

Lektüreempfehlungen

Quellen

- Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bände I–III, München 1988–91.
- Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, 2. Auflage, München 2005.
- Paul Ricœur: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005.

Forschung

- Otto Friedrich Bollnow: *Paul Ricœur und die Probleme der Hermeneutik*, in: ders., *Studien zur Hermeneutik*, Band I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1982, S. 224–294. *Gibt einen sehr guten Überblick über Ricœurs Hermeneutik bis in die 1970er-Jahre.*
- Jean Greisch: *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001. *Wichtiges (bisher nicht ins Deutsche übersetztes) Standardwerk der Ricœur-Forschung.*
- Susanne Kaul: *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricœur*, München 2003. *Kenntnisreiche Untersuchung, die das Konzept einer fundamentalen Narrativität des Verstehens entwickelt.*
- Burkhard Liebsch (Hg.): *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg/München 1999. *Versammelt wichtige Aufsätze zur Hermeneutik Ricœurs im Blick auf seine Werke „Zeit und Erzählung“ und „Das Selbst als ein Anderer“.*
- Jens Mattern: *Ricœur zur Einführung*, Hamburg 1996. *Arbeitet Ricœurs Kerngedanken des dialektischen Verhältnisses von Zugehörigkeit und Distanzierung heraus.*

13 Derridas Dekonstruktion

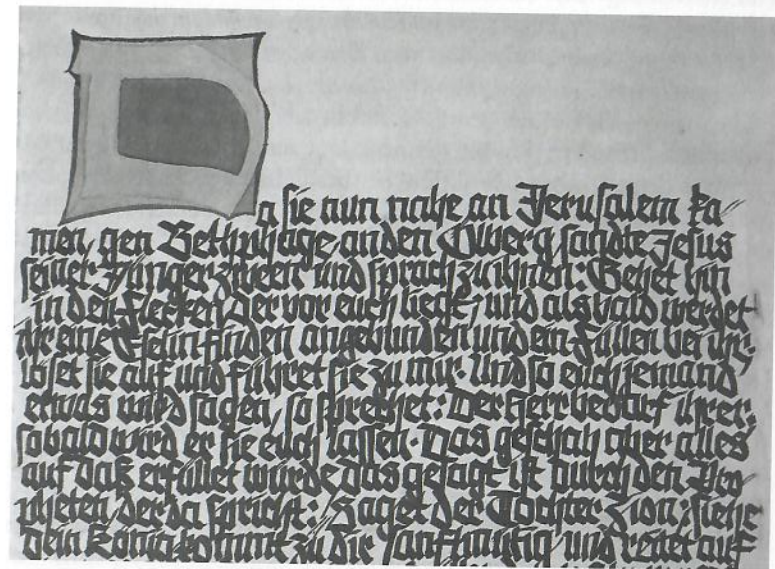


Abbildung 16: Rudolf Koch: Handschrift des Matthäus-Evangeliums (Ausschnitt) (1921)

Dass jeder Text ein engmaschiges Buchstabengewebe ist, bei dem jeder Buchstabe mit jedem anderen Buchstaben vernetzt zu sein scheint, während die Zeilen einer ungleichmäßigen rhythmischen Bewegung folgen, kommt in dem Auszug aus dem handgeschriebenen Matthäusevangelium des Offenbacher Schriftkünstlers Rudolf Koch aus dem Jahre 1921 anschaulich zum Vorschein. Auch für Jacques Derrida ist der konkrete Text ein Gewebe, dessen Textur so verschleiert sein kann, dass es manchmal Jahrhunderte erfordert, diese wieder freizulegen. Hier können also zwei einander gegenläufige Bewegungen voneinander unterschieden werden: einerseits die Tendenz des Textes, sich zu verschließen und sich einem lesenden Zugriff zu entziehen, und andererseits die Lektüre, bei der man einen Eingriff bzw. Einschnitt ins Gewebe vornimmt und verborgenen Fäden des Textes zu folgen versucht, um in der ständigen Bewegung des Lesens Sinn entstehen zu lassen.

Historisch betrachtet knüpft der von Jacques Derrida (1930–2004) geprägte Begriff „Dekonstruktion“ insbesondere an den Philosophen Martin Heidegger (1889–1976) und dessen Versuch einer „Destruktion“ der Geschichte der abendländischen Ontologie an. In systematischer Perspektive kann man mit diesem Begriff Derridas eigenwillige philosophische Konzeption zusammenfassen, bei der die dekonstruktive Lektüre eines Textes von zentraler Bedeutung ist. Dabei geht es Derrida im Unterschied zur bisherigen Hermeneutik weniger um eine allgemeine, wiederholbare Methode, die einen Text auf einen bestimmten Sinn hin liest und auslegt, als vielmehr um eine Haltung, mittels derer man in einem Text Widersprüche aufspüren und Sinn entstehen lassen kann.

- 13.1 Destruktion und De-kon-struktion
- 13.2 Eine Lektüre von Platons *Phaidros*
- 13.3 Die Schrift und die Differenz

13.1 Destruktion und De-kon-struktion

Will man sich der Dekonstruktion als Praxis einer Textanalyse nähern, steht man vor der Schwierigkeit, dass sie sich nicht eindeutig bestimmen lässt. Ein Grund dafür liegt in der Verweigerungshaltung, die von der Dekonstruktion, als deren Begründer und zentrale Repräsentant Jacques Derrida gilt, selbst ausgeht. Denn mit einer Definition der Dekonstruktion würde man fälschlicherweise eine Fixierung vornehmen, die andere und neue Möglichkeiten ihrer Anwendung, die jetzt zwar noch nicht bekannt sind, aber sich im Laufe der Zeit herauskristallisieren könnten, unberücksichtigt ließe.

Dass sich das Verfahren der Dekonstruktion einer grundsätzlichen Bestimmung zu widersetzen sucht, liegt daran, dass Derrida mit der Dekonstruktion keine universell anwendbare, allgemeine und wiederholbare Methode formulieren will. Nimmt man im Zuge einer Textinterpretation eine dekonstruktive Haltung ein, achtet man nämlich vielmehr mit besonderem Nachdruck auf die spezifische Eigenart und den jeweiligen Eigensinn eines geschriebenen Textes. Die Dekonstruktion formuliert darum für sich selbst den Anspruch, in Differenz zur traditionellen Hermeneutik zu stehen. So geht es ihr von ihrem Selbstverständnis her nicht um ein abstraktes Verfahren, das gleichsam von außen einem konkreten Text übergestülpt wird, sondern um das Einlassen auf einen bestimmten Text, mit dem sie sich mittels der dekonstruktiven Methode kritisch auseinandersetzt.

Versucht man trotz dieser Schwierigkeiten ein erstes Verständnis der Dekonstruktion zu gewinnen, kann dies unter Bezugnahme auf Martin Heideggers Destruktion der Geschichte der bisherigen Ontologie – das ist die Lehre vom Sein – erfolgen, wie sie in seinem ersten Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) zu lesen ist (→ KAPITEL 9). Denn das Wort Dekonstruktion war zunächst nicht Inbegriff einer philosophischen Richtung, sondern Derridas Übersetzung des deutschen (von Heidegger verwendeten) Wortes Destruktion ins Französische.

Heidegger stellt sich in *Sein und Zeit* eine „Doppelaufgabe“, die sich mit den Stichworten Daseinsanalyse und Destruktion benennen lässt:

- Einerseits geht es ihm in seiner Daseinsanalyse um eine existenziale Analytik des Menschen, den er terminologisch als Dasein fasst. Diese Analytik setzt bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit an und versucht sogenannte „Existenzialien“, also Grundstrukturen des Menschen, aufzuweisen und die Frage nach dem Sinn des Seins, von den herkömmlichen Antworten befreit, wieder offen zu legen.

Schwierigkeit
einer Definition

Gegen eine
allgemeine Methode

Ein erstes
Verständnis der
Dekonstruktion

„Doppelaufgabe“
von *Sein und Zeit*

- Andererseits bemüht sich Heidegger in seiner Destruktion der Geschichte der abendländischen Ontologie um eine positive Aneignung der Vergangenheit, indem er nicht bei den Verdeckungen und Verstellungen der Tradition stehen bleibt, sondern diese abzubauen versucht.

Auf diese Aufgabe, die Geschichte der Ontologie zu destruieren, macht Heidegger nachdrücklich aufmerksam:

„Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (Heidegger 1984, S. 22)

Die „Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie“ hat im Sinne Heideggers entgegen der üblichen Sprachverwendung keinen pejorativen, also abwertenden Charakter. Denn Heidegger verfolgt mit ihr explizit die positive Absicht, sich die Tradition durch ihre Verkrustungen hindurch neu anzueignen und die Frage nach dem Sinn von Sein ohne Vorbelastungen zu stellen. Dabei soll die bisherige Seinsgeschichte nicht verleugnet, ignoriert oder gleichsam destruktiv behandelt werden, sondern ihre Versäumnisse und Mängel sollen freigelegt werden, um dadurch zum Grund bzw. Wesen des Seins vorzudringen.

Im Rückblick auf *Sein und Zeit* hat Martin Heidegger 30 Jahre später in dem Vortrag *Was ist das – die Philosophie?* (1957) noch einmal prägnant sein Verständnis von Destruktion formuliert:

„Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen, Abtragen und Auf-die-Seite-stellen – nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie. Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht.“ (Heidegger 2003, S. 22)

Derrida, der Heideggers Wort „Destruktion“ ins Französische übersetzen wollte, sah sich mit dem Problem konfrontiert, dass die Verwendung des französischen Äquivalents *destruction* die Heideggerischen Überlegungen verfälscht hätte. In dem französischen Wort schwingen nämlich die negativen Konnotationen der Zerschlagung, Vernichtung und der Zerstörung mit, wodurch man der Sache, die das Wort bei Heidegger anzeigt, nicht gerecht worden wäre. Derrida wählte daher den Begriff *dé-con-struction*, und zwar erstmals 1966 in

einem Aufsatz bzw. Essay über die *Grammatologie*, der in der Zeitschrift *Critique* veröffentlicht wurde. Der Aufsatztitel ist zugleich der Titel von Derridas Grundlagenwerk *De la grammatologie* (1967; *Grammatologie*, 1974), das ein Jahr später erschien.

Derridas Wortschöpfung „Dekonstruktion“ ist aber keine reine Übersetzung Heideggers, vielmehr überträgt Derrida auf diesen Begriff auch Gedanken, um die es ihm innerhalb seines eigenen Werkes geht. Achtet man nämlich auf die wörtliche Bedeutung, die im Wort Dekonstruktion mitschwingt, lässt sich dabei bereits Derridas eigentliche Intention erkennen: mittels einer dekonstruktiven Lektüre Konstruktionen aufzuweisen und, wie es Georg W. Bertram präzise formuliert hat, „die Konstruktionen in ihren Grenzen zu zeigen, sie von ihren Grenzen her zu entwickeln.“ (Bertram 1999, S. 233) Während sich aber Heideggers Destruktion auf die bisherige Tradition der abendländischen Geschichte der Ontologie bezieht, lenkt Derridas Dekonstruktion den Blick auf die Schrift und den Text im Allgemeinen. Genauer gesagt: Während Heideggers Destruktion aus der Sicht Derridas immer noch der Ontologie verhaftet bleibt und untrennbar mit der Instanz des Seins und des Logos verbunden ist, hängt Derridas Dekonstruktion von Texten unmittelbar mit der *écriture* zusammen, was Schrift, Schreiben und Schreibweise bedeutet.

Derridas spezifisches Verständnis von Dekonstruktion wird an einer nicht leicht zu verstehenden Textstelle seiner *Grammatologie* sichtbar, an der er erstmals den Begriff der Dekonstruktion verwendet:

„Die ‚Rationalität‘ – aber vielleicht müsste auf dieses Wort aus dem Grunde, der am Ende dieses Satzes sichtbar wird, verzichtet werden –, die eine derart erweiterte und radikalisierte Schrift beherrscht, stammt nicht mehr aus einem Logos. Vielmehr beginnt sie mit der Destruierung und, wenn nicht der Zerschlagung, so doch der De-Sedimentierung, der Dekonstruktion aller Bedeutungen, deren Ursprung in der Bedeutung des Logos liegt.“ (Derrida 1983, S. 23)

Der Begriff Dekonstruktion ist demnach bei Derrida mit dem Konzept einer erweiterten und radikalisierten Schrift verbunden, die ein fragloses Festhalten am Sein und am Logos, wie es sich aus seiner Sicht immer noch bei Heidegger aufweisen lässt, zu überwinden versucht. Denn auch Heidegger scheint Derrida zufolge immer noch „in einer merkwürdigen Weise der Metaphysik verhaftet zu sein“ (Derrida 1986, S. 44), als deren Grundlage der Logozentrismus bzw. Phonozentrismus anzusehen ist. Im Logo- oder Phonozentrismus herrscht

Dekonstruktion
von Texten

Schrift vs.
gesprochenes Wort

Destruktion im Sinne
Heideggers

Was ist das –
die Philosophie?

Dé-con-struction

das gesprochene Wort (französisch *parole* oder *phoné*), das dadurch zu einem Misstrauen oder gar zur Unterdrückung der Schrift (französisch *écriture*) geführt hat. Nach Derrida wird an den bisherigen philosophischen Diskursen eine deutliche Abwertung der Schrift erkennbar, die meistens damit begründet wurde, dass sie das lebendige Gespräch verhindere, dem Gedächtnis nur äußerlich sei und nicht Wissen und Wahrheit, sondern Meinung und Schein hervorbringe.

Über diese Metaphysik mit ihrer Orientierung an der Gegenwart des Seins und an der Herrschaft des gesprochenen Wortes, in dem die Sinnpräsenz gewährleistet sein soll, versucht Derrida hinauszugehen, indem er die De-Sedimentierung und Dekonstruktion aller Bedeutungen intendiert und dabei auch nicht die Bedeutung des Seins bzw. des Logos außer Acht lässt. Auf diesem Weg kann man die Schrift, die bisher nur eine untergeordnete Rolle zugewiesen bekam, von der Autorität des gesprochenen Wortes und den Verdächtigungen des begrifflichen Logos befreien. Dabei wird das hierarchische Verhältnis zwischen Logos und gesprochenem Wort einerseits und Schrift andererseits von Derrida umgedreht, um anstelle des Vorrangs des gesprochenen Wortes (französisch *parole*) einen Vorrang der Schrift (französisch *écriture*) zu behaupten. Darüber hinaus sieht Derrida aber auch die *écriture*, die Schriftlichkeit, in der mündlichen Aussage unmerklich am Werk, wodurch sie letztlich die Voraussetzung des gesprochenen Wortes wird und als „Urschrift“ (französisch *archi-écriture*) hervortreten kann (vgl. Derrida 1983, S. 197).

13.2 Eine Lektüre von Platons *Phaidros*

Derrida macht es seinen Lesern nicht leicht. Dies mag zum einen an seiner eigenwilligen, kryptisch anmutenden Ausdrucksweise liegen, die einer Systematisierung seines Denkens einen hartnäckigen Widerstand entgegensetzt und kaum vom Willen durchdrungen ist, plausible Argumente anzuführen. Zum anderen zeichnen sich seine Texte durch einen gedrängten Stil und eine Vielzahl von Verweisen aus, da Derrida seinen Gedankengang zumeist in Auseinandersetzung mit und in Abhebung zu anderen philosophischen Texten entwickelt, was deren Kenntnis – zumindest in Grundzügen – erforderlich macht. Darüber hinaus bewegt sich Derridas Werk, was in der deutschen Philosophie eher seltener geschieht, auch in nicht-philosophischen Bereichen und Forschungszusammenhängen (wie z. B. denen der Sprachwissenschaft, der Ethnologie und der Psychoanalyse) und

berücksichtigt mit großer Selbstverständlichkeit deren Ergebnisse und Einsichten. Schließlich scheute Derrida keine Mühen, immer wieder seinem eigenen Denken gegenüber kritisch zu sein, um es gar nicht erst der Gefahr einer Geschlossenheit auszusetzen.

Will man trotz dieser Schwierigkeiten das Spezifische von Derridas dekonstruktivem Vorgehen verstehen, bietet es sich an, ihm bei einer seiner Lektürearbeiten gleichsam über die Schulter zu schauen. Auf diese Weise gewinnt man einen unmittelbaren Einblick in seine dekonstruktive Auslegung, die sich von ihrem Selbstverständnis her prinzipiell von den traditionellen textanalytischen Verfahren wie beispielsweise der werkimmanenten Interpretation zu unterscheiden glaubt. Hierzu eignet sich eine Betrachtung seiner ausführlichen Lektüre von Platons Dialog *Phaidros* (vermutlich zwischen 370 und 360 v. Chr. entstanden), die er neben weiteren Lektüren philosophischer oder wissenschaftlicher Autoren wie Friedrich Nietzsche, Jean-Jacques Rousseau, Edmund Husserl, Ferdinand de Saussure und Sigmund Freud vorgelegt hat. Veröffentlicht ist diese Studie unter dem Titel *Platons Pharmazie*. 1968 erstmals publiziert, wurde sie später in das Buch *La dissémination* (1972; *Dissemination*, 1995) aufgenommen. Derrida bezieht sich in der Studie primär auf Platons Überlegungen zur Schrift, die dieser gegen Ende seines Dialogs *Phaidros* äußert.

Einen ersten Zugang zum Verständnis von Derridas kritischer Lektüre des Platon-Textes gewinnt man, wenn man mit ihm zunächst den Blick auf das griechische Wort *phármakon* lenkt, das im *Phaidros* an verschiedenen Stellen auftaucht. Dieses Wort, das Derrida als ein Zeichen auffasst, hat im *Phaidros* eine Vielzahl von Bedeutungen, die sich allerdings nicht einfach ergänzen, sondern aus bestimmten Perspektiven einander widersprechen. So kann Pharmakon als ein Mittel ebenso ein „Gift“ wie ein „Heilmittel“, eine „Droge“ und ein „Zaubertrank“ sein (vgl. Derrida 1995, S. 80).

Nach Derrida wird nun zu Beginn des *Phaidros* erstmals auf das Zeichen Pharmakon verwiesen. Es findet Erwähnung, als die beiden Hauptgesprächspartner des Dialoges, Sokrates und Phaidros, die Stadt Athen entlang des Flusses Ilissos verlassen, um der Hitze zu entfliehen und einen schattigen und einsamen Ort aufzusuchen. Phaidros richtet dabei an Sokrates die Frage, ob hier am Fluss nicht irgendwo Oreithyia, die Tochter des Königs Erechtheus von Athen, durch Boreas, den Gott des Nordwinds, geraubt worden sei, und ob Sokrates diese Geschichte für wahr halte (vgl. Platon 1990c, S. 11). Sokrates schlägt darauf im ironisch-belustigtem Ton eine gelehrte Erklärung des Mythos im Sinn der Weisen/Klugen vor: In dem Augenblick, in

Befreiung der Schrift

Schwierigkeiten,
Derrida zu verstehenPlatons *Phaidros**Phármakon*Mythos über
Oreithyia

dem Oreithya mit der *Pharmakeia* spielte, habe sie der Wind Boreas von den Felsen herabgeworfen, und wegen dieser Todesart erzählte man, sie sei durch den Gott Boreas geraubt worden. Durch den Tonfall, in dem Sokrates diese Erklärung vorlegt und durch Äußerungen wie beispielsweise der, dass er dergleichen Deutungen „im übrigen ganz artig“ fände, macht sich aber seine Distanz zu dieser Darstellung bemerkbar.

Derrida wirft im Zusammenhang mit dieser erstmaligen knappen und uneindeutigen Erwähnung von *Pharmakeia* die Frage auf, ob diese „ein Zufall“, ein „Außer-, ein Beiwerk“ sei. Auch wenn er hierauf keine klare Antwort gibt, hält Derrida fest, dass mit ihrem Spiel „Pharmakeia eine jungfräuliche Reinheit und ein unberührtes [...] Inneres in den Tod gerissen“ hat (Derrida 1995, S. 70).

Nur wenige Zeilen weiter wird aus der Sicht Derridas das Wort *Pharmakon* in einer anderen Bedeutung verwendet. Sokrates vergleicht an dieser Textstelle (Platon 1990c, S. 15) die von Phaidros mitgebrachten geschriebenen Texte, die er Sokrates vorlesen will, mit einer Droge, die das geeignete „Mittel der Verführung“ ist, um Sokrates aus Athen wegzulocken. So sorgt für Derrida das *Pharmakon* dafür, „daß die allgemeinen, natürlichen oder habituellen Wege und Gesetze verlassen werden. Es sorgt hier dafür, daß Sokrates seinen eigenen Platz und seine gewöhnlichen Wege verläßt. Diese hielten ihn stets im Innern der Stadt. Die Schriftrollen [...] wirken wie ein *pharmakon*, das denjenigen, der niemals die Stadt, nicht einmal im letzten Moment, um dem Schierling zu entgehen, verlassen wollte, aus der Stadt heraus treibt oder zieht. Sie sorgen dafür, daß er aus sich herausgeht, und reißen ihn mit auf einem Weg, der eigentlich ein *exodus* ist“. (Derrida 1995, S. 78f.)

Eine direkt gehaltene Rede hätte aus Derridas Sicht nicht dieselbe Wirkung gehabt, wie sie von den „verborgenen Lettern“, den „aufgeschobenen, vorbehaltenen, eingewickelten, eingerollten Worte(n)“ ausgeht (vgl. Derrida 1995, S. 79). So aber übt die Schrift hier die Wirkung eines *Pharmakon* aus, reißt Sokrates aus seinem gewohnten Weg heraus und führt ihn von diesem weg.

In seiner Lektüre des *Phaidros* schenkt Derrida insbesondere dem Mythos von Theuth und Thamus, der gegen Ende des Dialogs von Platon angeführt wird, besondere Beachtung. Dieser Mythos lässt sich folgendermaßen skizzieren: Theuth, der Erfinder der Schrift und anderer Künste (z. B. der Rechenkunst, der Sternkunde) ging zu Thamus, dem König über das gesamte Ägypten, um diesem seine Künste zu zeigen und ihn dazu aufzufordern, sich für de-

ren Verbreitung im ganzen Land einzusetzen. Der König Thamus ließ sich von jeder dieser Künste den Nutzen erklären und äußerte sich daraufhin zu jeder in einem lobenden oder kritischen Sinne. Als Theuth zur Schriftkunst kam und betonte, dass sie als ein Mittel (*Pharmakon*) für den Verstand und das Gedächtnis erfunden worden wäre (Platon 1990c, S. 177), widersprach Thamus entschieden. Denn für ihn begünstige das Vertrauen in die Schrift die Vernachlässigung des Gedächtnisses und die Vergesslichkeit der Seele. Zudem fördere sie nicht die Weisheit, da das Gelesene den Schülern zwar das Gefühl vermittele, „Vielwisseur“ zu sein, sie es letztlich aber größtenteils doch nicht verstehen können und darum eher als „Nichtwisseur“ zu bezeichnen seien.

Derrida macht bei seiner dekonstruktiven Lektüre deutlich, dass die Schrift an dieser Textstelle im *Phaidros* „ohne Umweg, ohne Hintergedanken, ohne ein verstecktes Argument als ein *pharmakon* vorgelegt, präsentiert und deklariert“ wird (Derrida 1995, S. 82).

Allerdings geschieht dies an derjenigen Stelle des Dialogs, an der dieser beinahe erschöpft ist und der Gedankengang bereits voll entfaltet wurde. Eine neue Wendung gelingt dadurch, dass die Frage nach der Schrift primär als eine moralische Frage formuliert wird, bei der die Schrift an einen Mythos gebunden ist und im Gegensatz zum Wissen steht, das man aus sich selbst heraus schöpfen kann. Hier kommt deutlich Platons kritische Haltung gegenüber der Schrift zum Ausdruck, die für ihn von der Macht des Wortes und dem Willen zur Wahrheit zu unterscheiden ist und den „Bruch mit der Genealogie und die Entfernung vom Ursprung bedeutet“ (Derrida 1995, S. 83).

In dem hier grob umrissenen Lektüreprozess gelingt es Derrida letztlich, anhand des Zeichens *Pharmakon* die nicht zu fixierende Bedeutung als einen blinden Fleck zu benennen, der sich dem Text Platons gewissermaßen entzieht. Das Zeichen *Pharmakon*, das in sich eine Vielzahl von möglichen Bedeutungen fasst, ruft eine Bewegung hervor oder ist selbst einer Bewegung unterworfen, die immer wieder von Platon angehalten wird, um eine Bedeutung zu setzen. Diese jeweilige Bedeutung gehört im *Phaidros* mit anderen Bedeutungen untrennbar zusammen, auch wenn sie einander widersprechen. So kann das Zeichen *Pharmakon* in einem dreifachen Sinne verwendet werden, einmal als Einheit von *Pharmakon*/Heilmittel/Gift, dann als *Pharmakon*/Heilmittel und schließlich als *Pharmakon*/Gift.

„Das *pharmakon* ist also ‚ambivalent‘, weil es genau die Mitte bildet, in der die Gegensätze sich entgegensetzen können, die Bewegung und das Spiel, worin sie aufeinander bezogen, ineinander

Texte als „Mittel der Verführung“

Wirkung der Schriftrollen

Theuth und Thamus

Schrift =
im Gegensatz
zum Wissen

Blinder Fleck

verkehrt und verwandelt werden [...]. Aus diesem Spiel oder dieser Bewegung heraus werden die Gegensätze oder die Unterschiedenen von Platon *angehalten*." (Derrida 1995, S. 143)

Bewegung
und Anhalten
der Bewegung

Derridas Lektüre von Platons *Phaidros* bringt das im Zeichen Pharmakon sichtbar werdende Zusammenspiel von Bewegung und Anhalten der Bewegung im Fixieren einer Bedeutung zum Vorschein. Spricht Platon daher an einer Textstelle z. B. vom Pharmakon als einem Heilmittel, nimmt er zugleich unausgesprochen über diese Bedeutung hinaus einen Verweis auf andere Bedeutungen vor, da die Fixierung auf diese Bedeutung nicht als endgültig angesehen werden kann. Mit anderen Worten: Auch wenn Platon den Eindruck erweckt, die im Pharmakon enthaltenen Bedeutungen als Gegensätze zu setzen, geht es ihm, wie die Dekonstruktion sichtbar machen kann, doch um den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Bewegung und dem Anhalten der Bewegung. Nimmt man daher das Ende des Dialogs als Inbegriff seiner Quintessenz, in der man die Dichotomie von Schrift bzw. Mythos einerseits und Rede bzw. Logos andererseits endgültig fixiert zu finden meint, verengt man fälschlicherweise die platonische Position auf ein Moment innerhalb der gesamten Bewegung des Textes.

Dekonstruktive
Lektüre

Mit Georg W. Bertram lässt sich diese dekonstruktive Lektüre Derridas pointiert kennzeichnen:

„Dekonstruktion ist keine Aktivität auf Seiten einer kritischen Lektüre. Dekonstruktion wird vielmehr in der Lektüre zu Platon als eine Aktivität erkannt, die in den Konstruktionen seiner Texte am Werk ist. Auf diese Aktivität richtet sich eine Lektüre, die man als dekonstruktive Lektüre bezeichnen könnte. Eine solche Lektüre befasst sich mit einer Dekonstruktion, die vorliegt. Dekonstruktion ist nichts, was in sich selbst begründet wird.“ (Bertram 1999, S. 234)

Eine dekonstruktive Lektüre trägt demnach keine Kritik von außen an den Text heran, sondern folgt den Dekonstruktionen, die dem Text selbst immanent sind. In gewisser Weise liegt dergestalt ein Resonanzphänomen zwischen Lektüre und Text vor, insofern die Lektüre solches zu lesen gibt, was im Text durch Hinweise lesbar ist, aber durch die Lektüre allererst kritisch lesbar gemacht werden kann. So weist der Text stets über sich hinaus, da der Sinn in ihm niemals nur ein bestimmter Sinn ist, der dingfest gemacht werden könnte, sondern stets differiert und dadurch buchstäblich in Bewegung bleibt.

13.3 Die Schrift und die Differenz

Blickt man auf die Hermeneutik im 20. Jahrhundert, wie sie von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer repräsentiert wird, und setzt man diese in Beziehung zur Dekonstruktion Derridas, zeigt sich das Spezifische seines Ansatzes anhand seiner Grundworte Schrift (französisch *écriture*) und Differenz (französisch *différance*) – dabei ist die *différance* eine von Derrida vorgenommene Wortschöpfung, welche Eigenschaften der Schrift anzeigt, die dem gesprochenen Wort fehlen, da nur das Schriftbild deutlich macht, dass ein Unterschied zwischen Derridas neuem Wort und dem bestehenden, gleichlautenden Ausdruck *différance* existiert.

Die Behauptung, die Derrida in Hinsicht auf Heideggers Destruktion der Geschichte der Ontologie (→ KAPITEL 13.1) formuliert, ist, dass Heidegger – obwohl er die Metaphysikgeschichte kritisiert und diese nicht zuletzt durch sein Werk endgültig zu überwinden versucht – dennoch der Metaphysik verhaftet bleibt. Plausibilität erhält der Metaphysikverdacht gegenüber Heidegger durch Derridas Vorwurf, Heidegger halte an der Eindeutigkeit eines bereits bestehenden Sinns fest, den es (z. B. in der Frage nach dem „Sinn von Sein“) nur zu suchen gilt. Aus der Sicht Derridas geschieht dadurch ein Fixieren des Sinns, dem eine unhinterfragte Gegenwärtigkeit zugewiesen wird.

„Ort“ der Sinnpräsenz ist in der metaphysischen Tradition von Platon bis Heidegger das gesprochene Wort (französisch *parole* oder *phoné*). Während nämlich aus der Sicht der metaphysischen Tradition die Schrift das Gedächtnis schwächt, weil sie den Menschen daran hindert, sein Erinnerungsvermögen regelmäßig zu schulen und dergestalt eher Schein als Wahrheit hervorbringt (→ KAPITEL 13.2), vermag die Rede (französisch *parole*) als Inbegriff des gesprochenen, unmittelbar wirkenden und lebendigen Wortes die Sinnpräsenz zu gewähren und Wahrheit zu eröffnen. Im Unterschied zur Viel- und Mehrdeutigkeit des Geschriebenen, das in dieser und/oder jener Hinsicht gelesen und interpretiert werden kann, verbürgt in der Lesart der metaphysischen Tradition das gesprochene Wort eine Eindeutigkeit, die vom begrifflichen Logos überwacht wird (vgl. Derrida 1995, S. 84f.).

Derrida vertritt im Gegensatz zu dieser Traditionslinie den Vorrang der Schrift (französisch *écriture*). Dabei geht er sogar noch einen Schritt weiter: Er kehrt das bisherige Verhältnis zwischen Schrift und gesprochenem Wort nämlich nicht einfach um, sondern sieht die Schriftlichkeit im Sinne einer „Ur-Schrift“ auch im gesprochenen Wort selbst am Werk. So wird die Schrift zur „Bedingung für jedes

Kritik
an der Metaphysik

Gesprochenes Wort

„Ur-Schrift“

sprachliche System“, auch wenn sie selbst nicht ein Teil davon ist, da sie ihm „nicht als ein Gegenstand einverleibt“ werden kann (Derrida 1983, S. 105).

Différance

Die mit dem gesprochenen Wort in der metaphysischen Tradition verbundene Eindeutigkeit, die durch den Bezug auf den Logos gewährleistet sein soll, versucht Derrida in eine offene Differenz (französisch *différance*) aufzulösen. Dabei behauptet er, dass der Sinn niemals voll gegenwärtig sein kann, da er einer permanenten Bewegung und einem Bedeutungswandel unterzogen ist, in dem Verschiebungen und Verweisungen der Bedeutungen stattfinden.

Dem Forscher Peter V. Zima zufolge vertritt Derrida demnach die „Ansicht, dass die Sinnpräsenz nicht zu verwirklichen ist, weil jedes Zeichen unablässig auf andere, vorausgegangene oder nachfolgende Zeichen verweist und dadurch den Zerfall der eigenen Identität und der Sinnpräsenz bewirkt.“ (Zima 1994, S. 52)

Für Derrida ist die Differenz ursprünglich und unhintergebar: Sie geht nämlich einerseits dem Zeichen voraus, da sie von Derrida auch als eine differenzierende Bewegung gedacht wird; und sie liegt andererseits im Zeichen selbst vor, wodurch es sich einer Bedeutungsfestlegung entzieht.

Widersprüche

Derrida legt also eine Konzeption vor, in der die Differenz ein jedem Verstehen vorangehendes Geschehen ist, dessen Gegensätze verschiedene Bedeutungen hervorbringen, die nicht synthetisch wieder in einer Einheit aufgehoben werden können. Mit dem von Derrida durchgeführten Lektüreprozess gelingt es, diese Ambivalenzen, Widersprüche und Mehrdeutigkeiten dekonstruktiv offenzulegen, die gewissermaßen eine Anerkennung der Differenz bedeuten. Dies geschieht, indem man den differenziellen Verweisen, denen keine Grenzen gesetzt sind, folgt und damit der „Kultur der Herrschaft der uneingeschränkten und nicht hinterfragbaren allgemeinen Begriffe“ eine Kampfansage macht (vgl. Engelmann 2004, S. 19).

Hermeneutik und
Dekonstruktion

Zwischen der Hermeneutik, wie sie von Martin Heidegger (→ KAPITEL 9) und Hans-Georg Gadamer (→ KAPITEL 10) im 20. Jahrhundert in Deutschland vertreten wurde, und der Dekonstruktion Derridas in Frankreich kam es immer wieder zu kontroversen Auseinandersetzungen. Sie entzündeten sich insbesondere an Derridas scharfer Kritik, die er gegenüber der unhinterfragten Sinnpräsenz und der Gegenwart der Wahrheit äußerte, die die bisherigen hermeneutischen Positionen behaupteten. Diese Kritik ging seitens Derridas mit einem Metaphysikvorwurf einher, da die Hermeneutik seiner Meinung nach unzulässigerweise einen (guten) Willen zum Verstehen voraussetze, der

sich in der Suche nach Sinn und nach wahrhaftigen bzw. richtigen Begriffen manifestieren soll (vgl. Forget 1984). Nachdem man sich zunächst vonseiten der Hermeneutik kritisch mit Derrida auseinandersetzte und es dabei weniger um eine Vermittlung zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion ging als um die Betonung des eigenen (hermeneutischen) Ansatzes (vgl. Gadamer 1984), hat man in den letzten Jahren verstärkt den Versuch unternommen, Hermeneutik und Dekonstruktion in ein klärendes und fruchtbringendes Gespräch zu bringen, um deren spezifische Möglichkeiten und Grenzen besser ausloten zu können (vgl. Bertram 2002; Angehrn 2003).

Fragen und Anregungen

- Legen Sie Martin Heideggers spezifisches Verständnis der Destruktion dar und unterscheiden Sie davon Jacques Derridas Verständnis der De-kon-struktion.
- Welchen Schwierigkeiten sieht man sich bei einer Lektüre der Schriften Derridas gegenüber?
- Überlegen Sie, in welcher Weise die bei Derrida sich vollziehende Befreiung der Schrift zu verstehen ist.
- Wie kann man eine dekonstruktive Lektüre bestimmen?
- Charakterisieren Sie mit Derrida die *différance* und machen Sie davon ausgehend den prinzipiellen Unterschied zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion deutlich.

Lektüreempfehlungen

- Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, übersetzt von Rodolphe Gasché, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1985.
- Jacques Derrida: *Grammatologie*, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1983.
- Jacques Derrida: *Dissemination*, herausgegeben von Peter Engelmann, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Wien 1995.
- Jacques Derrida: *Die différance. Ausgewählte Texte*, mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Engelmann, Stuttgart 2004.

Quellen

Forschung

- Emil Angehrn: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist 2003. *Befasst sich in Teil II mit den Grundzügen der Dekonstruktion.*
- Georg W. Bertram: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München 2002. *Arbeitet relevante Unterschiede zwischen beiden Positionen heraus.*
- Jonathan Culler: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, übersetzt von Manfred Momberger, Reinbek 1988. *Sehr gute Darstellung des Verfahrens der Dekonstruktion in den Literaturwissenschaften.*
- David Wood (Hg): Derrida. A Critical Reader, Oxford 1997. *Enthält wichtige Aufsätze renommierter Autoren (u. a. Robert Bernasconi, Christopher Norris, Manfred Frank und Richard Rorty) zu Derrida.*
- Peter V. Zima: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen/Basel 1994. *Vermittelt einen Überblick über Grundpositionen (Jacques Derrida, Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey H. Hartman, Harold Bloom) innerhalb der Dekonstruktion.*

14 Hermeneutik heute



Abbildung 17: Giovanni da Bologna: Hermes alias Merkur. Bronze (1580)