**2) Identität und Differenz bei Derrida**

**Phonozentrismus und Grammatologie**

Im ersten Kapitel wurde dargelegt, wie Derrida Husserls Auffassung des idealen Denkgegenstandes und der Selbstpräsenz des meinenden transzendentalen Be­wusstseins als unhaltbar kritisiert. Husserl verortet in der sich selbst verneh­menden Stimme, die durch nichts Innerweltliches affiziert ist, die Möglichkeit eines Sagens, das die Präsenz des Denkobjektes und die Selbstpräsenz des inten­tionalen Bewusstseins garantiert. Ein Hauptbefund der Schrift *La voix et le phénomène* lautet, dass dies einer unstatthaften Privilegierung der Stimme gleichkommt. Der «Ursprung» der Sinn- und Bewusstseinskonstitution ist, so Derrida, in einer «archi-écriture» zu suchen, einer immer schon tätigen Ein­schreibung, die Idealität zugleich ermöglicht und durch Kontamination ver­unmöglicht. Dem Walten der écriture und ihrer Verdrängung in der Metaphysik geht Derrida im Rahmen einer «Grammatologie» genannten Hermeneutik nach, die er freilich nicht als positive Wissenschaft verstanden haben will. Grammato­logie als Wissenschaft des Graphems ist als Gegenbegriff zur modernen struktu­ralen Linguistik zu sehen, deren (kleinste bedeutungsunterscheidende) Grund­einheit bei Ferdinand de Saussure das Phonem ist. Die Hauptaspekte grammato­logischen Vorgehens soll denn im Folgenden auch anhand Derridas Auseinan­dersetzung mit Saussure in der ebenfalls 1967 erschienenen Schrift *De la gram­matologie* auf­gezeigt werden.

Saussure hatte in den *Cours de linguistique générale* die Sprache als ein System von Zeichen bestimmt, die eine assoziative Einheit von Bezeichnendem (Signifikant) und Bezeichnetem (Signifikat) sind. Beide Seiten des sprachlichen Zeichens, Lautbild (-vorstellung, also «image acoustique») und Bedeutungsvor­stellung («concept») sind geistiger Natur. Signifikant und Signifikat sind für sich genommen arbiträr gegenüber einer natürlichen oder gesellschaftlichen Ord­nung. Verpflichtend sind die Zeichen hingegen für den Sprecher einer vorgege­benen Sprache. Es gibt keine «wahre» Bezeichnungen oder Sprachen, wohl aber die korrekte Erfüllung der Regeln für die Mitglieder einer «communauté lingui­stique». In diesem Sinne ist die Sprache weder ein bewusst geschlossener Ver­trag zwischen Sprechern noch eine Tatsache der Natur. Es ist ein bindendes Ge­setz, das über eine interne Organisationsstruktur verfügt, die überliefert, für den Spre­cher aber einfach gegeben ist.

Substantiell ist das Zeichen nichts. Seinen genuinen Wert nun erhält es durch die Position, das es im Binnensystem Sprache innehat. Diese ergibt sich aus dem differentiellen Zusammenspiel der einzelnen Elemente: Das Zeichen ist eine Art Summe der Relationen, die es zu den anderen Zeichen (und diese zu ihm) un­terhält: «Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus: une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs.»[[1]](#footnote-1) Auch ist die Sprache kein Vehikel, das von ihr unabhängige Gedanken ausdrückt. Nichts ist denkerisch umrissen, bevor die Sprache in Erscheinung tritt: «Psychologiquement, abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte. (...) Il n'y a pas d'idées préétablies, et rien n'est distinct avant l'apparition de la langue.»[[2]](#footnote-2) Erst die Zerle­gung in Teile macht aus der amorphen «Denkmasse» und den Lauten eine be­deutende Gestalt. Die gliedernde, tiefenstrukturelle Ordnung ist die Sprache als System. Saussures Se­miologie verabschiedet sich mithin vom repräsentationslogischen Modell, in dem Wörter Benennungen von Ideen (oder gar «realer» Referenzen) sind.[[3]](#footnote-3) Spra­che ist somit ein Gewebe aus Werten, «valeurs», die durch negative Verweisun­gen auf andere Werte definiert sind.

Bis dahin folgt Derrida Saussure weitgehend.[[4]](#footnote-4) Seine Kritik entzündet sich an des­sen Verhältnis zur Schrift. Bei erster Betrachtung scheint Saussure seine Sprach­konzeption auch auf die Schrift übertragen zu können. Dagegen sträubt er sich al­lerdings vehement: «Langue et écriture sont deux systèmes de signes distincts; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier; l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé; ce dernier consti­tue à lui seul cet objet.»[[5]](#footnote-5) An diesen «Ausschluss» der Schrift aus dem wissen­schaftlichen Feld der allgemeinen Linguistik knüpft Derrida an. Die dem Sprach­sy­stem äusserliche Schrift hat die Funktion, das Innere zu repräsentieren, wobei diese Aufgabe für Saussure gleichzeitig eine irritierende Notwendigkeit darstellt. Derrida moniert, dass Saussure einer Reformulierung der Beziehung zwischen Sprache und Schrift ausgewichen sei, und analysiert dessen Ausschlussstrategien und Warnungen vor dem Verführungscharakter der Schrift.

Saussure mahnt vor der Gefahr, der Schrift eine Rolle beizumessen, die ihr mit ihrem sekundär-künstlichen Status nicht zukomme: «Mais le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image, qu'il finit par usurper le rôle princi­pal (...)»[[6]](#footnote-6) Offensichtlich ist das gesprochene Wort gegenüber dem geschrie­benen von einer inneren Schwäche gekennzeichnet, die sich namentlich durch man­gelndes Prestige und den Umstand erklären lässt, dass visuelle Eindrücke dauer­hafter wirken als akustische.

Derrida gemäss geht es hier nicht um triviale Abgrenzungen des Untersu­chungs­ge­genstandes, sondern darum, das Sprachsystem in seiner begrifflichen Reinheit zu schützen vor der Ansteckung durch die externe, materielle Notation: «La con­ta­mination par l'écriture, son fait ou sa menace, sont dénoncés avec des accents de moraliste et de prédicateur (...)»[[7]](#footnote-7) Die «Sünde» besteht in der Umkehrung des hierarchischen Verhältnisses zwischen Sprache und Schrift, Logos und Physis (Hyle): «Ce n'est pas une simple analogie: l'écriture, la lettre, l'inscription sensi­ble ont toujours été considérées par la tradition occidentale comme le corps et la matière extérieurs à l'esprit, au souffle, au verbe et au logos.»[[8]](#footnote-8) Der Schriftkörper ist Dienerin der phonè, des beseelten Atems. Zum einen lehnt Saussure also die Sicht der Sprache als eines äusserlichen Mediums, das einem vorgängigen, un­abhängigen Sinn nachgeordnet wäre, ab; zum andern scheint diese Stelle dafür die Schrift einzunehmen. Saussure setzt aus Derridas Sicht die binär-hierarchi­sche Oppositionsbeziehung, wenn auch modifiziert, fort. Was in der Tradition Sinn und Sprache hiess, wird nun ins Verhältnis von Sprache zu Schrift umge­wandelt.

In seiner Bannung der konspirativen Wirkung der Schrift, die das subalterne Verhältnis zur Sprache zum Wanken bringt, greift Saussure zu psychologischen oder pathologischen Vergleichen und Metaphern. Nebst der oben erwähnten Usurpation ist von der «tyrannie de la lettre» die Rede, die zu «prononciations vicieuses» führe – ein «fait pathologique»[[9]](#footnote-9). Die «wahre», natürliche Logos-phonè-Verbindung wird durch das Schriftbild gestört, das Saussure mit den At­tributen «superficiel», «factice», «facile»[[10]](#footnote-10) versieht. Den Verführungskünsten, dem «travestissement»[[11]](#footnote-11) der ebenso ephemeren wie charismatischen Schrift sind denn auch, so Saussure, etliche Linguisten erlegen.

Mit dieser Auffassung der sinnlich-verführerischen Schrift, die stets im Begriff ist, ihre reine Repräsentanzfunktion zu überschreiten, stoppt Saussure, so Der­rida, den Fortschritt seiner Analyse ab. Wenn es durch regelmässige «Übergriffe» der Schrift auf das Territorium des eigentlichen Sprachsystems zu Kontamina­tionen kommt – in dem Masse, dass man häufig spricht, wie man schreibt, wo doch nur geschrieben werden sollte, wie gesprochen wird –, so löst sich die binär-hierarchi­sche Opposition an der selben Stelle auf, an der sie etabliert werden sollte. Die Relation «Abbild-Urbild» verdankt sich selber einer differentiellen Verweisungs­struktur, in der allein aus einer «*Beziehung* zu etwas, welches durch diese *Beziehung* zum Urbild wird, etwas (anderes) zum Abbilde eines Ur­bilds werden kann.»[[12]](#footnote-12) Die Repräsentation verflicht sich mit dem, was sie repräsentiert – das «Original» wird ungreifbar, so dass auch nicht mehr von einer Verdoppelung ge­sprochen werden kann: «Car ce qui est reflété se dédouble *en soi-même* et non seulement comme addition à soi de son image. L'origine de la spéculation de­vient une différence. (...) L'écriture est la dissimulation de la présence naturelle et première et immédiate du sens à l'âme comme incon­science.»[[13]](#footnote-13)

Wie bei Husserl stellt Derrida auch bei Saussure eine statusmässige Präponderanz der Stimme fest, die sich durch die Annahme der Nähe zum Logos, dem Zei­chen, dem Bewusstsein oder der Seele erklärt. Während Adorno gattungs- und rationalitätsgeschichtlich die Selbstzerstörung der Humanität durch eine einsei­tige, (zunehmend instrumentell abgerichtete) Vernunft, die aber jene erst ermöglichte, diagnostiziert, sieht Derrida die Privilegierung des Lautes und des Gesprochenen als historischen Grundzug der Metaphysik (namentlich bei Platon, Aristoteles, Rousseau und Hegel). Diese Bevorzugung nennt er «Phonozentrismus».

Vom Befund ausgehend, dass in den metaphysischen Zeichentheorien und Grammatiken die Schrift (im herkömmlichen Sinn) stets den untersten, weil sinnlichsten und am wenigsten sinnhaften Status einnimmt, postuliert Derrida, dass die Ursprungsphilosophie alles, was nicht ursprünglich ist, in eine Art «Schrift» verwandelt. Die Verbannung der Schrift wird mit Argumenten vorge­nommen, die letztlich alle Momente, die sich vom inneren, geistigen (meist mit sich identischen) Zentrum entfernen, in eine schriftanaloge Position versetzen – so auch den Laut in der Saussureschen Reihe Zeichen/Laut/Schrift.[[14]](#footnote-14)

Der Vorrang der Stimme dient der Etablierung der vollen Präsenz in all ihren selbstidentischen Varianten (Präsenz der Bedeutung im Bewusstsein, des Wesens gegenüber den vergänglichen Erscheinungen, des Wahrgenommenen im Akt der Wahrnehmung etc.). Er ist Garant der Reinheit des Logos und als solcher auch ein «Logozentrismus»: «Le système de langue associé à l'écriture phonétique-alphabétique est celui dans lequel s'est produite la métaphysique lo­gocentrique déterminant le sens de l'être comme présence. (...) Ce logocen­trisme, cette *époque* de la parole pleine a toujours mis en parenthèses, *suspendu*, réprimé, pour des raisons essentielles, toute science de l'écriture qui ne fût pas *technologie et histoire d'une technique* (...)»[[15]](#footnote-15)

Die abendländisch-phonozentrische Sprachenkonzeption soll grammatologisch reflektiert werden. Die Grammatologie fragt hinter jede Schriftauffassung zurück, die als blosse Fixierung von Lautgebilden im Bannkreis des Phonischen und Phonetischen verharrt. Da der Logos stets an das gesprochene Wort gekoppelt ist, trifft Derrida den Logozentrismus in seiner Gestalt als Phonozentrismus. Dass nach dem Modell der Schrift hinter die metaphysischen Hierarchien zurückgefragt wird, bedeutet nun keineswegs, dass die Schrift auf den Thron des Lauts gesetzt wird. Vielmehr verdankt sich die Wahl der Schrift als «Modell», nach dem der Logozentrismus aufgebrochen werden soll, dem Um­stand, dass das Geschriebene vom Geist des Autors und des Adressaten und von der Anwesen­heit der besprochenen Gegenstände unabhängig ist: «Sie löscht die konkreten Bezüge zu einzelnen Subjekten und bestimmten Situationen und erhält dem Text gleichwohl seine Lesbarkeit.»[[16]](#footnote-16)

Überall, wo Identitäten und volle Anwesenheit in den Blick geraten, ist von je das Differieren, die Nichtpräsenz, der Aufschub, die Nachträglichkeit im Spiel. Das Sprachsystem qua «natürliche Sprache» war nie unversehrt, sondern immer schon von Schrift durchdrungen. Die «Schrift» als das Andere der Sprache ermöglicht erst die Unterscheidung von Sprachsystem und Repräsentation: «Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture (...) n'a été possible qu'à une condition: que le langage «originel», «naturel» etc. n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait tou­jours été lui-même une écriture. (...) Si nous persistons à nommer écriture cette différence, c'est parce que, dans le travail de répression historique, l'écriture était, par situation, destinée à signifier le plus redoutable de la différence.»[[17]](#footnote-17)

Wie erklärt nun aber der Grammatologe die Erzeugung eines minimalen identi­fizierbaren Sinnkerns, ohne den Verstehen und Verständigung unmöglich wäre? Derrida radikalisiert das Saussuresche Gesetz der Wertbestimmung, wo­nach der Wert eines Terms das ist, was ihn von anderen unterscheidet. Diesem Diffe­renzierungsspiel setzt Saussure eine Grenze. Sobald die Werte des sprachli­chen Systems durch Ausdifferenzierung gebildet sind, gerinnen die Differenzen zu «Oppositionen»: «Dès que l'on compare entre eux les signes – termes positifs – on ne peut plus parler de différences; (...) Entre eux il n'y a qu'*opposition*.»[[18]](#footnote-18) Of­fensichtlich geht Saussure vom freien Spiel unabzählbarer Differenzen innerhalb eines begrenzten Verweisungszusammenhangs (System) mit einer zentralen Hinsichtnahme und abzählbaren Oppositionen aus.

Derrida stört sich mit Recht an diesem höchst widersprüchlichen «Übergang von der anarchischen Macht der Differenzierung zu einer transparenten Ordnung von Oppositionen»[[19]](#footnote-19). Offenbar gibt es bei Saussure eine ungenannte Ordnungs­instanz, die die negativen Verweisungen limitiert und dadurch die Inkonsistenz einer unendlichen Struktur verhindert: «On a donc toujours pensé que le centre, qui par définition est unique, constituait, dans une structure, cela même qui, commandant la structure, échappe à la structuralité.»[[20]](#footnote-20) Dieses ordnende Zen­trum «ist» zugleich ausserhalb des Zentrums, denn sonst würde es hoffnungslos ins Verweisungsgeschehen der differierenden Struktur verstrickt und auf­gelöst.[[21]](#footnote-21) Damit ein Sprachsystem funktionieren kann, muss füglich gelten: «Le centre n'est pas le centre.»[[22]](#footnote-22) Ein solches systemordnendes bedeutungsdefinieren­des «transzendentales Signifikat» entspringt selber der verräumlichenden und zeiti­genden Bewegung der différance. Derridas Lektüre Saussures nimmt sich wie ein gnadenloses Zentrifugieren aus: Die Kette der Negationen bei der Bestim­mung eines Zeichens ist in letzter Konsequenz unabschliessbar (a ist nicht b und nicht c und nicht d etc.) – ein unendlicher Regress. Die Abgeschlossenheit des struktu­rierten Sprachsystems ist eine Illusion, und mit dem klassischen Struktu­ralismus wird nun auch diejenige Kommunikationstheorie (etwa eines John L. Austin oder John R. Searle) unhaltbar, die davon ausgeht, dass ein regelkon­form ko­dierter Inhalt von einem Sprecher gleicher Kompetenz exakt gleich de­kodiert werden kann.

Was für die Zeichen untereinander gilt, trifft auch für den einzelnen Term in sich zu: Er unterliegt der «dissémination» und lässt sich nicht mit sich selbst identifizieren. Um zwei Zeichen voneinander zu unterscheiden, dürfen sie nicht gemeinsam in der Gegenwart verharren – sie müssen vorübergehen, damit eines dem anderen Platz machen kann. Zeit als Ermöglichungsbedingung von Sinn lässt sich unmöglich «stillstellen», und somit auch der Zeichenwert nicht. Das Zeichen ist mithin ein Seiendes, das, «indem es *ist*, *nicht* ist, und nur indem es *nicht* ist, *ist»*[[23]](#footnote-23). Da Derrida überdies auch im Herzen der Saussureschen Zeichen­binarität eine Bevorzugung des geistigeren «Signifikats» zuungunsten des Signi­fi­kanten ausmacht[[24]](#footnote-24), ersetzt er den Zeichenbegriff durch «marque» oder «trace».

Das auch innerhalb der ubiquitären Dissemination zur Bewerkstelligung von Verständnis unerlässliche Sinn-Residuum skizziert Derrida wie folgt: «C'est parce que l'itérabilité est différentielle, à l'intérieur de chaque "élément" et entre les "éléments", parce qu'elle fracture chaque élément en le constituant, parce qu'elle le marque d'une brisure articulatoire, que la restance, pourtant indis­pensable, n'est jamais celle d'une présence pleine (...) C'est pourquoi, "*restance* non-présente", la marque n'est pas le contraire de l'effacement de la marque. Comme (la) trace, elle n'est ni présente ni absente.»[[25]](#footnote-25) Das konstante Moment des Zei­chens, die «restance non-présente de la marque», darf, wenn auch nicht im Sinne einer zeitlosen Identität einer Bedeutung, so doch immerhin als eine Art nicht-selbstgegenwärtige Bleibe oder abwesende Anwesenheit verstanden wer­den. Es ist dies der letzte Rest an semischer Identität, die sich trotz zeitlicher und räumlicher Differierung erhält. Hier muss sich der Grammatologe Derrida al­ler­dings die Frage gefallen lassen, ob er sich durch die (selber etwas logizistisch-scho­lastisch anmutende) Absolutsetzung der différance nicht in eine unmögliche Po­sition hineinmanövriert hat. Wie ist der Widerspruch einer abwesenden «restance» auflösbar? Wie soll letztere aktualisiert (verstanden und reproduziert) werden können, wenn nicht über einen intersubjektiven Minimalkonsens, der angebbar und «anwesend» sein muss? Gewiss, Bedeutungsidentität ist weder ur­sprünglich noch substantiell. Doch der permanente Verlust einer bleibenden, vorgängigen Bedeutungseinheit durch immer neue Verwendungsweisen kann nur im Rahmen eines minimal einheitlichen Codes überhaupt festgestellt wer­den. Andersheit ist ein Relationsbegriff – jedes muss seinem Entgegengesetzten in mindestens einer Eigenschaft gleich sein. Der Differenzierungsleistung muss, will sie nicht im Amorphen zergehen, eine Vereinigungsfunktion entgegenste­hen. Differenz kann mithin nur partiell, nie total sein, sonst wirkte sie sinnzer­setzend statt sinnvervielfältigend.[[26]](#footnote-26) Die Spra­che wäre dann ein naturhaftes, völlig chaotisches und unnahbar-fremdes An Sich: «Die Differentialität ist gewiss eine notwendige Voraussetzung der Sinner­zeugung; aber sie entbirgt mir den Sinn nur unter der zirkelhaften Vorausset­zung, dass ich ihn den "Marken" in einer (...) interpretatorischen Zusprechung zuerkenne.»[[27]](#footnote-27)

**Différance und ontologische Differenz**

Das «a» (statt eines «e») im Kunstausdruck «différance» soll anzeigen, dass er weder eine herkömmliche Differenz noch ein Prinzip benennt. Différance ist ein Nicht-Begriff, der sozusagen in sich selber differiert und dessen orthographische Beson­derheit nur gelesen, nicht aber gehört wird – List und Überlegenheit der Schrift.[[28]](#footnote-28) Das Suffix «ance» deutet an, dass ein Geschehen gemeint ist, das defi­niert werden könnte als *zeitigende und verräumlichende Ermöglichungsbedingung aller Identität und Differenz*. Es gilt nun, die tiefe Affi­nität zu Heideggers fundamentalontologischem Seinsbegriff herausstreichend, die différance präziser zu umreissen.[[29]](#footnote-29)

Die différance, so betont Derrida, geschieht trotz ihres aktivisch-ereignishaften Charakters jenseits von Aktivität oder Passivität. Sie wird beschrieben als «voix moyenne», «indécise *entre* l'actif et le passif»[[30]](#footnote-30). Diese «mittlere Stimme» löste sich durch die repressiven metaphysischen Kategorisierungen auf und wurde in den Dualismus «aktiv-passiv» hineingezwängt. Ohne Heidegger und Derrida hier «inhaltlich» (aber was heisst das?) gleichsetzen zu wollen, scheint doch zu­mindest das Verhältnis der dekonstruktiven Aufmerksamkeit zur différance das­selbe zu sein wie dasjenige von der «Gelassenheit» zur «Vergegnis der Gegend». Die Gelassenheit als «Sichloslassen aus dem transzendentalen Vorstellen»[[31]](#footnote-31) ist eine Haltung, die sowohl der Alternative aktiv-passiv[[32]](#footnote-32) wie auch dem Willen und der Kausalität entkommt. Sie ist die «Empfängnis der Vergegnis der Geg­net»[[33]](#footnote-33) und unvereinbar mit «allem Wirken und Ursachen» und je­dem «Willenswesen»[[34]](#footnote-34).

Die Präsenz gründet in der différance – diese selber kann nicht als «Anwesendes» vorgestellt, dargestellt, referiert werden.[[35]](#footnote-35) Weil sie anders «ist», ihr sozusagen ein anderes Sein «eignet» als einem Seienden oder Anwesenden, greift Derrida zur Durchstreichung: «Or si la différance est (...), elle ne se présente jamais comme telle.»[[36]](#footnote-36) Zweck der Durchstreichung ist nicht (wie etwa im Neopositi­vismus) Überwindung, Entfernung und Auslöschung der Seinsfrage. Durch die metaphysische Auslegung des Seins als Präsenz hindurch, die als Durchge­stri­chenes sichtbar bleibt, sollen die traditionellen Zentrismen dekonstruiert werden in einer «méditation à venir»[[37]](#footnote-37). Der Grammatologe bleibt an den Erfah­rungsbe­reich der Metaphysik gebunden, eröffnet sich aber in der Erkundung ih­rer (Aus)Grenz(ungs)linien ein Denken des Anderen, das die Konstitution von Iden­tität und Differenz erst zu befragen vermag. Was dieses Denken des immer schon aufgeschobenen Ursprungs erschwert, ist das Sich-Entziehen der différance. Nicht genug damit, dass sie nie als Anwesendes erscheinen kann und auch keinem «étant mystérieux»[[38]](#footnote-38) entspricht, das als okkultes Nichtwissen be­reits wieder ein (wenn auch negativ) Bestimmbares wäre. Darüber hinaus ver­schwindet das Ver­schwinden der différance, sobald sie gesagt wird: «En toute ex­position elle serait exposée à disparaître comme disparition.»[[39]](#footnote-39) Dem Differie­rungsgeschehen ent­sprechen heisst mithin, die Abwesenheit in doppelter Potenz, die Vakanz der Vakanz zu bedenken.

Sämtliche Aspekte dieser Annäherungsstrategie an die thematisch zentrale, fak­tisch dezentrierende Aufschiebungsbewegung der différance sind in stupender Selbigkeit bei Heidegger vorzufinden. Die kreuzweise Durchstreichung («Sein») in *Zur Seinsfrage* hat abzuwehren die «fast unausrottbare Gewöhnung, "das Sein" wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zu­kommendes Gegenüber vorzustellen.»[[40]](#footnote-40) Das Sein ist kein Seiendes und schon gar kein ob-iectum. Zugleich steht es aber auch nicht ausserhalb des Seienden – auch dies bedeutete die Rückkehr zur perhorreszierten Ontotheologie. Dem An­spruch des solcherart abgegrenzten Seins kann des weiteren (wie bereits im Kapi­tel zur Husserl-Lektüre Derridas angemerkt wurde) auch bei Heidegger keine Überwindung der Metaphysik im Sinne der Einsetzung eines Nächsthöheren oder durch schlichte Umdrehung (etwa bei Nietzsche als «umgekehrter Plato­nismus») entsprechen. In dieser Weise verstandene Überwindung verstrickt sich abermals in Metaphysik. Metaphysik kann unmöglich zum Verschwinden ge­bracht, ausradiert oder schlicht abgelehnt werden, in der Hoffnung, sie «wese» nicht mehr: «Der Schritt zurück aus dem vorstellenden Denken der Metaphysik verwirft dieses Denken nicht, aber es öffnet die Ferne zum Anspruch der Wahr-heit des Seins, in der das Entsprechen steht und geht.»[[41]](#footnote-41) Dieses Andenken des Seyns[[42]](#footnote-42) hat zu berücksichtigen, dass die Verborgenheit, durch die das Seiende erst erscheinen kann, sich in ihrer Abwesenheit verbirgt: «Oder gehört es zum We­sensgeschick der Metaphysik, dass sich ihr der eigene Grund entzieht, weil im Aufgehen der Unverborgenheit überall das Wesende in dieser, nämlich die Ver­borgenheit, ausbleibt (...)?»[[43]](#footnote-43) Seinsverlassenheit ist demnach die «natürliche» Si­tuation des Daseins angesichts des sich entziehenden Seins. Je mehr die Wahr­heit aber zur Richtigkeit eingeengt wird, desto eher läuft der Mensch Gefahr, die Verlassenheit nicht mehr als Not zu empfinden. Im Zeitalter des Ge-stells (der seinsgeschichtlichen Konstellation der modernen Technikherrschaft) schliesslich überlässt das Sein das Seiende sich selbst – das Ge-stell verstellt dann das «Entbergen als solches und mit ihm Jenes, worin sich Unverborgenheit (...) er­eignet.»[[44]](#footnote-44) Dementsprechend kann auch die Seinsvergessenheit nicht mehr er­fahren werden: «Das Gestell verstellt sogar noch dieses sein Verstellen, so wie das Vergessen von etwas sich selber vergisst und sich in den Sog der Vergessenheit wegzieht (...) dieses Entfallen selbst entfällt mit in die Verborgenheit, die selber noch bei diesem Fallen wegfällt.»[[45]](#footnote-45)

Bewusstseinstheoretisch bestreitet Derrida, dass die Differentialität durch Beru­fung auf ein transzendentales Subjekt (oder irgend ein mit sich selbst identisches und anwesendes *fundamentum inconcussum*) begründet und überstiegen wer­den kann. Deshalb nennt er die différance qua Ermöglichungsbedingung von Transzendentalität und Erkenntnis «ultratranszendental». Die subjektfundie­renden Endstiftungen der Metaphysik stehen selbst auf gleitendem Boden und können den Realgrund ihres Bestehens nicht aus sich heraus erzeugen. In der Ab­folge der metaphysischen Auslegungen des subjektkonstituierenden Seins zeigt sich ein gemeinsamer Zug: Der Sinn von Sein wurde als Anwesenheit ver­standen: «On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidos*, *archè*, *energeia*, *ousia*, (...) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.)[[46]](#footnote-46)

Erneut tritt Derrida in die Fussstapfen Heideggers, dessen Seinsgeschichte die Re­duktion des Seins auf Anwesenheit (Gegenwart), Vernehmlichkeit, Greifbarkeit aufzeichnet. Heidegger zufolge geriet das Sein als solches zusehends aus dem Blick und wurde, mit dem Was-Sein[[47]](#footnote-47) (quidditas) und der Präsenz zusammen­fallend, als Seiendheit und Gegen-stand gefasst: als etwas schliesslich, das dem Vorstellen und Handeln gegenübersteht, um bearbeitet zu werden. Subjekt ist demnach dasjenige, was dieses Vorstellen und Bearbeiten ausführt und auch sich selbst als souveränes Selbstbewusstsein setzt und vorstellt. Heideggers Seinsge­schichte diagnostiziert in der neuzeitlichen Philosophie (von Descartes' res co­gitans bis hin zur Verabsolutierung des Subjekt-Objekts im deutschen Idealis­mus) den Triumph der Selbstermächtigung des Subjekts. Das Denken der Unaus­lotbarkeit des menschlichen Selbstverhältnisses müsste zurückverweisen auf die ontologische Differenz – die metaphysische Seinsvergessenheit betreibt stattdes­sen eine Subjektivierung des Seins. Die Metaphysikverwindung hingegen schrei­tet zur Beantwortung der Frage, woraus die Subjekt-Objekt-Dualität überhaupt entspringt: «Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das "Zwischen" lichtet, innerhalb dessen eine "Beziehung" vom Subjekt zum Objekt "sein" kann.»[[48]](#footnote-48) Die Lichtung des «Zwischen» ist nichts anderes als das Geschehnis der différance.

Die différance waltet nicht vorgängig im chronologisch-historischen Sinn. Sie wirkt nicht «vor» den feststellbaren Differenzen, unmodifizierbar und überzeitlich. Als abwesender und in sich differierender Ursprung ist sie kein Ur­sprung als ein Erstes: «Le nom d' "origine" ne lui convient donc plus.»[[49]](#footnote-49) Auch bei Heidegger ist der aus dem Seinsgeschehen zu verstehende Anfang eine (besonders bedeutsame) Weise des Entzugs und muss somit «anfänglicher» als im historischen Sinn gedacht werden: «Der Anfang muss als anfangender gewis­sermassen sich selbst hinter sich lassen.»[[50]](#footnote-50)

Selbst die Phonozentrismus-These vom Vorrang des Lautes qua «ideale» Unmit­telbarkeit der sich vernehmenden Stimme findet bei Heidegger eine gewisse Ent­spre­chung. Heraklits «≥ Lögoß» übersetzt er als «lesende Lege», die allerdings nur als solche «erschienen», von den Griechen aber nie in dieser Weise gedacht worden sei.[[51]](#footnote-51) Das Vergessen dieses «Seinsaufblitzes» zeige sich in der Be­schränkung der Spracherfahrung auf die «Sage». Eine weitere Etappe in der Ab­folge der Seinsver­gessenheit erreichten die Griechen, als sie begannen, die Spra­che «als fwnÄ, als Laut und Stimme, phonetisch»[[52]](#footnote-52) vorzustellen. Hätten die Griechen légein als le­sende Lege, beziehungsweise als «in sich gesammeltes vor­liegen-Lassen des bei­sammen-Anwesenden»[[53]](#footnote-53), worein «sagen und reden ihr Wesen fügen»[[54]](#footnote-54), gedeu­tet, dann wären sie imstande gewesen, das Sein des Seien­den, den Unterschied beider «*als* Unterschied»[[55]](#footnote-55) zur Sprache zu bringen. Da dies nicht geschah, ge­langte die Sprache, so Heidegger weiter, in den Grundcharakter des Ausdrucks, der bis heute massgebend ist – womit wir beim ersten Ansatz der kritischen Hus­serldekonstruktion Derridas angekommen wären.

Die möglichen Annäherungen der différance an Heideggers ontologische Diffe­renz oder an das Seyn nach dessen «Kehre» sind Legion. Es drängt sich füglich die Frage auf: Ist beides identisch? Gilt Luc Ferrys und Alain Renauts provokative Formel: «Derrida = Heidegger + le style de Derrida»[[56]](#footnote-56)? Angesichts des massgebli­chen Einflusses des Dekonstruktivismus (besonders ausgeprägt in Yale) und des Umstands, dass sich seine Adepten keineswegs als (Neo-) Heideggerianer zu er­kennen geben (was der Frage einiges von ihrer Sprengkraft nähme), entströmt der Gleichung ein Schwefelgeruch. Träfe sie zu, so hiesse dies, dass eine ganze Reihe respektabler Vertreter philosophischer und literaturwissenschaftlicher Fa­kultäten sich von Derridas Griffen in die rhetorische Trickkiste hypnotisieren liessen.

Die bittere Wahrheit lautet: Die Formel hat viel für sich. Sicherlich distanziert sich Derrida wiederholt von archaisierenden oder hierarchischen Tendenzen bei Heidegger (die Wertung von Griechisch und Deutsch als überlegene Sprachen, die Rhetorik der Härte und Schwere, das nostalgisch anmutende Lob bäuerlicher Subsistenzwirt­schaft etc.). Doch diese Aspekte affizieren nicht wirklich den funk­tionalen «Kern» des Philosophems Seyn. Heidegger selber parodierend könnte man füglich sagen, die différance und das Seyn seien vielleicht nicht das Gleiche, wohl aber das Selbe – und um bewusste Gleichung korrigierend wiederaufzu­nehmen: différance = Seyn + Derridas Rhetorik.

Derrida muss zugestanden werden, dass er von seinen ersten bedeutenden Schriften an betonte, seine Fragestellungen Heidegger zu verdanken. Vom Verhältnis des Zeitigungsgeschehens der différance zur ursprünglichen Zeiti­gung der Zeitlichkeit, die den Horizont des Seins offenbart (*Sein und Zeit*), sagt er, «la communication est étroite, même si elle n'est pas exhaustive et irréductiblement nécessaire.»[[57]](#footnote-57) Der Nerv der Argumentation Derridas bei der Beurteilung der ontologischen Differenz besteht in einer erneuten Überbietungsbewegung. Die ontologische Differenz ist selber eine Bestimmung der différance, die sich als Denken des Sinns von Sein vollzieht: «Peut-être faut-il tenter de penser cette pensée inouïe, ce tracement silencieux: que l'histoire de l'être, dont la pensée engage le logos grec-occidental, n'est elle-même, telle qu'elle se produit à travers la différence ontologique, qu'une époque du *diapherein*.»[[58]](#footnote-58) Das Aufzeichnen der Seinsgeschichte aufgrund der denkerischen Entfaltung der ontologischen Differenz vollzieht sich innerhalb eines Horizontes, der durch die différance qua Spurung der Spur oder archi-écriture erst eröffnet wird. Die Ur-Spur selber gehört nicht mehr in den Horizont des Seins – «jeu de la trace ou de la différance qui n'a pas de sens et qui n'est pas.»[[59]](#footnote-59) Die «frühe Spur des Unter­schiedes»[[60]](#footnote-60) ist abwesend, «ist» nicht – «im Sein des Seienden geschieht das Nich­ten des Nichts.»[[61]](#footnote-61) Derridas Überbietungsfiguren scheinen von Heidegger immer wieder eingeholt zu werden. Als weiteren Abgrenzungsversuch setzt er die différance vom Ereignis ab. Auf Heideggers Satz: «Die Gabe von Anwesen ist Ei­gentum des Ereignens.»[[62]](#footnote-62), antwortet er: «(...) la différance n'est pas un procès de propriation en quelque sens que ce soit.»[[63]](#footnote-63) Die différance ist, so Derrida, weder Aneignung noch Enteignung. Doch der Sinn des Habens oder Nehmens beim Gebrauch von «Ereignis» tritt bei Heidegger hinter demjenigen des Ereignishaf­ten («Lichtung des Seins») zurück. Das Rätsel, «das sich mit dem Sein des Seien­den ereignet», paraphrasiert er mit «Ereignis der Vergessenheit des Unter­schieds».[[64]](#footnote-64)

Heidegger hat verschiedentlich unterstrichen, dass die Ausarbeitung des Seins des Seienden, des Wesens der Unverborgenheit, des Ereignisses des Seyns noch in ihrem Anfang stehe, und ein kommendes Denken, das im Seinsgeschick des Gestells die Not als solche wahrnimmt, angekündigt – ein Denken, «das den Schritt zurück vollzieht, zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphy­sik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags. Niemand kann wissen, ob und wann und wo und wie dieser Schritt des Denkens zu einem eigentlichen (im Er­eignis gebrauchten) Weg und Gang und Wegebau sich entfaltet.»[[65]](#footnote-65) Es sieht aus, als habe sich Derrida dazu angeschickt, diese Aufgabe zu erfüllen. Durch das Aufspüren der letzten ontotheologischen Restbestände bei Heidegger soll das Denken der in sich differierenden Differenz noch unabhängiger vom me­taphysi­schen Zugriff gemacht werden. Allein, die behauptete Differenz zwischen différance und Seyn beruht vorwiegend auf Deklamationen statt auf Inhaltlich-Argumentativem.[[66]](#footnote-66) Es muss bezweifelt werden, dass das krampfhafte Hinauf­schrauben des Seyns um eine weitere Drehung hin zur différance im Rahmen einer generalisierten Subjekt- und Bedeutungsaufhebung machbar (und wenn ja), sinnvoll, legitim und fruchtbar ist.

**Dekonstruktion als Sprachen- und Textevervielfältigung**

Die Vorläuferschaft der Bildung «Dekonstruktion» ist in Heideggers Notion der «Destruktion der Ontologie» zu suchen. Diese Destruktion ermöglicht nicht das unbedachte Losreissen von der ontologischen Tradition: «Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten (...), in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.»[[67]](#footnote-67) Durch die Eru­ierung der Art und Weise, wie die jeweilige Ontologie nach dem Sein des Seien­den fragt, ist diese Destruktion konstruktiv. Sie bleibt auf die Metaphysik ange­wiesen, begnügt sich aber nicht mehr mit ihr.

Um das positiv-konstruktive Vorgehen der Destruktion okzidentaler Seinsausle­gung hervorzuheben, spricht Derrida von «Dekonstruktion». Dekonstruktion ist die Aufnahme des Gesprächs mit dem Sein als sich Entziehendem, dem «verfemten Teil» (Georges Bataille) des okzidentalen Diskurses, dem «Anderen» (Jacques Lacan, Emmanuel Lévinas) schlechthin. Insofern ähnelt die Dekonstru­k­tion der psychoanalytischen Arbeit, die jenseits manifester Inhalte ausfindig macht, was «eigentlich» gesagt wird. Derridas «clôture», die Grenze des Gedach­ten oder Denkbaren eines Systems, ist die genaue Entsprechung zur «Umgrenzung» Heideggers.

Derrida unterscheidet zwei Formen des Umgangs mit der ontotheologischen Überlieferung, denen beiden ein Makel anhaftet. Die eine Angehensweise begibt sich ins Innere des Denkgebäudes, entwickelt und wiederholt die Fragestellung und die Grundbegriffe, bedient sich ihrer, um das Fragen zu vertiefen, um un­terhalb oder jenseits des angegriffenen Fundaments, vermittelt über erneuerte Grundworte, (explizit oder implizit) abermals einen sicheren Untergrund zu fin­den. Dieser Approach läuft Gefahr, so Derrida, die vorgefundene Metaphysik auf höherer (tieferer) Stufe zu reproduzieren und letztlich zu konsolidieren: «L'explicitation continue vers l'ouverture risque de s'enfoncer dans l'autisme de la clôture.»[[68]](#footnote-68)

Das zweite Vorgehen besteht im kompromisslosen Verlassen des ontotheologi­schen Terrains. Ausgehend von einem irreduziblen Bruch und dem Postulieren absoluter Differenzen richtet sich diese Methode von vornherein in einer Aus­senperspektive ein. Aus Derridas Sicht eine Unmöglichkeit, weil der rücksichtslose Bruch ebenfalls in einer Sprache vollzogen wird, die metaphysisch markiert und kontaminiert ist, nicht «rein» different sein kann. Was aus der vermeintlichen Aussenperspektive gesagt wird, begibt sich, weil naiv und ohne Bewusstsein der eigenen Verhaftetheit, noch stärker und heilloser in die Abhängigkeit des Innen, das doch genichtet werden sollte.

Der «style» der ersten Variante von Dekonstruktion imputiert Derrida Heideg­ger. Die zweite Methode vertretende Figuren oder Schulen nennt er nicht. Es heisst lediglich, «l'autre est plutôt celui qui domine en France actuellement.»[[69]](#footnote-69)

Nun lehnt Derrida diese beiden Verfahren angesichts ihrer Mängel nicht etwa ab, um jenseits ihrer etwas völlig Neues zu entwerfen, das gänzlich ohne die ge­nannten Gebrechen auskäme. Er stellt im Gegenteil die Verknüpfung und Ver­bindung, das Ineinanderlaufen beider Dekonstruktionsarten in Aussicht, die sich möglichst produktiv gegenseitig ergänzen sollen: «Une nouvelle écriture doit en tisser et entrelacer les deux motifs. Ce qui revient à dire qu'il faut parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois.»[[70]](#footnote-70) Die Sprachen- und Textevielfalt soll das Risiko von Einseitigkeiten und Regressionen vermindern. Der Begriff der écriture etwa bedeutet sowohl den («von aussen» inszenierten) kritischen Umsturz der herkömmlichen Dualität Wort/Schrift als auch die Verbindung zur Schrift qua différance, die «innerhalb» von Wort und Schrift wirkt, von der bis­herigen Ideengeschichte aber noch ungedacht blieb.[[71]](#footnote-71)

Zunächst widmet sich der Dekonstrukteur der Destabilisierung, Brechung, Um­drehung hierarchischer Dyaden (Wort/Schrift, Natur/Kultur, Geist/Materie etc.). Danach begibt er sich, um nicht innerhalb einer einfachen Modifikation oder Umwertung von Dualitäten zu verharren, auf die Suche nach dem begriffs- und hierarchienermöglichenden Ereignis-Ort, dem er einen (akonzeptuellen) Namen verleiht. Dabei handelt es sich freilich nie um einen «höheren» Begriff im Sinne einer Hegelschen Aufhebung von binären Ge­gensätzen. Gesucht ist nicht ein dritter, übergreifender Ausdruck. Die «Schrift» ist weder herkömmliche Schrift noch gesprochenes Wort; das «Pharmakon» ist weder das Heilmittel noch das Gift; das «Supplement» ist weder ein Mehr noch ein Weniger, weder etwas Ak­zidentelles noch etwas Wesentliches; das «Hymen» ist weder Vereinigung noch Trennung, weder Drinnen noch Draussen. Der theo­retische Diskurs verwandelt sich in einen Prozess der permanenten polytextuel­len und polysemischen (Derrida würde den Ausdruck meiden, da er auf eine Be­deutung verweist, die nur mannigfach ausgedrückt wird) Destabilisierung der Inhaltsebene.

Aus theorieintern verständlichen Gründen ist Derrida kein Freund von Defini­tionen: «Toute phrase du type "la déconstruction est x" (...) manque *a priori* de pertinence, disons qu'elle est au moins fausse.»[[72]](#footnote-72) Die Definition ist die um- und abgrenzende Aussage schlechthin. Dennoch ist Derrida das «Wagnis» einer De­konstruktionsdefinition eingegangen: «Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique, comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: *plus d'une langue*.»[[73]](#footnote-73)

Die naheliegendste Auslegung dieser Kurzbestimmung wäre der Sinn des «Mehr». Eine einzige Sprache, ein Diskurs ist ungenügend. Derridas Liebe zur Ambiguität in Rechnung stellend, müssen allerdings weitere Bedeutungen als möglich angenommen werden. Plus d'une langue kann auch heissen: keine Sprache mehr, Schluss mit der Sprache! Sobald wir uns sprechend oder schrei­bend in der Sprache bewegen, verfehlen wir das Eigentliche immer schon – es «gibt» sich nicht. Wollten wir es sagen, müssten wir vielleicht aus der Sprache heraustreten. Plus d'une langue mag darüber hinaus sagen wollen: mehr von ei­ner Sprache. Das Gesagte beinhaltet mehr, als es auf den ersten Blick sagt, ein Anderes, dem die dekonstruktive Aufmerksamkeit zu gelten hat. Das endlose Si­gnifikanten- und Signifikatenspiel des Dekonstrukteurs zeugt vom Malaise an der Sprache, die von je verloren ist.[[74]](#footnote-74) Die erlernte Sprache ist nie ganz unsere, sondern gewissermassen die erste und folgenreichste Entfremdung.

Exemplarisch für dekonstruktives Schreiben ist *Glas*, eine 1974 edierte Beschäftigung mit Hegel und Jean Genet. Jede Seite hat zwei Spalten, wobei sich die linke der *Phänomenologie des Geistes* und die rechte Genet widmet. Das Druckbild lässt die «Aufhebung» beider Autoren nicht zu: «Das Echo der einen Seite ist auf der anderen noch zu vernehmen, verändert sie und sich selbst, aber es ändert nichts an der Leere der Mitte.»[[75]](#footnote-75) Der Text ist ohne Anfang und Ende im herkömmlichen Sinn – er beginnt und endet mitten in einem Satz. Ein Vor- oder Nachwort ist nicht vorhanden. Mit einer Fülle von (nicht nachgewiesenen) Zitaten, Mehrdeutigkeiten, montierten Dokumenten und thematischen Strängen konfrontiert, die weder durch Kapitel noch durch Abschnitte strukturiert sind, kommt der Leser nicht zur Ruhe. Die beiden Spalten signalisieren Unentscheid­barkeit, dienen aber auch dem Selbstschutz Derridas: «Si j'écris deux textes à la fois, vous ne pourrez pas me châtrer.»[[76]](#footnote-76)

Nebst der eigentümlichen Darstellungs- und Behandlungsform bezieht der Text seine Spannung aus dem Umstand, dass der provozierend-aufrührerische «Rhetoriker» Genet dem Panlogiker Hegel im wörtlichen Sinn gegenübergestellt wird: Für Derrida hat Genet den judeo-christlichen Horizont verlassen, während dieser in Hegels *Phänomenologie* gipfelt. Derrida vergleicht sich mit einem Kranführer, der aus dem Meer Algen und Steine herausholt, die nun an Land Einzel- und Bruchstücke werden. Der «Rest» fällt wieder ins Meer zurück, das nie als einheitliches Ganzes an Land gezogen werden kann. Wir sind dazu verur­teilt, weiter zu arbeiten und weiter zu scheitern – dieses «Aufheben» bringt keine definitiven Ergebnisse: «*Glas*, then, tries to undo the hierarchy between body and mind, inviting us to oscillate between Hegel and Genet, the classic classifier and the masturbating fart-artist, and see how far they are accomplices through a ne­cessary self-betrayal.»[[77]](#footnote-77)

Die in *Glas* angewandten Montage- und Verfremdungstechniken gemahnen an Verfahrensweisen in der modernen Kunst und kamen nach 1974 in verschie­denen Texten wiederholt zum Zuge. Derrida zufolge passiert bei solcher écriture folgendes: «Dès lors que le cercle tourne (...), que le livre se répète, son identité à soi accueille une imperceptible différence qui nous permet de sortir (...) de la clôture. (...) quand on peut lire un livre dans le livre, une origine dans l'origine, un centre dans le centre, c'est l'abîme, le sans-fond du redoublement infini. L'autre est dans le même (...)»[[78]](#footnote-78) Trotz des abgründigen Differierens und entspre­chend erfolgreicher Metaphysikverwindung, die hier angekündigt und verspro­chen werden, wirft diese «Schreibstrategie» eine Reihe von Fragen auf, die auch ein Vierteljahrhundert nach Erscheinen von *Glas* als Probleme bestehen bleiben. Zum einen können alle Anstrengungen, die auf eine Auflösung des konventio­nellen Aufbaus eines Buches und der planenden Souveränität des Autors hinzie­len, den Umstand nicht zum Verschwinden bringen, dass es sich um eine wohl­organisierte Desorganisation handelt. Die Frage nach dem Status des bewusst pro­jektierenden Autors bleibt genauso wie beim konventionellen Buch bestehen, denn die Aufgabe, nicht wieder in die Fänge der Ontotheologie zu geraten, obliegt einem wie auch immer bestimmten Subjekt.[[79]](#footnote-79) Des weiteren scheint das Insistie­ren auf die Aufbrechung der clôture selbst zu schwerwiegenden Abgrenzungen zu führen. Insofern «Kritik» im allgemeinen pauschal dem metaphysischen Be­reich zugeordnet wird, bewirkt die daraus entstehende übersteigerte Immanenz eine gewisse Entwirklichung. Diese verunmöglicht etwa die soziokulturelle Re­flexion des eigenen Tuns innerhalb der Institution «Philosophie» mit ihren ge­nuinen Regeln.[[80]](#footnote-80) Last not least gilt es abzuklären, welche Schwierigkeiten Derri­das starke Gewichtung der «rhetorischen» Textformung zuungunsten des propo­sitional fixierbaren Bedeutungsgehaltes (und die daraus erfolgende Aufweichung der Gattungsunterschiede) generiert.[[81]](#footnote-81)

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1985, p. 166. Uwe Dreisholtkamp tref­fend zu dieser Passage: «Wohl an keiner anderen Stelle der *Grundfragen...* ist Saussure weiter von einer klassischen Sprachtradition entfernt und Derrida näher als dort, wo er sich bemüht, die Quintessenz (...) zu ziehen.» *Jacques Derrida*, München 1999 [↑](#footnote-ref-1)
2. a.a.O., p. 155 «Beide Ströme – der gedankliche und der lautliche – werden durch einen und densel­ben Akt synthetisiert.» Frank, op. cit., p. 44 [↑](#footnote-ref-2)
3. Und nicht etwa erst Derridas Grammatologie, wie Heinz Kimmerle insinuiert: *Derrida*, Hamburg 1988, p. 32 [↑](#footnote-ref-3)
4. Derrida hält insbesondere an der Untrennbarkeit von Signifikant und Signifikat sowie am diffe­rentiellen und formalen Charakter der Semiologie fest. Vgl. hierzudie Interviewsammlung *Positio­nen*, Graz 1986, p. 53f. [↑](#footnote-ref-4)
5. Saussure, op. cit., p. 45 [↑](#footnote-ref-5)
6. ibd. [↑](#footnote-ref-6)
7. Derrida, *De la grammatologie* (GR), Paris 1967, p. 50 [↑](#footnote-ref-7)
8. ibd. [↑](#footnote-ref-8)
9. Saussure, op. cit., p. 53 (alle drei) [↑](#footnote-ref-9)
10. a.a.O., p. 46 [↑](#footnote-ref-10)
11. a.a.O., p. 51 [↑](#footnote-ref-11)
12. Dreisholtkamp, op. cit., p. 136 [↑](#footnote-ref-12)
13. GR, p. 55 [↑](#footnote-ref-13)
14. Tatsächlich versetzt Saussure den Laut, nachdem er ihn zur «Vertreibung» der Schrift benutzt hat, zurück in eine ebenfalls äusserliche Repräsentanzfunktion: «D'ailleurs il est impossible que le son, élément matériel, appartienne par lui-même à la langue. Il n'est pour elle qu'une chose secon­daire, une matière qu'elle met en œuvre.» Op. cit., p. 164 [↑](#footnote-ref-14)
15. GR, p. 64 Dass die Metaphysik das Sein als Anwesenheit bestimmt habe, ist das zentrale Motiv, das Derrida von Heidegger übernimmt. Wie wir sehen werden, macht jener bei diesem (etwa wie Heidegger bei Friedrich Nietzsche) abermals onto-theologische Restbestände aus: «Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins immédiatement inséparable de l'instance du logos (...)» GR, p. 21 [↑](#footnote-ref-15)
16. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, p. 196 – «(...) l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé – la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire – n'empêche pas un texte de "vouloir-dire". Cette possibilité au contraire fait naître le vou­loir-dire comme tel, le donne à entendre et à lire.» VP, p. 104 [↑](#footnote-ref-16)
17. GR, p. 82f. «Es geht vielmehr darum, einen neuen Schriftbegriff zu schaffen. Man kann ihn *gramma* oder *différance* nennen.» *Positionen*, p. 66 [↑](#footnote-ref-17)
18. Saussure, op. cit., p. 167 [↑](#footnote-ref-18)
19. Frank, op. cit., p. 97 [↑](#footnote-ref-19)
20. Derrida, *L'écriture et la différence* (ED), Paris 1967, p. 410 [↑](#footnote-ref-20)
21. Nietzscheanisch macht Derrida ein Begehren aus, das hinter allen wissenschaftlichen Systemen steht: «Et comme toujours, la cohérence dans la contradiction exprime la force d'un désir.» Ibd. [↑](#footnote-ref-21)
22. ibd. [↑](#footnote-ref-22)
23. Frank, op. cit., p. 101 [↑](#footnote-ref-23)
24. «Nicht nur scheinen sich Signifikant und Signifikat zu vereinigen, sondern in dieser Verschmel­zung scheint der Signifikant zu erlöschen oder durchsichtig zu werden, um dem Begriff die Möglichkeit zu geben, sich selbst als das zu zeigen, was er ist, als etwas, das auf nichts anderes als auf seine eigene Präsenz verweist.» *Positionen*, p. 60 [↑](#footnote-ref-24)
25. *Limited Inc.*, Paris 1990, p. 105 [↑](#footnote-ref-25)
26. Erstaunlicherweise scheint dies Derrida in gewissen Passagen gar nicht zu bestreiten: «Cette itérabilité (...) suppose une restance mimimale (comme une idéalisation minimale quoique limitée) pour que l'identité du même soit répétable et identifiable *dans*, *à travers* et même *en vue de* l'altération. Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique *à la fois* identité et différence.» Ibd. [↑](#footnote-ref-26)
27. Frank, op. cit. p. 551 [↑](#footnote-ref-27)
28. Wobei die Differenz zwischen «Differenz» und «Differänz» natürlich nicht mehr der Stimme oder der Schrift im konventionellen Sinn zugeordnet wird: «Mais que (...) la différence marquée dans la "différ()nce" entre le *e* et le *a* se dérobe au regard et à l'écoute, cela suggère qu'il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité. Mais non plus à une intelligibilité (...)» MP, p. 5 [↑](#footnote-ref-28)
29. Frank unternimmt eine Parallelisierung mit Hegels «autonomer Negation» (der Ausdruck stammt von Henrich). Op. cit., pp. 336ff. [↑](#footnote-ref-29)
30. MP, p. 9 [↑](#footnote-ref-30)
31. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1988, p. 57 [↑](#footnote-ref-31)
32. a.a.O., p. 33 [↑](#footnote-ref-32)
33. a.a.O., p. 59 [↑](#footnote-ref-33)
34. a.a.O., p. 58 (beide) [↑](#footnote-ref-34)
35. «Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée*.» MP, p. 6 [↑](#footnote-ref-35)
36. ibd. [↑](#footnote-ref-36)
37. GR, p. 90 [↑](#footnote-ref-37)
38. MP, p. 6 Derrida verwehrt sich an verschiedenen Stellen dagegen, der negativen Theologie zu huldigen. [↑](#footnote-ref-38)
39. ibd. [↑](#footnote-ref-39)
40. Heidegger, *Gesamtausgabe Bd. 9* (*Wegmarken*), Frankfurt a. M. 1976, p. 411 [↑](#footnote-ref-40)
41. *Vorträge und Aufsätze*, p. 178 [↑](#footnote-ref-41)
42. Beim späten Heidegger gelegentlich in der alten Schreibweise. In der vierten Auflage (1943) des Nachwortes zu *Was ist Metaphysik?* fügt Heidegger bei: «In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses Seyn qua Seyn ist vor der Differenz das Ereignis (...)» *Wegmarken* (op. cit.), p. 306. Entspräche das «y» dem «a» der différance? [↑](#footnote-ref-42)
43. *Wegmarken*, p. 370 [↑](#footnote-ref-43)
44. *Vorträge und Aufsätze*, p. 31 [↑](#footnote-ref-44)
45. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, p. 44 [↑](#footnote-ref-45)
46. ED, p. 411 [↑](#footnote-ref-46)
47. Analog hierzu die Derridasche Distanzierung von der Was-ist?-Frage: «Si nous acceptions en ef­fet la question ("qu'est-ce que" (...)), il faudrait admettre que la différance est dérivée (...), maîtrisée (...)» MP, p. 15 [↑](#footnote-ref-47)
48. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M. 1991, p. 40f. Derrida spricht auch von «intervalle». MP, p. 13f. [↑](#footnote-ref-48)
49. MP, p.12 [↑](#footnote-ref-49)
50. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987, p. 145 [↑](#footnote-ref-50)
51. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 199ff. [↑](#footnote-ref-51)
52. a.a.O., p. 220 [↑](#footnote-ref-52)
53. a.a.O., p. 203 [↑](#footnote-ref-53)
54. a.a.O., p. 204 [↑](#footnote-ref-54)
55. a.a.O., p. 219 [↑](#footnote-ref-55)
56. Luc Ferry/Alain Renaut, *La pensée 68*, Paris 1985, p. 167 [↑](#footnote-ref-56)
57. MP, p. 10 [↑](#footnote-ref-57)
58. a.a.O., p. 23 Frank weist auf die subjekttheoretische Kritik Derridas an der zirkulären Struktur des Heideggerschen Daseins hin: Mit der Zirkularität des ek-statischen Selbst habe Heidegger halbherzig und ontotheologisch dem Dasein doch noch eine Einheit verleihen wollen (cf. Frank, op. cit., p. 364f. sowie MP, p. 70). Doch es ist zweifelhaft, ob dies dem Heidegger nach der Kehre, wo der Wahrheits- und Weltbezug von der Seinsseite her gedacht wird, noch vorgeworfen werden kann. [↑](#footnote-ref-58)
59. MP, p. 23 [↑](#footnote-ref-59)
60. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1980, p. 360 [↑](#footnote-ref-60)
61. *Wegmarken*, p. 115 [↑](#footnote-ref-61)
62. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 22 [↑](#footnote-ref-62)
63. MP, p. 27 [↑](#footnote-ref-63)
64. *Wegmarken*, p. 383 (*Einleitung zu: «Was ist Metaphysik?»*) Bei der Paraphrase handelt es sich um Randbemerkungen der fünften Auflage. [↑](#footnote-ref-64)
65. *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, p. 65 «Erst muss die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende in seinem Sein, sondern einstmals das Sein selbst (d.h. der Unterschied) fragwürdig wird. Weil damit diese Not bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenen Anfang.» *Wegmarken*, p. 238 [↑](#footnote-ref-65)
66. Derridas Bemühungen, «auch das Haus des Seins (...) noch auseinander(zu)nehmen» (Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 192), leben namentlich vom Einflechten wilder nietz­scheanischer Metaphorik: «Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être (...) Il faut au contraire *l'affirmer*, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un cer­tain pas de la danse.» MP, p. 29. Dass die Differänz-Tänze virtuoser sind als die in den Schwarzwälder Seinshütten vorgeführten, sei Derrida zugestanden... [↑](#footnote-ref-66)
67. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, p. 22. Laut Holger Mathias Briel verwendete Derrida «in der ersten Fassung der *Grammatologie* noch die Heideggersche "Destruktion"». *Adorno und Der­rida*, New York 1993, p. 86. [↑](#footnote-ref-67)
68. MP, p. 162 [↑](#footnote-ref-68)
69. a.a.O., p. 163 Den Vortrag, aus dem das Zitat entnommen ist, hielt Derrida 1968. Es ist nahelie­gend, dass lacano-nietzscheanisch-marxianische Mischformen und/oder der Strukturalismus ange­sprochen sind. Aus der Anlage der Derridaschen Darstellung muss hingegen mit Sicherheit ausge­schlossen werden, dass Jean-Paul Sartre gemeint sein könnte, wie Briel behauptet (op. cit., p. 75). [↑](#footnote-ref-69)
70. MP, p. 163 [↑](#footnote-ref-70)
71. «Mit dieser doppelten (...) Schreibweise muss man ausserdem den Abstand markieren zwischen der Inversion auf der einen Seite, die das Hohe herabzieht und ihre sublimierende oder idealisie­rende Genealogie dekonstruiert, und dem plötzlichen Auftauchen eines neuen "Begriffs" auf der an­deren Seite; eines Begriffs dessen, was sich in der vorangegangenen Ordnung nicht mehr verstehen lässt (...)» *Positionen*, p. 89 [↑](#footnote-ref-71)
72. *Psyché*, Paris 1987, p. 393. Das Zitat stammt aus der *Lettre à un ami japonais*. Eine rührende Nachahmungsgeste, denn Heidegger hatte bereits ein Gespräch zwischen einem «Fragenden» (sich selbst) und einem japanischen Bekannten von Shuzo Kuki, dem ehemaligen Schüler Heideggers, pu­bliziert: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1990, pp. 85ff. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Mémoires pour Paul de Man*, Paris 1988, p. 38. Ebenso in *Le monolinguisme de l'autre*, Paris 1996, p. 2. [↑](#footnote-ref-73)
74. Derrida bezeichnet sich selber als algerischen Juden, der seiner beiden Sprachen (des Hebräischen und Arabischen) verlustig ging: «Je n'ai qu'une langue, et ce n'est pas la mienne.» *Le mo­nolinguisme de l'autre*, p. 13. Das von aussen aufgezwungene Französisch hat er verinnerlicht, mit­samt dessen kulturellen Standards. Derrida gibt zu, dass er jeden Akzent im Französischen als unver­einbar mit der intellektuellen Dignität des öffentlichen Diskurses empfindet (a.a.O., p. 78). [↑](#footnote-ref-74)
75. Briel, op. cit., p. 71 [↑](#footnote-ref-75)
76. *Glas*, Paris 1981, p. 91 [↑](#footnote-ref-76)
77. Gayatri Spivak, *Glas-Piece: A compte rendu*, in: *Diacritics* 7 (1977), p. 30 [↑](#footnote-ref-77)
78. ED, p. 430f. [↑](#footnote-ref-78)
79. Cf. Ferry/Renaut, op. cit., pp. 194ff. [↑](#footnote-ref-79)
80. Cf. Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris 1979, pp. 578ff. [↑](#footnote-ref-80)
81. Cf. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 219 ff. [↑](#footnote-ref-81)