

Gedanken Derridas, herausgebrochen aus ihrem Kontext und zurechtgebogen für den Anwender

Ich möchte einen kurzen Text über Jacques Derrida schreiben (wobei ich mir als Grundlage seine beiden Texte „Die différance“ (in: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Hg. v. Peter Engelmann. Reclam, Stuttgart 1990. S. 76-113) und „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ (ebd., S. S.114-139) hernehme, um den Umfang meines Projekts von vornherein zu begrenzen), um sein Denken kritisch zu würdigen. Ja, doch, um es zu würdigen, obwohl ich ein Derrida-Kritiker bin.

Die Frage ist nur, wie gehe ich das an? Es ist bei Derrida nicht möglich, durch genaues Zitieren nachzuzeichnen, was er denn wirklich genau gemeint hat – somit fällt das Zitat als methodisches Hilfsmittel für diesen Zweck weitgehend aus. Ich muss also kreativ sein. Was Derrida z.B. auf der letzten Seite von „Die différance“ sagen will, das verstehe ich nicht (und auch wenn es jemand besser versteht als ich, muss ich darauf hinweisen, dass es sich im Text des Aufsatzes sprachlich nicht zeigt). Dazu kommt noch im selben Text sein von Heidegger übernommener Zaubertrick mit der „Spur“, die existiert, auch wenn es sie nicht gibt, weil sie ja als Spur verborgen sein kann und dann weiß man nicht, dass es sich um eine Spur handelt (und dann ist natürlich auch keine Spur vorhanden, selbst wenn sie vorhanden ist!). Das ist ein intellektueller Taschenspielertrick, der Zweifel an der geistigen Redlichkeit von Derrida aufkommen lässt – und ich werde ihn sicher nicht mitvollziehen. Und dann kommt hier natürlich auch noch Derridas Begriff der „Schrift“ dazu, die mehr sein soll als nur „Schrift“ und durchaus auch eine „Schrift vor der Schrift“ (*écriture avant la lettre*) umfassen kann. Nein danke, mit mir nicht! Wobei sich an dieser Stelle überhaupt die Frage stellt, wie man Derrida besprechen oder kommentieren kann, ohne in seinen Diskurs hineinzufallen und ihm schutzlos ausgeliefert zu sein? Kann man eigentlich über einen von Derridas Texten nachdenken, ohne auszusehen wie ein großer Fan von ihm, welcher alle seine Begriffsbildungen und argumentativen Pirouetten nachvollzieht wie ein dressierter Hund? Ich weiß es nicht, aber eben das will ich versuchen.

Ich bediene mich dazu einer Methode, von der ich glaube, dass sie mir behilflich sein wird, an Derrida zuerst einmal alles zu kritisieren, was an ihm aus meiner Sicht zu kritisieren ist, und ihn dann in die richtigen Dimensionen zurechtzurücken. (Mein Hauptkritikpunkt an ihm ist nämlich, dass er nicht in den richtigen Größenordnungen argumentiert, dass seine Ansprüche maßlos sind und sein intellektuelles Projekt eitel und undurchführbar.) Diese Methode besteht darin, dass ich versuchen werde, die genannten beiden Aufsätze in eigenen Worten, so kurz wie möglich, nachzuerzählen – dadurch fällt alles zu Boden und also weg, was nicht bei der Lektüre an mir hängen geblieben ist.

„Die différance“

In diesem Aufsatz (oder Vortrag) erläutert Derrida seine Begriffsbildung *différance*, welche das Spiel der Differenzen in der Sprache bezeichnet. Streng genommen ist oder existiert die *différance* nicht, denn wenn sie existierte, dann wäre sie ja ein Ding unter Dingen. Die *différance* ist aber eher dasjenige, was alle Dinge, Subjekte, Tätigkeiten und Bezeichnungen auflöst, indem sie ihre inneren Widersprüche/Differenzen auslöst und die Bedeutung (= das Ans-Ziel-Kommen der Bezeichnung) aufschiebt. Diese *différance* hat einen thematischen Rahmen, welcher sie auch tatsächlich plausibel macht, und dieser wird gebildet von den Begriffen „Präsenz“ und „System“. Die dahinter stehende Überlegung ist ganz einfach: Kein

Begriff ist, was er ist, aus sich selbst heraus (Präsenz), weil er in vielfältigsten Relationen zu anderen Begriffen steht, welche durch ihre Beziehungen zu ihm seine Bedeutung bestimmen (System). Wenn man also nicht an die Präsenz glaubt, muss man folglich ans System glauben. Diese Erklärungsspirale dreht sich weiter, wenn wir uns bewusst machen, dass wir bei einem komplexen Begriffssystem immer nur einen Teil der Begriffe sehen können, die dem Begriff, den wir vor uns haben, seine Bedeutung verschaffen. Suchen wir im System weiter, werden wir immer weitere Begriffe finden, die für die Bedeutung unseres Begriffs relevant sind, und dessen Bedeutung wird sich immer weiter differenzieren, konkretisieren und aufschieben.

Im zweiten Teil des Aufsatzes wendet sich Derrida der „Spur“ zu. Er begründet das, indem er sagt, es gebe einen (Teufels-)Kreis, der darin bestehe, dass man die Metaphysik nicht kritisieren könne, ohne metaphysische Begriffe zu verwenden. Auf diese Weise könne man der Metaphysik nie ganz entkommen, deshalb setze er seine Hoffnungen in die „Spur“ – und dieser Begriff der „Spur“ soll nun für dasjenige stehen, was die Tätigkeit der *différance* in einem gegenwärtigen Text zurücklässt. Die Spur ist dabei nicht sichtbar, sie zeigt sich nur im Sosein des gegenwärtigen Textes, in dem, was der Text ausschließt, und weist auf etwas hin, was selbst möglicherweise unaussprechbar ist, es ist das der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden (das Seiende als die Dinge, die sind, und das Sein als das Medium, in dem sie sind und das selbst praktisch undenkbar ist, ohne Seiendes zu denken, weshalb Heidegger dahin gekommen ist, von der „Seinsvergessenheit“ der Menschen zu sprechen). Derrida spürt nun dieser Spur nach, ich weiß nicht genau, wozu, und macht auf dem Weg allerhand Anmerkungen über den ontologischen Status der *différance* und jener „Spur“, also er sagt, dass sie nicht existierten, dass sie keinen Namen hätten usw. Womöglich möchte er nachweisen, dass am Anfang des gesamten Spiels der Differenzen keine Präsenz steht, denn Präsenz ist für ihn die Bedingung des Erscheinens von Wahrheit: In der Präsenz wird die Wahrheit vergegenwärtigt und in der Stimme wird sie ausgesprochen, weshalb Derrida der Stimme die Schrift vorzieht, in der alle Einzelheiten diskutabel sind, da sie immer wieder auf andere Elemente in der Schrift verweisen. Dennoch könnte es sein, dass die Spur letztlich auf das Sein selbst (oder auf Heideggers Anwesen des Anwesenden) verweist, was vielleicht jene nicht aus sich selbst heraus verständliche Anspielung zum Ausdruck bringen will oder soll, mit der der Text endet.

„Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“

Dieser Text ist viel einfacher zu verstehen und auch viel plausibler als der vorige. Er geht ebenfalls vom Konzept des Systems aus und, damit verbunden, vom Begriff der „Struktur“. Der Strukturalismus hatte herausgefunden, dass man eine Sache aus der Struktur heraus, in der sie eingebettet ist, verstehen kann. Derrida sagt nun, es habe bei den Systemen in letzter Zeit einen großen „Bruch“ gegeben. Dieser bestehe darin, dass früher alle Denk- und Sprachsysteme von ihrem Kern her bestimmt gewesen waren. In diesem Kern stand z.B. die Vorstellung von der Wahrheit, der Ursprung oder Gott – oder andere solche Begriffe, die allesamt nur andere Wörter für die Präsenz waren (also für jenes Medium, in dem die Wahrheit anwesend ist und von dem sie stabil gehalten wird). Die neue Entwicklung besteht nun darin, dass die Systeme (alle?) dezentralisiert wurden. Laut Derrida haben sie dadurch ihr Zentrum verloren (was für mich ein wenig unlogisch ist, denn „Dezentralisierung“ klingt eher danach, dass sich das Zentrum verschoben hat, nicht aber, dass es leer geworden ist). Für Derrida also ist das Zentrum leer geworden, und an seine Stelle schieben sich andere Begriffe, die das Zentrum zeitweise vertreten wollen, aber nicht die Kraft dazu haben und wieder abfallen, sobald man sie strenger befragt. Diese Dezentralisierung unseres Denkens (oder der

Struktur) ist für Derrida die Arbeit unserer „Epoche“, und er nennt drei Namen, die auch schon im *différance*-Text auftauchten, nämlich Nietzsche, Freud und Heidegger.

Nietzsche hatte nachgewiesen, dass solche Begriffe wie „Sein“ und „Wahrheit“ der Kritik nicht standhalten und sie durch die des „Spiels“, der „Interpretation“ und des „Zeichens“ ersetzt; Freud hat in uns Zweifel an unserem Selbstbewusstsein und an unserer Identität mit uns selbst geweckt; und Heidegger hat, Derridas Ansicht in diesem Text nach, die Metaphysik auf eine noch radikalere Weise zerstört (auf welche?). Von diesem Auftakt über die Struktur und das System aus geht Derrida über auf die Ethnologie von Claude Lévi-Strauss, stellvertretend für die Wissenschaften vom Menschen, von welchen er behauptet, sie hätten jenes dezentralisierte Denken übernommen. Am Beispiel von Lévi-Strauss zeigt Derrida, wie ein Wissenschaftler gezwungen sein kann, einem Untersuchungsgegenstand eine nur vorläufige Deutung zu geben, weil es ihm nicht möglich ist, das gesamte System seiner Beziehungen aufzuzeichnen, in das er eingeschrieben ist. Mehr noch, Lévi-Strauss behauptet, das ganze System aufzuzeichnen, sei gar nicht möglich, weil dieses selbst noch unfertig sei und sich noch entwickle. Derrida zieht daraus den Schluss, dass man nach dieser Einsicht zwei Möglichkeiten habe: Erstens, man könne die Geschichte der Begriffe, die man verwendet, streng befragen, gewissermaßen um diese in ihrer vollen Bedeutung zu retten (was er als ziemlich schwierig einschätzt), oder aber man könne sie wie ein Bastler (*bricolage*) als vorläufige Begriffe verwenden, indem man ihren Werkzeugwert schätzt, ihnen aber keinen eigenen Wahrheitswert zuerkennt. Derrida selbst möchte sich nicht zwischen diesen beiden Möglichkeiten entscheiden, bevor nicht der gemeinsame Boden dieser Alternative erkundet ist und deren *différance*.

Soweit meine Nacherzählungen. Es bleibt nun aber immer noch zu bestimmen, was Derrida hier überhaupt erzählt. Damit meine ich, es bleibt, die Dimensionen zu beschreiben, in denen er sich bewegt. Es macht nämlich einen Unterschied, ob einer über die Sprache redet oder ob ein anderer es tut. Der Erste ist vielleicht ein Dichter und spricht nur darüber, wie er selbst die Sprache verwendet, der andere ist möglicherweise ein Sprachwissenschaftler, der darüber spricht, wie alle Menschen die Sprache verwenden, oder mehr noch, wie sie in der gesamten Menschheitsgeschichte sich entwickelt hat. Und das sind verschiedene Dinge, deshalb kann es einen Unterschied machen, ob man über die Sprache oder über die Sprache spricht. Und zu welcher Kategorie von Denkern oder Schriftstellern gehörte nun Derrida?

Nun, wenn Derrida die Sprache meint (in der die *différance* ihr differenzierendes, die Bedeutung aufschiebendes Werk vorantreibt), dann meint er die Sprache aller Menschen und der ganzen Menschheitsgeschichte. Wenn er von der Präsenz spricht, dann meint er das absolute Selbstbewusstsein des Menschen und das völlige Erscheinen der Wahrheit in diesem Bewusstseinsraum. Wohlgemerkt: Ein bisschen ein Erscheinen von ein bisschen Wahrheit gibt es bei Derrida nicht; in dem Fall würde er davon reden, dass die Hauptsache der Wahrheit eben nicht erschienen ist, sondern sich woanders hin verschoben hat und dass wir kein ausreichendes Selbstbewusstsein haben, um sie zu erkennen (wie Freud ja auch schon nachgewiesen hat, dass wir vom Unbewussten gesteuert werden). Anders gesagt, Derrida ist ein Unbedingter – und hier liegt auch der Grund, warum man schlecht mit ihm diskutieren könnte. Man könnte mit ihm nämlich schlecht Begriffe verhandeln: Ein bisschen Erscheinen von ein bisschen Wahrheit, was dem Einzelmenschen für seinen Hausgebrauch durchaus genügen würde, genügt Derridas Denksystem nicht, weil dieses als ganzes ausgerichtet ist auf ein großes Ziel: die Zerstörung der europäischen Metaphysik!

Das ist ein ziemlich abstraktes Ziel, zugegebenermaßen, mit dem gewöhnliche Leute auf der Straße wenig anfangen werden können, aber Leute in der Universität kann man schon mit so etwas aufschrecken; und wenn man dann noch erklärt, dass die philosophische Metaphysik mit ihren bipolaren Begriffsgegensätzen grundsätzlich unser aller Denken bestimme, dann kann man sogar einige politische Gruppierungen motivieren, wie es ja dann bei Derrida auch z.B. mit dem Feminismus der Fall gewesen ist. Aber vielleicht sollte ich so anfangen: Nietzsche, Freud und Heidegger waren Derridas Meinung nach Philosophen, die auf die gesamte Geschichte der Philosophie noch etwas draufgesetzt und sie mit ihrem Denken getoppt hatten. Und Derrida selber wollte nun auch noch Nietzsche, Freud und Heidegger übertreffen. Das ist eine Denkweise, die mir ziemlich fremd ist, für die aber erstaunlicherweise viele Menschen Verständnis aufbringen. In dieser Denkweise schätzt ein Philosoph seine Rolle innerhalb der gesamten Philosophiegeschichte ab und meint, nur dann etwas geleistet zu haben, wenn er alle vor ihm übertrifft. Ich möchte dazu nichts weiter sagen, als: Ungeachtet dessen, ob Derrida das gelungen sein mag, macht ihn dieser Anspruch zweifellos bedeutsam für alle akademischen Philosophieinstitute der Welt, denen die Interpretation der Bedeutung der Philosophiegeschichte näher liegt als der einzelne nachdenkende und philosophierende Mensch. Wenn sich also ein Einzelner glaubhaft selbst zu einem Teil der Philosophiegeschichte machen kann, dann ist er drin im akademischen Diskurs, dann ist ihm Aufmerksamkeit und Bedeutung für lange Zeit und vielleicht für immer gesichert – und das kann durchaus Ziel einer individuellen beruflichen Strategie sein.

Man merkt vielleicht schon, in welche Richtung ich gehe: Derrida beschreibt in seinen Texten nicht die Lebensprobleme konkreter Menschen und fragt danach, wie sie zu lösen wären. Er schreibt auch nicht über die Probleme, die viele oder alle Menschen haben, in der Weise, wie sie selbst diese Probleme sehen würden. Sondern Derrida schreibt über DIE Sprache, DAS System, DIE Struktur, DIE Präsenz, DIE *différance*, DIE Spur und DIE Metaphysik – und wie wir alles das, was er darüber sagt, mit uns und unseren konkreten Problemen in Verbindung bringen, das ist dann schon unsere Sache und das tun wir auch auf eigene Gefahr.

Ich würde es so ausdrücken: Derrida schreibt nicht über Probleme oder Fragen, die Menschen betreffen, sondern über solche, für die sich Institutionen interessieren. Man muss sich diesen gewaltigen Unterschied ausreichend klarmachen: Ohne die Institutionen der Wissenschaft und der Universität würden Derridas Texte nicht so aussehen, wie sie aussehen. Jemand, der nicht durch die Schule des akademischen Denkens geschleift worden ist und es nicht gelernt hat, in akademischen Dimensionen zu denken, dem würde es nie einfallen, seine Gedanken in eine solche Form zu bringen, wie Derrida das tut, und wäre es ein noch so guter und intelligenter Philosoph. Derridas Denken ist kein menschliches Denken (das sich in menschlichen Dimensionen bewegt), es ist akademisches Denken (dem es um akademische Dimensionen geht), es ist direkter Ausfluss akademischen Denkens. Es beschäftigt sich mit akademischen Themen und gibt auf akademische Fragen akademische Antworten. Niemandem sonst als einem wissenschaftlich gebildeten Menschen würde es einfallen, vom „System“ und von der „Spur“ zu sprechen, ohne zu sagen, von welchem System und von welcher Spur er spricht. Nur ein akademisch veränderter Mensch kann den Eindruck haben, mit einer solchen Ausdrucksweise etwas zu erklären. Der Eindruck oder der Glaube, in dieser Abstraktionshöhe Probleme lösen und auf Fragen Antworten finden zu können, muss ihm erst in der Universität angewöhnt werden. Auch, Nietzsche, Freud und Heidegger übertreffen zu wollen, ist keine Aufgabe für einen Philosophierenden, dessen Ziel es ist, Antworten auf die Fragen seines Lebens zu finden, es ist das Ziel eines Akademikers, der sich in die (in der Universität gelehrte) Philosophiegeschichte einschreiben will, um auf diese Weise Zutritt zu allen Philosophieinstituten der Welt und Eingang in alle Lehrbücher und Nachschlagewerke zu finden.

Ich will dieses Streben Derridas nicht verdammen, ich bin ihm auch nicht neidisch auf seine Erfolge, mir geht es hier nur darum herauszuarbeiten, was das überhaupt für einen Diskurs ist, den er führt.

Also: Bei Derrida geht es nicht einfach um das, was richtig oder falsch, wahr oder unwahr ist und womit man einen Gesprächspartner überzeugen könnte, sondern es geht ihm um nicht weniger als um die – eine – Wahrheit der ganzen Philosophiegeschichte. (Um so denken zu können, muss man sich einen solchen Wahrheitsbegriff natürlich zuerst einmal bilden und der Ansicht sein, dass es in der ganzen Philosophiegeschichte um dieselben Probleme gehe und dass die Philosophiegeschichte gleichsam die Geschichte der Entwicklung dieser Probleme sei, aber für Derrida ist das kein Problem, denn er hält auch die gesamte Metaphysik für einen (!) Text.) Diese eine und einzige Wahrheit bestreitet oder bekämpft er, indem er den Begriff der Präsenz infrage stellt (den Nietzsche, Freud und Heidegger seiner Meinung nach schon aufgelöst haben) und argumentiert dabei so, dass die Wahrheit in einem weit verzweigten sprachlichen System verborgen sei, welches sich noch dazu ständig weiterentwickle und deshalb nicht präsent, nicht festgemacht werden könne, also nicht mit dem Ton des „So ist es!“ ausgesprochen werden könne. Nicht diese Aussage, die ich für richtig halte, erscheint mir problematisch, sondern die Dimensionen, in denen sie ausgesprochen wird und das Pathos, das damit verbunden ist. Es ist also bei Derrida nicht so, dass die Wahrheit, die ein Mensch im Kopf haben kann (Präsenz) relativ ist, weil dieser Mensch endlich ist, sondern er bestreitet diese relative Wahrheit ganz und erklärt den Menschen zu einem bloßen Effekt der Sprache, weil es ihm nicht um die Lebensprobleme lebender Menschen geht und er anstatt dessen in prinzipiellen Fragen Recht haben will, die (seiner Meinung nach) von der Philosophiegeschichte gestellt worden sind. Man kann sich also mit Recht fragen: Was ist das, um Himmels willen, für eine Perspektive?

Als ob das nicht genug wäre, scheint sich der gesamte Derridasche Diskurs (in den beiden von mir untersuchten Texten) zudem auch noch um einen religiösen Kern zu drehen. Oder sind es nur die beschwörerischen Worte, mit denen Derrida uns die überragende Bedeutung seiner denkerischen Unternehmungen suggerieren will, die diesen Eindruck erzeugen? Wer kann das sagen? Jedenfalls ist es nicht einfach so, dass Derrida mit seinem Konzept der *différance* herausarbeiten wollte, dass es keine Wahrheit gibt, weil es keine privilegierte Sicht der Wirklichkeit gibt, um am Ende zu sagen: „Nun gut, dann gibt es sie eben nicht!“ Nein, Derrida scheint dieser Tatsache übermenschlich große, gleichsam religiöse Bedeutung zuzumessen (auch wenn aus seinem Text nicht klar wird, wie wir darauf reagieren sollen), dabei scheint er sie einerseits zu beweinen und andererseits gleichzeitig mit Nietzsches großem Lachen überwinden zu wollen. Der Worte in Derridas beiden Aufsätzen, die nur dazu dienen, um seinem eigenen Diskurs Bedeutung zuzusprechen oder diese Bedeutung zu betonen, sind nicht wenige.

Ich fasse zusammen: Derrida versucht in diesen beiden Aufsätzen keine Probleme zu lösen, die irgendein konkreter Mensch wirklich hat oder haben könnte; und auch wenn es so aussieht, als ob uns diese Fragen betreffen, so ist die Verbindung zwischen ihnen und uns rein von uns Lesern herbeiphantasiert. Anstatt dessen löst Derrida die Probleme der Metaphysik und der gesamten Philosophiegeschichte; er zeigt das Wesen der Sprache auf mit der *différance* als ewig in ihr wühlendem Spaltpilz, der jede definitive Wahrheitsaussage unmöglich macht; und er entscheidet über das Schicksal der wissenschaftlichen Schule des Strukturalismus, indem er einmal sagt, man müsse das Gesamt einer Struktur überblicken können, um die Bedeutung eines jeden seiner Elemente auszumachen, und das könne man aber nicht, und ein andermal, die Struktur habe heute ihr Zentrum verloren und die Bedeutung

ihrer Elemente sei deshalb nicht länger gewiss. (Ich kann meine Kritik aber auch viel kürzer formulieren: Die Gesprächspartner von Derrida sind nicht Menschen – und Menschen sind auch nicht die Adressaten seines Diskurses – sondern es sind die Philosophiegeschichte, die europäische Metaphysik, der Strukturalismus und andere abstrakte Großsubjekte dieser Art.) Es sind diese von Derrida aufgeworfenen Fragen und Probleme ausschließlich solche, die Institutionen angehen und sie interessieren müssen und die aus diesem Grunde auch genau jene Gestalt haben, die er ihnen gegeben hat. (Vielleicht ist es gut, in diesem Zusammenhang vor einem Denkfehler zu warnen: Es gibt viele Menschen, die meinen, es sei dümmer, statisch zu denken als historisch, weil Problemstellungen sich historisch entwickelt haben. In diesem Sinne lässt es sich natürlich auch Derrida nicht nehmen, historisch zu denken. Aber: Historisches Denken ist ein recht sicheres Anzeichen für Institutionendenken. Ein Mensch lebt nämlich durchschnittlich 70-80 Jahre und eben nicht in historischen Dimensionen, Institutionen schon.)

Ebenso ist es sicherlich für keinen Menschen ein Lebensproblem, die europäische Metaphysik zu Fall zu bringen oder das zentrale Problem der gesamten Philosophiegeschichte zu lösen. Weiters würde ich behaupten, dass das Problem der Präsenz und damit des Erscheinens von Wahrheit für den Einzelmenschen auch kein Problem darstellt. Das war einmal so, dass Menschen erschrocken sind, weil ihnen bewusst wurde, dass sie weitgehend vom Unbewussten in sich angetrieben werden, aber damit zu leben, daran haben wir uns mittlerweile gewöhnt. Es ist also bei weitem nicht so, wie es bei der Lektüre von Derridas Texten erscheinen möchte, dass ein Mensch, der sich seiner nicht vollkommen bewusst ist, nicht lebensfähig wäre und zu einem Effekt anderer Gewalten verkommt – auch das sind Formulierungssuggestionen, die individuelle Problemzugänge desavouieren, um institutionelle zu privilegieren.

Was aber nun die Sprache betrifft, in der die *différance* wütet: Hier findet Derrida seinen Ausgangspunkt in einem konkreten theoretischen Problem des Strukturalismus, um es dann auf die gesamte Sprache auszudehnen und mit philosophisch-religiösem Sprachduktus in seiner Bedeutung und seinen Auswirkungen zu überhöhen. Denn an diesem Punkt liegt wirklich ein Problem für Institutionen vor (für Einzelmenschen nicht so sehr), wenn diese, ausgehend von einer richtigen Analyse des Strukturalismus, einsehen müssten, dass man die Wahrheit nicht direkt aussprechen kann, weil diese sich immer weiter im System verschiebt, sodass man ihrer nie definitiv habhaft werden kann. Verschiedenste soziale Institutionen (Wissenschaft, Politik, Rechtsprechung, Schule, Gesundheitssystem etc.) fußen darauf, dass man die Wahrheit schon direkt aussprechen kann, weil Gesetze, Noten, Strafen, staatliche und institutionelle Leistungen, berufliche Karrieren und so weiter davon abhängen. Mit seiner Problemdarstellung hat Derrida also die Institutionen herausgefordert – und deshalb hat er auch eine ganze Weile ihre Aufmerksamkeit bekommen.

Ein Individuum hingegen müssen Derridas Probleme und Fragestellungen gar nicht in dieser Weise interessieren. Ein Individuum geht nicht unter, wenn die europäische Metaphysik untergeht (die bisherige Philosophiegeschichtsschreibung hingegen schon und muss durch eine neue ersetzt werden). Allerdings komme ich an dieser Stelle zu einem für mich sehr wichtigen Punkt: Ich bin mir immer dessen bewusst, dass mein eigener philosophischer Diskurs für die meisten Menschen weniger bedeutsam aussieht als der Derridas, weil ich nur im individuellen Maßstab denke, Derrida hingegen die großen Probleme der Philosophiegeschichte, der Sprachwissenschaft und der europäischen Zivilisation behandelt hat. Der Witz meiner Argumentation funktioniert jedoch umgekehrt: Ich behaupte nämlich (etwas Ähnliches wie Wittgenstein es in anderem Zusammenhang behauptet hat, nämlich), dass Derrida sich zwar um die Probleme der Sprache, des Systems und der Metaphysik

gekümmert, damit die Probleme von uns Menschen aber noch nicht einmal berührt hat. Bedauerlicherweise ist es heute so, dass Individuen sich bei ihrer persönlichen Interessennahme an Themen und Fragen gleich welcher Art beinahe ausschließlich an der Perspektive von Institutionen orientieren, dergestalt, dass sie ein Thema oder ein Problem erst dann als bedeutend einschätzen, wenn sie sehen, dass Institutionen sich für es interessieren – es liegt diesem Verhalten der Leute meiner Meinung nach eine Art zeitgenössische Geringschätzung des Individuums zugrunde, wenngleich man für diese ihre Haltung der Orientierung an Institutionen auch Verständnis aufbringen muss und zwar deshalb, weil heutzutage unser aller berufliches Überleben von Institutionen und Organisationen abhängt.

Damit komme ich nun endlich zu dem Punkt, auf den ich schon die ganze Zeit zusteure. Ich schreibe diesen Text hier nämlich nicht, um über Derrida zu zetern, sondern weil ich der Ansicht bin, dass viele oder zumindest mehrere von Derridas Ideen fürs Philosophieren (und damit meine ich: für individuelles Philosophieren, weil ich meine, dass ein anderes Philosophieren als individuelles Philosophieren kein gutes Philosophieren ist) äußerst nützlich sein könnten, man müsste sie allerdings zuerst in andere Größendimensionen übersetzen und sie vom Ballast religiöser Bedeutsamkeit befreien.

Vielleicht ein Beispiel: Die Bedingung der Möglichkeit zu denken

„Die *différance*“, S. 88

„Die erste Folgerung wäre, daß die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt.“

Diese Aussage stellt aus der Sicht einer Institution (also z.B. der Wissenschaft oder auch der Philosophie als Institution, also als akademische Disziplin) einen Skandal dar, weil sie feststellt, dass Begriffe nicht genau definiert werden können (Stichwort: WISSENSCHAFTLICHE DEFINITIONEN) beziehungsweise, dass die Wahrheit eines Begriffs nie endgültig festgemacht werden kann, denn die Relationen der Begriffe zu anderen Begriffen würden sie hinterher wieder beeinflussen und in ihrer Bedeutung modifizieren. Das ist ein Skandal für die Wissenschaft wie im Grunde für eine jede Macht (Staat, Kirche, Universität), weil sich Macht auf Definitionsmacht stützt. Aus der Sicht von Individuen hingegen gibt es kaum etwas Befreienderes als diese Botschaft: Wir müssen nun den Definitionen von Institutionen nicht mehr blindgehorsam folgen und können unserer persönlichen Wahrheitssuche in lustvoller Weise nachgehen! Die Wahrheit werden wir gemäß dem von Derrida aufgebauten Problemaufriss zwar nicht finden, aber das macht nichts, denn erstens: Was fangen wir endliche Wesen mit einer absoluten Wahrheit an? – und zweitens gibt es immer etwas zu finden, wenn man die Relationen zu anderen Begriffen hin weiterverfolgt, die Wahrheitssuche wird also nicht langweilig werden.

Der eigentliche Gewinn, den individuelles Philosophieren aus Derridas Denken hat, ist aber noch um vieles größer: Derridas Konzeption verhindert es, wie in dem Zitat leicht ersichtlich ist, dass jemand, ein Mensch oder eine Institution, bei irgendeiner Angelegenheit einfach sagt: „So ist es!“ Das ist deshalb nicht möglich, weil ein jedes „So ist es!“, wenn man Derrida folgt, von seiner semantischen/thematischen Umgebung abhängig ist, von allen Relationen und Faktoren, die es bedingen. Für uns Individuen ist der große Gewinn, den wir aus diesem Gedanken ziehen können, der, dass wir bei einem jeden „So ist es!“, das man entgegen wirft,

sagen können: „Nun, so prüfen wir doch mal nach, ob das wirklich so ist!“ – und dann gehen wir den Relationen und Bedingungen der Ermöglichung dieser Angelegenheit nach und werden imstande sein nachzuweisen, dass es eben nicht so ist. Warum ist es nicht so, wie es ist? Weil nichts so ist, wie es ist! In dem Fall müsste es ja seine ganze Identität aus sich selbst heraus beziehen und nicht von anderen Dingen (anderen Elementen des Systems) rundum abhängig sein. Da es diese Bezogenheit auf andere Dinge aber gibt, sind Individuen/Einzelmenschen immer in der Lage, einem jeden „So ist es!“, das mit Autorität gesprochen wird, entgegenzutreten und ihm zu beweisen, dass es Unrecht hat.

Dieses Faktum nun ist deshalb so wichtig, weil es den Individuen das Denken überhaupt erst ermöglicht, sie müssten andernfalls hilflos vor der Autorität verstummen. Nun, wenn das kein ansehnliches Resultat ist: Derridas Problemkonstrukt setzt uns Individuen als Denkende ein, es setzt uns instand zu denken selbst gegenüber Institutionen, die viel größer sind als wir und die aus diesem Grund auch eine viel größere Fähigkeit zur Präsenz haben, also eine größere Fähigkeit zur Vergegenwärtigung, zur Präsenthaltung von Fakten, also von Wissen. Der Einzelmensch aber kann wissen, dass eine jede Problemsicht immer notwendigerweise begrenzt ist, innerhalb des Rahmens der Problemsicht mögen alle Begriffe kohärent sein, aber man braucht nur einen Schritt über diesen Rahmen hinaus tun und schon findet man die Möglichkeit zur Neubeschreibung des selben Problems von einem anderen Ausgangspunkt aus. Ich will das, was ich hier sage, auch in einen Vergleich zu Derridas Diskurs bringen, denn auch sein Diskurs bildet im Tonfall, in der Aufgeregtheit, diesen Skandal nach, den es für die Institutionen bedeutet, wenn sie des Wortes, das Autorität hat, nicht mehr habhaft werden können, weil sich die Bedeutung der Begriffe im Kapillarsystem der Sprache verliert. Auch bei Derrida also erscheint das als Problem, was uns hier als Befreiung erscheint, und er erwähnt, jedenfalls in diesen beiden Texten, mit keinem Wort, dass das eigentlich der größte Gewinn ist, den man sich denken kann, weil hier die Grundlage dafür liegt, dass wir Individuen denken dürfen und auch gegenüber Institutionen denken dürfen. Letzten Endes bedeutet dieser Gedanke natürlich, dass Denken nur dort möglich ist, dass die Freiheit des Denkens nur in denjenigen Bereichen existiert, in denen die Wahrheit nicht (endgültig) feststellbar ist.

Ein zweites Beispiel: die Möglichkeit des Denkens des Sinnvollen und die Möglichkeit des Projektierens von Zukünftigem

Derrida quält den Leser, wie bereits erzählt, im *différance*-Aufsatz mit der „Spur“, mit der er offenbar nachverfolgen will, wo der Hase hergehoppelt ist. Tatsächlich führt die Spur, wenn man sie als jene Spur auffasst, die die *différance* bei ihrem Wirken in den Texten zurückgelassen hat, zurück in die Vergangenheit. Ich frage mich, was Derrida dort wollte, in der Vergangenheit – den Ursprung erkunden, nachdem er postuliert hat, dass es gar keinen gibt? Oder den leeren Fleck, den der Ursprung oder Gott, die aus dem Zentrum herausgefallen sind, zurückgelassen haben? Wozu? Derrida verhält sich hier wie ein Metaphysiker, der alles hinterfragt und unterhalb der Dinge jenen Grund zu finden glaubt, auf dem sie stehen und der die eigentliche Realität ausmacht. Dabei glaubt Derrida doch an alles das gar nicht mehr.

„Die Struktur, das Zeichen und das Spiel“, S. 116

„...so komme ich schneller zu meinem Hauptthema – die Bestimmung des Seins als *Präsenz* in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, dass alle Worte für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer *Präsenz* (*eidōs*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewusstsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.“

Alle diese Begriffe, die traditionell das Ziel philosophischen Suchens bezeichnet haben, betrachtet Derrida als herausgefallen aus dem Zentrum der Struktur, sodass sie uns also heute nichts mehr sagen können. Meine Frage ist nun, wenn er so denkt, warum sucht er dann mittels des Begriffs der „Spur“ in genau der Richtung, die zu diesen Begriffen hinführt? Warum schlägt er nicht die andere Richtung ein? Warum zurück, warum nicht vorwärts fragen? Was ich damit sagen möchte, ist, das Derrida-Zitat darüber, dass ein Begriff nicht aus sich selbst heraus Bedeutung hat, sondern diese aus den Relationen zu anderen Begriffen bezieht, gibt uns die prachtvolle Möglichkeit, nicht länger fragen zu müssen: „Was bedeutet dieser Begriff wirklich?“, sondern anstatt dessen können wir fragen: „Was *sollte* dieser Begriff sinnvoller Weise bedeuten?“ Damit will ich andeuten, dass in Derridas Philosophie nicht nur rekonstruierendes, sondern durchaus auch projektierendes, auf die Zukunft hin zielendes Denken – zumindest der Möglichkeit nach – steckt. Aber das ist meine Idee, Derrida hat das nicht in der Weise entwickelt. Wichtig ist sie mir dennoch: Die Frage, wie etwas sinnvoller Weise bestimmt werden sollte, ist beim Philosophieren oft viel sinnvoller und fruchtbarer als die, was es in Wahrheit ist. Die Frage, was es in Wahrheit ist, ist oft unbeantwortbar, weil etwas vielleicht nie in ausreichendem Maße verwirklicht wurde, weil im zu bearbeitenden Material Widersprüche stecken, weil das Material nicht überblickbar ist oder schließlich, weil gleichgültig, wie ich die Frage nach der Wahrheit nun entscheide, diese Angelegenheit, um die es geht, bei den Menschen in der einen oder anderen Weise bereits Karriere gemacht hat und sich auf diese Weise ohnehin schon eine Interpretation als Wahrheit durchgesetzt hat, die ich nun nicht mehr ändern werde. In Summe: Mit der Frage der Wahrheit wird man als Philosophierender leicht in die Verzweiflung getrieben, man sollte deswegen auch ihr gegenüber Alternativstrategien entwickeln – zum Beispiel, indem man sich klar macht, wozu Philosophieren dient und dass das Ziel der Lebensbewältigung in ihm über dem der Wahrheit steht.

Für ein solches Ziel braucht man relative Wahrheiten, einen Wahrheitsbegriff, der in einem Verhältnis steht zu unseren Möglichkeiten und Anstrengungen. Es war deshalb gerade bei der Lektüre des zuletzt gebrachten Derrida-Zitats über die vielen traditionellen philosophischen Namen der Präsenz, dass ich mich fragte: Warum kann Derrida eigentlich keine begrenzte Präsenz akzeptieren, gewissermaßen eine kleine „Lichtung des Seins“, um mit Heidegger zu sprechen, in der sich ein wenig was erhellt. Wer Derridas Diskurs ein bisschen kennt, weiß, dass alle von ihm in dem Zitat, von dem jetzt die Rede ist, aufgereihten Begriffe (eidos, arche, telos usw.) stark negativ konnotiert sind, denn sie allem würden dem Spiel der Differenzen in der Sprache ein abruptes Ende bereiten. Hierzu ist zu sagen, dass sie das freilich schon tun würden, aber nur wenn man von vornherein in solch absoluten Begriffen denkt (in einem solch absoluten Begriffsrahmen) wie Derrida. Ein begrenztes Bewusstsein, eine bescheidene Subjektfähigkeit des Menschen, so wie sie in Wirklichkeit tatsächlich sind, würden diese Gefahr nicht mit sich bringen – und wenn man ihre Existenz in relativen und beschränkten Formen akzeptieren würde, bräuhete man dergleichen Begriffe auch nicht mit Derridas absoluter und bedingungsloser Unerbittlichkeit bekämpfen.

Und noch ein drittes Beispiel: Wie man, anstatt zu diskutieren, den Gesprächspartner mit nicht vorhandenen/präsenten Inhalten „erschlägt“ – bzw. wie man sich dagegen verteidigt

Derridas Denken könnte auch sehr konkrete Anwendungen haben, aber wiederum nur, wenn man es aus Derridas Denkraum herauslöst und in praktische Situationen übersetzt:

„Die *différance*“, S. 85

„Das Zeichen, so sagt man gewöhnlich, setzt sich an die Stelle der Sache selbst, der gegenwärtigen Sache, wobei „Sache“ hier sowohl für die Bedeutung als auch für den Referenten gilt. Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar. Es nimmt dessen Stelle ein. Wenn wir die Sache, sagen wir das Gegenwärtige, das gegenwärtig Seiende, nicht fassen oder zeigen können, wenn das Gegenwärtige nicht anwesend ist, bezeichnen wir, gehen wir über den Umweg des Zeichens. Wir empfangen oder senden Zeichen. Wir geben Zeichen. Das Zeichen wäre also die aufgeschobene (*différée*) Gegenwart. Ob es sich um mündliche oder schriftliche Zeichen, um Währungszeichen, um Wahldelegation oder politische Repräsentation handelt, schiebt die Zirkulation der Zeichen den Moment auf (*diffère*), in dem wir der Sache selbst begegnen könnten, uns ihrer bemächtigen, sie verbrauchen oder sie verausgaben, sie berühren, sie sehen, eine gegenwärtige Anschauung von ihr haben könnten. Was ich hier beschreibe, um die Signifikation mit ihren offenkundigen Merkmalen als *différance* der Temporalisation zu definieren, ist die klassisch anerkannte Struktur des Zeichens: sie setzt voraus, daß das Zeichen, welches die Präsenz aufschiebt (*différant*), nur von der Präsenz, die es aufschiebt, *ausgehend* und *im Hinblick* auf die aufgeschobene Präsenz, nach deren Wiederaneignung man strebt, gedacht werden kann.“

Worauf ich nach diesem Zitat zuerst hinweisen möchte, ist, dass Derrida in seiner gewohnten Maßlosigkeit die gesamte Zeichentheorie beansprucht, um für seinen philosophischen Entwurf als Unterstützung zu dienen. Die nahe liegende Frage ist, warum er nicht unterscheidet zwischen solchen Wörtern, die dasjenige, was er im oben stehenden Zitat beschrieben hat, stärker und solche, die es weniger stark realisieren? Dabei drängt sich der Gedanke doch von selber auf, dass Wörter wie „Tisch“, „Fisch“, „Bleistift“ oder „Vorhang“ uns viel weniger Probleme machen als ein Wort wie zum Beispiel „Derrida“. „Derrida“ als ein Wort, verwendet im beliebten akademischen Spiel des *name dropping*, steht für die meisten Menschen für einen Autor, von dessen Werken man nur wenig gelesen und vom Gelesenen noch dazu den größten Teil nicht verstanden hat. Derjenige hingegen, der diesen Namen in lässigem Ton fallen lässt, erhofft sich dadurch einen Vorteil, weil dieser Name mit Prestige verbunden ist, obwohl für die meisten Menschen nicht klar (nicht präsent) ist, was eigentlich genau hinter diesem Namen steht und ob dieses Dahinterstehende wirklich von Wert ist. Wenn wir dieses Beispiel mit dem zitierten Textausschnitt vergleichen, dann sehen wir, dass hier im sozialen Zusammenleben der Menschen (im sozialen System/im akademischen Konkurrenzsystem) ein Vorteil generiert wird, der gerade nicht „*im Hinblick* auf die aufgeschobene Präsenz, nach deren Wiederaneignung man strebt, gedacht werden kann“, weil diese Wiederaneignung nämlich gar nicht kommt und auch nicht kommen wird oder kommen soll. Vielmehr lassen sich in vielen öffentlichen Diskursen Vorteile dadurch generieren, dass das Publikum von der Wahrheit oder dem Durchschauen einer Sache dauerhaft getrennt bleibt.

Ein interessantes Beispiel für so einen Diskurs bringt Manfred Füllsack in seinem Buch *Zuviel Wissen?* (Avinus Verlag, Berlin 2006). Es geht dabei (S. 276-277) um Wissensmanagement. Diese neue von einigen Vorkämpfern propagierte Disziplin des Umgangs und der Verwaltung von Wissen verspricht, relevantes Wissen besser auffindbar machen zu können. Dabei verschweigt sie aber oder blendet es aus, dass sie selbst ebenfalls zusätzliches neues Wissen schafft und als Disziplin zuerst erlernt und beherrscht werden muss, um ihre Funktion erfüllen zu können. Am Ende stellt sich die Frage, ob einem Wissensmanagement Arbeit erspart oder einem nicht insgesamt viel mehr Arbeit macht, als es einem ersparen kann? Füllsack geht davon aus, dass in einem Seminar über Wissensmanagement beide Aspekte dieser Problematik vom Seminarleiter thematisiert werden können, aber nicht gleichzeitig: Durch die Ungleichzeitigkeit (Temporalisierung, siehe obiges Zitat von Derrida) bleibt dem Publikum

der in dieser Disziplin innewohnende Grundwiderspruch (Ich betreibe Wissensmanagement, um das Zuviel von Wissen, das mich quält, zu verkleinern, dazu muss ich aber erst Wissensmanagement lernen und es vergrößern.) verborgen.

Füllsack erkennt denselben Widerspruch auch in wissenschaftlichen Fachausdrücken: Diese sind so etwas wie Kurzformeln, die einen komplexen Sachverhalt ausdrücken. Der Vorteil, den sie haben, besteht in der Zeitersparnis, die es bringt, wenn man nur einen Fachbegriff erwähnen muss, anstatt immer aufs Neue den gesamten komplexen Sachverhalt, für den er steht, erklären zu müssen. Das erspart Arbeit, solange es nicht zu viele Fachtermini gibt. Die Dynamik wissenschaftlicher Entwicklung führt allerdings in der Folge jeweils über Spezialisierung zu einer starken Zunahme von Fachbegriffen und damit dazu, dass man nicht mehr genau weiß, welche konkreten Inhalte sich hinter den einzelnen Fachbegriffen verbergen, sodass sich die Notwendigkeit, diese neuen Fachbegriffe gemeinsam mit den Inhalten, für die sie stehen, permanent zu erlernen, mehr Arbeit macht als die Fachbegriffe ersparen.

Zweifel sind also angebracht in der Wissenschaft, denn wir können nie wissen, ob eine neue Disziplin oder neue Fachtermini uns das Leben erleichtern werden oder es erschweren. Die Seminarleiter werden uns in jedem Fall von neuen Begriffen und Inhalten zu überzeugen suchen, indem sie einerseits auf Autorität oder (von uns) vermutete Autorität setzen und andererseits Begriffe kreieren, die durch ihre eigene Gestalt suggerieren, dass hinter ihnen bedeutende und relevante Inhalte stecken. Fachbegriffe oder auch (die klingenden) Namen neuer Disziplinen leben davon, dass sie zugleich etwas ausblenden (nämlich das konkrete Wissen, für das sie stehen) und etwas einblenden, indem sie auf eine bestimmte Problematik hinweisen und diese als bedeutsam markieren (oder deren Wichtigkeit zumindest suggerieren), wobei das Ganze so funktioniert, dass das Publikum vom Glanz der gesamten Präsentation überzeugt werden soll und nicht von ihren Inhalten im Einzelnen (weil diese einander widersprechen können), und Füllsack fügt in der Fußnote hinzu:

Manfred Füllsack: *Zuviel Wissen?* S. 277

„Ähnlich fungieren in diesem Zusammenhang fremdsprachige Termini, die die hinter ihnen steckenden Expertenverständigungen durch Internationalität adeln und sie damit zum einen als gewichtig, zum anderen aber gleichzeitig auch als schwer zugänglich markieren, die also den Nimbus von wissenschaftlichen Eingeweihtendiskursen mit der (relativen) Exotik von Fremdsprachen verstärken. Ebenfalls ähnlich funktioniert *name dropping*, sprich der Bezug auf mehr oder weniger bekannte, oder auch nur als bekannt unterstellte Wissensautoritäten, hinter deren Namen Wissensarbeit vermutet wird – Wissensarbeit, die damit im Spiel ist, aber eben nicht tatsächlich *in actu* auch geleistet werden braucht. Und noch einmal ähnlich fungieren Abkürzungen oder auch grafische Darstellungen etwa durch Präsentations- und Notizprogramme wie *Powerpoint* oder auch *Lotus-Notes*, hinter deren Entwicklung ohne Zweifel ähnliche Probleme stecken wie sie auch dem Versuch Wissen zu managen zugrunde liegen.“

Es erweist sich also, dass Derridas Theorie, wenn man sie umkehrt (also so, dass nicht das Streben nach Präsenz und Erfüllung, sondern das dauerhafte Getrennt-Bleiben von der Präsenz und der Vergewärtigung von Wissen im Vordergrund steht) konkrete Anwendungsbeispiele in bestimmten beliebten akademischen Strategien (aber auch solchen von Seminarleitern in der Wirtschaft oder bei Fortbildungskursen) des Eindruckmachens findet und diese in ihrem Funktionieren gut erklärt. Als Teilnehmer wissenschaftlicher Veranstaltungen ist man, solange man diese Strategie der Darstellung (die darin besteht, dass man auf bestimmte, in der gegenwärtigen Situation nicht präsent zu machende Inhalte

anspielt, um sich so vor der Überprüfung des dargebotenen eigenen Standpunkts zu schützen und den thematisierten Inhalten dadurch gleichzeitig Bedeutung zuzuschreiben) nicht kennt, verblüfft, hält sich selbst für unwissend, unbelesen und unintelligent und ist außerstande, auf das Vorgebrachte, kritisch zu reagieren. Erst wenn man durchschaut, dass es sich dabei um einen beliebten Trick handelt, der allgemein betrachtet eigentlich eine sehr einfache Form hat, fühlt man sich zumindest nicht mehr von unbekanntem, behaupteten Wissen erschlagen und kann versuchen zu überlegen, wie man eventuell auf die Behauptungen reagieren könnte.

Ich selbst weise immer wieder in meinen Texten darauf hin, dass sich wissenschaftliche Theorien gerne gegen Kritik immun machen, indem sie an Textumfang solange zunehmen, bis sie unübersehbar werden. Was man nicht überblicken kann, kann man kritisieren – das ist tatsächlich ein konkretes Beispiel für Derridas Theorie der Unmöglichkeit von Präsenz, von (vollständiger) Vergewärtigung – aber leider werden die Akteure in der Wissenschaft dafür nicht sensibilisiert, und das ist auch der Grund, warum diese Strategie in diesem Bereich so wirkungsvoll ist.

Der Vollständigkeit halber muss ich bei diesem Beispiel noch einen Aspekt hinzufügen: Es funktioniert dieser Trick freilich auch in der Schrift, aber noch besser funktioniert er beim gesprochenen Wort, zumal dann, wenn zudem noch, wie in Seminarsituationen, die Zeit begrenzt und Gruppendruck im Spiel ist. Beim geschriebenen Wort hat man doch immer noch die Möglichkeit sich zurückzuziehen und in Ruhe über die verschiedenen aufgestellten Behauptungen nachzudenken, aber beim gesprochenen Wort muss man unmittelbar reagieren und wenn man dann mit seiner geistigen Präsenz, seiner Geistesgegenwart mit dem einem hingeworfenen Begriff alleine dasteht und sich (durch Unwissen oder Zu-wenig-Wissen) getrennt sieht von dem, was er genau bedeutet, dann ist man dem Wahrheitsanspruch des oder der Vortragenden schutzlos ausgeliefert. Damit haben wir also die kuriose Situation vor uns, dass dasjenige, was Derrida für die Schrift behauptet, eigentlich sogar besser noch auf die mündliche Kommunikation passt.

Ich denke, damit habe ich für dieses Mal genug an Derrida zurechtgebogen, die Katze lang genug gegen den Strich gestreichelt. (Dass dieser Text hier mit dem, was Derrida wollte, nichts gemein hat, ist geschenkt.) Es gibt aber sicher noch mehr Gedanken von Derrida, die für individuelles Philosophieren nutzbar gemacht werden könnten, wenn sie entsprechend aus dem Derridaschen Kontext herausgebrochen und in individuelle, tatsächlich erlebbare Erfahrungssituationen übersetzt würden.

4. Februar 2009