexander Mitscherlich u.a. Frankfurt a. M. 2000, S. 365-369.
- Fulda, Hans Friedrich: Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1978, S. 124-174.
- Fulda, Hans Friedrich: Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung. In: Halbig, Christoph/Quante, Michael/Siep, Ludwig (Hg): Hegels Erben. Frankfurt a. M. 2004, S. 78-137.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl., Tübingen 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: Hegel und die Antike Dialektik. In: ders.: Gesammelte Werke Band 3, Tübingen 1987, S. 3-28.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Idee der Hegelschen Logik. In: ders.: Gesammelte Werke Band 3, Tübingen 1987, S. 65-86.
- Gamm, Gerhard: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne. Frankfurt a. M. 1994.
- Garver, Newton/Lee, Seung-Chong: Derrida & Wittgenstein. Philadelphia 1994.
- Gasché, Rodolphe: The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection. Cambridge (Mass.)/London 1986.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg 1992.
- Gendlin, Eugene T.: Was geschieht, wenn Wittgenstein fragt: »Was geschieht, wenn ...?« In: Schneider, Hans Julius/Kroß, Matthias (Hg.): Mit Sprache spielen. Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein. Berlin 1999, S. 119-135.
- Glendinning, Simon: On Being with Others. Heidegger – Derrida – Wittgenstein. London 1998.
- Gondek, Hans-Dieter: Situierende Nachbemerkenngen des Übersetzters. In: Derrida, Jacques: Chora. Wien 1990, S. 73-82.

- Grau, Alexander: Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie. Paderborn 2001.
- Grayling, Anthony C.: Wittgenstein. Freiburg i. Br./Basel/Wien 1999.
- Griener, Wilfried: Die Selbstexplikation des Logischen als *absolute Methode* und die Dialektik der Zeit. In: Posch, Thomas/Marmasse, Gilles (Hg.): Die Natur in den Begriff übersetzen. Zu Hegels Kritik des naturwissenschaftlichen Allgemeinen. Frankfurt a. M. 2005, S. 132-157.
- Gunnarsson, Logi: Wittgensteins Leiter. Betrachtungen zum *Tractatus*. Berlin/Wien 2000.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.
- Habermas, Jürgen: Was heißt Universalpragmatik? In: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984, S. 353-440.
- Habermas, Jürgen: Zur Kritik der Bedeutungstheorie. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988, S. 105-135.
- Hackenesch, Christa: Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion. Frankfurt a. M. 1987.
- Haym, Rudolf: Hegel und seine Zeit. 2. Aufl., Darmstadt 1962.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, 3. Aufl., Hamburg 1959.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. In: ders.: Jenaer kritische Schriften. Gesammelte Werke Band 4, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, S. 1-92.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtische Philosophie. In: ders.: Jenaer kritische Schriften. Gesammelte Werke Band 4, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968, S. 315-414.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte. Werke in 20 Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke in 20 Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (I-III). Werke in 20 Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl M. Michel, Bd. 8-10, Frankfurt a. M. 1986.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Nach der Edition von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1999.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M. 1951.
- Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache. Stuttgart 1959.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 17. Aufl., Tübingen 1993.
- Heidegger, Martin: Identität und Differenz. 11. Aufl., Stuttgart 1999.
- Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: ders.: Holzwege. 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 1-74
- Heidegger, Martin: Hegels Begriff der Erfahrung. In: ders.: Holzwege. 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 115–208.
- Heidegger, Martin: Der Spruch des Anaximander. In: ders.: Holzwege. 7. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 321-373.
- Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 123-175.
- Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. In: ders.: Wegmarken. 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 177-202.
- Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. 1971.
- Henrich, Dieter: Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ›Wissenschaft der Logik‹. In: Guzzoni, Ute u.a. (Hg.): Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx. Hamburg 1976, S. 208-230.
- Henrich, Dieter: Formen der Negation in Hegels Logik. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1978, S. 213-229.
- Henrich, Dieter: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. 3. Aufl., Stuttgart 2001.
- Henrich, Dieter: Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung. In: Muslow, Martin/Stamm, Marcelo (Hg.): Konstellationsforschung. Frankfurt a. M. 2005, S. 15-30.
- Höfliger, Jean-Claude: Jacques Derridas Husserl-Lektüren. Würzburg 1995.
- Hölderlin, Friedrich: Urteil und Sein. In: ders.: Werke und Briefe Band 2. Hrsg. v. Friedrich Beißner u. Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, S. 591-592.
- Horstmann, Rolf-Peter: Ontologie und Relation. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen. Königstein 1984.
- Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1973.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Erster Band. Gesammelte Schriften Bd. 2, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band, I. Gesammelte Schriften Bd. 3, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.

- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Gesammelte Schriften Bd. 5, hrsg. von E. Ströker, Hamburg 1992.
- Husserl, Edmund: Formale und transzendente Logik. Gesammelte Schriften Bd. 7, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Gesammelte Schriften Bd. 8, hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg 1992.
- Husserl, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hrsg. von Martin Heidegger, 3. Aufl., Tübingen 2000.
- Iber, Christian: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York 1990.
- Ishiguro, Hidé: Namen. Gebrauch und Bezugnahme. In: Schulte, Joachim (Hg.): Texte zum Tractatus. Frankfurt a. M. 1989, S. 96-135.
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974.
- Kienzler, Wolfgang: Wittgensteins Wende zu seiner Spätphilosophie 1930-1932. Eine historische und systematische Darstellung. Frankfurt a. M. 1997.
- Kimmerle, Heinz: Philosophien der Differenz. Eine Einführung. Würzburg 2000.
- Kofman, Sarah: Derrida lesen. Wien 1987.
- Kojève, Alexandre: Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Frankfurt a. M. 1975.
- Konersmann, Ralf: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts. Frankfurt a. M. 1991.
- Kripke, Saul: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache. Frankfurt a. M. 1987.
- Kroß, Matthias: Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen. In: Schneider, Hans Julius/ders. (Hg.): Mit Sprache spielen. Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein. Berlin 1999, S. 169-187
- Kupke, Christian: Diesseits und/oder jenseits des Binarismus? Einige Annotate zum Verhältnis von Sagbarem und Unsagbarem. In: ders./Heinze, Martin/Eckle, Isolde (Hg.): Sagbar-Unsagbar. Philosophische, psychoanalytische und psychiatrische Grenzreflexionen. Berlin 2006, S. 27-53.
- Lacan, Jacques: Freuds technische Schriften. Das Seminar, Buch I. 2. Aufl., Weinheim/Berlin 1990.
- Laermann, Klaus: Lacan und Derrida. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften. In: Kursbuch 84, 1986, S. 34-43.
- Lau, Chong-Fuk: Hegels Urteilkritik. Systematische Untersuchung zum Grundproblem der spekulativen Logik. München 2004.

- Lavagno, Christian: Rekonstruktion der Moderne. Ein Studie zu Habermas und Foucault. Münster 2003.
- Lawn, Christopher: Wittgenstein and Gadamer. Towards a Post-Analytic Philosophy of Language. London/New York 2004.
- Lawn, Christopher: Wittgenstein, history and hermeneutics. In: *Philosophy & Social Criticism*, 2003, Bd. 29, Nr. 3, S. 281–295.
- Lévinas, Emmanuel: Diachronie und Repräsentation. In: ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München/Wien 1995, S. 194–217.
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Frankfurt a. M. 1973.
- Lévi-Strauss, Claude: *Mythos und Bedeutung. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt a. M. 1996.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 Bände, Frankfurt a. M. 1997.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 1999.
- Majetschak, Stefan: *Logik des Absoluten. Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels*. Berlin 1992.
- Man, Paul de: *Zeichen und Symbol in Hegels Ästhetik*. In: ders.: *Ideologie des Ästhetischen*. Hrsg. v. Christoph Menke, Frankfurt a. M. 1993, S. 39–58.
- McGuinness, Brian: *Wittgensteins frühe Jahre*. Frankfurt a. M. 1988.
- McGuinness, Brian: *Der Grundgedanke des Tractatus*. In: Schulte, Joachim (Hg.): *Texte zum Tractatus*. Frankfurt a. M. 1989, S. 32–48.
- McManus, Denis: »Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit«: Wittgenstein, Heidegger und Derrida. In: Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*. Frankfurt a. M. 2002, S. 43–71.
- Mersch, Dieter: *Negative Medialität. Derridas Différance und Heideggers Weg zur Sprache*. In: *Journal Phänomenologie* 23/2005, S. 14–22.
- Moebius, Stephan: *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*. Frankfurt a. M./ New York 2003.
- Nancy, Jean-Luc: *The Surprise of the Event*. In: Barnett, Stuart (Hg.): *Hegel after Derrida*. London 1998, S. 91–104.
- Nietzsche, Friedrich: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe Bd. 1*, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzi Montinari, 2. Aufl., München/Berlin/New York 1988, S. 873–890.
- Norris, Christopher: *Derrida*. London 1987.
- Oberauer, Alexander: *Begriff und Objektivität*. In: Koch, Anton Friedrich/ders./Utz, Konrad (Hg.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«*. Paderborn 2003, S. 101–117.
- Ohashi, Ryosuke: *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*. Freiburg i. Br. 1984.

- Pasternack, Gerhard: Repräsentation und Interpretation. In: Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): *Welten in Zeichen – Sprache, Perspektivität, Interpretation*. Frankfurt a. M. 2002, S. 169-192.
- Platon: *Phaidros*. Sämtliche Werke Band 2, hrsg. von Ursula Wolf, 2. Aufl., Hamburg 2000.
- Platon: *Politeia*. Sämtliche Werke Band 2, hrsg. von Ursula Wolf, 2. Aufl., Hamburg 2000.
- Platon: *Theaitetos*. Sämtliche Werke Band 3, hrsg. von Ursula Wolf, 34. Aufl., Hamburg 2004.
- Platon: *Timaios*. Sämtliche Werke Band 4, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.
- Pöggeler, Otto: *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel bis Fukuyama*. Opladen 1995.
- Quadflieg, Dirk: *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne*. Berlin 2006.
- Quadflieg, Dirk: *Unterschreitungen. Foucault, Derrida, die Literatur und die allgemeine Schrift*. In: Brink, Margot/Sollte-Gresser, Christiane (Hg.): *Écritures. Denk- und Schreibweisen jenseits der Grenze von Literatur und Philosophie*. Tübingen 2004, S. 113-123.
- Quadflieg, Dirk: *Der blinde Fleck. Foucaults ambivalentes Verhältnis zur ›Phänomenologie des Geistes‹ von Hegel*. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2004/2, S. 151-167.
- Quadflieg, Dirk: *Roland Barthes: Mythologe der Massenkultur und Argonaut der Semiologie*. In: Moebius, Stephan/ders. (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden 2006, S. 17-29.
- Quadflieg, Dirk: *Die Sprache des Triebes. Hegel, Freud, Lacan*. In: Kupke, Christian (Hg.): *Lacan – Trieb und Begehren*. Berlin 2007, S. 49-82.
- Rentsch, Thomas: *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart 1985.
- Röttges, Heinz: *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*. Meisenheim a. Glan 1976.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt a. M. 1981.
- Rorty, Richard: *Is Derrida a transcendental Philosopher?* In: ders.: *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol. 2*. Cambridge (Mass.) 1991, S. 119-128.
- Rühle, Volker: *Spekulation und Dekonstruktion. Die Darstellbarkeit von Negativität im Blick auf Hegel und Derrida*. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 1993, Jg. 100, Nr. 1, S. 22-38.
- Russell, Bertrand: *The Problems of Philosophy*. 9. Aufl., Oxford 1980.
- Russell, Bertrand: *The Analysis of Mind*. London/New York 1921.
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*. Chicago 1949.

- Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. 3. Aufl., Berlin/New York 2001.
- Savigny, Eike von: Wittgensteins »Philosophische Untersuchungen«. Ein Kommentar für Leser. Band I: Abschnitte 1 bis 315. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Leipzig 1984.
- Schmidt, Klaus J.: G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar. Paderborn 1997.
- Schnädelbach, Herbert: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie. Frankfurt a. M. 1977.
- Schneider, Hans Julius: Phantasie und Kalkül. Über die Polarität von Handlungen und Struktur in der Sprache. Frankfurt a. M. 1992.
- Schneider, Hans Julius: Wittgenstein und die Grammatik. In: ders./Kroß, Matthias (Hg.): Mit Sprache spielen. Die Ordnung und das Offene nach Wittgenstein. Berlin 1999, S. 11-29.
- Schubert, Alexander: Der Strukturgedanke in Hegels »Wissenschaft der Logik«. Königstein 1985.
- Searle, John R.: Reiterating the Differences. A reply to Derrida. In: *Glyph. Johns Hopkins textual Studies*, 1977, Heft 1, S. 198-208.
- Simon, Joseph: Philosophie und ihre Zeit. Bemerkungen zur Sprache, zur Zeitlichkeit und zu Hegels Begriff der absoluten Idee. In: Scheer, Brigitte/Wohlfart, Günter (Hg.): Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Würzburg 1982, S. 11-39.
- Simon, Joseph: Lebensformen. Übergänge und Abbrüche. In: Lüttersfeld, Wilhelm/Roser, Andreas (Hg.): Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache. Frankfurt a. M. 1999, S. 190-212.
- Sollers, Philippe: *L'écritur et l'expérience des limites*. Paris 1968.
- Stamm, Marcelo: Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektiven. In: Muslow, Martin/ders. (Hg.): Konstellationsforschung. Frankfurt a. M. 2005, S. 31-73.
- Staten, Henry: Wittgenstein and Derrida. Lincoln/London 1984.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung. Paderborn u.a. 1992.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Frankfurt a. M. 2005.
- Taubes, Jacob: *Ad Carl Schmitt*. Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987.
- Taylor, Charles: Hegel. Frankfurt a. M. 1978.
- Theunissen, Michael: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a. M. 1980.

- Utz, Konrad: Absolute Methode? In: Koch, Anton Friedrich/Oberauer, Alexander/ders. (Hg.): Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen »Subjektiven Logik«. Paderborn 2003, S. 189-207.
- Walker, Ralph C.S.: Regelbefolgen und Kohärenztheorie der Wahrheit. In: Birnbacher, Dieter/Burkhardt, Armin (Hg.): Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion. Berlin/New York 1985, S. 27-46.
- Welsch, Wolfgang: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M. 1996.
- Welsch, Wolfgang: Hegel und die analytische Philosophie. In: Information Philosophie, 2000, Nr. 1, S. 7-23.
- Wheeler, Samuel: Deconstruction as Analytic Philosophy. Stanford 2000.
- Wieland, Wolfgang: Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1978, S. 194-212.
- Winch, Peter: Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie. Frankfurt a. M. 1966.
- Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen 1930-1935. Hrsg. von Desmond Lee u. Alice Ambrose, Frankfurt a. M. 1984.
- Wittgenstein, Ludwig: Briefe. Briefwechsel mit B. Russell, G.E. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker. Hrsg. von Brian F. McGuinness und Georg Henry v. Wright, Frankfurt a. M. 1980.
- Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Hrsg. von Cyril Barrett, Frankfurt a. M. 2000.
- Wohlfart, Günter: Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel. Berlin/New York 1981.
- Wohlfart, Günter: Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. 13, 1980, S. 143-165.
- Wölfle, Gerhard: Die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition. Stuttgart/Bad Cannstatt 1994.
- Wood, David: The Deconstruction of Time. Atlantic Highlands (NJ) 1989.

Danksagung

Weit mehr, als sich durch Verweise in Form von Fußnoten ausdrücken ließ, verdankt die Entstehung dieses Buches der einzigartigen und prägenden Begegnung mit meinem akademischen Lehrer Prof. Dr. Gerhard Pasternack. Als Betreuer meiner Dissertation, die im Februar 2007 an der Universität Bremen eingereicht wurde und hier in einer leicht überarbeiteten Fassung abgedruckt ist, hat er mir einmal mehr sein Vertrauen entgegengebracht und mir größtmögliche Freiheiten in der Ausführung eingeräumt. Auch für die über die inhaltliche Betreuung hinausgehende Unterstützung in allen universitären Angelegenheiten möchte ich mich sehr herzlich bei ihm bedanken. Mein Dank gilt ebenfalls Prof. Dr. Dagmar Borchers, die dem Projekt als zweite Gutachterin mit großem Interesse und Offenheit für die andere Sichtweise begegnet ist.

Bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Bremer Doktorandenkolloquiums möchte ich mich für die langjährige fruchtbare Diskussion und die zahlreichen Einblicke in neue Gedankengebiete bedanken. Christian Lavagno und Jörg Volbers haben Teile des Manuskriptes gelesen und mit hilfreichen Kommentaren versehen; ihnen sei ebenso herzlich gedankt wie Christian Kupke für die intensiven Gespräche und seine wertvollen Anregungen. Mein besonderer Dank gilt Stephan Moebius, der das Projekt von der ersten Skizze bis zu den Schlusskorrekturen begleitet hat und stets ein geduldiger Ratgeber am Telefon war. Daniel Harders danke ich für seinen unerschütterlichen Optimismus und den Halt, den er mir damit gegeben hat.

Nicht zuletzt sei der Zentralen Forschungsförderung der Universität Bremen für die Gewährung eines großzügigen Promotionsstipendiums sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die Bewilligung einer Publikationsbeihilfe gedankt.

Berlin, Oktober 2007

Edition Moderne Postmoderne

Iris Därmann,
Harald Lemke (Hg.)
Die Tischgesellschaft
Philosophische und
kulturwissenschaftliche
Annäherungen
Dezember 2007, ca. 220 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-694-6

Emanuel Alloa,
Alice Lagaay (Hg.)
Nicht(s) sagen
Strategien der Sprachabwen-
dung im 20. Jahrhundert
Dezember 2007, ca. 200 Seiten,
kart., ca. 22,80 €,
ISBN: 978-3-89942-828-5

Martin Nonhoff (Hg.)
**Diskurs – radikale
Demokratie – Hegemonie**
Zum politischen Denken
von Ernesto Laclau und
Chantal Mouffe
Dezember 2007, 250 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-494-2

Dirk Quadflieg
Differenz und Raum
Zwischen Hegel, Wittgenstein
und Derrida
November 2007, 362 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-812-4

Judith Siegmund
Die Evidenz der Kunst
Künstlerisches Handeln als
ästhetische Kommunikation
Oktober 2007, 258 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-788-2

Fabian Goppelsröder
Zwischen Sagen und Zeigen
Wittgensteins Weg von
der literarischen zur
dichtenden Philosophie
Oktober 2007, 168 Seiten,
kart., 18,80 €,
ISBN: 978-3-89942-764-6

Harald Lemke
Die Kunst des Essens
Eine Ästhetik des
kulinarischen Geschmacks
September 2007, 220 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-686-1

Jens Szczepanski
Subjektivität und Ästhetik
Gegendiskurse zur Metaphysik
des Subjekts im ästhetischen
Denken bei Schlegel, Nietzsche
und de Man
August 2007, 242 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-709-7

Ludger Schwarte (Hg.)
Auszug aus dem Lager
Zur Überwindung des
modernen Raumparadigmas
in der politischen Philosophie
Juli 2007, 318 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 31,80 €,
ISBN: 978-3-89942-550-5

Steffen K. Herrmann,
Sybille Krämer,
Hannes Kuch (Hg.)
Verletzende Worte
Die Grammatik
sprachlicher Missachtung
Juli 2007, 372 Seiten,
kart., 30,80 €,
ISBN: 978-3-89942-565-9

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

Andreas Niederberger,
Markus Wolf (Hg.)
**Politische Philosophie
und Dekonstruktion**
Beiträge zur politischen
Theorie im Anschluss
an Jacques Derrida

Juni 2007, 186 Seiten,
kart., 19,80 €,
ISBN: 978-3-89942-545-1

Daniel C. Henrich
**Zwischen Bewusstseins-
philosophie und Naturalismus**
Zu den metaphysischen
Implikationen der Diskursethik
von Jürgen Habermas

März 2007, 246 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-620-5

Alice Pechriggl
Chiasmen
Antike Philosophie von Platon
zu Sappho – von Sappho zu uns
2006, 188 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,
Andreas Hetzel (Hg.)
Die unendliche Aufgabe
Kritik und Perspektiven
der Demokratietheorie
2006, 288 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)
Mondialisierungen
»Globalisierung« im Lichte
transdisziplinärer Reflexionen
2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-364-8

Ulrike Ramming
Mit den Worten rechnen
Ansätze zu einem
philosophischen Medienbegriff
2006, 252 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-443-0

Stefan Blank
**Verständigung
und Versprechen**
Sozialität bei Habermas
und Derrida
2006, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-456-0

Peter Janich (Hg.)
Wissenschaft und Leben
Philosophische
Begründungsprobleme
in Auseinandersetzung
mit Hugo Dingler
2006, 274 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-475-1

Tobias Blanke
**Das Böse in der
politischen Theorie**
Die Furcht vor der Freiheit bei
Kant, Hegel und vielen anderen
2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-465-2

Johann S. Ach,
Arnd Pollmann (Hg.)
no body is perfect
Baumaßnahmen am
menschlichen Körper.
Bioethische und
ästhetische Aufrisse
2006, 358 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-427-0

**Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de**

