

## Orte der Bedeutung. Sechs Thesen zu Sprache und Alterität\*

Dieter Mersch

### 1.

Die Sprache gilt als der privilegierte Ort des Sinns, so sehr, dass die wichtigsten Kunst-, Wissenschafts- und Kulturphilosophien sich seit je am Modell der Sprache orientiert haben. Weltzugänge geschehen sprachlich, sei dies propositional oder mittels Verständigungen, wie auch Bedeutungsvollzüge sprachlicher Prozesse bedürfen und Selbst- und Fremdverständnisse ohne Sprache weder formulierbar noch kritisierbar scheinen. Die „Grundverfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, heißt es exemplarisch bei Hans-Georg Gadamer, ist, „sich mit sich selbst zu vermitteln“, also zu verstehen und Verstehbares hervorzubringen, weshalb dem „hermeneutischen Aspekt“ überhaupt etwas „Umfassendes“ bzw. Universales zukomme.<sup>1</sup> Dass – in diesem Sinne – das, was verstanden werden kann, Sprache ist,<sup>2</sup> dass diese, mit anderen Worten, das „universale Medium“ bezeichnet, worin „sich das Verstehen selber vollzieht“,<sup>3</sup> ist darum in der Folge immer wieder variiert, radikalisiert und umgedeutet worden, sei es in Ansehung der Untilgbarkeit des Sinns, der keinen Gegenbegriff duldet, oder eines Sprachaprioris, das den Universalitätsanspruch des Hermeneutischen zu einer transzendentallogischen Figur von „Letztbegründung“ fortsetzte und dabei alle erdenklichen Kapriolen einer *petitio principii* schlug.<sup>4</sup> Selbst die Kritik der Hermeneutik fällt offenbar noch unter das gleiche Verdikt, weil die Forderung zu verstehen scheinbar auch da nicht eingetrübt wird, wo die Totalitätsansprüche oder Selbstverblendungen des Verstehens thematisiert werden<sup>5</sup> oder die Sprache umgekehrt ihre eigenen Grenzen auszuloten versucht. So scheint die Differenz zwischen Verstehen und Nichtverstehen selbst nur im Horizont des Verstehens explizierbar zu sein, wie „(g)lobale Konfusion“, so Donald Davidson, „ebenso wie universelle Fehlerhaftigkeit undenkbar“ sei: nicht, „weil die Einbildungskraft davor zurückschreckt, sondern weil bei zu vielen Verwechslungen nichts mehr übrig bleibt, was man verwechseln könnte, und weil der geballte Irrtum den Hintergrund wahrer

---

\* Die Überlegungen nehmen Gedanken auf und führen sie weiter, die ich in meinem Aufsatz: „Gibt es Verstehen?“ in: Juerg Albrecht, Jörg Huber et. al (Hg.): Kultur Nicht Verstehen, Zürich 2005, S. 109-126, entwickelt habe.

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer: Ästhetik und Hermeneutik, in: Gesammelte Werke 8, Tübingen 1999, S. 1-8, hier: S. 1 u. 7.

<sup>2</sup> Ders.: Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke 1, Tübingen 1999, S. 478.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 392.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch meine Kritik in Vf.: Das Paradox als Katachrese, in: Ulrich Arnsward, Jens Kertscher, Matthias Kroß (Hg.): Wittgenstein und die Metapher, Berlin 2004, S. 81-114.

<sup>5</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M 1968, bes. S. 234ff.; sowie Karl-Otto Apel, Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt/M 1979, bes. S. 260ff.

Überzeugungen zerfrisst, vor dem allein der Fehlschlag als solcher interpretiert werden kann.“<sup>6</sup> Ebenso scheint die Kritik des Sprachaprioris den sprachlichen Diskurs und deren Regeln oder pragmatische Voraussetzungen immer schon zu präsupponieren, so dass deren Bestreitung, wie Karl Otto Apel immer wieder hervorgehoben hat, entweder in die Misslichkeit gerät zu verstummen oder sich in jenen Selbstwiderspruch verwickelt, performativ einen Sinn dort zu produzieren, wo sie ihn propositional wieder annulliert.<sup>7</sup> Dennoch drängt sich der Verdacht auf, dass die Schlichtheit solcher formalen Interventionen nicht ausreicht, die Skepsis auszuräumen, vielmehr haben wir es insofern mit einem Zirkelschluss zu tun, als – ähnlich wie in der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* – der Fokus des Begriffs überall schon absolut gesetzt und der sprachliche Sinn vorrangig ausgezeichnet worden sind, sogar dort, wo er geleugnet oder destruiert wird. Denn Argument und Widerspruch, die sich wechselseitig aufeinander beziehen, verdanken sich dem gleichen diskursiven Prinzip: Sie vollziehen sich gleichsam im selben Medium, so dass dessen Negation sich trivialerweise in Aporien verstrickt. Notwendig wird dem Anderen wie auch der Markierung einer Grenze die Anerkennung verweigert – ja die Rede vom Nichtverständlichen oder Sinnlosen wie auch vom Unaussprechlichen oder Undarstellbaren erweisen sich selbst als unverständlich, „denn der Sinn ist schelmisch“, wie bereits Roland Barthes schrieb: „Jagen Sie ihn aus dem Haus, er steigt zum Fenster wieder ein.“<sup>8</sup> Doch – darin besteht die *erste These* der folgenden Überlegungen – beweist die Paradoxie nichts, weil der Widerspruch allein dort entsteht, wo der Sinn, die Universalität des Verstehens und entsprechend die Transzendentalität der Sprache oder Verständigung schon in Anschlag gebracht und nach dem „Sinn des Unsinn“, dem „Verstehen des Unverständlichen“ oder der Versprachlichung des Unaussprechlichen gefragt worden sind. Er bewegt sich, wie man mit Hegel sagen könnte, allein im formalen Verstand, dessen logische Gestalt der Zirkel ist.

## 2.

Die prekäre Situation entspringt indessen dem ungeklärten Status des ‚Nicht-‘ oder ‚Un-‘ in den Ausdrücken des Nichtverständlichen bzw. Unaussprechbaren, weil unklar bleibt, worauf sie sich beziehen bzw. was sie eigentlich negieren. Wie sich Verneinungen doppelt besetzen lassen, nämlich einmal in Bezug auf den jeweiligen Inhalt, zum anderen auf den gesamten Begriff, den Akt oder die Tatsache seiner ‚Setzung‘, d.h. auf das ‚Was‘ und ‚Dass‘ einer Gestalt oder Äußerung, ruft erstere die Sprache zu ihrem Zeugen auf und bleibt

<sup>6</sup> Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M 1985, S. 311.

<sup>7</sup> Karl-Otto Apel: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*, in: ders. (Hg): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M 1976, S. 71ff.; ders.: *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung*. In: *Philosophie und Begründung*, Hg. v. Forum Phil. Bad Homburg, Frankfurt/M 1987, S. 116-211; hier: S. 174ff. sowie: Wolfgang Kuhlmann, Dietrich Böhler (Hg.): *Kommunikation und Reflexion*. Frankfurt/M 1982.

<sup>8</sup> Roland Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, Frankfurt/M 1990, S. 211.

deshalb in ihrem Bann, während letztere als ihrem Medium einer *nichtkontradiktorischen Paradoxie* bedarf. Dabei ist mit dem selbst aporetischen Ausdruck einer nichtkontradiktorischen Paradoxie eine Operation gemeint, deren Widersprüchlichkeit gerade nicht verunmöglicht oder vereitelt, sondern dadurch produktiv wirkt, dass sie gleichsam den Blick wendet und auf anderes, im Rahmen von Sprachlichkeit nicht Darstellbares öffnet. Die erste Verneinung *spricht*, während letztere nur *zeigt*; ihr Status ist indirekter Art, und zwar so, dass das Zeigen, wie jede Deixis, semantisch nicht eindeutig explizierbar ist.<sup>9</sup> Soweit jedoch beide Operationen *in* der Sprache erfolgen, kommen wir nicht umhin, beiden eine Bedeutung zuzuschreiben, die bereits *qua* Grammatik präjudiziert ist, so dass die Sprache nur *vorgibt*, was die Logik nachvollzieht. Anders ausgedrückt: Solange wir sprechen und uns im Horizont der Rede oder eines Diskurses aufhalten, sind wir in ihrer „Als“-Struktur und damit im Modus der Bestimmung oder der Bedeutung befangen und haben den Boden des Hermeneutischen bereits betreten. Wir haben sozusagen den Vorrang des Verstehens schon postuliert, noch bevor ein Argument ausgetauscht oder nach dem Sinn des Unsinn und Nichtsinns gefragt werden kann. Dann kommen wir auf diese Weise nicht einmal in die Nähe jener aufgezeigten Differenz, weil die Grammatik einen ‚transzendentalen Schein‘ bereithält, welcher umgekehrt einzig zulässt, das ‚Nicht‘ als einen Mangel oder eine defiziente Figur auszuweisen, die es zu beseitigen gilt.

Wir haben es folglich mit der Schwierigkeit zu tun, ein Nichtsprachliches, Sinn-Anderes oder Asemantisches gar nicht adäquat bezeichnen oder ausdrücken zu können, vielmehr uns anderer, nichtsprachlicher Mittel oder Medien zu bedienen, von denen nicht klar ist, was sie sind und die der Sprache gegenüber inkommensurabel oder unübersetzbar blieben. Mehr noch, wir müssten zwischen dem Sinn und dem Nichtsinn eine strikte Demarkation ziehen, um sie als zwei distinkte Regionen voneinander zu scheiden und auszuzeichnen: das Lesbare und Verständliche hier und das Unlesbare, Unverständliche oder Unsagbare dort. „Um dem Denken eine Grenze zu ziehen“, heißt es aber im Vorwort des Wittgensteinschen *Tractatus*, „müssten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müssten also denken können, was sich nicht denken lässt).“<sup>10</sup> Die Grenze würde also *vor* der Sprache gezogen werden müssen, und alles andere müsste *trans lineam* bleiben – ein Ausgeschlossenes oder Unbestimmbares, das weder in den Wissenschaften noch in der Philosophie einen Platz hätte, sondern einem „Mystischen“ gleichkäme, von dem Wittgenstein gesagt hat, dass es „sich zeige“ und dem allein mit Schweigen zu begegnen wäre.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Dazu Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen, Wiener Ausgabe Bd. 3, Wien 2000, S. 30, 33, 56 u.ö.

<sup>10</sup> Ders., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, 6. Aufl. 1971, Vorwort S. 19. In Satz 3.03 setzt er hinzu: „Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müssten.“

<sup>11</sup> Ebenda 6. 5.22 u. 7.

Freilich verpflichtet der Rigorismus, der überall bereits den Grundannahmen eines *linguistic turn* genügt, nicht nur auf eine bestimmte Form des Diskurses und der Reflexion; er scheint auch von vornherein die offensichtliche Erfahrung einer radikalen Unverständlichkeit oder eines Nichtsinns auszuschließen, wie sie sich beispielsweise im Augenblick der Katastrophe, des Monströsen oder Ungeheuerlichen ereignen.<sup>12</sup> Man hat sich demgegenüber damit beholfen, dem Nichtverstehbaren oder Undarstellbaren lediglich einen vorläufigen Platz einzuräumen, dem die Sprache und das Verstehen entgegenstehen, um sie zu überwinden. Dann stünde das Unverständliche oder Missverständliche gleich einem Rätsel am Anfang – und das ganze Gewicht der Verständigung oder der Kommunikation läge dann, wie in der Schleiermacherschen Hermeneutik, auf dem Ereignis seiner Auflösung. Gegenüber der ersten Argumentation haben wir es entsprechend mit einer spiegelbildlichen Umkehrung zu tun, denn – wie im ersten Fall – wo vom Sinn her gedacht wird, wird Nichtsinn zum Problem, während vom Standpunkt enigmatischer Unverständlichkeit – wie in diesem zweiten Fall – Sinn zur offenen Frage gerät. So hat im übrigen auch Gadamer angesetzt und z.B. in seinem Aufsatz über die *Grenzen der Sprache* deutlich gemacht, dass die Ökonomie des Verstehens letztlich in der Erfahrung der „Übersetzung“ wurzelt, für die sich eine Differenz als konstitutiv erweist.<sup>13</sup> Verstehen wird danach als eine stets noch bevorstehende und erst zu bewältigende *Aufgabe* gefasst, als ein „Geschehen“,<sup>14</sup> denn der „ursprünglichen Bestimmung nach“, wie die Überlegungen Gadamers in *Ästhetik und Hermeneutik* ergänzen, sei unter Hermeneutik diejenige Kunst zu verstehen, die „das von anderen Gesagte“ dort erklärt und vermittelt, „wo es nicht unmittelbar verständlich ist“<sup>15</sup>: „Hermeneutik überbrückt den Abstand von Geist und Geist und schließt die Fremdheit des fremdes Geistes auf.“<sup>16</sup>

Die problematische Note in dieser Passage ist der Terminus des „Aufschließens“, der das Andere von seiner Andersheit befreit und damit das Fremde seiner Fremdheit entfremdet. Der Ausgangspunkt bildet zwar eine Alterität, jedoch nur, um sie zu tilgen oder zu überbrücken, auch wenn das Gespräch grundsätzlich unabschließbar bleibt und das Verstehen in eine unendliche Anstrengung mündet, die sich zuletzt in keinem konsensuellen Einverständnis mehr zu beruhigen vermag. Gleichwohl entkommt auch diese Figur eines primären Missverstehens dem genannten Zirkel nicht, weil sie zuletzt vor den Konsequenzen der eigenen Position zurückweicht. Denn trotz aller Offenheit des Sinns und aller Unbestimmtheit des Verstehens gibt es in diesem Sinne *kein* definitives

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu: Karl-Heinz Bohrer: *Plötzlichkeit*, Frankfurt/M 1981; ders.: *Das absolute Präsens*, Frankfurt/M 1994; ferner: Maurice Blanchot : *L'écriture du désastre*. Paris, 1980.

<sup>13</sup> Gadamer, *Grenzen der Sprache*, in: *Gesammelte Werke* 8, a.a.O., S. 350-361; ders., *Die Aufgabe der Übersetzung*, *Gesammelte Werke*, 8, a.a.O., S. 350-361.

<sup>14</sup> Ders., *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 476.

<sup>15</sup> Ders., *Ästhetik und Hermeneutik*, a.a.O., S. 3.

<sup>16</sup> Ebenda, S. 5.

Nichtverstehen, weil die Aufgabe des Verstehens – und dies gehört zu den hartnäckigsten Prämissen der philosophischen Hermeneutik – weiterhin eine *Sinnunterstellung* macht, die vom „Sinn des Unsinnigen oder Außersinnigen“ ausgeht.<sup>17</sup> Das *Telos* des Verstehens ist auf diese Weise vorgezeichnet: Es gilt von vornherein der *Tilgung*, der *Ausräumung des Miss- oder Unverständlichen* und damit seiner Verständlichmachung. Deshalb spricht Gadamer auch vom „hermeneutischen Vorrang der Frage“:<sup>18</sup> Der Andere oder auch das Andere gibt Rätsel auf, befremdet und provoziert eine Fraglichkeit, dessen „Verwundern“ den Anlass gibt, weiterzuforschen, und zwar so, dass ein solches Forschen Verstehen allererst ermöglicht. Die „Struktur der Frage“ präjudiziert die Orientierung, denn „(i)m Wesen der Frage liegt“, so Gadamer weiter, „dass sie einen Sinn hat“.<sup>19</sup> Dann ist Sinn nicht etwas, was grundsätzlich in Frage gestellt werden kann, weil er als Sinn immer schon da ist und seiner Fraglichkeit zuvorkommt; vielmehr eignet ihm eine prinzipielle Anfangslosigkeit, weshalb sein Ort nicht markiert werden kann, was jedoch gleichzeitig bedeutet, dass er seinen Ursprung, seine Herkunft und also auch seine Bedeutung verliert. Kurz, und dies bezeichnet die *zweite These* der Überlegungen: Der Ursprung des Sinns gerät selbst zur Unverständlichkeit, erweist sich als unbestimmbar. Er markiert das Ereignis, das sich seiner Interpretierbarkeit entzieht, um im Rücken des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik ein Nichthermeneutisches auftauchen zu lassen.

### 3.

Im Gegensatz dazu hat Jacques Derrida insofern radikaler angesetzt, als er jenseits der Unterscheidung zwischen Verstehen und Nichtverstehen von einem grundlegenden „Bruch“ im Dialogischen ausgegangen ist, der von vornherein die *Bezugsform* des Verstehens in ihrem Innern zerteilt.<sup>20</sup> Was Gadamer als „Vorrang der Frage“ exponierte, wird bei ihm in Anlehnung an Emmanuel Lévinas' Philosophie der Alterität zur Andersheit schlechthin, die den Sinn überhaupt fragil erscheinen lässt. Sinn und Nichtsinn bzw. Verstehen und Nichtverstehen bilden dann keine entscheidbare Alternative, sondern eine *unentwirrbare Verflechtung*. Sie ist in die Sprache eingelassen. Das bedeutet: die Sprache selbst folgt der paradoxalen Spur dieser Verflechtung, ist Trennung und Verbindung zugleich.<sup>21</sup> Kein Sinn entspringt dann einer vorgängigen, als solche schon verstehbaren Frage, sondern Bedeutung ist Fraglichkeit per se; sie begegnet

---

<sup>17</sup> Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*, a.a.O., S. 193.

<sup>18</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 368ff.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 368.

<sup>20</sup> Vgl. Jacques Derrida, ‚Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer‘, in: Philippe Forget (Hg.), *Text und Interpretation*, München 1984, S. 56-58, hier: S. 58.

<sup>21</sup> Vgl. Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg München 2. Aufl. 1993, S. 84ff.

nicht als auszuräumendes Skandalon, sondern als *Riss*, als *Differenz*. Lévinas hat dies unter den Titel des Enigmatischen gestellt: Einem Anderen begegnen bedeutet, „von einem Rätsel wachgehalten“ sein: „(D)as Rätsel ist die Transzendenz selbst, die Nähe des Anderen als eines Anderen. (...) Das Rätsel ist die Weise des Absoluten; das Absolute ist der Erkenntnis fremd.“<sup>22</sup> Denn unabhängig „von (der) aus der Welt empfangenen Bedeutung“, wie Lévinas weiter schreibt, geschieht der Einbruch des Anderen als Irritation, als Unterbrechung einer „nicht einordbaren Gegenwart“. Begegnung heißt, „auf uns zuzukommen, *einzutreten*“ und damit zu einer Stellungnahme herauszufordern.<sup>23</sup> In den Prozess des Bedeutens ist folglich eine genuine eine Befremdung eingelassen, die zur Antwort nötigt und in den Sinn die Struktur einer nicht zu entwindenden „Responsivität“ einträgt.<sup>24</sup>

Insbesondere meint dieser Primat des Responsiven, dass im Antworten die Sprache des Anderen immer schon zuvorkommt. Ich kann nicht antworten, ohne antwortend die Sprache des Anderen mitzusprechen. Die Struktur des Responsiven verschiebt entsprechend die ‚Orte des Bedeutens‘. Denn das Befremden und die Verstörung, die angesichts des Anderen ausgelöst werden, bilden die Korrelate einer *unauflösbaren Differenz*. Nicht nur entweicht der Andere fortwährend ins Dunkel einer verschlossenen Zone, die seine ‚Welt‘, seine Erfahrungen, sein Begehren und seine Vergangenheit in sich einschließt; sondern er bedeutet eine nichtbehebbar Zäsur, die dem Verstehen eine definitive Grenze zieht, und zwar dadurch, dass er noch den Sinn des Nichts-Sinns und das Verstehen des Nichtverstehens trifft. Die Paradoxie, die sich immer wieder gezwungen sieht, auf den Vorrang des Verstehens zurückzukommen, erscheint dann ohne Belang, weil sich die Negativität des ‚Nicht‘ gleichsam wie eine Fraktur durch sämtliche Prozesse der Auslegung und Interpretation zieht. Sie wirft auf die Frage nach dem Sinn ein neues Licht: Enthält, wie nämlich Gadamer pointiert hat, jedes Fragen bereits einen „Richtungssinn“, der den Raum des Antwortens determiniert,<sup>25</sup> erhebt die absolute Trennung, wie sie durch die Fremdheit des Anderen, aber auch das Zuvorkommen des Todes, angezeigt sind, eine Forderung, die nicht primär nach einer Deutung, sondern nach der Haltung rückhaltloser Annahme oder Anerkennung ersucht.<sup>26</sup> Sie weist über die sokratische Provokation des „Wissens des Nichtwissens“, mit dem Gadamer die ethische Bescheidenheit des Verstehens verglichen hat, hinaus, denn weder kann es hier um ein Wissen noch um eine Deutung gehen, sondern allein um die *Gewährung des Unterschieds* im Sinne einer *Ethik der Alterität*. Jeder Text, jedes Werk, ja jedes Dokument oder

---

<sup>22</sup> Ders., Die Spur des Anderen, Freiburg/München 2. Aufl. 1987, S. 254/255.

<sup>23</sup> Ebenda, S. 221.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Bernhard Waldenfels: Antwort-Register, Frankfurt/M 1994, sowie meine Versuche in: Vf.: ‚Anruf und ‚Antwort‘. Sprache und Alterität. In: Wiethölter et al. (Hg.), Stimme und Schrift, Freiburg (im Erscheinen).

<sup>25</sup> Gadamer, Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 371, 368.

<sup>26</sup> Vgl. auch Derrida, ‚Den Tod geben‘, in: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit, Frankfurt/M 1994, S. 331-445.

Zeichen bildet in diesem Sinne eine Ortschaft der Differenz, die durch die Vorgängigkeit der Alterität selber erteilt wird. Ihre Medialität erweist sich durch diese ‚gezeichnet‘. Entsprechend stehen auch nicht mehr das Unverständliche oder das Unlesbare dem Lesbaren und Verständlichen entgegen, sondern es gibt allein die *Erfahrung einer Differenz*, die gleichermaßen *am Anfang wie am Ende* steht. Dann lässt sich auch nicht mehr der Nichtsinn durch eine Interpretation, sowenig wie durch die Manöver einer Rekonstruktion oder Kritik beseitigen, vielmehr nistet ein Unverständliches wie ein Parasit inmitten des Sinns und zerfrisst seine Plausibilitäten.

Den Hoffnungen hermeneutischen Verstehens im Sinne einer Beantwortung der ‚Frage‘ hält darum Derrida mit Lévinas die Unruhe einer Nichtankunft entgegen, die das Rätsel der Alterität unbeantwortbar stehen lässt oder sogar noch vertieft. Freilich gewinnt dann – und das beinhaltet die *dritte These* der Überlegungen – das ‚Nicht‘ des Nichtsinns bzw. des Nichtverstehens eine andere, gleichsam ‚*souveräne*‘ Note. Es behauptet gegenüber allen Versuchen des Verstehens eine hartnäckige Autonomie. Sie zeigt das Format einer *katastrophé*, eines Umsturzes, der die Möglichkeiten des Sinns wie seiner Deutung in ihre Schranken verweist und eine „Aufhebung aller Vermittlung“, wie Derrida sich ausdrückt, verursacht.<sup>27</sup> Wir haben es also mit disparaten Entwürfen des Nichtsinns bzw. der Unverständlichkeit zu tun, die den Prozess des Bedeutens durchfurchen. Sie stehen inkompatibel nebeneinander und avancieren damit selber zu einem Exempel jenes Dissenses oder Nichtverständlichen, welche nicht ausgeglichen werden können. Denn einerseits existiert die Negation nur, wie in den klassischen Entwürfen der Hermeneutik, um sie ihrerseits zu negieren und den Unsinn, die Unverständlichkeit oder den Widersinn auszuschließen und in Sinn zu transformieren, andererseits gibt es Sinn allein im Kontext eines Nichtsinns und entsprechend Verstehen im Horizont von Nichtverstehen, das wie ein Abgrund in seine Basis hineinragt und sie aushöhlt. Im ersten Fall beschreibt das Verstehen eine Leidenschaft, deren ganze Lust dem Anderen gehört, den es zu ergründen oder zu erobern gilt, im letzten Fall einen Entzug, der einer prinzipiellen Widersetzlichkeit eingedenk bleibt, um auf jeglichen Akt einer Aneignung durch Interpretation zu verzichten. Bedeutung ist von dieser Entzogenheit durchtränkt. Ihr Ereignis bleibt in diesem Sinne auf eine radikale Weise unverständlich.

#### 4.

Vom Anderen her sprechen, ihm antworten beinhaltet so zugleich einen Übergang vom Einen zum Anderen und damit vom Intentionalen zu dem, was als ‚Wendung des Bezugs‘

---

<sup>27</sup> Vgl. Derrida, ‚Guter Wille zur Macht (I)‘, a.a.O., S. 58.

apostrophiert werden kann.<sup>28</sup> Diese Wendung setzt nicht die Struktur der Intentionalität aus, vielmehr verleiht sie dieser allererst einen Platz im Responsiven. Intentionalität wäre dann von Responsivität, d.h. dem Vorrang des Anderen her zu denken. Zwar scheinen damit zunächst lediglich zwei oppositionelle Strukturen bezeichnet zu sein, deren unterschiedliche Bezugsformen den Anschein erwecken, als stünden sie ihrerseits zur Wahl und lägen damit in der Hand einer entscheidenden Intention. Vielmehr ist mit ihrer Alternative bereits die Frage nach der *Logik des Bezugs* selber aufgeworfen, die wiederum keine Wahl lässt, weil der Ausdruck ‚Wahl‘ schon unterstellt, sich bereits für eine Bezugsart, nämlich die der Intentionalität, entschieden zu haben. Dagegen hat Lévinas deutlich gemacht, dass der Andere nicht nur als Selbständigkeit im Sinne absoluter Differenz *entgegentritt*, sondern dass sein *Eintritt*, sein *Entgegenkommen* geschieht, noch bevor es überhaupt Beziehung gibt, bevor also die Autonomie des Subjekts gesetzt und die Entscheidung, sich zu beziehen oder nicht zu beziehen bzw. zu wollen oder nicht zu wollen, gefällt ist. Die Bewegung des Bezugs mündet dann, wie er sich ausgedrückt hat, in eine „Bewegung ohne Wiederkehr“.<sup>29</sup> Das bedeutet: Weit mehr als um eine Setzung handelt es sich um eine *Widerfahrnis*, die der Möglichkeit der Entscheidung vorausgeht, insofern diese *als* Wahl nur getroffen werden kann, wo der Andere schon ‚da‘ ist und mich womöglich zu einer ‚Wahl‘ herausfordert. Man könnte sagen: Die Negativität des Bruchs, der Riss der Alterität ‚sind‘ bereits, ehe Ich ‚ist‘. Im Sinne primärer Widerfahrnis wäre dann auch die Erfahrung des ‚Nicht‘ primär – nicht, wie Schleiermacher betonte, dass das Nichtverstehen das Verstehen allererst induziert, sondern in dem Sinne, dass die ‚absolute‘ Negation der Differenz, der Trennung ‚zwischen‘ Anderen jeden möglichen Bezug erst konstituiert. Sie schließt in diesem Sinne die Inversion des Bezugs vom *genitivus objectivus* zum *genitivus subjectivus* und damit vom Intentionalen zum Responsiven ein.<sup>30</sup> Folglich heißt ‚Verstehen des Anderen‘, sich von diesem Riss, dieser Trennung oder absoluten Negation affizieren zu lassen und sich dessen *An-Spruch* zu fügen. Das meint auch: Der Ausgang des Verstehens gründet in einem ebenso *Unbestimmten wie Unbestimmbaren*, das sich gleichermaßen *entzieht* wie es sich *aufdrängt* und in Bann hält – und die angemahnte ‚Wendung des Bezugs‘ besteht darin, sich gleichsam *von dem her ‚ziehen‘ zu lassen, worauf sich der Bezug bezieht*.

Was bedeutet dies für die Lokalisierung des Sinns am Ort der Sprache? Zunächst ist Bedeutung weder etwas, was den Strukturen der Sprache entspringt, wie analytische Semantiken es nahe gelegt haben, noch bildet die Offenheit des Sinns, wie nahezu

---

<sup>28</sup> Zur Notwendigkeit einer Wendung des Bezugs vgl. auch vom Vf., ‚Die Frage der Alterität: Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs‘, in: Ingolf U. Dalfart, Philipp Stoellger (Hg.), *Hermeneutik der Religionen*, Zürich (im Erscheinen).

<sup>29</sup> Lévinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 213.

<sup>30</sup> Auf die Unerlässlichkeit einer solchen Umwendung des Genitivs hebt auch Derrida ab: „Das ‚des‘ kehrt hier seinen Genitiv um (...): die Sprache gehört dem Anderen, kommt vom Anderen, ist das Kommen des Anderen.“ Derrida, ‚Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs‘, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M 1997, S. 15-41, hier S. 39.

gleichlautend alle semiotischen oder hermeneutischen Modelle behauptet haben, ein Effekt der prinzipiellen Offenheit der Interpretation – das hieße weiterhin, die Sinnbildung an die Performanz einer *intentio* oder *interactio* zu binden, welche von Handlungen und ihren Regeln abhängig ist, gleichgültig ob diese sich, im Sinne Gadammers, von der „Unendlichkeit des Gesprächs“ anführen lassen oder die Verständigung im Sinne Apels und Habermas' austragen. Sinn ist auch keine Funktion selbständiger Äußerungsakte, sowenig im übrigen wie der Strukturalität der Rede, soweit diese sich den Manövern der Figuration und Defiguration verdankt, welche, wie es gleichermaßen Lacan oder Paul de Man unterstellten, die Prozesse des Bedeutens im selben Augenblick bereits zerteilt haben, weil die Sprache, wie es bei Lacan heißt, „alles andere als das (bezeichnet) (...), was sie sagt“.<sup>31</sup> Vielmehr geht eine nirgends auszulöschende Differenz voraus, weil sich der Andere/das Andere in der Konstitution des Sinns *als je schon anwesend* erweist, insofern aus ihm die primäre ‚*Passibilität*‘ des *Antwortens* allererst hervorgeht. Sinn ist damit von Anfang an stets eines anderen, d.h. auch prinzipiell mir entwendeten und entfremdeten Sinns. Ich ‚spreche‘, ich ‚sage‘ bedeutet, ich ‚antworte‘ – bedeutet damit, dass nicht *ich* spreche, sondern ein Anderer in mir spricht, der seine Sprache mir *vorspricht*, *vorgibt* und sie mir also auch leiht, um mir auf diese Weise die Möglichkeit zu verleihen, überhaupt zu sprechen.

Vom ersten Moment an ist so die Authentizität des Bedeutens gebrochen, denn entscheidend ist, dass die genannte Negativität oder Differenz sich wie ein Mal, eine Spur durch jedes Wort und jede Aussage zieht und sie buchstäblich von ihrem Ort versetzt und an einen anderen Platz, den Platz des Anderen rückt. „Diese Spur bewirkt“, heißt es ähnlich bei Derrida im Anschluss an Lacan, nur um eine Nuance milder, „dass immer die Sprache noch etwas anderes sagt, als das, was sie sagt; sie sagt den anderen, der ‚vor‘ und ‚außerhalb‘ von ihm spricht, sie lässt den anderen sprechen“.<sup>32</sup> Das bedeutet: Nicht nur ist Alterität der Austragungsort der Sprache, sofern sprechen heißt, sich an die Unergründlichkeit eines Anderen wenden und von ihm her – gleichsam – ‚*sich wenden*‘ zu lassen, sondern die Sprache selber bezeichnet in ihrem Bedeutungsgeschehen den Ort einer Alterität, insofern jedes Sprechen, jedes ‚Be-deuten‘ und Verstehen schon im Namen eines Anderen spricht und die Sprache in einem wesentlichen Sinne die Sprache der anderen ‚ist‘, sie aufnimmt und zitiert, um ihre Fäden weiterspinnen und umzuwerten. Der Negativität kommt damit in der Sprache als Ereignis des Sinns und möglicher Verständigung immer schon ein ‚Vorsprung‘ zu; sie besteht bereits, bevor der erste Satz, die erste Äußerung gemacht worden sind, sie ‚bewohnt‘ das Sprechen so sehr wie das Hören und zersprengt deren Deutbarkeit.

---

<sup>31</sup> Jacques Lacan, Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud, in: Schriften II, Olten 1975, S. 17-55, hier: S. 30.

<sup>32</sup> Derrida, Mémoires: Für Paul de Man, Wien 1988, S. 63.

Mithin bewahrt das ‚Nicht‘ des Nichtsinns oder des Nichtverstehens seine Stellung inmitten dessen, was Bedeutung und Verstehen überhaupt erst zu ermöglichen scheint und bleibt auch dort noch präsent, wo es um deren Bedingungen selber geht. Es entsteht also eine neue Figur, ein Chiasmus, der beide Seiten in eine *Indifferenz* oder *Unentscheidbarkeit* hält, so dass weder von einem Gelingen noch von einem Misslingen der Verständigung oder vom Glücken oder Scheitern einer Interpretation gesprochen werden kann, sondern bestenfalls nur von einer ununterbrochenen Verschränkung beider, von der systematischen Verwicklung mit ihrem jeweiligen Gegenteil, welche nicht erlaubt, ihren Knoten zu lösen. Anders ausgedrückt: Unauflösbar mit Sinn ist Nichtsinn und mit Verstehen die Erfahrung des Nichtverstehens verknüpft, die sich weder ausräumen noch minimieren lassen. Dann haben wir es erneut mit einer Paradoxie zu tun, diesmal jedoch nicht im Sinne einer logischen oder semantischen Inkonsistenz, auch nicht mit einer performativen, sondern gleichsam mit der Paradoxalität der Sache selber – einer Paradoxalität, die Bedeutung und Differenz unentwirrbar ineinander vermischt. Ihr ist analytisch nicht beizukommen, vielmehr widersetzt sich das Paradox der Lektüre, weil diese bereits voraussetzte, was jenes dementiert. Entsprechend lautet die *vierte These* der Überlegungen, dass damit auch die Begriffe ‚Sinn‘ und ‚Nichtsinn‘ bzw. ‚Verstehen‘ und ‚Nichtverstehen‘ ihre angebbaren Konturen verlieren, so dass es überhaupt besser wäre, statt von ihrer Unterscheidung von einer *Unverständlichkeit im Verstehen* bzw. einer *Unsaybarkeit im Sagbaren* oder *Undarstellbarkeit im Darstellbaren* zu sprechen. Ihre wechselseitige Verschränkung bedeutet ihre Unbestimmbarkeit im Wortsinne einer Verweigerung jeder Bestimmung und jedes angemessenen Begriffs. Sie impliziert einen Bruch mit der Hermeneutik – einen Bruch, der das Verstehbare gleichsam laufend ‚fraktalisiert‘ und den Sinn instabil werden lässt. Entsprechend beinhaltet das ‚Nicht‘ auch kein Versagen, keinen Mangel, sondern einen Grundzug im Umgang mit Sprache, mit der Welt selber. Sprechen heißt, nicht nur im permanenten Entzug eines Sinns zu sprechen, sondern von der Fraktur der Alterität unheilbar gezeichnet zu sein.

## 5.

Über diese Zeichnung hinaus sei als *fünfte These* eine weitere Brechung, ein weiterer Chiasmus hinzugesetzt, der den zuletzt genannten Chiasmus des ‚Nichtsinn im Sinn‘ noch einmal durchquert. Denn die Sprache gibt nicht nur vermöge ihrer Struktur der Responsivität stets ein Fremdes an die Hand, dessen Rätsel die Finalitäten des Verstehens immer wieder zerbrechen, bevor sich Verständigung ereignet, sondern sie ist selbst als Medium oder Praxis etwas, worin sich, was sie spricht oder ausdrückt, zugleich *materialiter setzen muss*. Solche Setzung lässt sich in Begriffen des Performativen rekonstruieren. Ihr eignen die Merkmale der Präsenz und des Ereignens. „Ein Satz

‘geschieht’<sup>33</sup> heißt es bei Jean-François Lyotard: „Es gibt nur einen Satz ‚auf einmal‘ (...), nur ein einziges aktuelles ‚Mal‘.“<sup>34</sup> Das Moment der Performativität verweist damit auf eine Singularität. Sie verleiht dem Sinn selbst den Charakter eines Versprechens. Die Sprache „verspricht sich“, wie es Paul De Man formuliert hat; das bedeutet, dass nicht erst eine bestimmte Sprachhandlung, sei es ein Behaupten, Bitten oder Versprechen zählt, sondern bereits der Akt selbst, soweit er den Akt einer ‚Gabe‘, einer Zuwendung an Andere einschließt.<sup>35</sup> Schon ‚dass‘ gesprochen wird, dass ‚Setzung‘ geschieht, ist bedeutsam, was die Eindeutigkeit der Bestimmung oder Lokalisierung des Sinns erneut fraglich erscheinen lässt. Soweit nämlich die sprachlichen Bedeutungsprozesse an Zeichen und damit an Wiederholbarkeit geknüpft sind, entsteht nicht nur ein Widerspruch zwischen dem Singulären und dem Wiederholbaren, auf den Derrida abgehoben hat,<sup>36</sup> sondern vor allem dadurch, dass das Singuläre – auf diese Crux hat Judith Butler mehrfach hingewiesen – nur zum Preis seiner Zitation, seiner Verdopplung und Überschreibung zurückgenommen und entschuldigt werden kann.<sup>37</sup> Jedem ‚Ereignis der Setzung‘<sup>38</sup> kommt insofern das Moment einer unwiderruflichen ‚Existenz‘ zu, das ihm seine nicht wieder durch die Sprache einholbare Gegenwart, sein *Erscheinen* sichert. Es trägt in das Gesagte ein fremdes Element ein. Man kann es die ‚performative Medialität‘ der Sprache nennen. Ihr korreliert die Tatsache, dass eine Rede, gleich welchen Inhalts, trösten kann, dass sie zu treffen oder zu verletzen vermag und die Kraft zur Intervention besitzt, und zwar nur aufgrund des einfachen Umstands, *dass* sie gesagt worden ist. Die Tatsache bezeugt, dass der performative Akt eine Gewalt einschließen kann, die zuweilen tiefer reicht als physischer Schmerz, und die sich in ihrer Wirkung nicht auf den Gehalt des Gesagten, seine bloße Semantik oder Verstehbarkeit reduzieren lässt.

Wir haben es demnach mit einer ganz anderen Dimension zu tun, die die Einführung einer weiteren Differenz verlangt, die jedoch in der Philosophie der Sprache seit Austin und Searle insoweit reduktiv behandelt worden ist, als diese das Performative im Zeichen der „illocutionary force“ unter das Kriterium der Identität gestellt haben, welche Aussage und Aufführung bzw. Propositionalität und Performativität in ein und demselben Akt zusammenschließt. Die Sprache sagt dann, was sie tut und tut, was sie sagt, ohne dass berücksichtigt wird, dass bereits Ausdruck und Vollzug auseinanderklaffen, dass, mit

---

<sup>33</sup> Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München 2. Aufl. 1989, S. 10. Vgl. auch ders.: *Streitgespräche oder: Sätze bilden ‚nach Auschwitz‘*, in: E. Weber/G. Ch. Tholen (Hg.): *Das Vergessene*, Wien 1997, S. 18-50, bes. S. 32: „Ein Satz ist ein Ereignis, *ein Fall, a token*.“

<sup>34</sup> Ders.: *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 227.

<sup>35</sup> Vgl. Paul De Man, *Allegories of Reading*, Yale 1979, p. 279f. (dt. *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/M 1988).

<sup>36</sup> Jacques Derrida: *Signatur Ereignis Kontext*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 2. Aufl. 1999, S. 325-351; ders.: *Limited Inc*, Wien 2001.

<sup>37</sup> Judith Butler: *Hass spricht*, Berlin 1998, S. 35ff.

<sup>38</sup> Vgl. vom Vf.: *Das Ereignis der Setzung*, in: Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Matthias Warstat (Hg.): *Performativität und Ereignis*, Tübingen Basel 2002, S. 41-56, sowie ders.: *Performativität und Ereignis. Überlegungen zur Revision des Performanz-Konzeptes der Sprache*, in: Jürgen Fohrmann (Hg.): *Rhetorik. Figuration und Performanz*, Schriftreihe Germanistische Symposien, Berichtband 25 2004, S. 502-535.

anderen Worten, die Möglichkeit des Bruches oder der Instabilität zwischen Gesagtem und Setzung bis hin zum performativ-propositionalen Widerspruch, der in den Diskursen bezeichnenderweise immer als Ausschlusskriterium fungierte, zu den grundlegenden Bedingungen der Medialität von Sprache selber gehören. Anders gewendet: Es gibt keine Rede, die nicht gleichzeitig mit dieser Kluft spielte, die nicht zugleich aus ihr ein produktives Element schöpfte, doch bleibt – und das bezeichnet den kritischen Punkt der Untersuchung – das Performative, das ‚Ereignis der Setzung‘, das ihr ihre außerordentliche Realität erteilt, im Modus des Gesagten chronisch uneinholbar. Der Sprache entgeht ihre Medialität: Was sie tut, indem sie spricht, kann nicht wiederum Teil der Rede selber sein und durch sie gewusst oder verstanden werden. Das Performative erweist sich damit – ebenso sehr wie die Materialität der Sprache – als eine nichtsignifikative *conditio*, die sich lediglich indirekt oder negativ, nämlich anhand ihrer Wirkungen und Effekte, ausweisen lässt.

Man kann dies im Sinne Wittgensteins als *Disparität zwischen Sagen und Zeigen* ausbuchstabieren,<sup>39</sup> und zwar so, dass beide einander im selben Satz ausschließen – allenfalls bedarf es, wie Lyotard herausgearbeitet hat, der sich dabei gleichermaßen auf Wittgenstein bezog, eines weiteren Aktes, der gleichwohl seine eigene Duplizität von Sagen und Zeigen einbehält *et ad infinitum*. In seinem Aufsatz *Streitgespräche nach Auschwitz* fügt Lyotard außerdem hinzu: „Ein Satz stellt ein Universum dar. Was immer seine Form sein mag, er führt ein ‚Es gibt‘ mit, das in der Form des Satzes markiert ist oder auch nicht. Was ein Satz mitführt ist, was er darstellt. (...) Die in einem Satz mitgeführte Darstellung wird nicht in dem von ihm dargestellten Universum dargestellt, ein anderer Satz kann sie darstellen, doch führt dieser wiederum eine Darstellung mit, die er nicht darstellt. (...) Es gibt keine Synthese der mitgeführten Darstellungen (...).“<sup>40</sup> Folglich sind wir mit einer Undarstellbarkeit konfrontiert, die die performativen Modalitäten der Rede im Unterschied zu denen der Deutung und Alterität betreffen, die diese gewissermaßen in einer vertikalen Linie durchtrennen. Sie trägt in die Problematik des Sinns und seines Verstehens eine zusätzliche Komplikation ein, weil sie das Spiel der Sprache *zwischen* Sagen und Zeigen unentscheidbar changieren lässt. Nirgends ist darum deutlich, was ein Satz sagt oder zeigt, weil jedes Sagen zugleich sein unsagbares Zeigen und jedes Zeigen eine nichtzeigbare Verschiebung des Sinns mit sich führt. Deswegen ist auch niemals klar, was jeweils gemeint oder zum Ausdruck gebracht worden ist, weil nie klar sein kann, was sich im Sagen zeigt und im Zeigen ereignet. Bedeutung erscheint dann als etwas, was – neben dem Charakter von Responsivität – gleichzeitig dem *Chiasmus zwischen Sagen und Zeigen* entspringt und sich buchstäblich ‚dazwischen‘ hält.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die beiden Studien vom Vf.: *Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis*. München 2002, sowie *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M 2002.

<sup>40</sup> Lyotard: *Streitgespräche oder: Sätze bilden ‚nach Auschwitz‘*, a.a.O., S. 32 und 33 passim. Ausdrücklich bringt dabei Lyotard den Terminus „Darstellung“ mit der Anzeige in Verbindung.

Entsprechend lässt sich von einer chiasmischen Struktur sprechen, die den Chiasmus der Alterität noch einmal in seiner Mitte zerteilt und anzeigt, dass es zwischen Sagen und Zeigen keine Deckung oder bindende Regel gibt, allenfalls eine Differenz oder ein „Widerstreit“. Das Bild, das der Begriff des ‚Chiasmus‘ dabei evoziert, darf deshalb auch nicht als Kreuzung zweier Linien vorgestellt werden, die sich in einem idealen Punkt treffen, sondern räumlich im Sinne ‚windschiefer Geraden‘, die sich nirgends kreuzen und keinen gemeinsamen Schnittpunkt aufweisen. ‚Chiasmus‘ meint diese nicht zu überbrückende Kluft, die ebenso sehr unbestimmt lässt, worauf die Aufmerksamkeit zielt, d.h. auch, *was* jeweils vom Anderen aufgenommen und beantwortet wird, wie sie den Sinn ununterbrochen in der Schweben hält und seine Lokalisierbarkeit verweigert. Jenseits universalpragmatischer Kriterien des „Gelingens“ oder „Misslingens“ von Kommunikation steht so die *Einheit des Sinns* und *Möglichkeit des Verstehens* selber auf dem Spiel, weshalb es sich keineswegs nur um eine Beiläufigkeit oder zufällige Unstimmigkeit handelt, die aus den Diskursen herausdividiert werden kann, sondern um ein prinzipielles Problem, das die Orte des Bedeutens verwirren und die Kategorie des Verstehens, seinen Anspruch und seine theoretische Gültigkeit erodieren lassen.

## 6.

Die Schwierigkeit – und darauf zielt schließlich die *sechste und letzte These* der Überlegungen – beruht offensichtlich darauf, dass wir sowenig von einem *identifizierbaren Sinn* sprechen können, wie von einer *Ambiguität*, die *zwischen Sinn und Nicht-Sinn* besteht, auch nicht von einer *Hierarchie von Codierungen*, die sich mehrdeutig überlagern und eine semantische Komplexität erzeugen, die stets noch voraussetzt, lesbar zu sein; vielmehr sind wir mit einer prinzipiellen Negativität oder Unbestimmbarkeit konfrontiert, die den Orten der Bedeutung ihr lokalisierbares Zentrum entzieht. Sinn hat keine feststellbare Stelle; weder gehört sie den Subjekten als Akteuren der Rede an, noch den Gebrauchsweisen und ihren Regeln oder der Sprache und ihrer Strukturalität, sowenig wie dem Gesagten selbst oder der Praxis seiner Figuration, vielmehr haben wir es mit einem offenen Raum zu tun, der durch unterschiedliche Serien von Chiasmen aufgespannt wird, in deren Mitte Bedeutung ungreifbar *geschieht*. Die Sprache oder die Rede sind nicht die ‚Medien‘ des Sinns, sowenig wie des „Sinns von Sein“, wie es Gadamer von Heidegger her gefasst hat, sondern das Medium ist das einzig von seiner Absenz oder Negativität her bestimmbare Netz von Differenzen, das Verstehen und Verständigung allererst austrägt.<sup>41</sup> Folglich erweist sich die sprachliche

---

<sup>41</sup> Vgl. vom Vf.: Negative Medialität. Derridas Différance und Heideggers Weg zur Sprache, in: Journal Phänomenologie, Jacques Derrida, Heft 23 (2005), S. 14-22; ders.: Medienphilosophie der Sprache, in: Mike Sandbothe, Ludwig Nagl (Hg.): Systematische Medienphilosophie, Berlin 2005, S. 113-128.

Bedeutungskonstitution weder als eine Funktion jeweiliger Intentionen oder Überzeugungen miteinander interagierender Sprecher, noch ist sie auf eine wie immer geartete linguistische ‚Form‘ oder symbolische Ordnung zurückführbar, auch nicht auf eine rhetorische Produktivität oder auf Regeln der Performanz, *sondern streng genommen ‚ereignet‘ sich Sinn zwischen unterschiedlichen Reihen von Differenzen – einmal der Differenz des Symbolischen, die der ‚Als‘-Struktur der Sprache genügt und ihren Ursprung im Nicht-Sinn besitzt, zum zweiten die Differenz der Alterität, die der Rede die Struktur einer genuinen Responsivität auferlegt, drittens die Differenz zwischen Sagen und Zeigen, die ein nicht zu dechiffrierendes Feld von Möglichkeiten und Aporien eröffnet, zwischen denen Sinn ‚sich ereignet‘. Alle drei Differenzreihen gehorchen einem grundlegenden Entzug. Der Ort des Bedeutens ist durch diesen dreifachen Entzug gekennzeichnet. Zusammenspiel erzeugt dabei erst jenen Raum, der Kommunikation ebenso sehr ermöglicht, wie er sie prekär erscheinen lässt. Er kommt der Frage der Referenz, der Struktur oder der Praktik der Rede sowie des Kontextes und seiner okkasionellen Szenik zuvor und steckt dabei die Grenzen sowohl des Verstehens als auch der Verständigung ab.*

*Kurz: Sinn ist das Ereignis dieses mindestens dreifach gekreuzten Zwischenraums, der sich im Vollzug der Sprache immer wieder neu und anders setzt, denn weder erscheint ausgemacht, woher wir sprechen noch worauf wir antworten, wenn wir antworten, noch was das jeweils Gesagte meint und ob es überhaupt etwas sagt und nicht vielmehr zeigt. Nicht zuletzt aus diesem Grunde hatte Heidegger die „Sage“ als die „Zeige“ entziffert,<sup>42</sup> weil sie nirgendwo in dem aufzugehen vermag, was sie sprechend zu verstehen zu geben präventiert, sondern weil sie die Quelle eines fortwährenden Überschusses birgt, der durch keine kulturelle Disziplin je domestizierbar wäre. Stets schiebt oder hält sich vielmehr ein ‚Nicht‘, eine Spaltung oder ‚Andersheit‘ ‚da-zwischen‘. Unausmessbar deshalb die Kontingenzen sich kreuzender und verfehlender Schnittlinien in der Rede, weshalb kein Dialog und keine Auslegung, wie ernsthaft oder vorsichtig auch immer, je von sich behaupten kann, sie habe verstanden – sowenig wie sie sagen kann, sie habe nicht verstanden. Gleichmaßen erscheint es unangemessen, vom Konsens wie vom Dissens eines Gespräches zu sprechen, noch ihre Alternativen gegeneinander auszuspielen, weil sie sich an die gleichen Figuren des Gelingens oder Misslingens wie der Identität und des Versagens halten. Unmöglich entsprechend, Ausdruck und Verständigung nicht als *Ereignungen* zu gewahren, die sich den Oppositionen von Geltung und Verfehlung oder Ankunft und Scheitern nicht fügen, sondern ‚Gaben‘ im Sinne von ‚Augenblicken‘ gleichen, die nur entgegengenommen, umgewendet und weitergegeben werden können.*

---

<sup>42</sup> Heidegger: Der Weg zur Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 5. Aufl. 1975, S. 239-268, hier: S. 257.