

Hans-Georg von Arburg, Michael Gamper
Ulrich Stadler (Hrsg.)

»Wunderliche Figuren«
Über die Lesbarkeit
von Chiffrenschriften



Ap II 12077

A-2384891

Wilhelm Fink Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Covergestaltung unter Verwendung einer Fotografie von Andreas Luginbühl.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wunderliche Figuren : über die Lesbarkeit von Chiffrenschriften /
Hrsg.: Hans-Georg von Arburg – München : Fink, 2001
ISBN 3-7705-3578-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet.

ISBN 3-7705-3578-2
© 2001 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

INHALT

Einleitung	9
1. KÜNSTLERISCHE IMAGINATION UND INVENTION	15
JÖRG BITTNER Wolken, Mauern und Schwämme. Leonardo und die natürlichen Hilfsmittel visueller Kreativität	17
HANS-GEORG VON ARBURG Dämonische Signaturen aus dem Tintenfaß. Justinus Kernaler <i>Kleksographien</i> und die ›Zufallsbilder‹ der Natur	43
2. NATURA LOQUITUR	69
CHRISTA HABRICH Aspekte der Signaturenlehre in der abendländischen Medizin	71
ERNST LICHTENHAHN Sichtbare Sprache der Natur. Zur romantischen Deutung musikalischer Chiffrenschriften	97
ULRICH STADLER Alexander von Humboldts <i>Ideen zu einer Physiognomik der Gewächse</i> und die poetischen Blumenbücher des 19. Jahrhunderts	115
SABINE HAUPT Schrift – (Bild) – Fleisch. Über An- und Abwesenheiten in der Texttheologie Peter Handkes (mit Seitenblicken auf Botho Strauß und George Steiner)	137
3. ZWISCHEN BILD UND SCHRIFT	163
MATTHIAS CHRISTEN »Wo Abfälle und Sternbilder sich treffen«. Lichtschriften und photographische Chiffren im Werk Siegfried Kracauers	165
CHRISTINE NOLL BRINCKMANN Filmische Farbe, als Abbild und als Artefakt	187

Emil Angehrn

SCHRIFT UND SPUR BEI DERRIDA

I. Das lebendige Wort

Die Geschichte des Fortschritts ist bekanntlich auch eine der Desillusionierungen, wobei nicht einfach überschwengliche Utopien zusammenbrechen. Ebenso werden Entthronungen zur Grundlage neuer Inthronisationen, Demütigungen zum Anlaß neuer Selbstvergewisserung. In die Reihe der Demütigungen lässt sich das Oszillieren in der Wertung der Schrift – zwischen Schriftverherrlichung und Schriftskepsis – eintragen, wie es uns exemplarisch in einem Mythos des platonischen Dialogs *Phaidros* begegnet. Stolz präsentiert der Gott Theuth dem thebanischen Götterkönig Ammon die Erfindung der Schrift, indem er auf ihren Nutzen verweist: »Diese Kunst, oh König, wird die Ägypter weiser machen und gedächtnisreicher, denn als ein Mittel für den Verstand und das Gedächtnis ist sie erfunden« (*Phaidros* 274e). Die Schrift gehört zu jenen fundamentalen Kulturtechniken – im Mythos nach Zahl und Rechnung (sowie Geometrie, Astronomie, Brettspiel und Würfelspiel) eine weitere Erfindung des Theuth –, die geradezu eine Schwelle der Anthropogenese, der Selbstwerdung des spezifisch menschlichen Lebens zu definieren scheinen. Die Rede von schriftlosen Völkern und Kulturen behält einen Anklang davon. Nach Hegel fällt der Beginn der Geschichts-Schreibung mit dem Beginn des eigentlich historisch-politischen Lebens zusammen, d. h. mit der Existenzweise von Völkern, »welche wußten, was sie waren und wollten« und sich davon – in Institutionen und Geschichtskultur – Rechenschaft ablegten (so daß auch das Zusammentreffen der objektiven und subjektiven Bedeutung im Wort »Geschichte« – Ereignis und Erzählung – keineswegs zufällig ist).¹ Schrift als Medium der Reflexion und Erinnerung, der bewußten Selbstvergegenwärtigung und des Festhaltens gegen das Verschwinden, ist eine Äußerung des Lebens des Geistes, ein Herauskommen aus der Unmittelbarkeit des Natürlichen und ein Widerstand gegen das Vergehenmüssen alles Lebendigen.

Doch genau diesem Anspruch widerspricht der Götterkönig, der das Geschenk als bloß scheinbares, ja verderbliches Heilmittel zurückweist, das in der Seele der Menschen vielmehr Vergessen als Erinnerung erzeugen wird, da sie »im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden«. Nur das mechanische Gedächtnis, nicht das lebendige Erinnern wird durch die Schrift getragen, und auch die Weisheit, zu der sie nach dem Versprechen des Theuth verhelfen sollte, ist bloßer Schein, da sie nur die äußere Anhäufung von Wissensgütern, nicht das an-

¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970, XII, 12, 83.

eignende Lernen ermöglicht und die Menschen statt weise nur schein-weise macht (275a-b). Sokrates bekräftigt und vertieft das Urteil des Ammon, indem er die Meinung, »daß etwas Deutliches und Sichereres durch die Buchstaben kommen könne« (275c), als einfältig verwirft und stattdessen die »dialektische Kunst« (276e), die Kunst der mündlichen Unterredung preist, die wahre Erkenntnis entstehen lässt. Schrift ist die entäußerte, tote, stumm gewordene Rede, der die Fähigkeit des Logos zur Erkenntnis und zur Verständigung abhanden gekommen ist; sie kann auf Nachfragen nicht antworten, sich gegen Einwände nicht verteidigen, sondern nur mechanisch dasselbe wiederholen; sie kann nicht situationsbezogen das Richtige sagen oder schweigen, sie »weiß nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht« (275e). Ihr stellt Sokrates die »lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden« (276a) gegenüber, die in dem, zu dem sie spricht, nicht tote Information, sondern lebendiges Wissen hervorbringt. Das Gewicht, das Platon diesem Kontrast beimißt, ist aus der Anwendung auf das eigene Philosophieren bekannt, wie sie Platon namentlich im *Siebten Brief* bezeugt: Im Gespräch, nicht in festgeschriebenen Lehren und Traktaten ist die Wahrheit des Philosophierens enthalten, im gemeinsamen Fragen und Antworten »leuchten Einsicht und Verständnis über jeden Gegenstand auf«; so »wird kein ernsthafter Mann jemals über ernsthafte Dinge etwas schreiben und sie damit der Böswilligkeit und dem Unverstand der Menschen überlassen« (7. Brief 344b-c). Es ist das Gegenbild zum festen Wissensbestand, der in Dokumenten verwahrt wird und dem einzelnen zur Verfügung steht: »Aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich – wie ein Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde – in der Seele und nährt sich dann schon aus sich heraus weiter« (341c-d).

Damit formuliert Platon ein klassisches Bild vom Leben des Geistes, das in neueren Theorien, zumal in hermeneutischen Strömungen, ähnlich gezeichnet worden ist: Das unabgeschlossene Gespräch ist für Gadamer wie für Rorty der Ort menschlicher Verständigung. Innerhalb der platonischen Philosophie wird damit auch ein Gegenakzent zum Modell der Ideenschau gesetzt, die idealiter auf das monologische Erfassen der in sich vollendeten, in ungebrochener Präsenz gegebenen Form gerichtet ist; dem steht die offene Prozessualität der dialektisch-dialogischen Kunst als das Andere gegenüber. Im Gegensatz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit deutet Platon die Minderwertigkeit des Schriftlichen als Makel des Ursprungsverlusts. Kritisiert wird die Schrift – analog anderen Entfremdungsfiguren – als Verfallsform der lebendigen Sprache, als eine Vergegenständlichung, die zugleich Entäußerung und Ablösung vom Ursprung ist; der Gegensatz von toter Äußerlichkeit und lebendiger Innerlichkeit, totem Buchstaben und lebendigem Wort, ist Resultat einer falschen Verselbständigung. Der schriftlich fixierte Text muß, um über sich Aufschluß zu geben und Verständlichkeit zu erzeugen, auf die »Hilfe des Vaters« (*Phaidros* 275e) zurückgreifen: auf das lebendige Wort, dessen fremdgewordener Abkömmling – Waisenkind – die Schrift ist. Hintergrund dieses Bildes ist die Vorstellung des Verstehens als Nachvollzug eines Meinens, das im Text zum Ausdruck kommt; genauer ist die Schrift darin

eine Vergegenständlichung zweiter Stufe: Sie ist der graphisch-räumliche Niederschlag eines (mündlichen) Ausdrucks, der seinerseits eine bestimmte Kristallisation eines subjektiven Meinens und Zuverstehengebens ist. Sie ist – zumal im prototypischen Fall der phonetischen Schrift – ein Zeichen zweiter Stufe, die Umsetzung des Hörbaren in das Lesbare, aber in anderem Sinn auch in nicht-phonetischer Schrift ein Zweites gegenüber dem gesprochenen Wort. Die zweifache Vergegenständlichung aber ist ein zweifacher Abstand, ein doppeltes Fremdwerden. Schon das gesprochene Wort kann um den richtigen Ausdruck ringen – entsprechend dem hermeneutischen Grundtatbestand, daß das Meinen nie im Sagen aufgeht, daß wir uns im Sprechen über das, was wir sagen wollen, Klarheit verschaffen und unterschiedliche Wendungen erproben können, um das Gemeinte für uns selber erst klar zu fassen (mit der Erfahrung, daß unsere Intention im Ausdruck oft nur approximativ zur Erfüllung kommt). Noch weiter als das Sagen kann die Schrift vom Meinen (*vouloir dire*, sagen wollen) entfernt sein, indem sie vom Sprechenden und von der Gesprächssituation abgelöst, zum kontext- und herkunftslosen, anonymen Dokument verselbständigt ist: Hermeneutische Arbeit besteht nicht zuletzt darin, diese Ablösung rückgängig zu machen, um aus der Kenntnis der Umstände und der Person heraus einen Text als Ausdruck nachvollziehen zu können. Die ideale Richtschnur solchen Verstehens liegt darin, die Schrift vom schreibenden Subjekt her, als Spiegel eines subjektiven Meinens zu lesen. Der eigentliche Ort, wo Sinn zustandekommt und Verstehen in Reinform gegeben ist, ist die Innerlichkeit der Seele, das noch nicht in die Äußerlichkeit getretene »innere Wort«, die Fülle des mit sich identischen, noch nicht in die Kluft von Meinen und Sagen auseinandergetretenen Bewußtseins. Der höchste Gott bedarf nicht der Schrift, um zu erkennen; er verwirft das Geschenk, als nicht nur unnötiges, sondern gefährliches Heilmittel, das der in sich erfüllten Schau das zerstreute, entfremdete Bewußtsein substituiert. Die Kritikfigur ist die durchgängigste der Metaphysik: die Kritik an der Ursprungslosigkeit, an der Verselbständigung des Derivats und der Verhüllung seines Abgeleitetseins.

II. Die Ursprünglichkeit der Schrift

Dies ist die Folie, vor der Jacques Derrida – unter anderem in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der platonischen Erzählung² – sein Gegenkonzept entwirft: Ursprünglich ist nicht das Wort, sondern die Schrift. Dabei geht es nicht nur, in Umkehrung der etablierten Rangfolge, um die Vorgängigkeit der Schrift gegenüber der mündlichen Rede, sondern in einem genuinen Sinn um den Ursprungscharakter der Schrift überhaupt: Die Ursprünglichkeit der Schrift, ihr Primat gegenüber der Stimme, die das zentrale Thema der 1967 erschienenen Bände

² Jacques Derrida, »La pharmacie de Platon«, in: *La dissémination*, Paris 1972, 77-213. Der Titel insistiert auf dem Charakter der Schrift als *pharmakon* mit der bezeichnenden Ambivalenz von Heilmittel und Rauschmittel, Zaubersrank, Gift.

La voix et le phénomène, De la grammatologie, L'écriture et la différence bildet, interessiert ineins mit einer allgemeinen, über sprachphilosophische Belange hinausgreifenden Revision der Grundlagen des metaphysischen Ursprungsdenkens. Fundamentale metaphysische Dichotomien wie Identität und Differenz, Einheit und Vielfalt, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Gegenwart und Abwesenheit erfahren eine neue Interpretation, die nicht nur ihre Rangordnung umkehrt, sondern ihr Gegensatzverhältnis neu bestimmt. Was in der traditionellen Philosophie bis in die neuere Phänomenologie hinein als Abkünftigkeit beschrieben wird, wird im Gegenlicht gelesen: Nicht von der Innerlichkeit des Bewußtseins her ist Schrift als äußere Kristallisation und Zeichen zu verstehen, die am subjektiven Meinen ihr Maß haben, sondern von der Schrift her und aus der Äußerlichkeit heraus kommt das Subjekt zu sich, vergewissert es sich seines Meinens. Der Gott Ammon bedarf keiner Schrift, um weise zu sein; wir aber sind zuerst Empfänger von Sinn, wir müssen lesen, Wirklichkeit entziffern, um zu erkennen, ja um etwas zu meinen.

In Wahrheit sind es zwei Umkehrungen, die hier im Spiel sind und in der These von der Ursprünglichkeit der Schrift zusammenfließen. Das eine ist die Umkehrung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption: Die ursprüngliche Konstitution der sinnhaften Welt findet im Verstehen, nicht im Sagen statt; Menschen sind ursprünglich Wesen, zu denen die Sprache kommt, denen etwas gesagt ist, nicht Wesen, von denen das Sprechen ausgeht; hinzunehmen ist dabei Derridas weitere These, daß das ursprüngliche Rezipieren ein Lesen, nicht ein Hören, daß das ursprünglich Gegebene Schrift, nicht Stimme ist. Die zweite Umkehrung besteht darin, die Schrift nicht als Fixierung eines subjektiven Meinens oder mündlichen Sprechens, sondern als ursprüngliche Schrift, den Text als Resultat einer Urschrift, ja, immer schon als »Umschrift« eines vorausgehenden Schreibens zu begreifen; zur Explikation dieses Verhältnisses bringt Derrida u.a. den Begriff der Spur ins Spiel. Ich möchte beide Schritte sukzessive näher betrachten.

Der erste Schritt betont, daß der Mensch – gegenläufig zur aristotelischen Definition des Menschen als *zoon logon echon* – die Sprache ursprünglich nicht hat, sondern empfängt: daß er ursprünglich nicht Sprechender, sondern Hörender und Verstehender ist. Es ist dies im Grunde die natürliche Intuition, die unser Verhältnis zur Wirklichkeit bestimmt, die – zwar in neueren konstruktivistischen und interpretationistischen Ansätzen hinterfragte – Überzeugung, daß wir die Wirklichkeit so aufnehmen, wie sie in sich verfaßt ist und sich von sich aus uns darbietet. Es ist die Überzeugung vom Primat des Verstehens, die in klassischer Umschreibung zugleich die Sprachförmigkeit des Verstehens betont: als Vorstellung, daß wir die Welt wie ein Buch lesen, wie einen Text verstehen, daß alles für den Menschen Zeichen und Schrift sei. Hans Blumenberg hat in seiner großen Untersuchung über die Lesbarkeit der Welt die Stadien und Hauptfiguren dieser Vorstellung nachgezeichnet und ihr treibendes Motiv herausgearbeitet.³ Nach ihm ist

es ein Sinnbegehren, ein Bedürfnis, die Welt sinnhaft zu verstehen, das die Metapher der Lesbarkeit zur zentralen Bestimmung macht. Die Idee der Lesbarkeit der Welt ist eine bestimmte Spezifizierung des allgemeineren erkenntnismäßigen Ideals der Zugänglichkeit der Welt: Es geht nicht nur darum, daß wir das Wesen der Dinge, die Verlaufsgesetze und Ordnungsstrukturen der Welt erkennen, sondern daß wir die Welt in ihrer Bedeutung erfassen, daß wir sie auf das hin begreifen, was ihr eigener Sinn ist und was sie uns sagt. Das Ideal des Erkennens wird zu dem eines im engen Sinn genommenen Verstehens vertieft. Auch wenn wir die Frage offen lassen, ob nicht dieser Sinnsupposition eine Projektion unseres Sinnverlangens zugrundeliegt und wie überhaupt dieser umfassende Sinnbegriff zu definieren wäre, können wir das Motiv der Lesbarkeit als bestimmende Figur unseres Wirklichkeitsverhältnisses festhalten, als Ausdruck des Bestrebens, die Welt nach dem Vorbild eines Textes zu begreifen, zu ihr gleichsam in ein kommunikatives Verhältnis zu treten. Wie im Hintergrund des gängigen Erkenntnisideals die Intuition tragend ist, daß nur wahrgenommene, nicht konstruierte Strukturen wirkliches Erkennen ermöglichen, so ist Verstehen von der Überzeugung geleitet, daß nur gegebener, nicht selbstgeschaffener Sinn das Begreifen trägt. Verstehen heißt zunächst begreifen, was etwas bedeutet, was es sagt und was es uns sagt. In der Vertiefung dieses Motivs deutet sich die Idee an, daß auch im eigenen Sagen und Entwerfen ein Moment des Vernehmens ist, des Entzifferns dessen, was man selber meint, daß das eigene Schreiben in einem Lesen wurzelt. Der Ursprung von Sinn, das phänomenologisch nachzeichenbare Sinnhaftwerden der Welt für mich, findet im Sinnvernehmen, nicht im Sagen statt.

Daß nun in solchem Verstehen die Lektüre, nicht das Hören – der Text, nicht die Stimme – zur bestimmenden Metapher wird, bleibt indes zu erläutern. Welches sind die Strukturmerkmale der sinnhaften Welterschließung, die damit in den Vordergrund treten? Nach mehrfacher Hinsicht geht es um eine Absage an die Unmittelbarkeit einer vollen Präsenz, eines integralen Gegenwärtigwerdens (des anderen und seiner selbst) im Verstehen. Blumenberg kontrastiert das Lesen mit der *theoria*, sieht in ihm ein Surrogat des Schauens als des ungeteilten und unvermittelten Ergreifens der Sache selbst⁴; zum Lesen gehört das Entziffern und Auslegen ebenso wie das zeitliche Nacheinander, das sich nicht in einem Augenblick der Erfüllung zusammenzufassen vermag. Nach anderer Hinsicht steht das Lesen im Gegensatz zum Hören. Es ist bestimmt durch die Abwesenheit des Autors, des Akts des Meinens und Sagens, mit dem sich das Verstehen gleichsam in unmittelbare Konkordanz versetzen könnte. Derrida, der den Gegensatz von Stimme und Schrift zum Kern seiner Revision der traditionellen Philosophie und Bewußtseinstheorie macht, sieht das klassische Subjektivitätsmodell beherrscht durch das Bild eines Bewußtseins, dem nicht nur der Gegenstand in ungebrochener Präsenz gegeben ist, sondern das vor allem sich selber unmittelbar gegenwärtig ist: Paradigma dafür ist die Stimme, die hier nicht primär als lautliche Bekundung eines in-

3 Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1981.

4 Ebd., 38.

neren Bewußtseinszustandes für andere, sondern als die sich selber vernehmende Stimme gedacht ist. Das Sprechen und Sichsprechenhören ist der privilegierte Ort, wo die Präsenz des Sinns, die unmittelbare Gegenwart des Gemeinten für mich, mit der Selbstpräsenz des Subjekts zusammenfließt.⁵ Es ist das Ideal eines einzigartigen Vernehmens und Sichvernehmens, das nicht des Umwegs über das Andere und die Äußerlichkeit bedarf. Dagegen insistiert Derrida auf der mehrfachen Vermittlungsbedürftigkeit allen Verstehens und Selbstseins. Inhaltlich ist es die Zeichenbedürftigkeit, die gegen das Ideal eines jenseits der Signifikanten sich bewegendes Bedeuten und Verstehens, einer sprachunabhängigen, reinen Bedeutung (eines ›transzendentalen Signifikats‹) zur Geltung zu bringen ist. Strukturell ist es die irreduzible Zeitlichkeit, die zeitliche Zerstreung und Unverzichtbarkeit der Erinnerung, die gegen das Ideal einer absoluten Gegenwart (als Zeitlosigkeit oder Zeittranszendenz) ins Feld geführt wird. Derrida will die von Husserl gezogene Trennungslinie zwischen Retention und Reproduktion nicht gelten lassen, die das unmittelbare Noch-gegenwärtig-Haben des Gewesenen von der expliziten Vergewärtigung eines früheren Bewußtseinszustandes scheidet. Die lebendige Gegenwart, Quellpunkt des Erlebens, ist umgeben von einem Hof ursprünglicher Retentionen und Protentionen, die sich in die Tiefe der Zeit erstrecken, und lebt vom unablässigen Übergehen zwischen Präsenz und Abwesenheit, Identität und Andersheit.⁶ Gegenüber dem Beisichsein der sich vernehmenden Stimme ist Schrift das Medium der Äußerlichkeit und Räumlichkeit: nicht nur des Anderen gegenüber dem Subjekt, sondern des gegeneinander Äußerlichen, dessen Einheit erst herzustellen bleibt. Im Entziffern, Lesen, Auslegen ist der Gegenstand weder an ihm selber in unmittelbarer, gleichsam punktueller (Selbst)Identität gegeben, noch ist er dem Subjekt in unvermittelter Schau gegenwärtig.

Soweit formuliert die These von der Ursprünglichkeit der Schrift eine Antithese zum Hauptstrang abendländischer Philosophie. Zu deren Kennzeichen, so Derrida, gehört die Zurückdrängung des Elements der Schrift; im Horizont des Logo-Phono-Zentrismus, der Zentrierung auf den Logos, der von der Stimme her gedacht ist, entpuppt sich Metaphysik geradezu als Zensur der Schrift:⁷ Gegen diese Hauptlinie der Ideengeschichte intendiert Derrida eine Metaphysikkritik, die wesentlich über eine Rehabilitierung der Schrift verläuft. Innerhalb der Hermeneutik könnte man mit dieser Weichenstellung die Alternative zwischen zwei leitenden Paradigmen verknüpfen: zwischen der Orientierung am Gespräch, wie sie namentlich bei Gadamer in den Vordergrund rückt, und der Orientierung am Text, wie sie das Hermeneutikverständnis von Schleiermacher bis Ricœur bestimmt; zwischen der Orientierung am Sagenwollen des Autors, dem virtuellen Dialog von Frage und Antwort, und dem Rezipieren und Entziffern eines Sinngehalts und – überschusses großer Symbole (deren Autor unbekannt sein kann oder gar nicht

5 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, bes. Kap. 5 und 6.

6 Derrida (wie Anm. 5), 72f.

7 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 294.

vorausgesetzt werden muß). Derridas Stellungnahme ließe sich darin als Bekräftigung jener Sichtweise lesen, die auf das Gesagte, nicht die Intention des Sagens oder das sprechende Subjekt zentriert ist. Die Vehemenz der Auseinandersetzung um den Phonozentrismus ist offenkundig auch durch die damit verbundenen fundamentalphilosophischen Streitfragen bedingt: Ursprungsphilosophie, Identitätsdenken, Präsenzmetaphysik sind Stichworte, die auf diesen umfassenderen Horizont verweisen. Bevor wir sie ins Spiel bringen, ist zu sehen, ob nicht dasjenige, was in Frage steht, unter dem Schriftbegriff selber eine Stufe weitergeführt, zugespitzt und verdeutlicht werden kann.

III. Urschrift und Spur

Die Revision des Phonozentrismus erschöpft sich nicht in der Behauptung des Vorrangs der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort. Der Primat der Schrift ist in radikalem Sinn als Ursprung gedacht. Hermeneutik betont, wie gesagt, die Eigenständigkeit des Textes: Es geht darum, das Gesagte – den Sinn eines Textes, die Bedeutung eines Symbols –, nicht die subjektive Intention eines Autors zu erfassen. Derrida sucht diese Eigenständigkeit radikaler als Herkunft aus dem Schreiben zu deuten: Nicht nur ist dem Verstehen immer schon ein Text vorgegeben, ist es immer schon lesend; grundsätzlicher ist das Gegebensein von Sinn immer schon Schrift, kommt es aus einem ursprünglichen Schreiben, das nicht Verschriftlichung eines subjektiven Meinens und Sagens ist. Schrift ist nicht nur das ursprünglich Gegebene – der Text –, sondern dessen Herkunft, nicht nur das dem Subjekt Vorgegebene, sondern das in sich Ursprüngliche, aus sich Herkommende. Der Verallgemeinerung des Textbegriffs – ›alles ist Text‹ – entspricht eine Fundamentalisierung der Schrift, die Derrida anhand zweier Figuren konkretisiert. Zum einen ist jeder entzifferbare Text immer schon Umschrift, nicht Niederschrift eines Sagens, sondern Transkription – Übersetzung, Neufassung – eines vorausgehenden Textes, eines schon Geschriebenen. Die Formulierung »immer schon« – »toujours déjà des transcriptions«⁸ – ist die Heideggersche Wendung des Transzendentalen, die Reflexion auf die konstitutive Voraussetzung von Sinn. Zum anderen ist diese »transzendente Schrift« als »Schriftarbeit«, als ein Schreibprozeß zu fassen, der nicht – und dies ist der zweite Punkt – als Tun eines Subjekts, sondern gleichsam als ein objektives Sich-Schreiben, Sich-Einschreiben, Sich-Hervorbringen von Schrift⁹ bestimmt ist (wie auch Husserl gelegentlich das Cartesische »Ich denke« in ein »Es denkt in mir« übersetzt hat). In diesen beiden für das normale Verständnis paradoxen Figuren kristallisiert sich die Intention einer radikalen Umkehrung: Die Ursprünglichkeit der Transkription – Schreiben immer schon als Um-schreiben – und das nichtintentionale Sich-Schreiben sind Figuren, die die Ursprungsposition, nach Vertreibung des transzendentalen Subjekts, nicht

8 Derrida (wie Anm. 7), 314.

9 Derrida (wie Anm. 7), 314f.

durch anderes besetzen, sondern strukturell anders fassen wollen. Gedacht wird auf einen Ursprung hin, der nie in seiner Festgelegtheit, als gegenwärtiger identifizierbar ist, sondern auf den immer nur im Nachhinein, retrospektiv Bezug genommen werden kann. In gewissem Sinn ist der Ursprung *das* Paradigma der Freudschen »Nachträglichkeit«, ein gleichsam retroaktiv Hervorgebrachtes, immer schon Vergangenes und nie als Gegenwart Zitierbares; Ursprung (*origo*) ist die Gegenfigur zum prospektiven Anfang (*initium*) als bestimmtem Einsatzpunkt und Initialpunkt einer Bewegung.

Daß wir die Sprache als Ausdruck, als das Außen eines Innen betrachten, ist – so Derrida in einem Gespräch mit Julia Kristeva – nicht ein zufälliges Vorurteil, sondern eine Art strukturelle Fehldeutung (»das, was Kant eine transzendente Illusion genannt hätte«); doch auch wenn wir uns von dieser Vorstellung nie zur Gänze und durch einfachen Beschluß befreien können, wenn ihr notwendiger Schein bestehen bleibt, sind die Begriffe des Textes und des Ausdrucks, strenggenommen, »inkompatibel«: Der Text ist immer schon jenseits der Expressivität, in einem Verweisungsnetz zu anderen Texten, der Sinn ist immer schon jenseits der Innerlichkeit im Spiel der Differenzen und Bezüge.¹⁰ Doch stellt sich die Frage, wie der Text, die explizite, lesbare und mitteilbare Aussage zustande kommt, wenn nicht über das Äußern eines inneren Meinens. In zwei exemplarischen Feldern geht Derrida dieser Konstitutionsfrage nach, die beide gewissermaßen die verborgene Tiefenschicht und transzendente Voraussetzung des bewußten Sagens behandeln: in Freuds Theorie des Unbewußten und Husserls Theorie des transzendentalen Bewußtseins. Dabei lassen sich die beiden Bereiche aufeinander abblenden, läßt sich die phänomenologische Konstitutionsanalyse selber vor dem Hintergrund der Theorie des Unbewußten erschließen, wobei in der Husserl-Lektüre naturgemäß jene Aspekte in den Vordergrund treten, die mit der Selbstkoinzidenz des transzendentalen Subjekts kontrastieren und demgegenüber das Moment des Ausdrucks, der Abwesenheit, der retentionalen Spur betonen.¹¹

Besonders eindringlich arbeitet Derrida die Konstellation in einer Aneignung der Freudschen Texte heraus¹², wobei ein besonderes Gewicht jenen Beschreibungen gilt, die auf den äußerlichen, objektiven Charakter der psychischen Schrift abheben. Es geht darum zu zeigen, wie aus dem physikalisch-physiologischen Geschehen ein psychisch-sinnhaftes Erleben generiert wird, wie der Übergang von der Kraft zum Sinn stattfindet. Als Schlüsselbegriff nimmt Derrida den von Freud im frühen *Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie* verwendeten Begriff der »Bahnung« auf, der ganz im Räumlichen den Vorgang beschreibt, in welchem in

der Folge äußerer Einwirkungen und durch die innere Dynamik der Kräfte Wege eröffnet, durch Wiederholungen verfestigt, Widerstände gebrochen, Spuren hinterlassen werden. Es ist signifikant, wie dieser Prozeß, der als Ursprung des Psychischen Thema ist, zunächst ganz in Termini äußerlich-mechanischer Einwirkung sowie in quantitativen Verhältnissen beschrieben wird. Ursprünglich wirksam sind Differenzen im Spiel der Kräfte, vergleichbar den Machtquanten in Nietzsches Spätphilosophie, die als solche nicht qualitativ bestimmt sind, doch für die nachträgliche Wahrnehmung die Grundlage qualitativer Auffassung bilden.¹³ Dieses Sich-Niederschlagen und Spuren hinterlassen des Erlebens im (zunächst noch unbewußten) Psychischen, das im Nachhinein als Material eines Lesens, Übersetzens und Umschreibens fungiert, faßt Freud als ein Sich-Einschreiben, als Eingravieren einer Inschrift; der ursprüngliche Schreibvorgang ist darin mit den Konnotationen des Räumlichen und Gewaltvollen versehen, die sich mit dem Graphischen etymologisch verbinden (*graphein* als einritzen, einkerben).¹⁴ »Bahnung« als Aufbrechen eines Wegs wie das Schreiben und Einschreiben spielen im Spannungsfeld von Gewalt und Widerstand. Die Autorität des Textes, den zu lesen uns auferlegt ist, wird zur Übermacht und fremden Gewalt, seine Einschreibung in uns zur Überwältigung: In extremer Übersteigerung hat Franz Kafka diesen Prozeß in seiner Erzählung *In der Strafkolonie* illustriert. Doch auch in Absehung von Konnotationen des Eindringens und Einschreibens sieht Derrida in der Vorgängigkeit der Schrift eine »ursprüngliche Gewalt«: Sie liegt darin, daß dem Sprechen immer schon die Äußerlichkeit vorgegeben, aufgefordert ist, daß ihm das Einssein mit dem Sinn im Inneren der Seele versagt ist.¹⁵

Dieses Sich-Einschreiben als Urschrift zu bezeichnen, heißt auch, daß jedes Sprechen immer schon ein Lesen und Umschreiben ist. Es ist nicht die Umschreibung eines für sich feststellbaren Urtextes, sondern erst Herstellung eines Textes, aber als Arbeit an einem je schon tätigen, nie in seinem Anfang einholbaren Schreibprozeß. Freuds Formel für die Arbeit des Unbewußten als einer »Übersetzung ohne Original«¹⁶ und Derridas Vorstellung des unbewußten Textes als eines »nirgendwo gegenwärtigen Textes, gebildet aus Archiven, die immer schon Transkriptionen sind«¹⁷, insistieren sowohl auf dem Fehlen eines ursprünglichen Textes wie auf dem Rückbezug des Schreibens auf ein je schon im Gang befindliches Schreiben: »Tout commence par la reproduction.«¹⁸ Schreiben ist immer schon Weiterschreiben und Umschreiben. Der ursprüngliche Prozeß ist einer, in dem Sinn und Kraft ebensowenig auseinandergetreten sind, wie

10 Jacques Derrida, *Positions*, Paris 1972, 25-50, hier 45f.

11 Vgl. Rudolf Bernet, »Derrida – Husserl – Freud. Die Spur der Übertragung«, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hrsg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 1997, 99-123.

12 Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 293-340.

13 Derrida (wie Anm. 12), 300 verweist in einer Fußnote auf eine Stelle in Nietzsches Nachlaß, wonach die Quantitätsdifferenzen als Qualitäten empfunden werden (aus *Werke*, III, 861).

14 Vgl. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 182.

15 Derrida (wie Anm. 14).

16 Rike Felka, *Psychische Schrift. Freud – Derrida – Celan*, Wien 1991, 47ff.; vgl. Sigmund Freud, *Traumdeutung, Gesammelte Werke*, II/III, Frankfurt a.M. 1960, 615.

17 Derrida (wie Anm. 7), 314.

18 Derrida (wie Anm. 7), 314.

eine Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant stattfindet; erst in der nachträglichen Reformulierung konstituiert sich ein Text, in welchem Zeichen etwas bedeuten, der als Text etwas aussagt. Der Ursprung ist die Urschrift (archi-écriture), eine Art Vorform der Schrift, die aber von der Natur des Schreibens, des Auseinanderlegens und Inbezugsetzens, aus welchem Sinn entsteht, nicht von der Natur eines ursprünglichen *Sprechens*, das sich im Besitz des Sinnes befindet, ist; das Zum-Text-Kommen, die Verschriftlichung, ist nicht einfach die Transposition der mündlichen Rede in die Schrift, sondern der Übergang von dieser Urschrift zur Schrift im geläufigen Sinn, ein Schriftwerden, das nicht von einer vorschriftlichen Sinnverneinung, sondern von einem »fonds d'écriture« zehrt.¹⁹

Im Zusammenhang dieser ursprünglichen Entstehung von Schrift bringt Derrida den Begriff der Spur ins Spiel. Die Bahnung hinterläßt Spuren, das Spiel dieser Spuren bildet gewissermaßen die zu entziffernde Urschrift. Der Begriff der Spur ist nicht nur bei Derrida – als Ur-Spur (archi-trace) äquivalent mit dem Schriftbegriff, selber ein Titel für die Ursprungsdimension – zu einem Leitbegriff geworden. Er findet sich an prominenter Stelle bei Lévinas wie bei Ricoeur, doch ebenso bereits bei Freud und Husserl als Gegenbegriff zur reinen Identität und vollen Präsenz; über Erinnerungsspuren wird die Gegenwart konstituiert, von ihnen her kommt das Subjekt zur Identität mit sich selber. Der Begriff enthält je nach Konzept unterschiedliche Stoßrichtungen, die sich aber zu einer gemeinsamen Grundanschauung ergänzen. Drei Hauptakzente seien genannt: die Spur als Zeichen, die Spur des Anderen, die Spur des Vergangenen.

Spuren werden zum einen gelesen. Spuren sind Anlaß des Nachfragens, Anknüpfungspunkte des Deutens. Spuren sind weder wie Dokumente Ausdruck eines Sagenwollens noch wie Monumente sinnhafte Bekundungen, sondern nicht-intendierte Effekte und Überbleibsel, die aber gleichwohl von etwas Zeugnis ablegen, auf etwas hin verstanden werden können. Indem der Primärprozeß, der jedem intentionalen Akt vorausliegt, nicht einfach als objektiver Wirkungszusammenhang in Termini von Ursache und Wirkung, sondern als Hinterlassen von Spuren beschrieben wird, rückt er von vornherein in eine semantische Dimension, wird er zur Ursprungsdimension von Sinnhaftigkeit. Spuren sind nicht als Bedeutungsträger gemeint und geben doch etwas zu verstehen, verweisen von sich aus auf etwas, das vergangen ist, das sich aber in ihnen niedergeschlagen hat, sich in ihnen zu erkennen gibt. Paul Ricoeur hat in *Zeit und Erzählung* die Spur neben dem Archiv und dem Dokument als Kategorie der historischen Arbeit untersucht und auf den Mischcharakter der Spur zwischen kausalem und semantischem Beziehungssystem verwiesen. Nach ihm ist die Spur Wirkung und Zeichen ineins – »un effet-signe« –, gleichermaßen auf ihr Verursachtsein wie auf ihren Bedeutungshof hin analysierbar.²⁰

19 Derrida (wie Anm. 14), 182.

20 Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, Paris 1985, 177.

Spuren sind zum zweiten Spuren des Anderen. Auch wo wir mit Erinnerungsspuren des eigenen Lebens und eigenen Bewußtseinslebens konfrontiert sind, haben wir in ihnen gleichsam mit der eigenen Andersheit zu tun, müssen wir sie uns erst zu eigen machen, um über sie mit uns eins zu werden. Die Terminologie der Spur in der Ursprungsdimension des Bewußtseinslebens verweist darauf, daß dieses erst vom Anderen her, aus seiner eigenen Äußerlichkeit zu sich kommen muß. Die Spur, die ich selber hinterlassen habe, ist nicht von gleicher Natur wie die Wirkung, die ich erzeugt habe; sie ist mir zunächst äußerlich, fremd, dies um so mehr in der Ursprungsdimension, wo noch gar nicht von einem Subjekt, das in seinem Tun Wirkungen hervorbringt, die Rede sein kann, sondern Spuren – ähnlich dem anonymen sich-Schreiben – subjektlose Sedimentierungen sind, aus denen das Subjekt sich erst findet. In einem radikalen Sinn verbindet Emmanuel Lévinas die Spur mit der Alterität: Es ist die Spur *des* Anderen, die Spur, die das Aufscheinen des Antlitzes des Anderen in unserem Leben hinterläßt, oder die Spur des ganz Anderen, des Gottes, der vorübergegangen ist. Beide Male gehört zur Spur, daß sie auf eines weist, ohne es zu identifizieren, ohne es erscheinen zu lassen. Die Erfahrung der Spur ist ursprüngliche Erfahrung der Andersheit, Kern der Auseinandersetzung von Selbst und Anderem; eine Spur hinterlassen ist die Seinsweise dessen, was ist, indem es sich entzieht, indem es vorübergegangen, vergangen ist.²¹ In abgeschwächtem Sinn ist etwas von dieser Erfahrung des Entzugs auch in der Ursprungsdimension des Sprechens gegeben: Indem das Sprechen aus einer Urschrift herkommt, sucht es ein Schreiben zu transkribieren, das es nie vor sich bringen, dessen es nie habhaft werden kann. Mit einer noch anderen Zuspitzung wird Andersheit dort erfahren, wo sie mit dem genannten Charakter des Gewaltsamen der Einschreibung einhergeht. Was in uns Spuren hinterläßt, sind in herausgehobenem Sinn schmerzliche Erfahrungen, Enttäuschungen, Verwundungen: Es gibt, meint Derrida mit Blick auf Freud, keine Bahnung ohne einen Beginn von Schmerz; das Schmerzliche hinterläßt besonders tiefe, dauerhafte Spuren.²² Auch im Blick darauf ist das lesende Aneignen der Spur ein Ausgesetztsein und Konfrontiertwerden mit dem Anderen, mit dem Anderen als dem Negativen: Die Frage ist, wieweit dieses Andere assimiliert, ins Eigene integriert – oder aber stehengelassen, akzeptiert oder abgedrängt wird. Spuren lesen, mit Spuren leben ist Anerkennen der Andersheit. Ricoeur unterstreicht dieses Motiv in Kontrastierung mit Hegels Ideal der restlosen Vermittlung, wie es die *Phänomenologie des Geistes* etwa im Satz ausspricht, daß »die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben«. ²³ Ganz anders als in Hegels Vorstellung des Geistes, der sein Außersich in Natur und Geschichte ganz in sich zurückgenommen hat, insistiert Hermeneutik auf der Unaufhebbarkeit der Entäußerung, auf dem Nichtver-

21 Emmanuel Lévinas, »La trace de l'autre«, in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, 187–202, hier 202.

22 Derrida (wie Anm. 7), 301.

23 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, III, Frankfurt a.M. 1970, 492; Paul Ricoeur, *Temps et récit III*, Paris 1985, 280ff.

schwinden der Narben und Spuren. Das Andere, Äußere, Negative ist nie in totaler Vermittlung aufgehoben. Der zentrale Stellenwert des Begriffs der Spur bei den genannten Autoren ist Zeugnis eines Denkens, das sich dem Absehen auf absolute Vermittlung entschieden widersetzt. Dem Leben des Geistes bleibt die Erfahrung der Negativität unüberwindbar.

Zusätzliche Schärfe, ja seine eigentliche Tiefe gewinnt der Begriff der Spur schließlich durch die dritte, temporale Dimension: Spuren sind Zeugnis des Vergangenen. Lévinas brachte dies bereits unter dem Titel der Andersheit mit zur Sprache: Andersheit ist das Sich-Entzogenhaben, die Uneinholbarkeit. Auch wenn man schematisch sowohl das Gewesene wie das Künftige als das Andere der Gegenwart definieren (und in einem emphatischen Sinn gerade das Kommende als das radikal Andere bezeichnen) kann, ist die primäre Erfahrung der Alterität das Entgleiten und Vergehen: Wir können uns nie vom Anfang her begreifen oder vom Anfang her sein, hinter alle Vorgaben, Vormeinungen, Voraussetzungen zurückgehen, um absolut anzufangen; unsere Existenz ist im unhintergehbaren Immer-schon. Die Spur oder Ursprung als Chiffre des Ursprungs, als Substitut des Ursprungs einzusetzen, heißt den Gedanken ernst nehmen, daß wir nie vom Nullpunkt aus, sondern nur vom Immer-schon-Unterwegssein her uns über uns verständigen, uns in das Sprechen der Menschen einschalten können. Nie kann der Ursprung gegenwärtig sein, nie ist, was als Ursprung fungiert, in seiner Bestimmtheit da, als Ursprung identifizierbar, nie ist er das erfüllte Ganze oder das unhintergehbare Erste. Die Ursprungslosigkeit ist als das eigentlich Ursprüngliche anzuerkennen: »C'est la non-origine qui est originaire.«²⁴ Unter dem Begriff der Spur formuliert Derrida jene Umkehrung des metaphysischen Ursprungsdenkens, die nicht einfach ein Anderes an der Ursprungsstelle einsetzt, etwa das Mündliche durch das Schriftliche substituiert, sondern den Gedanken des Ursprungs als eines identifizierbaren Ersten selber unterminiert. Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse haben die Tatsache herausgestellt, daß typische historische wie biographische Sachverhalte erst im nachhinein zu dem werden, als was sie in einer Erzählung vorkommen; Initialstadien, Wendungen, Episoden werden durch den Fortgang der Ereignisse, durch veränderte Einschätzungen und Beschreibungsperspektiven neu qualifiziert, werden erst nachträglich als das, was sie in einer Geschichte sind, konstituiert. In pointierter Form aber ist die Nachträglichkeit von der Ursprungsdimension als solcher geltend zu machen, wobei beides gleichermaßen zu sagen ist: daß der Ursprung nie gegenwärtig und identifizierbar, sondern je schon vergangen, entglitten ist, und daß er gewissermaßen im nachhinein als Ursprung konstituiert, rückwirkend zum Ursprung wird. Der Begriff der Spur artikuliert in der Retrospektive dasselbe ursprüngliche Entgleiten der Identität, das in der Prospektive in Derridas Zentralbegriff der *différance*, im fortwährenden Abweichen und Aufschieben zum Ausdruck kommt.

24 Derrida (wie Anm. 7), 303.

IV. Der offene Text und die Unabschließbarkeit der Lektüre

Die These vom Primat der Schrift ist eine These zur Fundamentalität des Lesens. Unser Verhältnis zur Welt ist grundlegend ein Entziffern, ein Begreifen nach dem Modell des Verstehens eines Textes, nicht einfach strukturierendes Gestalten und Zusammenfügen, sondern Verstehen einer Bedeutung; in diesem Sinn hat Blumenberg die Idee der Lesbarkeit der Welt auf ein ursprüngliches Sinnverlangen des Menschen bezogen. Gerade jene wissenschaftlichen Bemühungen, die sich nicht mit der Subsumtion der Phänomene unter abstrakte Gesetze und Funktionszusammenhänge begnügen wollen, haben sich der Metaphern des Lesens und Entzifferns zur Verständigung über die eigene Methode bedient: als Erfassen des Lebendigen in Physiognomik und Morphologie, im Begreifen geschichtlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge in Konstellationsforschung und Mikrologie. Die Forderung nach einem Dechiffrieren der sozialen Realität, wie sie etwa Adorno erhebt, setzt voraus, daß soziale Tatbestände zunächst überhaupt als Chiffren, als verdeckte Sinnfiguren und nicht als sinnfremde objektive Fakten aufzufassen sind und daß Wissenschaft sich sodann um ihre Übersetzung, um die Verwandlung der Chiffren in lesbare Zeichen zu bemühen hat. Ähnlich stehen die Begriffe der Konstellation und Konfiguration für den Versuch, das Begrifflose in den Begriff einzuholen, Schrift und Sprache über die Logik des Identifizierens und Subsumierens hinaus auszuweiten, das heißt umgekehrt auch jene Seite der Welt, die uns »kein lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern haben«²⁵, einer Deutung zugänglich, sie lesbar zu machen (wozu nach Adorno der physiognomische Blick erste Voraussetzung ist)²⁶.

Schematisch können wir in diesen Formen des Ausdrucks und des Lesens zwei Stufen auseinanderhalten, je nachdem, ob wir etwas gleichsam als direkten Ausdruck oder als codierte Mitteilung lesen: ob wir in einem Gesichtsausdruck eine bestimmte Intention, in einer Physiognomie einen bestimmten Charakter erkennen, oder ob wir eine Figur als Zeichen für etwas lesen, das in ihr nicht zur Anschauung, sondern nur zur symbolischen Repräsentation kommt. Der physiognomische Blick hat Anteil an der Gestaltwahrnehmung, deren Leistung zunächst auf das Unterscheiden, Identifizieren und Klassifizieren geht; darüber hinaus ist er verstehend und interpretierend, sofern er das so Identifizierte in bestimmter Weise deutet, eine Konfiguration als Ausdruck einer persönlichen Verfassung, einer historischen Lage begreift. Davon unterscheidet sich das Entziffern einer – sei es verschlüsselten, geheimen, unbekanntem – Schrift, das seinen Gegenstand von vornherein als Zeichen und Bedeutungsträger auffaßt und die Gestaltwahrnehmung zur direkten Funktion dieser Zeichenerfassung macht (wobei, anders als in der Physiognomie, die äußere Gestalt fast bis an die Grenze des Beliebigem va-

25 Wolfgang Bonß, »Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno«, in: Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M. 1983, 201-225, hier 204.

26 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, VIII, Frankfurt a.M. 1972, 315.

riieren kann). Solches Entziffern, sofern es einen Sinngehalt erst zugänglich machen muß, enthält gewissermaßen ein Übersetzen aus einem unbekanntem in ein vertrautes Zeichensystem; die Schrift als Zentralbegriff anzusetzen heißt, die Lesbarkeit der Welt vom Modell solchen Entzifferns her zu verstehen.

Indessen gehört zur Pointe der Fundamentalisierung der Schrift, daß die typologischen Unterschiede und Stufendifferenzen zwischen den Ausdruckformen und Schrifttypen verblassen. In dem Maße, wie der Text nicht mehr als Eins-zu-eins-Umsetzung eines mündlichen Ausdrucks oder eines innerlichen Meinens fungiert, wo er vielmehr als ein Stadium im Kontinuum eines Schreib- und Umschreibprozesses erscheint, verschwindet die prinzipielle Dichotomie zwischen Schrift und Umschrift. Die Stufen der Direktheit bzw. Indirektheit des Ausdrucks, der Codierung des Textes, der Einkleidung und Verkleidung der ursprünglichen Ausdrucksklarheit zerfallen weder einfach in die zwei Welten des Zeichens (Symbols) und des Anzeichens (Symptoms) noch in die zwei Formen des direkten, unverhüllten Ausdrucks auf der einen Seite und des indirekten Mitteilens und verhüllten Hindeutens auf der anderen. Die Lektüre von Texten, Chiffren, Konstellationen, Spuren, Symbolen, Hieroglyphen, Zeichen, Physiognomien etc. nennt ebenso viele Varianten und Kristallisationsformen des Lesens, nicht einen Urtyp und Sekundärformen. Im Gedanken der Urschrift liegt, daß, wie die Chiffre Schrift ist, so die Schrift Chiffre ist: Auch die Schrift ist erst zu entziffern, sie hat kein festes Fundament und keine letzte Verstehensgewähr in einem subjektiven Sagen, auch sie kann nicht zu einem absoluten Ersten zurückkommen, von dem aus über die Richtigkeit einer Lesart zu befinden wäre. Lesen geht über das Gesagte hinaus: Auch das Nichtgesagte, das Nichtgeschriebene zu lesen ist nach Benjamin die eigentliche Aufgabe des Lesens. Solches Lesen partizipiert an der unabgeschlossenen Herstellung des Textes, es ist als deutendes selber ein Schreiben, ein Weiter- und Umschreiben, ein Sich-Einfügen in die Schrift als Prozeß, wie umgekehrt das Schreiben ein Lesen ist, ein Umschreiben des bereits im Gang befindlichen Sich-Schreibens.²⁷ Schreiben, so Max Frisch, ist ein Sich-selber-Lesen, und auch wo es nicht um uns selber geht, enthält das Schreiben ein Bemühen um das Verständnis dessen, was etwas heißt, was den Sinn eines Geschehens ausmacht, was man selber sagen will. Schreiben als Lesen weist auf jene Tiefenschicht der Hermeneutik, der es nicht nur um die Kunst geht, dasjenige zu verstehen, was ein anderer gesagt hat, sondern um das Verstehen dessen, was man selber meint; das Ringen um den richtigen Ausdruck ist nicht nur ein Suchen nach dem passenden Äquivalent für eine feststehende Intention, sondern stärker noch der Versuch, in sich zu lesen, um sich über das Meinen selber Klarheit zu verschaffen.

Dieses Wechselspiel von Lesen und Schreiben läßt sich mit einer inneren Polarität der von Derrida als Ursprungsdimension aufgewiesenen »Urschrift« ver-

27 Vgl. Martin Walser, *Ein springender Brunnen*, Frankfurt a.M. 1998, 404f.: »Wenn er anfängt zu schreiben, soll schon auf dem Papier stehen, was er schreiben möchte. Was durch die Sprache, also von selbst aufs Papier gekommen wäre, müßte von ihm nur noch gelesen werden. Die Sprache, dachte Johann, ist ein springender Brunnen.«

binden, einer Polarität, die zumal beim deutschen Wort mit einer direkten Doppelbedeutung einhergeht.²⁸ »Urschrift« ist einerseits – im Gegensatz zur Abschrift – das Original, der Urtext, der kopiert wird, auf den sich die Tradition im Streit der Exegesen und Übersetzungen beruft; in hervorgehobenen (für die Hermeneutik paradigmatischen) Fällen ist es der autoritative Text, der Gesetzestext, der heilige Text, um dessen Verständnis, richtige Anwendung, Wiederherstellung sich die Tradition bemüht. Und Urschrift – im Sinne der *archi-écriture* – ist zum anderen die ursprüngliche Einschreibung, die dem Text vorausgeht, die in gewissem Sinn transzendente Voraussetzung des sinnhaften Geschehens, des Sagens und Verstehens überhaupt ist. Zwei verschiedene Ursprungsfiguren verbinden sich mit beiden Begriffen: Ist das Original das feststehende Erste, von dem alles ausgeht und auf dem alles aufruhet, so ist die ursprüngliche Einschreibung der je schon vollzogene, immer schon im Gang befindliche, nie in seinem Anfang identifizierbare Prozeß, die nie einholbare Vorgängigkeit; jenes ist Ursprung als das Erste, dieses als das Immer-schon. Mit beiden Figuren lassen sich profilierte Vorstellungen der Unabschließbarkeit des Textes verbinden. Für die zweite Figur liegt die Unabschließbarkeit auf der Hand, ist sie doch nur Kehrseite der Uneinholbarkeit des Ursprungs: Schreiben als Umschreiben ist ein Lesen, das den entzifferten Text übersetzen will, jedoch ein Lesen, das nie zum Abschluß kommt, weil es nie zum eigentlichen Anfang, zum ersten Original zurückfindet. Aber auch die Gegenfigur des Originals, des eminenten Anfangs widersetzt sich der Möglichkeit des Abschlusses. Ricœur hat dieses Motiv durch die großen Symbole, aber auch durch das Heilige Wort, die Verkündigung exemplifiziert: Der Anfang ist die ursprüngliche Sinngebung, deren Sinnüberschuß zur immer erneuerten Explikation und Interpretation nötigt. Der Sinngehalt großer Symbole wird in kulturellen Deutungen angeeignet, die ihn nie erschöpfen, sondern nur unter bestimmten Hinsichten artikulieren und auslegen. Walter Benjamin hat in seiner Theorie der Übersetzung eine analoge Vorstellung im Blick auf dichterische Texte entwickelt: Große Texte tragen mehr in sich, als sie selber zur Sprache zu bringen vermögen, und nötigen zur fortwährenden Aufnahme in neuen Lesarten, Übersetzungen und Umschreibungen, um gleichsam zu sich selber zu kommen – mit der utopischen Leitidee einer reinen, erfüllten Sprache, in welcher die Kluft zwischen Meinen und Ausdruck überwunden wäre. Richtschnur der Übersetzungsbedürftigkeit ist nicht die subjektive Intention eines Autors, sondern das Sinnpotential und der Bedeutungsanspruch des Textes – letztlich der Sprache – selber. Es ist die Umkehrfigur zum Verlust der göttlichen Sprache (über die Stufen der Schöpfung, des Sündenfalls, der Sprachenzerstreuung nach dem Turmbau zu Babel); Derrida scheut sich nicht, die von Benjamin beschriebene Ergänzungs- und Übersetzungsbedürftigkeit der Sprache der Menschen geradezu als Erlösungsbedürftigkeit zu umschreiben.

So verbinden sich mit beiden Bedeutungen der »Urschrift« zwei Unendlichkeiten, die sich in der Sinnaneignung und Sinnvergewisserung auf tun und gleich-

28 Vgl. Detlef Thiel, »Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*«, in: Gondek, Waldenfels (wie Anm. 11), 60-98.

sam in Gegenrichtung weisen: die Unendlichkeit des Lesens und des Schreibens, des Zurücklesens zum nie eingeholten Anfang, des Weiterschreibens auf die in jeder Übersetzung versprochene, nie realisierte Erfüllung hin. Es sind zwei Orte des Entgleitens der Identität, der sich entziehenden Koinzidenz von Sinn und Ausdruck. Wie die Identität nie war, so wird sie nie sein: Was die »Spur« auf der einen Seite anzeigt, artikuliert die »différance« auf der anderen. Nachträglichkeit und Aufschub spiegeln sich ineinander. Derridas Begriff der Dekonstruktion bezeichnet einen Umgang mit Sinngestalten, der diesen Bedingungen Rechnung trägt. Texte, Traditionen, Denkfiguren sollen nicht als fertige Gebilde, als eindeutige, ihrer selbst sichere Äußerungen gelesen und tradiert, sondern auf ihre Genese, auf die Meinungen, Zweifel und Fragen, die sich in ihnen niederschlagen, hin durchleuchtet und von ihnen her reformuliert werden. Dekonstruieren heißt Äußerungen von ihrer Tiefenschicht, von dem Schreibprozeß, der sich in ihnen niederschlägt und der über sich selber nicht im klaren sein muß, her verstehen und neu konstellieren. Gegenstand der Entzifferung ist der Text wie die Urschrift. Dekonstruktion bemüht sich darum, das Analogon jener ursprünglichen Einschreibung im Psychischen in historischen Sinngebilden aufzuweisen und in deren Interpretation und Neuschreibung zur Geltung zu bringen. Gleichwohl stellt sie sich in der oben genannten Polarität nicht nur auf die eine der beiden Seiten. Derrida hat gerade Benjamins Aufsätze über den Verlust der göttlichen Sprache und über den Übersetzer eindringlich kommentiert und sich ihren Leitgedanken für das eigene Unternehmen zu eigen gemacht.²⁹ Dekonstruktion erschöpft sich nicht im Zurückgehen hinter die feste Gestalt, im auflösenden Neuflechten vorgegebener Sinngebilde; sie hat auch Teil am Bemühen um die Einholung des noch nicht Gesagten, um das Zurechtrücken des Verzerrten – ganz wie bei Benjamin die subversive Erinnerung im Dienste der Rettung steht. Entgegen den Apologeten des Differenzdenkens beharrt er darauf, daß die *différance* ohne das Spannungsverhältnis zur Identität, ohne den spannungsvollen Bezug auf die – zwar entzogene – Identität sich gleichsam in sich verflüchtigt. Identität gehört wie andere Leitbegriffe der Metaphysik zu jenen Konzepten, die nach Derrida nicht einfach negiert, sondern – in Analogie zu Heideggers Durchstreichung des Seinsbegriffs – gerade als »durchgestrichene« beibehalten werden sollen, für das Denken konstitutiv bleiben.

So finden wir bei Derrida in Wahrheit beide Richtungen vereint: das Denken auf den Ursprung und auf den Abschluß hin, und analog das Sich-Entziehen des Anfangs wie der Erfüllung. Die beiden Versionen der Urschrift konvergieren in ihrem Effekt. Der Sinnüberschuß des Urtextes – die Unerschöpflichkeit des Gesagten, das in keiner Interpretation aufgeht – und die Sinndefizienz der Ureinschreibung – die immer zurückweichende Sinnhaftigkeit des Anfangs – nötigen in gleicher Weise zur unendlichen Neulektüre und Neuschreibung: das Nie-zum-

Anfang-Kommen und das Nie-zum-Abschluß-Gelangen sind auf dem gleichen Weg unterwegs. Wenn wir die beiden Fluchtlinien im Horizont des Denkens von Derrida, namentlich seiner Schrifttheorie ineinander blenden, bedeutet dies, daß wir die Konvergenz schwerpunktmäßig aus der Perspektive des entgleitenden Ursprungs, der »Urschrift« als »Urspur« wahrnehmen. In ihrem Licht ist auch der Urtext von einem immer vorgängigen Schreiben her begriffen, keine ursprüngliche Offenbarung, kein absolutes Erstes, kein unvermitteltes Anfangen. Zumal im Horizont menschlicher Geschichte und Überlieferung scheint dies das Schicksal, die Not der Sprache: Nach vorne getrieben, ins Unendliche geworfen ist das Schreiben, weil es in der Verständigung über das, was es sagen will und was zu sagen ist, nie endgültig mit sich ins Reine kommt, weil ihm das Schreiben, an das es anknüpft und in dem es unterwegs ist, nie zur Gänze entzifferbar ist. Die Unfertigkeit des Textes gründet in der Unabschließbarkeit der Lektüre, nicht umgekehrt: Der Mensch kommt zu keinem Ende des Schreibens, weil er nie zum Ende – zum Anfang – des Lesens kommt.

²⁹ Jacques Derrida, »Des tours de Babel«, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 203-236; ders., »Théologie de la traduction«, in: *Du droit à la philosophie*, Paris 1990 (dt. in: Alfred Hirsch [Hrsg.], *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a.M. 1997, 119-165, 15-36).