

# Die Frage nach der Differenz bei Derrida und Hegel. Ein Vergleich

Masterarbeit  
zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Arts (M.A.)  
der Philologischen und der Philosophischen Fakultät  
der Albert-Ludwigs-Universität  
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Jonas Maier  
aus Rottweil

WS 2020/21

Philosophie

Erstgutachter: JunProf. Dr. Philipp Schwab

## Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung .....	2
2. Derrida und die <i>différance</i> .....	11
2.1. Die <i>différance</i> und die Frage nach dem Ursprung.....	11
2.2. Die <i>Grammatologie</i> : Infragestellung des Zeichens und Erschütterung der Metaphysik.....	16
2.2.1. Das Zeichen, die Stimme und die Schrift .....	18
2.2.2. Die Dekonstruktion Saussures und des Zeichenbegriffs .....	20
2.3. Die Konsequenz: Derridas gebrochenes Denken.....	26
3. Zwischenfazit und Überleitung .....	32
4. Hegel und die Negativität.....	34
4.1. Hegel und die Konstellation um 1800: Der Streit um die Differenz .....	34
4.2. Die Entfaltung des Negativitätsgedankens vor dem Hintergrund der Hegelschen Kritik an Fichtes Grundsatzdenken.....	37
4.2.1. Fichtes klassischer Systemansatz.....	38
4.2.2. Hegels Kritik und Revision des Systembegriffs .....	39
4.3. Das Problem sprachlicher Darstellung und der spekulative Satz .....	51
5. Fazit.....	55
6. Literatur .....	58

„(wieder, immer wieder Hegel)“

Jacques Derrida<sup>1</sup>

## 1. Einleitung

Hegel gehört neben Nietzsche, Freud und Heidegger – um nur einige zu nennen – zu denjenigen, die Derridas Denkweg von Anfang an begleitet und nachhaltig geprägt haben. Und dennoch nimmt Hegel in der Riege dieser ‚großen Namen‘ eine Sonderrolle ein: Während Derrida etwa Nietzsche, Freud und Heidegger zu seinen direkten Vorläufern, zu Vorläufern eines radikal anderen Denkens der *différance*, erklärt, ist die philosophiehistorische Stellung, die Derrida Hegel zuweist, zuhächst ambivalent und spannungsreich.<sup>2</sup> *Auf der einen Seite* verkörpert Hegel wie kein zweiter für Derrida die abendländische Philosophie: Hegel bringe das abendländische Denken zu seinem Abschluss, schließlich, so Derrida in der *Grammatologie* (1967), habe Hegel die Metaphysik der Präsenz „mit einer Theologie des absoluten Begriffs als Logos ‚vollendet‘“ (GRA, 125). – *Auf der anderen Seite* betont Derrida immer wieder, dass es sich bei Hegel nicht nur um den Höhepunkt westlichen Philosophierens, sondern zugleich auch um den alles entscheidenden Kippunkt in der Geschichte der Philosophie handle, mit dem die Moderne als eines Denkens fundamentaler Differenz anhebe. Entsprechend heißt es an anderer Stelle in der *Grammatologie*: Hegel sei eben „auch der Denker der irreduziblen Differenz“ und damit „der erste Denker der Schrift“ (GRA, 48).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, „Tympanon“ [1972], in: ders., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 1999, 13–29, hier 18.

<sup>2</sup> Derridas Vereinnahmung von Nietzsche, Freud und Heidegger lässt sich mannigfach belegen. Verwiesen sei hier exemplarisch auf jene Stelle aus *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, wo Derrida erklärt: Die Dezentrierung des abendländischen Denkens beginne – „[w]ollte man [...] einige ‚Eigennamen‘ auswählen“ – mit „Nietzsches Kritik an der Metaphysik“, „Freuds Kritik am Sich-selbstgegenwärtig-Sein“ und mit „Heideggers noch radikalere[r] Destruktion der Metaphysik“. Jacques Derrida, „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ [1966/67], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972a, 422–442, hier 424f.

<sup>3</sup> Derrida nimmt in seinen Schriften und Vorträgen unzählige Male Bezug auf Hegel. Sie findet sich in: Gabrielle Baptist u. Hans-Christian Lucas, „Wem schlägt die Stunde n Derridas ‚Glas‘ – Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas“, in: *Hegel-Studien* 23/1988, 139–179, bes. 154–160. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Studie Schüleins, in der Derridas Verweise auf Hegels Differenzbegriff aufgelistet und systematisch nachgezeichnet sind: Johannes Georg Schülein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, München 2016, 253–262.

Auf den ersten Blick könnte man geneigt sein, dieses zwiespältige Hegel-Bild, das Derrida zeichnet, als ‚gewöhnliches‘ oder ‚geläufiges‘ Ergebnis Derridascher Lektürepraxis zu betrachten; besteht doch die Haupteinsicht der Dekonstruktion darin, dass jeder Text von einer fundamentalen Ambivalenz und Heterogenität durchzogen ist, die Intention, Sinn und Zweck eines Textes unaufhörlich durchkreuzt, konterkariert und damit brüchig macht.<sup>4</sup> Der Eindruck, dass es sich bei der Ambivalenz Hegels um eben eine solche strukturelle Ambivalenz handelt, wird durch den Umstand bestärkt, dass Derrida auch seinen drei ‚Vorläufern‘, Nietzsche, Freud und Heidegger, eben eine solche Ambivalenz attestiert, nach der sie sowohl über die Metaphysik hinausgingen, als ihr zugleich auch verhaftet blieben.<sup>5</sup> Trotz dieser Gemeinsamkeit scheint die Doppel- bzw. Zwitterrolle Hegels für Derrida doch nochmals von einer anderen Qualität, die Ambivalenz seines Denkens gewissermaßen ‚tiefer‘ als bei Nietzsche, Freud und Heidegger gelagert zu sein.<sup>6</sup> Dafür sprechen drei Argumente:

Die spezifische Ambivalenz, die Sonderrolle Hegels lässt sich *erstens* damit begründen, dass Derrida sein spannungsreiches Hegel-Bild nie ausgeführt, geschweige denn am Hegelschen Text festgemacht hat. Dies ist angesichts der unzähligen Bezugnahmen Derridas auf Hegel mehr als erstaunlich: Trotz Ankündigung (vgl. DIF, 43) hat Derrida nie eine tiefeschürfende Auseinandersetzung mit Hegels Differenzbegriff, der von Derrida immerhin als Beleg für die ‚Modernität‘ Hegels ins Feld geführt wird, vorgelegt.<sup>7</sup> Und in denjenigen Schriften Derridas, die ganz Hegel gewidmet sind – der Kolloquiumsvortrag *Der Schacht und die Pyramide* (1968) und Derridas monumentale Schrift *Glas* (1972) –, spielt das Problem der Differenz keine oder nur eine untergeordnete Rolle. (Gleiches gilt für Derridas ‚Bataille-Aufsatz‘ (1967), in dem sich Derrida indirekt mit Hegel beschäftigt.) Dass sich Derrida derart über Hegel und dessen Rolle als Differenzdenker ausschweigt, unterstreicht Hegels Sonderstatus in Derridas Werk.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Zu Rolle und Begriff der Dekonstruktion vgl. unten, S. 15.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu erneut Derrida 1972a, 425; auf Nietzsche und Heidegger beschränkt: GRA, 36–45.

<sup>6</sup> In diese Richtung zielt auch das berühmte Diktum Foucaults, das Derrida bekannt gewesen sein dürfte. Foucault hatte in *Die Ordnung des Diskurses* (1970/1971) bemerkt, „daß unsere gesamte Epoche, sei es in der Logik oder in der Epistemologie, sei es mit Marx oder Nietzsche, Hegel zu entkommen trachtet. [...] Aber um Hegel wirklich zu entrinnen, muß man ermessen, was es kostet, sich von ihm loszusagen; muß man wissen, wie weit uns Hegel insgeheim vielleicht nachgeschlichen ist; und was in unserem Denken gegen Hegel vielleicht von Hegel stammt; man muß ermessen, inwieweit auch noch unser Anrennen gegen ihn seine List ist, hinter der er uns auflauert, unbeweglich und anderswo.“ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* [1970/71], Frankfurt a.M. 2003, 45.

<sup>7</sup> Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch Derridas Reaktion in einem Gespräch mit Peter Engelmann: Auf sein Verhältnis zu Hegel angesprochen entgegnet Derrida kurz und knapp: „Ich zögere, mich auf eine tiefeschürfende Debatte über diese Hegelsche Problematik – die Problematik der Position und der Negativität – einzulassen. Im Laufe eines Interviews und unter Berücksichtigung dieser Gesprächsart wird es uns schwerfallen, zu subtilen Analyse vorzustoßen“ (POS, 19f.).

<sup>8</sup> Schülein hat jüngst behauptet, Derridas ‚Schweigen‘ über Hegel sei als Eingeständnis zu verstehen, wonach die Dekonstruktion in Hegel ihren ‚Meister‘ gefunden habe; schließlich, so Schülein, ließe sich Hegel im Allgemeinen wie sein Differenzbegriff im Speziellen nicht dekonstruieren. Vgl. Schülein 2016, 15. – Siehe hierzu auch die Diskussion des Forschungsstandes weiter unten.

Hierfür spricht *zweitens* die Bemühung Derridas, Hegel *nicht* im selben Atemzug mit Nietzsche, Freud und Heidegger zu nennen. Anstatt Hegel, wie es die Charakterisierung als erstem Denker irreduzibler Differenz nahelegt, an den Anfang der Entwicklung des Differenzdenkens zu setzen, klammert ihn Derrida mehrfach aus.<sup>9</sup> Am sinnfälligsten wird dies in Derridas Pariser Vortrag *Die différance* (1968), wo die knappe, wenn auch positive Bemerkung Derridas zu Hegel (vgl. DIF, 42f.) eher randständigen Charakter hat, wenn man sie mit jenem langen Sinnabschnitt vergleicht, der immerhin das letzte Drittel des Vortrages füllt und in dem Derrida auf seine ‚Vorgänger‘, Nietzsche, Freud und Heidegger (sowie Levinas), zu sprechen kommt (vgl. DIF, 46–56).<sup>10</sup> Diese Sonderbehandlung Hegels muss aber nicht notwendigerweise als Ausgrenzung oder Degradierung verstanden werden, wonach sich Hegel eben nur in Teilen als Denker der Moderne ausweisen lasse. Vielmehr lässt sich die Ausklammerung Hegels durchaus als positive Hervorhebung der einzigartigen Ambivalenz und Stellung Hegels fassen. Dies kommt etwas in der *Grammatologie* zur Geltung, in der Hegel entgegen der chronologischen Reihenfolge *nach* Nietzsche und Heidegger besprochen und so eigens herausgestellt wird (vgl. GRA, 35–48).

Am schwersten wiegt aber das *dritte* Argument, das Hegels Sonderrolle unterstreicht: Wie Derrida in einem Gespräch in *Positionen* darlegt, sei die *différance* das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit Hegel und dessen Differenzbegriff. Die „fast absolute Nähe“, die Derrida in diesem Zusammenhang erneut konstatiert, habe ihn dazu bewogen, „die *différance* [...] von der Hegelschen Differenz zu unterscheiden.“ (POS, 91)<sup>11</sup> Demnach ist *nicht* Freud, *nicht* Nietzsche und auch *nicht* Heidegger derjenige Referenzpunkt, an dem sich Derrida in erster Linie (kritisch) abarbeitet; es ist vielmehr Hegel, der für Derridas Denken der *différance* von entscheidender Bedeutung ist.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> So spielt Hegel etwa in Derridas Vortrag *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* gar keine Rolle.

<sup>10</sup> Dies ist umso bemerkenswerter, als dass Derrida in der sich auf seinen Vortrag anschließenden Diskussion erneut auf Hegel zu sprechen kommt und den zuvor suggerierten Eindruck zurücknimmt, bei Hegel handle es sich nur um eine Marginalie. Auf die Frage, wann und wo der Gedanke der *différance* das erste Mal auftauche, antwortet Derrida – ohne auch nur mit einem Wort Nietzsche, Freud, Heidegger oder Levinas zu erwähnen: mit Hegel. „Moi, je serais tenté de dire hegel, et ce n’est pas un hasard si c’est justement l’intérêt que Hegel a protégé à la pensée de la différence, au moment où la philosophie se fermait, s’achevait, ou, comme on dit, s’accomplissait, qui nous oblige aujourd’hui à lier la pensée de la fin de la métaphysique et la pensée de la différence. Ce n’est pas un hasard si Hegel est, au fond, celui qui a été dans la métaphysique le plus systématiquement attentif à la différence; et peut-être – c’est une question de lecture – y a-t-il une certaine irréductibilité de la différence chez lui. Ce serait une réponse provisoire.“ Jacques Derrida, „La ‚différance‘: Séance du samedi 27 janvier 1968“, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 62/1968, 75–120, hier 117. Vgl. hierzu auch das dritte Argument direkt im Anschluss.

<sup>11</sup> In der bereits angesprochenen Randbemerkung in *Die différance* heißt es entsprechend: Zwischen „der so geschriebenen *différance* und dem Hegelschen Diskurs“ bestehe eine „tiefgreifende[] Beziehung“ (DIF, 40).

<sup>12</sup> Was nicht bedeuten soll, dass der Einfluss Freuds, Nietzsches oder Heideggers zu vernachlässigen ist. Man denke hier nur an die folgende Äußerung Derridas: „Keine meine Untersuchungen wäre ohne den Ansatz der Heideggerschen Fragestellung möglich gewesen“ (POS, 43).

Die folgende Untersuchung nimmt diese Sonderstellung Hegels in Derridas Werk zum Anlass, Derridas und Hegels Denken vergleichend in den Blick zu nehmen.<sup>13</sup> Ausgehend von Derridas These, wonach Hegel die irreduzible Differenz gedacht habe und damit in ‚fast absoluter Nähe‘ zu ihm selbst stehe, liegt das Hauptaugenmerk dieser Arbeit auf Hegels Gedanken der Negativität und Derridas ‚Un-begriff‘ der *différance*. Bei beiden handelt es sich – und darin besteht bereits eine, wenn auch vorerst äußerliche Gemeinsamkeit – um den jeweiligen *Zentralbegriff*, der das Ganze ihrer Ansätze in ihrer Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit auf einen einzelnen Punkt hin bündelt und der zugleich das Ganze als Prinzip und Generaleinsicht leitet und organisiert. Die Gemeinsamkeit von Negativität und *différance* bleibt aber nicht auf diese *formale* und gewissermaßen triviale Eigenschaft ihrer Fundamentalität beschränkt. Entscheidender sind die *inhaltlichen* Überschneidungen. Diese lassen sich in zwei Hinsichten bündeln:

(1) Zum einen haben Negativität wie *différance* eine dezidiert *metaphysikkritische* Ausrichtung. Als radikale, d.h. ursprüngliche Differenz stellen beide das abendländisch-metaphysische Denken infrage, indem sie von der Unhintergebarkeit einer Komplikation (Derrida) bzw. Vermittlung (Hegel) ausgehen und so das abendländisch-metaphysische Primat der Präsenz (Derrida) bzw. der Unmittelbarkeit (Hegel) konterkarieren. Danach steht ‚am Anfang‘ *nicht* ein Seiendes oder Ding als in sich ruhende und identische, d.h. positive Bestimmung, die nach Maßgabe der Kausalität auf ein höchstes Seiendes als Ur-Sache, Prinzip

---

<sup>13</sup> Das Verhältnis Hegel-Derrida wurde in der Forschung mehrfach aufgearbeitet. Hervorzuheben sind hier vor allem die Arbeiten von Alexander Schubert (*Der Strukturgedanke in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Königstein/Ts. 1985) und Johannes-Georg Schüle (2016), die beide der Fragen nachgehen, ob und wie sich Hegel resp. sein Differenzbegriff dekonstruieren lässt. Ihre Antworten fallen grundverschieden aus: So versucht sich Schubert an einer Dekonstruktion Hegels, indem er den Hegel der irreduziblen Differenz gegen den Hegel des logozentrischen Systems ausspielt. Negativität und *différance* sind für Schubert weitestgehend deckungsgleich: Beide gelten als das jeweilige Strukturprinzip von Derridas und Hegels Bedeutungstheorie und richteten sich gleichermaßen gegen die logozentrische ‚Schließung‘ (vgl. etwa Schubert 1985, 5, 15 u. 180). (Dieser Lesart Schuberts schließt sich Dirk Quadflieg an: *Differenz und Raum: Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, Bielefeld 2007). Im Gegensatz zu Schubert behauptet Schüle, dass Hegel gar keine ursprüngliche Differenz gedacht habe. Dessen Differenzbegriff bliebe vielmehr einbehalten in Hegels metaphysisches Grundanliegen und wirke deshalb – im Gegensatz zur *différance* – systemstabilisierend. Daraus schlussfolgert Schüle: Hegel könne nicht dekonstruiert werden (vgl. Schüle 2016, 15, 33 u. 261). – Mit dem Verhältnis Hegel-Derrida setzten sich außerdem Heinz Kimmerle, Manfred Frank und Karin de Boer auseinander. Kimmerle kommt über die rein thetische und damit vage Konstatierung einer strukturellen Verwandtschaft von Hegels Dialektik und Derridas Differenzphilosophie nicht hinaus (Heinz Kimmerle, „Verschiedenheit und Gegensatz. Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz“, in: *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, hg. v. Dieter Henrich, Stuttgart 1986, 265–282, bes. 279). Eine systematisch-argumentative Aufarbeitung des Verhältnisses von *différance* und Negativität findet sich hingegen bei Frank, der sich jedoch zu stark von den Forschungsergebnissen Dieter Henrichs zu Hegels sog. ‚Grundoperation‘ leiten lässt (Manfred Frank, „*Différance* und *autonome Negation*. Derridas Hegel-Lektüre“, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, erw. Neuausg., Frankfurt a.M. 1990, 446–470). Zu kurz greift auch der Vergleich von de Boer; sie reduziert *différance* wie Negativität auf das ‚Produzieren‘ und ‚Vermitteln‘ von Gegensätzen (Karin de Boer, „Differenz: zwischen Hegel und Derrida“, in: *Hegel in der neueren Philosophie*, hg. v. Thomas Wyrwich, Hamburg 2011, 349–367).

oder Ursprung der Dingwelt zurückverweist; ‚am Anfang‘ steht vielmehr eine Differenz, die dem ‚Schein‘ präsenter und gegebener Dinge als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt. Danach sind die Dinge nicht durch und aus sich selbst heraus das, was sie sind, sondern das, was sie sind, sind sie allein in und aus einer Differenz, in der sie ursprünglich zu- und untereinander stehen. Für Hegel wie für Derrida wird damit zugleich die abendländische Suche nach einem ersten Ursprung und Fundament der Wirklichkeit obsolet; denn ein als Differenz gedachter Ursprung rafft sich insofern selbst hinweg, als er nicht die Einfachheit sondern die Zweiheit betont.<sup>14</sup>

(2) Neben der metaphysikkritischen Stoßrichtung, die Negativität und *différance* teilen, besteht eine zweite Überschneidung darin, dass Derrida wie Hegel ein neues, ein anderes Denken jenseits der metaphysischen Tradition und Begrifflichkeit zu etablieren gedenken. Beide fordern ein Denken ein, dass der Einsicht in die Irreduzibilität der Differenz gerecht wird und die auf Identität fixierte Starrheit des analytischen Verstandes überwindet und verflüssigt. Es geht ihnen also nicht darum eine neue Theorie (über den Weltenursprung) zu entwerfen, sondern *anders* zu denken und damit letztlich auch *anders* zu schreiben – was nicht selten beiden den Vorwurf (oder die Diffamierung) eingebracht hat, irrational, obskur und unverständlich zu sein.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Eine so gedachte Differenz hat also wenig mit dem ‚gewöhnlichen‘ Verständnis der Differenz zu tun, das Heidegger einmal treffend als ein „Gemächte unseres Verstandes“ bezeichnet hat, und das darin besteht, „die Differenz *als eine Relation* aufzufassen“ und „*zu einer Distinktion [herabzusetzen]*“. Martin Heidegger, „Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 35–73, hier 59f. Eine solche ‚verständige‘ Differenz ist eine Relationskategorie, die einem zuvor bestehenden Gegenstand nachträglich als akzidentelle Eigenschaft zugesprochen wird; als solche lässt sie sich auf eine vorgelagerte Identität zurückführen. Eine irreduzible oder ursprüngliche Differenz setzt hingegen umgekehrt an: Nicht der Gegenstand sondern sein Verhältnis, die Verschiedenheit und Differenz zum Anderen, ist dasjenige, was man verkürzt und nach klassischem Jargon als das Wesentliche und Primäre, eben als das Irreduzible bezeichnen könnte. Demnach ist der Gegenstand selbst bloß die ‚sichtbare‘ Seite dieses differentiellen Abstoßungs- oder Strukturprozesses.

<sup>15</sup> Mit Blick auf Derrida lässt sich dies an unzähligen Episoden belegen. Exemplarisch sei hier auf den Protest einiger bedeutender analytischer Philosophen (darunter Willam Van Orman Quine und Hans Albert) verwiesen, die sich in einem öffentlichen Brief gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Cambridge an Derrida aussprachen: Derrida wird hier des Dadaismus bezichtigt, daneben werden ihm Taschenspielerereien und die Missachtung anerkannter „standards of clarity and rigour“ vorgeworfen, schließlich trotzten seine Schriften jedem Verständnis „as every reader can very easily establish for himself (and for this purpose any page will do)“. Barry Smith u.a., „Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University“, in: *The Times* vom 9. Mai 1992. Online abrufbar: [http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida\\_Letter.htm](http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm) (letzter Zugriff: 22.10.2020). Selbst in der neueren Forschung werden weiterhin diese Vorwürfe erhoben: „[P]henomenology, structuralism, post-structuralism, deconstruction, and postmodernism have all been perfect exemplars of the anti-realist trend in continental philosophy“. Bryant, Levi / Srnicek, Nick u. Harman, Graham, „Towards a Speculative Philosophy“, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourn 2011, 1–18, hier 3. (Diese ‚anti-realistische‘ Lesart, die sich nicht neben Derrida auch auf Hegel bezieht, hat Schüle in aufgearbeitet: vgl. Schüle in 2016, 21–24.) In eine ähnliche Richtung zielt Habermas, der Derrida in die Nähe zur jüdischen Mystik, der Kabbala, rückt (Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, 214–218). Auf Habermas’ Mystik-Vergleich angesprochen zeigt sich Derrida „sehr verwundert“ und erklärt: „[D]as, was ich mache, [hat] mit keiner Art von Mystizismus etwas zu tun [...]. Wenn ‚Mystizismus‘ ‚Erfahrung des Unsagbaren‘ oder ‚Ahnung einer Anwesenheit‘ etc. bedeutet, dann steht nichts weniger mit der Mystik in Beziehung als das Denken der Spur oder der *différance*“ (POS, 28). – Bzgl. Hegel sei beispielhaft an die Polemik Schopenhauers und Poppers erinnert.

Worin aber dieses andere Denken zu bestehen hat, darüber könnten sich Hegel und Derrida nicht uneinig sein: So sucht Hegel im Anschluss an Kant und Fichte das Ganze der Wirklichkeit und damit die Wahrheit in einem einheitlichen und geschlossenen System des Wissens zu denken.<sup>16</sup> Er nimmt sich vor, „[d]aran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme“ (PdG, 11). Und an dieses Grundmotiv seiner Philosophie bleibt die Negativität natürlich rückgebunden: Sie schert nicht aus, sondern ist gerade nach Maßgabe des Hegelschen Anliegens ‚konzipiert‘; sie ist der Motor jener dynamischen Entwicklung (des Geistes, der Geschichte und der Natur), die Hegel als Selbstentfaltung des Absoluten denkt.<sup>17</sup> – Ganz anders hingegen bei Derrida: Ihm geht es um die „Dekonstruktion aller Bedeutungen“, insbesondere aber um die der „Wahrheit“ (GRA, 23f.). Sein Denken der *différance* führt weder zu einem neuerlichen System- oder Theorienentwurf, noch bleibt es gewissermaßen stecken im ausschließlich kritischen Gestus dekonstruktiver Metaphysikkritik.<sup>18</sup> Die *différance* führt Derrida vielmehr zu einem gebrochenen Denken und Schreiben, das sich angesichts der Irreduzibilität der Differenz und des damit verbundenen Aufschubs von Identität und Bestimmtheit beständig darum bemüht, nicht selbst wieder in eine Theorie, in ein starres Konzept und damit in Metaphysik zurückzufallen. Als gebrochenes Denken ist es ein Denken, das gegen seine ureigene, abendländisch-metaphysische Tendenz des fixierenden Bestimmens und Bedeutens anrennt und sich selbst permanent durchkreuzt, um so einen denkerischen Raum der Offenheit und Unabgeschlossenheit zu entfalten, der dem Gedanken der *différance* als unendlichen Entzug gerecht wird.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Jüngst hat Philipp Schwab die Konstellation des ‚Deutschen Idealismus‘ bzw. der ‚Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant‘ neu aufgearbeitet und deren Entwicklung als einen (produktiven) Streit um die systemtheoretische Stellung der Differenz interpretiert: Philipp Schwab, „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 12/2017, 261–289; ders., „Von der Negativität zum Ungrund. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*“, in: *Systembegriffe nach 1800–1809: Systeme in Bewegung. Systembegriffe um 1800–1809*, hg. v. Christian Danz / Jürgen Stolzenberg u. Violetta Waibel, Hamburg 2018, 131–155.

<sup>17</sup> In diese Richtung zielt auch Schüle (2016).

<sup>18</sup> Ersteres ist ein allseits beliebtes Vorurteil, das etwa von all denjenigen behauptet wird, die Derrida eine sprachphilosophische Position unterstellen. Wie etwa: Ulrich Tewens, *Schrift und Metaphysik. Die Sprachphilosophie Jacques Derridas im Zusammenhang von Metaphysik und Metaphysikkritik*, Würzburg 1994; Heinz Kimmerle, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg 2000, 137; Peter Engelmanns, *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie*, Wien 2013. Auch Schubert (1985) und Quadflieg (2007) sitzen diesem Irrtum auf. Die vorliegende Arbeit widersetzt sich dieser klassischen, sprachtheoretischen Vereinnahmung Derridas. Stattdessen soll hier die These vertreten werden, dass Derrida nicht nur keine Sprach-, Bedeutungs- oder Zeichentheorie, sondern letztlich *gar keine* Theorie formuliert. Das bedeutet aber ebenso wenig, dass sich Derridas Denken ausschließlich auf das negativ-kritische Geschäft der Dekonstruktion reduzieren lässt. Hierzu tendiert Schüle (2016, 30).

<sup>19</sup> Auch in diesem Punkt schließt die Arbeit an die Forschungsergebnisse Schwabs an, der in diesem gebrochenen, sich durchkreuzenden Denken ein Signum modernen Denkens sieht, das sich nicht nur bei Kierkegaard, Nietzsche und Derrida sondern auch in Teilen bei Hegel und Schelling nachweisen lässt. Vgl. Philipp Schwab, *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin/Boston 2012, 9–51, mit Blick auf Derrida bes. 49f. Siehe in diesem Zusammenhang auch: ders., „Interprétation et différence. Derrida lecteur de Nietzsche et de Heidegger“, in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 39/2016, 143–163.



Um die hier skizzierten Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar werden zu lassen, sollen im Folgenden Hegels Negativität und Derridas *différance* textnah, d.h. philologisch-historisch rekonstruiert werden. Dieses klassische Vorgehen setzt voraus, dass die zu dieser Analyse herangezogenen Schriften aus sich und vor dem Hintergrund ihres jeweiligen Zeithorizontes les- und nachvollziehbar sind. Eine Arbeit zu Hegel und Derrida, die ein solches Vorgehen verfolgt, steht unter Rechtfertigungsdruck: Die Absicht, den Sinn eines Textes rekonstruieren, ein Abbild vom Urbild zu schaffen, ist spätestens seit dem ‚Tod des Autors‘ (Roland Barthes) verdächtig geworden. Gerade Derridas Schriften, die nach allgemeinem Verständnis an diesem ‚Tod‘ maßgeblich beteiligt waren, scheinen sich vehement gegen ein solches Unternehmen philologisch-historischer Analyse zu sperren. Dies hat in der (deutschsprachigen) Forschung dazu geführt, Derrida entweder ganz zu ignorieren, oder aber ihm und seinem ‚Stil‘ manieristisch nachzueifern<sup>20</sup> – was gleichermaßen Ausdruck einer Kapitulation systematisch-analytischer Lektürepraxis ist.<sup>21</sup> Wenn dieser Weg hier dennoch beschritten wird, so deshalb, weil Derrida selbst mit Nachdruck dazu aufgefordert hat. Dem Unverständnis, das seine Schriften auslösten, stellt er einen „Imperativ der Lektüre“ entgegen: Statt vorschnell zu verurteilen, müsse man bereit sein, so Derrida, „in größtmöglichem Ausmaß die Regeln und den Gegenstand dessen, was man liest, zu erfassen.“ (POS, 27) – Gibt es solche ‚Regeln‘ und solch einen ‚Gegenstand‘, dann, so die methodische Grundvoraussetzung dieser Arbeit, dann lässt sich dieser ‚Gegenstand‘ als Sinn und Intention des Autors nach den immanenten ‚Regeln‘ seiner Texte auch erfassen und rekonstruieren – selbst wenn es sich hierbei um einen (*Nicht-*)Sinn gebrochenen Denkens handelt (s. Kapitel 2.3). Für dieses Vorhaben werden im Folgenden v.a. Derridas *Grammatologie* und der Vortrag *Die différance* herangezogen.<sup>22</sup> Entgegen gängiger Meinung soll durch eine erneute Lektüre gezeigt werden,

<sup>20</sup> In der Forschung zum Verhältnis Hegel-Derrida bedienen sich sowohl Schubert als auch Quadflieg ‚poststrukturalistischer‘ oder ‚postmoderner‘ Topoi, die an den Derridaschen Gestus erinnern. So beabsichtigt etwa Schubert, Hegel zu dekonstruieren, um „den *Anderen* [sic!] Hegel“, den „Hegel des *Textes*“ (Schubert 1985, 5) ausfindig zu machen, den Schubert vom historischen Hegel, „dem Autor Hegel“ (ebd.), unterschieden wissen will. An Schubert anknüpfend grenzt sich ebenfalls Quadflieg mit seiner Studie über Hegel, Wittgenstein und Derrida vom Versuch historisch-philologischer Rekonstruktion ab: Auch wenn ihr „nicht jede Berechtigung abgesprochen“ werden könne, so sei sie, „mit dem Verweis auf die Unhaltbarkeit ihres identitätslogischen Geschichtsverständnisses abzulehnen.“ (Quadflieg 2007, 21, Fn. 11) Er selbst gibt diese „Forderung nach authentischer Wiederherstellung des ursprünglich Intendierten“ (ebd., 23) auf.

<sup>21</sup> Hieran lässt sich auch der Grund für Markus Gabriels Feststellung ausmachen, dass eine „umfassende Derrida- oder Lyotard-Rekonstruktion, die genau zeigt, welche Behauptungen diese Denker aufgestellt haben und wie diese genau begründet werden“, immer noch aussteht. Markus Gabriel, „Nachwort: Abgesang und Auftakt“, in: Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 2013, 135–156, hier 140. Schüleins Arbeit, die sich im ersten Drittel ganz dem Denken Derridas widmet, stellt hier eine erfreuliche Ausnahme dar, auch wenn sie die negativ-kritische Seite von Derridas Ansatz zu stark akzentuiert. Vgl. Schüle 2016, 35–136.

<sup>22</sup> Wegen der exponierten Stellung, die der *Grammatologie* als vermeintliches Hauptwerk Derridas zukommt, finden die Husserl-Studie *Die Stimme und das Phänomen* (1967) und der Sammelband *Die Schrift und die Differenz* (1967) keine Beachtung. Was nicht heißt, dass sich aus ihnen nicht ebenso sehr ‚Gegenstand‘ und ‚Regeln‘ des gebrochenen Denkens Derridas herausdestillieren lässt.

dass es sich bei der *Grammatologie* gerade *nicht* um das theoretische Hauptwerk des sog. Sprachphilosophen Derrida handelt. Entgegen des Eindrucks, den Titel, Umfang und (zeichentheoretischer) Zuschnitt der *Grammatologie* suggerieren, lässt sich zeigen, dass Derrida keine ‚Grammatologie‘, keine Wissenschaft der Schrift formuliert, sondern sich im Namen irreduzibler Differenz gerade gegen die ‚metaphysische Schließung‘ seiner Ausführungen zu einem Theoriengebäude ausgesprochen hat: Die *Grammatologie* ist Ausdruck des gebrochenen Denkens Derridas.

Auch bei Hegel soll der Versuch unternommen werden, seinen Differenzbegriff textimmanent sowie im und aus dem Gesamtzusammenhang seines Denkens zu analysieren. Letzteres macht es notwendig, die philosophiegeschichtliche Konstellation um 1800 in den Blick zu nehmen und Hegels Philosophie aus dem von Fichte angestoßenen Projekt einer Grundlegung des Wissens durch einen ersten Grundsatz der Philosophie herzuleiten. Nur vor dem Hintergrund dieses (frühidealistischen) Kontextes erschließt sich, so die These, Hegels Denken im Allgemeinen wie die Negativität im Besonderen; denn Hegels Philosophie ist maßgeblich das Ergebnis seiner kritischen Auseinandersetzung mit den Systementwürfen seiner Zeit, für die Fichte und dessen Wissenschaftslehre von 1794/95 die entscheidende Stichworte liefert.<sup>23</sup> Dem entsprechend soll im Folgenden gezeigt werden, dass die Negativität Hegels Antwort auf die strukturellen Aporien und Schwierigkeiten des Fichteschen Ansatzes darstellt, zugleich aber innerhalb des von Fichte formulierten Programms des Systemdenkens eingeschlossen bleibt. – Damit stellt sich diese Arbeit bewusst gegen eine Tendenz in der Forschung, die unter (irrtümlicher) Berufung auf Derrida versucht, Hegel als ‚poststrukturalistischen‘ Sprachphilosophen *avant la lettre* sowie die Negativität als bedeutungstheoretisches Strukturprinzip auszuweisen.<sup>24</sup> Auch wenn Hegels Denken für sprachphilosophische Überlegungen fruchtbar gemacht werden kann und die Negativität darüber hinaus sprach- und urteilskritische Implikationen enthält, die Hegel selbst gesehen und ausbuchstabiert hat (Stichwort: spekulativer Satz, vgl. Kapitel 4.3), so handelt es sich hier

---

<sup>23</sup> Bekanntlich geht die historisch-philologische Lektüre des Hegelschen Werkes auf Dieter Henrichs sog. Konstellationsforschung zurück (vgl. etwa Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971). Zuvor hat etwa Adorno auf die immense Bedeutung des geschichtlichen Hintergrundes von Hegels Denken verwiesen: „Dem mit der Gesamtintention gar nicht Vertrauten sperrt sich Hegel. Sie ist zu entnehmen vor allem an dessen Kritik der geschichtlichen Philosophie und der seiner eigenen Zeit.“ Theodor W. Adorno, „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M. 1963, 105–165, hier 109. In eben diese Richtung zielen auch die Arbeiten von Schwab (2017; 2018).

<sup>24</sup> Vgl. Schubert 1985 u. Quadflieg 2007. Sprachphilosophisch vereinnahmt wird Hegel außerdem von: Primin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn 1992; Alexander Grau, *Ein Kreis von Kreisen. Hegels Wissenschaft der Logik als eine Theorie der Bedeutung*, Berlin 1998. Dazu kritisch: Herbert Schnädelbach, *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999, 82f.

dennoch um einen Anachronismus erster Güte, der einem historisierenden Blick auf Hegels Werk, der die Konstellation um 1800 ernst nimmt, nicht standhält.

Als Textgrundlage wird hierzu die Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* (1807) herangezogen. Dies ist zwar unüblich – schließlich bezieht sich das Gros der Arbeiten zu Hegels Negativität auf die ‚Wesenslogik‘ als *locus classicus* –, die Vorrede besitzt aber den großen Vorteil, dass sie als allgemeine Einleitung in Hegels System die bestimmenden Topoi und Begriffe Hegelschen Philosophierens in konzentrierter Form entfaltet.<sup>25</sup> Entsprechend lässt sich der Negativitätsgedanke, den Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie* als ‚Grundeinsicht‘ und ‚Generalthese‘ vorstellt, in und aus dem Gesamtzusammenhang des spekulativen Grundanliegen Hegels begreifen. Darüber hinaus lässt sich gerade an der Vorrede ablesen, wie stark Hegels Denken von den philosophiegeschichtlichen Rahmenbedingungen der Konstellation um 1800 abhängt und in diese eingelassen ist; dies belegen die unzähligen kritischen wie polemischen Bezugnahmen Hegels auf Fichte, Schelling oder auch Jacobi. Da sich, wie oben dargelegt, Hegels eigener Systemansatz und Differenzbegriff aus seiner Kritik an Fichtes Grundsatzdenken speist, wird Hegels Bemerkungen zu Fichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Im Zuge dessen soll auch Hegels ‚Erstlingschrift‘ *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* (1801) in den Blick genommen werden; sie steht – wie alle Schriften aus Hegels Jenaer Zeit – im Hintergrund der in der Vorrede vielfach nur angedeuteten Kritik Hegels an Fichte.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Dass sich die Forschung zur Aufarbeitung des Hegelschen Differenzbegriffs ausschließlich auf die *Wissenschaft der Logik* bezieht (vgl. Schubert 1985; Kimmerle 1986; Quadflieg 2007; Schüle 2016), hängt mit dem Umstand zusammen, dass sich Derrida zwei Mal explizit auf die ‚Wesenslogik‘ bezieht: Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas« [1967], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972b, 121–235, hier 234, Fn. 117; POS, 92. Daraus aber einen Exklusivstatus der *Logik* als Schlüsselwerk Hegelschen Differenzdenkens abzuleiten, greift aber zu kurz – dies soll durch die hier vorgenommene Analyse der Vorrede der *Phänomenologie* unter Beweis gestellt werden. Auf den Text der Vorrede kommt Derrida, wie so oft bei Hegel, in einer Fußnote zu sprechen: „Es besteht kein Zweifel daran, daß dieser bewundernswürdiger Text von vornherein eine ‚kapitale Bedeutung‘ nicht nur für das Verständnis Hegels, sondern in jedem Sinne besitzt.“ Jacques Derrida, „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“ [1967], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1972c, 380–421, 385, Fn. 12.

<sup>26</sup> Damit wendet sich diese Untersuchung gegen das weitverbreitete Vorurteil, wonach die ‚Frühschriften‘ Hegels wenig bis nichts mit den ‚reifen‘ Systementwürfen ab 1807 gemein haben. So ist etwa im *Hegel-Handbuch* von Walter Jaeschke zu lesen: Die *Differenzschrift* stehe abseits des Hegelschen Werkes, sei durch und durch im Geiste Schellings geschrieben und eigne sich somit nicht „zur Einführung in Hegels Philosophie“. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2003, 117 u. 125. – Derrida selbst hat Hegels *Differenzschrift* gekannt und vermutlich auch geschätzt – zumindest legen dies die beiden Zitate aus Hegels *Differenzschrift* nahe, die Derrida als Leitsprüche an den Beginn seiner *Randgänge der Philosophie* (1972) gesetzt hat.

## 2. Derrida und die *différance*

### 2.1. Die *différance* und die Frage nach dem Ursprung

Bevor auf Derridas *Grammatologie* und die dort vorgenommene Dekonstruktion von Saussures strukturaler Sprachtheorie eingegangen werden kann, soll zuvor die *différance* in ihrer metaphysikkritischen Ausrichtung abgesteckt und allgemein bestimmt werden. Dadurch soll gleich zu Beginn, die Behauptung zurückgewiesen werden, bei der *différance* handle es sich um das Strukturprinzip der Sprachtheorie Derridas. Dass diese Behauptung nicht nur zu kurz greift, sondern darüber hinaus mit der Hauptintention Derridas, der Erschütterung des abendländischen Präsenz-Glaubens, unverträglich ist, lässt sich daran ablesen, dass die *différance* jedes Sprechen über sie beständig unterminiert, weil sie sich dem begrifflich-fixierenden Zugriff resp. Identitätszwangs der Sprache entzieht. Indem Derrida mit der *différance* die Möglichkeit einer solchen Geste die sich im unmittelbaren und thetischen Sprechen kundtut – nämlich der Geste eines abschließenden und eindeutigen Bestimmens bzw. Bedeutens – bestreitet, trägt jeder Versuch, *über* die *différance* sprechen und sie bestimmen zu wollen, seine Nichtigkeit bereits in sich. Das hat für Derrida aber nicht zur Konsequenz, dass sich *über* die *différance* letztlich gar nichts sagen lässt und sich nur derjenige ihr nähern kann, der sich in mystisches Schweigen hüllt. Die Infragestellung des Bestimmen-Wollens (des ‚vouloire-dire‘, wie Derrida es nennt) durch die *différance* macht es nach Derridas Auffassung vielmehr nötig, sich in einem *anderen*, d.h. einem tastenden, wiederholenden und vorläufigen Sprechen zu üben, das sich beständig gegen sich selbst wendet, um jeden Anschein einer begrifflichen Fixierung zu konterkarieren und auszulöschen. – Auf all diese Aspekte wird im Folgenden noch näher einzugehen sein. Sie werden hier einerseits als „Vorsichtsmaßnahmen“ (POS, 130) vorausgeschickt, um dem Eindruck von Beginn an entgegenzuarbeiten, Derridas Denken ließe sich auf eine bestimmte Theorie reduzieren. Andererseits soll hierdurch die Perspektive geöffnet und der Blick auf das Ganze des Derridaschen Ansatzes freigegeben werden, der sich nur vor dem Hintergrund der *différance* als dessen Zentralbegriff abzeichnet.

Eine wesentliche Bestimmung der *différance* wurde durch den obigen Vorlauf bereits vorgenommen: Sie entzieht sich jedes begrifflichen, also bestimmenden Zugriffs, indem sie ihn von Anfang an sabotiert und unmöglich macht. Dieser Entzugscharakter, der dazu führt, dass die *différance* das begreifende, d.i. das abendländische Denken übersteigt, liegt darin begründet, dass die *différance* eine irreduzible bzw. ursprüngliche Differenz beschreibt. Was es damit auf sich hat, beschreibt Derrida eindringlich im Rückblick auf seine erste

Schaffensperiode rund um das Jahr 1967. In der Vorbemerkung zu seiner 1990 erstmals veröffentlichten Diplomarbeit über Husserl gibt Derrida eine eindringliche Beschreibung seines (frühen) Denkens:

Es geht stets um eine ursprüngliche Komplikation des Ursprungs, um eine anfängliche Ansteckung des Einfachen, einer ursprünglichen Abweichung, die keine Analyse *aufzeigen*, in ihrem Phänomen *vergegenwärtigen* oder auf eine unmittelbare Punktualität, auf die Selbstidentität eines Elements reduzieren kann. Über dem gesamten Weg der vorliegenden Arbeit [d.i. die Diplomarbeit; J.M.] waltet bereits die folgende Frage: ‚Wie kann die Ursprünglichkeit eines Fundaments eine Synthese *a priori* sein? Wie kann alles mit einer Komplikation beginnen?‘<sup>27</sup>

Auch wenn in diesem Zusammenhang die *différance* selbst nicht fällt – was damit zusammenhängen mag, dass Derrida den Begriff der *différance* erst einige Jahre nach seiner Diplomarbeit, nämlich im Umfeld seiner wichtigen Publikationen um 1967 verwendet<sup>28</sup> –, so lässt sich dennoch dieser Absatz als eine nachträgliche Charakterisierung dessen lesen, was Derrida im Kern unter ‚différance‘ versteht. Dabei fällt zuallererst auf, dass das Denken Derridas im Allgemeinen wie die *différance* im Besonderen nicht einem – wie es gern heißt – sprachphilosophischen Programm folgt, sondern vielmehr *dem* Grundmotiv metaphysisch-abendländischen Denkens, der Frage nach dem Ursprung und Fundament des Seins, nachgeht.

Statt aber auf die Ursprungsfrage gewissermaßen klassisch-abendländisch zu antworten und einen neuen Kandidaten als ersten Grund zu präsentieren, stellt Derrida mit der *différance* das Ursprungsdenken infrage, indem er alles mit einer, wie es an dieser Stelle heißt, „ursprüngliche[n] Komplikation“ oder einer „Synthese *a priori*“ beginnen lassen will.<sup>29</sup> Dadurch besetzt Derrida den Gedanken eines ersten Ursprungs nur vordergründig neu, was sich daran ablesen lässt, dass ein als Komplikation bzw. Synthese verfasster Ursprung einen

---

<sup>27</sup> Jacques Derrida, „Vorbemerkung“, in: ders., *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1954/1990], übers. v. Johannes Kleinbeck, Zürich/Berlin 2013, 7–11, hier 9.

<sup>28</sup> Nach Zeillinger fällt der Begriff der *différance* das erste Mal in Derridas Text über Antonin Artaud, *Die soufflierte Rede* (1964/65). Seine prominente Rolle als Zentralbegriff erhält er erst 1967, wo ihn Derrida nachträglich in seine alten Texte einschreibt, etwa in die bereits veröffentlichten Einzelstudien, die als Aufsatzsammlung in *Die Schrift und die Differenz* neu publiziert werden. Auch in die *Grammatologie* trägt Derrida die *différance* gewissermaßen im Nachhinein ein: „Die Schrift vor dem Buchstaben“, der erste der beiden Teile der *Grammatologie*, ist eine überarbeitete Fassung des im Winter 1965/66 in zwei Chargen veröffentlichten ‚Urtextes‘ der *Grammatologie*. Anstelle von ‚différance‘ mit ‚a‘ spricht Derrida hier noch von ‚différence‘ mit ‚e‘. Vgl. hierzu Peter Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, Münster 2002, 68–70.

<sup>29</sup> Entsprechend liegt Habermas einem Missverständnis auf, wenn er Derrida als Ursprungsdenker verunglimpft: Habermas 1985, 211–214. Vgl. hierzu auch Heinz Kimmerle, „Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas’ Deutung der philosophischen ‚Postmoderne‘“, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank u.a., Frankfurt a.M. 1988, 267–282. Für die historische Einordnung der in erster Linie diffamierenden Derrida-Rezeption bei Habermas vgl. die zwar philosophisch arme, aber äußerst instruktive Derrida-Biographie von Benôit Peeters: *Jacques Derrida. Eine Biographie* [2010], Frankfurt a.M. 2013, 570–572.

Widerspruch in sich formuliert und der berühmten Quadratur des Kreises gleicht; denn nach abendländischer Tradition lässt sich das Fundament der Welt immer nur als *reiner, mit sich identischer und unmittelbarer* Grund – sei es nun als Wesen, Prinzip oder (göttliche) Substanz – fassen, der erst dann aufgefunden und erkannt ist, wenn alle Uneindeutigkeit und Vermittlung, also jede Synthese und Komplikation einer nicht weiter zu analysierenden und selbständigen „Punktualität“ gewichen und auf eben dieselbe als Grund und Ursprung zurückgeführt ist.

Indem Derrida den Ursprung als eine Synthese oder eine Differenz beschreibt, sind die klassischen Verhältnisse gleichsam auf den Kopf gestellt: Am Anfang steht nicht mehr das Einfache, Unmittelbare und Thetische, auf das aufbauend Synthese und Antithese folgen, vielmehr besteht von Beginn an eine „anfängliche Ansteckung“ und „ursprüngliche Abweichung“, von der die vermeintliche Unmittelbarkeit derart durchdrungen ist, dass sie nur im Verhältnis zu ihrem Anderen bestehen kann, wodurch sich jegliche Identität in einer ursprünglichen Vermittlung als Synthese und Differenz zum Anderen verliert.

Dieser Begriff einer ursprünglichen Komplikation, Differenz oder Synthese hat für Derrida letztlich zur Folge, dass das Denken seinen festen Halt, den es in einem ersten Grund und Ursprung zu besitzen meint, verliert.<sup>30</sup> Dies lässt sich daran veranschaulichen, dass sich ein so verfasster Ursprung in letzter Konsequenz selbst negiert oder – in Derridas Wortwahl ausgedrückt – durchstreicht. Wenn, wie Derrida in der *Grammatologie* sagt, „[d]er Ursprung der Spekulation [...] eine Differenz [wird]“ (GRA, 65), dann „[ahnt] man bereits, daß ein [solcher] Ursprung [...] sich mit seiner eigenen Hervorbringung selbst hinwegrafft und auslöscht.“ (GRA, 17) Denn ein als Differenz konzipierter Ursprung führt gerade nicht, wie vom Ursprungsdenken beabsichtigt, zu einem Abschluss in Gestalt eines in sich ruhenden und selbstgenügsamen Ausgangspunkts, aus dem sich alles andere entwickeln lässt. Ganz im Gegenteil: Ein solcher Ursprung verhindert a priori die Möglichkeit eines Abschlusses; schließlich verflüssigt sich jeder Punkt, indem er angesichts der irreduziblen ‚Ansteckung‘ und ‚Abweichung‘ beständig in das ebenso von einer ursprünglichen Differenz gezeichnete Andere übergeht. Für Derrida ‚rafft‘ sich der Ursprungsgedanke insofern selbst ‚hinweg‘, als er – diesem unendlichen Spiel der Vermittlung nicht enthoben – seiner klassisch abendländischen Bedeutung als ‚arche‘ entrissen wird und einen gebrochenen Sinn erhält, der sich qua *différance* unaufhörlich verschiebt und entzieht. – Hier liegt auch der Grund, wieso Derrida in die

---

<sup>30</sup> Dieser Verlust des ‚festen Halts‘ ist Derrida zufolge wortwörtlich zu nehmen: „I am trying, precisely, to put myself at a point so that I do not know any longer where I am going.“ Jacques Derrida, „Discussion“ [1966], in: *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Science of Man*, hg. v. Richard Macksey u. Eugenio Donato, Baltimore/London 1970, 265–272, hier 267 (= Anschlussdiskussion an Derridas Vortrag „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences“, in: ebd., 247–265; auf Deutsch erschienen als Derrida 1972a).

gewöhnliche Schreibweise von ‚différence‘ mit ‚e‘ ein ‚a‘ einführt.<sup>31</sup> Das ‚a‘ in Derridas Neuschreibung ‚différence‘ soll an den „unaufhebbar *konfliktgeladenen* Charakter“ (POS, 93), an die permanente Unentschiedenheit und Ruhelosigkeit der *différance* erinnern, was darin zum Ausdruck kommt, dass sie entgegen ihres äußeren Scheins als einzelner Begriff nicht einen Ursprungspunkt bezeichnet, sondern vielmehr die Rede über den Ursprung sabotiert, indem sie selbst in einen nie enden wollenden Aufschiebungsprozess eingelassen ist, der auch sie hinwegreißt. –

Die Folgen einer solchen Verflüssigung des Ursprungsgedankens in Gestalt einer ursprünglichen *différance* sind für Derrida fundamental. Sie führen dazu, dass Derrida eine andere Art des Schreibens bzw. des Denkens entwickelt, die der ‚Natur‘ der *différance*, ihrer permanenten Verflüssigung, ihrem permanenten Übergehen in das Andere, das immer schon mit anwesend ist, Rechnung trägt. Das begreifende Denken der abendländischen Philosophie ist in Derridas Augen dafür völlig ungeeignet: Als Ursprungsdenken zeichnet es sich durch einen zielgerichteten und linearen Schematismus aus, der jedes fixe Ding auf eine ebenso fixe und dinghafte Ur-Sache zurückführt, um sich am Ende an der Wahrheit und einer vermeintlichen prästabilierten Bestimmtheit der Welt festklammern zu können. Der Linearität dieses begreifenden Denkens setzt Derrida ein nicht-begreifendes, gebrochenes Denken entgegen, das sich aufgrund der unaufhörlichen Verschiebung jedes vermeintlich klar definierten Sinns des Bedeutens und Bestimmens enthält, ohne sich dabei in der leeren Unbestimmtheit jener Nacht zu verlieren, in der, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind<sup>32</sup> – hierauf wird noch eigens einzugehen sein.<sup>33</sup>

Nach dieser allgemeinen Einordnung, die die metaphysik- und ursprungskritische Grundausrichtung des Derridaschen Ansatzes vorwegnehmen sollte, soll sich nun der *Grammatologie* und Derridas dekonstruktiver Lektüre von Saussure zugewandt werden. Dabei wird sich zeigen, dass die *différance* nicht als ‚ursprüngliche Einsicht‘ Derridas bezeichnet werden kann, die er dem Präsenz- und Ursprungsdenken gewissermaßen von außen *entgegensetzt*. Anhand seiner Auseinandersetzung mit Saussure soll stattdessen gezeigt werden, dass die *différance* in der Metaphysik und in dem abendländischen Denken latent anwesend ist, wodurch sich das onto-theologische Projekt aus sich selbst heraus erschüttert. Die *différance* ist somit das Ergebnis von Derridas dekonstruktiver Lektürepraxis, die durch die *différance*

---

<sup>31</sup> Derrida erklärt sich hierzu ausführlich in seinem Vortrag *Die différence* (DIF, 31–34). Vgl. hierzu auch die Ausführungen weiter unten, S. 30.

<sup>32</sup> Derrida: „Habermas sagt irgendwo, für mich seien alle Kühe im Bereich der Schrift schwarz“ (POS, 30). Dass Habermas die berühmte Schelling-Polemik Hegels tatsächlich gegen Derrida verwendet hat, ließ sich nicht verifizieren.

<sup>33</sup> Vgl. Kapitel 2.3.

bewirkte Instabilität des metaphysischen Denkens offen zu Tage treten lässt. Laut Derrida ist es das abendländische Denken selbst – und zwar in Gestalt der manifesten Form der tradierten Texte –, in dem sich – wenn auch zwischen den Zeilen verborgenen – die *différance* als ursprüngliche Komplikation ankündigt und sich somit selbst grund- und haltlos macht. Daraus lässt sich auch ableiten, weshalb Derridas ‚frühen‘ Schriften in erster Linie als Kommentare oder Lektüre konzipiert sind, in denen die klassische Position des Autors als Urheber von Intention und Bedeutung des Geschriebenen in den Hintergrund rückt. In seinen ‚frühen‘ Schriften – einschließlich der *Grammatologie* – ist es nicht Derrida, der zu aller erst spricht; vielmehr sind es andere, die Derrida in seinen Texten sprechen lässt.<sup>34</sup> Das bedeutet aber keineswegs, dass sich Derrida mit der scholastischen Geste des Paraphrasierens und Kommentierens begnügt und sich „am Genie der Verfasser von Primärtexten“<sup>35</sup> ergötzt. Das Ziel seiner Lektüren besteht nicht in der Rekonstruktion, sondern in der Dekonstruktion der Texte – also in jenem bereits erläuterten Aufweis der immanenten, aber verborgenen Wirksamkeit ursprünglicher Differenz im abendländischen Horizont identitätsfixierenden Denkens. – Die Dekonstruktion als Lektürepraxis ist für die Frage nach der *différance* insofern entscheidend, als durch sie die anfängliche Komplikation der *différance* im Text und anhand desselben ausgewiesen und offengelegt wird. Ein Text ist demnach – wie der Gedanke der Präsenz – nicht durch reine Selbstgenügsamkeit in Gestalt eines eindeutigen bzw. eindeutig zu erfassenden Sinns, sondern durch eine strukturelle Heterogenität ausgezeichnet: Jede Text ist nach Derrida von Schichten bestimmt, die sich nicht von der immanenten Logik des Textes beherrschen lassen und sich ihm notwendigerweise entziehen. Indem dieses latente Jenseits, auf das der Subtext immer hinausweist, inmitten des Textes eingeschrieben und von diesem als seinem Außen und Anderen durchdrungen ist, weist für Derrida der Text eben jene Gebrochenheit der *différance* als ursprüngliche Komplikation auf.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Dies wird nicht zuletzt daran ersichtlich, dass Derridas Arbeiten zu Husserl, zumindest formal betrachtet, in der klassischen Gestalt des Kommentars auftreten: So ist Derridas erste Veröffentlichung als ‚Introduction‘ dem Husserlschen Text *Der Ursprung der Geometrie* vorangestellt. (In der deutschen Fassung ist von ‚Kommentar‘ die Rede. [Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie: Ein Kommentar zur Beilage III der ‚Krisis‘* [1962], übers. v. Rüdiger Hentschel, München 1987.]) Auch *Die Stimme und das Phänomen* tritt im Untertitel als *Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls* auf. Ähnliches gilt für die Texte aus *Die Schrift und die Differenz*, die sich allesamt mit den Schriften anderer beschäftigen. Die *Grammatologie* schert in diesem Zusammenhang insofern aus, als dass hier die Position des Autors in Gestalt des Grammatologen zu dominieren scheint. Und dennoch steht auch in der *Grammatologie* die Auseinandersetzung mit anderen (Saussure, Lévi-Strauss und Rousseau) im Zentrum; womit sich auch an ihr zeigt: In der ‚Frühphase‘ seines Denkens tritt Derrida *zuerst* als Leser des abendländischen Kanons der Philosophie- und Literaturgeschichte auf.

<sup>35</sup> Peter Sloterdijk, *Derrida, ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt a.M. 2007, 55.

<sup>36</sup> In letzter Konsequenz bedeutet die Nicht-Homogenität für Derrida, dass es im Grunde gar keine metaphysischen Texte und damit auch keine Metaphysik gibt, schließlich übersteigt sich – *qua différence* – die Metaphysik immer schon. Deshalb sagt Derrida viele Jahre später auch: „[J]e n'ai jamais cru qu'il y ait une métaphysique; ça aussi,



Da sich die *différance* somit resultativ, d.h. aus Derridas Lektürearbeit mit den Texten der Philosophie- und Literaturgeschichte ergibt, soll im Folgenden Derridas Dekonstruktion Saussures exemplarisch nachvollzogen werden.<sup>37</sup> Die oben vorgenommene allgemeine Bestimmung der *différance* als ursprüngliche Komplikation soll dadurch weiter an Kontur gewinnen.

## 2.2. Die *Grammatologie*: Infragestellung des Zeichens und Erschütterung der Metaphysik

Schon während seiner Auseinandersetzung mit Husserl erkennt Derrida, dass von der Sprache als Gegenstand philosophischer Reflexion ein ungeheures dekonstruktives Potential ausgeht, das in der Lage ist, die gesamte Tradition des abendländischen Denkens in ihrem tiefsten Inneren zu erschüttern.<sup>38</sup> In diesem Sinne komme dem Zeichenbegriff, wie Derrida sagt, „exemplarische Bedeutung“ (GRA, 29) zu. Für Derrida stellt er gewissermaßen *ein* Einfallstor in das Innere der abendländischen Philosophie dar, an dem sich deren verborgenen Axiome aufzeigen und in ihrer uneingeschränkten Macht und Wirksamkeit studieren lassen.<sup>39</sup> Durch die über den Zeichenbegriff vermittelte Zerlegung der abendländische „Maschine“ sollen aber letztlich nicht nur ihre „Bedingungen“, ihre „Mitte“ und ihre „Grenzen“, sondern auch die „Spalte[n]“ sichtbar werden, „durch die, noch unnennbar, durchschimmert, was jenseits der Schließung“, also jenseits der abendländischen Metaphysik „kommt“ (GRA, 29)<sup>40</sup>. Derridas Pointe besteht also offenkundig darin, dass sich innerhalb des abendländischen Denkens, vermittelt über den Zeichenbegriff, Risse und Brüche aufzeigen lassen, in denen sich nicht nur die inneren Inkohärenzen und Spannungen dieses Denkens sondern auch das Walten einer ursprünglichen Differenz und damit die prinzipielle Abwesenheit eines Ursprungs auftut, über dessen Fehlen das abendländische Denken, so Derrida, „eine widersprüchliche Logik fast traumhaft erzeugt [habe].“ (GRA, 80)

---

c'est un préjugé courant ... L'idée qu'il y a une métaphysique est un préjugé métaphysique.“ Jacques Derrida, „Qu'est-ce que la déconstruction?“, in: *Le Monde* vom 12. Oktober 2004, unpag.

<sup>37</sup> Damit soll auch angezeigt sein, dass Derrida die strukturelle Sprachtheorie Saussures *nicht* weiterentwickelt bzw. radikalisiert hat – wie es von einigen behauptet wird, die Derrida sprachphilosophisch auslegen: Schubert 1985, 122–161, bes. 130; Engelmann 2013, 162. Vgl. dazu kritisch: Schüle in 2016, 92.

<sup>38</sup> Zur Rolle Husserls für Derridas Beschäftigung mit dem abendländischen Zeichenbegriff vgl. Uwe Dreisholtkamp, *Jacques Derrida*, München 1999, 117–122; Schüle in 2016, bes. 81.

<sup>39</sup> Daraus lässt sich folgern, dass die Sprache resp. das Zeichen nur „ein Beispiel unter vielen“ (Derrida 1972a, 425) ist, mit dessen Hilfe die Metaphysik der Präsenz erschüttert werden kann.

<sup>40</sup> Übers. v. Verf. modifiziert. Franz. Original: „[E]t du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture“ (GRA<sup>F</sup>, 25).

Dass sich Derrida in der *Grammatologie* eingehend mit Saussure beschäftigt, liegt in erster Linie daran, dass Saussure wegen seiner zeichentheoretischen Überlegungen als Begründer der modernen, d.h. nachmetaphysischen Sprachwissenschaft gilt. Dazu schreibt Derrida:

Wenn wir [...] uns vornehmlich an den Text Saussures gehalten haben, so nicht allein deshalb, weil Saussure bis heute die Linguistik und Semiologie beherrscht, sondern auch, weil er unserer Meinung nach sich an einer Grenze befindet: in der Metaphysik, die es zu dekonstruieren gilt, und zugleich jenseits des Zeichenbegriffs (Signifikat/Signifikant), dessen er sich noch bedient. (GRA, 128)

An diesem Zitat lässt sich eindringlich die oben dargelegte Rolle des Zeichenbegriffs ablesen: Das Zeichen legt die Logik des abendländischen Denkens offen und besitzt darüber hinaus dasjenige dekonstruktive Potential, dass die Metaphysik in ihren Grundfesten erschüttern und destabilisieren lässt. Darin liegt die Grenzgängerschaft Saussures begründet: Indem er am Zeichenbegriff festhält, bleibt er weiterhin und entgegen seiner Absicht in das metaphysische Denken eingekapselt – was sich für Derrida darüber hinaus darin widerspiegelt, dass Saussure als *Zeichentheoretiker* und *-wissenschaftler* auftritt und sich so unbewusst am abendländischen Ideal der *episteme* und des Bestimmen-Wollens ausrichtet. Zugleich scheint er aber auch „jenseits“ dieser Tradition zu stehen und gewissermaßen ein neues und anderes Denken zu begründen bzw. anzudeuten, womit Derrida offenkundig ein Denken der *différance* im Blick hat. Dass sich Saussures Text an einer Grenze befindet, heißt letztlich nichts anderes, dass durch ihn – wie durch jeden Text – ein tiefer Riss geht, der aufdeckt, dass es keinen homogenen Sinngehalt, sondern nur eine ursprüngliche Gebrochenheit gibt: Saussure Text differiert.

Dieser Spannung soll im Folgenden nachgegangen werden. Dazu sollen erst jene Partien aus der *Grammatologie* in den Blick genommen werden, in denen Derrida die metaphysische Verfasstheit des Zeichenbegriffs anzeigt und daraus die innere Logik des begreifenden Denkens entwickelt, der auch Saussure anheimfällt. Hier wird Derrida bereits Momente des Zeichenbegriffs ausfindig machen, die diesen und das abendländische Denken in Gänze destabilisieren. In einem zweiten Schritt wird auf jene Theoriestücke in Saussures Lehre vom Zeichen eingegangen, von denen Derrida behauptet, dass sie die eigentliche Intention Saussure übersteigen, weil sie, wie es oben heißt, „jenseits des Zeichenbegriffs“ stehen. Derridas Lektüre stellt sich somit quer zum Selbstbild Saussures: Überall dort, wo Saussure im Vertrauen in die Wissenschaftlichkeit seiner Theorie die Metaphysik als überwunden erklärt, schließt er für Derrida direkt an das Erbe des abendländischen Denkens an. Die ‚eigentliche Überwindung‘ der Metaphysik durch Saussure kündigt sich für Derrida hingegen in jenen Theoriestücken

Saussures an, wo sich eine unhintergehbare Differenz auftut, die letztlich alle Bestimmtheit verflüssigt und sich darin gegen Saussures ureigenes und wissenschaftliches Anliegen wendet.

### 2.2.1. Das Zeichen, die Stimme und die Schrift

Dass das Zeichen seit jeher metaphysisch verfasst ist oder, anders formuliert, die Metaphysik seit jeher unter der Ägide des Zeichens steht, daran besteht für Derrida keinen Zweifel: „Das Zeichen und die Göttlichkeit sind am gleichen Ort und zur gleichen Stunde geboren. Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.“ (GRA, 28) Diese Zuspitzung ist nicht zuletzt eine Provokation, mit der sich Derrida gegen den allgegenwärtigen *linguistic turn* wendet, der eine unbegrenzte Autorität der Sprache, ein ‚Alles ist Sprache‘ propagiert und insbesondere in Frankreich durch die Einsichten Saussures motiviert ist.<sup>41</sup> Für Derrida, wie er zu Beginn der *Grammatologie* konstatiert, ist diese „Inflation des Zeichens ‚Sprache‘“ letztlich nichts anderes als „die Inflation des Zeichens selbst“ (GRA, 16). Dass es sich bei der Behauptung des durch und durch metaphysischen Charakters des Zeichens um eine Provokation handelt, wird daraus ersichtlich, dass Saussure (wie auch seine Gefolgschaft) davon überzeugt ist, im Namen der Sprache und des Zeichens das metaphysische Erbe überwunden zu haben. In Saussures Augen wäre die überall zu beobachtende ‚Inflation des Zeichens‘ Ausdruck einer neuen, nachmetaphysischen Zeit. In der *Grammatologie* wendet sich Derrida nicht zuletzt gegen diese in seinen Augen befremdliche Anmaßung, indem er über eine eingehende Analyse des Saussureschen Textes – Derrida bezieht sich vornehmlich auf Saussure *Cours de linguistique générale* (1916) – versucht, dessen mal mehr, mal weniger offen zutage tretenden metaphysischen Schichten aufzudecken. Bei dieser immanenten Kritik Saussures lässt es Derrida aber nicht bewenden. Neben dieser Widerlegung Saussures geht es Derrida zusätzlich

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch die äußerst instruktive Äußerung Derridas zum zeithistorischen Kontext seiner ersten Arbeiten, die sich in einem posthum, leider aber nur in Teilen veröffentlichten Interview findet: „Je ne peux donc pas expliquer ce que c'est que la déconstruction, pour moi, sans recontextualiser les choses. C'est au moment où le structuralisme était dominant que je me suis engagé dans mes tâches, et avec ce mot-là. C'était aussi une prise de position à l'égard du structuralisme, la déconstruction. D'autre part, c'était au moment où les sciences du langage, la référence à la linguistique, le ‚tout est langage‘ étaient dominants.

C'est là, je parle des années 1960, que la déconstruction a commencé à se constituer comme... je ne dirais pas anti-structuraliste mais, en tout cas, démarquée à l'égard du structuralisme, et contestant cette autorité du langage.

C'est pourquoi je suis toujours à la fois étonné et irrité devant l'assimilation si fréquente de la déconstruction à - comment dire? - un ‚omnilinguisme‘, à un ‚panlinguisme‘, un ‚pantextualisme‘. La déconstruction commence par le contraire. J'ai commencé par contester l'autorité de la linguistique et du langage et du logocentrisme. Alors que tout a commencé pour moi, et a continué, par une contestation de la référence linguistique, de l'autorité du langage, du ‚logocentrisme‘ – mot que j'ai répété, martelé –, comment se fait-il qu'on accuse si souvent la déconstruction d'être une pensée pour laquelle il n'y a que du langage, que du texte, au sens étroit, et pas de réalité? C'est un contresens incorrigible, apparemment.“ Derrida 2004, unpag.

darum, jene Momente bei Saussure hervorzukehren, in denen sich eine ursprüngliche Differenz ankündigt – wie es etwa in Saussures These vom differentiellen und arbiträren Charakter des Zeichensystems der Fall ist. Daran zeigt sich auch: Die Dekonstruktion schwebt gleichsam zwischen Widerlegung und Affirmation; ihr geht es vornehmlich um das Aufzeigen einer ursprünglichen Gebrochenheit des Textes.<sup>42</sup>

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wo sich laut Derrida das metaphysische Erbe des abendländischen Denkens bei Saussure niederschlägt. Das setzt voraus, dass Derridas Überlegungen zum Logo- und Phonozentrismus in aller Kürze dargelegt werden; hieran lässt sich auch die eigentümliche Überlagerung von Zeichenbegriff und abendländischer Metaphysik ablesen.

Ausgehend von Aristoteles erläutert Derrida, dass der Sinn und die Funktion des Zeichenbegriffs seit jeher darin besteht, zu bezeichnen resp. zu repräsentieren (vgl. hierzu und den folgenden Ausführungen: GRA, 24–27). Als Abbild und Stellvertreter hat das Zeichen keinen Selbstzweck. Nicht das Zeichen, die Darstellung oder die Repräsentation ist das Wesentliche und Entscheidende, sondern dasjenige, das bezeichnet, dargestellt und repräsentiert wird: der Sinn, das Ding, das Urbild als Referent des Zeichens. Gemäß dieser klassischen Semiologie lässt sich das Zeichen nur „*ausgehend* und *im Hinblick* auf die [...] Präsenz“ (DIF, 38) denken, das es bezeichnet. Es ist ein schlechthin Deriviertes. Für Derrida wird hieran die Ausrichtung des abendländischen Denkens an einem alles tragenden Ursprung gleich in doppelter Hinsicht greifbar: *Zum einen* bleibt das Zeichen beständig abhängig vom Referenten als *Ursprung* seines Sinns und seiner Bedeutung. *Zum anderen* bleibt nach abendländischer Auffassung der Referent an einen Logos als *Ursprung* von Sinnhaftigkeit und Bestimmtheit überhaupt rückgebunden, der für den prästabilierten Sinn der ‚Dinge‘ bürgt und der laut Derrida in der Geschichte der Philosophie unterschiedlich besetzt gewesen war (platonische Idee, christlicher Schöpfergott, neuzeitliches Subjekt). – Der Zeichenbegriff ist für Derrida also insofern logozentrisch und damit metaphysisch verfasst, als dass ein Zeichen Abbild eines vorgelagerten ‚Dings‘ ist, dessen Identität durch den Logos gesichert ist.

Mit dem Logozentrismus des Zeichenbegriffs geht für Derrida ein Phonzentrismus, also eine strukturelle Bevorzugung der Stimme vor der Schrift, einher. Laut Derrida lässt sich dieser

---

<sup>42</sup> Die Dekonstruktion handhabt somit alle Texte gleich: Metaphysische wie dezidiert antimetaphysische Texte weisen für Derrida sowohl metaphysische als auch unmetaphysische Schichten auf. Bernasconis Charakterisierung der Dekonstruktion ist entsprechend einseitig, wenn er sagt: „Das Verfahren [der Dekonstruktion; J.M.] besteht darin, *einerseits* in sog. metaphysischen Texten einen Bruch zu finden, der über die Metaphysik hinausweist, und *andererseits* in Texten, die die Metaphysik zu überschreiten beanspruchen, das aufzuspüren, was nicht ganz frei von Metaphysik ist.“ Robert Bernasconi, „Dekonstruktion. Strategien im Umgang mit der Metaphysik: Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und Irigaray“, in: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Dieter Thomä, 2., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar 2013, 454–463, hier 455 (Hervorh. v. Verf.).

abendländische Hang zur Stimme – den er in allen einschlägigen Werken der Philosophiegeschichte, von Platon über Leibniz, Rousseau und Hegel bis hin zu Husserl und Saussure nachzuweisen sucht – lässt dadurch erklären, dass die Stimme in unmittelbarer Nähe zum Denken und den darin erfassten ‚Dingen‘ zu stehen scheint; denn die in der Stimme geäußerten Worte bilden die ‚Dinge‘ in ihrer durch das Denken begriffenen Bestimmtheit nicht nur getreu ab, sie scheinen darüber hinaus während des Sprechvorgangs mit anwesend zu sein – was schlechterdings darin sinnfällig wird, dass man sich während des Sprechvorgangs der Bedeutung seiner geäußerten Worte beständig gewahr zu sein scheint.<sup>43</sup> Die Schrift oder das schriftliche Zeichen ist nach dem abendländischen Repräsentationsschema hingegen nur Abbild vom bereits abbildenden, aber in fast unmittelbarer Nähe zum ‚Ding‘ stehenden stimmlichen Zeichen; es ist Abbild vom Abbild, Zeichen vom Zeichen und unterhält keine Verbindung zum ‚Ding‘ oder Sinn – diese muss durch das Lesen und der damit verbundenen Lektürearbeit erst nachträglich rekonstruiert werden.

### 2.2.2. Die Dekonstruktion Saussures und des Zeichenbegriffs

Aus dieser ‚phonologischen‘ Grundverfassung des Zeichenbegriff schlussfolgert Derrida: All diejenigen, bei denen sich der Zeichenbegriff nachweisen lässt, übernehmen *volens nolens* „all seine metaphysisch-theologischen Wurzeln“ (GRA, 27).

Dass für Derrida nun ausgerechnet Saussures Zeichenbegriff dem abendländischen Paradigma des Logo- und Phonozentrismus folgt, scheint angesichts der Pointe der strukturalen Sprachtheorie Saussures wenig stichhaltig. Schließlich besteht Saussures Grundeinsicht darin, das Zeichen resp. die Bedeutungskonstitution gerade nicht referentiell, sondern allein zeichenimmanent, durch die Differentialität des Zeichensystems zu erklären. Und dennoch behauptet Derrida: Auch Saussure verbleibe im Umfeld der abendländischen Philosophie, schließlich ließe sich in seinem Text, der „nicht homogener als irgendein anderer“ sei, „eine ‚logozentrische‘ und ‚phonozentrische‘ Schicht [...] analysieren“ (POS, 106f.). In der *Grammatologie* lassen sich diesbezüglich zwei Argumentationsstränge nachzeichnen, deren eigentliche Brisanz darin besteht, dass sich in diesem logo- und phonozentrische Erbe Saussures zugleich eine ursprüngliche Differenz ankündigt.

---

<sup>43</sup> Laut Derrida bricht sich die Zusammengehörigkeit der Stimme zum Sinn im französischen ‚vouloire-dire‘ als ‚bedeuten‘ bzw. ‚meinen‘. Im Deutschen findet der Phonozentrismus seinen Widerhall im ‚bestimmen‘. Vgl. hierzu auch weiter unten, S. 28f.

Als *Linguist* trägt Saussure den Phonozentrismus gewissermaßen im Namen. Seine Zeichenlehre orientiert sich am abendländischen Ideal der Stimme als Medium der ungetrübten Präsenz des Gegenstandes resp. des Sinns. Dies wird laut Derrida besonders dort deutlich, wo sich Saussure um eine eindeutige Bestimmung seines Gegenstandes bemüht und in Folge dessen, das stimmliche Zeichen vom Schriftzeichen abzugrenzen versucht. Mit Nachdruck, so Derrida, bemühe sich Saussure, die Stimme vor einer unrechtmäßigen „Ansteckung“ (GRA, 61) durch die Schrift zu bewahren. Dass „[d]er Genfer Linguist [...] die Ansteckung durch die Schrift im Ton eines Moralisten und Predigers [verdammt]“ (GRA, 61), ist für Derrida gleich von doppeltem Interesse: Hier tritt einerseits offen zutage, dass die Zeichenlehre Saussures weiterhin vom abendländischen Prius der Stimme ausgeht und der Schrift nur eine unter- bzw. nachgeordnete Rolle zukommen lässt. Aber noch entscheidender wiegt für Derrida, dass Saussure an jener Stelle, wo er den Gegenstand seiner Untersuchung, nämlich die Stimme, *rein* und *eindeutig* festzusetzen versucht, nicht anders kann als dessen Identität über einen Umweg, *über eine Differenz* zu artikulieren: Um die Sprache fixieren zu können, ist er auf die – wenn auch nur negative – Inanspruchnahme der Schrift als das Andere der Stimme angewiesen. Daraus schlussfolgert Derrida, dass die Hierarchie von Stimme und Schrift nicht statthaft ist; schließlich verweise die Stimme immer schon auf ihr Anderes, die Schrift, deshalb sei eine linguistische Untersuchung notwendigerweise abstrakt und mangelhaft. Dies ist von besonderer Relevanz, wenn man bedenkt, dass Saussure mit seiner These von der Differentialität des Zeichensystems gerade eine solche interne Vermittlungsstruktur behauptet hat. Im Hintergrund schreibt sich also selbst bei Saussure das logozentrische Erbe und der Wunsch nach reiner Unmittelbarkeit und Präsenz fort.

Damit aber nicht genug: Indem Saussure – wie die gesamte abendländische Tradition vor ihm – die Stimme in ihrer Reinheit zu bewahren versucht, kündigt sich im Saussureschen Text jene ursprüngliche Komplikation der *différance* an, von der diese Arbeit zu Beginn ausgegangen war:

Unerträglich und doch faszinierend ist gerade diese intime Verknüpfung von Bild und Ding, Graphie und Phonie; sie geht so weit, daß das gesprochene Wort durch die Spiegelung, Verkehrung oder Perversion seinerseits zum Spekulum der Schrift zu werden scheint, wobei diese ‚die Hauptrolle usurpiert‘. Die Repräsentation verpflichtet sich dem, was sie repräsentiert; dies geht so weit, daß man spricht wie man schreibt, daß man denkt, als wäre das Repräsentierte lediglich der Schatten oder der Reflex des Repräsentierenden. (GRA, 64f.)

Saussures Versuch, die Stimme von den Ansteckungen durch die Schrift reinzuhalten, ist nach Derrida Ausdruck einer ursprünglichen Ansteckung, die von Anfang an zwischen Stimme und

Schrift, Urbild und Bild, Wesen und Erscheinung besteht. Solange nicht beide in diesem fundamentalen Wechselverhältnis zueinander stünden, das sie trennt, verbindet und erst ermöglicht, könne gar nicht unterschieden werden. Schließlich sei der Moment ihrer äußersten Geschiedenheit zugleich auch der Moment ihrer äußersten Nähe. Derrida gerät dadurch nicht nur der Zeichenbegriff sondern mit ihm zugleich das *bestimmte* Fundament des abendländischen Denkens ins Wanken, weil sich wegen des Fehlens eines ersten Ursprungs die essentielle Unterscheidung von Original und Kopie, von Urbild und Abbild nicht mehr aufrechterhalten lässt. Indem sich Saussure – wie alle anderen vor ihm – gegen die Ansteckung der Stimme durch die Schrift stellt, gibt er implizit zu, dass sich das ‚natürliche‘ Verhältnis des Urbild zum Abbild umdrehen lasse. Derridas Pointe besteht nun darin, diese Möglichkeit gegen das vermeintlich natürliche Verhältnis auszuspielen, formuliert sie doch eine unhintergehbare Differenz zwischen Stimme und Schrift, die deren Wertigkeit und Hierarchie hinwegrafft und damit die gesamte logozentrische Tradition destabilisiert:

Gefährliche Promiskuität, unheilvolle Komplizität zwischen Reflex und Reflektiertem, welches narzißtisch sich verführen lässt. In diesem Spiel der Repräsentation wird der Ursprungspunkt ungreifbar. Es gibt Dinge, Wasserspiegel und Bilder, ein endloses Aufeinander-Verweisen – aber es gibt keine Quelle mehr. Keinen einfachen Ursprung. Das was reflektiert ist, zweiteilt sich *in sich selbst*, es wird ihm nicht nur sein Bild hinzugefügt. Der Reflex, das Bild, das Doppel zweiteilen, was sie verdoppeln. Der Ursprung der Spekulation wird eine Differenz. Was sich betrachten lässt, ist nicht Eins, und es ist das Gesetz der Addition des Ursprungs zu seiner Repräsentation, des Dings zu seinem Bild, daß Eins plus Eins wenigstens Drei machen. (GRA, 65)

So wie Narziss an sich selbst zugrunde geht, weil er sich nicht mehr von seinem Spiegelbild zu unterscheiden weiß, ebenso geht das abendländische Denken an seiner eigenen ‚Logik‘ zugrunde: Das Urbild lässt sich nur vom Abbild her, das Abbild nur vom Urbild her denken und bestimmen. Damit löst sich die Unmittelbarkeit auf, die Identität verliert sich im endlosen Spiel des Verweisens, und der Ursprungspunkt wird „ungreifbar“ – oder wie Derrida wenige Seiten zuvor erklärt: „Das Draußen unterhält mit dem Drinnen eine Beziehung, die wie immer alles andere als bloß äußerlich ist. Der Sinn des Außen hat sich seit jeher im Innen befunden, war außerhalb des Außen gefangen und umgekehrt.“ (GRA, 62)

Dass Saussure dieses ursprüngliche Verweisen von Innen und Außen, von Stimme und Schrift nicht erkannt hat, ist umso bemerkenswerter, als Saussure selbst mit seiner These von der Arbitrarität und Differentialität eine ursprüngliche Verschiedenheit der Zeichen behauptet hat. Für Derrida behält aber auch an dieser Stelle der Logozentrismus die Oberhand in Saussures Text. Die Thesen Saussures weiterführend zeigt Derrida ein weiteres Mal auf, wie sich im Saussureschen Subtext die *différance* ankündigt, angesichts der damit einhergehenden

Sabotage und Verunmöglichung des wissenschaftlichen Unternehmens Saussures aber unterdrückt bleiben muss.

Saussures Einsicht in den arbiträren und differentiellen Charakter des Zeichens sind schnell erläutert: Die These von der Arbitrarität besagt, dass die Beziehung zwischen phonetischem Laut, dem Signifikant, und damit verbundenem Vorstellungsbild oder der Bedeutung des Zeichens, dem Signifikat, nicht ein notwendiges und natürliches Verhältnis ist, sondern im Grunde rein zufällig und von den geschichtlichen Gegebenheiten abhängig ist. Damit verbunden ist die Behauptung einer strukturalen Differentialität aller Zeichen. Danach sind Signifikant wie Signifikat eines Zeichens nicht von vornherein festgelegt und bestimmt; kein Zeichen verfügt von sich aus über Bedeutung. Laut Saussure ergibt sich ein Zeichen vielmehr aus und in der Differenz zu allen anderen Lauten und möglichen Sinngehalten: Danach ermittelt sich der Wert eines Zeichens durch das Verweisungsnetz der Zeichen. Zur Veranschaulichung bietet sich folgendes Beispiel an: Geht man von einer Sprache mit lediglich vier Wörtern oder Zeichen aus (,a‘, ,b‘, ,c‘ und ,d‘), dann bestimmt sich ,a‘ nicht aus und durch sich selbst, sondern lediglich über die ihm immanente Abgrenzung zu ,b‘, ,c‘ und ,d‘. Da dies ebenso für alle drei anderen Zeichen gilt, entsteht eine Verweisungskette, die weder von einer festen Bestimmung ausgeht, noch am Ende auf eben eine solche stößt. Die Radikalität dieses Ansatzes veranlasst Saussure zu folgender Zuspitzung:

Alles Vorausgehende läuft darauf hinaus, daß es in der Sprache nur Verschiedenheit gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache aber gibt es nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder.<sup>44</sup>

Für Derrida leisten sowohl die These von der Arbitrarität als auch die von der Differentialität des Zeichenbegriffs einer Dekonstruktion des Zeichenbegriffs Vorschub. Indem sie, entgegen der Intention Saussures, das Zeichen auf der einen, wie den damit verbundenen Logo- und Phonzentrismus auf der anderen Seite destabilisieren und ins Wanken bringen, unterminieren und sabotieren beide These das wissenschaftliche Unternehmen Saussures. Dies zeigt sich für Derrida daran, dass der von Saussure in Anschlag gebrachte arbiträren Charakter des Zeichens die für Saussures Linguistik entscheidende Unterscheidung von Stimme und Schrift einebene: „Die These von der Arbitrarität des Zeichens stellt [...] indirekt, aber nicht ausdrücklich, das

---

<sup>44</sup> Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, übers. v. Herman Lommel, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, Berlin u.a. <sup>3</sup>2001, 143. Derrida zitiert diese Stelle in: DIF, 39. Vgl. hierzu auch die Darstellungen von Georg W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002, 88–93; Schüle in 2016, 86–88.



erklärte Vorhaben Saussures in Frage, die Schrift in die Finsternis jenseits der Sprache zu stoßen.“ (GRA, 78f.) Indem er das natürliche und unmittelbare Verhältnis zwischen Laut und Sinn – von dem der Logo- und Phonozentrismus resp. das abbildtheoretische Sprach- und Zeichenparadigma seit Aristoteles ausgegangen war – durchstreiche und durch eine, wie Derrida es nennt, „unmotivierter Vereinbarung[]“ (GRA, 78) ersetze, drehe er das klassische Verhältnis um und mache die Schrift zum Vorbild der Sprache; denn schließlich gelte die Schrift seit jeher als dasjenige Zeichen, das durch das Fehlen einer unmittelbaren Nähe zum Sinn auf einer Konvention und Vereinbarung beruhe. Verstärkt wird diese Einebnung des Unterschiedes durch die These von der Arbitrarität selbst: Indem das Zeichen auf einer unmotivierten, also nicht weiter zurückführbaren und ursprünglichen Vereinbarung beruht, macht es jede Behauptung einer natürlichen Hierarchie oder eines natürlichen Verhältnisses zwischen Zeichen wie auch zwischen Zeichenordnungen (wie der der Schrift und der Stimme) hinfällig, verliert das Zeichen doch letztlich jeden fest bestimmten und eindeutigen Gehalt. So gesehen scheint sich die Arbitrarität laut Derrida nicht am Primat der Stimme, sondern vielmehr an den Eigenschaften der Schrift zu orientieren und gewissermaßen, wie Derrida es nennt, einer ursprünglichen Schriftlichkeit des Zeichens, einer „Ur-Schrift“ (GRA, 92) das Wort zu Reden. Die Ur-Schrift ähnelt dem klassischen Schrift dahingehend, dass sie als ‚unmotivierter Vereinbarung‘ eine *absolute* Abhängigkeit beschreibt, die den *Zeitpunkt* der Vereinbarung des Zeichens und damit dessen Ursprung unaufhörlich aufschiebt.

Noch eindringlicher schlägt sich für Derrida diese ursprüngliche Schriftlichkeit des Zeichens an Saussures Behauptung der Differentialität des Zeichensystems nieder. Wie dargelegt, ist für Saussure ein Zeichen von einer Differenz affiziert; sein Signifikat entlehnt es von seinem Anderen, mit dem es in einem ursprünglichen Verhältnis steht – einem Verhältnis, das nicht nachträglich zustande kommt, sondern immer schon vorausgesetzt werden muss und somit ein uneigentliches Verhältnis beschreibt, insofern es ein Verhältnis ohne – mit Saussure gesprochen – „positive Einzelglieder“ ist. Damit ließe sich, so Derrida, weder das Signifikat direkt, noch über den Umweg, d.h. die Vermittlung und Abgrenzung zu den anderen, ebenso indefiniten Bestimmungen ermitteln. Daraus folgert Derrida:

Die Identität des Signifikats mit sich selbst verbirgt und verschiebt sich unaufhörlich. Das Eigentliche des *representamen* besteht darin, es selbst und ein Anderes zu sein, als eine Verweisstruktur zu entstehen und sich von sich selbst zu trennen. Das Eigentliche des *representamen* ist es, nicht eigentlich, das heißt vollkommen bei sich zu sein[.] (GRA, 86)

Anstatt von Ur-Schrift oder *différance* spricht Derrida in diesem Zusammenhang auch von einer Spur oder, um an die Irreduzibilität zu erinnern, von einer Ur-Spur. Jedes Zeichen lässt sich

danach als eine Spur begreifen, das a priori sein Anderes mit sich führt. Der Begriff der Spur erinnert dabei an die permanente Anwesenheit der Abwesenheit des Anderen in der Gegenwärtigkeit eines vermeintlich bestimmten Sinns. Das Zeichen ist somit nicht, wie es oben heißt, „vollkommen bei sich“, sondern, indem es bei sich ist, immer auch schon bei seinem anderen, das es erst ermöglicht: Ohne diese „Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, könnte [...] kein Sinn in Erscheinung treten.“ (GRA, 109)

Während Saussure der Auffassung ist, im arbiträren und differentiellen Charakter des Zeichens dessen Ermöglichungsbedingungen gefunden und somit die Semiologie wissenschaftlich, also ohne Inanspruchnahme der ungedeckten Voraussetzung eines vorsprachlichen Signifikats bzw. Referenten fundiert zu haben, meint demgegenüber Derrida, dass sich diese Bedingungen gerade ins Gegenteil verkehren: Wird das Zeichen durch eine ursprüngliche Differenz und eine unmotiviert Vereinbarung ermöglicht, so wird sein Begriff im selben Moment zugrunde gerichtet (vgl. GRA, 87). Dies zeigt sich einerseits daran, dass ein Zeichen, sobald es, wie von Saussure behauptet, unwiederbringlich sein Signifikat, seine Bestimmung und Bedeutung verliert, nicht mehr seine klassische Funktion zu erfüllen weiß: Ein Zeichen, das nichts Bestimmtes sagt, zeigt oder darstellt, ist seiner Funktion, zu bezeichnen und abzubilden, beraubt; von diesem Moment an, so Derrida, müsse es in seiner phonologischen Gestalt zurückgewiesen und in einem anderen Horizont gedacht werden.<sup>45</sup> Darüber hinaus wendet sich der Saussuresche Zeichenbegriff noch in einer zweiten Hinsicht gegen sich selbst: Wenn von einer unendlichen Verweisungskette und einem Spiel der Zeichen ausgegangen wird, so lässt sich wenig verständlichen machen, wie das Zeichen des Zeichens oder der Begriff des Zeichens nicht selbst Teil dieser Kette und damit unbestimmte und uneindeutige Spur wird, die nicht mit sich identisch ist, sondern beständig qua *différance* von sich differiert.

Dass sich Saussure auf diese Konsequenz nicht eingelassen hat, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er mit der *bestimmenden* Geste des Sprachtheoretikers auftritt und sich in dieser Rolle vom Spiel der Differenz unabhängig wähnt. Für Derrida ist dies nichts anderes als Ausdruck der logozentrischen Ausrichtung des Denkens, das Saussure zwar zu überwinden vorgibt, von dem er aber in Gestalt des abendländischen Wunsches nach Identität, Bestimmtheit und Eindeutigkeit bestimmt bleibt.

---

<sup>45</sup> „Mit Hilfe des Begriffs des *Zeichens* erschüttert man die Metaphysik der Präsenz. Von dem Augenblick jedoch, wo man damit, wie ich es nahegelegt habe, beweisen will, daß es kein transzendentes oder privilegiertes Signifikat gibt und daß das Feld oder das Spiel des Bezeichnens von nun an keine Grenzen mehr hat, *mißte man sogar den Begriff und das Wort des Zeichens zurückweisen* [Hervorh. v. Verf.]. Gerade dazu aber ist man nicht in der Lage“ (Derrida 1972a, 425).

Dieser Spagat zwischen abendländischem Denken auf der einen und Denken der *différance* auf der anderen Seite macht Saussure in den Augen Derridas zu eben jenem Denker des Übergangs, der sowohl über die Metaphysik des Unmittelbaren hinausweist, zugleich aber auch in ihr gefangen bleibt. Damit stellt ihn Derrida, trotz aller Unterschiede, in einer Reihe mit Hegel, Nietzsche, Freud und Heidegger.

Aus diesem Spagat ergibt sich ein grundsätzliches Problem: Wenn die *différance* als ursprüngliche Komplikation des Anfangs das Grundgefüge des abendländischen Denkens ins Wanken bringt, insofern sie ein Ursprungsgeschehen artikuliert, das den Ursprungsgedanken selbst annulliert, dann ist diesem ‚Geschehen‘ mit den begrifflichen und konzeptuellen Mitteln des abendländischen Denkens der Präsenz offensichtlich nicht beizukommen. Entsprechend oft hat Derrida betont, dass sich die *différance* nicht denken lasse und über sie ebenso wenig gesprochen werden könne. Dies liegt an dem schlichten Umstand, dass sich die *différance* nicht vergegenwärtigt: Sie tritt nicht in Erscheinung, weil sie die Gegenwart einerseits erst ermöglicht und sie im selben Atemzug wieder zurücknimmt und zu einer von Spuren durchzogenen und gebrochene Gegenwart macht, die im ständigen Wechselspiel mit der Nichtgegenwart steht. Die *différance* fordert somit eine andere Form des Denkens und des Schreibens – ein Denken und Schreiben, das sich nicht an die Eindeutigkeit und Bestimmtheit klammert, sondern sich dem freien Spiel der Differenzen hingibt und sich dabei beständig darum bemüht, nicht ins Jargon der Unmittelbarkeit, ins Jargon einer Metaphysik der Präsenz zurückzufallen. – Diesem anders gelagerten, gebrochenen Denken und Schreiben Derridas soll sich nun zugewandt werden.

### 2.3. Die Konsequenz: Derridas gebrochenes Denken

Angesichts der ursprünglichen Spaltung der Präsenz stellt sich für Derrida die Frage, wie überhaupt noch gesprochen oder gedacht werden kann, wenn das Sprechen wie auch das Denken immer schon am Primat einer reinen und ungebrochenen Präsenz orientiert ist. Die Dringlichkeit dieser Frage zeigt sich nicht zuletzt an der *différance* selbst. Als ursprüngliche Komplikation, die den Ursprungsgedanken und damit die gesamte Logik der Metaphysik der Präsenz infrage stellt, sperrt sich die *différance* mit Nachdruck dagegen, in eben diese Logik, die sie unterminiert, überführt und nach ihren logozentrischen und phonozentrischen Maßstäben und Begriffen als ein eindeutig bestimmbares Etwas angesprochen, gedacht und damit *verstanden* zu werden. Der spezifische Entzugscharakter der *différance*, ihre

schlechthinnige Alterität, wird besonders daran sinnfällig, dass das Wort ‚différance‘, wie Derrida an mehreren Stellen betont, nicht ein Wort und damit auch kein Zeichen darstellt: Weder hat es einen spezifischen Sinn, noch verweist es auf einen der Sprache vorgelagerten Sachverhalt, auf den es bezeichnend Bezug nimmt. Die *différance* sei daher, so Derrida, „à la lettre weder ein Wort noch ein Begriff“ (DIF, 32); vielmehr ist sie dasjenige, das die Logik der Notation untergräbt, indem sie die zeichentheoretische Voraussetzung dieser Logik, nämlich die Möglichkeit von Bestimmtheit und Identität überhaupt, an das Geschehen eines transzendentalen Ansteckens und Abweichens jedweder Bestimmtheit und Identität zurückbindet und damit radikal infrage stellt. – Aber allein an den gerade eben gegebenen *Charakterisierungen* wird die Schwierigkeit des ganzen Unternehmens ersichtlich: Ist nicht der Satz ‚Die *différance* ist weder ein Wort noch ein Begriff‘ schon eine Bestimmung der *différance*, wenn auch *ex negativo*? Erweckt nicht die Formulierung ‚ursprüngliche Differenz‘ am Ende den Eindruck, als handele es sich hierbei um ein Etwas, aus dem sich gar – wie von nicht wenigen behauptet<sup>46</sup> – eine Philosophie der Differenz und eine Theorie des Anderen entfalten lässt?

Derrida hat diese strukturelle Schwierigkeit des Sprechens über die *différance* gesehen und sie immer wieder zum Gegenstand seiner Schriften gemacht. Nicht zuletzt etwa in seinem Vortrag *Die différance*, der sich einzig und allein um die Frage nach der Möglichkeit eines rechten Sprechens über die *différance* dreht. In immer neuen Anläufen versucht Derrida hier, sich der *différance* begrifflich bestimmend anzunähern, ohne dabei diese Anläufe ins Korsett einer endgültigen und abschließenden Definition zu zwängen; denn „in jeder Exposition“, erklärt Derrida, würde die *différance* notwendigerweise als „gegenwärtig Seiendes“ behandelt und „liefere“ letztlich „Gefahr zu erscheinen: zu verschwinden.“ (DIF, 34) Und aus eben „demselben Grunde“, sagt Derrida weiter, „weiß ich nicht, auf welchem Wege *anzufangen*“ (DIF, 35).

Auch wenn diese Gefahr gleichermaßen dem Sprechen wie dem Denken immanent ist, hält Derrida trotzdem an der Möglichkeit einer Rede und eines Denkens fest, die dem nicht-begrifflichen Charakter der *différance* gerecht wird.<sup>47</sup> Aus diesem Grund flüchtet sich Derrida auch nicht in die resignierende Geste des Wittgenstein’schen Schweigens; in einem Brief an Roger Laporte schreibt Derrida 1965: „Ich bin – gegen Wittgenstein, dessen Wort sie zweifellos kennen – zutiefst davon überzeugt: ‚Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man

---

<sup>46</sup> Kimmerle 2000, 136–160; Engelmann 2013.

<sup>47</sup> Damit widerspricht diese Lesart der Bertrams. Dieser erklärt: „Derridas Denken ist kein Denken der *différance*.“ Denn die *différance* stelle nichts weiter als einen „Aspekt dessen“ dar, den „man voraussetzen muss, um das Funktionieren von Zeichen und Bedeutungsgeschehen zu erläutern.“ Georg W. Bertram, *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München 2002, 87.

(nicht) schweigen.“<sup>48</sup> Diese Briefstelle ist nicht nur wegen ihrer expliziten Stellungnahme zu Wittgenstein von Bedeutung; sie vermittelt auch äußerst anschaulich, worin die Gebrochenheit dieses anderen Denkens bzw. Sprechens besteht, mit dem sich der entziehenden Alterität der *différance* genähert werden kann. Besonders auffällig ist hier, dass Derrida das Wittgenstein'sche Credo des Schweigens nicht einfach negiert, sondern das ‚nicht‘ in Klammern setzt und es damit sowohl abschwächt als auch eigens hervorhebt. Derrida will damit offenbar anzeigen, dass es ihm nicht um das bloße Gegenteil des Schweigens, d.h. um die Rehabilitierung des Sprechens, zu tun ist. Indem er das ‚nicht‘ einklammert, scheint Derrida auf ein Sprechen zu verweisen, das sich ähnlich dem Schweigen in der Enthaltung übt, ohne aber dabei stumm zu bleiben. Mit einem solchen Sprechen, das sich in der Schwebelage hält, will Derrida offenkundig den Logozentrismus des Sprechens, das bestimmende Fixieren des Identitätszwangs, aufbrechen und so verflüssigen, dass sich ein nichtbegrifflicher Raum öffnet, innerhalb derer die *différance* exponiert werden kann, ohne dass sie, wie es oben heißt, Gefahr laufe, exponiert und damit verfehlt zu werden.

Dass es sich bei Derridas (Nicht)-Schweigen resp. (Nicht)-Sprechen um ein nicht begreifendes Denken handelt, wird an Derridas kryptischer Formel des „Nichts-sagen-Wollens“ augenfällig, mit der er in *Positionen* seinen Schreib- bzw. Denkstil zu umschreiben versucht:

In diesem Sinne riskiere ich mich beim Nicht-sagen-Wollen dessen, was man einfach verstehen könnte, was einfach Sache des Verstehens wäre. Ich mache mir also über hunderte von Seiten hinweg das Leben mit einer Schreibweise schwer, die zugleich beharrlich und elliptisch ist, die, wie Sie gesehen haben, auch das aufnimmt, was ausgestrichen ist, die jeden Begriff in eine unendliche Kette von Differenzen hineinzieht, die mit derart vielen Vorsichtsmaßnahmen, Referenzen, Anmerkungen, Zitaten, Zusammengeklebten, Zusätzen umgibt oder belastet, daß das „Nichts-sagen-Wollen“, das werden Sie mir zugestehen, keine sehr geruhsame Tätigkeit ist. (POS, 50f.)

Dass Derrida mit der Formel des ‚Nichts-sagen-Wollens‘ ein Sprechen in der Schwebelage, ein (Nicht)-Schweigen beschreibt, wird vor allem an der Doppeldeutigkeit des französischen „ne-rien-vouloir-dire“ (POS<sup>F</sup>, 24) ersichtlich, das sich wortwörtlich mit ‚nichts sagen wollen‘ oder spezifischer mit ‚nichts meinen‘ bzw. ‚nichts bedeuten‘ übersetzen lässt. Es handelt sich hier also um ein Sprechen, das nichts bedeutet, dessen Worte nicht einen eindeutigen und gegebenen Sinn repräsentieren. Anstatt an der Stimme orientiert sich Derridas Sprechen bzw. Denken an der Charakteristik einer a-phonetischen Schrift, der kein transzendentes Signifikat zugrunde

---

<sup>48</sup> Jacques Derrida an Roger Laporte, Brief vom 10. August 1965, zit. n. Peeters 2013, 236. Dem Verhältnis Derrida-Wittgenstein geht Quadflieg (2007) nach. Zum Problem des Schweigens vgl. ebd., 62.

liegt und in der jeder „Begriff in eine unendliche Kette von Differenzen“ hineingezogen und mit derart vielen „Referenzen, Anmerkungen, Zitaten, Zusammengeklebten, Zusätzen [umgeben] oder belastet“ wird, dass sich die Bedeutung des Geschriebenen im scheinbar unendlichen Fluss der Verweisungen unaufhörlich entzieht und aufschiebt. Damit entspricht dieses gewissermaßen graphozentrische bzw. graphische Sprechen des ‚Nichts-sagen-Wollens‘ dem Spiel der *différance*: Es ist ein Sprechen, dessen Worte, Begriffe und Aussagen nicht „von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunktes aus“ (POS, 50) zusammengefasst und bestimmt werden.

Im Anschluss an diese gewissermaßen theoretisch-programmatischen Überlegungen stellt sich die Frage nach der Praxis und den Vollzugsformen dieses Denkens. Es sollte deutlich geworden sein, dass für Derrida jede sprachliche Ausdrucksform wegen ihres latenten Logozentrismus verdächtig und eigentlich unbrauchbar für die Praxis eines Denkens und Schreibens ist, dem es im Namen der *différance* um die Erschütterung des abendländischen „Expressivismus“ (POS, 78) zu tun ist. Da Derrida an der klassischen Lexik und Syntax weitestgehend festhält, ist sein Schreibstil offenkundig von einer irreduziblen Spannung bestimmt: Er beugt sich den Gesetzen des abendländischen ‚Sagen-Wollens‘, um etwas auszudrücken, was sich nicht ausdrücken lässt, weil es die innere Logik des ‚Sagen-Wollens‘, die Metaphysik der Präsenz, übersteigt und zugleich aushöhlt.

Um diesem Dilemma beizukommen, entfaltet Derrida in seinen Schriften eine Schreibweise, die sich im *Modus permanenter Vorläufigkeit, Unabgeschlossenheit und Offenheit* artikuliert.<sup>49</sup> Dabei unterläuft Derrida den Logozentrismus, der auf seinen Worten und Äußerungen und auf jeder seiner Zeilen lastet, indem er das Geschriebene bzw. Gesagte beständig zurücknimmt und konterkariert. Paradigmatisch kommt diese Durchkreuzung am Ende des ersten Teils der *Grammatologie* zur Geltung, wo Derrida die Möglichkeit eines Wissens oder einer Theorie der Schrift resp. der *différance* verneint: „Grammatologie, Denken, das noch eingemauert bliebe in

---

<sup>49</sup> So gesehen haben John R. Searle und Michel Foucault nicht ganz Unrecht, wenn sie Derridas Denken als ‚obskurantistischen Terrorismus‘ oder ‚terroristischen Obskurantismus‘ bezeichnen: „With Derrida, you can hardly misread him, because he’s so obscure. Every time you say, ‚He says so and so‘, he always says, ‚You misunderstood me.‘ But if you try to figure out the correct interpretation, then that’s not so easy. I once said this to Michel Foucault, who was more hostile to Derrida even than I am, and Foucault said that Derrida practiced the method of obscurantisme terroriste (terrorism of obscurantism). We were speaking French. And I said, ‚What the hell do you mean by that?‘ And he said, ‚He writes so obscurely you can’t tell what he’s saying, that’s the obscurantism part, and then when you criticize him, he can always say, ‚You didn’t understand me; you’re an idiot.‘ That’s the terrorism part.‘ And I like that.“ (John R. Searle, [Interview] „Reality Principles“, in: *Reason. Free Minds and free Markets* Februar 2000, 42–50, hier 45.) Searle (und Foucault) vergessen jedoch, dass dieser sog. ‚Terrorismus‘ permanenten Durchstreichens Ausdruck der antimetaphysischen Grundhaltung und des Bemühens Derridas, nicht in die Einseitigkeit und Bestimmtheit abendländischen Denkens zurückzufallen. ‚Verstehen‘ lässt sich Derrida nur durch und aus dieser Geste des Aus- und Durchstreichens, die sich ‚bewusst‘ in der Schwebelage zwischen Affirmation und Negation hält, um den Horizont ursprünglicher Differenz (nicht-)begrifflich aufzuspannen.

der Präsenz.“ (GRA, 169) Diese strategische Distanznahme stellt dabei keineswegs eine einfache Negation des Gesagten dar; es geht vielmehr darum, die Begriffe und Aussagen in ihrer bestimmten und abgeschlossenen Form zu negieren und sie so aus ihrem starren Gefüge herauszuberechnen. Diese Zurücknahme ist durch die Einsicht motiviert, dass die Spur des Anderen in der Identität und Singularität des Gesagten immer schon mit anwesend ist. Durch die Distanzierung sollen das Gesagte und die Begriffe gleichsam geöffnet werden, um demjenigen, was in ihnen ungesagt bleibt, nämlich die Latenz des Anderen, dessen irreduzible Spur, einen Raum zu bieten, in dem es in ‚Erscheinung‘ treten kann, ohne präsent zu werden.

Hierzu macht sich Derrida graphische Eingriffe zu Nutze, die von ihm bewusst so gewählt sind, dass sie sich nur auf der Ebene der Schrift wahrnehmen lassen, in der Rede – als dem logozentrischen Hort des Sinns und der Wahrheit – aber nur über Umwege, also entgegen ihres abendländischen Begriffs indirekt in Erscheinung treten können.<sup>50</sup> Derridas Distanznahme artikuliert sich dabei durch das graphische Hervorheben einzelner Wörter oder Wortteile, wie es etwa durch Anführungszeichen, Kursivdruck oder Klammersetzung geschieht. Auch die kreuzweisen Durchstreichungen, die Derrida von Heidegger übernimmt (vgl. GRA, 43), sind dieser gebrochenen Schreibweise verpflichtet.<sup>51</sup> Exemplarisch lässt sich in diesem Zusammenhang noch einmal auf jene Briefstelle zurückkommen, von der eingangs ausgegangen war: Derridas Rede vom „(nicht) schweigen“ entspricht dieser distanzierende Hervorhebung insofern, als sie durch die Zurücknahme der wörtlichen Verneinung einen Raum er-öffnet, in dem sich ein *anderer*, notwendigerweise vielschichtiger und mehrdeutiger ‚Sinn‘ des (Nicht)-Schweigens ankündigt, der sich innerhalb des klassischen Gegensatzes von Sprechen und Schweigen nicht (mehr) erfassen lässt.

Der sicher bekannteste grafische Eingriff Derridas, indem sich die ‚Negation‘ des logozentrischen Sinns und die Gebrochenheit des Derridaschen Denkens niederschlägt, ist die Neuschreibung der *différance* selbst. Das ‚a‘, das Derrida in die herkömmliche Schreibweise von ‚différence‘ einsetzt, zeigt an, dass es sich bei der *différance* gerade nicht um den klassischen Differenzbegriff als nachträglicher Verhältnisbestimmung, sondern um eine radikale und ursprüngliche Differenz handelt, die jeden Sinn im Vorhinein unterminiert. Aus diesem Grund erinnert das ‚a‘ an den unaufhörlichen Aufschub, die permanente Vorläufigkeit

---

<sup>50</sup> So ist Derrida in seinem Vortrag *Die différance* dazu gezwungen, die ‚stumme‘ kreuzweise Durchstreichung nochmals eigens zu betonen, um sie in seiner Rede kenntlich machen zu können: „Wenn aber die *différance* das ~~X~~ (ich streiche auch das ~~X~~ durch) [...]“ (DIF, 34).

<sup>51</sup> Eine der wenigen Arbeiten, die sich mit Sinn und Zweck der graphischen Eingriffe Derridas auseinandersetzt, hat vorgelegt: Rainer Totzke, „Logik, Metaphysik und Gänsefüßchen – Derridas Dekonstruktion und der operative Raum der Schrift“, in: *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, hg. v Gernot Grube / Werner Kogge u. Sybille Krämer, München 2005, 171–186, bes. 182–185.

und irreduzible Polysemie der *différance*, die sich zu keinem Zeitpunkt „als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen läßt.“ (DIF, 40) Aus diesem Grund stellt das Wort ‚différance‘ auch keinen Namen dar, der auf einen feststehenden Sinn bzw. einen Sachverhalt bezeichnend Bezug nimmt. Vielmehr ist die *différance* dasjenige, das „[d]en Namen des Namens in Frage stell[t]“ (DIF, 56). Statt eines Namens oder eines Zeichens lässt sich laut Derrida die *différance* am ehesten mit einer Art „Zusammenfassung“ vergleichen, die die unhintergehbare Polysemie einer ursprünglichen Differenz auf einen Punkt hin bündelt, ohne ihre strukturelle Mehrdeutigkeit zu unterdrücken oder auszumerzen. Als ein solches „Bündel“, schreibt Derrida, hat die *différance* „den Charakter eines Einflechtens, eines Webens, eines Überkreuzens [...], welches die unterschiedlichen Fäden und die unterschiedlichen Linien des Sinns [...] wieder auseinanderlaufen läßt, als sei sie bereits, andere hineinzuknüpfen.“ (DIF, 32) Zu diesen „Linien des Sinns“, die sich im Ausdruck ‚différance‘ treffen, überlagern und auseinandergehen, gehören für Derrida alle jene Tendenzen in der nachhegelschen Epoche, die wie Saussures Zeichentheorie im Namen einer unhintergehbaren Differenz das metaphysische Primat der Präsenz erschüttern und infrage stellen.<sup>52</sup> Und dennoch lässt sich die *différance* ebenso wenig auf diese Tendenzen wie auf jeden anderen Sinn hin einseitig reduzieren. Die *différance* ist vielmehr ‚Ausdruck‘ einer permanenten Vorläufigkeit und strukturellen Offenheit, in die sich jederzeit ein anderer und neuer Sinnhorizont ‚einflechten‘ und mit ihr verbinden lässt. Denn die *différance* formuliert nicht nur eine ursprüngliche Differenz, sie – und daran erinnert das ‚a‘ – sie differiert selbst beständig und sabotiert so die Frage nach ihrer Bedeutung unaufhörlich.

Trotz der grafischen Eingriffe und der beständigen Zurücknahme des Gesagten bleibt für Derrida eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem ‚Gedanken‘ der *différance* und der Möglichkeit seiner ‚Artikulation‘ und ‚Darstellung‘ bestehen. Die Inadäquatheit sprachlicher und begrifflicher Mittel lässt sich exemplarisch an der „hoffnungslosen *Rückständigkeit*“ (GRA, 155) der Zeile und des Buches studieren: Als ursprüngliche Komplikation fordert die *différance* dazu auf, die Simultanität einer anfänglichen Ansteckung und Abweichung, ein Sowohl-als-auch bei einem gleichzeitigen Weder-Noch zu denken. Die Zeile ist dafür völlig ungeeignet; in ihrer sukzessiven und linearen Gestalt folgt sie dem Paradigma des begreifenden Denkens und kann dadurch dem ursprünglichen Gleichzeitigkeitsein Zweier nie gerecht werden. – Dies gilt ebenso für die „Idee des Buches“: Indem das Buch „immer auf eine natürliche Totalität

---

<sup>52</sup> „Ich würde zunächst sagen, daß die *différance*, die weder ein Wort noch ein Begriff ist, mir strategisch am besten geeignet schien, das Irreduzibelste unserer ‚Epoche‘ zu denken“ (DIF, 35f.).



verweist“ (GRA, 35), sucht es schlechterdings einen Abschluss, der in der letzten Seite wortwörtlich greifbar wird. Damit widerspricht das Buch in seiner Anlage der durch die *différance* ‚ausgedrückten‘ „treibende[n] Kraft des Überschusses (und des) Mangels“ (POS, 95), die jedes Wort immer zu viel *und* zu wenig sagen lässt und so den von der Form des Buches geforderten Abschluss, die letzte Seite, unaufhörlich ins Unendliche aufschiebt.<sup>53</sup> Aus diesem Grund versteht Derrida seine Schriften auch nicht als Bücher: „Denn es ist ja gerade die Einheit des Buches, die Einheit ‚Buch‘ als schöne Gesamtheit, mit allem was ein derartiger Begriff einschließt, die in dem, was Sie meine Bücher nennen, in Frage gestellt wird.“ (POS, 33) Die logozentrische Verfassung des Buches und der Zeile wird dazu führen, dass sich Derrida in *Tympanon* und *Glas* vom klassischen Aufbau *eines* Fließtextes verabschiedet und eine ursprüngliche Spaltung in den Text selbst einzuzeichnen versucht, indem er zwei Texte so nebeneinander her laufen lässt, dass sich Anfang und Ende des Textes nie *in einem Zug* aufzeigen lassen, worin sich der permanente Entzug des latent anwesenden Anderen spiegelt.

### 3. Zwischenfazit und Überleitung

Derridas *différance* wendet sich gegen das abendländische Primat der Identität und Eindeutigkeit, indem sie jede Bestimmung an eine ursprüngliche Differenz, an ein irreduzibles Verhältnis und Vermitteltsein zu ihrem Anderen und Gegenteil zurückbindet. Die Bestimmungen, Begriffe und festen Gegensätze erscheinen in diesem Zusammenhang gewissermaßen als nominale Effekte der *différance*, die sich aus dem Spiel der Differenzen, ihrer ursprünglichen Anziehung und Abstoßung, ergeben.

Ausgehend von Saussures Zeichentheorie weist Derrida nach, dass dieses Spiel der *différance* im abendländischen Zeichenbegriff und dem ihm zugrundeliegenden Repräsentationismus von Urbild und Abbild immer schon latent anwesend war, durch den alles beherrschenden logozentrischen Wunsch nach einem transzendentalen Signifikat jedoch verdeckt und unterdrückt blieb. Auch wenn die Macht dieses Wunsches weiterhin ungebrochen ist, so zeichnet sich für Derrida seit Hegel eine Wende in der Philosophie- und Geistesgeschichte ab, in der das abendländische Ideal der Unmittelbarkeit verdächtig geworden ist und durch Figuren einer anfänglichen Spaltung (Freud, Nietzsche, Heidegger) verdrängt zu werden beginnt. Nicht zuletzt Saussure gilt hier als Gewährsmann einer Epoche im Übergang:

---

<sup>53</sup> Dem entspricht auch der ‚Hinweis‘ oder vielmehr die ‚Warnung‘ („avertissement“), die Derrida den drei Gesprächen in *Positionen* voranstellt: „Was hier festgehalten und datiert wurde, ist die Lektüre einer Arbeit, mit der ich *noch beschäftigt* bin: die mir also ebensowenig zu eigen ist, wie sie hiermit beendet würde“ (POS, 31).

Mit seiner These von der Differentialität und Arbitrarität habe er, so Derrida, einem Denken der *différance* das Wort geredet, ohne dabei die Folgen ein solchen Denkens, die Erschütterung der gesamte Metaphysik der Präsenz, überblickt zu haben; schließlich sei auch bei Saussure der Wunsch nach einem alles bestimmenden Zentrum in Gestalt eines in der Stimme gegenwärtigen Sinns noch zu ausgeprägt, als dass er restlos alle Konsequenzen aus seiner These einer ursprünglichen Differenz gezogen und sie gegen ihren Status *als* These gerichtet hätte.

Derrida selbst versucht hingegen die Konsequenzen eines als Synthese verfassten Ursprungs gewissermaßen bis zum Ende zu durchdenken. Das führt nicht nur dazu, dass sich der Gedanke eines Ursprung, eines ersten Prinzips und Anfangs von selbst auflöst, sobald dieser Anfang als Differenz gedacht wird. Dies führt darüber hinaus zu einer generellen Erschütterung und Destabilisierung des abendländischen Paradigmas des begreifenden Denkens: Mit dem Wegbrechen eines bestimmten und alles bestimmenden Ursprungs verliert das Denken ebenso wie das Sprechen seinen festen Halt, was Derrida nicht bedauert, sondern was er „im Gegenteil *bejaht*“, so „wie Nietzsche die Bejahung ins Spiel bringt, als Lachen und als Tanz.“ (DIF, 56) Und das Ergebnis dieser Bejahung stellt gewissermaßen Derridas gebrochener Denk- und Schreibstil dar, der dem Nicht-Gedanken der *différance* dadurch gerecht zu werden versucht, dass er im Modus fundamentaler Vorläufigkeit und Offenheit artikuliert ist, der das Gedachte und Gesagte zur beständigen Annullierung zwingt, um ‚etwas‘ zu ‚sagen‘, was nicht gesagt werden kann.

Mit Blick auf das generelle Ziel dieser Arbeit, eines Vergleichs der *différance* mit Hegels Gedanken der Negativität, lässt sich zusammenfassend festhalten: Die *différance* artikuliert eine ursprüngliche Differenz, die das Denken zu einer ruhelosen Bewegung der Selbstdurchstreichung und permanenten Neuansetzung zwingt, in der sich das Denken nie auf eine Bestimmung versteifen und sich auf eine einfache Formel zurückziehen kann und will.

Ausgehend hier von soll nun im Folgenden das Denken Hegels und dessen Begriff der Negativität eingehender untersucht werden. Im Zentrum steht dabei die Frage, ob Hegel, wie von Derrida behauptet, „auch“ als „ein Denker einer irreduziblen Differenz“ (GRA, 48) angesehen werden kann und wie sich diese, gewissermaßen moderne ‚Seite‘ Hegels zu seinem traditionellen und logozentrischen *alter ego* verhält, bei dem es nach Derrida zu einer „Wiederaneignung der Differenz“ (GRA, 48) kommt. Wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird, ist dieser Einschätzung Derridas beizupflichten: Auch Hegel kritisiert im Namen einer ursprünglichen Differenz das abendländische Ursprungs- und Grundsatzdenken, wie es zur Zeit Hegels prominent von Fichte vertreten wurde. Und dennoch kann und darf nicht übersehen werden, dass Hegel immer von der Bestimmtheit der Wirklichkeit als einer einzig Wahren

überzeugt gewesen ist und dass er sie in Gestalt eines einheitlichen Systems abzubilden versucht hat. Hegels Negativitätsgedanke stellt somit *nicht nur* dessen Einspruch gegen die Unmittelbarkeit dar; sie bildet *zugleich* das Absolute als Strukturprinzip dar, das die Wirklichkeit zu einem totalen, in sich geschlossenen und gesetzmäßig verfassten System zusammenhält, in der sich aus jeder Bestimmung ihr Anderes als deren Ermöglichungsbedingung und Folge entwickeln lässt. Wie sich zeigen wird, sind diese beiden, vermeintlich unvereinbaren Aspekte nicht voneinander zu trennen; sie stellen zwei Seiten ein und derselben Medaille dar: Die Entfaltung der Wahrheit in Gestalt des Systems gehört ebenso wesentlich zu Hegels Begriff der Negativität wie die Infragestellung des abendländischen Primats der Unmittelbarkeit. Diese beiden Seiten lassen sich nicht auseinanderdividieren und getrennt voneinander, also einseitig in den Blick nehmen.<sup>54</sup> Um dies zu untermauern, soll die Negativität im Folgenden ausgehend von der Konstellation um 1800 anvisiert werden.

#### 4. Hegel und die Negativität

##### 4.1. Hegel und die Konstellation um 1800: Der Streit um die Differenz

Hegel reagiert mit der Negativität auf die Frage nach der systemtheoretischen Stellung der Differenz. Seit Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95 stand diese Frage immer wieder im Fokus der damaligen philosophischen Debatten und führte nicht selten zu theoretischen wie persönlichen Verwerfungen.<sup>55</sup> Dass die Frage nach der Differenz einen derart zentralen Stellenwert in den Diskussionen der Klassischen Deutschen Philosophie nach Kant eingenommen hat, lässt sich durch das philosophische Anliegen dieser Zeit erklären: Hegel geht es wie Fichte und Schelling um die Fundierung und Bestimmung eines einheitlichen, geschlossenen und allumfassenden Systems des Wissens, aus dem sich die Mannigfaltigkeit der Welt in Gestalt der wirkmächtigen Gegensätze von Subjekt und Objekt, Freiheit und Natur, Geist und Materie, Theorie und Praxis herleiten und bestimmen lässt.<sup>56</sup> In der Vorrede der

---

<sup>54</sup> Ein solches Auseinanderdividieren Hegels nimmt Schubert (1985) vor. Dabei gesteht er selbst ein: „Es ist füglich zu bezweifeln, ob Hegel mit der hier vorgetragenen Interpretation seines Textes einverstanden wäre oder auch nur sein könnte.“ Schubert 1985, 239.

<sup>55</sup> Vgl. Schwab 2017.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu in Gänze Fichtes *Begriffsschrift*, die gemeinhin als ‚Programmschrift‘ des Deutschen Idealismus gilt: Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1,2, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt 1965a, 107–172.

*Phänomenologie des Geistes* tritt dieses von Fichte angestoßene Projekt der Philosophie offen zutage:

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn –, ist es, was ich mir vorgesetzt. (PdG, 11)<sup>57</sup>

Im Zentrum des systemphilosophischen Ansatzes steht die Frage: Was legitimiert bzw. fundiert die Möglichkeit dieses Systems des Wissens, und woraus und wie lässt sich dieses System entfalten? Fichte ist derjenige, der diese Fragen in seiner *Begriffsschrift* aufwirft und sie dort wie im Systementwurf der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) das erste Mal zu beantworten versucht.<sup>58</sup> Für ihn lässt sich das System des Wissens nur durch einen schlechthin gewissen, ersten Grundsatz begründen, der als Ursprung und Fundament des Ganzen trägt. Bekanntlich weist Fichte dem absoluten Ich, genauer: dessen Selbstsetzung in der Tathandlung diese Position des Prinzips des Wissens und der Philosophie zu. Denn für Fichte, der hier in der neuzeitlichen und maßgeblich von Descartes geprägten Traditionslinie steht, lässt sich nur dasjenige als Prinzip der Philosophie ausweisen, dass durch absolute Selbstevidenz ausgezeichnet ist. Daraus leitet Fichte ab, dass das Prinzip unmittelbar und eindeutig einsichtig, also durch Einfachheit und reine Identität bestimmt sein müsse – Wesenszüge, die sich in intellektueller Anschauung am Ich ausweisen ließen.

Mit Blick auf Hegels Negativitätsbegriff ist hier vor allem die Frage von Bedeutung, was durch diesen Prinzipienbegriff Fichtes für den Umgang mit der Differenz folgt; denn offenkundig ist mit dem Prinzip des Wissens als reine Identität noch keineswegs das System als solches aufgestellt; es ist gewissermaßen nur der Grundstein gelegt. Die Frage steht im Raum: Wie kommt nun Fichte vom Prinzip zum System, von der absoluten Identität des Ich zur Differenz als Schlüsselkategorie der Mannigfaltigkeit und Vielheit? Und genau an dieser Stelle tauchen jene Probleme auf, die zu den oben angesprochenen Diskussionen zwischen Fichte, Schelling und Hegel führen werden. Fichte hat nämlich große Schwierigkeiten den

---

<sup>57</sup> In Fichtes *Begriffsschrift* heißt es gleichlautend: „Ob man sich bisher bei dem Worte Philosophie eben das gedacht habe oder nicht, thut überhaupt nichts zur Sache; und dann würde diese Wissenschaft, wenn sie nur einmal Wissenschaft geworden wäre, nicht ohne Fug einen Namen ablegen, den aus nicht übertriebener Bescheidenheit bisher geführt hat – den Namen einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilletantism. Die Nation, welche sie erfinden wird, wäre es wohl werth ihr aus ihrer Sprache einen Namen zu geben; und könnte dann schlechthin *die Wissenschaft*, oder *die Wissenschaftslehre* heissen.“ (Fichte 1965a, 117f.).

<sup>58</sup> Vgl. hierzu und für das Folgende: Fichte 1965a und die drei ersten Paragraphen von Fichtes *Grundlage* (Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1,2, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart- Bad Canstatt 1965b, 279–451, bes. 255–272).

Übergang von der Identität zur Differenz, vom Ich zum Nicht-Ich plausibel zu machen. Nach Fichtes eigenem Anspruch müsste sich dieser Übergang deduktiv aus dem ersten Grundsatz entfalten lassen, was sich aber angesichts der Bestimmung dieses Prinzips als reine, d.h. differenzlose Identität als unmöglich erweist. Aus diesem Grund ist Fichte letztlich dazu gezwungen, neben dem ersten noch einen zweiten Grundsatz einzuführen, mit dem sich das Ich ein Nicht-Ich entgegen- und so gewissermaßen die Differenz setzt. Völlig unklar bleibt aber auch hier, wie das Ich überhaupt dazu kommt, etwas Anderes als selbst zu setzen.<sup>59</sup>

Die Frage nach der Differenz ist also insofern entscheidend für das Projekt der Systemphilosophie, als sie gewissermaßen die Probe aufs Exempel macht: Lässt sie sich organisch – und darin liegt der Anspruch der Fichteschen Wissenschaftslehre – entfalten, ohne dabei den Gesamtzusammenhang des Systems zu gefährden? Wie dargelegt wurde, hat Fichte mit seinem prinzipientheoretischen Ansatz, der das ganze Gewicht auf einen ersten und absoluten Grundsatz setzt, offenkundig Probleme, dem gerecht zu werden; er kann die Differenz nur mittels eines Sprunges in der Deduktion in Gestalt einer zweiten und in Teilen absoluten Setzung des Nicht-Ich ‚herleiten‘.

Hegel hat diese und andere Schwierigkeiten des grundsatztheoretischen Systembegriffs Fichtes schon früh erkannt; namentlich in seiner Erstlingsschrift *Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in der sich Hegel eingehend mit Fichtes (und auch Schellings) System- und Prinzipienbegriff auseinandersetzt. In der Vorrede der *Phänomenologie* formuliert Hegel schließlich seinen Gegenentwurf zu Fichtes Wissenschaftslehre, in dem er das Prinzip der Philosophie nicht als reine Identität sondern als Negativität und ursprüngliche Differenz konzipiert, aus der sich das System des Wissens entwickeln und ableiten lässt. Dies führt bei Hegel zu entscheidenden begrifflichen Verschiebungen und Revisionen, die an dieser Stelle nur thetisch angedeutet werden können: Als Negativität lässt sich das Prinzip der Philosophie nicht mehr – wie noch bei Fichte – als Grund, Ursprung oder Zentrum des Systems denken. Anstatt die Totalität kausal zu determinieren, ist die Negativität dem System als Ganzen wie auch jedem einzelnen Systemteil inhärent. Sie steht damit nicht außerhalb des Systems, sondern kann sich nur innerhalb desselben artikulieren und wirken. Dies führt bei Hegel dazu, dass das System, das bei Fichte nur den zweitrangigen Status eines

---

<sup>59</sup> Fichte selbst hat diese Schwierigkeit im Laufe der *Grundlage* selbst gesehen. In § 5 versucht er nachträglich die Identität abzuschwächen und in das absolute Ich eine ursprüngliche Differenz einzuzeichnen, um von erstem zum zweiten Grundsatz fließend übergehen zu können. Vgl. Fichte 1965b, bes. 406f. Dadurch gerät aber sein prinzipientheoretischer Ansatz, der von der Selbstevidenz eines ersten Grundsatzes ausgeht, in eine argumentative Schiefelage: Ein in sich gebrochenes, gewissermaßen vermitteltes Prinzip sperrt sich gleichsam gegen die Möglichkeit, unmittelbar erfasst zu werden, also durch reine Selbstevidenz ausgezeichnet zu sein. – Dies wird Hegel letztlich dazu führen, die Gewissheit resp. Wahrheit auf das Ganze des Systems auszuweiten.

Derivierten innehat, zum Ausdruck des Wahren und Wesentlichen wird; in der Vorrede heißt es bekanntlich: „Das Wahre ist das Ganze.“ (PdG, 19)

Im Folgenden sollen diese Thesen weiter entfalten und eingehend am Text der Vorrede veranschaulicht werden. Im Zentrum steht dabei die Frage nach Hegels Bestimmung der Negativität und der ihr zugewiesenen Rolle und Funktion für den von Hegel propagierten Systembegriff, der sich in vielerlei Hinsicht von dem Fichtes unterscheidet. Dabei wird sich zeigen, dass sich Hegel nicht nur an Fichte sondern grundsätzlich an der abendländischen Tradition einer Substanzontologie abarbeitet, die das Wahre resp. das Wesen als in sich ruhende und mit sich identische Substanz verstanden hat – Fichtes Wissenschaftslehre mit ihrem ersten und absoluten Grundsatz ist für Hegel nichts anderes als der ‚krönende‘ Abschluss des abendländischen, substanzontologischen Denkens, dem er sich mit seinem Gedanken der Negativität vehement entgegensetzt.

Da Hegel seinen Begriff der Negativität in erster Linie in und aus der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre entwickelt, liegt ein besonderes Augenmerk dieser Untersuchung auf Hegels immanente Kritik an Fichte. Dazu wird nicht nur auf die einschlägigen Passagen aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* sondern auch auf die *Differenzschrift* einzugehen sein.

#### 4.2. Die Entfaltung des Negativitätsgedankens vor dem Hintergrund der Hegelschen Kritik an Fichtes Grundsatzdenken

Bevor auf Hegels neuartigen Systembegriff und die Rolle der Negativität in ihm eingegangen werden kann, muss zuvor der grundsatztheoretische Systembegriff Fichtes in gebotener Kürze nachgezeichnet werden. Er stellt gewissermaßen die Negativschablone für Hegels eigenen Ansatz dar, den er in und aus der Auseinandersetzung mit den Spannungen und Widersprüchen des Fichteschen System- und Prinzipienbegriffs entwickelt. – Weil es sich bei diesem nicht um eine genuin Fichtesche Konzeption, sondern um eine *der* begrifflichen Grundkonstanten im neuzeitlichen Denken seit Descartes handelt, wird Fichtes Systembegriff in der Folge auch als ‚klassische‘ Position apostrophiert. Dass sich Hegel mit der Negativität gegen diesen klassischen Ansatz wendet, zeigt auch, welche weitreichenden Konsequenzen die durch Hegels Negativitätsgedanken veranlasste Neukonzeption des Systembegriffs für das neuzeitliche Denken in Gänze hat.

#### 4.2.1. Fichtes klassische Systemansatz

Im Kern läuft jeder Systemansatz darauf hinaus, die Mannigfaltigkeit der Welt in ihrer Totalität einheitlich und geschlossen auf den Begriff zu bringen. Auch Hegel verfolgt dieses Ziel, wenn er schreibt: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.“ (PdG, 11)<sup>60</sup> Es sind vor allem zwei Merkmale, die den klassischen Systemansatz ausmachen und von denen sich Hegels Ansatz grundlegend unterscheidet:

(1) Zum einen ist der klassische Systemansatz durch eine *strukturelle Hierarchie und interne Asymmetrie* zwischen Grund und Begründetem bzw. Prinzip und Prinzipierten ausgezeichnet. Dies schlägt sich darin nieder, dass die Teile des Systems das Sekundäre und Abgeleitete sind, hingegen der Einheitspunkt, aus dem letztere hervorgehen, das ‚Eigentliche‘ und ‚Wesentliche‘ ist. Dieser Einheitspunkt – bei Fichte das absolute Ich – zeichnet sich dadurch aus, dass er der Ort der Wahrheit, des Wesens und des Seins ist. Fichte prägt hierfür die Formel, dass dem Grundsatz, um als solcher gelten zu können, schlechthinnige Gewissheit zukommen müsse. Die Hierarchie und Asymmetrie von Einheitsgrund und Systemteil kommt in folgendem Zitat aus Fichtes *Begriffsschrift* eindrücklich zur Geltung, wo Fichte seinen Systembegriff *in nuce* vorstellt:

Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck derselben sei Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grunde ruhen.<sup>61</sup>

Entscheidend ist hier vor allem der letzte Satz, der besagt, dass für die ‚Festigkeit‘ des Gebäudes resp. des Systems einzig und allein die Gewissheit des *fundamentum inconcussum* maßgeblich ist; die Teile des Systems – die Wände, Pfeiler und Stützen des Gebäudes – tragen hingegen

---

<sup>60</sup> In der *Differenzschrift* heißt es gleichlautend: [E]s muß das Bedürfniß entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. Hierdurch erst befreyt sich die Mannichfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten und ihre objektive Vollständigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philosophiren, das sich nicht zum System konstruirt, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, mehr ein Ringen der Vernunft nach Freyheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist.“ (DS, 30).

<sup>61</sup> Fichte 1965a, 116.

nicht aus sich heraus sondern nur *in* ihrer Verbindung zum Fundament zum Halt, also zur Wahrheit des Ganzen bei. Für sich genommen sind die Teile instabil und ungewiss; sie sind wie die „systematische Form“ unwesentlich und „eine zufällige Eigenschaft“, die „nur unter der Bedingung“ existiert, „daß die Wissenschaft aus mehreren Sätzen bestehen solle“<sup>62</sup>.

(2) Mit dieser strukturellen Hierarchie und Asymmetrie aufs engste verknüpft ist das zweite Wesensmerkmal des ‚klassischen‘ Systemansatzes: sein Hang zur *deduktiven Methodik* im Sinne der *more geometrico*. Danach werden aus dem Prinzip als erstem und obersten Seinsgrund alle weiteren Bestimmungen und Teile entwickelt und abgeleitet. Entsprechend wird vorausgesetzt, die weiteren Bestimmungen lägen im Prinzip unentwickelt oder eingefaltet vor. Die Methode der Deduktion unterstreicht demnach die Unselbständigkeit der Systemteile, die nur durch und aus dem Prinzip sind, was sie sind. Darin reflektiert sie die strukturelle Hierarchie und Asymmetrie von Grund und Begründetem, zu dem der klassische bzw. Fichtesche Systembegriff tendiert. Belegen lässt sich dies an zahlreichen Textpassagen aus Fichtes Schriften; besonders anschaulich ist eine Anmerkung aus der *Begriffsschrift*, in der es bezogen auf die Natur heißt:

So sonderbar dieß manchem Naturforscher vorkommen möge, so wird es sich doch zu seiner Zeit zeigen, daß es sich streng erweisen läßt: [...] daß sie [die Natur; J.M.] sich, das kleinste, wie das größte, der Bau des geringfügigsten Grashalms, wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundsatzes alles menschlichen Wissens ableiten lassen.<sup>63</sup>

#### 4.2.2. Hegels Kritik und Revision des Systembegriffs

In der Vorrede der *Phänomenologie* ist die Kritik am Fichteschen Systembegriff eines der zentralen und immer wiederkehrenden Motive. Sie kündigt sich beispielsweise dort an, wo Hegel schreibt, dass „ein Gebäude“ keineswegs bereits dann „fertig ist“, nachdem „sein Grund gelegt worden“ (PdG, 15) ist. Offenkundig handelt es sich hierbei um eine direkte Replik Hegels auf das obige Gebäudegleichnis Fichtes, wonach das System einem Bauwerk gleiche und einzig und allein ein festes Fundament in Form eines schlechthin gewissen Prinzips oder Grundsatzes bedürfe. Hegel kritisiert hier die herausragende und alles tragende Stellung, die Fichte dem Prinzip zuweist und wodurch es zu jener Tendenz im Fichteschen Ansatz kommt, das System als das Unselbständige und schlechthin Derivierte zugunsten der Bestimmung des

---

<sup>62</sup> Fichte 1965a, 115f.

<sup>63</sup> Ebd., 135f., Anm.



*einen* schlechthin gewissen Prinzips zu opfern. Diese Ausgrenzung des Systems aus dem ‚eigentlichen‘ Bereich der Wahrheit veranschaulicht Hegel mit einem Vergleich:

Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. (PdG, 15)

So wenig das Gebäude mit der Grundsteinlegung abgeschlossen ist, so wenig reicht die Frucht aus, um das Ganze eines Baumes repräsentieren zu können. In beiden Fällen kommt Hegels grundsätzliche Skepsis zur Geltung, dass sich das Ganze des Systems auf einen singulären Punkt reduzieren lasse. (Dies betrifft auch die vermeintlich umgekehrte Position, nach der sich das Ganze auf *ein* letztes Resultat oder *eine* letzte Konklusion verdichten lässt.<sup>64</sup>)

Nach dieser ersten, rein thetischen Annäherung an Hegels Kritik an Fichtes Prinzipien- und Systemgedanke soll das Gesagte nun im Folgenden weiter vertieft und dabei der Akzent auf die Rolle der Negativität gelegt werden. Dabei soll die These untermauert werden, dass der Negativitätsgedanke das leitende Zentralmotiv ist, von dem aus Hegels Kritik als auch dessen Neukonzeption des System- und Prinzipienbegriffs geformt und bestimmt wird. Um dies zu untermauern, werden Hegels Ausführungen im Folgenden unter drei Gesichtspunkten in den Blick genommen; alle diese drei Hinsichten spiegeln strukturell den Negativitätsgedanken wider. So soll als erstes die zentrale Rolle der Negativität anhand von Hegels ‚Methode‘ der immanenten Kritik erläutert werden. Den Begriff der immanenten Kritik gilt es im Folgenden vor dem Hintergrund von Hegels Kritik an Fichte zu profilieren. Dieser erste Aspekt lässt sich mit der Frage nach dem *Wie oder der Form* von Hegels Kritik übersetzen (1). Danach soll nach den spezifischen Beweggründen von Hegels Kritik gefragt und so gewissermaßen das *Was oder der Inhalt* seiner Kritik bestimmt werden. Wie sich zeigen wird, zielt Hegel mit seiner Kritik auf die interne Widersprüchlichkeit von Fichtes Ansatz, in dessen Inneren, und von Fichte unbemerkt, die Negativität waltet (2). Zuletzt soll Hegels eigener Systemansatz vorgestellt werden; er ist das Resümee seiner Kritik an Fichte. Hier steht die Frage im Vordergrund: *Welche Konsequenzen* hat die immanente Kritik für den Systembegriff? Der Negativitätsgedanke tritt hier in seiner klassischen, d.h. systemtheoretischen Gestalt auf, wonach – wie bereits zitiert – das ‚Ganze das Wahre sei‘ (3).

---

<sup>64</sup> So lautet das obige Zitat vollständig: „Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, *so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst*“ (PdG, 15; Hervorh. v. Verf.).

Alle drei Hinsichten – das Wie, das Was und die Folgen der Kritik – lassen sich ausgehend von folgendem Zitat bestimmen; in ihm manifestieren sich alle drei Momente:

Unter mancherley Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann; daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist. – Es ist deßwegen leicht, ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang, ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, – nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von aussen her bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn [...] – Die eigentliche positive Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensowohl ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst unmittelbar oder Zweck zu seyn. Sie kann somit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den Grund des Systems ausmacht; richtiger aber ist sie als ein Aufzeigen anzusehen, daß der Grund oder das Princip des Systems in der That nur sein Anfang ist. (PdG, 21f.)

(1) Aus dem Zitat geht eindeutig hervor, was Hegel unter Kritik versteht und *wie* sie umzusetzen ist. Es geht ihm nicht darum, Fichte *konfrontativ* zu kritisieren, d.h. der Position Fichtes eine andere Position als Maßgabe der Kritik entgegenzusetzen. Stattdessen geht es Hegel um eine *immanente* Kritik, die das Kritisierte auf Grundlage dessen eigener, immanenter Maßstäbe hinterfragt; sie ist eine „Widerlegung“, die „aus ihm selbst genommen und entwickelt ist“, schreibt Hegel. Durch diese Art der Kritik werden die internen Spannungen und Widersprüche gewissermaßen von der Position *selbst* aufgedeckt; sie erfolgt nicht „von außen“, sondern durch sie selbst. Entscheidend hieran ist, dass diese immanente Widerlegung nicht zu einer Selbstauslöschung, sondern zu einer Selbstaufklärung führt; aufgrund ihrer eigenen internen Spannungen und Widersprüche wird eine Position über sich selbst und in eine andere und ‚eigentlichere‘ Position hinausgetrieben.<sup>65</sup> Darin liegt auch der Grund, weshalb Hegel in Zusammenhang von Fichtes Philosophie nicht von einer ‚falschen‘, sondern von einer ‚mangelhaft[en]‘ spricht. Dass Fichtes Position ein „Mangel“ innewohnt, zeigt an, dass in ihr das Wahre latent im Sinne eines unentwickelten Potentials vorliegt. Die immanente Kritik verfolgt demgemäß das Programm, diesen Mangel dadurch auszugleichen, dass die verborgene Anwesenheit des Wahren in und durch die Position zu seiner Entfaltung gelangt; die immanente Kritik „würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit sein“<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Hierin liegt der dreifache Sinn der Hegelschen Aufhebung als *tollere*, *conservare* und *elevare*.

<sup>66</sup> Dies lässt sich bereits in der *Differenzschrift* beobachten, wo Hegel die Läuterung des Verstandes und dessen Aufhebung in die ‚eigentliche‘ Position der Spekulation und Vernunft propagiert (vgl. DS, 16).

Dieses Programm der Entfaltung und Ergänzung, das der konfrontativen Kritik fremd ist, findet seinen Niederschlag bereits zu Beginn der Vorrede in Hegels berühmtem Pflanzengleichnis. Hegel erklärt dort: So wie die Knospe, die Blüte und die Frucht voneinander verschieden, zugleich aber „nothwendige Momente“ (PdG, 10) *eines* organischen Entfaltungsprozesses seien, so verhalte es sich ebenfalls in der Philosophie: „[I]n der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden“ gäben sich die philosophischen Systeme als „gegenseitig nothwendige Momente zu erkennen“, die in ihrer „flüssige[n] Natur“ wie die Stadien der Pflanze eine „organische[...] Einheit“ (PdG, 10) bildeten. Das heißt: Eine Position wie die Fichtes ist nicht *per se* falsch, sondern in ihr ist ähnlich der Knospe die Latenz und das Telos zur Entwicklung und Vervollkommnung anwesend; der immanenten Kritik kommt dabei die Rolle zu, diese verdeckte Latenz an die Oberfläche und damit das Wahre zur Selbstentfaltung zu bringen.

Dieses ‚Vorgehen‘ der immanenten Kritik entspricht offenkundig Hegels Einsicht in die Negativität von Bestimmtheit: eine anfängliche Position oder Bestimmung, in diesem Fall: der Standpunkt Fichtes, tritt in Widerspruch zu sich selbst, er hebt sich auf und treibt so *durch sich selbst* über sich hinaus. Entsprechend falsch wäre es, die immanente Kritik als Hegels ‚Methode‘ zu bezeichnen, wie es auch zu Beginn dieses Teils aus propädeutischen Gründen geschehen ist. Denn der Begriff der Methode ist eingelassen in ein Wissenskonzept, wonach sich auf der einen Seite das Erkenntnissubjekt, auf der anderen Seite das Erkenntnisobjekt befindet, dem sich das Subjekt durch ein festgesetztes Verfahren annähern kann. Eine Methode gibt somit die Art und Weise (des Zugangs) der Erkenntnis an und ist dem Inhalt oder, wie Hegel an einer Stelle schreibt, „dem Stoffe äusserlich“ (PdG, 35). Ganz anders verhält es sich bei der immanenten Kritik: Es ist die Position *selbst, qua* ihrer Negativität, die sich selbst kritisiert. Im Ausgangszitat schlägt sich dies in der Wendung ‚die Widerlegung würde also eigentlich *seine* Entwicklung sein‘, die sowohl als *genetivus obiectivus* – es wird entwickelt – als auch als *genetivus subiectivus* – es entwickelt sich – gelesen werden kann. Die Selbstaufhebung und die damit eingeleitete Entwicklung und Selbstentfaltung geschieht nach Hegel also, vergleichbar der Knospe, gänzlich ‚aus der Sache selbst‘ – die methodologische Voraussetzung eines Gegensatzes von Inhalt und Form ist bei Hegel also nicht stichhaltig. Und noch mehr: *Qua* Negativität ist die Position gleichermaßen Subjekt wie Objekt der Kritik, worin sie in letzter Konsequenz der bewusstseinstheoretischer Subjekt-Objekt-Dualismus überwindet,

in dessen Aufhebung eine entscheidendes Hauptanliegen von Hegels *Phänomenologie* besteht.<sup>67</sup>

Hiermit fällt auch ein Schlaglicht auf den Negativitätsgedanken: Die Negativität gibt *nicht* ein äußeres Verhältnis zwischen zweien an; sie kommt der Sache, sie kommt einer Bestimmung *selbst* zu; und zwar insofern, als dass sie ihr Anderes, ihre Negation, mit dem sie ursprünglich in Widerspruch steht, hervorbringt und damit durch sich in eine höhere Bestimmtheit, dem ‚Wissen‘ um die eigene Vermittlung, übergeht.

*Worin* nun aber die interne Spannung von Fichtes Ansatz besteht, die zum Anstoß seiner immanenten Aufhebung führt und strukturell der immanenten Negation einer Position im Negativitätskonzept entspricht, gilt es im Folgenden zu erläutern; womit wir beim zweiten Aspekt sind: *Was* kritisiert Hegel an Fichte?

(2) Zuerst muss festgehalten werden, dass sich die Frage nach dem *Was* oder dem Gehalt der Kritik durch das *Wie* von Hegels immanenter Kritik modifiziert hat. Demgemäß wird im Folgenden danach gefragt, *worin der Mangel des Fichteschen Ansatzes besteht bzw. was dieser Mangel ist*, der zur Entwicklung und Ergänzung von Fichtes Position anregt. – Auch in diesem Fall gibt das obige Zitat eine, wenn auch auf den ersten Blick unpräzise Antwort: Nach Hegel besteht der Mangel von Fichtes Systemansatz in dessen grundsatztheoretischer Ausrichtung, d.h. in der Festsetzung des Prinzips der Philosophie *als* obersten Grundsatz; dadurch, so Hegel, sei es „nur das Allgemeine oder Princip“, nur „Anfang“. In ihm eigentümlichen Manier erklärt Hegel: Ein „Grundsatz oder Princip der Philosophie [ist], wenn er wahr ist, schon darum auch falsch [...], insofern er nur als Grundsatz oder Princip ist.“ (PdG, 21) Im Hintergrund dieser vermeintlichen Tautologie, wonach der ‚Fehler‘ Fichtes darin bestehe, dass Prinzip *als Prinzip* festgesetzt zu haben, steht Hegels Zweifel an der grundsatztheoretischen Ausrichtung von Fichtes Denken. Der Mangel besteht offenkundig in Fichtes Einseitigkeit, das Prinzip der Philosophie *nur* als Grundsatz bestimmt zu haben. Hegel kritisiert also weniger den Prinzipiengedanken als solchen, sondern dessen systemtheoretische Verengung in Gestalt eines ersten und obersten Grundsatzes, die zu einem Widerspruch in Fichtes Ansatz führt und worin sich die Wirkmächtigkeit von Hegels Negativitätsgedanken entfaltet: Wird das Prinzip als Grundsatz resp. Anfang des Systems bestimmt, so grenzt es sich *qua* Negativität von seinem Anderen, dem System, ab; das Prinzip wird so selbst zu einem Beschränkten und Bedingten und ist nicht länger, wie von Fichte behauptet, unbeschränkt und damit schlechthin, d.h. nur

---

<sup>67</sup> Für Hegel schleppt die Formulierung der immanenten Kritik als einer sog. Einheit von Subjekt und Objekt ein grundlegendes sprachliches Darstellungsproblem mit sich. Demnach habe der „Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u.s.f. das ungeschickte [...], daß Objekt und Subjekt u.s.f. das bedeuten, was sie ausser ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt“ (PdG, 31).

aus und durch sich selbst, gewiss. Der Mangel von Fichtes Ansatz kommt also darin zum Ausdruck, dass er den Selbstwiderspruch seines grundsatztheoretischen Systembegriffs nicht bemerkt, weil ihm die interne Vermittlung von Grundsatz und System verdeckt bleibt.

Um die Stichhaltigkeit von Hegels Argument zu unterstreichen, ist es hilfreich, jene Ausführungen Hegels aus der *Differenzschrift* heranzuziehen, in denen die Selbstwidersprüchlichkeit von Fichtes Systembegriff minutiös vorgerechnet sind:

In der *Differenzschrift* weist Hegel nach, dass die beiden oben dargelegten Merkmale der grundsatztheoretischen Systemansatzes, also die strukturelle Hierarchie und Asymmetrie von Prinzip und Systemteil und die deduktive Methodik, dem systemphilosophischen Programm, nämlich die Mannigfaltigkeit in ihrer Ganzheit einheitlich und geschlossen auf den Begriff zu bringen, widersprechen. Denn mit der Hierarchie und der Deduktion schreibt sich ein grundlegender Gegensatz, der von Prinzip und Teil, in das System ein. Da dieser Gegensatz im grundsatztheoretischen Ansatz Fichtes nie aufgehoben werden kann, wird eine maßgebliche Absicht des Systemprojekts verfehlt: nämlich die systematische Darstellung des Ganzen *als Einheit*. Durch den Gegensatz von Prinzip und Teil zerfällt das System in zwei entgegengesetzte Bereiche, einerseits in ein Reich des schlechthin Gewissen, Selbständigen, Unendlichen und Unbedingten und andererseits in das Reich des Derivierten, Abhängigen, Endlichen und Bedingten.<sup>68</sup>

Diese starre Trennung wird einzig und allein durch das Kausalitätsverhältnis überbrückt, das gemäß dem Deduktionsschema zwischen Prinzip und Teil bestehen soll. Dass hierdurch nur eine Scheineinheit von Prinzip und Teil inauguriert wird, betont Hegel in *Differenzschrift* immer wieder. Nach Hegel handelt sich bei der Kausalität von Prinzip und Teil um ein dezidiert ‚äußerliches‘ und ‚künstliches‘ Verhältnis, da es sich, nach dem immanenten Maßstab der Deduktion, weder aus dem einen noch dem anderen herleiten lässt.<sup>69</sup> Der Grund hierfür liegt in der durch die Hierarchie und Deduktion vorgenommene Trennung selbst: Sind Prinzip und Teil derart voneinander geschieden, dass sich das eine in und durch Abgrenzung zum anderen definiert – Prinzip vs. Teil, Selbständiges vs. Abhängiges, Grund vs. Folge, Unendliches vs.

---

<sup>68</sup> Fichte hat die Unmöglichkeit der Aufhebung dieses Gegensatzes in Gestalt des Widerspruchs von absoluten und empirischen Ich selbst gesehen. Er löst ihn damit, dass er die Aufhebung des Gegensatzes in den Begriff des Strebens und damit in die praktische Forderung überführt, wonach man sich der Einheit unendlich anzunähern habe (vgl. Fichte 1965b, § 5). Dass es in Fichtes Begriff des Strebens nie zu einer wirklichen, sondern nur zu einer asymptotischen Aufhebung kommt, hat Hegel in *Differenzschrift* vielfach kritisiert: „Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück“ (DS, 45).

<sup>69</sup> Darüberhinaus sei das Kausalitätsprinzip ein herrschaftliches Prinzip, in sich die Asymmetrie des Fichteschen Ansatzes weiter fortschreibe: „Eine falsche Identität ist das Kausal-verhältniß zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn diesem Verhältniß liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde; in ihm bestehen beyde Entgegengesetzte, aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam, das eine bekommt das andre unter sich; das eine herrscht, das andre wird bottmäßig; die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute seyn soll, ist eine unvollständige“ (DS, 32).

Endliches –, dann bleibt es fraglich, wie sich aus dem Prinzip etwas anderes als es selbst entwickeln oder entfalten soll, wenn es *qua* seiner Bestimmtheit alles andere kategorisch von sich ausschließt.<sup>70</sup>

Damit aber nicht genug. In der *Differenzschrift* zeigt Hegel darüber hinaus, wie sich der Widerspruch von Grundsatz und System in das Prinzip selbst weiter- und einschreibt, wie sich also der Fichtesche Prinzipiengedanke gewissermaßen *immanent kritisiert*, indem er eine interne Spannung formuliert, durch die er sich selbst aufhebt. Wie einige Jahre später in der Vorrede erklärt Hegel 1801, dass die Ausgrenzung des Systems aus der Bestimmung des Prinzips als Anfang und Ausgangspunkt zur Folge habe, dass Fichtes Prinzip ein Beschränktes und Endliches, also gerade nicht der Inbegriff des Unbeschränkten und Unendlichen ist. Indem es *nur* Anfang oder Grundsatz ist, umfasst es entgegen seines Begriffs nicht das Ganze, sondern bleibt auf ein singuläres Moment beschränkt. So heißt es in der Vorerinnerung von Hegels Erstlingsschrift: „Das Princip selbst, die transscendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit“ (DS, 6).

Die Frage nach dem spezifischen Mangel Fichtes lässt sich also anhand zweier interner Konfliktherde beschreiben: *Erstens*. Die strukturelle Hierarchie und Asymmetrie schreibt ein Gegensatz in das System ein, wodurch das Projekt einer *einheitlichen* Darstellung des Ganzen bereits mit der Grundsteinlegung eines ersten Grundsatzes verunmöglicht wird. *Zweitens*. Wird das Prinzip als Grundsatz gefasst, erfährt es eine Beschränkung, womit es seinem eigenen Begriff als Unendliches widerspricht. Beide Spannungen versucht Hegel mit seinem System- und Prinzipienbegriff zu überwinden; womit zum dritten und letzten Aspekt dieser Untersuchung übergangen werden kann, nämlich zu der Frage: *Welche Folgen oder Konsequenzen* hat Hegels Kritik an Fichte für dessen eigenen Ansatz?

(3) Auch hier muss die Ausgangsfrage Frage an das bisher Gesagte angepasst werden; die Rede von den ‚Schlussfolgerungen‘, die Hegel aus seiner Kritik an Fichte gezogen haben soll, verzerrt Hegels eigentliche Pointe. Liest man das Negativitätskonzept streng, ist es nämlich die Wahrheit *in* Fichte, die *sich* durch *ihre* Widersprüche in *ihren* ‚eigentlichen‘ Begriff und Systemansatz wandelt; Hegels persönliche Rolle reduziert sich, zugespitzt formuliert, auf die des Statisten; ihm bleibt nur – gemäß der Einleitung der *Phänomenologie* – „das reine Zusehen“ (PdG, 59) als Dokumentieren der Selbstentfaltung bzw. ‚Bewegung des Begriffs‘. Entsprechend

---

<sup>70</sup> In der Vorrede der *Phänomenologie* deutet Hegel das Ableitungsproblem nur an: „Der Anfang, das Princip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. Sowenig, wenn ich sage: alle Tiere, diß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u.s.w. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist“ (PdG, 19).

heißt es in der Vorrede: „Die Wissenschaft darf sich *nur* durch das eigne Leben des Begriffs organisieren“ (PdG, 38; Hervorh. v. Verf.).<sup>71</sup> Nicht Hegel, sondern die Negativität ist der Motor für die begrifflichen Wandlungen, die sich in der Philosophiegeschichte kundtun. – Dies berücksichtigend sollte die hier zu diskutierende Ausgangsfrage genauer lauten: Welches ist der wahre Begriff von System und Prinzip, der aus dem Mangel resp. der immanenten Spannung des Fichteschen Ansatzes hervorgeht?

Der obige Ausschnitt aus der Vorrede deutet eine Antwort nur *negativ* an. Demnach soll mit dem neuen Systembegriff die „einseitige Form“ des klassischen, wonach „der Grund oder das Princip des Systems [...] *nur* sein Anfang ist“ (PdG, 21; Hervorh. v. Verf.), überwunden und der durch Hierarchie und Deduktion festzementierte Gegensatz von Prinzip und System(teil) aufgehoben werden. Hegel hat also nichts geringeres vor, als den ‚klassischen‘ Systemansatz und damit das neuzeitliche Denken in Gänze – durch den Gedanken der Negativität veranlasst – einer *Fundamentalrevision* zu unterziehen. Sie kündigt sich in jener berühmten Stelle aus der Vorrede der *Phänomenologie* an, in der Hegel seinen neuen Systemgedanken *positiv* entfaltet:

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn. (PdG, 19)

Mit der Formel ‚Das Wahre ist das Ganze‘ widerspricht Hegel offenkundig Fichtes grundsatztheoretische Verengung auf *einen* Satz als dem Hort der Gewissheit und Wahrheit und die damit einhergehende Marginalisierung des Systems und seiner Teile. Bei Hegel kommt es in Abgrenzung resp. Weiterentwicklung des Fichteschen Ansatzes zu einer *grundlegenden Aufwertung des Systems*, wonach das Ganze und nicht das Singuläre und Einzelne dasjenige ist, in dem sich die Wahrheit kundtut. Bei Hegel kommt es also in Abgrenzung resp. Weiterentwicklung Fichtes zu einer *grundlegenden Aufwertung des Systems*, das als Entfaltungs- und Entwicklungsprozess des Wahren konzipiert ist.

Das hat Folgen für den Begriff des Absoluten: Das Absolute oder die Wahrheit ist nicht länger ein sich selbst tragender, schlechthin gewisser Grund, der als Ursprung des Ganzen am Anfang der Welt thront und mit dem „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt“ (PdG, 24). Für Hegel ist das Wahre vielmehr der Entwicklung bedürftig; es ist ähnlich

---

<sup>71</sup> Entsprechend heißt es bereits in der *Differenzschrift*: „Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es, wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt, nothwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen; denn die Vernunft, die das Bewußtsein in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut“ (DS, 11).

der Frucht nicht am Anfang, sondern „erst am Ende das [...], was es in Wahrheit ist“ (PdG, 19). Dass die Wahrheit für Hegel „wesentlich Resultat“ ist, bedeutet im Umkehrschluss aber gerade nicht, dass das System als Entwicklung des Wahren zum Unwesentlichen und Sekundären degradiert und in letzter Konsequenz zugunsten eines Einzelnen in Gestalt einer singulären ‚letzten Wahrheit‘ geopfert wird. Für Hegel bleibt eine solche Umkehrung entgegen ihrer Intention im ‚klassischen‘ Gegensatzdenken befangen, indem sie erneut eine Asymmetrie und Hierarchie in das System einzeichnen würde und hierin ebenso einseitig und abstrakt wie das Fichtesche Wissenschaftslehre wäre: „Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst“ (PdG, 15).

Stattdessen plädiert Hegel dafür, das Ganze in das Absolute zu integrieren und die Entwicklung *selbst* als das Wahre anzusehen, vom dem das Resultat nicht abstrakt abgekoppelt werden kann. Diese enge Verschränkung von System und Absoluten zeigt sich darin, dass die Entwicklung oder Entfaltung nicht unabhängig vom Absoluten vonstatten geht, sondern dass es das Absolute selbst ist, das diese seine Entwicklung vorantreibt und ihr innewohnt. Damit ist eine weitere Bestimmung von Hegels Systemansatz Hegels angezeigt: Mit der Aufwertung des Systems geht eine *grundlegende Aufwertung der Systemteile resp. -momente* einher. Dies zeigt sich etwa dort, wo Hegel „das Werden“ des Wahren als „Kreis“ beschreibt, „der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“ (PdG, 18) Mit diesem Vergleich untermauert Hegel nicht nur seinen Anspruch, ein totales und geschlossenes, also kreisförmiges System zu formulieren, sondern er bringt damit auch die strukturelle Nähe zwischen seiner Systemarchitektur und der geometrischen Figur des Kreises zu Geltung, die darin besteht, dass sich die ‚vollkommene‘ Gestalt des Kreises in der Gleichrangigkeit und Gleichgültigkeit seiner Punkte bzw. Teile manifestiert.<sup>72</sup> Ähnlich wie beim Kreis setzt der Anfang bzw. Ausgangspunkt als *ein* Moment des Systems das Resultat als „Zweck“ des Anfangs voraus, und ebenso sehr verweist das Resultat auf den in ihm aufgehobenen Anfang als seiner Möglichkeitsbedingung zurück. Für Hegel sind somit die Teile notwendige Momente des Ganzen und des Wahren; sie sind nicht wie noch bei Fichte der Inbegriff des Endlichen, Beschränkten und Zufälligen und damit wie durch einen Graben vom Absoluten getrennt; sondern nur *in* ihnen sowie *in* ihrer Ganzheit als System manifestiert sich dasselbe. Hegel überführt somit den Fichteschen Gegensatz von Prinzip und System bzw. Teil, der im Widerspruch zum Systemanspruch einer *einheitlichen*

---

<sup>72</sup> Der Kreis ist ein wiederkehrendes Motiv in den Systemkonzeption des Deutschen Idealismus. Fichte kann auch hier als Stichwortgeber gelten: Um die Vollständigkeit und Geschlossenheit der Wissenschaftslehre zu legitimieren, müsse der Endpunkt in den Anfangspunkt des Systems zurückkehren, der Schluss- mit dem Grundsatz identisch sein. Erst mit diesem „Kreislauf“ wäre der Systemanspruch verbürgt (Fichte 1965a, 131).



Darstellung stand, in eine Einheit von Absolutem und Ganzen, in der sowohl jedes Teil für sich, als auch der Gesamtzusammenhang Ausdruck *eines* Entfaltungsprozess des Wahren ist.

An dieser Stelle kündigt sich jenes strukturelle Darstellungsproblem an, das Hegel zu seiner ‚Theorie‘ des spekulativen Satzes motiviert. Denn die Rede vom Absolutem, das sich im Ganzen wie in den Teilen manifestiere, erweckt wegen der grammatikalischen Trennung der *Satzteile* den Eindruck, als wäre in Hegels Systemansatz weiterhin ein Fundamentalgegensatz am Werk, der die Einheit des Systems bedrohe. Wie bereits in der Formulierung der immanenten Kritik als Einheit von Kritisiertem und Kritisierendem schreibt sich hier laut Hegel das „Ungeschickte“ der Sprache fort, dass die Formel von der Einheit von Absolutem und Ganzen mehr die Trennung als die Einheit der Relata betont. Dies schlägt sich darin nieder, dass diese „das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt“ (PdG, 31). – Ohne an dieser Stelle auf dieses strukturelle Problem sprachlicher Darstellung und Hegels spekulativen Satz einzugehen, so stellt sich doch im Anschluss an diesen Vorverweis die berechtigte Frage, wie sich Hegel diese Einheit denkt, die die Fichtesche Trennung von Prinzip und System(-teil) aufheben soll. Es sollte nach dem bisher Gesagten nicht verwundern, dass sich die Einheit von Absolutem und Ganzen bzw. Ganzem und Teil nur aus Hegels Zentralbegriff, der Negativität, herleiten lässt.

Wie bereits dargelegt, ist Hegels Systemansatz nicht durch das ‚klassischen‘ Motiv der Kausalität, wonach das Prinzip oder Absolute dem System als dessen Grund und Ursprung gegenübersteht, sondern durch das Motiv der Inhärenz bestimmt. Danach drückt sich das Wesen des Absoluten nur *im* System als dessen Entwicklungsprozess aus. Hegels Pointe dabei ist nun, dass er das Ganze dieser Entwicklung, das „sich selbst Werden“ (PdG, 19) der Wahrheit, als eine zielgerichtete und spontane Selbstbewegung des Wahren denkt, die nur wegen des gebrochenen Wesens des Absoluten als Negativität zustande kommt. Ihren bekanntesten Niederschlag findet diese Generalthese in Hegels „Einsicht“, nach der es „allein“ darauf ankomme, „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken“ (PdG, 18). Erst aus den darauffolgenden Ausführungen wird ersichtlich, dass für Hegel die Subjektivität der Substanz in ihrer Negativität besteht:

Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche – ist das Wahre. (PdG, 18)

In aller Ausdrücklichkeit bestimmt Hegel hier das Subjektsein des Absoluten als „die reine einfache Negativität“. Sie kommt darin zur Geltung, dass „die Bewegung des Sichselbstsetzens“ des Absoluten – von Fichte als *unmittelbare* Tathandlung des absoluten Ich an den Anfang des Systems gestellt – eine „Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ ist; am Anfang steht nicht eine „ursprünglich Einheit als solche oder unmittelbare“, sondern eine „Entzweiung des Einfachen“, eine „entgegengesetzte Verdopplung“, die erst am Ende dieser Vermittlung in Form einer „Reflexion im Anderssein in sich selbst“, also in eine „wiederherstellende Gleichheit“ übergeht. Was hier äußerst kryptisch formuliert ist, ist nichts anderes als der Kerngedanke des Negativitätskonzeptes, der sich ausgehend von obigem Zitat als eine Art ‚Zweiphasenmodell‘ beschreiben lässt:

Phase 1: *Am Anfang steht die Teilung.* Das Absolute tritt *qua* seiner Bestimmtheit als ein Beschränktes auf, das sich von dem, was es nicht ist, abgrenzt und damit selbst einschränkt. So gesehen schleppt das Absolute gleichsam das Andere als die Bedingung seiner Möglichkeit mit sich. Wenn die Bestimmung des Absoluten – seine Selbstsetzung – immer schon und zugleich die Setzung des Anderen – die Entgegensetzung – *ist*, dann lässt sich der Anfang gerade nicht als eine ursprüngliche und unmittelbare Einheit, sondern nur, wie Hegel es nennt, als „Entzweiung des Einfachen“ denken.<sup>73</sup> Am Anfang steht also nicht eine absolute Fülle; im Gegenteil: *der Ursprung wird eine durch die Negativität des Absoluten veranlasste Differenz.*

Phase 2: *Die Teilung wird aufgehoben.* In der daran ‚anschließenden‘ Phase wird diese Differenz zurückgenommen; die Substanz wird Subjekt, insofern sie ‚einsieht‘, dass es sich bei diesem Anderen um *ihr* Anderes handelt, das sie *qua* Negativität aus und durch sich hervorgebracht hat. Das Andere ist nicht länger das dem Absoluten entgegengesetzte Fremde, durch das es beschränkt und bedingt ist, sondern es umgreift und umschließt es, indem es durch die anfängliche Abhängigkeit vom Anderen hindurch das Walten seiner eigenen Selbstbestimmtheit erkennt.

Hier zeigt sich, was gerade mit Blick auf Derridas *différance* festzuhalten ist, dass Hegel die Negativität *von Anfang an* so konzipiert, dass sie zu einer Rückbeugung und abschließenden Aufhebung der Differenz bzw. Selbstentfremdung führt. Die Negativität bricht zwar Bestimmtheit als Singuläre und Unmittelbare auf, indem sie die ständige Anwesenheit des Anderen in ihr aufdeckt, das führt aber bei Hegel keineswegs zu der Geste Derridas, die Möglichkeit von Bestimmtheit überhaupt infrage zu stellen. Ganz im Gegenteil: Die notwendige Entzweiung und Entfremdung ist das *Movens* für die höhere Bestimmung des

---

<sup>73</sup> Damit setzt Hegel Fichtes ersten und zweiten Grundsatz in Eins.

Absoluten; ihm ist von Anbeginn die Potenz eigen, sich über diesen Gegensatz zu erheben und Subjekt zu werden. (Der Anfang setzt sein „Ende als seinen Zweck“ voraus, hieß es weiter oben.) Entsprechend häufig verwendet Hegel das Reflexivpronomen ‚sich‘, wodurch das Ziel der Selbstentfaltung, die selbsterkennenden Rückbeugung, bereits in der Teilung antizipiert wird: Die Entzweiung nennt Hegel nicht ein ‚Anderswerden‘ sondern ein ‚*Sich*anderswerden‘. Es handelt sich bei diesem Anderswerden demnach auch nicht um den Einbruch einer radikalen Andersheit, sondern um eine „Verdopplung“, in der sich das Gleiche wiederholend durchhält. Und die Einheit, das Resultat der Bewegung, ist laut Hegel nicht eine ‚hergestellte‘, die als etwas radikal Neues eintritt, sondern sie ist eine „wiederherstellende Gleichheit“, die eine ursprüngliche Einheit in einer anderen, d.i. höheren Bestimmtheit neu einsetzt.

Hieraus wird ersichtlich, dass die Einheit des Hegelschen Systems in der Negativität besteht. Das Ganze des System ist ein durch die Negativität angestoßene Selbstentwicklung des Absoluten. Es ist nicht das Derivierte und Beschränkte, sondern es stellt den Gang des Absoluten von der mit seiner Setzung einhergehende Hervorbringung des Anderen über die anschließende Rücknahme desselben dar. Die Negativität wird so zum *Prinzip* des Prozesses, bei dem alle Momente gleichermaßen notwendig, weil unverzichtbar sind: Ohne die Entfremdung gibt es keine Rückkehr, und ohne Rückkehr verliert sich die Entfremdung im Nichts. Beide Momente verweisen notwendigerweise auf den weiteren Verlauf voraus, wie sie notwendigerweise auf ihre vorausliegenden Bedingungen rückverweisen.

Was für das Ganze der Entwicklung gilt, trifft laut Hegel auch für jedes einzelne Teil zu; das Prinzip der Negativität ist ihm ebenso sehr immanent wie dem ganzen Gang. Entsprechend unangemessen wäre es, Hegels System als die Summe seiner Teile zu bezeichnen. Die Negativität macht diese Formulierung zweifelhaft, denn die Rede vom Teil lässt die ihm wesentliche Einbettung in das Ganze der *einen* Bewegung unberücksichtigt; spricht man vom Teil, so meint man etwas herauslösen zu können, was sich *nur* hinsichtlich seiner Stellung im Ganzen bestimmen lässt. Wenn sich ein „Glied“ „absondert“, schreibt Hegel, löst es sich „ebenso unmittelbar“ (PdG, 35) wieder auf.

Im Anschluss an die Frage nach dem Verhältnis von Prinzip, System und Teil stellt sich für Hegel die Frage, wie sich der Gedanke der Negativität und die damit einhergehende Selbstbewegung des Begriffs resp. Selbstentfaltung des Absoluten sprachlich zur Darstellung bringen lässt. Wie sich im Folgenden zeigen wird, besteht für Hegel eine Spannung zwischen dem Satz als allgemeinstem Medium sprachlicher Artikulation und dessen Grundeinsicht in den Negativitäts- bzw. Subjektivitätscharakter der Substanz. Sie veranlasst Hegel gegen Ende der

Vorrede zu einer Kritik des Satzes, von der er ausgehend eine Theorie des spekulativ verstandenen Satzes entwirft, die seiner Generalthese der Negativität Rechnung tragen soll.

#### 4.3. Das Problem sprachlicher Darstellung und der spekulative Satz

Bereits in der *Differenzschrift* erklärt Hegel, dass der Satz für das Geschäft der Philosophie völlig ungeeignet sei, schließlich stehe er unter dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit und könne so nur ein Abstraktes und Einseitiges, nie aber das Absolute zur Darstellung bringen. Hegel schreibt: „[E]in Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen andern zu seiner Begründung u.s.f. ins Unendliche“, denn „von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist“ (DS, 23f.). Auch mit dieser Äußerung bezieht sich Hegel wieder kritisch auf Fichte, der das Prinzip der Philosophie explizit als (Grund-)Satz aufzufassen versucht. Im Gegensatz zu Fichte erklärt Hegel in der *Differenzschrift*, dass das Absolute nur als Antinomie mittels zweier Sätze ausdrücken ließe, die sowohl die Synthese, als auch die Antithese umfassen würden (vgl. DS, 24).

Auch wenn Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie* von der Idee eines antinomisch verfassten Absoluten Abstand nimmt, so ist seine Skepsis gegenüber dem Satz als Form sprachlicher Darstellung weiterhin ungebrochen. So schreibt er:

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes, als die Meynung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium und welches betrug u.s.f. soll eine nette Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beyden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreyecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten. (PdG, 31)

Legt Hegel in der *Differenzschrift* den Akzent noch auf die abstrakte, beschränkte und einseitige Form des Satzes, so richtet sich seine Kritik an demselben nun in erster Linie gegen die Unmittelbarkeit, den der (einzelne) Satz zu vermitteln vorgibt. Zwar sei der Satz für das Festhalten mathematischer oder historischer Wahrheiten adäquat, schließlich ließe sich sowohl die Mathematik als auch die Geschichtsschreibung auf feste Resultate reduzieren, aber für die Philosophie, deren Wahrheitsbegriff sich von dem der anderen, subalternen Wissenschaften wesentlich unterscheide, sei der Satz völlig ungeeignet. Hegel rekurriert hier offensichtlich darauf, dass entsprechend seiner Generalthese von der Negativität der Substanz weder der erste

noch der letzte Schritt in der philosophischen Wissenschaft als Inbegriff des Wahren gelten könne: Sowohl der Anfang (Stichwort: Fichtes Grundsatz) als auch das Ergebnis philosophischer Reflexion sind *qua* Negativität ursprünglich vermittelt. Deshalb ließe sich weder das eine noch das andere in die singuläre Form des einzelnen Satzes als Darstellung des Wahren pressen.

Diese Verengung und Verdeckung der philosophischen Wahrheit durch den Satz führt Hegel in der Vorrede auf dessen Prädikationsschema zurück, worin sich die substanzontologische Ausrichtung des abendländischen Denkens niederschlägt. Danach besteht ein Satz aus einem Satzsubjekt und einem Prädikat. Während das Satzsubjekt als regungslose, starre und mit sich identische Substanz begriffen wird, ist demgegenüber das Prädikat eine der Veränderung unterworfenen Eigenschaft, die an die Substanz gewissermaßen künstlich appliziert wird. Entsprechend heißt es bei Hegel: Im Satz werde das „Subject [...] als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädicate geheftet sind“ (PdG, 21). Für Hegel besteht das entscheidende Problem des Satzes nun darin, dass durch die substanzontologische Vereinnahmung des Satzsubjektes die philosophische Wahrheit immer „als ruhende[r] Punkt“ gesetzt und gedachte werde, wodurch ihr Wesen, nämlich als Negativität „Selbstbewegung“ (PdG, 19) zu sein, immer schon verfehlt und damit letztlich zur Fichteschen Ur-Sache degradiert werde.

Dass das Satzsubjekt notwendigerweise auf ein totes und vermeintlich unmittelbares Ding reduziert werde, liegt für Hegel nicht nur am Prädikationsschema, sondern ebenso sehr an der dem Satz zugrundeliegenden Abbildtheorie der Sprache. Entsprechend werde der Satz immer als ein Sprechen *über* etwas verstanden, so Hegel. Dadurch zementiere der Satz die ‚Tatsache des gemeinen Bewusstseins‘, wonach der Gegensatz von Subjekt und Objekt unhintergebar sei: der Satz entspreche dem „Standpunkt des Bewußtseyns, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen“ (PdG, 23). Darin besteht die Tragik des Satzes, aus der seine Nutzlosigkeit für das philosophische Geschäft herrührt: Er reproduziert vor jeder inhaltlichen Bestimmung, allein qua seiner Form als Satz den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins. Mit dem Satz, schreibt Hegel, steht der Mensch „*über* dem einzelnen Daseyn, von dem er spricht“ (PdG, 39; Hervorh. v. Verf.). Hegel spielt hier bewusst mit der Doppeldeutigkeit des ‚über‘: Anstatt bei der Sache selbst zu sein, wie es Hegel fordert, ist das *Über*-etwas-Sprechen immer schon ein *Über*-diesem-etwas-Stehen. Im Sprechen *über* etwas „sieht“ der Mensch das einzelne Dasein „gar nicht“ (PdG, 39), schreibt Hegel.

Hegels Einsicht in die Negativität der Substanz macht nun das Problem sprachlicher Darstellung virulent: Es klafft ein Graben zwischen dem Objekt der Darstellung und dem (herkömmlichen) Darstellungsmittel des Satzes. Hegel schreibt hierzu: „Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subject; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang.“ (PdG, 45) Sobald aber das Absolute mittels des Prädikationsschemas fixiert werde, schiebe sich die substanzontologische Grundierung des Satzes gleichsam vor seinen eigentlichen, d.h. dialektischen Gehalt. Dadurch sinke die Selbstbewegung und „Lebendigkeit“ (PdG, 17) des Wahren zum toten Ding herab; das Absolute wird

als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädicate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört, und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargestellt. (PdG, 21)

Anstatt das Absolute als „Selbstbewegung“ (PdG, 21) zu begreifen, verfälsche der Satz das Absolute dahingehend, dass er es zur toten Substanz herabstufte, dessen Eigenschaften und Bestimmungen nicht aus derselben entfaltet werden, sondern auf der Bezeichnungsleistung eines vorstellenden Subjekts („dem von ihm Wissenden“) beruhen würden.

Damit philosophische Wahrheiten formuliert und als solche begriffen werden können, bedarf es für Hegel ein anderes Satzverständnis, auf dessen Grundlage der philosophische Satz nicht substanzontologisch, sondern spekulativ, d.h. als Ausdruck der Selbstentfaltung des Wahren, gelesen werden kann. Dabei liegt auch hier ein besonderes Augenmerk auf der Negativität: Während im ‚herkömmlichen‘ Satz die reine Positionalität und Unmittelbarkeit ausgesprochen ist, die sich in der vermeintlichen Substantialität und Identität des Satzsubjekts spiegelt, muss demgegenüber im spekulativen Satz die ursprüngliche Negativität oder die ‚Verdopplung des Einfachen‘ und die damit einhergehende ruhelose Bewegung vom Selbst zum Anderen auf den Begriff gebracht werden. Trotz der ontologischen Grundierung des Satzes, die das Wahre der philosophischen Wissenschaft grundsätzlich entstellt, enthält der Satz für Hegel, zumindest was seine Struktur anbelangt, immer schon diese ‚Verdopplung des Einfachen‘, ein ‚Anderswerden‘, eine ‚Vermittlung‘ (PdG, 18). Dies schlägt sich in dem einfachen Umstand der Wortfolge nieder: Diese ist in Hegels Augen Ausdruck eines notwendigen Umwegs, den das Satzsubjekt über das Prädikat zu nehmen hat, um in seiner Bestimmtheit in Erscheinung treten zu können.

In der notwendigen Wortfolge des Satzes meint nun Hegel die Grundstruktur der Negativität ausdrücken und formulieren zu können. Dazu müsse sich vom Prädikationsschema gelöst, d.h.

die Natur des Urtheils oder Satzes [...] zerstört [werden]“ (PdG, 43) und der Satz in seiner Wortfolge als Bewegung begriffen werden, in der sich die Bestimmtheit des Satzsubjektes erst im Prädikat, d.h. das Selbe erst im Anderen, erfüllt. Entsprechend heißt es bei Hegel:

Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Diß für sich ist ein sinnloser Laut, ein blosser Name; erst das Prädicat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u.s.f. oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u.s.f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch diß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Wesen oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich reflektirtes, ein Subject gesetzt ist. Allein zugleich ist diß nur anticipirt. (PdG, 20f.)

Im Satz hat sich also zu reflektieren, was Hegel systemtheoretisch aus der Negativität der Substanz abgeleitet hatte: So wie das Wesen des Absoluten nicht im und am Anfang liegt, so erlangt ebenso sehr das Satzsubjekt seine Fülle und Bedeutung erst am Ende der eigenen Selbsterzeugung, in der die Differenz von Subjekt und Prädikat zugunsten einer in sich vermittelnden Selbstgleichheit aufgehoben wird.

Auffällig bleibt aber die einschränkende Bemerkung, mit der Hegel die spekulative Lesart am Ende des zitierten Textausschnittes versieht: „Allein zugleich ist dies nur antizipiert.“ Damit deutet Hegel offenbar an, dass sich die Selbstbewegung, die der spekulativ verstandene Satz zum Ausdruck bringen soll, nie gänzlich abbilden lässt. Zwar lässt sich über den Satz die ‚Natur‘ der philosophischen Wahrheit vermitteln, aber dies setzt immer bereits voraus, dass diese Wahrheit, die Negativität, schon begriffen wurde und die Generalthese von Hegels Vorrede „antizipiert“ ist. Ohne diese Antizipation bleibt jeder Satz – auch der philosophische – in der Starrheit seines substanzontologischen Schemas gefangen.

Daraus, dass der spekulative Satz als einzelner Satz immer hinter dem zurück bleibt, was er eigentlich ‚meint‘, schlussfolgert Hegel, dass die philosophische Darstellung aus mehreren Sätzen bestehen müsse. Da die Zerstörung der gewöhnlichen Satzauffassung durch den philosophisch-spekulativen Gehalt des Satzes nicht ausdrücklich gemacht werden könne, müsse sie unter Zuhilfenahme weiterer Sätze „ausgesprochen“ und „dargestellt“ (PdG, 45) werden. Damit ist das Grundproblem aber nicht behoben; die Lösung wird durch die weiteren Sätze nur aufgeschoben. Auch sie bestehen ebenso sehr aus „Theilen oder Elementen“ (PdG, 45) und schaffen es nicht, die Verflüssigung derselben und letztlich die durch die Negativität propagierte Aufhebung des Einzelnen, Singulären und Unabhängigen anschaulich zu machen. Für Hegel bleibt somit selbst die dialektische Darstellung ein Stellen und Fixieren, das die Bewegung nur einfangen, nicht aber selbst vollziehen kann. Entsprechend würde für Hegel

„erst diejenige philosophische Exposition [...] plastisch [...] seyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschliesse.“ (PdG, 45) Da der Satz dem immer im Weg stehen wird, bleibt nach Hegel – und darin besteht die Pointe seiner Überlegungen zum spekulativen Satz – eine nicht aufzulösende Spannung zwischen der Darstellung und dem Dargestellten, die sich niemals in Deckung bringen lassen und im Grunde einen unaufhörlichen Wechsel von Rede und Zurücknahme evozieren, mit dem sich dem Subjektivitätscharakter der Substanz nur angenähert, dieser aber nicht unmittelbar einsichtig gemacht werden kann. Hegel bezeichnet dies zwar als „eine Schwierigkeit der Sache selbst“ (PdG, 45), es geht aber nicht so weit, aus dieser ‚Schwierigkeit‘ ein grundlegendes Problem für die philosophische Darstellung, geschweige denn das Ende des system-philosophisches Projekts abzuleiten. Die Negativität drängt zwar ein anderes, d.h. spekulatives Satzverständnis auf, das wie Hegels Systembegriff mit der substanzontologischen Tradition bricht, aber nicht die Möglichkeit von Bestimmtheit überhaupt infrage stellt. Diese bleibt für Hegel trotz aller Darstellungsprobleme bestehen; darin bleibt er – um mit Derrida zu sprechen – dem Logos-Denken verhaftet.

## 5. Fazit

Während der Analyse hat sich diese Arbeit bewusst mit Quer-, Rück- und Vorweisen zurückgehalten, um sich in gebotener Strenge der jeweiligen Textarbeit widmen zu können. Im Rückblick auf den Gang der Untersuchung lässt sich nun die Frage nach der Nähe von Derrida und Hegel, ihren Gemeinsamkeiten und Parallelen, nach der Distanz und den Unterschieden ihrer Ansichten stellen.

Sowohl bei Derrida als auch bei Hegel lässt sich ein grundsätzlicher Zweifel am Primat der Unmittelbarkeit und am Glauben an eine gegebene und in sich ruhende Gegenwart registrieren. In dieser Hinsicht scheint Hegels Kritik an der Substanzontologie Derridas Erschütterung der Metaphysik der Präsenz in nichts nachzustehen. Beide formulieren in der Gestalt ihrer Zentralbegriffe einen transzendentalen Raum, durch den die Präsenz auf der einen und die Substanz auf der anderen Seite ermöglicht wird. Es geht dabei weniger darum, starr gewordene Gegensätze nachträglich zu vermitteln, sondern ihre zugrundliegende Verbindung, ihre, wie Derrida es nennen würde, ursprüngliche Ansteckung und Abstoßung aufzudecken und dadurch ihre vermeintliche Autosuffizienz und die Macht des Einzelnen und Singulären aufzukündigen und aufzubrechen.



Für beide geht mit dieser Infragestellung des Primats der Unmittelbarkeit eine Infragestellung des Ursprungsgedankens einher; *différance* wie Negativität stehen paradigmatisch für die Bankrotterklärung des abendländischen Projekts des Aufsuchens eines ersten Grundes oder Fundaments der Welt. Anstatt von einer Einheit gehen beide von einer Zweiheit, einer Verdopplung bzw. einer ursprünglichen Teilung aus, in der sich eine grundsätzliche und unhintergehbare Verbundenheit ausdrückt, die den Gedanken eines Ursprungs als eines singulären und für sich bestehenden Grundes im Sinne des Aristotelischen ‚unbewegten Bewegers‘ hinwegrafft und durch eine Dialektik ersetzt, in der sich das Erste vom Zweiten nicht mehr differenzieren und als notwendige Bestandteile des jeweils anderen ineinander übergehen lässt.

Trotz dieser Gemeinsamkeit in Stoßrichtung und Absetzung von der abendländischen Tradition, die in Derridas wie in Hegels Augen durch eine strukturelle Ausgrenzung und Ausklammerung der Differenz bestimmt ist, stehen sich beide am Ende doch auch wieder diametral gegenüber. Dies schlägt sich eindrücklich darin nieder, dass Hegel trotz aller Kritik am Fichteschen Prinzipien- und Systembegriff am idealistischen Projekt einer *prima philosophia* festhält: Hegel geht es *nicht* um die Verwerfung der Wissenschaftslehre Fichtes sondern um deren Vervollkommnung und Aufhebung in ihre eigentliche, d.h. wissenschaftliche Gestalt. Die Negativität ist dabei sowohl philosophiegeschichtlich als auch systemtheoretisch der treibende Motor: Die Wissenschaftslehre Fichtes – sowie die Substanzontologie in Gänze – ist Ausdruck eines Stadiums der historischen Selbstentfaltung des Absoluten: Qua ihres Mangels, ihrer Spannungen und internen Widersprüche treibt diese Epoche des Denkens, die in Fichte ihren Höhe- und ihren Umschlagspunkt findet, über sich hinaus und geht, wie die Blüte in die Frucht, in ihre höhere und eigentliche Gestalt über. Systemtheoretisch schlägt sich dies im notwendigen Gang von einer zur nächsten Bestimmung nieder, der durch die Negativität jeder einzelnen Bestimmung als deren strukturellen Mangel und Überschuss initiiert ist. Dieser notwendige Gang, in dem Hegel den wissenschaftlichen Charakter der Philosophie und ihres Systems des Wissens verbürgt sieht, löst dabei keineswegs den Gedanken von Bestimmtheit auf, indem er ihn durch eine absolute Verflüssigung desselben zersetzt. Ganz im Gegenteil: Die Verflüssigung der Bestimmungen, das Ineinander-übergehen von Grund und Folge, Kritik und Kritisiertem, Subjekt und Objekt, von Identität und Differenz bedeutet nicht das Ende dieser Bestimmungen; vielmehr ist sie der höchste und wahre Ausdruck einer systematisch verfassten Wirklichkeit, die durch die Negativität erst wirklich begriffen und erkannt ist – einer Wirklichkeit, deren Anfang erst durch das Ende, das Eine erst durch sein

Anderes, das Satzsubjekt erst durch das Prädikat seine Erfüllung erhält und Bestimmtheit erlangt.

Ganz anders hingegen bei Derrida: Nichts liegt ihm ferner als seine Überlegungen zur *différance* als Gestalt und Ausdruck des Wahren und Wirklichen zu charakterisieren. Die *différance* ‚ist‘ gerade dasjenige, dass diese Begriffe des ‚Wahren‘, des ‚Wirklichen‘ und des ‚Ausdrucks‘ radikal infrage stellt. Indem Hegel das philosophische Vokabular neu besetzt, ihm einen gewissermaßen dialektischen Sinn verleiht, hält er in Derridas Augen weiterhin an der Idee eines transzendentalen Signifikats und eines Logos fest, die diese Neubesetzung rechtfertigt, den philosophiegeschichtlichen und systemtheoretischen Gang steuert und letztlich zu seinem Ende führt. Derrida versucht hingegen, jenseits dieser logozentrischen Schließungs- und Abschlussbewegung einen durchgestrichenen Sinn zu formulieren, der sich permanent in der Schwebung und der Offenheit zu halten versucht, um dem Anderen als die latente Bedingung des Einen einen Raum öffnen und bieten zu können, in dem es prinzipiell in Erscheinung treten kann. Dieses andere, nichtphonetische Sprechen und Denken, das Derrida als ‚(Nicht)-Schweigen‘ oder ‚Nichts-sagen-Wollen‘ bezeichnet, ist das Gegenteil derjenigen Sprache, die Hegel als Systemdenker spricht. Selbst wenn sich in Hegels Reflexion über den Satz eine Kluft zwischen dem Gegenstand und der Darstellung auftut, wodurch es die Sprache nie zur vollständigen Transparenz des Gedankens bringt, so ist, für sich genommen, der Gedanke und die Selbstbewegung des Begriffs rein und eindeutig. Auch wenn Hegel die irreduzible Differenz gedacht haben mag, so zielt doch der Systemanspruch am Ende auf ihre Aneignung und Aufhebung in Gestalt einer ‚wiederherstellenden‘ resp. ‚wiederhergestellten‘ Einheit, der in die Hegelsche Differenz immer schon als ihr Ziel und Zweck eingeschrieben ist.

Hierin liegt die eigentliche Brisanz des Negativitätsgedankens begründet, angesichts derer es Derrida für unabdingbar erachtet, seinen Differenzbegriff von dem Hegels abzugrenzen: Wenn sich das abendländische Logos-Denken da vollendet, wo deren Kerngedanke, der der Unmittelbarkeit, Identität und Präsenz, aufgebrochen und mittels einer ursprünglichen Differenz *erklärt* wird, dann muss sich das Denken der *différance* vor dieser ‚abschließenden‘ Geste Hegels hüten, um am Ende nicht doch alles wieder zu verspielen und *etwas Bestimmtes zu sagen*.

## 6. Literatur

### Siglen und Primärliteratur

- DIF Jacques Derrida, „Die différence“ [1968], in: ders., *Randgänge der Philosophie* [1972], übers. v. Gerhard Ahrens u.a., hg. v. Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien 1999, 31–56.
- GRA Jacques Derrida, *Grammatologie* [1967], übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hanns Zischler, 14. Aufl., Frankfurt a.M. 2019.
- POS Jacques Derrida, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kirsteva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpette* [1972], übers. v. Dorothea Schmidt, hg. v. Peter Engelmann, Wien 1986.
- DS Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. v. Hartmut Buchner u. Otto Pöggeler, Hamburg 1968, 3–92.
- PdG Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980.

- Adorno, Theodor W., 1963. „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“, in: ders., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a.M., 105–165.
- Derrida, Jacques, 1968. „La ‚différance‘: Séance du samedi 27 janvier 1968“, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 62/1968, 75–120.
- Derrida, Jacques, 1970. „Discussion“ [1966], in: *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Science of Man*, hg. v. Richard Macksey u. Eugenio Donato, Baltimore/London, 265–272.
- Derrida, Jacques, 1972a. „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“ [1966/67], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 422–442.
- Derrida, Jacques, 1972b. »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'« [1967], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 121–235.
- Derrida, Jacques, 1972c. „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“ [1967], in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 380–421.
- Derrida, Jacques, 1999. „Tympanon“ [1972], in: ders., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien, 13–29.
- Derrida, Jacques, 2004. „Qu'est-ce que la déconstruction?“, in: *Le Monde* vom 12. Oktober.
- Derrida, Jacques, 2013. „Vorbemerkung“, in: ders., *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1954/1990], übers. v. Johannes Kleinbeck, Zürich/Berlin, 7–11.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1965a. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1,2, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt, 107–172.
- Fichte, Johann Gottlieb, 1965b. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 1,2, hg. v. Reinhard Lauth u. Hans Jacob, Stuttgart-Bad Canstatt, 279–451.
- Foucault, Michel, 2003. *Die Ordnung des Diskurses* [1970/71], 9. Aufl., Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen, 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.

- Heidegger, Martin, 1957. „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: ders., *Identität und Differenz*, Pfullingen, 35–73.
- Saussure, Ferdinand de, 2001. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, übers. v. Albert Riedlinger, hg. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye, 3. Aufl., Berlin u.a.
- Smith, Barry u.a., 1992. „Open letter against Derrida receiving an honorary doctorate from Cambridge University“, in: *The Times* vom 9. Mai 1992. Online abrufbar: [http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida\\_Letter.htm](http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm) (letzter Zugriff: 22.10.2020).

## Sekundärliteratur

- Baptist, Gabrielle u. Lucas, Hans-Christian, 1988. „Wem schlägt die Stunde n Derridas ‚Glas‘ – Zur Hegelrezeption und -kritik Jacques Derridas“, in: *Hegel-Studien* 23/1988, 139–179.
- Bernasconi, Robert, 2013. „Dekonstruktion. Strategien im Umgang mit der Metaphysik: Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und Irigaray“, in: *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Dieter Thomä, 2., überarb. u. erw. Aufl., Stuttgart/Weimar, 454–463.
- Bertram, Georg W., 2002. *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München.
- Bryant, Levi / Srnicek, Nick u. Harman, Graham, 2011. „Towards a Speculative Philosophy“, in: dies. (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourn, 1–18.
- Boer, Karin de, 2011. „Differenz: zwischen Hegel und Derrida“, in: *Hegel in der neueren Philosophie*, hg. v. Thomas Wyrwich, Hamburg, 349–367.
- Dreisholtkamp, Uwe, 1999. *Jacques Derrida*, München.
- Engelmann, Peter, 2013. *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie*, Wien.
- Frank, Manfred, 1990. „Différance und autonome Negation. Derridas Hegel-Lektüre“, in: ders., *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, erw. Neuausg., Frankfurt a.M., 446–470.
- Fehr, Johannes, 1992. „Die Theorie des Zeichens bei Saussure und Derrida oder Jacques Derridas Saussure-Lektüre“, in: *Cahiers Ferdinand de Saussure* 46/1992, 35–54.
- Gabriel, Markus, 2013. „Nachwort: Abgesang und Auftakt“, in: Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*, Frankfurt a.M., 135–156.
- Grau, Alexander, 1998. *Ein Kreis von Kreisen. Hegels Wissenschaft der Logik als eine Theorie der Bedeutung*, Berlin.
- Henrich, Dieter, 1971. *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M.
- Jaeschke, Walter, 2003. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar.
- Kimmerle, Heinz, 1986: „Verschiedenheit und Gegensatz. Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz“, in: *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, hg. v. Dieter Henrich, Stuttgart, 265–282.
- Kimmerle, Heinz, 1988. „Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas’ Deutung der philosophischen ‚Postmoderne‘“, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank u.a., Frankfurt a.M., 267–282.
- Kimmerle, Heinz, 2000. *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg.
- Peeters, Benôit, 2013. *Jacques Derrida. Eine Biographie* [2010], Frankfurt a.M.
- Quadflieg, Dirk, 2007. *Differenz und Raum: Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, Bielefeld.
- Schnädelbach, Herbert, 1999. *Hegel zur Einführung*, Hamburg 1999.

- Schubert, Alexander, 1985. *Der Strukturgedanke in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, Königstein/Ts.
- Schülein, Johannes Georg, 2016. *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, München.
- Schwab, Philipp, 2012. *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin/Boston.
- Schwab, Philipp, 2016. „Interprétation et différence. Derrida lecteur de Nietzsche et de Heidegger“, in: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 39/2016, 143–163.
- Schwab, Philipp, 2017. „A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel“, in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 12/2017, 261–289.
- Schwab, Philipp, 2018. „Von der Negativität zum Ungrund. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*“, in: *Systembegriffe nach 1800–1809: Systeme in Bewegung. Systembegriffe um 1800–1809*, hg. v. Christian Danz / Jürgen Stolzenberg u. Violetta Waibel, Hamburg, 131–155.
- Searle, John R., 2000. [Interview] „Reality Principles“, in: *Reason. Free Minds and free Markets* Februar 2000, 42–50.
- Sloterdijk, Peter, 2007. *Derrida, ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt a.M.
- Stekeler-Weithofer, Primin, 1992. *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn.
- Tewens, Ulrich, 1994. *Schrift und Metaphysik. Die Sprachphilosophie Jacques Derridas im Zusammenhang von Metaphysik und Metaphysikkritik*, Würzburg.
- Totzke, Rainer, 2005. „Logik, Metaphysik und Gänsefüßchen – Derridas Dekonstruktion und der operative Raum der Schrift“, in: *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine*, hg. v. Gernot Grube / Werner Kogge u. Sybille Krämer, München, 171–186.
- Zeillinger, Peter, 2002. *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, Münster.