

ich die Frage als Frage nach dem *Wir* begreifen, das wir Menschen sind. Die Frage, wer wir sind und wer uns diese Frage, die Frage, was denken heißt, aufgibt, ist damit immer auch die Frage nach unserem Projekt der Entwicklung eines menschlichen Daseins. In dieser Frage geht es um die Rekonstruktion der leitenden Ideen in dem Projekt. Und es geht um die Dekonstruktion der irreführenden explikativen Beschreibungen oder fehlgeleiteten reflektierenden Kommentare zu diesem Projekt. Dabei kann *jede* Reflexion irreführen, und zwar weil sie immer in grundsätzlicher Differenz zum Vollzug des Projekts steht, gerade so wie eine explizit thematisierte Form sich immer von der impliziten, empraktisch im Vollzug gegebenen unterscheidet. Dekonstruktion ist Reflexion im Wissen um diese Differenz und um die sich aus ihr ergebenden Artikulationsprobleme.

Mit dieser Kehre zu einem *Wir* wird vielleicht klarer, warum ein Selbstverhältnis nie bloß ein Verhältnis von mir zu meiner Zukunft ist. Ein Selbstverhältnis ist immer auch ein Verhältnis von mir zu uns, also zu unserer Zukunft und zu unserer Vergangenheit. Ein solches Verhältnis kann ich bewußt immer nur vor dem Hintergrund *unseres* Könnens eingehen. Die gemeinsame Vergangenheit ist es daher, die mir und uns bewußte Gegenwart ermöglicht.

Damit sehen wir mit Heidegger *in nuce*, daß wir sowohl ein kleines als auch ein großes Zeitproblem zu beachten haben, wenn wir über uns reflektieren und uns zu uns verhalten. Das kleine betrifft die Zeitlichkeit meines Daseins. Das große betrifft die Geschichtlichkeit unserer Möglichkeiten des Denkens, Urteilens und Handelns.

Denis McManus  
»Bedingungen der Möglichkeit  
und Unmöglichkeit«:  
Wittgenstein, Heidegger und Derrida

In ihrer je eigenen Art haben Wittgenstein, Heidegger und Derrida über das nachgedacht, was man »die Möglichkeit von Sinn« nennen könnte. Ihnen gemeinsam ist eine bestimmte Perspektive auf die »traditionelle Philosophie«, der es in ihren Augen nicht gelungen ist, diesem Phänomen gerecht zu werden. Die traditionelle Philosophie macht aus jener Möglichkeit ein weiteres *Objekt* des Verstehens. Sie stellt unser Vermögen, zu denken und verständlich zu reden, als eine Art Tatsache dar. Doch worum es in der Philosophie geht, ist gerade dasjenige, was es möglich macht, daß sich irgend etwas als Tatsache zeigt. Wie können wir auf dieses Phänomen und seine charakteristische Unfaßbarkeit reagieren?

Für alle drei Denker, die ich diskutieren werde, ist die traditionelle Philosophie von Verwirrungen geprägt, die die Form einer illusorischen Möglichkeit des Urteilens haben, zu der eine illusorische Möglichkeit der Kontrolle gehört. Wir bilden uns ein, daß wir die Möglichkeit unseres Denkens verstehen und bestimmen können, worin diese Möglichkeit besteht. Ich werde im folgenden zwei Manifestationen dieser Illusion betrachten: Bei der einen wird Sinnhaftigkeit als *Korrespondenz* zwischen der Form des Denkens und der Form der Wirklichkeit verstanden. Bei der anderen erscheinen die Unterschiede, die wir im Denken treffen, dadurch *begründet*, daß wir eine Verschiedenheit zwischen Arten von Dingen erkennen, die durch sie unterschieden werden. Heidegger betrachtet die erste Vorstellung und argumentiert, daß eine solche Rede von einer Korrespondenzrelation voraussetzt, daß die Welt für uns verfügbar ist, so daß diese Verfügbarkeit nicht selbst durch irgendeine Art von Korrespondenz erklärt werden kann, ohne daß ein Regreß entsteht: Unser Verhältnis zu der Welt, von der unser Denken handelt, läßt sich letztlich nicht als eine Korrespondenz auffassen, auf die wir uns beim Urteilen stützen. Derrida betrachtet die zweite Art von Verwirrung und argumentiert, daß die vermeintliche Basis der Unterscheidung genau jene diskriminatorische Fähigkeit schon voraussetzt, die durch sie begründet werden soll. Indem wir uns vorstellen, daß die für unser Denken grundlegen-

den Unterscheidungen auf irgendeiner Art von Wissen um eine Art von Ursprung oder eines gemeinsamen Elementes beruhen, stellen wir uns das, »was wir erfassen«, wenn wir die Unterscheidung erfassen, als eine Art von Objekt vor, mithin als etwas, das wir identifizieren können, indem wir es *innerhalb* eines Spielraums von Möglichkeiten lokalisieren: etwas, das soundso statt soundso ist. Doch solch ein Ursprung soll einen solchen Raum bestimmen und nicht innerhalb seiner liegen. Man muß daher den Schluß ziehen (so scheint es zumindest), daß der Ursprung, nach dem wir uns sehnen, uns für immer entgeht und sich jeder Charakterisierung entzieht.

Aus einer Wittgensteinschen Perspektive ist es Heidegger und Derrida nicht gelungen, die volle Tiefe der Verwirrung zu erfassen, die sie identifiziert haben. Indem man die philosophischen Illusionen der Beurteilung und Kontrolle als Illusionen durchschaut, erspürt man nicht eine un beurteilbare und unkontrollierbare Substruktur unseres Denkvermögens. Vielmehr erkennt man, daß wir Illusionen erlegen sind: Luftspiegelungen, die uns erlauben, illusorische Aufgaben zu bewältigen und illusorischen Anforderungen zu genügen. In Teil 1 diskutiere ich exemplarisch die Art, wie Wittgenstein Heideggers Auseinandersetzung mit dem Problem der Intentionalität als zugleich einsichtsvoll und konfus betrachten würde. In Teil 2-4 wird argumentiert, daß Wittgenstein auf Derrida in analoger Weise reagieren würde. Wittgenstein weist auf die geläufige Tatsache hin, daß wir Begriffe erklären, indem wir sie anwenden und den Schüler uns dabei zusehen lassen; wir geben Beispiele und Gegenbeispiele und hoffen, daß der Schüler kapiert, worauf es ankommt. Doch daß Beispiele eine zentrale Rolle beim Lehren eines Begriffes spielen, impliziert nicht, daß die Rolle, die sie spielen, die von Objekten des Urteilens ist. Dem Lernenden fehlen gerade die Ressourcen, um die notwendigen Urteile zu fällen – z. B. um zu urteilen: »X bezieht sich auf die Farbe des Musters«, »... das Gewicht des Musters«, »... das Alter des Musters«. Diese Einsicht könnte einen dazu veranlassen zu glauben, daß unsere Erklärungen in einer unbestimmbaren und sich systematisch entziehenden *différance* zu Ende kommen. Doch dies ist nicht Wittgensteins Schlußfolgerung. Statt dessen argumentiert er, daß das Fehlen einer »erkennntismäßigen« oder »urteilsmäßigen« Grundlage unseres Denkens darauf verweist, daß »das Lehren der Sprache hier kein Erklären, sondern ein Abrichten« ist.<sup>1</sup> Unsere Fähigkeit, Gespräche mit-

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1984, § 5. (Im weiteren zitiert als PU.)

einander zu führen, beruht auf unserer Fähigkeit, gemeinsame Reaktionen auszulösen und auszunutzen, also auf einer Übereinstimmung »nicht in den Meinungen, sondern in den Lebensformen« (PU, § 241).

Nichtsdestoweniger erlaubt uns unsere Sprache, Ausdrücke wie »was die Zeit ist« zu bilden, die den Eindruck vermitteln können, daß die Beherrschung des Begriffs der Zeit wie die Identifikation eines Objektes ist und daß der Grund, warum die Rede über »Zeit« verständlich ist, darin besteht, daß es »so etwas wie Zeit gibt«. Entsprechend klingt auch der Ausdruck »der Unterschied zwischen Raum und Zeit« vollkommen grammatisch. Er legt nahe, daß die Beherrschung der Begriffe von Raum und Zeit im Wissen um Tatsachen der Form »was der Unterschied zwischen Raum und Zeit ist« besteht und daß der Grund, warum wir Raum und Zeit sinnvoll voneinander unterscheiden können, darin besteht, daß sie »wirklich zwei verschiedene Arten von Dingen« sind. Sowohl Wittgenstein als auch Derrida sind sensitiv gegenüber dem Kontext, innerhalb dessen solche »Objekte« und »Tatsachen« in Erscheinung treten können, und gegenüber den unerfüllbaren Anforderungen, denen jemand genügen muß, der sie versteht. Doch stellt die Verwunderung über ihren problematischen Charakter für Wittgenstein eine *zweite* Verwirrung dar: Die erste besteht darin, daß man überhaupt annimmt, etwas erfaßt zu haben. Bei den »Bedeutungskörpern« und »logischen Tatsachen«, die eine Erklärung für das liefern würden, was wir in ihrer Perspektive »die Tatsache, daß unser Denken und Reden sinnvoll ist« zu nennen geneigt sind, handelt es sich um grammatische Illusionen. Derrida hat recht, daß der Glaube an solche Objekte und Tatsachen *als* Objekte und Tatsachen nicht wirklich verständlich ist. Wittgensteins weiterer Schritt besteht darin zu zeigen, daß ihre Existenz insgesamt ein Mythos ist, eine grammatische Illusion, die zutiefst verwirrende Deutungen der Art, wie wir Sprache lernen und lehren, erzeugt. Diese Illusionen verleiten uns zu der Vorstellung, daß es etwas gibt, das wir erfassen und das wir sodann als das Phänomen beschreiben, »daß unser Denken und Reden sinnvoll ist«. Dieses »Phänomen« ist ein komplexer Mythos und daher nur insofern jenseits unseres Urteilsvermögens, als es hier gar nichts gibt, über das man urteilen könnte.

Alle drei der hier diskutierten Philosophen gelten als schwer verständlich. In allen drei Fällen ist nicht nur dunkel, was sie sagen, sondern auch, warum sie es sagen. Derrida bringt dieses Problem in besonderer Weise zum Ausdruck. Seine Schriften stellen verschiedene

Formen aus, in denen philosophische Texte Unterscheidungen voraussetzen, die sie zugleich konsequent ignorieren. Man könnte nun meinen, daß eine solche Abhängigkeit diese Texte unterminiert, da durch sie das, was in ihnen als fundamental gilt, durch ein tieferliegendes Fundament ersetzt wird. Doch Derrida hält daran fest, daß keine solche Unterminierung in Aussicht ist, da man der Metaphysik nicht entkommen kann<sup>2</sup>, und daß die Strukturen, die er identifiziert, nicht als Supertranszendentalien gegenüber den Transzendentalien der Philosophie verstanden werden dürfen.<sup>3</sup> Ich werde im folgenden zunächst den Kontext bestimmen, innerhalb dessen Derrida meines Erachtens operiert, und sodann zwei mögliche Lesarten seines Werkes diskutieren. Gemäß der ersten Lesart verfolgt Derrida einen sehr verführerischen Gedankengang, dessen Wurzeln in der Philosophie Heideggers liegen und für den Wittgensteins Werk eine Kritik liefern kann. Gemäß der zweiten Lesart betreibt Derrida eine Form von Reflexion, ähnlich der Wittgensteins, die die verschiedenen verworrenen Analogien enthüllt, die philosophische Texte mit einem illusionären Gehalt und einer spezifischen Pseudologik ausstatten.

### 1. Wittgenstein und Heidegger über die Möglichkeit des Sinns

Es gibt ein bestimmtes Bild unserer Lage, dem zufolge die Verständlichkeit unserer Aussagen und Gedanken auf ihrer Übereinstimmung mit »Strukturen« oder »Möglichkeiten« der Realität beruht: Jemand, der den Gebrauch von Farbaussagen beherrscht, hat erfaßt, daß die Welt bestimmte Möglichkeiten enthält und bestimmte Aussagen insofern sinnvoll sind, als sie verwendet werden können, um zu behaupten oder zu verneinen, daß diese Möglichkeiten bestehen. Doch was für eine Leistung ist das? Könnte man bestimmen, ob eine Aussage sinnvoll ist, indem man bestimmt, ob das, was sie repräsentiert, tatsächlich eine reale Möglichkeit ist?

Wittgenstein argumentiert dafür, daß dieser Betrachtungsweise eine Verwirrung zugrunde liegt. Indem man die »Realität, die eine

<sup>2</sup> Vgl. J. Derrida, »Ousia und Gramme«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 58. (Im weiteren als OG zitiert). Der Begriff eines »Ortes« außerhalb der Philosophie wird von Derrida an anderen Stellen in wärmerem Ton diskutiert. Vgl. u.a. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt am Main 1979, S. 117 f.

<sup>3</sup> Vgl. J. Derrida, *Positionen*, Wien 1986, S. 106; *Die Stimme und das Phänomen*, S. 122 f.; *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1990, S. 44, 81 ff.

Aussage darstellt«, identifiziert, muß man die Sinnhaftigkeit der Aussage voraussetzen. Man muß ihre Sinnhaftigkeit und Kohärenz voraussetzen, um die Teile der Realität, die im Hinblick auf diese Aussage relevant sind, von der unbestimmt großen Region der Realität zu unterscheiden, die einfach irrelevant ist. Wenn wir verwirrenderweise die *Verständlichkeit* einer Aussage der Wahrheit einer Aussage (über die »Strukturen« oder die »Möglichkeiten« der Realität) angleichen, dann ist das, von dem wir uns einbilden, daß wir es mit Bezug auf *seiner* Übereinstimmung mit der Realität beurteilen, dasjenige, das in Wirklichkeit bestimmt, *wie* eine Aussage mit der Realität zu vergleichen ist:

Es muß ja eine Abbildungsmethode vollkommen bestimmt sein, ehe man überhaupt die Wirklichkeit mit dem Satz vergleichen kann, um zu sehen, ob er wahr oder falsch ist. Die Vergleichsmethode muß mir gegeben sein, ehe ich vergleichen kann.<sup>4</sup>

Wie man eine Aussage mit der Realität vergleichen kann, kann nicht selbst mit der Realität verglichen werden, und daher kann das Erlernen der Vergleichsmethode nicht selbst ein Vorgang des Etwas-ausder-Realität-Ablesens sein:

Wie aber wird uns die Kongruenz oder Nicht-Kongruenz oder dergleichen gegeben?

Wie kann mir *mitgeteilt* werden, *wie* der Satz darstellt? Oder kann mir das überhaupt nicht *gesagt* werden? Und wenn dem so ist, kann ich es *»wissen«*? Wenn es mir *gesagt* werden sollte, so müßte dies durch einen Satz geschehen; der könnte es aber nur zeigen.<sup>5</sup>

Was Wittgenstein hier in Frage stellt, ist die Vorstellung, daß die Verständlichkeit einer Aussage durch eine Wahrnehmung, daß etwas sich so und so verhält, gerechtfertigt oder begründet werden kann. Wir wollen zeigen, daß die Möglichkeiten, die bezüglich unserer Aussagen relevant sind, reale Möglichkeiten sind. Doch dies setzt voraus, daß die zentrale Relevanzbeziehung bereits gegeben ist, und damit wird unterstellt, daß nicht nur die Sinnhaftigkeit der Aussage gesichert, sondern auch ihr spezifischer Sinn schon bestimmt ist. Um über das »Passen« der Aussage zur Welt urteilen zu können, müssen wir bereits wissen, welche Merkmale der Welt relevant sind. Aber man kann

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt am Main 1984, Datum des Eintrags 1.11.14.

<sup>5</sup> Ebd., Datum des Eintrags 3.11.14.

nicht beurteilen, welche Merkmale relevant sind, ohne den Sinn der Aussage voranzusetzen. Das Verfahren ist zirkulär.

In seinem Spätwerk prägt dieser Punkt seine Diskussion der Auffassung, daß eine hinweisende Definition – z. B. des Wortes »rot« – eine Rechtfertigung für die Art liefert, wie wir es verwenden. Dieser Vorschlag hat nur so lange einen Anschein von Verständlichkeit, wie wir stillschweigend unterstellen, daß die *Farbe* des gezeigten Gegenstandes die relevante Eigenschaft ist. Wenn wir diese Unterstellung aufgeben (und damit den Mustern wieder ihre »Unabhängigkeit« zurückgeben), dann kann unser Gebrauch des Wortes »rot« ebenso als chaotisch erscheinen: Es gibt keine signifikanten Ähnlichkeiten zwischen Blut, dem Planeten Mars und einer reifen Tomate, sobald man sie im Hinblick auf ihre Größe, ihre Form, ihre chemische Zusammensetzung, ihr Alter oder ihre Masse betrachtet. Nur wenn jemand den Begriff »rot« verwendet, kann er das Muster oder die Eigenschaft sehen, von dem oder der wir uns vorstellen, daß es oder sie diese Verwendung rechtfertigen.<sup>6</sup> Doch vermutlich sollte sich eine solche Rechtfertigung nicht auf den fraglichen Begriff stützen. Unser Nachweis der »Verlässlichkeit« oder »Kohärenz« des Begriffes, der in unserem Gebrauch des Wortes »rot« zum Ausdruck kommt, setzt voraus, daß diejenigen, die diesen Begriff gebrauchen, dabei in »verlässlicher« und »kohärenter« Weise vorgehen.

Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen diesen Überlegungen und der Kritik, die der frühe Heidegger an der Cartesianischen Ontologie geübt hat.<sup>7</sup> Heidegger argumentiert, daß trotz der Erfindungen, durch die die Cartesianische Ontologie auf die Rätsel der Intentionalität geantwortet hat, Intentionalität nicht auf der Basis des Cartesianischen Subjekts und Objekts (dem das Subjekt gegenübersteht) verstanden werden kann. Die Besorgnis der Cartesianerin um die Sicherheit ihres Wissens führt sie zu einer Ontologie, die die Beziehung des Subjekts zu seiner Umgebung zu einer »äußeren Eigenschaft« macht, »ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr.«<sup>8</sup> Doch die Cartesianerin sollte durch ihre eigenen Zweifel dazu geführt werden zu erkennen, daß dieses Bild des Subjekts verfehlt ist. Damit meine Über-

6 Vgl. L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1984, S. 463: »Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben diesen Satz zu wiederholen.«

7 Vgl. auch seine Diskussion der Korrespondenztheorie der Wahrheit in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993, Kapitel 6, § 44.

8 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 57.

zeugungen falsch sein können, müssen sie von bestimmten Objekten handeln. Meine falschen Überzeugungen beruhen daher auf einer wie auch immer gearteten Vertrautheit mit jenen Entitäten, von denen sie handeln.<sup>9</sup> Nur wenn ich über ein Verständnis der Dinge verfüge, auf die sich meine (möglicherweise falschen) Überzeugungen beziehen, kann ich eine (möglicherweise falsche) Überzeugung über sie haben.<sup>10</sup> Dementsprechend argumentiert Heidegger, daß die Cartesianische Besorgnis nur sinnvoll ist, wenn man ein Verständnis der Beziehung voraussetzt, die zwischen einem denkenden Subjekt und dem Gegenstandsbereich besteht, auf den es sich bezieht, eine Beziehung, die durch die Cartesianische Ontologie gerade verdeckt wird. Selbst jemanden, dessen ganzes Repertoire von Überzeugungen falsch ist, betrachten wir überhaupt nur insofern als ein intentionales Wesen, als wir seinen Überzeugungen eine Gerichtetheit auf die Welt zuschreiben. Heidegger betrachtet diese Einsicht als Hinweis auf eine »Fundamentalontologie«, die enthüllt, daß wir nicht als Cartesianische Subjekte konstituiert sind, sondern als das, was er »Dasein« nennt, dessen grundlegende »Seinsweise« im »In-der-Welt-sein« besteht. Die Bezogenheit des Daseins auf die Welt, mit der es zu tun hat, ist eine »interne Eigenschaft« des Daseins. Die primäre Seinsweise des Daseins ist derart, daß es »immer schon »draußen« bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt« ist.<sup>11</sup> Bei einer oberflächlichen Betrachtung scheinen diese Ansichten die Vorschläge zu wiederholen, die Wittgenstein in seinem Frühwerk artikuliert:

Der Satz *drückt aus*, was ich nicht weiß, was ich aber doch wissen muß, um ihn überhaupt aussagen zu können, das *zeige ich in ihm*.<sup>12</sup>

Damit unser Urteilsvermögen in sich sinnvoll ist, muß es auf einer

9 Vgl. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main 1997, S. 94: »Seiendes kann nur entdeckt werden, sei es auf dem Weg der Wahrnehmung oder sonst einer Zugangsart, wenn das Sein des Seienden schon erschlossen ist, – wenn ich es verstehe. Nur dann kann ich fragen, ob es wirklich ist oder nicht, und kann mich auf irgendeinem Weg daran machen, die Wirklichkeit des Seienden festzustellen.«

10 Heidegger argumentiert, daß »Wahrnehmen [...] Wahrnehmung von etwas sein [muß], damit ich mich über etwas täuschen kann«, in: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, S. 85. Vgl. auch ebd., S. 94: »Wahrnehmung kann aber nur irgendwelche Reichweite haben, wenn sie ihrem eigenem Wesen nach überhaupt reicht, ausgreift nach, d. h. sich richtet auf.«

11 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 62.

12 L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Datum des Eintrags 24.10.14.

vorgängigen »Enthüllung« des Objektes unserer Urteile beruhen.<sup>13</sup> Unser Verständnis eines Urteils kann nicht selbst das Resultat eines Urteils sein, so daß man argumentieren könnte, daß eine andere quasi-kognitive Leistung uns mit diesem Vermögen ausgestattet haben muß: Wenn die »Vergleichsmethode«, der ich mich bedienen muß, um einen Gedanken zu denken, bereits in irgendeiner Weise gegeben sein muß, dann scheint das zu implizieren, daß das denkende Subjekt bereits in irgendeiner Weise dem ausgesetzt sein muß, von dem es etwas denkt. Ganz wie Heidegger mit dem Begriff des »In-der-Welt-seins« erklärt auch der *Tractatus*, daß es so etwas wie ein Subjekt, »wie es in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefaßt wird«, nicht gibt.<sup>14</sup> Statt dessen lesen wir, daß das denkende Subjekt und die Welt »intern verknüpft« sind (TLP 5.63).

Doch in der Vorstellung einer »internen Relation« liegt etwas von einem Oxymoron. Denn der Witz der Behauptung, daß eine solche Relation besteht, liegt gerade darin, darauf zu bestehen, daß die Relata nicht unabhängig voneinander gedacht werden können. Nur jemand, dem diese »Tatsache« entgeht, würde sie als eine »Tatsache« anerkennen. Der berühmte vorletzte Paragraph des *Tractatus* besteht darauf, daß der Leser erkennt, daß die Aussagen des Autors, »wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist«, sinnlos sind (TLP 6.54). Heidegger gesteht entsprechend etwas »Ungefüges« und eine »Unschönheit des Ausdrucks« ein, die der Darstellung der Fundamentalontologie anhaftet.<sup>15</sup> Wenn z. B. gesagt wird, daß Dasein sei »immer schon draußen beim Seienden«, dann »ist diese Redeweise immer noch schief«, denn »das »schon draußen« setzt voraus, es wäre doch irgendwann einmal drinnen.«<sup>16</sup> Doch nach Heidegger erwacht diese Schwierigkeit aus der Radikalität seines Projekts. Für die Struktur des »In-der-Welt-seins« gilt, daß sie in den »überkommenen ontologischen Kategorien grundsätzlich nicht faßbar ist.«<sup>17</sup> So kann sie

13 Ich werde nahelegen, daß es Wittgensteins grundsätzliche Zielsetzung ist, Zweifel an der Vorstellung zu wecken, daß unser Urteilsvermögen »vernünftig« ist«. Das könnte es auch erforderlich machen, die Vorstellung eines »Urteilsvermögens« zu hinterfragen. Doch werde ich diese Überlegung hier nicht weiter ausführen.

14 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main 1984, 5.5421. (Im weiteren zitiert als TLP.)

15 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 38.

16 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main 1978, S. 213. Dieser Absatz geht so weiter: »Auch wenn ich sage: sein intentionales Verhalten ist immer schon eingeschränkt zu Seiendem und für Seiendes, auch dann liegt zugrunde: es war einmal eingeschränkt.«

17 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 54-55.

nicht als eine Verbindung (oder als eine Trennung) von Subjekt und Objekt verstanden werden. Statt dessen handelt es sich um eine »ursprüngliche Seinsstruktur«.<sup>18</sup>

Ohne an dieser Stelle eine ausführliche Analyse von Wittgensteins Frühwerk zu unternehmen, möchte ich doch nahelegen, daß trotz der oberflächlichen Ähnlichkeiten zwischen einigen seiner »Behauptungen« und denen Heideggers Wittgensteins grundsätzliche Zielsetzung vollkommen anders ist. Er beschwört das fundamentale Vermögen des Sinns, sich selbst dem Denkenden zu offenbaren, um die Zirkularität des oben ins Auge gefaßten verfehlten Tests herauszustellen, der erweisen soll, daß unsere Urteile »sinnvoll« sind. Indem er die Notwendigkeit eines solchen Kontexts aufzeigt, verweist er nicht auf eine tieferliegende Struktur, die der Philosoph anerkennen muß, sondern auf eine Verwirrung, deren Opfer wir geworden sind, auf eine frühere Bewegung im Zaubertrick, die uns entgangen ist.<sup>19</sup> Der vorausgesetzte Kontext ist kein neues Objekt für die philosophische Untersuchung. Heidegger hat recht, wenn er glaubt, daß die Cartesianische Betrachtungsweise stillschweigend die Gerichtetheit des Denkers auf die Welt in Anspruch nimmt. Aber was dies zeigt, ist eine Zirkularität, eine Verwirrung unseres Denkens, nicht eine grundlegende, fundierende und schwer zu charakterisierende Verbindung, die unser Denken unterfüttert und ermöglicht. Indem man sich die »Möglichkeit des Sinns« als eine erfolgreiche Verbindung zwischen dem denkenden Subjekt und seinem Objekt vorstellt, muß man in der Tat schon voraussetzen, daß klar ist, wie das denkende Subjekt auf diese Objekte gerichtet ist. Nach Wittgenstein zeigt das, daß wir stillschweigend das voraussetzen, was wir zu begründen hoffen. Und in der Tat können wir nur so dazu kommen zu glauben, daß wir die ins Auge gefaßte »erfolgreiche Verbindung« verstehen. Es häuft nur eine weitere Verwirrung auf eine andere, wenn man wie Heidegger denkt, daß das Cartesianische Problem die Präsenz einer zuvor unerkannten, wesentlich nach außen gerichteten Ur-Subjektivität zeigt, deren Beschreibung eine radikalere, fundamentalere Ontologie erfordert.

18 Ebd., S. 54. Vgl. auch M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, S. 223: »Das In-Sein des Daseins ist aber nicht zu erklären, sondern vor allem als eigene Seinsart zu sehen und als solche hinzunehmen [...]«. Sowie *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, S. 213-14: »Was mit dieser Transzendenz gemeint ist, läßt sich mit den bisherigen Auffassungen nicht zusammenbringen, und es ist überhaupt schwer zu sehen bei der bisherigen festgefahrenen Verbiegung des Problems.«

19 L. Wittgenstein, PU, § 308.

Im weiteren Teil dieses Aufsatzes werde ich nun die komplizierten Strategien Derridas in den Kontext unserer bisherigen Diskussion stellen. Dabei werde ich zeigen, daß sein dekonstruktives Denken zwischen Heideggers Vorschlag, daß unser philosophisches Denken bisher unerkannte Strukturen voraussetzt, und Wittgensteins Vorschlag, daß unser philosophisches Denken nur sinnvoll zu sein *scheint*, wenn wir es in einen illusorischen strukturellen Raum stellen, dem eine verborgene Verwirrung zugrunde liegt, zu situieren ist. Heidegger würde argumentieren, daß das philosophische Denken unverständlich bleibt, insofern es in seiner traditionellen Form nicht in der Lage ist, die volle Tiefe seiner Themen auszuloten. Wittgenstein würde argumentieren, daß unser philosophisches Denken unverständlich bleibt, da seine Themen selbst Verwirrungen, Pseudothemen sind, die unsere Mißverständnisse mit einer illusionären Substanz, einem Hauch von Gehalt ausstatten.

Derrida liest Heidegger als einen Denker, der unsere Vernunft von der Metaphysik befreit hat, aber dessen Zielsetzungen der Metaphysik stärker verpflichtet sind, als er sich eingesteht. Dies gilt insbesondere für sein Bestreben, die »ursprüngliche Zeitlichkeit« aufzudecken, die den »Seinshorizont« konstituieren und so zum »Sinn vom Sein« führen könnte. Nach Derrida hat Heidegger erst in seinem Spätwerk vollständig begriffen, daß »die Frage nach der *arché* überhaupt, wie vorsichtig dieser Begriff auch immer eingeschränkt werden mag, die »wesentliche Operation der Metaphysik« ist (OG, 81). Auf einer formalen Ebene ist diese Kritik am frühen Heidegger derjenigen ähnlich, die ich im Anschluß an Wittgenstein entwickelt habe. Mir wird es im folgenden darum gehen zu untersuchen, bis zu welchem Grad Wittgenstein und Derrida sich darüber einig sind, wie mit philosophischen Verwirrungen, die Heidegger zumindest zum Teil wiederholt hat, umzugehen ist. Ich werde die Frage aufwerfen, bis zu welchem Grad Derridas Werk am besten im Geist Heideggers zu verstehen ist oder eher im Geist Wittgensteins. Im ersten Fall würde es Derrida darum gehen, paradoxe und bisher unbeachtete Grundlagen freizulegen, während es im zweiten Fall sein Ziel wäre, die Analogien freizulegen, die den Eindruck entstehen lassen, daß unser philosophisches Denken Gehalt hat. Mein Verdacht ist, daß die erste Interpretation eine plausiblere Lesart von Derrida darstellt, doch daß uns die zweite eine möglicherweise erhellende Kritik an Derrida liefert.

## 2. Eine Illustration der Dekonstruktion: Derrida über Aristoteles' Behandlung der Zeit

In »Ousia und Gramme« untersucht Derrida Aristoteles' Überlegungen zur Natur der Zeit. Ich werde das als eine Illustration der dekonstruktiven Methodologie verwenden. Es zeigt den seltsamen, vielleicht unmöglichen Kontext, innerhalb dessen sich die Zeit selbst als eine »Seinsweise« zeigen kann. Ich werde mich auf einen bestimmten Punkt von Derridas Diskussion konzentrieren, an dem er Aristoteles' Beschreibung der »Nicht-Existenz der Teile der Zeit« diskutiert. Das Argument ist, daß, während räumliche Punkte sich nicht gegenseitig vernichten, bei Zeitpunkten folgendes gilt: »Wenn das anwesende Jetzt nicht vom folgenden Jetzt annulliert würde, könnte es mit ihm zusammen bestehen, was aber nicht möglich ist« (OG, 71-72). Dieses Argument liefert uns eine Aussage, die das *Wesen* der Zeit auszudrücken scheint. Anders als Raumpunkte können Zeitpunkte nicht zusammen bestehen: »Das Unvermögen, mit einem Anderen (einem ihm gleichen) Jetzt ko-existieren zu können, kommt dem Jetzt nicht als ein Prädikat zu, vielmehr macht dies sein Wesen als Anwesenheit aus« (OG, 55). Doch eine solche Erklärung verstrickt uns in ein Paradox. Um die uns mitgeteilte wesentliche Tatsache, daß »das Jetzt [...] die Unmöglichkeit begründet, mit einem anderen Jetzt [...] zu koexistieren« (OG, 72), zu verstehen, müssen wir etwas denken, was durch diese wesentliche Tatsache gefordert wird, das unverständlich ist:

Wir haben schon bemerkt, daß sich diese Unmöglichkeit sofort nach ihrer Begründung widerspricht und als Möglichkeit des Unmöglichen erweist [...]. Die Unmöglichkeit der Koexistenz läßt sich nur ausgehend von einer Koexistenz oder Simultanität des Ungleichzeitigen feststellen, wo Alterität und Identität zusammen in dem unterschiedenen Element eines Selben als vorhanden behauptet werden. Auf Lateinisch ließe sich sagen: Das *cum* und das *co* der Koexistenz haben nur von ihrer Unmöglichkeit her Sinn und umgekehrt. Das Unmögliche (die Ko-Existenz zweier Jetzt) erscheint nur in einer Synthese (das Wort im neutralen Verstande ohne jede Position, Aktivität und Agens). Wir haben es hier mit einer gewissen Komplizität oder Ko-Implikation zu tun, welche zugleich mehrere gegenwärtige Jetzt unterhält, deren eines man vergangen und deren anderes man zukünftig nennt. Das unmögliche Zusammen-Vorhandensein von mehreren anwesenden Jetzt ist möglich als Vorhandensein von mehreren anwesenden Jetzt. (OG, 72)

Diese »unmögliche Möglichkeit« ist dasjenige, was das Sein der Zeit

festlegt (OG, 72). Die Bedingung, daß die Ko-Existenz unmöglich sei, ist die Bedingung der Möglichkeit von Zeit, also davon, daß sie das ist, »was sie ist«. Demnach gibt der Vergleich mit dem Raum der Zeit ihr »Sein«. Der Raum, innerhalb dessen wir sehen können, »wie Zeit ist«, wird durch die Überkreuzung zweier Sinnsphären gebildet, die daraus entsteht, daß man einen Sinn von »Zusammensein« borgt, der für Raumpunkte charakteristisch ist, und ihn auf Zeitpunkte anwendet, auf das Jetzt, und erklärt, daß er hier unanwendbar ist. Was erforderlich ist, damit Aristoteles' Charakterisierung der Zeit sinnvoll ist, ist ein Kontext, innerhalb dessen die angeführten Merkmale der Zeit in ein Verhältnis zu denen des Raums gesetzt werden können:

Wenn Aristoteles sich mit dem Unterschied von Zeit und Raum befaßt [...] als mit einer konstituierten Differenz, ist die Stellung der rätselhaften Artikulation dieses Unterschiedes in seinem Text verborgen und geborgen zugleich. Sie wirkt in dieser Komplizität als Komplizität des Selben und Anderen im Inneren des *mit* oder des *zusammen* und des *zugleich* (simul), in dem das Zusammen-Sein nicht eine Bestimmung von Sein ist, vielmehr seine Herstellung selbst. (OG, 73)

Denn der Philosoph der Zeit benötigt einen neutralen Sinn von Ko-Existenz, der weder räumlich noch zeitlich ist, innerhalb dessen das Räumliche mit seiner Art der Ko-Existenz und das Zeitliche mit seiner Art von Ko-Existenz hervortreten und miteinander kontrastiert werden können, d. h. sich als solches zeigen. Wenn wir den Raum und die Zeit als zwei Weisen betrachten, in denen sich uns Dinge zeigen können, wie muß sich dann der Unterschied von Raum und Zeit selbst zeigen? Wenn uns Raum und Zeit erlauben, Seiendes voneinander zu unterscheiden, wie kann man dann den Unterschied zwischen Raum und Zeit ausmachen? Was erfassen wir, wenn wir solche Unterscheidungen treffen?

Solch eine Einsicht ist nach Derrida problematisch, und hier häufen sich die bekanntesten Ausdrücke von Derrida – *différance*, Spur, Urschrift, Supplement und *Pharmakon*. *Différance* ist »der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen«<sup>20</sup>, und ihre »Bewegung« ist »die gemeinsame Wurzel aller begrifflichen Gegensätze, die unsere Sprache skandieren«.<sup>21</sup> Entsprechend ist *Pharmakon* »die vorgängige Mitte, in der sich Differenzen im allgemeinen und die Opposition zwischen dem *eidōs* und seinem anderen vollzieht«<sup>22</sup>, »das

20 J. Derrida, »Die *différance*« in: ders., *Randgänge der Philosophie*, S. 37.

21 J. Derrida, *Positionen*, S. 42.

22 J. Derrida, *Dissemination*, Wien 1995, S. 141 f.

Selbe, welches nicht das Identische ist, [sondern] das gemeinsame Element [...] das Medium jeder möglichen Dissoziation.«<sup>23</sup> Wie ein solches Medium, solch ein Ursprung zu beschreiben ist, erweist sich unmittelbar als ein Problem. Da er jeder Differenzierung vorangeht, kann ein solches Objekt sich nicht als solches zeigen, da es keinen Kontext gibt, innerhalb dessen es sich zeigen und von dem es sich als ein soundso Bestimmtes abheben könnte. Indem wir uns vorstellen, eine bestimmte Beschreibung auf das anzuwenden, was wir z. B. als »die Spur« ansehen, stützen wir uns auf eine Unterscheidung zwischen dem, was die Beschreibung beschreibt, und dem, was durch eine andere inkompatible Beschreibung beschrieben wird, die wir zurückhalten. Doch die Spur soll gerade die Quelle einer solchen Unterscheidung sein. Daher kann alles, was man beschreiben oder benennen könnte, alles, dessen Beschaffenheit sich bestimmen läßt, nicht die Spur sein:

Die Spur dieser Spur, die der Unterschied (ist), kann vor allen Dingen *als solche*, das heißt in ihrem Anwesen, weder erscheinen noch benannt werden. Also: Gerade das »*als solche*« entzieht sich als solches für immer. (OG, 84)

Und doch würde jeder philosophische Drang zu den Fundamenten dieses Medium oder seinen Ursprung zu seinem angemessenen Objekt machen. Die Philosophie findet dann in ihrem Herzen ein unbeschreibbares Nichts – das nicht einmal nichts ist, denn es ist gegenüber jeder Unterscheidung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit vorgängig. Gerade das Fundament, das die Philosophie sucht, entgeht ihr. Nicht, daß wir diesen Ursprung bequem als »Ursprung« beschreiben können, diese Medien als »Medien« oder diese Bedingungen der Möglichkeit als »Bedingungen der Möglichkeit«; Derridas Weise, Sinn herzustellen, kann kein Fundieren oder Bestimmen oder etwas dergleichen sein, da dies Züge innerhalb unseres Denkens sind, Züge, hinter denen die *différance* und ihre Vettern und ihr Modus der Passivität/Aktivität stehen. Unterscheidungen wie die zwischen dem Ursprünglichen und dem Abgeleiteten, dem Medium und dem durch das Medium Vermittelten und der Bedingung und dem Bedingten sind alle in genau jenem Raum der Differenzierung angesiedelt, der von diesen Ausdrücken umfaßt wird. Der Ausdruck »umfassen« selbst erfordert, daß er »durchgestrichen« wird, da er ein Umfaßtes und ein Umfassendes voraussetzt, das durch eine tiefere Unterscheidung kontextualisiert werden muß – ohne daß von dieser Unterscheidung nun

23 Ebd., S. 143.

gesagt werden kann, daß sie »kontextualisiert« oder »tiefer ist« oder überhaupt »eine Unterscheidung *ist*«. <sup>24</sup> Man sieht leicht, wie sich die Liste solcher Enttäuschungen verlängern ließe. <sup>25</sup>

### 3. Wittgenstein über ontologische Typen

Es gibt interessante Parallelen zwischen Derridas Argument gegen die Möglichkeit, daß die *différance* und ihre Vettern sich selbst als solche zeigen, und Wittgensteins Kritik, daß der Begriff einer logischen Tatsache eine Verwirrung darstellt. Wittgenstein argumentiert, daß es keinen Raum geben kann, innerhalb dessen sich das, was wir für eine logische Tatsache halten, als soundso beschaffen im Gegensatz zu soundso beschaffen erweisen könnte. Man kann nicht sagen, daß, obwohl die Dinge anders liegen könnten, es eine logische Tatsache ist, daß sie soundso liegen, denn im Fall einer logischen Tatsache gibt es kein »anders«, das sich ausschließen läßt. Es liegt jenseits der »Grenzen des Sinns«, die von der logischen Tatsache abgesteckt wurden:

Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müssen wir beide Seiten dieser Grenze denken (wir müssen also denken können, was sich nicht denken läßt). <sup>26</sup>

Wittgensteins Schlußfolgerung daraus ist nicht, daß die Gründe dafür, was sinnvoll ist und was nicht, den Kategorien der Metaphysik als ein »nicht-voller, nicht-einfacher ›Ursprung« entgehen. <sup>27</sup> Er schließt vielmehr, daß sie ein Mythos sind. Und genau das ist es, was er uns in seinen verschiedenen Schriften immer wieder zu zeigen und zu erklären versucht: Wie es dazu kommt, daß wir unsere Verwirrung nicht bemerken.

Das oben skizzierte Wittgensteinianische Argument stellt die Vorstellung, daß sich die Sinnhaftigkeit einer Aussage bewerten läßt, mit der Begründung in Frage, daß wir, um uns eine solche Bewertung

<sup>24</sup> In einer mittlerweile allgemein bekannten Analogie legt Derrida nahe, daß das Problem, wie die *différance* zu charakterisieren ist, dem analog ist, mit dem die negative Theologie befaßt ist. Vgl. »Die *différance*«, S. 32.

<sup>25</sup> Vgl. J. Derrida, *Grammatologie*, S. 114: »In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt.«

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, TLP, Vorwort.

<sup>27</sup> J. Derrida, »Die *différance*«, S. 37.

überhaupt vorstellen zu können, den Sinn der Aussage schon stillschweigend als bekannt voraussetzen müssen. Diese Einsicht steht im Gegensatz zu einem mächtigen philosophischen Bild, nämlich der Vorstellung, daß wir sprechen, wie wir sprechen, weil dies die Beschaffenheit der Realität widerspiegelt. Tatsächlich ist Wittgenstein selbst für einen Vertreter dieser Ansicht gehalten worden. Zum Beispiel behauptet Norman Malcolm, daß für den frühen Wittgenstein »what makes sense in language and thought is dependent on and derived from the nature of objects«. <sup>28</sup> Wenn die Gegenstände eine andere Form hätten, dann wären andere Tatsachen möglich, andere Aussagen hätten Sinn und andere Gedanken wären denkbar.

Aus einer solchen Perspektive sieht es so aus, daß eine »Typentheorie«, eine Festlegung, welche Zeichen sich auf welche Arten von Objekten beziehen und welche Objekte zusammen eine Tatsache bilden können, nötig ist, um uns davor zu bewahren, Unsinn zu reden. Wittgenstein beharrt darauf, daß dasjenige, was sich als substantielle Typentheorie darstellt, durch eine Notation ersetzt werden sollte, die weniger Anlaß zu Verwirrungen gibt, die aus einer oberflächlichen Ähnlichkeit der Zeichen entstehen. Dies wird einem Philosophen unbefriedigend erscheinen, der eine Ansicht der Landschaft haben möchte, von der er sich vorstellt, daß in ihr die »Gesetze des Sinns« liegen. Ein System, in dem unterschiedliche Symbole durch unterschiedliche Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, scheint die Frage zu übergehen, worin der Unterschied zwischen verschiedenen Symbolen besteht. Es gibt einen mächtigen Drang anzunehmen, daß der Unterschied zwischen Symbolen, die zu verschiedenen logischen Klassen gehören, auf dem Unterschied zwischen der Art der Dinge beruht, die sie bezeichnen – Namen bezeichnen Objekte, Prädikate Eigenschaften usw. Sind solche Erklärungen Erklärungen von der Art, die Wittgenstein verwirft?

Man betrachte folgende Analogie. Man stelle sich vor, daß man Tassen und einen Pfefferstreuer auf einem Küchentisch verwendet, um einen Autounfall darzustellen. Wir verschieben den Pfefferstreuer auf dem Tisch, um zu zeigen, an welchem Punkt ein Auto (repräsentiert durch eine Tasse), das einem anderen Auto (repräsentiert durch eine andere Tasse) ausweicht, eine Person anfährt. Man könnte sich genötigt fühlen, die unterschiedlichen Rollen, die von den verschiedenen Elementen in unserem Modell gespielt werden, dadurch zu erklären, daß sie Dinge verschiedener Art bezeichnen. Die Tisch-

<sup>28</sup> N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Oxford 1986, S. 14.



oberfläche selbst dient dazu, die Lage der einzelnen Objekte und die besonderen Merkmale der Landschaft zu spezifizieren, während die Tassen einzelne Objekte herausgreifen, nämlich die betreffenden Autos. Ist dies nicht ein Beispiel für die Art von Erklärung, die oben verworfen wurde? Wenn wir sie genauer betrachten, zeigt sich vielleicht, daß das nicht der Fall ist. Haben wir hier wirklich eine Bezugnahme auf »Dinge verschiedener Art«? Ein »Symbol«, das uns erlaubt, die räumliche Lage von physischen Objekten zu beschreiben, scheint auf eine ganz andere Art zu »repräsentieren« als ein »Name« eines physischen Objekts. Aber können wir sagen, *worin* dieser Unterschied besteht? Mein Verdacht ist, daß wir bisher diesen Unterschied nur *registriert* haben. Wie steht es dann mit dem Unterschied zwischen Pfeiferstreuer und Tassen? Ersterer bezeichnet eine Person und die letzteren bezeichnen Autos. Aber was ist »der Unterschied« zwischen einem Auto und einer Person? Man könnte in bezug auf die Tassen und die Tischoberfläche sagen, daß die physischen Objekte ihre physische Lage ändern können, während es ihre Beziehung zur physischen Lage ist, die sich verändert, wenn sie sich bewegen. Aber gibt diese Beschreibung »den Unterschied« zwischen diesen Arten von Symbolen an, oder *iteriert* sie ihn nur? Eine solche Erklärung scheint sich auf die Unterscheidung zu stützen, die wir zu treffen versuchen.

Wir wollen unsere Beispielmenge vergrößern. Man betrachte Zeichen, die gebraucht werden, um eine Farbe, eine Jahreszeit, einen Ton, eine Begräbnispraxis, einen Baum und eine geistige Aktivität zu bezeichnen. Man betrachte jetzt einige seltsam klingende Fragen: »Was ist der Unterschied zwischen Purpurrot und Winter?« »Was ist der Unterschied zwischen dem eingestrichenen C und Mumifizierung?« »Was ist der Unterschied zwischen einer Eiche und Überredung?« Die naheliegende Antwort auf alle diese Fragen lautet wohl »ein entscheidender Unterschied«. Aber was ist »der Unterschied« in jedem einzelnen Fall? Vor allem, wie können wir den Unterschied angeben, ohne uns auf eine Unterscheidung zu stützen, die uns ebenso schwer zu artikulieren scheint? Man könnte sagen, daß Purpurrot eine Farbe ist, während der Winter eine Jahreszeit ist. Doch was ist dann der Unterschied zwischen Farben und Jahreszeiten? Man könnte sagen, daß Farben sinnliche Qualitäten und Jahreszeiten Zeitabschnitte sind. Aber was ist dann der Unterschied zwischen diesen allgemeineren Kategorien? Kommen wir in irgendeiner Weise dem näher, was wir gerne »den Unterschied« nennen wollen? Entsprechend könnte man auch sagen, daß eine Eiche eine Pflanze ist, während Überredung

eine geistige Aktivität darstellt. Aber was ist der Unterschied zwischen Pflanzen und geistigen Aktivitäten? Verfügen wir über einen Rahmen, innerhalb dessen sie »verschiedene Arten von Dingen« darstellen, d. h. in einer wohlbestimmten Hinsicht voneinander unterschieden sind? Wenn wir sagen »ein entscheidender Unterschied«, drücken wir dann eine Auffassung über diesen Unterschied aus, der zufolge er ein bestimmter spezifischer Unterschied ist? Oder drücken wir nur unsere Verwirrung aus, unsere Unfähigkeit, die Frage zu verstehen?<sup>29</sup>

Eine natürliche, wenn auch verwirrte Reaktion auf den Vorschlag, daß es sich hier um seltsame und vielleicht verfehlte Fragen handelt, geht so: »Du behauptest also, daß es keinen Unterschied zwischen einem eingestrichenen C und Mumifizierung gibt? Daß sie ein und dieselbe Sache sind?« Das ist klarerweise nicht das, was wir sagen wollen. Unsere Unfähigkeit, etwas über diesen »Unterschied« zu sagen, impliziert nicht, daß wir es für sinnvoll halten zu sagen, daß »es hier keinen Unterschied gibt«. Nahezulegen, daß es über »den Unterschied zwischen einer Eiche und Überredung« nichts zu sagen gibt, impliziert nicht, daß »nichts« die Antwort auf die Frage ist. Der Rahmen von Identität *und* Unterschied scheint hier nicht anwendbar zu sein.<sup>30</sup> Ebenso wie jede andere Frage, die wir stellen können, benötigen auch diese Fragen ein Darstellungssystem, innerhalb dessen sie etwas bedeuten, und die Tatsache, daß man einen Satz bilden kann, der Sätzen ähnelt, die in einem anderen Darstellungssystem sinnvoll sind, impliziert nicht, daß es ein Darstellungssystem gibt, innerhalb dessen der neugebildete Satz etwas bedeutet.

Eines der Dinge, die wir uns klarmachen müssen, um das Darstellungssystem in unserem ursprünglichen Beispiel zu verstehen, besteht

<sup>29</sup> Man betrachte zwei weitere Beispiele: »Was ist der Unterschied zwischen Purpurrot und Rosa?«, »Was ist der Unterschied zwischen dem eingestrichenen und dem zweigestrichenen C?«. Sind dies Unterschiede, die man darlegen kann, ohne eine Antwort auf die Frage vorauszusetzen, um deren Beantwortung es uns geht? Zum Beispiel könnte man sagen, daß das zweigestrichene C höher als das eingestrichene C ist. Doch ein Verständnis dessen, was das zweigestrichene C ist, setzt zweifellos ein Verständnis davon voraus, daß das zweigestrichene C höher als das eingestrichene C ist.

<sup>30</sup> Vgl. die folgende Bemerkung von Wittgenstein: »Was aber haben Lichtrot und Dunkelrot miteinander gemeinsam? Beim ersten Blick scheint die Antwort klar: Sie sind beide Schattierungen derselben Farbe, Rot – Aber das ist nur eine Tautologie. Fragen wir so: Was haben *diese* beiden Farben, auf die ich zeige, miteinander gemeinsam (und die eine sei ein Hellrot, die andere Dunkelrot)? – Die Antwort darauf könnte sein: Ich weiß nicht, was für ein Spiel du spielst; und davon hängt es ab, ob ich sagen soll, sie *haben* etwas gemein, und was.« In: L. Wittgenstein, *Das Braune Buch*, Frankfurt am Main 1984, S. 201.

darin, daß, obwohl durch das Verschieben des Pfefferstreuers auf der Tischfläche eine gehende Person dargestellt wird, nichts dadurch dargestellt wird, daß der Pfefferstreuer wieder aufgefüllt oder zurück in den Geschirrschrank gestellt wird. In jedem Darstellungssystem wird es Verbindungen von Zeichen geben, die so aussehen, als würden sie etwas darstellen, es aber nicht tun. Zu denken, daß bestimmte »Themen« dämlich und besser zu ignorieren sind, ist ein Aspekt unseres Verständnisses dessen, was wir sagen. Daher zeigt es eher einen Mangel an Verständnis als eine originelle und kühne Einsicht, wenn wir unseren Gesprächspartner, während wir die Zeitung auf die Tassen legen, fragen: »Aber wie wäre es, wenn dies passiert wäre?« Es liegt nicht an einem Mangel an Phantasie, daß bisher niemand diese »Möglichkeit« in Betracht gezogen hat. Vielmehr wurde dieser »Zeichenverbindung« bisher noch kein Sinn *gegeben*. Auf unsere Frage »Aber wie wäre es, wenn dies passiert wäre?« erhielten wir die Antwort: »Was ist hier mit »dies« gemeint?« Die problematischen »Identitäten« und »Unterschiede«, denen wir oben begegnet sind, illustrieren dieselbe Art von Verwirrung. Es könnte eher ein Mißverständnis unseres Darstellungssystems als philosophische Strenge zeigen, wenn wir einen Satz bilden, der wie ein grammatisch wohlgeformter Satz aussieht, und uns dann fragen, ob das, was er darstellt, wahr oder falsch ist, und wie wir das feststellen können.

Ist die Tatsache, daß wir nichts sagen oder die geläufigen Fakten bezüglich Eichen und Überredung wiederholen, ein Zeichen dafür, daß »der Unterschied« nicht ausgedrückt werden kann? Daß er da ist, doch jenseits unserer geringen expressiven Ressourcen liegt; daß er uns möglicherweise durch eine eigentümliche Quasi-Wahrnehmung *gezeigt* wird? Indem man diese Unterscheidungen als »unsagbar« betrachtet, gibt man den Fragen, die auf eine Beschreibung dieser Unterschiede zielen, wieder jene Ehrenhaftigkeit zurück, die ich zu schmälern gehofft habe. Die Antwort auf eine dämliche Frage ist genauso unsagbar, wie die »Situation«, die durch eine »Aussage« dargestellt wird, der kein Sinn verliehen worden ist, logisch (oder in anderer Weise) unmöglich ist. Der Sinn, in dem wir tatsächlich zeigen, daß wir »den Unterschied kennen«, ist der, daß wir die problematischen »Fragen« nicht stellen und wissen, daß die problematischen Zeichenverbindungen in unserem Darstellungssystem nichts darstellen. Es könnte sein, daß wir darauf zurückgeworfen werden, darauf zu bestehen, daß es einen Unterschied zwischen dem gibt, was verschiedene Aussagen sagen, dann daran scheitern, diesen Unterschied zu artiku-

lieren, so daß wir ihn schließlich für unsagbar erklären. Doch schuld ist zweifellos die »Frage«, die wir zu »beantworten« versuchen. Wenn wir mit diesen seltsamen Fragen über »Identität« und »Differenz« konfrontiert sind, dann werden wir einen Punkt erreichen, wo wir sagen »Siehst du es nicht?« (z. B. im Fall des Unterschiedes zwischen dem eingestrichenen und dem zweigestrichenen C). Aber das zeigt nicht, daß es hier ein »es« *gibt*. Eine andere Möglichkeit ist, daß diese Reaktion keine Antwort, sondern Verzweiflung ausdrückt, daß sie eher ein Zeichen der Erschöpfung als eine Mitteilung ist, eine letzte, verständnislose Reaktion auf eine Frage, mit der wir nichts anfangen können.

Man betrachte eine andere Antwort: Das eingestrichene und das zweigestrichene C sind »intern verknüpft«. Dies scheint einen Grund zu artikulieren, warum wir nicht sagen können, was der Unterschied ist, ohne uns auf eine andere Unterscheidung zu stützen, die nur von denjenigen erfaßt wird, die z. B. den Unterschied zwischen dem eingestrichenen und dem zweigestrichenen C begreifen: Nämlich daß das eine zu erfassen zugleich bedeutet, das andere zu erfassen, und daß wir nicht einen Unterschied erfassen können, der sie nur zufällig unterscheidet. Nun zu sagen, daß sie intern verknüpft sind, könnte harmlos sein. Doch es könnte uns auch zu dem Schluß verleiten, daß wir die Frage wirklich *beantwortet haben*, d. h. daß wir nicht einfach nur das Verlangen nach einer Charakterisierung »des Unterschiedes« zurückgewiesen, sondern ihm *entsprochen* haben. In ähnlicher Weise könnte man sagen, daß eine Eiche und Überredung *in bestimmter Weise* »intern verknüpft« sind, insofern jemand, der den Anspruch erhebt, eins von beiden erfaßt zu haben, nicht dazu neigen darf, es mit dem anderen zu verwechseln. Aber was erfaßt jemand, der beide nicht miteinander verwechselt? »Es« scheint nicht darin zum Ausdruck zu kommen, daß er bestimmte Pseudo-Fragen nicht stellt und statt dessen die Antwort auf bestimmte genuine Fragen weiß (oder auch darin, daß er bestimmte Pseudo-Behauptungen nicht aufstellt, sondern statt dessen bestimmte genuine Behauptungen). Wenn er den Wunsch hätte zu artikulieren, »was er weiß«, dann könnte er sagen »Man kann dies mit diesem sagen und jenes mit jenem«, aber auch in diesem Fall hätte der Hörer »nicht das Gefühl, daß wir ihm Philosophie lehren«.<sup>31</sup>

In dieser Perspektive erscheinen ontologische oder logische Typen-

<sup>31</sup> Ich spiele hier auf die Methode an, die Wittgenstein als die einzig richtige Methode der Philosophie empfiehlt (TLP 6.53). Vgl. auch TLP, Vorwort: »Das Buch zeigt

theorien und Beschreibungen der logischen oder ontologischen Landschaft als verworrene Pseudo-Antworten auf verworrene Pseudo-Fragen. Daß wir bestimmte Scheinaussagen nicht formulieren, ist vielleicht kein Anzeichen dafür, daß wir ihren Sinn verstanden haben und zu dem Schluß gekommen sind, daß sie falsch sind. Es könnte auch ein Verständnis davon ausdrücken, daß die Zeichenverbindungen, durch die diese »Aussagen« »gebildet« werden, in unserem Darstellungssystem nichts darstellen. Um die Versuchung zu bekämpfen, solche Aussagen zu formulieren, wollen wir nicht nachweisen, daß diese Aussagen falsch sind, und im übrigen auch nicht, daß sie sinnlos sind, denn das Problem ist (in beiden Fällen), daß es nichts zu erfassen gibt, das es erlaubt, in dieser Angelegenheit ein Urteil zu fällen. Es gibt hier nur eine Zeichenverbindung und unsere Verwirrung. Für den frühen Wittgenstein ist die beste Antwort, eine neue Menge von Zeichen einzuführen, die nicht zu Verwirrungen führen.<sup>32</sup> In diesem Zeichensystem könnten z. B. die Ausdrücke, die eine geistige Aktivität, eine Jahreszeit und eine Pflanze bezeichnen, nicht füreinander substituiert werden, um einen neuen grammatisch wohlgeformten Satz zu bilden – es wäre also ein Symbolismus, in dem geistige Aktivitäten, Jahreszeiten und Pflanzen nicht wie »verschiedene Arten von Dingen« *klingen*. Wir würden dann nicht mehr diese problematischen Aussagen formulieren, uns nicht mehr fragen, ob sie wahr oder verständlich sind, noch würden wir Typentheorien oder andere logische und metaphysische Lehren entwickeln, die erklären, warum, »was wir sagen«, irgendwie nicht möglich ist.<sup>33</sup> Beim Philosophieren begegnen wir keinen Tatsachen, nicht einmal unsagbaren Tatsachen, sondern Pseudo-Aussagen, bei denen wir nicht in der Lage sind, sie zu bestätigen, zu widerlegen oder als verworren zu erweisen, sondern die wir statt dessen vermeiden sollten, indem wir die Versuchung beseitigen, sie für sinnvoll zu halten.

Doch was widerfährt uns, wenn wir das Gefühl haben, mit unseren

[...], daß die Fragestellung dieser Probleme [der philosophischen Probleme] auf einem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht.«

<sup>32</sup> Wittgensteins Vorstellung, wie mit philosophischen Illusionen umzugehen ist, hat sich in seinem Spätwerk offensichtlich verändert. Nichtsdestoweniger möchte ich nahelegen, daß der Geist seiner »notationalen« Lösung auch dort zu finden ist.

<sup>33</sup> Vgl. den Brief an Russel vom 16.1.13, in B. F. McGuiness/G. H. von Wright (Hg.), *Ludwig Wittgenstein. Cambridge Letters*, Oxford 1995: »[A]ll theories of types must be done away with by a theory of symbolism showing that what seem to be different kinds of things are symbolised by different kinds of symbols which cannot possibly be substituted in one another's place.«

geistigen Augen »den Unterschied zwischen einer Eiche und Überredung« zu erspähen? Man gelangt zu einer möglichen Antwort, wenn man bemerkt, daß man natürlich etwas sagen könnte wie »Eine Eiche ist solide und verlässlich, während Überredung heimtückisch und manipulativ ist« oder »Purpurrot ist warm und herzlich, während der Winter kalt und unfreundlich ist«. Wenn wir mit etwas konfrontiert sind, das wie eine Frage aussieht, dann *suchen* wir einen Sinn dafür, und sobald wir ihr so etwas wie einen Sinn gegeben haben, können wir so etwas wie eine Antwort geben. Das kann dazu führen, daß wir das Gefühl haben, auf dem Weg zu einer »wirklichen Antwort« zu sein, einer Antwort, die am Ende eines langen (möglicherweise philosophischen) Arbeitsprozesses zu finden ist. Wir *borgen* Sinn von woanders her; in unseren Fällen benutzen wir dabei die Unterschiede zwischen Personen als Grundlage für eine Beschreibung des Unterschiedes zwischen einer Pflanze und einer geistigen Aktivität oder den Unterschied zwischen Umarmungen für eine Beschreibung des Unterschiedes zwischen einer Farbe und einer Jahreszeit. Wenn wir hier einen Sinn für diese Worte borgen, geben wir uns der Illusion hin, daß wir eine neue und einzigartige »Sache« erfassen. Und doch bleibt der geliehene Sinn unangemessen. Wenn unsere Worte auf dieselbe kerzengerade Haltung treffen, mit der die Frage »Was ist der Unterschied...?« ursprünglich gestellt wurde, dann könnten wir so etwas zu hören bekommen wie: »Also sind Eichen und Überredung Arten von Personen!« – was auch nicht das ist, was wir gemeint haben. Man kann sich hier genötigt fühlen zu sagen, daß wir hier sicherlich eine Art Unterschied identifiziert haben, denn wir sagen *etwas*, wenn wir sagen, daß »eine Eiche solide und verlässlich, Überredung dagegen heimtückisch und manipulativ ist«. Und sicherlich haben wir das getan. Aber die fragliche Aussage zu verstehen heißt auch zu verstehen, daß sie metaphorisch ist, und damit auch, daß es hier keinen Sachverhalt gibt, in bezug auf den die »direkte Frage« gestellt oder bezüglich dessen eine »direkte Antwort« formuliert werden könnte. Wir kommen dazu einzusehen, daß unsere Frage nicht eine Frage von der *Art* war, wie wir angenommen hatten. Wir haben das Gefühl, daß wir einen neutralen Rahmen von Ähnlichkeiten und Unterschieden benötigen: einen, der nicht durch die Unterschiede zwischen Farben, Jahreszeiten, geistigen Aktivitäten oder zwischen den Dingen irgendeiner anderen Sphäre konstituiert wird. Was wir suchen, sind *bloße* Unterschiede und Ähnlichkeiten. Demgegenüber legt die hier entwickelte Wittgensteinsche Perspektive nahe, daß wir diese neutralen Unter-

scheidungen »ableiten«, indem wir *unbemerkt* Sinn borgen. Wir betrachten eine Sphäre durch eine Analogie mit einer anderen und tun dies vor allem, ohne es zu bemerken. In vielerlei Hinsicht wird die Analogie nicht tragen, und genau hier finden wir die neutralen, ontologischen Unterscheidungen, die verschiedene Sphären des Seins charakterisieren:

Die Rätsel in bezug auf den Zeitbegriff gehen zurück auf Analogien zwischen Zeit und Bewegung. Hier besteht zwar tatsächlich eine Analogie, doch wir treiben sie zu weit; das verleitet uns dazu, Unsinn zu reden. Wir sagen, daß die Zeit »fließt«, und dann fragen wir, woher sie kommt und wohin sie »fließt« usw.<sup>34</sup>

In ähnlicher Weise sind philosophische Probleme entstanden, weil man Erinnerungen als Bilder bezeichnet hat. Ich kann Abbilder mit ihren Vorlagen vergleichen, um ihre Genauigkeit zu überprüfen, aber »kann ich in die Vergangenheit gehen?«<sup>35</sup> Wir kommen zu dem Schluß, daß ich mich *nur* erinnern kann, so »als ob es noch einen anderen Weg gäbe und nicht vielmehr die *Erinnerung* die *einzig*e Quelle wäre, aus der wir schöpfen.«<sup>36</sup> Diese Überkreuzung von verschiedenen Rahmen führt dazu, daß »die Aussagen ihren Sinn verlieren, die früher einen hatten, und andere einen Sinn gewinnen, die in der ersten Ausdrucksweise keinen hatten.«<sup>37</sup> Wir erspähen hier eine neue Sphäre der Wahrheit, die in einem gewöhnlichen Gespräch niemals berührt wird: »Aber es ist, als hätten wir nun etwas gesehen, was *unter* der Oberfläche liegt.«<sup>38</sup> Hier treten die wesentlichen ontologischen Wahrheiten hervor, die tatsächlich unbemerkte Analogien sind, die dem philosophischen Disput allererst ihren Gehalt verleihen. Heidegger kommentiert die Schwierigkeiten der ontologischen Beschreibungen folgendermaßen:

Ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Wörter, sondern vor allem die »Grammatik«.<sup>39</sup>

34 L. Wittgenstein, *Vorlesungen 1930-1935*, hg. von D. Lee, Frankfurt am Main 1984, S. 82. Vgl. auch TLP 6.3611.

35 B. F. McGuinness (Hg.), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt am Main 1984, S. 48.

36 Ebd.

37 L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1984, S. 267.

38 L. Wittgenstein, *Zettel*, Frankfurt am Main 1984, § 444.

39 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 39.

Wittgenstein würde zustimmen. Während Heidegger und andere Philosophen jedoch glauben, daß sie weitergehen, um diese Grammatik zu »finden«, würde Wittgenstein glauben, daß sie sie unbemerkt erfinden.

#### 4. Die Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit

Ich will nun die Analogie zwischen dieser Diskussion und der früheren Diskussion von Derrida explizit machen. Beide versuchen zu zeigen, wie Unterscheidungen, die wir im Denken treffen, nur innerhalb eines fundamentalen »Sinnraums« verständlich sind. Nach Wittgenstein kreieren wir diesen Sinnraum, indem wir unbemerkt Sinn borgen, wobei wir von oberflächlichen grammatischen Analogien dazu verleitet werden, den Eindruck von Sinnhaftigkeit heraufzubeschwören, und so einen Pseudo-Sinnraum herstellen, innerhalb dessen unsere ontologische Geographie betrieben werden kann. So beschwören wir die Existenz des Sinnraums herauf, innerhalb dessen wir sehen können, »wie Zeit ist«, indem wir zuerst einen Sinn von »Zusammensein« borgen, der Raum- und Zeitpunkte gleichermaßen charakterisieren kann, und dann zweitens seine Quelle vergessen. Wenn wir bemerken, daß dieses »Zusammensein« nicht ohne Widerspruch angewendet werden kann, meinen wir zu sehen, »wie Zeit ist« und »wie Raum ist«.

Derrida nimmt gerade die grammatischen Kreuzungspunkte auf, an denen solche Tricks ins Spiel kommen. Doch versteht er sie als Tricks oder als den Ort von etwas Tiefem und Rätselhaftem? Derrida behauptet, daß Aristoteles' Vorschläge auf einem Wort beruhen, »ein kleines Wort, kaum sichtbar, weil es evident scheint und diskret, wie etwas, das sich von selbst versteht. Verblaßt ist es um so wirksamer, als es der Thematik entzogen wird« (OG, 73). Das Wort ist »*ama*« und hat die Bedeutung »zusammen«, »alle auf einmal«, »beide zusammen«. Mit einem solchen »neutralen« Wort in Händen, das »weder räumlich noch zeitlich« ist und uns weder auf »Punkte noch Jetzt« verweist (OG, 73-74), können wir den Eindruck gewinnen, den Kreuzungspunkt zwischen verschiedenen Sinnräumen zu erspähen, indem wir zwei Weisen des »Zusammenseins« erspähen, die Raum und Zeit voneinander unterscheiden:

Aristoteles [...] entwickelt seine Behauptungen in der unbemerkten Evidenz dessen, was sich in der Partikel *ama* ausspricht. Er sagt sie, ohne sie zu sagen; er läßt sie sich sagen, oder vielmehr läßt sie ihn sagen, was er sagt. (OG, 74)

Diese grammatische Brücke erlaubt es dem Philosophen zu sprechen. Sie gibt ihm eine Sphäre, über die er reden kann, indem er genau jene »Herstellung des Seins« vorantreibt, über die er spricht.

Was also geschieht nach Derrida hier? Artikuliert der Philosoph durch das neutrale Wort einen bisher unbeachteten Raum, wobei er kaum des zugrundeliegenden (möglicherweise problematischen) Ursprungs gewahr ist, aus dem diese Unterscheidungen entspringen, die er kartographiert? Oder gibt er sich der *Illusion* hin, daß es hier einen Kontext *gibt*, eine zu kartographierende Landschaft, weil er – verhext von den Oberflächenmerkmalen unserer Sprache – glaubt, daß er »den Unterschied« erfaßt hat, der zwischen der Art, wie Raumpunkte und der, wie Zeitpunkte ko-existieren, besteht? Derrida kontextualisiert das Denken der Philosophen, indem er *différance*, das *Pharmakon* und die Spur ins Spiel bringt. Aber geht er so vor, um die seltsame Beschaffenheit unseres Denkens sichtbar zu machen, dessen Unterscheidungen aus einer »neutralen« Quelle entspringen, die jeder Bestimmung entgeht, da sie allererst deren Mittel liefert? Oder bringt er damit den Kontext ans Licht, innerhalb dessen der Philosoph fälschlicherweise auf die Idee kommt, daß er einen tiefen und außerordentlichen Gedanken hat? Derrida führt vor, daß der Philosoph einen neutralen Kontext benötigt, um den Unterschied zwischen Raum und Zeit zu artikulieren. Doch will er damit zeigen, daß unser Denken ein dunkleres Herz hat, als wir oder der Philosoph glauben? Oder zeigt uns Derrida, ganz wie Wittgenstein, daß der »neutrale« Sinn eine Illusion ist, ein Unsinn der Ontologie, der sich selbst den Anschein von Sinnhaftigkeit gibt, indem er sich heimlich den Sinn von gewöhnlichen Wörtern ausleiht, die wir tatsächlich gebrauchen, wobei er eine Welt von (illusorischen, neutralen) absoluten Unterschieden und Ähnlichkeiten aus den einzelnen Unterschieden und Ähnlichkeiten heraufbeschwört, durch die wir die Begriffe von Farbe, Tonhöhe, Raum, Zeit, Stil, Jahreszeit, Art, Denken, Institutionen, Aktivität usw. artikulieren?<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Derrida konzentriert sich auf philosophische Unterscheidungen. Doch haben sie ihre Wurzeln in alltäglichen Unterscheidungen. Gemäß der hier entwickelten Wittgensteinianischen Perspektive sind die Probleme, die Derrida offenlegt, nicht in der Konstitution spezieller philosophischer Unterscheidungen begründet. Vielmehr liegt das Problem in der Vorstellung, daß sie überhaupt konstituiert sind! Philosophen

Derrida und Wittgenstein können beide so verstanden werden, daß sie Perspektiven rekonstruieren, in denen bestimmte Stücke philosophischen Denkens verständlich sind. In beiden Fällen hat die Rekonstruktion eine kritische Pointe. In beiden Fällen – doch scheinbar aus verschiedenen Gründen – führt die Rekonstruktion zu dem Ergebnis, daß das fragliche philosophische Denken nicht wirklich verständlich ist. In dieser Hinsicht scheint Derrida im Anschluß an Heidegger eine Sicht philosophischen Denkens zu vertreten, der zufolge es bisher unerkannte Strukturen voraussetzt, die nur durch paradoxe Formulierungen artikuliert werden können; daraus ergibt sich, daß es unserem philosophischen Denken deswegen nicht gelingt, sich in verständlicher Weise zu artikulieren, weil es nicht die volle Tiefe der Themen erfaßt hat, die es in verworrener Weise im Blick hat. Der Wittgensteinsche Vorschlag besagt, daß unser philosophisches Denken tatsächlich nur sinnvoll erscheint, wenn es in einen illusorischen (und daher paradoxen) Raum gestellt wird. Daraus ergibt sich, daß es unserem philosophischen Denken mißlingt, sich verständlich zu artikulieren, weil die »Themen«, die es in verworrener Weise im Blick hat, selbst Illusionen, Nicht-Themen sind, die nur wie Themen aussehen.<sup>41</sup>

In beiden Fällen sind hier bemerkenswerte Begriffe von »Verständlichkeit« im Spiel. Sowohl von Wittgenstein als auch von Derrida läßt sich sagen, daß sie »die Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit« der Unterscheidungen ans Licht bringen, die von Philosophen getroffen werden. Nach Derrida bestimmen wir das »Sein« der Zeit, indem wir bestimmte »wesentliche Tatsachen« präsentieren. Doch indem wir diese Tatsachen erfassen, müssen wir in unserem Denken systematisch über die Möglichkeit der Zeit hinausgehen. Indem wir die »unmögliche Möglichkeit« erspähen, daß zwei Jetztt »ko-existieren«, bestimmen wir, »wie es um die Zeit steht«. So benötigt die philosophische Feststellung der Notwendigkeit einen weiteren Raum des Denkens, um denselben weiteren Raum des Denkens zu bestrei-

phischer Unsinn entsteht gerade dadurch, daß man annimmt, daß gewöhnliche Unterscheidungen, wie die zwischen Raum und Zeit, »konstituiert« sind.

<sup>41</sup> Im Licht meiner Diskussion ist es auch nicht verwunderlich, daß sowohl Wittgenstein als auch Derrida eine Affinität zu Freud empfinden. Vgl. L. Wittgenstein, »Gespräche über Freud«, in: ders., *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Frankfurt am Main 2000, und J. Derrida, »Freud und der Schauplatz der Schrift«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976.

ten. Ein problematischer Ur-Kontext oder sogar Nicht-Kontext tritt hervor, der die Suche des Philosophen nach Beherrschung der von uns gedachten Unterscheidungen umgibt. Aber auch von Wittgenstein könnte gesagt werden, daß er »die Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit« unseres philosophischen Denkens analysiert, wobei er zeigt, wie es kommt, daß dieses Denken verständlich *erscheint*, und damit, was seine unmöglichen Bedingungen der Möglichkeit sind. Er kann so verstanden werden, daß er sagt: »Unser philosophisches Denken hätte nur Sinn, wenn diese Strukturen im Hintergrund lägen; aber sie tun es nicht, und indem man klar sieht, inwiefern diese Strukturen erforderlich sind, versteht man auch, warum.« Derridas »Einschreibung« von Unterscheidungen und Wittgensteins »übersichtliche Darstellung« können beide so verstanden werden, daß sie die Konstruktionslinien philosophischen Denkens wiederherstellen – sozusagen sein Baugerüst ersetzen –, doch ist dieses Projekt bei beiden jeweils von einem ganz anderen Geist getragen. Während Derrida sagt: »Schau auf die schwierige, widerspenstige Struktur, die hinter unserem Denken verborgen liegt«, sagt Wittgenstein: »Schau, wie wir in dieses Durcheinander geraten sind, indem wir uns durch unbemerkte Analogien dazu verleiten ließen, Nicht-Themen für substantiell zu halten.«

Ich will nicht bestreiten, daß die Unterscheidungen, die Derrida analysiert, real sind. Es gibt klarerweise einen Unterschied zwischen Raum und Zeit, zwischen dem eingestrichenen und dem zweigestrichenen C. Doch das heißt nicht, daß, wenn wir diese »Objekte« erfassen, wir »den Unterschied« – verstanden als eine Art Tatsache – kennenlernen. Und das heißt auch nicht, daß dieser Unterschied eine Tatsache paradoxer Art ist, eine bisher unbekannte »nicht-tatsächliche Tatsache« oder eine »Ur-Tatsache«. Statt dessen ist das, »was der Unterschied ist«, die Antwort auf eine Frage, die wir nur fragen, wenn wir verwirrt sind. In einem Sinn »gibt es Unterschiede«; aber wir müssen verstehen, um was für Unterschiede es sich dabei handelt. Und um das zu verstehen, müssen wir ernsthaft darüber nachdenken, wie sie zu erklären sind, und müssen uns auch im klaren darüber sein, was durch diese Erklärungen geleistet wird. Entsprechend impliziert das Wittgensteinsche Argument, mit dem ich diesen Aufsatz begonnen habe, nicht, daß unser Denken unverständlich ist. Es stellt Heideggers Erklärung der Möglichkeit von Sinn in Begriffen des »In-der-Welt-Seins« mit der Begründung in Frage, daß wir die ins Auge gefaßte Möglichkeit nicht verstehen. Wir verfügen über keinen

wirklichen Begriff der Art von Fähigkeit auf unserer Seite oder der Verlässlichkeit auf der Seite des Denkens, nach der wir uns hier sehnen. Das Problem mit dem ins Auge gefaßten Test ist nicht, daß er undurchführbar ist, sondern daß er zirkulär ist: Es ist kein wirklicher Test, nicht der Test, von dem wir dachten, daß er es wäre. Statt dessen handelt es sich bloß um den Schein eines Tests, der vielleicht durch die oberflächliche Ähnlichkeit zwischen Tatsachenbehauptungen und grammatischen Regeln oder hinweisenden Definitionen hervorgerufen wird. Die Unterscheidungen, die Derrida fundiert, und das Denken, das Heidegger fundiert, sind nur insofern unverständlich, als unsere Auffassung dessen, worin ihr Sinn (ihre Richtigkeit, ihre Wohlbegründetheit) bestehen könnte, konfus ist. Im Licht dieser Einsicht erscheint das Denken weder möglich *noch* unmöglich. Der Raum, den unser philosophisches Denken unter unserem Denken geöffnet hat, über dem es dann baumelt und in dem dann seine »Möglichkeit« oder »Unmöglichkeit« – seine Verständlichkeit oder Unverständlichkeit – zu einer offenen Frage wird, ist eine Illusion. Im Hinblick auf diesen verworrenen, illusionären Maßstab der Verständlichkeit hat unser Denken keinen Sinn. Vielleicht wäre es besser zu sagen, daß es Sinn *ist*.

Die bisher von mir angebotenen Schlußfolgerungen wurden von mir als Kritik an Derrida präsentiert: Was die Philosophie zu verstehen versucht, »erfordert« die Präsenz von Strukturen, die paradox scheinen; aber das tun sie, nicht weil unser Denken durch traditionelle Kategorien (durch eine »geschlossene« metaphysische Sichtweise) beschränkt wird, sondern weil das, was die Philosophie zu verstehen versucht, unverständlich ist. Wenn Derrida und Heidegger uns scheinbar paradoxe Antworten liefern, dann stellt der Wittgensteinianer die Diagnose, daß dieses Zurückgreifen auf Paradoxien daher rührt, daß versucht wird, Nicht-Fragen zu beantworten.

Ich möchte nun abschließend noch eine andere Perspektive auf das skizzieren, was ich bisher entwickelt habe, und zwar eine Perspektive, die ich sehr ernst nehme, auch wenn ich nicht sicher bin, ob sie letztendlich trägt. Diese alternative Perspektive betrachtet Wittgensteins Werk als *Modell* für eine Interpretation von Derrida. Vielleicht können wir Derrida so lesen, daß er präzise zeigt, was Wittgenstein zu zeigen versucht, nämlich in welchem Sinn unser Verstehen unverständlich ist, ohne dadurch unterminiert zu werden. Derrida wird mit der Vorstellung in Verbindung gebracht, daß in einem bestimmten Sinn Bedeutungen unserer Kontrolle entzogen sind. Aber er spricht auch

davon, daß die Philosophie »im Namen einer Art *idealer* Regulierung«<sup>42</sup> arbeitet und daß wir »strukturelle Grenzen der Beherrschung« überschreiten,<sup>43</sup> jenseits deren, wie man behaupten könnte, weder Kontrolle noch ihre Abwesenheit liegen. Wenn Derrida sagt, daß »die *différance*, das Verschwinden der ursprünglichen Abwesenheit [...] zugleich die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit der Wahrheit [ist],«<sup>44</sup> dann ist vielleicht sein eigentlicher Punkt, daß wir dieser Möglichkeit oder Unmöglichkeit keinen Sinn gegeben haben.<sup>45</sup>

Diese Lesart erlaubt es uns, Derridas Inanspruchnahme seiner verwirrenden »Quasi-Transzendentalien« in einer anderen Weise zu verstehen: Wenn wir den neutralen Raum erspähen, den sie bevölkern, dann sehen wir eine Überkreuzung verschiedener Referenzrahmen, eine Konfundierung, die die Illusion eines Unterschiedes erzeugt, der (beispielsweise) weder räumlich noch zeitlich ist, aber dadurch einen Hauch von Gehalt erhält, daß unbemerkt von beiden die Bedeutungen des Unterschiedes entlichen werden, und der dann als mögliche Grundlage dafür herangezogen wird, was »der Unterschied« zwischen diesen beiden Sphären sein könnte. In diesem Licht betrachtet zeigen Derridas Interpretationen der Texte von Platon, Aristoteles, Rousseau und Husserl, daß sie nur auf der Grundlage einer imaginären Struktur verständlich sind, die sich unter Widersprüchen krümmt, aber durch Unbestimmtheit geschützt wird. Eine dekonstruktive Interpretation müßte sich demnach nicht auf die Existenz der *différance* oder des *Pharmakon* oder dergleichen festlegen. Statt dessen würde sie feststellen, daß, wenn man die Gedanken dieser großen Philosophen streng durchdenkt, man auch diese logischen Monster »denkt«: Was erforderlich wäre, damit ihre Texte »funktionieren«, sind Ursprünge, die keine Ursprünge, Spuren, die keine Spuren sind.<sup>46</sup>

42 J. Derrida, »Signatur Ereignis Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, S. 307 (meine Hervorhebung, D.M.).

43 J. Derrida, »Die *différance*«, S. 33. (dt. Übersetzung leicht verändert, A.d.Ü.).

44 J. Derrida, *Dissemination*, S. 187. Zu einem anderen Gebrauch dieses typischen Derrida-Ausdrucks vgl. z. B. *Die Stimme und das Phänomen*, S. 161.

45 Diese Lesart würde eine Antwort auf folgende von Peter Dews vorgebrachte Kritik an Derrida liefern: »Derrida is portrayed [by the majority of interpreters] as merely suggesting that meaning is far more insecure, elusive, undecidable than philosophers had previously imagined. Yet the logical consequence of his argument is not a volatilization of meaning, but its destruction.« In: P. Dews, *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London 1987, S. 30.

46 Diese zweite, »freundlichere« Lesart würde auch verständlich machen, warum das Verhältnis zwischen der dekonstruktiven Analyse und ihrem Objekt problematisch

Ich weiß nicht, ob sich diese zweite Lesart befriedigend durchführen läßt.<sup>47</sup> Es könnte auch sein, daß diese Lesart nur deswegen möglich scheint, weil die verschiedenen Herangehensweisen zu sich überlappenden »Ergebnissen« führen, deren Geist aber grundsätzlich verschieden ist.<sup>48</sup> Mein Verdacht ist, daß Derrida irgendwo zwischen den beiden Lesarten steht. Er steht sozusagen im Feld zweier Gravitationszentren, die beide ernst zu nehmen sind. In der Perspektive der zweiten scheint er die perverse Unlogik zu identifizieren, die bedeutenden philosophischen Texten zugrunde liegt. Derridas Schriften könnten dann als eine kunstfertige Anwendung einer schwierigen und erhellenden Methode gelten, die immer wieder angewendet werden muß, sobald wir in eine der vielen Formen von Verwirrung verfallen, die die Philosophie ausmachen. Auf der Grundlage der ersten Interpretation stellt Derridas Philosophie einen Versuch dar, noch strenger, als es Heidegger selbst getan hat, einen Anspruch auszuarbeiten, der sein Werk prägt und der, wenn Wittgenstein recht hat, ein zentrales Thema der Philosophie im allgemeinen bildet.

Aus dem Englischen von Peter Grönert

ist. In Wittgensteins Perspektive beschwört jede philosophische Illusion neue Illusionen, neue Phantasien der Sichtweise und Beherrschung herauf. Die Strukturen, die von dem oben skizzierten mehr Wittgensteinianischen Derrida ins Auge gefaßt werden, sind als Rekonstruktionen des Kontextes zu verstehen, in denen das, was unverständlich ist, verständlich scheint.

47 Eine andere Möglichkeit besteht natürlich darin, die Analogie zwischen Derrida und Wittgenstein umgekehrt zu verstehen. Demnach wäre Wittgenstein so zu interpretieren, daß er uns problematische »nicht-strukturelle Strukturen« enthüllt, die die »Grundlage« unseres Denkens bilden. Der frühe Wittgenstein sagt genug, um eine solche Lesart zu ermutigen, und sie könnte uns zu einer Lesart des späten Wittgenstein führen, wie sie Jonathan Lear und Bernard Williams ausgearbeitet haben. Vgl. J. Lear, »Leaving the World Alone«, in: *Journal of Philosophy* 79 (1982), S. 382-403, »The Disappearing 'We'«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 58 (1984), S. 219-42, und »Transcendental Anthropology«, in P. Pettit/J. McDowell (Hg.), *Subject, Thought and Context*, Oxford 1986, S. 267-98; B. Williams, »Wittgenstein and Idealism«, in: ders., *Moral Luck*, Cambridge 1981, S. 144-63.

48 Ist eine solche Wittgensteinsche Lesart auch für Heidegger verfügbar? Ich habe den Verdacht, daß sie helfen würde, einen großen Teil seiner Überlegungen zu verstehen. Aber noch mehr als bei Derrida vermute ich, daß seine Ziele –beinahe möchte man sagen, sein Herz – letztlich woanders liegen.