

Year: 2007

Die Offenheit des Sinns : zwischen Phänomenologie und Dekonstruktion

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251790>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2007) Die Offenheit des Sinns : zwischen Phänomenologie und Dekonstruktion. In: Von der Logik zur Sprache : Stuttgarter Hegel-Kongress 2005. Stuttgart, S. 305-320.

Die Offenheit des Sinns

Zwischen Phänomenologie und Dekonstruktion

1. Ambivalenzen des Sinns – Macht und Ohnmacht der Sprache

Daß der Mensch die Sprache habe, ist ihm nicht nur als Privileg angerechnet worden. Über Sprache zu verfügen, der Sprache fähig zu sein, auf Sprache angewiesen zu sein, ist als eminente Auszeichnung, aber auch als Grenze des Menschen reflektiert worden. Bei Aristoteles kontrastiert die Formel vom Menschen als dem Lebewesen, das den Logos hat, mit der Bestimmung des Tiers, das nur über die Stimme (*phone*) verfügt und damit nur seine Befindlichkeit äußern, nicht am Streit über Gerechtes und Ungerechtes teilnehmen kann. Nur im Logos gelangt das Subjekt über sich hinaus und öffnet sich auf die gemeinsame Welt. Die Sprache ist unser privilegiertes Instrument, um zu uns selbst, zu anderen und zur Welt Zugang zu haben. Sie ist das mächtigste Instrument der Verständigung und der Welterschließung. Auf der anderen Seite ist ebensooft ihre Grenze reflektiert worden. Sie ist als unfähig bezeichnet worden, Wahrheit zu erkennen und das wahrhaft Seiende zu beschreiben. Ihre Funktion im Bereich der Kommunikation und Weltbeherrschung ist von ihrer Erschließungskraft und Wahrheitsfähigkeit abgekoppelt worden. Nicht nur im Blick auf höchste Wahrheiten, auch im Alltagsgebrauch wird ihre Grenze reflektiert: Die Suche nach dem richtigen Wort arbeitet sich daran ab, daß keine Formulierung das Gemeinte vollständig auszudrücken vermag. Nach ganz unterschiedlichen Hinsichten sind Macht und Ohnmacht der Sprache in der Geschichte vielfältig diskutiert worden.

Ich möchte diesem Spannungsverhältnis im Folgenden im Horizont zweier neuerer Diskussionskontexte nachgehen. Als Eckpunkte des Spektrums wähle ich die Phänomenologie und die Dekonstruktion, um die Frage zu erörtern, in welcher Weise innerhalb der phänomenologischen Tradition einerseits, im Horizont der Dekonstruktion andererseits Sprache und Sinn thematisiert werden, genauer: in welcher Weise in diesen Strömungen die Doppelvalenz von Allmacht und Ohnmacht der Sprache, von Sinnfülle und Sinndefizit zur Erscheinung kommt.¹

¹ „Sinn“ ist hier, synonym mit „Bedeutung“, als Gegenstand eines Verstehens gemeint (wie man vom Sinn eines Satzes, eines Symbols, eines Rituals spricht) etc., nicht als dasjenige, was einer Sache ihren Wert gibt (wie man vom Sinn des Leidens, von Sinnverlust oder Sinnsuche spricht); vgl. Vf., „Vom Sinn der Geschichte“, in: V. Depkat, M. Müller, A. U. Sommer (Hg.): *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart 2004, 15–30.

Dabei kann die im Titel verwendete Formel von der Offenheit des Sinns selbst für die genannte Doppelseitigkeit stehen, sofern die Offenheit sowohl das Transzendieren wie das Unabgeschlossene, die Überfülle wie den Mangel anzeigen kann. Nicht zuletzt steht das Verhältnis zwischen positiver und negativer Valenz als solches zur Diskussion: Vielleicht ist gerade die Endlichkeit des menschlichen Sprechens und Verstehens auch Bedingung seiner Wahrheitsfähigkeit. Wieweit die Unendlichkeit des Gesprächs, die Unabschließbarkeit der Interpretation Insignien des Scheiterns oder des Gelingens sind, ist nicht im voraus zu entscheiden.

Mit der Konstellation von Phänomenologie und Dekonstruktion scheinen wir uns in einer Chronologie zu bewegen, die sich exemplarisch mit einer Schwerpunktverlagerung gerade in der Sinnfrage verbindet. In einem Interview hat Michel Foucault den Positionswechsel beschrieben, den seine Generation in den 50er Jahren vollzogen hat, nachdem sie zunächst in die Schule der Phänomenologie gegangen war, um sich dann dem Marxismus und Strukturalismus zuzuwenden: „Wir haben die Husserlsche Idee überprüft, derzufolge wir überall schon von Sinn umgeben und erfaßt sind, bevor wir beginnen, die Augen zu öffnen und das Wort zu ergreifen. Für die Angehörigen meiner Generation erscheint der Sinn nicht von selbst, er ist nicht ‚immer schon da‘“.² Wenn es dem Strukturalismus darum ging, die formalen Bedingungen zu analysieren, unter denen das Erscheinen von Sinn zustandekommt, so hat die ‚poststrukturalistische‘ Wende die Nichtselbstverständlichkeit des Sinns grundsätzlicher zum Thema gemacht, indem sie auch den Nichtsinn, die Verdeckungen, Grenzen und Löcher des Sinns in den Blick rückte. Indessen bleibt zu prüfen, wieweit sich diese Verschiebung auf die Geschichte projizieren läßt. In Wahrheit artikuliert sowohl die Phänomenologie die Spannweite zwischen dem Sinn und seinem Fehlen – die etwa in Merleau-Pontys Titel *Sens et non-sens*³ anklingt –, wie umgekehrt die Dekonstruktion sich ebenso der Gewinnung wie der Auflösung des Sinns verschreibt. Womöglich ist das Oszillieren zwischen dem Vertrauen in die Sprache und dem Verdacht auf Falschheit und Sinnlosigkeit nur kontingenterweise im geschichtlichen Gang des Denkens zu verorten. Im Ganzen gewinnt die Konstellation von Sprache und Sinn ihre Dichte darin, daß sie die Unentschiedenheit zwischen Macht und Ohnmacht, Sinn und Nichtsinn nicht vor schnell unterläuft und in feste Oppositionen und Abläufe überführt.

² Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 8.

³ Paris 1948.

2. Die Macht der Sprache und die Präsenz des Sinns – Phänomenologie und Hermeneutik

Sprache und Sinn sind für die Phänomenologie nicht Themen unter anderen. Sie gehören zum Kern dessen, was menschliche Existenz ausmacht, und sie charakterisieren in eminentester Weise die Aufgabe phänomenologischer Beschreibung. In der Vorrede zur *Phénoménologie de la perception* von Merleau-Ponty finden wir das markante Diktum, daß wir „zum Sinn verurteilt“ sind⁴, welches die unhintergehbare Sinnhaftigkeit im menschlichen Existenzvollzug festhält. Auch Heidegger, ein Hauptreferenzpunkt des Denkens von Merleau-Ponty, hat eindringlich dargelegt, daß es zur Seinsweise des Menschen gehört, je schon in einem Horizont des Verstehens und der Verständigung zu existieren. Die Praxis von Sprache und Text wird in *Sein und Zeit* in den weiteren Horizont dieses existentiellen Verstehens eingefügt und in diesem als seiner Grundlage fundiert. Der Mensch, so könnte man die aristotelische Definition präzisieren, ist nicht einfach ein Sprechendes und, gemäß dem Eingangssatz der Metaphysik, nach Erkenntnis strebendes, sondern ein sinnhaft verstehendes, sich über sich und die Welt verständigendes, sich selbst und die Welt interpretierendes Lebewesen.

Prägnant ausgeführt finden wir diese hermeneutische Wende der Phänomenologie beim späten Husserl. Einen Grund der Krise des technischen Weltverhältnisses sieht er gerade darin, daß die moderne Wissenschaft seit ihrer Gründung von „ungeklärten Sinnesvoraussetzungen“ ausgeht, die ob der angeblichen Selbstverständlichkeit der Mathematisierung verdeckt bleiben; unaufgehellt bleibt die in der Lebenswelt verankerte, „ursprünglich sinngebende Leistung“, die etwa den geometrischen Idealisierungen und der wissenschaftlichen Methodik insgesamt zugrunde liegt.⁵ Zu explizieren sind die Praktiken und Anschauungsformen, aus denen die Wissenschaft, die sich von ihnen entfernt, gleichwohl „ihren Sinn schöpfte“, wie etwa die praktische Feldmeßkunst für die Geometrie ein „Sinnesfundament“ abgab.⁶ Es handelt sich um einen Sinn, der originär in die Begründung einer Praxis oder Theorie eingeht und den zu erschließen zu den Aufgaben einer phänomenologischen Konstitutionsanalyse gehört. Diese Bedeutung muß denjenigen, die eine bestimmte theoretische oder praktische Orientierung teilen, nicht notwendig vor Augen liegen, und sie kann selbst den Stiftern einer neuen Tradition verborgen oder nur partiell klar sein. Die Aufgabe

⁴ „Parce que nous sommes au monde, nous sommes *condamnés au sens*“: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, XIV.

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Bd. VI), Den Haag 1962, 42, 49.

⁶ Ebd. 49.

philosophischer Reflexion ist hier die genuin hermeneutische, eine Praxis oder Theorie in ihrer Bedeutung erfaßbar zu machen und dabei gegebenenfalls einen den Subjekten selbst nicht verfügbaren Sinn aufzuweisen. Wenn Philosophie gemäß der klassischen Definition die Wissenschaft der ersten Ursachen ist, so gehört zu diesen – neben den von Aristoteles genannten Seins-, Entstehungs- und Erkenntnisprinzipien – auch der Sinngrund, der den Gegenstand als verstehbares Gebilde konstituiert.

Phänomenologie will das Gegebensein, das Zur-Erscheinung-Kommen der Dinge für das Subjekt beschreiben. Wenn sie als ‚noetisch-noematische‘ Analyse der Bewußtseinsleistungen der klassischen Erkenntnistheorie kantischer Prägung nahekommt, so geht phänomenologische Beschreibung insofern über diese hinaus, als sie die genuine Verstehensdimension zum Tragen bringt. Im Anschluß an die neukantianische, kulturtheoretische Fassung des Apriori geht es nicht mehr allein um die gegenständliche Konstitution, sondern um den ‚sinnhaften Aufbau‘⁷ der Welt für den Menschen. Dies bedeutet nicht primär, im Spektrum der Regionalontologien dem speziellen Typus des Kulturgegenstandes Geltung zu verschaffen. Grundsätzlicher geht es darum, daß der Mensch als ein Wesen, welches Sinn produziert und Sinn versteht, zum Referenzpunkt des Selbst- und Weltverhältnisses wird. Das Verstehen wird als eine Tiefendimension des Gegenstandsbezugs aufgewiesen, ohne welche auch die objektivierende Leistung des Erkennens in der Schwebe bleibt.

Bedeutsam ist nun, wie Phänomenologie in der Vermessung dieser Sinn-dimension Macht und Grenze menschlichen Verstehens zum Tragen bringt. Die Unhintergebarkeit des Sinns und das Entgleiten des Sinns sind gleichermaßen Signaturen unseres Selbst- und Weltverhältnisses. Wir könnten diesem Spannungsverhältnis bei jedem der genannten Autoren – und vielen anderen – nachgehen. Stellvertretend sei im folgenden Merleau-Ponty in den Vordergrund gerückt, dessen Früh- und Spätwerk zu dieser Frage aufschlußreiche Perspektiven entwickelt.

2.1 Die Sinnhaftigkeit des In-der-Welt-Seins

In den beiden großen Abhandlungen *La structure du comportement* (1942) und *Phénoménologie de la perception* (1945) beschreibt Merleau-Ponty die verschiedenen Dimensionen menschlichen Erlebens in durchgehender Auseinandersetzung mit zwei entgegengesetzten Sichtweisen, die das Wesentliche der Existenz

⁷ Vgl. A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main 1974.

verfehlen. Weder die intellektualistische noch die empiristische Beschreibung, so die These, vermögen menschliches Verhalten und Wahrnehmen adäquat zu erfassen. Indem sie dieses entweder im Bereich von Bewußtsein und Rationalität oder in dem der Körperlichkeit, gleichsam ‚zu hoch‘ oder ‚zu tief‘ ansiedeln, es entweder aus der Innen- oder der Außenperspektive beschreiben, verfehlen sie die genuine Sinnhaftigkeit menschlichen Erlebens, welche das Individuum im Ganzen seines Seins, nicht einfach über bestimmte Fähigkeiten oder Funktionen involviert. In weiten Passagen stützt sich Merleau-Pontys Analyse auf Untersuchungen an einem Gehirnverletzten aus dem Ersten Weltkrieg, der über den Großteil der normalen – motorischen, sprachlichen, intellektuellen – Fähigkeiten verfügt, dem aber doch eine wesentliche Dimension menschlichen Existierens abhanden gekommen zu sein scheint. Er kann etwa auf Fragen korrekt antworten, aber er empfindet von sich aus nie das Bedürfnis zu sprechen – sich mitzuteilen, seine Erlebnisse und seine Welt zu beschreiben. Das Defizit ist nicht eines im Funktionieren des Organismus oder im logischen Operieren, sondern im sinnhaften Selbst- und Weltverhältnis: Es fehlt das Interesse, die Welt auslegend anzueignen, andere und sich selbst zu verstehen. Der pathologische Befund weist ex negativo auf einen Wesenskern menschlicher Existenz: auf ein Sinnverlangen und ein Bedürfnis nach Symbolisierung, über welche wir Erfahrung transformieren und verstehend aneignen.⁸

Ähnlich hatte Heideggers Daseinsanalyse, in Abkehr von den objektivierenden Beschreibungen der Psychologie oder Biologie, die fundamentale Sinnhaftigkeit des Selbstverhältnisses wie des Weltbezugs herausgestellt: als Selbsterschlossenheit des Daseins in der Sorge und der Angst, als ‚Bewandtniszusammenhang‘ der Welt, die den Menschen angeht. Immer geht es darum, daß der Mensch nicht nur ein kognitiv-registrierendes, sondern ein verstehend-interpretierendes Wesen ist und daß der Sinn, den solches Verstehen erschließt, nicht in einem objektiven Struktur- oder Verweisungsgefüge aufgeht, sondern in spezifischer Weise für das Subjekt und durch es ist. Es geht um ein Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt und dem Sinnzusammenhang, den es zugleich erschließt und hervorbringt, um eine Dialektik von Sinnrezeption und Sinnstiftung, worin das Subjekt den Sinn der Welt ebenso beschreibend produziert wie es an ihm teilhat und sich aus ihm heraus versteht.

⁸ Vgl. S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt am Main 1965, 48 ff.

2.2 Die Macht der Sprache

Das privilegierte Medium, in welchem diese Sinngestaltung und -rezeption stattfindet, ist die Sprache. Wenn wir zwar auch im Handeln und Arbeiten unsere Welt sinnhaft prägen, auch in Bild und Musik Sinn konstituieren, so ist doch das Wort das Medium par excellence, in welchem solches Artikulieren und Verstehen sich explizit vollzieht. In der Sprache bringen wir zum Ausdruck, was wir meinen, durchdringen wir die erlebte Welt, verleihen wir ihr Sinn. Die Sprachfähigkeit des Menschen meint, jenseits der Signal- und Ausdrucksfunktion, das Vermögen, den Sinnraum zu stiften, innerhalb dessen wir Fragen stellen, Interpretationen entwerfen und Geltungen überprüfen; als solche ist menschliche Sprache ohne Vergleich mit der Tiersprache wie mit technischer Datenübermittlung. Ihr Idealtypus ist die mündliche Rede; sie ist für die Phänomenologie zugleich der Kern eines umfassenden Sprachverständnisses, das letztlich auf den verstehenden Wirklichkeitsbezug im Ganzen ausgreift. Nicht nur ist jenseits des Mündlichen der Text, jenseits der Rede das Handeln ein sinnhaft Verstehbares. Wirklichkeit überhaupt wird für die Hermeneutik zu einem sprachanalog Begreifbaren: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“⁹ Zwei Hauptschritte werden in dieser Ausweitung der Sprache vollzogen.

Der erste ist die Einfügung des Sprechens in das umfassendere, leiblich-expressive Verhalten, das zum menschlichen Sein gehört. In eindringlichen Analysen hat Merleau-Ponty dieses Verhalten nachgezeichnet, das sich mit dem ersten Schritt von der Dichotomie von Zeichen und Bedeutung ablöst: Der Ausdruck ist kein Äußeres, das auf ein Inneres verweise, kein Stellvertreter eines Gedankens, sondern der reale Vollzug einer Bedeutung, die nicht unabhängig von ihm existiert. Diese sinnhafte Gestaltung und Aneignung durchdringt unser Verhalten als ganzes, als eine Dimension unseres leiblichen Existierens, und manifestiert zugleich die umfassende Macht der Sprache: nicht so sehr als eine Macht des Mitteilens oder Beeinflussens, sondern zuallererst als eine Macht der Stiftung von Sinn – „une puissance ouverte et indéfinie de signifier“¹⁰ –, durch welche wir die Welt erschließen und uns anderen öffnen. In dieser Potenz der Sinnbildung liegt der innerste Kern menschlicher Kreativität, deren Absolutheit nicht dadurch widerlegt wird, daß sie keine *creatio ex nihilo* ist, sondern auf schon konstituiertem Sinn, einer „instituierten“ Sprache aufbaut und innerhalb einer „schon gesprochenen Welt“ einsetzt.¹¹

⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 1), 478.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, a. a. O. 226, vgl. 221.

¹¹ Ebd. 214.

Die andere Ausweitung besteht darin, Sprache nicht nur als subjektives Vermögen, sondern ebenso als objektives Geschehen zur Geltung zu bringen. Dies kann in zweierlei Weise der Fall sein, indem entweder ‚die Sprache‘ gegenüber den einzelnen Sprechakten gleichsam verselbständigt, als eigenständiger Vollzug und Sinngeschehen jenseits der individuellen Subjekte zur Geltung gebracht wird, oder indem das Sprechen nicht dem Subjekt, sondern der Welt und den Dingen überantwortet wird. Für das erste hat Heidegger die Formel ‚Die Sprache spricht‘ geprägt. Dem zweiten geben die Metaphern von der Lesbarkeit der Welt und von der Sprache der Dinge beredten Ausdruck. Hier geht es darum, daß Menschen sich durch die Phänomene ansprechen lassen, daß sie in ihrem Sprechen Antwortende sind, auf einen Appell oder eine Frage antworten, die an sie gerichtet ist. Unser Wirklichkeitsbezug wird dann als ein dialogisches¹² Geschehen erfahren, in welchem unser Erkennen einem Sichoffenbaren der Dinge entspricht und ihm Sprache verleiht. In besonderer Anschaulichkeit hat Merleau-Ponty dieses Wechselspiel als Kern des wahrnehmenden und expressiven Verhaltens in der Kunst herausgearbeitet. Der Pinsel des Malers zeichnet eine Spur nach, die sich im Gemälde öffnet. Seine Schöpfung ist Antwort auf die Welt und auf deren Ausgelegtheit in den Werken anderer, sie setzt ein Ausdrucks-geschehen fort, das nach ihr verlangt, um das Gemeinte zu sagen. Der Schlüsselbegriff der Spätphilosophie Merleau-Pontys, der Begriff des *Chiasma*, steht für diese Verflechtung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Berühren und dem Berührtwerden, dem Sehen und dem Sichtbarwerden: Unser Sehen der Dinge erscheint uns wie eines, das seinen Ursprung im Inneren der Dinge nimmt. Der Sinn, der in meiner Welterfahrung und meinem Ausdrucksverhalten zustande kommt, resultiert aus diesem Zusammenspiel meines Sprechens mit der Sprache der Dinge, die ich aufnehme und der ich antworte. Die amorphe Welt verlangt nach dem Ausdruck, der stumme Logos nach dem gesprochenen Wort.¹³ In der Nähe zu Heideggers Spätphilosophie konzipiert Merleau-Ponty ein Wechselspiel von existentiellem Ausdruck und ontologischem Wahrheitsgeschehen, in welchem erst die volle Potentialität dessen, was Sprache ist, zur Entfaltung kommt.

2.3 Sinn im Zeichen der Endlichkeit

Indessen gehört es zum genuin phänomenologisch-hermeneutischen Ansatz, mit gleichem Nachdruck die Endlichkeit im Sinngeschehen zu unterstreichen. Im Zeichen der Endlichkeit stehen die Produktion wie die Rezeption von Sinn,

¹² B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994.

¹³ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris 1964, 81.

das Sprechen wie das Verstehen. Der Mensch kommt im Ausdruck nicht zur vollendeten Deckung mit sich, er kann im Sagen nie das Meinen vollständig einholen, sich nie des reinen Sinns versichern; ebensowenig kann sich das Verstehen dem Ausdruck vollständig angleichen, die Bedeutung in ihrer reinen Identität erfassen. Eine sinnhafte Äußerung kann sowohl unverständlich für die Verstehenden wie intransparent für das sprechende oder handelnde Subjekt selber sein. Das erste umreißt das klassische Terrain der Hermeneutik: Die Arbeit der Interpretation gilt einem prima facie Unverständlichen, das aufgrund der zeitlichen, räumlichen, kulturellen Ferne nicht direkt erschließbar ist; zu überbrücken ist der historische und kulturelle Abstand zwischen Sinnkonstitution und Sinnrezeption, wenn es gilt, ein altes Dokument oder ein exotisches Ritual zu verstehen. Die Intransparenz des Sinns für das sprechende Subjekt selbst wiederum kann entweder durch die konstitutive Vermitteltheit seiner Äußerung oder durch Formen pathologischer Sinnverstellung bedingt sein, wie sie Ricoeur am Beispiel der Psychoanalyse und der Ideologiekritik beschrieben hat.

In all diesen Fällen geht es für das Subjekt um Grenzen des sinnhaft Zugänglichen und ein Konfrontiertsein mit Unverständlichem. Hermeneutische Arbeit ist ein Sicharbeiten an dieser Grenze und ein Bemühen, das Reich des Sinns zu erweitern und jene Grenze hinauszuschieben, ohne sie je überschreiten zu können. Phänomenologie hat die unaufhebbare Endlichkeit menschlicher Sinnverhältnisse unter verschiedensten Facetten beschrieben, als Geschichtlichkeit, Leiblichkeit, soziale und kulturelle Bedingtheit: Nicht als transzendentes Ich, sondern als inkarniertes, situiertes Subjekt ist der Mensch Sprecher und Hörer, ist er aktiv und passiv in Sinnprozesse involviert. Als innersten Kern des hermeneutischen Problems hat H.-G. Gadamer nicht das Auseinanderklaffen der Verstehenshorizonte von Sinnproduzent und -rezipient, sondern die Nichtkoinzidenz zwischen Meinen und Sagen, die Intransparenz des Meinens für sich selbst herausgestellt. Dieser hermeneutische Befund entspricht der phänomenologischen Reflexion, die nicht auf das reine Bewußtsein, sondern den konkret existierenden Menschen als Subjekt und Adressaten von Sinn geht.

Der Endlichkeit des Subjekts entspricht die Offenheit des Sinns. Sprechen und Verstehen ist ein unabschließbarer Prozeß – darin liegt seine Größe wie seine Ohnmacht. Gleichsam gegenläufig zum ‚negativen‘ Nicht-ans-Ende-Kommen bringt Hermeneutik auch eine positive Unendlichkeit ins Spiel, die ihrerseits eine unendliche Lektüre bedingt. P. Ricoeur hat sie anhand der großen Symbole expliziert, die einen Sinnüberschuß in sich tragen, den jede Explikation zu artikulieren versucht, doch keine erschöpft; H.-G. Gadamer hat einen verwandten Gedanken mit Bezug auf ‚eminente Texte‘ entwickelt, die der immer neuen Interpretation fähig und bedürftig sind.

Schematisch unterscheiden sich die beiden Unendlichkeiten der Auslegung danach, ob sie durch die Defizienz des Verstehens oder die Überfülle des zu Verstehenden, durch ein Zurückbleiben oder einen Überschuß bedingt sind. In klassischen Konzepten begegnen wir der Figur eines Transzendenten, das sich der Logik und Begrifflichkeit menschlicher Sprache entzieht. Zugleich zeigt sich im Überblick der Konzepte ein Oszillieren zwischen positiver Transzendenz und konstitutivem Ungenügen der Sprache. Es bleibt in der Schwebelage, wieweit die unabgeschlossene Kommentierungs- und Auslegungstradition, die ein heiliger Text oder ein Menschheitssymbol stiften, nach der einen oder der anderen Seite zu akzentuieren ist. Vielleicht muß grundsätzlicher offen bleiben, ob und wieweit beide Richtungen überhaupt auseinanderzuhalten sind. H.-G. Gadamer hat sein Projekt der Hermeneutik mehrfach mit der hegelianisierenden Formel kommentiert, er hätte darin eine „Ehrenrettung der ‚schlechten Unendlichkeit‘“ unternommen.¹⁴ Eine Rehabilitierung dessen zu leisten, was für die antike Metaphysik das Perhorreszierte schlechthin, für Hegel die negative Vorlage einer positiven Überformung war, kennzeichnet den Standpunkt der Hermeneutik als einen nachmetaphysischen. Die Frage aber ist, wieweit diese Rehabilitierung darüber hinaus gleichsam an die Stelle ihres Anderen rückt, neben sich noch Raum für ein positives Unendliches läßt. Möglich ist eine Lesart, welche im fortwährenden Hinausgehen über jeden Ausdruck und jede Auslegung nicht nur das Zurückbleiben hinter der idealen Übereinstimmung, nicht nur das Unerfüllte, sondern die positive Kraft des Transzendierens und Eröffnens von Sinnräumen, das Teilnehmen am Ganzen sieht. So begegnen wir innerhalb der Perspektive der Endlichkeit der zwiefachen Offenheit des Sinns, in der sich das Spannungsverhältnis zwischen Macht und Ohnmacht der Sprache spiegelt.

3. Auflösung und Rettung des Sinns – Dekonstruktion

Daß diese Problemstellung im Horizont der Dekonstruktion wiederkehrt, überrascht wenig angesichts ihrer doppelten Nähe zum Thema und zur besprochenen Tradition: ihrer Nähe einerseits zum Thema von Sinn und Sprache, das für die Dekonstruktion noch weniger als für die Phänomenologie ein beliebiges, sondern *das* zentrale Thema ihrer Reflexion und das Medium ihrer Arbeit ist, andererseits zur phänomenologischen Tradition, die für Derrida – über die Theorien Husserls wie Heideggers – wohl die erste ideengeschichtliche Referenz bil-

¹⁴ H.-G. Gadamer, „Selbstdarstellung“, in: *Gesammelte Werke*, Tübingen 1985ff., Bd. 2, 479–508 (505); vgl. ders., „Zwischen Phänomenologie und Dialektik“, a. a. O. 3–23 (8); „Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus“, a. a. O., Bd. 10, 125–137 (135).

det. Ja, man kann sagen, daß gerade die als Leitfrage fungierende interne Polarität des Sinngeschehens, die Spannung zwischen Gelingen und Scheitern des Verstehens den Ausgangs- und Angelpunkt der Dekonstruktion ausmacht. Dekonstruktion ist ein Umgang mit Sinngebilden, der sich in dieser Spannung bewegt und auf sie antwortet. Sie unterscheidet sich von traditioneller Hermeneutik durch die geschärfte Sensibilität für diese Spannung und für die Gebrochenheit des Sinns. In gewisser Weise thematisieren Hermeneutik und Dekonstruktion dieselbe Fragestellung aus entgegengesetzter Perspektive, indem die eine vom Vertrauen, die andere vom Mißtrauen in den Sinn und die Verständigung ausgeht¹⁵; zu prüfen ist, wieweit eine angemessene Beschreibung von Sprache und Verstehen erst über das Verhältnis beider Sichtweisen, nicht innerhalb einer von ihnen zustande kommt.

Zu reflektieren sind Nähe wie Distanz zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion – ersteres auch gegen eine stilisierte Antithetik, wie sie teils dem Selbstbild, teils der Fremdwahrnehmung der Dekonstruktion entspricht.¹⁶ Die Nähe läßt sich an drei Aspekten festmachen: am Wechselspiel von subjektivem und objektivem Sinn, an der dreifachen Stoßrichtung des Sinngeschehens, an der Unabschließbarkeit der Dekonstruktion.

3.1 Subjektiver und objektiver Sinn – *Dekonstruktion als Tätigkeit und als Geschehen*

Auffallend ist der von Gadamer und Derrida geteilte Vorbehalt gegen die Methode. Wie der Titel *Wahrheit und Methode* darauf hinweisen soll, daß Hermeneutik nicht als Ensemble von Kunstregeln interessiert, die erlernt und im Umgang mit Texten und historischen Materialien angewandt werden – „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollen, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“¹⁷ –, so insistiert Derrida darauf, daß Dekonstruktion nicht eine subjektive Vorgehensweise, sondern vorab ein Geschehen meint, einen „Prozeß, der im Gange ist“¹⁸. Dekonstruktion ist als Akt der Lek-

¹⁵ Vgl. G. W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung in der Gegenwartsphilosophie*, München 2002, 159 ff.

¹⁶ Die folgende Charakterisierung der Dekonstruktion und ihres Bezugs zur Hermeneutik ist weiter ausgeführt in: Vf., *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist 2003; eine Kurzfassung findet sich in: „Dekonstruktion und Hermeneutik“, in: A. Kern/Ch. Menke (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt am Main 2002, 177–199.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, a. a. O., Bd. 2, 438.

¹⁸ J. Derrida, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Paris 1988, 37; vgl. *Die unbedingte Universität*, Frankfurt am Main 2001, 73.

türe und der Kritik in einen Überlieferungszusammenhang eingebettet, der ihr vorausliegt, sie begründet und ermöglicht, aber auch durch sie weitergetrieben und verändert wird.

Derrida beschreibt dieses Ineinanderspielen in der Doppelseitigkeit der dekonstruktiven Operation als Schrift und Lektüre: als eine bestimmte Lektüre – von Texten, Geschichten, Traditionen –, die diese zugleich umschreibt und transformiert, oder, von der Gegenseite gesehen, als ein Schreiben, das identischerweise ein Lesen ist, nicht nur ein Entziffern des Originals, sondern ein Nachvollziehen der Bewegung des Textes, die durch dessen Selbstausslegung und Tradierung zustande kommt. Daß Deutungen sowohl in den Text hinein- wie aus ihm herausgelesen werden, akzentuiert Dekonstruktion nach beiden Seiten, sofern sie sowohl das Pathos des *close reading* wie die Eigenständigkeit des Schreibens und Umschreibens betont. Dekonstruktion schließt an ein SinnGeschehen an und schreibt sich gewissermaßen in die Texte ein, die sie liest und in deren Dienst sie sich stellt, indem sie auf die Innen- und Außenbezüge des Gesagten, auf die Sinnlücken und Überlagerungen achtet und demjenigen zum Ausdruck verhilft, was im Text undeutlich und unentwickelt, vielleicht verdeckt und ausgeschlossen war, um so dem Text und der in ihm verhandelten Sache gerecht zu werden. Dieses Wechselspiel reflektiert sich nun auch innerhalb der Logik der dekonstruktiven Operation.

3.2 Die Triade des Dekonstruierens: *Rezeption, Destruktion, Konstruktion*

Schematisch lassen sich in der dekonstruktiven Operation drei Stoßrichtungen des Umgangs mit Sinn auseinanderhalten: Rezeption, Destruktion und Konstruktion: einerseits das rezeptive Vernehmen, das Bemühen um den Sinn des Gesagten, die Rekonstruktion der Bedeutung einer Geschichte; andererseits die kritische Auflösung von Sinnverstellungen, die Destruktion einseitiger Fixierungen und Ausschließungen; schließlich das konstruktive Entwerfen von Deutungsmustern, das Produzieren von Sinnwelten. Es sind drei Stoßrichtungen, die auch in der klassischen Hermeneutik Artikulation finden, als (anfängliches oder abschließendes) Verstehen des Gemeinten zum einen, als kritischer Vorbehalt gegenüber der Sinnoberfläche zum anderen, als interpretative Konstruktion zum dritten. Mit verschiedener Gewichtung kehren die drei Zugangsweisen in der Dekonstruktion wieder.

Ein gewisser Primat kommt unverkennbar dem kritisch-auflösenden Moment zu, das schon durch den Begriff ‚Dekonstruktion‘ betont wird. Dekonstruktion löst die Fassade der Einheit und Identität auf, unter welcher Sinn in Texten auf-

tritt, sie hinterfragt die Annahme, daß der Text eine letztbestimmte Bedeutung habe, der eine einzige, adäquate Lektüre zu entsprechen hätte. Sprache ist nie rein und vollendet, sondern immer vermischt und partiell. An die Stelle der abschließenden Deutung setzt Dekonstruktion die Zerstreuung in die Vielfalt der Diskurse, statt der Zentrierung auf das Wesen betont sie das Alternieren von Innen und Außen, statt der Deckung von Zeichen und Bedeutung die Kluft zwischen Ausdruck und Intention. Dekonstruktion setzt bei der Nichtidentität des Textes an und trägt der Tatsache Rechnung, daß die Aussage jedes Sprechers immer „mehr, weniger oder anderes sagt, als was er sagen wollte.“¹⁹

In alledem aber ist Dekonstruktion ebenso sehr – das zweite Moment – Konstruktion. In den scheinbar regellosen Operationen des Auflöserns, Verschiebens und Substituierens werden Sinnkonstellationen nicht nur aufgelöst, sondern neu gebildet. Als einen strukturellen Kern dieser Neubildungen sieht Derrida die Subversion etablierter Gegensätze – zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, Bedeutung und Genese, Stoff und Form: Dekonstruktion realisiert eine Neulektüre, die den Text vom Kontext und Intertext her erschließt und neu konstituiert. Schließlich – drittens – ist sie in diesen Operationen des Zerstreuens und Neukonfigurierens durch einen hermeneutischen Impuls, ein Interesse am Verstehen des Gesagten bestimmt. Auch die scheinbar spielerischen Formen, in denen Derrida an klassische Texte anschließt, stehen im Dienste eines anderen, ‚besseren‘ Verstehens. Die destruiierend-konstruierende Arbeit ist mit einem Interesse am Erschließen dessen, was ein Text sagt (oder verschweigt), verbunden. Sie ist in einem emphatischen Sinn rezeptiv, ein Anschließen an vorgegebene Sinngebilde und an die in diesen selbst stattfindenden Bewegungen der Bedeutungszerstreuung und -verflechtung.

3.3 *Anfangslosigkeit und Unabschließbarkeit*

Nach allen drei Hinsichten – dem Auflösen, dem Konstruieren und dem Freilegen – ist Dekonstruktion in einer spezifischen Weise unabschließbar, die sie der Offenheit des Sinns in phänomenologisch-hermeneutischer Sicht annähert. Hermeneutik hebt auf die Differenz im Verstehen ab, das sich nicht in Selbstkoinzidenz erfassen und den Gegenstand in voller Transparenz vor sich bringen kann. Dekonstruktion macht die Abwehr des Identischen geradezu zum Leitmotiv, und dies nach beiden Fluchtlinien, die zurück- wie vorausweisen: zurück zum Ursprung des Sinns, voraus zu seinem letztgültigen Ausdruck.

¹⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 226.

Auf der einen Seite geht es um die uneinholbare Vorgängigkeit. Es gibt weder die reine, aus sich anfangende Sinnschöpfung noch das absolute Original: Hinter jedem Text sind andere Texte zu lesen, unser Meinen und Sagen kommt, wie Merleau-Ponty sagt, von weiter her als wir selbst. Dekonstruktion ist hier eine profilierte Version der metaphysikkritischen Ursprungskritik, als Kritik am identifizierbaren Ersten und festen Fundament. Die Begriffe der Spur, der Ur-Spur und der Urschrift stehen für diese Revision des Ursprungsdenkens: Dekonstruktive Lektüre geht zur Sinngeneese, zur ursprünglichen Einschreibung von Sinn zurück, die aber nie zu ihrem ersten Anfang hin zu verfolgen ist, zu einem Vergangenen, das je schon vorübergegangen und nicht in Präsenz zu überführen ist. Nach der Gegenseite geht es darum, daß auch die erfüllte Aussage, in welcher der Ausdruck mit seinem Sinn eins würde, menschlichem Sprechen versagt bleibt. Dem Entzug des Ursprungs korrespondiert das Entgleiten des Abschlusses. Auf es verweist der Schlüsselbegriff der *différance*, die Vorstellung des uneinholbaren Aufschubs. Die retrospektive und die prospektive Nichtidentität, die Anfangslosigkeit und die Nichtabschließbarkeit, sind die komplementären Angelpunkte der Unendlichkeit, in welcher Dekonstruktion sich bewegt.

Diese Unendlichkeit läßt sich, wie gesagt, mit allen drei Operationen, dem Auflösen, dem Konstruieren und dem verstehenden Erschließen zusammenbringen. Letztlich aber gründet sie im dritten Moment, dem auch die beiden ersten zuzuordnen sind: im Bemühen um das Sagen des Sinns. Unendlich ist das Sprechen und mit ihm die Dekonstruktion, weil die Sehnsucht der Sprache, das Wirkliche zu sagen, unerfüllt bleibt. Dekonstruktion legt von dieser Sehnsucht und ihrer Enttäuschung gleichermaßen Zeugnis ab. Mit besonderer Emphase bringt Derrida diesen Impuls in zwei Figuren zur Sprache.

3.4 *Übersetzung und die Unangepaßtheit der Sprache in sich selbst*

Die eine Figur ist die der Übersetzung. Die Figur, ihrerseits Chiffre des Hermeneutischen, steht gleichsam für einen ausgezeichneten Fall des Dekonstruierens, in welchem sowohl das Auflösen, das Neubilden wie das Zur-Sprache-Bringen dessen, was im Urtext eigentlich gesagt wurde – oder ungesagt blieb – vollzogen werden. Derrida ist diesem Zusammenhang in einer Neulektüre des Aufsatzes von W. Benjamin „Über die Aufgabe des Übersetzers“ nachgegangen.²⁰ Übersetzung, wie sie Benjamin ins Auge faßt, ist alles andere als die Transposition eines

²⁰ W. Benjamin, „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main 1972 ff., Bd. IV.1, 9–21; J. Derrida, „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: A. Hirsch (Hg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt am Main 1997, 119–165.

vorgegebenen Sinns in ein anderes Raster. Vielmehr ist sie eine Ergänzung, deren das Original als solches bedarf, da jedes Werk partiell und defizitär ist und keines mit der Sache, welche die seine ist, eins zu werden vermag; aus jedem Werk spricht die „große Sehnsucht nach Sprachergänzung“²¹, welche die Gemeinschaft der Sprecher in die Pflicht nimmt (Derrida spricht geradezu von einer ‚Erlösungsbedürftigkeit‘ des Textes und einer ursprünglichen ‚Schuld‘ der Nachgeborenen). Für das einzelne Werk bedeutet der Ausblick auf seine Wiederaufnahme in neuen Texten und Auslegungen eine Überwindung seiner Endlichkeit. Was Ricoeur für den Sinnüberschuß großer Symbole, Gadamer für die Auslegungsbedürftigkeit eminenten Texte geltend macht, ist nach Derrida der Gesetzlichkeit des Sprechens überhaupt eingeschrieben. Sprechen ist mit einem Mangel behaftet, es bedarf einer Vervollständigung, deren es selbst nicht mächtig ist. Dekonstruktion als destruierend-konstruierendes Anschließen stellt sich in die Linie solcher Ergänzung.

Im Versuch, Tiefenschichten des Übersetzungsmotivs freizulegen, stößt Derrida so auf Grundbestimmungen des Hermeneutischen und der Sprache als solcher. Die Übersetzung antwortet einer Unangepaßtheit „im Selbstverhältnis der Sprache, im Verhältnis der Sprache zu Sinn und Bedeutung“²². Die Übersetzungsbedürftigkeit wird mit der wesenhaften Nichtidentität der Sprachen verknüpft: Die als Strafe über die Menschen verhängte Sprachenzerstreuung ist Zeichen einer „Unmöglichkeit des Vollendens“²³ im Ausdruck und in der Verständigung. Nicht nur anderen können wir das Gemeinte nicht ohne Brechung zur Anschauung bringen, auch mit uns können wir im Ausdruck nicht zur Deckung gelangen.

Die wohl eindringlichste Beschreibung dieses Nicht-Beisichseins in der Sprache hat Derrida im autobiographisch gefärbten Buch *Le monolinguisme de l'autre* gegeben. Sie knüpft an die Kindheitserinnerung des Algerien-Franzosen an, dem wegen seiner jüdischen Herkunft zwischen 1940 und 1943 sogar die Staatsbürgerschaft aberkannt wurde, und beschreibt die Schwierigkeiten des Mit-sich-Einswerdens in einer Sprache, die zunächst die der anderen, der Hauptstadt, der Herren ist, und die doch die einzige ist, die er besitzt und in der er sich ausdrücken kann. Solche Sprache wird zum Ursprung des Leidens und zum Gegenstand des Begehrens. Menschen bedürfen der Sprache, um mit sich eins zu werden, und können sie doch nie vollständig zur eigenen machen. Dem Sprechen wohnt ein abgründiger Zwiespalt inne, ein Zwiespalt zwischen einer „immanenten Versprechens- oder Begehrensstruktur“, die nach dem Mit-sich-Einswerden im

²¹ W. Benjamin, „Die Aufgabe des Übersetzers“, a. a. O. 18f.

²² J. Derrida, „Babylonische Türme“, a. a. O. 119.

²³ Ebd.

Sprechen strebt, und einer „unveräußerlichen Entfremdung“ auch im Eigensten.²⁴ Es ist das Spannungsverhältnis zwischen diesen Extremen, das letztlich der Unabschließbarkeit der Dekonstruktion – wie des Sprechens überhaupt – zugrunde liegt. Daß sich diese Unabschließbarkeit nicht in eine schlechte Unendlichkeit auflöst, liegt daran, daß Sprache ein Versprechen artikuliert, auch wenn es ‚bloßes‘ Versprechen bleibt: „Ein Versprechen ist nicht nichts“; eine Übersetzung, „der es gelingt die Versöhnung zu versprechen“ oder „das Verlangen nach ihr zu wecken, ist ein seltenes und bedeutendes Ereignis.“²⁵ In gewisser Weise teilt Dekonstruktion hier den hermeneutischen Vorgriff der Vollkommenheit: den Ausgriff auf ein gelingendes Sprechen und Verstehen, das auch als nie vollendetes dem Prozeß des Interpretierens und Weiterfragens seinen Impuls gibt.

4. Schluß – Die Ungesicherheit des Sprechens und das Vertrauen in die Logoi

Anders als es der gängige Gegensatz vermuten ließe, weisen Hermeneutik und Dekonstruktion eine frappierende Analogie in dem uns interessierenden Verhältnis auf. Beide führen – je anders, doch mit gleicher Prägnanz – Größe wie Grenzen der Sprache vor Augen. Das Spannungsverhältnis, das für die Hermeneutik den genuinen Ausgangspunkt bildet – daß zwischen den Menschen ein Verstehen möglich ist und daß das Verständnis immer ungesichert bleibt –, wird in der Dekonstruktion in verschärfter Form herausgestellt: Als ‚Destruktion‘ setzt sie beim Falschen, beim Verfehlen des Sinns an, als Rekonstruktion steht ihre Arbeit im Zeichen des genannten Versprechens. Dekonstruktion schreibt sich in das Versagen und die Sehnsucht der Sprache ein.

Komplementär zur Gemeinsamkeit ist allerdings die Akzentverschiebung festzuhalten. Phänomenologie entfaltet die Macht des Sprechens, das zugleich unter Bedingungen der Endlichkeit steht; Dekonstruktion setzt bei den Brüchen und Verstellungen an, die auf Sinn hin geöffnet werden. So ist es der Gesamtbogen der Sprache zwischen Phänomenologie und Dekonstruktion, der über die Offenheit des Sinns – die zweifache Offenheit der Weite und des fehlenden Abschlusses – Auskunft gibt. Erst durch ihn wird die interne Polarität des Sinns ausgetragen. In einer radikalen Form meint Endlichkeit dabei nicht nur die konstitutive Grenze, sondern die grundsätzliche Infragestellung von Sinn und Verstehen: Sinn erscheint im Horizont seiner Verhüllung und Fragmentierung, als ein prinzipiell bedrohter, der dem Nichtsinn abgerungen ist und sich im Wider-

²⁴ J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine*, Paris 1996, 42 f., 47 f.

²⁵ J. Derrida, „Babylonische Türme“, a. a. O., 142.

stand gegen seine Auflösung behauptet. Für das Sprechen wie das Verstehen bleibt die Spannung unhintergebar zwischen einer Hermeneutik des Verdachts,²⁶ die durch den Vorbehalt gegenüber den Sinngebilden gekennzeichnet ist, und dem ‚Vertrauen in die Logoi‘, zu welchem Sokrates seine Schüler im Augenblick der größten Verunsicherung aufruft.²⁷ Zur eigentlichen Pointe in der Beschreibung dieser Spannung gehört, daß sie weder nach der einen oder anderen Seite auflösbar noch in einer Mitte, einer Balance zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen Vertrauen und Mißtrauen in die Sprache zum Ausgleich zu bringen ist. Beide Seiten sind in ihrer Radikalität als Momente menschlicher Verständigung aufrechtzuerhalten. Die Endlichkeit, die diese Spannung bedingt, ist dann nicht nur der Gegenpol zur Offenbarungspotenz der Sprache, sondern deren Grund und eigenste Bedingung. In phänomenologischer wie dekonstruktiver Sicht ist die Endlichkeit nicht nur Grenze, sondern der eigentliche, einzige Zugang zur Offenheit der Sprache.

²⁶ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, 40 ff.; ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

²⁷ Platon, *Phaidon* 89b–91c.