

## 6. Vorlesung vom 24. Mai 2005 (17. fällt aus = Pfingstdienstag)

Das „Erkenntnisinteresse“ (der Ausdruck ist wirklich von Husserl [vgl. *LU I*, 210]) am Ursprung der *Logischen Untersuchungen* war die Widerlegung des 'Psychologismus'. Darunter verstand Husserl die Verwechslung von Genesis und Geltung. Wenn ich weiß – und übrigens haben wir darüber nur recht vage Kenntnisse –, wie ein Gedanke physiologisch-psychologisch zuwegekommt, ist damit über seine Logik, seine Wahrheit oder Falschheit noch nichts gesagt. Ursachen sind physisch, sie können Geltungsansprüche weder stützen noch entkräften. Wenn ich weiß, dass die Vorstellung 'Gott' in meinem Kopf ursächlich nur als 'katathyme Zwangsvorstellung',<sup>1</sup> als angstgeborene Kompensation oder was auch immer Wurzel fasst (und darüber weiß ich auch nur herzlich wenig), dann ist damit nicht, wie einige Freudianer übereifrig glauben, Gott widerlegt – freilich ist er mit diesem Einwurf auch alles andere als bewiesen. Gesagt ist nur, dass die empirische Bahnung eines Hirnphänomens keinen Schluss auf die Geltung der Behauptung zulässt. Zu der es führt. Ein anderes aktuelles Beispiel: In der *ZEIT* Nr. 20 vom 12. Mai 2005 wird, schon auf der Titelseite und über dem Foto einer betenden Nonne im Kernspin-Tomograph, fetzig gefragt: „Warum glauben wir?“ Kurzantwort: „Naturwissenschaftler durchleuchten das religiöse Empfinden: Sie messen die Hirnströme der Frommen und suchen den Glauben in den Genen“ (Wissen, S. 43-45). Auch auf diesem Wege kommt man nicht an Geltung und Nicht-Geltung des Glaubensphänomens. Wir sind im Geltungsbereich nicht mit genetischen oder anderswie kausalen Mechanismen, sondern mit einem Reich idealer Objektivitäten konfrontiert, und mit ihm befasst sich ausschließlich die Phänomenologie.

---

<sup>1</sup> Ernst Kretschmer, *Medizinische Psychologie*, fünfte, vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig: Thieme 1939, 75 ff.

Die Logik war dazu nur eine Probe aufs Exempel, ein 'Prolegomenon', wie Husserl selbst sagt. Der Zweite, 1901 erschienene, Band der *LU* hat zum Gegenstand "Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis". Er setzt ein mit "sprachlichen Erörterungen" (II/1, 1). Die erste Logische Untersuchung ist überschrieben "Ausdruck und Bedeutung". Sie ist der (fast) alleinige Gegenstand von Derridas dekonstruktiver Lektüre. Im Vorwort zur Neuauflage von 1913 schrieb Husserl dazu:

Von den fünf den ersten Teil des zweiten Bandes füllenden Untersuchungen behält die erste – "A u s d r u c k u n d B e d e u t u n g" – auch in der neuen Ausgabe ihren "bloß vorbereitenden" Charakter. Sie gibt zu denken, sie lenkt den Blick des phänomenologischen Anfängers auf erste und bereits sehr schwierige Probleme des Bedeutungsbewußtseins, ohne ihnen aber schon voll gerecht zu werden (LU I, XIV).

Als vorbereitend, aber eben auch als grundlegend für die Struktur des ganzen Husserlschen Philosophierens nimmt sie Derrida: "Dans ce domaine plus qu'ailleurs, une lecture patiente ferait apparaître dans les *Recherches* la structure germinale de toute la pensée husserlienne" (VP 1).

Hören wir zunächst noch, was Husserl in der "Einleitung" zum 2. Band selbst zur Rechtfertigung des Einsatzes "mit sprachlichen Erörterungen" zu sagen hat (LU II/1, 1). Zunächst räumt er bereitwillig ein, dass sprachliche Erörterungen 'notwendig' sind vom Standpunkte der logischen Kunstlehre. Ohne eine Analyse sprachlicher Ausdrücke, sagt etwa Mill in seiner Logik, hätten wir gar keinen Gegenstand, an den wir uns halten können. Noch entschiedener ist hier die Position des sprachanalytischen Nominalismus. Mit diesem Ausdruck bezeichnen wir die Position, die Begriffe als linguistische Entitäten, als Wörter - und als sonst nichts – betrachtet. Diese empirische Fracht, die an den Bedeutungen hängt, möchte Husserl nun gerne loswerden. Nicht empirische Sprachuntersuchungen, sagt er, will er betreiben, sondern Sinn und Bedeutung in apriorischen Aussagen, "in reiner Wesensallgemeinheit", auffassen. Sonst wäre ja offenkundig die Widerlegung

des empiristischen Relativismus vergebens gewesen: Wir näherten uns der idealen Objektivität des Bedeutens auf dem Umweg über die empirische Auffassung von Worthülsen (2). - Husserl gibt durchaus zu, dass alle theoretische Forschung "zuletzt in Aussagen" terminiere (3). Ist das der Fall, so wird man weitergehen und zugeben müssen, dass eine Wissenschaft Aussagen ohne Rücksicht auf den "sprachlichen Ausdruck" gar nicht dingfest, gar nicht zu ihrem Gegenstand machen kann (4). Folgt aber daraus, dass "die Verbindung von Denken und Sprechen, (dass) die Erscheinungsweise des abschließenden Urteils in der Form der [sprachlich sich manifestierenden] Behauptung eine aus Wesensgründen notwendige ist" (3)? Das ist die Frage. Sie ist etwas rhetorisch; denn wir sehen Husserls Grundinteresse in die Richtung zielen, die objektive Geltung der reinen Logik abzulösen von der grammatischen Form, in der sie sich darstellt. Die grammatischen Formen verdanken ihre Bedeutsamkeit nämlich keineswegs dem Sprachmoment, sondern den psychischen Erlebnissen, den bedeutungsverleihenden Akten, ohne welche sie sinnlose Materialitäten blieben.

Das Empirische (zu dem die Materialität des Sprachlichen gehört) ist aber auch aus anderen Gründen ein Einfallstor für Gefährdungen der reinen Phänomenologie. Auch die bedeutungsverleihenden psychischen Akte bergen ihre Gefahren, wenn man sie als empirische Ereignisse im Zeitkontinuum auffasst, was ja möglich und sogar auf den ersten Zugriff unvermeidlich ist. "Den reinen Logiker", sagt Husserl, "interessiert primär und eigentlich nicht das psychologische Urteil, d. i. das konkrete psychische Phänomen, sondern das logische Urteil, d. i. die identische Aussagebedeutung, welche Eine ist gegenüber den mannigfaltigen, deskriptiv sehr unterschiedenen Urteilserlebnissen (vgl. § 11 der Unters. I)" (4). Darum fixiert die reine Logik ihre Einsetzungen in Symbolen für singuläre Termini, generelle Termini oder ganze Propositionen. So sind uns die Begriffe und Sätze im

konkreten Leben ja aber gar nicht gegeben, sie erscheinen vielmehr "in einer unvollkommenen Gestalt":

der Begriff, als mehr oder minder schwankende Wortbedeutung, das Gesetz, weil aus Begriffen sich bauend, als nicht minder schwankende Behauptung. Zwar fehlt es darum nicht an logischen Einsichten. Mit Evidenz erfassen wir das reine Gesetz und erkennen, daß es in den reinen Denkformen gründe. Aber diese Evidenz hängt an den Wortbedeutungen, die im aktuellen Vollzug des Gesetzesurteils lebendig waren. Vermöge unbemerkter Äquivokation können sich den Worten nachträglich andere Begriffe unterschieben, und nun mag leicht für die geänderten Satzbedeutungen die früher erfahrene Evidenz fälschlich in Anspruch genommen werden. Es kann auch umgekehrt die aus Äquivokation entsprungene Mißdeutung den Sinn der rein-logischen Sätze (etwa in den empirisch-psychologischen Sätzen) verkehren und zur Dahingabe der früher erfahrenen Evidenz und der einzigartigen Bedeutung des Reinlogischen verführen (5).

Das Problem ist, glaube ich, sehr deutlich; und es ist ganz analog dem, dem Ferdinand de Saussure bei der Formulierung seiner Linguistik sich konfrontiert sah: Wie kann man aus stets wechselnden, niemals identischen Redehandlungen mit stets leicht variierender Aussprache und materieller Realisation allgemeine Sprachtypen destillieren - also *Zeichen*, die allen Sprechern prinzipiell das gleiche Gesicht zeigen und mithin den gleichen Stimulus zur Assoziation der idealen Bedeutung liefern? So auch Husserl: wie kann man die Grundformen der Logik und der Aussage herauspräparieren, wenn man pro Ausdruck mit einer sowohl phonisch-graphisch differierenden Realisierung als auch einer von Individuum zu Individuum wechselnden Bedeutungsintention rechnen muss? "Die logischen Begriffe" müssen - unerachtet der Vielfalt ihrer Realisations-situationen und konkreten, innerzeitlichen Instantiierungen durch wechselnde Anschauungskonkretionen - eine wieder-erkennbare Identität haben, sie müssen "in ihrer Identität mit sich selbst zu erfassen sein" (5).

Da ist nun ein Grundmotiv formuliert, das in den folgenden Logischen Untersuchungen permanent neu variiert wird (und das dekonstruktive Hauptinteresse Derridas auf sich zieht). Versuchen wir zunächst, es möglichst klar zu fassen.

Husserl sagt:

Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen. An vollentwickelten Anschauungen wollen wir uns zur Evidenz bringen, dies hier in aktuell vollzogener Abstraktion Gegebene sei wahrhaft und wirklich das, was die Wortbedeutungen im Gesetzesausdruck meinen; und erkenntnispraktisch wollen wir die Disposition in uns erwecken, die Bedeutungen durch hinreichend wiederholte Messung an der reproduziblen Anschauung (bzw. an dem intuitiven Vollzug der Abstraktion) in ihrer unverrückbaren Identität festzuhalten. Desgleichen überzeugen wir uns durch Veranschaulichung der *w e c h s e l n d e n* Bedeutungen, die demselben logischen Terminus in verschiedenen Aussagezusammenhängen zuwachsen, eben von dieser Tatsache der Äquivokation; wir gewinnen die Evidenz, daß, was das Wort hier und dort meint, in wesentlich verschiedenen Momenten oder Formungen der Anschauung, bzw. in wesentlich verschiedenen Allgemeinbegriffen seine Erfüllung findet. Durch Sonderung der vermengten Begriffe und durch passende Änderung der Terminologie gewinnen wir dann auch die erwünschte "Klarheit und Deutlichkeit" der logischen Sätze (6).

Um uns in diesem Zitat besser zu orientieren, brauchen wir eine terminologische Aufklärung. Wir werden noch sehen, dass Husserl zwar die psychologische Evidenz (das bloß subjektive Überzeugtheitsgefühl) zur Fundierung von apodiktischen Urteilen ablehnt, dass er sich aber dennoch am Evidenz-Begriff orientiert. 'E-vident' meint ja wörtlich: was aus sich selbst einleuchtet. So wird Husserl dann die Wahrheit definieren (und Heidegger wird ihm eine Wegstrecke weit folgen): Wahr ist, was sich an ihm selbst (und so, wie es ist) zeigt. Dem Objekt entspricht mithin eine Anschauung. (Nur Anschauungen könnten im strengen Sinne ‚evident‘ heißen.) Aber um keine gewöhnliche Anschauung kann sich's handeln, denn von einem Ding haben wir nie zu verschiedenen Zeiten zwei völlig identische Anschauungen. Ebenso wenig können wir uns den Sinn eines Ausdrucks (oder wenn Sie lieber wollen: eines Begriffs) in verschiedenen Kontexten in einer und derselben Anschauung zur Evidenz bringen. Dazu bedürfen wir vielmehr, wie Husserl das nennt, einer adäquaten Anschauung; die aber muss von wechselnden Gebrauchskontexten des Begriffs absehen und das an ihm auffassen, was seine unverrückbare, mithin ideale Bedeutung ausmacht.

Das ist der Sinn der berühmten Wesensschau. Humboldt und Saussure auf der Suche nach gebrauchsinvarianten "Sprachtypen" taten zunächst nichts anderes, als diese ideierende Methode zu befolgen. (Sie orientierten sich dabei allerdings nicht

am Schema der Anschauung, die hier ja nur eine Metapher sein kann: Bedeutungen von Worten sind ja nicht wirklich sinnlich gegeben. (Ein Sprachanalytiker hält von von der Idee einer unsinnlichen inneren Anschauung von Bedeutungen natürlich gar nichts; er hält dies Modell vielmehr für völlig abwegig, bezieht aber auch Freges ‚Philosophie der Gedanken‘ in diese Kritik mit ein.)<sup>2</sup>

Obwohl ich meine Einführung in Husserls Theorie der Bedeutung nicht ohne Not unterbrechen will, ist hier doch eine gründlichere Aufklärung über die Funktion der Anschauung in der Phänomenologie angebracht. Wir haben ja gehört und gesehen, dass Husserl Bedeutungen irgendwie als aus elementaren Anschauungen ‚abstrahiert‘ ausgibt. Diese Überzeugung ist sogar eine der tiefsten der ganzen Phänomenologie, und Husserl vertritt sie schon in seinen frühen metamathematischen Arbeiten (der aus der Habilschrift über den Zahlbegriff hervorgegangenen *Philosophie der Arithmetik* von 1891).

„Grundsatz der Phänomenologie“ ist demnach die Annahme: „Kein Begriff kann gedacht [und kein Urteil gefällt] werden, ohne Fundierung in einer konkreten Anschauung“ (Husserl, zit. GFS Diss., 11). Die Prämisse ähnelt der des britischen Empirismus (nicht verwunderlich angesichts von Husserls frühen Hume-Studien) bis in die Konsequenz, dass Begriffe, als anschauungsfundiert, nur durch *Verfahren der Vergleichung, der Reflexion und der Abstraktion* aus den Befunden der Wahrnehmung herausdestilliert werden können. Wie dies genau geschieht, ist muss uns hier nicht kümmern. Soviel ist indes deutlich, dass Begriffe wie Zahl oder Vielheit oder Kontinuität nicht unmittelbar aus der Anschauung "primärer Inhalte" fließen. Es handelt

---

<sup>2</sup> Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987, 11 ff., 182 ff. Im Ausstieg aus dem ‚linguistic turn‘, etwa bei Autoren wie G. Evans, sieht er eine „neue Navität im Vormarsch“.

sich hier um so genannte "Formbegriffe".<sup>3</sup> Formbegriffe bilden die Anschauungen, die sie klassifizieren, nicht einfach ab. Darum hatte der Wittgenstein des *Tractatus* die Abbildungsrelation zwischen Erfahrungen und der inneren (logischen) Struktur der Sprache für etwas erklärt, über das nicht sinnvoll gesprochen werden könne; die Identität der logischen Form eines Gegenstandes mit der logischen Form seines Namens "zeige sich" vielmehr nur (25 ff.). Für dieses 'Zeigen' sucht Husserl, statt es einem Bereich des 'unsagbar Mystischen' zuzuweisen, eine psychologische Erklärung (vgl. z. B. 30). Es sei (wie bei Locke und Condillac) die "Reflexion", die zum Begriff der kollektiven Verbindung führe. Die Frage ist nun, worauf sich diese Reflexion richtet. In seiner Diss. möchte Gianfranco Soldati die (zu idealistische) Konsequenz (die aber in Husserls Habilschrift immer wieder durchschlägt [vgl. 36 f.]) umgehen, dass es sich beim Gegenstand der Reflexion um einen Akt erster Ordnung (eine Anschauung) handelt. Einheit sei vielmehr ein Zug der Sache selbst, nicht nur ein Prinzip des anschauenden bzw. des urteilenden Geistes (38). Andererseits soll gelten, dass Akte höherer in Akten tieferer Ordnung fundiert sind. Die Reflexion, die durch Konzentration auf ein Merkmal (und unter Absehen von anderen) diesen einen Zug ans Licht bringt, kann nun aber unmöglich auf den angeschauten *Gegenstand* gehen, denn dieser ist bewusstseinstranszendent. Reflexionen sind immer Selbst-Thematisierungen von Akten, nicht von Gegenständen (die ja gerade kein Element des Aktes, sondern Themata von Akten sind). Das entspricht auch Husserls allgemeiner Erklärung von Bedeutungen als Aktspezien. Hier gibt es also zumindest

---

<sup>3</sup> Über den Unterschied von Abstraktion (bzw. progressiver Verallgemeinerung) einerseits und Formalisierung andererseits vgl. Tugendhat, *VESP*, 39 ff. <erklären! Progressive Abstraktion führt von Maria über Mensch zu ‚raumzeitlicher Gegenstand‘, so, dass der vorige immer unter dem höheren enthalten ist. Aber Begriffe sind Klassifikationsausdrücke; und damit ist etwas ganz Allgemeines gemeint, was sich, im Gegensatz zur Abstraktionskette, auf jeden der unterwegs erreichten Termine gleichermaßen anwenden lässt. ‚Begriff‘ ist in dem Sinne etwas Formales, als es nicht kontinuierlich aus einem fortschreitenden Verallgemeinerungsprozess als oberstes Glied entspringt, sondern aus einer Reflexion auf die *Verwendung* dieser Ausdrücke, die alle *Prädikate* unterschiedlichen Umfangs sind.>

schwer nachvollziehbares Element in Husserls Abstraktionstheorie. "Die Reflexion", sagt Husserl dem Sinne nach, "die zum Begriff der Vielheit führt, ist also nicht auf den zugrundeliegenden Akt gerichtet, sondern mittels dieses Akts auf dessen primären Inhalt" (40). Ich glaube, dass man dergleichen nicht Reflexion nennen sollte, und finde es auch unplausibel, einerseits (mit Husserl) anzunehmen, dass formale Begriffe (wie der der Einheit eines Kollektivs) nicht unmittelbar aus den Inhalten von Anschauungen abgeleitet werden können, andererseits aber doch in Anschauungen fundiert sein sollen. Gilt das letztere, dann kann der (durch Reflexion explizierte) formale Begriff nur – kantianisch – als ein Konstitut des Bewusstseins gedacht werden (denn außer dem Inhalt, der nach Husserl die Einheit *nicht* erklärt, gibt es als Kandidaten für die Bildung des Begriffs 'Einheit' oder 'Vielheit' nurmehr das Bewusstsein, *tertium non datur*). Gianfranco Soldati spricht, statt von einem Referenz-Unterschied zwischen der ursprünglichen (gegenstandsbezogenen) Anschauung und der (anschauungsbezogenen) Reflexion, von 'einer anderen *Art und Weise*, sich auf denselben intentionalen Gegenstand zu richten' (42). Freilich sei Husserl zur Zeit der Arbeit an der Habilschrift "der Unterschied zwischen einem Gegenstand und der Art und Weise, wie wir uns darauf beziehen" - Freges Bedeutung-Sinn-Differenz - noch nicht klar gewesen.<sup>4</sup> Darum unternähmen die Logischen Untersuchungen, die zwischen Materie ("Bedeutung", "Sinn") und Gegenstand eines Aktes unterscheiden, einen neuen Anlauf in die Richtung, Weisen der Bezugnahme auf einen und denselben Gegenstand (Fregesche 'Sinne') als aufeinander fundiert zu denken.

---

<sup>4</sup> Husserl kennt immerhin den Unterschied zwischen der Vielheit und dem Begriff für Vielheit ('kollektive Verbindung'). Der letztere, den Husserl auch "das Abstraktum" nennt, ist der Name (der Begriff) eines Begriffs und kann mithin durch diesen nicht ersetzt werden. Aber diese Unterscheidung, meint Gianfranco Soldati, entspricht nicht wirklich der Fregeschen zwischen Sinn und Bedeutung (53 f.).

Wir wollen nun die Verwinkelungen von Husserls Abstraktions-Auffassung nicht weiter verfolgen, sondern das für die Bedeutungstheorie der *LU* allein Wichtige festhalten: Die Phänomenologie, in ihrer Ausrichtung auf ideierende Präsentation desjenigen in allen logischen Begriffen, was von Zufälligkeiten des Psychisch-Zeitlichen gereinigt ist, muss ein starkes Interesse daran haben, sich freizumachen von diesem 'Erdenrest, zu tragen peinlich'. Husserl formuliert in einer ersten, tastenden Annäherung ihre Aufgabe wie folgt:

Die Tatsache [...], daß alles Denken und Erkennen auf G e g e n s t ä n d e, bzw. S a c h v e r h a l t e geht, sie angeblich trifft, derart, daß ihr "An-sich-sein" sich als identifizierbare Einheit in Mannigfaltigkeiten wirklicher oder möglicher Denkakte, bzw. Bedeutungen, bekunden soll; die weitere Tatsache, daß allem Denken eine D e n k f o r m innewohnt, die unter idealen Gesetzen steht, und zwar unter Gesetzen, welche die Objektivität oder Idealität der Erkenntnis überhaupt umschreiben – diese Tatsachen, sage ich, regen immer von neuem zu F r a g e n auf: wie es denn zu v e r s t e h e n sei, daß das "an sich" der Objektivität zur "Vorstellung", ja in der Erkenntnis zur "Erfassung" komme, also am Ende doch wieder subjektiv werde; was das heißt, der Gegenstand sei "an sich" und in der Erkenntnis "gegeben"; wie die Idealität des Allgemeinen als Begriff oder Gesetz in den Fluß der realen psychischen Erlebnisse eingehen und zum Erkenntnisbesitz des Denkenden werden kann; was die erkennende *adaequatio rei ac intellectus* in den verschiedenen Fällen bedeute, je nachdem das erkennende Erfassen ein individuelles oder allgemeines, eine Tatsache oder ein Gesetz betreffe usw. (8).

Ich beschränke mich auf die Anzeige des Ziels der Husserlschen Phänomenologie und überspringe die über-allgemeinen Bemerkungen die er über die ideierend-reflektive Einstellung des Phänomenologen macht. Die allgemeine Einführung in die phänomenologische Methode und Grund-Einstellung, mit der die *Ideen* einsetzen, wird dies dann in allen Verästelungen (und recht langweilig) auszuführen versuchen.

Eine Frage, die dem Sprachanalytiker ebenso wie dem Dekonstruktivisten über diesen Ausführungen gleich in der Sinn kommt, lautet: Wie steht es bei dieser radikalen Idealisierungstendenz (deren theoretisch berechtigtes Moment man durchaus anerkennen kann) mit der sprachlichen Seite der Begriffe und der sprachlichen Form der logischen? Husserl leugnet sie nicht, und das macht vor allem die erste Logische Untersuchung über "Ausdruck und Bedeutung" so inte-

ressant. Im § 4 der Einleitung spricht er etwas salomonisch von der "Unentbehrlichkeit einer Mitberücksichtigung der grammatischen Seite der logischen Erlebnisse" (12). Gleich zu Anfang wird betont, an den bloßen Ausdrücken sei er nicht interessiert, sondern an den ihnen anhaftenden Bedeutungsintentionen – das sind die psychischen Akte, die Ausdrücken allererst eine Bedeutung verleihen, ohne welche sie reine Materialitäten wären. Aber auch diese "sinnlich-sprachliche Seite der [Erlebnis-]Komplexionen (das, was den 'bloßen' Ausdruck in ihnen ausmacht) und die Weise ihrer Verknüpfung mit dem beseelenden Bedeuten [dürfe] nicht außer Acht bleiben" (l.c.) Eigentlich geht es um die Bedeutung, die ist aber rein nicht zu haben, sondern muss dem grammatischen Substrat entnommen werden. Immerhin besteht "ein gewisser Parallelismus zwischen Denken und Sprechen" (13) – der geht nun freilich aber nicht so weit, dass Bedeutungserlebnisse und sprachliche Formen sich decken. Das wäre der Fall in einer idealen Grammatik nach dem Modell der *lingua franca* oder der *\_characteristica universalis* von Raymondus Lullus, Port Royal über Leibniz bis in die 'Begriffsschrift' Freges und des Wiener Kreises, denen Husserl hier einmal wieder sehr nahe steht. – Da also der sprachlich-gedankliche Parallelismus unverlässlich ist, Wörter die sie beseelende Bedeutungsintention nicht vorschreiben, von konnotativen, stilistischen, selbst Intonations-Unterschieden sich ablenken lassen, muss man das Intelligible am Ausdruck von seiner reinen Sinnlichkeit abgrenzen. Eben weil das so ist,

wird es eine logisch wichtige Angelegenheit, das Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung zu analytischer Klarheit zu bringen, und in dem Rückgang von dem vagen Bedeuten zu dem entsprechend artikulierten, klaren, mit der Fülle exemplarischer Anschauung gesättigten und sich daran erfüllenden Bedeuten das Mittel zu erkennen, wodurch die Frage, ob eine Unterscheidung als logische oder als bloß grammatische zu gelten habe, in jedem gegebenen Falle unterschieden werden kann (14).

Mit anderen Worten: die Berücksichtigung der sprachlich-sinnlichen Seite der logischen Ausdrücke ist kein Selbstzweck, sie rechtfertigt sich allein in negativer Rücksicht: Das sinnlich Wechselnde muss von der intelligiblen – stets identisch sich durchhaltenden – Bedeutungssubstanz ferngehalten und ausgeschieden wer-

den, damit "die fundamentalen logischen Unterschiede (nämlich die Unterschiede, die im allgemeinen Wesen der Bedeutungen *a priori* gründen)" (l. c.) als solche hervortreten können. Alle empirische Frucht muss von den reinen Bedeutungserlebnissen abgelöst werden, damit deren reine, ohne Sinnverlust wiederholbare Idealität und Sich-selbst-Gleichheit in einer adäquaten Anschauungserfüllung sich geben kann. So ist die deskriptive Phänomenologie eine Theorie aller Theorien. Nämlich in dem Sinne, dass sie die allen Einzelwissenschaften zugrunde liegenden idealen Gegenstände (und Bedeutungen) als solche in reiner Wesensschau freilegt. Damit knüpft sie, wie vor allem Heidegger immer wieder betont hat, an die älteste Definition der Metaphysik als 'erster Philosophie' an, die ja 'erste' darin ist, dass sie, während die Einzelwissenschaften sich mit Bereichen des Seienden befassen, den Sinn von Sein als solchen freilegt. Husserl sagt (und mit diesem längeren Zitat will ich die Einführung in die Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* beschließen:

Mit dieser Theorie der Theorien liegt die aufklärende formale Erkenntnistheorie vor aller empirischen Theorie: also vor aller erklärenden Realwissenschaft, vor der physischen Naturwissenschaft auf der einen, der Psychologie auf der anderen Seite, und natürlich auch vor aller Metaphysik. Sie will nicht die Erkenntnis, das *f a k t i s c h e* Ereignis in der objektiven Natur, in psychologischem oder psychophysischem Sinne *e r k l ä r e n*, sondern die *I d e e* der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen *a u f k l ä r e n*; nicht die realen Zusammenhänge der Koexistenz und Sukzession, in welche die faktischen Erkenntnisakte eingewoben sind [aus diesem Ausdruck wird Derrida Husserl eine Schlinge drehen], will sie verfolgen, sondern den *i d e a l e n* *S i n n* der *s p e z i f i s c h e n* Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert, *v e r s t e h e n*; die reinen Erkenntnisformen und Gesetze will sie durch Rückgang auf die adäquat erfüllende Anschauung zur Klarheit und Deutlichkeit erheben. Diese Aufklärung vollzieht sich im Rahmen einer Phänomenologie der Erkenntnis, einer Phänomenologie, die, wie wir sahen, auf die Wesensstrukturen der "reinen" Erlebnisse und der zu ihnen gehörigen Sinnesbestände gerichtet ist. Sie enthält in ihren wissenschaftlichen Feststellungen von Anfang an und in allen weiteren Schritten nicht die mindeste Behauptung über reales Dasein; also keine metaphysische, keine naturwissenschaftliche und speziell psychologische Behauptung darf in ihr als Prämisse fungieren (21).

Daraus folgt auch, dass die Phänomenologie ein Bereich sprachfreier Evidenz sein wird:

die uns gesteckten Grenzen überschreiten wir auch nicht, wenn wir z. B. von dem Faktum der Sprachen ausgehen und die bloß kommunikative Bedeutung mancher unter ihren Ausdrucksformen erörtern, und was dergleichen mehr. Man überzeugt sich überall mit Leichtigkeit, daß die angeknüpften Analysen ihren Sinn und erkenntnistheoretischen Wert unabhängig davon haben, ob es wirklich Sprachen und einen Wechselverkehr von Menschen, dem sie dienen wollen, gibt, ob es

überhaupt so etwas wie Menschen und eine Natur gibt, oder ob all das nur in der Einbildung und Möglichkeit besteht (22).

\*

Husserls *Logische Untersuchungen* – das zeigt der ganze terminologische Apparat – schließen an eine erzplatonische Tradition an (VP 59).<sup>1</sup> Die Ideen sind für Platon die *αὐτὰ ἑαυτὰ*, die eigentlich Seienden. Um eigentlich zu sein, müssen sie bleiben, d. h. nicht mal so, dann wieder so sich präsentieren. Alles was dem zeitlichen Werden untersteht, ist bald so, bald so d. h. es hat am Nichtsein teil. Damit ist gemeint: es *ist* nicht das Seiende selbst (*ἄλλοτινὰ ἑαυτὸν ὄν*), denn wer 'anders' sagt, meint, dass Spuren von Negation sich einschleichen: nicht mehr so seiend wie vorher, nicht so beschaffen wie eine andere Präsentation usw. Erkennen heißt: etwa so vor das geistige Augen bringen, wie es an ihm selber ist; darum, meinte Platon (und damit eröffnete er den Weg zum wissenschaftlichen Philosophieren), lässt sich das wechselnd Werdende genau genommen gar nicht erkennen. Seine Bedeutung wackelt und zittert von Augenblick zu Augenblick, es ist ein Reich des Trugs und der Täuschung. Wahr ist, dessen Erscheinung beständig bleibt, was in dauernden Gedanken sich befestigen lässt, was allein *ist*.<sup>5</sup>

So auch Husserl. Seine Überlegung schreitet in den Fußstapfen Platons. Im Kapitel über "Das Schwanken der Wortbedeutungen und die Idealität der Bedeutungseinheit" (LU II/1, 77 ff.) – ein Kapitel von größtem Interesse, mit dem wir uns noch ausgiebiger beschäftigen müssen – will er die "wesentlich okkasionellen und

---

<sup>1</sup> "Et cette détermination de l'être comme idéalité est bien une estimation, un acte théorique qui réveille la décision originaire de la philosophie dans sa forme platonicienne. Husserl l'admet parfois: c'est à un platonisme conventionnel qu'il s'est toujours opposé."

<sup>5</sup> "Quand [Husserl] affirme la non-existence, la non-réalité de l'idéalité, c'est toujours pour reconnaître que l'idéalité *est* selon un mode qui est irréductible à l'existence sensible ou à la réalité empirique" (VP 59,1).

vagen /Ausdrücke" (l.c. 77/8) aus dem Bereich der reinen Wesenswissenschaft aussondern. Okkasionell nennt er diejenigen Ausdrücke, "deren Bedeutung von Fall zu Fall wechselt" (79). So können "dieselben Worte *ich wünsche dir Glück*, in welchen ich jetzt einem Wunsche Ausdrucke gebe, [...] unzähligen anderen dienen, um Wünschen 'desselben' Inhalts Ausdruck zu geben. Jedoch nicht bloß die Wünsche selbst sind von Fall zu Fall verschieden, sondern auch die Bedeutungen der Wunschaussagen. Einmal steht die Person *A* der Person *B* und das andere Mal die Person *M* der Person *N* gegenüber" (79). Es wechseln also von der einen zur anderen Artikulation desselben Satzes nicht nur der Inhalt des Wunsches, sondern auch deren Bedeutung und schließlich die Wunsch-Subjekte. Daneben gibt es Homonyme wie 'Holländer' oder 'Schloß' (sog. Teekännchen, nach dem bekannten Kinderspiel) oder die indexikalischen oder deiktischen Ausdrücke (wie 'ich', 'dies', 'heute', 'hier'), die von Sprechersubjekt zu Sprechersubjekt, von Zeit zu Zeit, von Situation zu Situation oder von Ort zu Ort wechseln, deren Bedeutung mithin von weltlichen Kontexten wesentlich so affiziert ist, dass sie die strenge Idealität der Bedeutung 'trüben' (91). Ich komme darauf zurück.

Es ist klar, worauf Husserl diese Unreinheit der okkasionellen Ausdrücke zurückführt: auf die unterschiedlichen intentionalen Beseelungen (wie er sagt) durch die Bedeutungsakte selbst (also die individuellen, von Fall zu Fall wechselnden Bedeutungsverleihungen durch die verschiedenen Sprecher-Subjekte). Ihnen gegenüber, "unterschieden (...) vom Bedeuten als 'konkretem Akt', (steht) die Bedeutung selbst, die ideale Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Akte" (77).

Wie könnte das auch anders sein, wenn Kommunikation prinzipiell möglich sein soll? Etwas verstehen heißt: den "**l o g i s c h e n I n h a l t**" von den welthaften Schlacken und subjektiven Sinnverleihungskomponenten reinigen, die ihm un-

vermeidlich anhaften – denn nicht *das* verstehe ich, was stets anders an der Artikulation eines Ausdrucks ist, sondern die Idealität seiner Bedeutung. Husserl sagt dazu (ich gebe Ihnen ein längeres Zitat [evtl. überspringen]):

Das Wesen der Bedeutung sehen wir nicht im bedeutungsverleihenden Erlebnis, sondern in seinem "Inhalt", der eine iden/tische intentionale Einheit darstellt gegenüber der verstreuten Mannigfaltigkeit wirklicher und möglicher Erlebnisse von Sprechenden und Denkenden. [...] Natürlich hat dieses Erlebnis [des Verstehens] auch seine psychologischen Komponenten, es ist Inhalt und besteht aus Inhalten – im gewöhnlichen psychologischen Sinn. Dahin gehören vor allem die sinnlichen Bestandstücke des Erlebnisses, die Worderscheinungen nach ihren rein visuellen, akustischen, motorischen Inhalten, und des weiteren die Akte der gegenständlichen, die Worte in Raum und Zeit einordnenden Deutung. Der psychologische Bestand ist in dieser Hinsicht bekanntlich ein sehr mannigfaltiger, von Individuum zu Individuum erheblich wechselnd; desgleichen aber auch wechselnd für dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten, und zwar in Hinsicht auf "ein und dasselbe" Wort. Daß ich in den mein stilles Denken begleitenden und stützenden Wortvorstellungen jeweils von *m e i n e r* Stimme gesprochene Worte phantasiere, daß hierbei auch stellenweise die Schriftzeichen *m e i n e r* stenographischen oder normalen Handschrift aufzutauchen pflegen u. dgl. - das sind *m e i n e* individuellen Eigenheiten, und sie gehören nur zum psychologischen Inhalt / *m e i n e s* Vorstellungserlebnisses [- nicht zur situationsunabhängigen Idealität des rein Aufgefaßten] (96-98).

Diese reine Idealität des Bedeuteten, präzisiert Husserl wenig später, "ist nun keine andere, als die *I d e n t i t ä t d e r S p e z i e s*" (100), die Versammlung und Überwindung der 'verstreuten Mannigfaltigkeit der individuellen Einzelheiten' "zur ideal-einen Bedeutung". [Zitat evtl. überspringen!]

Die Bedeutung verhält sich also zu den jeweiligen Akten des Bedeutens (die logische Vorstellung zu den Vorstellungsakten, das logische Urteil zu den Urteilsakten, der logische Schluß zu den Schlußakten), wie etwa die Röte in specie zu den hier liegenden Papierstreifen, die alle dieselbe Röte "haben". Jeder Streifen hat neben anderen konstituierenden Momenten / (Ausdehnung, Form u. dgl.) seine individuelle Röte, d. i. seinen *E i n z e l f a l l* dieser Farbspezies, während sie selbst weder in diesem Streifen, noch sonst in aller Welt real existiert; zumal auch nicht "in unserem Denken", sofern dieses ja mitgehört zum Bereich des realen Seins, zur Sphäre der Zeitlichkeit (100 f.).

Eben weil das so ist, sehe ich ein, „daß ich in wiederholten Akten des Vorstellens und Urteilens identisch dasselbe [...] meine, bzw. meinen kann; ich sehe ein, dass ich, wo z. B. von dem *S a t z e* oder der *W a h r h e i t* □□*ist eine transzendente Zahl* die Rede ist, nichts weniger im Auge habe als das individuelle Erlebnis oder Erlebnismoment irgendeiner Person“ (100).

Ich denke, Husserls Botschaft ist klar, d. h.: wir haben uns über sie verständigen können, noch bevor wir kritisch zu ihr Stellung beziehen. Sie ist eine Wegstrecke

lang mit den (allerdings erst etwa 10 Jahre später entwickelten) Gedanken des Linguisten Ferdinand de Saussure vergleichbar. Müssten wir (so meint auch er) den Inhalt des Gesagten der stets wechselnden phonisch-graphischen 'Aufführung' der Worte oder Schriftzeichen entnehmen, so könnten wir die Kontrollierbarkeit und Gleichsinnigkeit unserer Äußerungen nicht sicherstellen. Gäbe es nicht eine minimale Identität des Sinns des Gesagten, müssten wir immer damit rechnen, dass der andere etwas anderes versteht als ich – das System der symbolischen Interaktion bräche zusammen. Zwar ist es immer gut, sich klar zu machen, wie schlecht wir einander dennoch verstehen und wieviel wahrscheinlicher das Nicht- oder das Missverstehen sind. Solange man diese Fälle aber noch als Fehlschläge von Normalkommunikationen beschreiben möchte, muss die relative Identität des Bedeuteten als Regelfall zugestanden sein – und dann muss man sich irgendwie in der Nähe zu den Überlegungen Husserls bewegen, auch wenn man deren platonisierenden Ton und ihre outrierte Feindschaft gegen stilistische Valeurs und situative Kontexte leicht hysterisch finden sollte.

Ein anderer bedeutender Zeitgenosse scheint Husserls Überzeugung zu unterstützen: der Logiker Gottlob Frege, der Husserls *Philosophie der Arithmetik* kritisch rezensiert hatte und mit Husserl in Korrespondenz stand. Auch er hält Bedeutungen für ideale (er nennt sie: ‚abstrakte‘) Entitäten (aber das könnte Husserl von seiner Abstraktionstheorie-aus-Anschauungen auch sagen). Wäre es anders, wären Kommunikation und eine mehr als private Geltung von Gedanken unerklärbar.

Aber Frege hat eine viel radikalere Vorstellung von der Idealität der Bedeutung als Husserl; und es ist für Husserls Projekt einer <formalen> Semantik durchaus erhellend, sich der Alternative bewusst zu sein, die es – bei aller Oberflächen-Ähnlichkeit – zu dem Fregeschen darstellt (und auch zum über Wittgenstein bis

zu Tugendhat und Dummett weitergegeben sprachanalytischen). Freges Semantik ist nämlich anti-psychologistisch in einer Radikalität, der Husserl sich nicht anschließen will. Aus guten Gründen, meine ich.

Die meisten unter Ihnen kennen Freges berühmte Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung (in seinem klassischen Aufsatz „Über Sinn und Bedeutung“ von 1892). Ihre Pointe ist – in äußerster Kürze – dass ich den Bezug auf einen Gegenstand (den Husserl, wider den üblichen Sprachgebrauch, ‚Bedeutung‘ nennt) unterscheiden muss von der Art und Weise, *wie* ich mich auf diesen Gegenstand beziehe. So kann ich mich auf den Planeten Venus unter der Kennzeichnung ‚Abendstern‘ oder unter der Kennzeichnung ‚Morgenstern‘ beziehen. So wie ich mich auf Napoleon unter der Kennzeichnung ‚der Sieger von Jena und Auerstädt‘ und ‚der Verlierer von Waterloo‘ beziehen kann. Oder auf den Mount Everest durch die Ausdrücke ‚Chomo Lungma‘ (das ist auf Tibetisch nicht nur ein Eigenname, sondern eine Kurzbeschreibung) oder ‚höchster Berg der Erde‘. <Erklären: was eine Kennzeichnung ist: eine „definite description“; dazu: Ernst Tugendhat und Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Reclam, 1983, Kap. 9: „Singuläre Termini“.>

Sie werden sagen: Das ist ja gerade so wie bei Husserl. Auch er vermittelt den Gegenstands-Bezug durch ein *Wie* seines Gegebenseins, wobei er sogar Freges Ausdruck übernimmt. Denn Frege hatte den Sinn den Gegenstand im ‚Wie seines Gegebenseins‘ genannt. Wo liegt also der Unterschied?

Mit ‚Wie des Gegebenseins‘ hatte auch Husserl den *Sinn* eines Gegenstandsbezugs bezeichnet. Wobei er folgende Nomenklatur benutzt: ‚Sinn‘ steht für das Wie des Gegebenseins eines intendierten Gegenstandes, ‚Bedeutung‘ für einen sprach-

lich ausgedrückten Sinn. („Sinne“ können also vorsprachlich – Husserl sagt: ‚vorausdrücklich‘, also im bloßen Bewusstsein oder, wie er auch sagt, im „einsamen Seelenleben“ – erfasst werden. Auch das würde Frege zugeben.)

Aber Husserl meint zusätzlich – wie wir gehört haben, aber jetzt eigens hervorheben –, dass Bedeutungen *Species* von *psychischen Akten* sind, also von Bewusstseinsleistungen exemplifiziert werden. Ihnen entspricht also ein psychisches Erlebnis. Eine Bedeutungsrealisierung ist eben *auch* etwas Psychisches. Mir ist, meint Husserl, bei der Erfassung einer Bedeutung irgendwie zumute, mein Bewusstsein ist eigentümlich getönt, es hat einen besonderen ‚Charakter‘. Nicht so <bei> Frege. Zwar sagt auch er, dass Sinne vom Subjekt *erfasst* werden. Aber das Sinn-Erfassen muss man sich nicht als ein psychisches Erlebnis vorstellen. Sinne bestehen ganz objektiv, was bei Frege meint: ganz unabhängig vom Subjekt. Für diese ontologische Unabhängigkeit von Geltungsgrößen wie dem Sinn sieht Frege ein <platonisches,, nicht faschistisches> ‚drittes Reich‘ vor, jenseits von Subjektivität und gegenständlicher Objektivität. Frege-Sinne müssen logischen (also normativen <erklären!>) Anforderungen genügen und kommunizierbar sein. Beide Bedingungen wären nicht erfüllt, wenn Sinn sich auf Zugänglichkeit-für-ein-(und-nur-ein-)Subjekt reduzieren ließe. Psychische Zustände, die nur für das Subjekt bestehen, das sie hat, nennt Frege ‚Vorstellungen‘ („Der Gedanke“, 1918). Vorstellungen sind mithin ungeeignet, den Sinn *aufzufassen*, unter dem ein geistunabhängig bestehender Gegenstand (oder eine Tatsache) gegeben wird. Anders (in einer Husserlschen Terminologie) gesagt: Frege-Sinne müssen nicht mit Erscheinungsweisen (oder Phänomenen) verwechselt werden: Weisen, wie sich Gegenstände einem Bewusstsein enthüllen.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Gianfranco Soldati, „Begriffliche Qualia. Zur Phänomenologie der Bedeutung“, in: Th. Grundmann u. a. [Hgg., 2005], *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Suhrkamp, stw 1735, 140-168, hier: 153 ff.

Trotzdem meint auch Husserl, dass Bedeutungen objektiv seien. Doch denkt er bei dieser Bestimmung nicht dasselbe wie Frege. Für Husserl werden Bedeutungen durch psychische Akte nicht ‚erfasst‘, sondern ‚exemplifiziert‘, d. h. beispielhaft oder *in concreto* belegt oder illustriert oder implementiert. Bedeutungen *sind* Species psychischer Akte, nicht etwas ihnen Transzendentes. Sie gehören also – als dessen ‚Teile‘ – zur Gesamtstruktur von Bewusstsein mit hinzu. Ihre Idealität gründet ja in ihrer Nicht-Realität, also darin, dass sie nicht selbst die Realnatur psychischer Vorgänge haben. Aber da Idealität = Abstraktheit, erklären sie sich aus Abstraktionen aus realen ‚okkurrenten‘ Bewusstseins-Vorgängen. In diesem Sinne gehören sie zum Bewusstsein dazu – und nicht in ein Fregesches drittes Reich platonischer Ideen (Geltungsgrößen).

Ich mache nur eine kleine Klammer auf, um Sie daran zu erinnern, dass Husserl hier eine Überzeugung seines Lehrers Brentano aufgreift. Der hatte gesagt, der Inhalt eines mentalen Aktes sei ein Teil desselben (→ Soldati 2000). Zwischen den Teilen untereinander und dem Ganzen besteht also ontologische Gleichartigkeit (Homogenität).<sup>7</sup> Einen solchen Teil bildet, was Husserl die ‚Materie‘ des Aktes nennt. Sie ist es, die dem Akt seine gegenständliche Beziehung verleiht. Neben der *Aktmaterie* gibt es noch die *Aktqualität*, wir sagten: den Modus (oder, wie Husserl auch sagt, den ‚Charakter‘) einer intentionalen Einstellung (ob ich den Inhalt, die Materie wünsche, hasse, beurteile, (sinnlich oder phantasierend) vorstelle usw. Ich gebe Ihnen ein Husserl-Zitat:

Die Qualität bestimmt nur, ob das in bestimmter Weise bereits „vorstellig Gemachte“ als Erwünschtes, Erfragtes, urteilsmäßig Gesetztes u. dgl. intentional gegenwärtig sei. Darnach muß uns die *Materie* als dasjenige im [also: als derjenige *Teil* im] Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung in so vollkommener Bestimmtheit, dass durch die Materie nicht nur das Gegen-

---

<sup>7</sup> David Bell, „Reference, Experience, and Intenzionalità“, in: *Mind, Meaning and Mathematics*, ed. H. Leila, Dordrecht: Kluwer, 1994, 185-209, hier: 198.

ständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist. Die Materie – so können wir noch weiter verdeutlichend sagen – ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Bestimmtheit desselben, die es nicht nur bestimmt, dass der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffasst, sondern auch als was er sie auffasst, welche Merkmale, Beziehungen, kategorische Formen/ er in sich selbst ihr zumißt (LU II/1, 415 f., = V. LU, § 20).

Die Materie ist also das, was wir den Gegenstand-im-Wie-seines Gegebenseins genannt haben. Diese Bestimmung entspricht definitorisch genau der, die Frege dem ‚Sinn‘ beigelegt hatte. Aber wir arbeiten ja gerade am Unterschied zwischen Husserl und Frege. Husserl schlägt folgende Sprachregelung vor: Haben (ihrer Qualität nach) verschiedene Akte (Urteile, Wünsche, Fragen) dieselbe Materie, so gilt: Die (numerisch oder qualitativ) verschiedenen Akte *exemplifizieren* eine gemeinsame *Spezies*, und diese Spezies bildet (oder vielmehr: ist) die Bedeutung <dieser Akte>. Bedeutung als ideale Spezies wird also von konkreten mentalen Akten aufgrund ihrer Materie exemplifiziert (Soldati 1994,<sup>8</sup> 118; Soldati 2005, 150 f.). Anders gesagt: Die Materie ist das, wodurch der Akt seine Bedeutung exemplifiziert. Man redet hier darum von ‚Exemplifikation‘, weil sich die psychischen Akte (z. B. mein konkretes *Urteilen*, dass *p*) zu den logischen Gegenständen (dem *Urteilsinhalt*, dass *p*) wie Einzelfälle – also wie Beispiele, Exempel – zu einer Gattung (oder Spezies) verhalten (LU I, § 46, § 48). Sie sind die untersten Glieder der Bestimmungskette (Individuen) und bestimmen mithin keine kleineren, die noch unter ihnen stünden. Von diesem Typ von Implementierung unterscheidet Husserl einen anderen: die *Instantiierung*. In ihr wird nicht ein einzelne Abstraktum wie *ein* Urteilsinhalt bestimmt. Instantiiert werden *Klassen* von Urteilsinhalten durch einen einzelnen Urteilsinhalt (dass *p*), also etwa Menschheit durch ‚dass Edmund ein Mensch ist‘. Bei der Instantiierung ist das kleinste Glied immer noch ein ‚kleines‘ Abstraktum, eine Eigenschaft, nicht, wie bei der Exemplifizierung ein Individuum. Schrumpft der Umfang einer Instantiierung auf ein Individuum, so

---

<sup>8</sup> Gianfranco Soldati (1994), *Bedeutung und psychischer Gehalt. Zur sprachanalytischen Kritik von Husserls früherer Phänomenologie*, Paderborn: Schöningh.

nennt man ein solches Kleinst-Universale einen *trope* (von griechisch ‚tropos‘).<sup>9</sup> – Wir sagen also, dass Akte die Materie (und durch sie hindurch die Bedeutung als Aktspezies) exemplifizieren, während die Materie (als abstrakte Entität) ihre Klasse, die Bedeutung, instantiiert.

Das war ein kleiner Exkurs in die philosophische Terminologie. Er ist für Husserl durchaus von Belang. Kehren wir aber nun in die Erörterung des Unterschieds von Husserls und Freges Bedeutungstheorie zurück.

Wir sahen, dass Husserl Intentionalität als ein Ganzes betrachtet, von dem Akt, Materie und Bedeutung (mereologische: <von m<sup>TM</sup>roq, erklären!>) Teile sind. Man hat darum in Bezug auf dies Theorem vom Grundsatz der ontologischen Homogenität/Gleichartigkeit gesprochen (Bell 1994, 198). Danach gehören Akt, Materie und Bedeutung derselben ontologischen Grundkategorie an wie das Ganze (= Intentionalität). Ist ein Akt ein reelles psychisches Ereignis/Vorkommnis, so ist es das Ganze auch. Aber noch etwas folgt daraus: Als Teil eines Ganzen wird die Materie vom Subjekt *erlebt*. Es ist ihm beim Gerichtetsein auf einen Gegenstand (im Wie seines Gegebenseins) irgendwie *zumute* (LU II/1, 373 f.). Ist doch die Materie – wie wir eben gehört haben – das, wodurch der Akt seine Bedeutung exemplifiziert. Mithin gehört auch die Bedeutung – als durch die Materie hindurch erlebt – zum qualitativen Inhalt des Aktes. Ist die Bedeutung begrifflicher Natur, so entspricht ihr im Akt ein qualitativer begrifflicher Inhalt, ein begriffliches Quale (oder eine „bestimmte Art des Zumuteseins“ [l. c.]) (Soldati 2005, 151).

---

<sup>9</sup> Vgl. David M. Armstrong, *Universals. An Opiniated Introduction*, Boulder-San Francisco-London: Westview Press, 1989; ders., *A World of States of Affairs*. Cambridge: University Press, 1997.

Ganz anders bei Frege. Frege-Sinne werden zwar, nach Freges etwas rätselhafter Auskunft, vom Subjekt ‚erfasst‘. Sie sind aber trotzdem objektiv in dem Sinne, dass sie

- a. unabhängig vom Subjekt bestehen;
- b. logisch-epistemischen Normativitätsanforderungen unterstehen <erklären!>;
- c. kommunizierbar sind;
- d. sich von rein subjektiven psychischen Entitäten wie ‚Vorstellungen‘ unterscheiden. Vorstellungen genügen diesen Bedingungen nicht.

Auch Husserl hielt dafür, dass Bedeutungen objektiv sind. Anders als Frege meinte er damit aber nicht, dass Bedeutungen mithin nicht durch psychische Akte hindurch erlebt werden. Sie werden nicht nur ‚erfasst‘, es ist dem Subjekt bei der Exemplifizierung von Akt-Spezien auch irgendwie zumute. Wir können darum sagen:

- a. Husserl war in Bezug auf Bedeutungs-Spezien Platonist. Er betrachtet sie als ideale Gegenstände, die nicht exemplifiziert (erlebt) werden *müssen*, um zu bestehen.
- b. Dennoch– meinte er – bleiben Bedeutungen Spezien psychischer Akte.
- c. Sollte die Objektivität der Bedeutungen, aus der Frege so großes Gedöns macht, lediglich an ihrer Idealnatur liegen, so würde sie nichts Besonderes darstellen. In diesem Sinn sind auch der Schmerz oder die Verliebtheit ideale Spezien und mithin objektiv. (Nichts hindert, dass eine andere Person denselben *Typ* von Schmerz instantiiert wie ich selbst, <nur nicht dasselbe *token, Individuum*>.)
- d. Wollen wir von einer *spezifischen* Objektivität der Bedeutungen sprechen, von einer Objektivität darüber hinaus, dass sie platonischen Spezien sind

(die von uns subjektiv erlebt werden), so muss diese Objektivität darin liegen, dass Intentionen über das Innerseelische hinaus auf *transzendente Gegenständlichkeiten* verweisen (,Verstoßung der Gegenstände aus dem Bewusstsein'). Nicht Bedeutungen als ideale Spezien sind mithin objektiv, sondern Bedeutungen, insofern sie dem Akt (der sie exemplifiziert), einen Gegenstand zuweisen, der selbst nicht mehr subjektiv ist. Begriffe wie Wahrheit oder logische Gültigkeit lassen sich auf psychische Akte nur insofern anwenden, als sie eine Gegenständlichkeit haben. (Das war ein Hauptaugenmerk von Husserls antipsychologistischen „Prolegomena“.)

Damit erreicht Husserl ungefähr dasselbe wie Frege – ohne sich gegen die subjektiven Anteile der Bedeutungs-Erfassung zu verblenden. Der Nachteil seiner Theorie gegenüber der Fregeschen (oder Wittgensteinschen): Die kommunikative Übermittelbarkeit subjektiv aufgefasster Bedeutungen bereitet ein Problem. Und das muss Husserl über eine vielfach kritisierte Einfühlungstheorie des Verstehens von Fremdbedeutungen überbrücken.

Anders als Frege, der die Nabelschnur, durch die Bedeutungen an psychischen Askten hängen, einfach durchschneidet, hat Husserl also ein ernstes Problem mit Erklärung der *kommunikativen Mittelbarkeit der Bedeutungen*. Noch einmal: Er hat dieses Problem, weil er die Einlösung von Bedeutungen an einen irreduzibel subjektiven Faktor bindet, den Frege ganz zu eliminieren trachtet. Damit zieht sich Frege spiegelbildlich das gerade entgegengesetzte Problem zu, die unbestreitbar subjektiven Vollzüge des Bedeutungsverstehens nicht angeben zu können. Diese Schwierigkeit bei Frege hat Husserl deutlich gesehen. Und er umgeht sie auf eine Weise, die ihm nun umgekehrt verpflichtet, das *Verstehen* anderer sprechender Subjekte über eine Art Einfühlung laufen lassen zu müssen. Einfühlungsakte be-

ruhen auf Analogie-Schlüssen: Ich weiß aus der Perspektive der ersten Person (also aus der ‚ich‘-Perspektive), was Schmerzen sind. Ich bilde aus vielen Schmerz-Einzelvorkommnissen die Spezies ‚Schmerz‘ und nehme fremdes Schmerzverhalten als ‚Anzeige‘ (also als ‚Motiv‘ für meinen Glauben daran [LU II/1, 27 f. = § 3]), dass der andere denselben *Typus* von Schmerz erleben wird wie ich. Dadurch also, dass wir uns verstehend in die psychische Verfassung des anderen versetzen (durch Einfühlung), müssen wir herausbekommen, wie er die Bedeutung ‚exemplifiziert‘, deren allgemeinen (platonischen) Typus wir ebenso gut exemplifizieren (und d. h. bei Husserl eben auch: in konkretem Zumutesein erleben) können. In der Motivation, das körperliche und/oder sprachliche Verhalten als ‚Anzeige‘ für ein Bedeuten zu nehmen, liegt etwas Uneinsichtiges, sagt Husserl (l. c., 25 u.). ‚Uneinsichtig‘ meint einfach, dass es keinen logischen oder sonst wie evidenten Übergang von der Anzeige zu ihrem Sinn gibt. Dieses bestimmte Ausdrucksverhalten *könnte* auch etwas anderes bedeuten als Schmerz. Nur aus eigenem Erleben weiß ich, dass es Schmerz bedeutet.

Für diese Erlebniskomponente ist gar kein Raum in Freges Theorie von Sinn und Gedanke. Er gibt <gerade mal> kärglich an, dass zwei Ausdrücke  $x$  und  $y$  dann einen unterschiedlichen Sinn haben, wenn ich durch sie zwei verschiedene Überzeugungen zum Ausdruck bringe. (Eigentlich müsste ich mich genauer so ausdrücken:  $x$  und  $y$  meinen dann Verschiedenes – haben unterschiedlichen Sinn –, wenn es einen Kontext  $K$  gibt, so, dass ein rationales Subjekt unterschiedliche Einstellungen gegenüber  $Kx$  und  $Ky$  einnehmen kann (vgl. Soldati 2005, 165). Das Subjekt kann etwa  $Kx$  annehmen, aber  $Ky$  ablehnen, auch wenn beide denselben Gegenstand oder dieselbe Tatsache beschreiben/bezeichnen. (Ein bekanntes Beispiel:

Ödipus wird glauben, dass Iokaste seine Frau ist, aber nicht, dass sie seine Mutter ist – obwohl Ödipus' Frau dieselbe Person ist wie seine Mutter.) Husserl stellt Frege nun diese eine, aber entscheidende Frage: Kann es einen solchen Unterschied im Überzeugungshaushalt einer Person geben, ohne dass sich die Einstellung zu  $Kx$  anders anfühlt als die zu  $Ky$ ? In anderen Worten: Kann ich  $Kx$  glauben und  $Ky$  für falsch halten, wenn mir kein phänomenaler Unterschied zwischen beiden Urteilen bewusst (wenn mir also beide Male völlig gleich zumute) ist? Noch anders: Ist es möglich, dass es mir – wenn ich voll bei Vernunft bin – so *scheint*, als bestehe zwischen  $Kx$  und  $Ky$  kein Unterschied, obwohl ich  $Kx$  akzeptiere und  $Ky$  ablehne? Das muss Frege annehmen, und das genau findet Husserl uneinleuchtend.<sup>10</sup> Und ich nehme an, wir werden ihm intuitiv zunächst einmal folgen.

Ein Beispiel, das Gianfranco Soldati gibt (Soldati 2005, 165 f.): Stellen Sie sich vor, Sie reisen in einem schnellen Zug, schauen aus dem Fenster, lassen die verschiedenste Gebäude und Landschaften an ihrem Auge vorbeiziehen und fragen sich von Zeit zu Zeit: „Wollte ich hier wohnen?“ Dabei werden Sie bald ‚ja‘, bald ‚nein‘ antworten, obwohl sich der semantische Inhalt <GF: phänomenale Charakter> der erwogenen Fragestellung nicht verändert. Es erscheint Ihnen so, als würden Sie sich immer wieder genau dieselbe Frage stellen: „Wollte ich hier wohnen?“ Was also ist im Bejahungsfalle anders als im Verneinungsfall?

---

<sup>10</sup> Auch umgekehrt werden wir uns leicht vorstellen können, dass Urteile mit ein und demselben intentionalen Gehalt einen unterschiedlichen phänomenalen Charakter haben können. Wenn ich etwa zu Recht denke ‚ich bin geistig verwirrt‘, fühlt sich das für mich ganz anders an als für Sie, wenn Sie wahrheitsgemäß von mir denken ‚er ist geistig verwirrt‘ – obwohl wir beide denselben Frege-Gedanken fassen. Es scheint also sehr wohl so, als ob der phänomenale Gehalt (das subjektive Zumutesein) seinen Beitrag leiste zur Bestimmung des intentionalen Gehalts.

Es wäre offenbar falsch zu sagen, der phänomenale Charakter der verschiedenen Erlebnisse bei gleich bleibendem Inhalt habe sich *nicht* verändert. Offenbar spielen im gegebenen Beispiel Wahrnehmungsqualitäten eine ausschlaggebende Rolle, weil mir der eine Ort *visuell* anders erscheint als der andere, würde ich in dem einen wohnen wollen und in dem anderen nicht. Es gibt einen *phänomenalen* Unterschied, aus dem sich meine unterschiedlichen Einstellungen der immer gleichen Frage gegenüber erklären.

Und so gibt es auch Unterschiede in Urteilen über Gegenstände mit *demselben intentionalen Gehalt* und *unterschiedlichem phänomenalen* Charakter. John Perry hat sich die folgende berühmt gewordene Geschichte ausgedacht: Der unglückselige Rudolf Lingens hat durch einen tragischen Unfall sein ganzes früheres Leben vergessen; er kann sich aber immer noch geistige Zustände selbst zuschreiben, also etwa sagen: „Ich stehe jetzt gerade hier.“ In dieser Verfassung irrt er durch die Stanford Library und stößt auf eine Orientierungstafel mit einem kleinen roten Punkt und einem Pfeil: „Sie stehen hier.“ Er versteht, wo er steht, aber nicht, *wer* vor dem Pfeil steht. So ergeht es ihm auch, als er im Regal auf eine reichhaltige Biographie von Rudolf Lingens stößt, die sein Leben bis zum jüngstvergangenen Augenblick verzeichnet. Wieder kann er sagen: „Dieser unglückliche Mann!“, ohne zu wissen, dass er von sich spricht. Er kann auch sagen: „Ich bin verwirrt.“ John Perry, der in Stanford lehrt, kommt vorbei und denkt: „Ja, er ist verwirrt.“ Rudolf Lingens Lingens und Perry fassen also denselben Frege-Gedanken, und doch *erscheint* ihnen dies Erfassen jeweils ganz anders. Perry erscheint es nicht so, als dächte er ‚Ich bin verwirrt‘, Lingens aber sehr wohl.

Ich glaube, wir werden zwei mögliche Stellungnahmen zu diesem Beispiel spontan einleuchtend finden. Beide leiten Wasser auf Husserls, aber nicht auf Freges Mühlen:

1. Wir können der Ansicht sein: Lingens und Perry denken nicht dasselbe.
2. Oder wir können uns an die schwächere Version der Phänomenologie des Intentionalen halten und denken: Selbst wenn es im Beispiel einen gemeinsamen intentionalen Gehalt geben sollte, über den Lingens und Perry gleichartig urteilen, selbst dann dürften wir einen *zusätzlichen* Gehalt annehmen, hinsichtlich dessen sie voneinander abweichen. Dieser urteilsspezifische Gehalt würde dann nicht den Frege-Sinn des Gedankens modifizieren, aber wohl den kognitiven Gehalt der beiden Unterurteile (es wird darin also sehr wohl etwas *Unterschiedliches gedacht*; darüber gleich mehr).

Nimmt man Abstand von dem unmittelbaren Konflikt, der zwischen Frege und Husserl tobt, und schaut auf neuere Theorien, so scheinen sich zwei Wege zu Behandlung des Konflikt anzubieten. Die erste Möglichkeit eröffnet der *semantische Externalismus*. Er nimmt an:

- a) Konstitutiv für die Bedeutung ist das, was zur Bestimmung/Individuierung des Gegenstandes beiträgt (Umwelt, evolutionäre Faktoren, kausale Einflüsse des Gegenstandes, Sprachüblichkeiten).

- b) Zu den gegenstandsbestimmenden Faktoren gehören solche, die nicht Merkmale des phänomenalen Charakters eines Urteils sein können (typischerweise externe kausale oder soziale Faktoren <erklären!>).
- c) Also kann die Bedeutung als intentionaler Gehalt eines Aktes nicht, jedenfalls nicht vollständig, durch dessen phänomenalen Charakter festgelegt/bestimmt werden.

Dies extrem realistische Paradigma, das heute flächendeckend vertreten wird, war Husserl noch unbekannt. Ihm wären zwei Möglichkeiten der Reaktion zur Verfügung gestanden:

- a) Er hätte seine Ausgangsthese einschränken können, wonach zur Bedeutung all das gehört, was zur Bestimmung des Gegenstandes beiträgt. Soll beispielsweise mit der These gemeint sein, dass die Bedeutung ausreicht, die *Existenz* eines bestimmten Gegenstandes sicher zu stellen? Wenn nicht, so drängt sich schon hier eine Einschränkung auf: Die Bedeutung kann den Gegenstand nur insofern bestimmen, als es ihn tatsächlich *gibt*. Die Existenz des Gegenstandes und die davon abhängigen externen Faktoren (Kausaleinwirkungen, soziales Umfeld) bilden dann die Rahmenbedingungen eines geglückten intentionalen Akts, aber eben auch nicht mehr: nur die Rahmenbedingungen. Oder (das ist die zweite Möglichkeit):
- b) Die Bedeutung (ihrerseits bestimmt durch den phänomenalen Charakter) legt einen Gegenstand fest, aber nicht irgendeinen Gegenstand, sondern ein besonderen, einen *intentionalen* Gegenstand.

Unter den verschiedenen, oft widersprüchlichen Auffassungen, die Husserl über intentionale Gegenstände geäußert hat, ist für unseren Zusammenhang eine besonders wichtig. Sie erinnern sich an seine phänomenologische Devise, den Gegenstand phänomenologisch zu *reduzieren*, und d. h. von seiner Existenz abzusehen. Mit dem Absehen *von* (nicht: Leugnen!) der Existenz fallen dann auch all jene Faktoren dahin, mit denen der Externalismus arbeitet, wie besonders die Kausalinflüsse der Gegenstände auf die Bedeutungskonstitution. Husserls These, dass der phänomenale Gehalt den intentionalen bestimmt, zwingt ihn also, von der Existenz der Gegenstände abzusehen. Der intentionale Gehalt (oder der Sinn eines intentionalen Akts) hat ein Wesen, aber keine Existenz. Sich intentional auf einen Gegenstand beziehen heißt also wissen, um was für einen Gegenstand es sich da handelt. In diesem Sinne bestimmt bei Husserl der Sinn den Gegenstand. Das bedeutet aber nicht, dass Husserl – in idealistischer oder phänomenalistischer Attitüde – die Existenz der Intentionalobjekte leugnen muss. Das liefe ja ganz dem zuwider, was wir zu Beginn der Vorlesung die einseitige Abhängigkeit des Bewusstseins vom Gegenstand genannt (und besonders an Jean-Paul Sartre belegt) haben. Es bedeutet vielmehr nur dies, dass sich der intentionale Akt nur unter der Bedingung auf einen existierenden Gegenstand beziehen kann, dass er dessen Wesen (also: *was* dieser Gegenstand ist, seinen Gehalt) festlegt. Die Pointe von Husserls Reduktion/®pox, liegt also darin, dass bei der Bestimmung des Gehalts eines Gegenstandes kontingente, kausale, kurz: externe Faktoren, die Existenz einschließen, keine Rolle spielen dürfen.

Jetzt können wir das Kapitel über Husserls Auseinandersetzung mit Frege abschließen und Pro und Kontra gegeneinander stellen. Freges Haupteinwand gegen Husserls (noch ziemlich psychologistische) Habilschrift über den Zahlbegriff war damals, Husserl habe bald den Bezugsgegenstand (die Frege-Bedeutung), bald den (Frege-)Sinn von Ausdrücken (hier von Zahlwörtern) mit den damit verbundenen (bloß subjektiven) Vorstellungen verwechselt (z.B. 47). Vorstellungen seien aber subjektiv, während Referenz und Weisen der Referenz objektiv seien. Dabei hat Frege in seiner Voreingenommenheit gegen alles Transzendentalphilosophische- Psychologische Husserls Theorie der Formbegriffe völlig misskannt. Formbegriffe wie Stetigkeit, Gleichheit, Einheit, Vielheit, Zahl usw. sind für Husserl gerade nicht (wie Freges Zahlen) „Eigenschaften von Eigenschaften“ – also Begriffe, die auf Prädikate niederer Stufe bezugnehmen. Formbegriffen entsprechen „gerade *keine* Eigenschaften der Gegenstände, denen sie zukommen“ (46 f.); sie entspringen vielmehr aus einer Reflexion auf weltgerichtete Akte, die man (mit David Bell z.B.) durchaus ‚transzendental‘ nennen könnte. Diese Husserlsche Intention lässt sich durchaus verteidigen.

Das gilt erst recht für die Angriffe auf den Psychologismus, in denen sich Frege schlicht als erkenntnistheoretisch blind herausstellt. Freges Extensionalismus wird erkenntnistheoretisch blind dort, wo er die Erklärung von Begriffen mit der Angabe ihres Umfangs gleichsetzt, statt etwas über den "psychischen Vorgang" auszusagen, "der zur Entstehung dieses Begriffes führt" (54). Tatsächlich gibt es in Freges Zugeständnis, der Sinn drücke den Inhalt der Überzeugung des Sprechers aus (57), einen blinden Fleck; denn Überzeugungen haben doch wohl wesentlich eine subjektive Komponente, von der erst zu zeigen wäre, wie sie mit der platonischen Objektivität

des Sinns verträglich ist. Die Subjektivität der Begriffs-Genesis muss im Übrigen die Objektivität des Begriffs gar nicht beeinträchtigen. Warum sollten nicht mehrere Individuen "dieselbe subjektive Eigenschaft" haben und sich im Gespräch auf diese beziehen?

In seiner Doktorarbeit weist Gianfranco Soldati auf eine interessante Positions-Änderung in Freges späteren Publikationen (ab 1906, besonders um 1914) hin. Hier könnte man Husserls Einfluss vermuten. Die Änderung betrifft die Frage, ob Begriffe (wie Frege annimmt) in die Sphäre der Frege-Bedeutung fallen oder (wie Husserl will) nicht. Überwunden scheint in Freges später Phase die erkenntnistheoretische Fixierung von „Über Sinn und Bedeutung“, wonach Frege-Sinne den Inhalt der Überzeugungen des sprechenden Subjekts (den kognitiven Gehalt seiner Gedanken) ausdrücken, und zwar in der Weise, dass nunmehr zwei Personen denselben 'Gedanken' (als Frege-Sinn einer Aussage) haben („erfassen“) können, "obwohl sich in ihrem Bewußtsein Überzeugungen finden, die einen unterschiedlichen Gehalt haben" (66). Frege hat ja Testverfahren für die Bedeutungsgleichheit von Ausdrücken aufgestellt, dass sie sich *salva veritate* durecheinander ersetzen lassen können müssen. Das ist bei Ausdrücken wie ‚gleichschenkliges‘ oder ‚gleichwinkliges Dreieck‘ der Fall. Die beiden Ausdrücke haben aber eine und dieselbe Extension, aber natürlich macht es einen großen Unterschied, ob ich den einen oder den anderen Gedanken fasse. Ich könnte sogar nicht wissen, dass beide Gedanken dieselbe Extension haben. Dieser Unterschied ist also nicht bedeutungsmäßig, wohl aber für mich und meine Erkenntniseinstellung wichtig. Darum spricht man von einem Unterschied im ‚kognitiven Gehalt‘ der beiden Gedanken. Sobald Frege dies zugibt, muss er sich auch mit der subjektiven Komponente unserer Überzeugungen auseinandersetzen. Und in diese

Richtung bewegen sich wenigstens seine Schriften aus der Zeit des Ersten Weltkriegs. Danach wären also nicht mehr der Frege-Sinn, sondern die mit ihm assoziierten subjektiven Vorstellungen Indikatoren der Überzeugungen des Sprechers; und das Feld der Psychologie würde auch für Frege *nolens volens* relevant. Jedenfalls scheint Freges Semantik für sich allein nicht auszureichen, um den kognitiven Gehalt von Gedanken zu bestimmen.

Das war natürlich eine für Husserls Ansatz willkommene Konsequenz. Husserl versteht ja unter 'Begriff' weder eine Frege-Bedeutung noch einen Frege-Sinn, sondern eine subjektive mentale Qualität (wie es die ist, zu der sich Frege getrieben sieht, wenn er kognitive Unterschiede zwischen gleichen Gedanken zweier Personen in deren Bewusstseins-Erlebnissen fundieren muss). Gianfranco Soldati kann sehr schön zeigen (69), dass die Frege-Semantik über den kognitiven Gehalt von Gedanken keine Rechenschaft ablegen kann (sie muss Frege-Sinn-gleiche Sätze mit verschiedenem kognitiven Gehalt – z.B. "x ist die Schnittkante einer Ebene und eines Kreiskegelmantels" und "x ist eine ebene Kurve, deren Gleichung in Parallelkoordinaten vom zweiten Grade ist" – als denselben Wahrheitsbedingungen unterstehend annehmen). Nimmt man nun an, es *gebe* hier <aber> einen kognitiven Unterschied, dann muss man urteilen, dass Frege dessen Realität in seiner Theorie nicht erfassen kann.

Gianfranco Soldati diskutiert abschließend den Konflikt zweier Thesen, die er „die These der Selbständigkeit der Begriffe (TSB) gegenüber der Sprache“ (72) und den „Grundsatz der Sprachphilosophie (GSP)“ (74) nennt. In einer schwachen Auslegung besagt die erstere, dass ich Begriffe haben kann, auch wenn mir (noch) kein sprachlicher Ausdruck dafür zuhanden ist. Letzterem zufolge sind Begriffe wesentlich intersubjektiv (sie existieren nur als Code-Elemente); es wäre sinnlos, sie für Privatgegebenheiten eines individuellen Bewusstseins zu halten (Dummett im Anschluss an Wittgensteins Anti-Privatsprachen-Argument). Freges erkenntnistheoretische These

muss nun entweder TSB ausschließen oder umgekehrt die Existenz nicht-sprachlicher Begriffe einräumen. Das letztere stimmt zu Husserls Überzeugung.

Es ist klar, warum Frege TSB nicht akzeptieren kann: Er deutet sie als Eingeständnis der Existenz privater (mentaler) Gegebenheiten, die um ihrer Nicht-Universalität willen aus dem Reich der Logik (und der formalen Semantik) auszuschließen sind. Bei aller Differenz trifft sich Frege hier mit den Vorbehalten des logischen Behaviorismus, der das Fassen von Gedanken bzw. das Haben von psychischen Zuständen an deren Beobachtbar- und Formulierbarkeit aus der ‚er/sie‘-Perspektive bindet – und liefert sich so dem von Dennett erhobenen Vorwurf des ‚begrifflichen Konservatismus‘ aus (80 f.), dessen Hauptpunkt die Unterstellung ist, das Begriffs-Repertoire einer Sprach- oder Wissenschaftsgemeinschaft (als durch aktuell funktionierende Kommunikabilität restringiert) sei nicht innovierbar. Gianfranco Soldati betont den prinzipiellen (epistemischen) Unterschied zwischen ‚ich‘- und ‚er/sie‘-Perspektive und ordnet die erste dem Gesichtspunkt der Umgangssprache, die zweite dem der Wissenschaft (Psychologie, Neurophysiologie) zu (80 f.). (Ich finde diese Unterscheidung nicht ganz einleuchtend, da der Standpunkt der Alltagssprache („Ordinary Language“) ja noch immer der der Sprache [des analytischen Nominalismus] und per se nicht unbedingt TSB-freundlicher ist als der der verdinglichenden Wissenschaft. Würde man außerdem Nagelsche Bedingungen für die Rede von psychischen Zuständen zugrundelegen, so müsste eine starke Version von TSP in Anspruch genommen werden, die den Gesichtspunkt der Kommunikabilität hinsichtlich des spezifisch subjektiven – definitionsrelevanten – Elements psychischer Ereignisse grundsätzlich außer Kraft setzt.) Den stärksten Einwand gegen Frege stellt wohl der Hinweis auf die irreduziblen Besonderheiten der Semantik indexikalischer Ausdrücke dar. Ihr Verständnis setzt bekanntlich Kenntnis außersprachlicher (z.B. perzeptiv gesicherter) Daten/Kontexte voraus; indexikalische Gedanken sind keine Frege-Gedanken, sondern schließen den Referenten des Gedankens als Satzkomponente ein (85 f.); und mit dem bin ich nur vertraut über ein „informational link“ und eine diskriminative „fundamental idea“ (Gareth Evans), die beide nicht-sprachlich sind.

Sind Wahrnehmungen (als notwendige Ergänzungen zum Verständnis von Indikatoren) nun allerdings nicht-sprachlich, so sind sie, meint Gianfranco Soldati, darum doch keineswegs nicht-objektiv oder unmitteilbar (das besagt die „These der Objektivität der Wahrnehmung [TOW]“, die übrigens auch Tugendhat im Nachgang zu seiner Husserl-Kritik in den *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* vertritt). In einer eingehenden Auseinandersetzung mit Dummetts Theorie der „Proto-Begriffe“ und „Proto-Gedanken“ (90 ff.) sucht Gianfranco Soldati zu zeigen, dass die Vor- oder Außersprachlichkeit gewisser ‚unmittelbar‘ gegebener Bewusstseinstatsachen (zu denen er auch Begriffe und Denkakte zählt [91]) nicht – wie Dummett mit Frege annimmt – deren Privatheit und Inkommunikabilität impliziert. So wie Hans denselben Sprung (als Typ) tun kann wie Hanna, so kann auch ich den selben (Typ von) Schmerz erfahren wie du. Gewiss gilt das unter Voraussetzung von TOW, die auf der Annahme basiert, dass wir typische Wahrnehmungen haben können (mit dieser Annahme arbeitet auch der behavioristische Verifikationismus). Nimmt man dagegen mit Thomas Nagel (und anderen) an, es sei ein Definiens (ein essentieller Charakter) von ‚inneren Erfahrungen‘, dass sie sich (immer auch) in einer spezifisch subjektiven, und zwar prinzipiell unübertragbaren (Pour-soi-)Perspektive abspielen (und auch dann abspielen, wenn dem erfahrenden Subjekt - und zwar wiederum prinzipiell - keine Proposition bekannt ist, die vom Erlebnis wahr ist), dann genügt die These von

der Objektivität der Wahrnehmung nicht, um die TSB gegen den Fregeschen Objektivismus und den Dummettschen Intersubjektivismus wirkungsvoll abzugrenzen. Nagels These (vor allem in der Form, wie sie Peter Bieri in „Nominalismus und innere Erfahrung“ präsentiert) impliziert außerdem, dass uns Empfindungen wesentlich nicht in typisierter Form vorliegen (Typen sind Korrelate von Begriffen, Erlebnisse sind aber als subjektive un-mittelbar, nicht *vermittelt* durch ein Merkmal, das das Erlebnis mit mehreren anderen seinesgleichen teilt); aus der Unmittelbarkeit und Vor-Begrifflichkeit (auch: Nich-Propositionalität) innerer Erfahrungen folgt übrigens nicht, dass diese Erlebnisse nicht minimal spezifiziert (individuiert) wären: Daraus, dass ich nicht angeben kann, welchen Wahrnehmungs- oder Erlebnis-Typ mein Bewusstseinszustand instantiiert, folgt nicht, dass entweder (wie Wittgenstein zu einer gewissen Zeit dekretierte) keiner vorliegt oder dass er unbestimmt ist.

So scheint mir, dass sich zwischen Gianfranco Soldatis These von der Objektivität der Erlebnisse und der Wittgensteinschen, dass wir Bedeutungen nur als zuvor intersubjektiv geregelte ‚erfassen‘ können, ein Hof von Gemeinsamkeiten ausbreitet, in denen es mir bei allem Scharfsinn des Autors zuweilen an fundamentalen Differenzierungen fehlt. Am Ende deutet der Autor auf Husserls These vor, dass zwischen mentalen Erlebnissen und Bedeutungen dasselbe Verhältnis bestehe wie zwischen Artbegriff und (darunter fallenden) Individuen (97 o.) – wonach individuelle Erlebnisse prinzipiell mit universellen Bedeutungen homogen und mithin (am Ende von Abstraktionsprozessen) in diese übersetzbar wären. Wäre das richtig, so brähe der – zumal in der neueren hermeneutischen und bewusstseinstheoretischen Diskussion herausgearbeitete – Unterschied zwischen Individualität und Partikularität zusammen: Individualität wäre die Spezifikation eines Universale, eines Typs; alsdann sähe man nicht mehr, wie es – als Element eines Allgemeinen – dieses Allgemeine innovativ verändern könnte: der Vorwurf des 'begrifflichen Konservativismus' beträfe auch diese Position. Ferner: Husserls Problem mit den "wesentlich okkasionellen Ausdrücken" - den Indikatoren "ich", "hier" und "jetzt" (von den Quasi-Indikatoren der ungeraden Rede zu schweigen) - hat gerade in seiner Unfähigkeit, token-Individualität von Bewusstseins-Erlebnissen zu denken, seinen Ursprung. Gibt man, wie es Gianfranco Soldati im vorhergehenden doch tut, mit Kaplan, Perry und anderen zu, dass die 'essentiellen Indikatoren' gerade wegen ihrer Frege-Sinn-Freiheit (ihrer Begriffslosigkeit, Wahrnehmungsdiesseitigkeit und Unmittelbarkeit) ihren Referenten garantiert erreichen, dann sieht man, dass Husserls Theorie der Objektivität (mithin Begriffs-Zugerichtetheit oder Typizität) des Erlebnisses<sup>11</sup> diese Seite von TSB nicht zu erfassen vermag. Mag sein, dass Mohanty (98) das Problem hat, individuelle, identisch nimmer wiederkehrende Bewusstseins-erlebnisse in den Bereich des Sprachlichen hinüberzuvermitteln. Gianfranco Soldati hat das umgekehrte Problem, die TSB trennscharf vor dem Zugriff des platonistischen oder behavioristischen Intersubjektivismus zu schützen.)

\*

---

<sup>11</sup> Nach Gianfranco Soldati ist nicht nur das Wahrgenommene objektiv; auch die Art und Weise seines Gegebenseins ist typisiert (vgl. z.B. 107: "dass verschiedenen Menschen denselben Gegenstand in derselben Art und Weise gegeben ist").

Ich glaube, dass ich der Versuchung nicht widerstehen sollte, Ihnen nach dieser Auseinandersetzung mit Frege wenigstens einen *Einblick* in Derridas dekonstruktive Auseinandersetzung mit Husserls *Logischen Untersuchungen* zu geben. Das ist auch darum vorteilhaft, weil Derridas kritische Lektüre sich ganz eng an Husserls I. *LU* anlehnt, so dass wir gleich auch noch allerlei wichtige Informationen über Husserl selbst nachholen können.

Ganz anders als Frege, ja im offenen Widerspruch zu ihm, bestreitet Derrida, dass es einen unsprachlichen Sinn geben könne. Damit übernimmt er die auch für der Sprachanalyse grundlegende Arbeitshypothese, die Gustav Bergmann zuerst als die ‚linguistische Wende‘ bezeichnet hat. ‚Linguistic turn‘ ist dann zum Titel für die ganze nach-Wittgensteinsche Philosophie geworden, die darum ja auch *Sprachanalyse* genannt wird. Richard Rortys Sammelband *The Linguistic Turn* (und zumal seine Einleitung zu diesem Band) war als eine Art Fanal für die neue philosophische Grundüberzeugung gemeint, die weltweit die Philosophie nach dem II. Weltkrieg geprägt, ja bestimmt hat. Die Sprachanalyse verstand sich ausdrücklich als Ablösung und Aufhebung der <angeblich> sprachvergessenen Phänomenologie. Schon darum sollten wir uns mit einigen ihrer Einwände auseinandersetzen. Das wird uns dadurch leicht gemacht, als ihr deutscher Hauptvertreter (Ernst Tugendhat) seine sprachanalytische Position in eindringender Auseinandersetzung *mit* und in Abgrenzung *von* Husserl verteidigt und begründet hat.

Derrida ist nicht von der Sprachanalyse (des Wiener Kreises, Wittgensteins und der angelsächsischen Philosophie des *linguistic turn*), sondern vom linguistischen Strukturalismus in der Nachfolge Saussures geprägt. Der Strukturalismus unterscheidet sich von der Sprachanalyse vor allem darin, dass er eine Wort-, weniger eine Satzlinguistik betreibt (damit hängt auch das Desinteresse des Strukturalis-

mus an Fragen der Wahrheit zusammen; denn Wahrheit ist eine Eigenschaft nicht von Wörtern, sondern von Sätzen). Davon abgesehen stimmen Strukturalismus und Sprachanalyse darin überein, dass sie die Annahme eines ‚vor-ausdrücklichen‘, rein geistigen Bedeutens ablehnen.

Ich kann mir (und Ihnen) die Arbeit ersparen, Sie erst in einige Grundgedanken der Saussuren Linguistik einzuführen, weil Derridas Auseinandersetzung mit der I. LU gar nicht (oder kaum) auf Saussure Rücksicht nimmt. Statt dessen sucht er die Plausibilität seiner Sprachkritik an Husserls Bewusstseins-Versessenheit in ganz direkter Auseinandersetzung mit Husserl zu zeigen. Sein Verfahren („dekonstruktivistisch“ genannt) besteht darin, Husserl gleichsam gegen den Strich zu lesen, so nämlich, dass Husserl selbst gezwungen werden soll, Derridas Gegenposition zu unterschreiben. Die Kritik ist also immanent; sie verdreht Husserl so lange, bis er sich in Widersprüche verwickelt, aus denen Derrida durch seine Sprachphilosophie den Ausweg weist.

Ich möchte, um den Übergang zu Derridas Dekonstruktion zu bahnen, eine von Husserls semantischen Grundüberzeugungen noch einmal aufrufen. Husserl räsonniert über die *Wiederholbarkeit* von Redeäußerungen ohne Sinnverlust. Das, meint er, kann nur garantiert werden, wenn die Bedeutungen als reine Idealitäten von der Weltlichkeit der stimmlichen, psychischen usw. Realisierung unabhängig sind. Ist das sicher?

Zunächst wollen wir gerne zugeben – und das ist ein Gemeinplatz unter Sprachwissenschaftlern – dass die Wiederholbarkeit (Derrida sagt: die "itérabilité") eine wesentliche Eigenschaft sprachlicher Zeichen ist. Das sagt z. B. auch der Sprechakt-Theoretiker John R. Searle. Wenn eine sprachliche Konvention besteht, so

meint er, dann wirkt sie sich so aus, dass ich den betreffenden Typus sprachlichen Handelns ('Typus' meint hier: das linguistische Pendant zur Husserlschen 'Spezies'), sagen wir: ein gegebenes Versprechen, in beliebig vielen Einzelfällen wiederholen kann, ohne dass sich seine Bedeutung nennenswert verändert. So wie Sie nach den Regeln des Schachspiels, die sich immer gleich bleiben (solange die Konvention sie stützt), unendlich viele verschiedene Züge tun oder Partien spielen können. Dabei spielt für Searle das Kriterium der Selbigkeit die Hauptrolle. Er sagt: "Any conventional act involves the notion of the repetition of the same" („Reiterating the Differences“, in: *Glyph* 1, 1977, 207).

Ich denke, Sie haben die wörtliche Übereinstimmung mit dem Husserlzitat gleich bemerkt. Ist das aber nicht eine ganz vernünftige und scheinbar arglose Behauptung? Analysieren wir sie vorsichtshalber. Offenbar gehen in die Behauptung vier nicht gleich sichtbare Voraussetzungen ein, die Searle mit Husserl teilt. *Erstens* die, wonach die Wiederholbarkeit konventionell kodifizierter Zeichen (*types* im Unterschied zu *tokens*: situativ wechselnden und auch stets verschieden ausgesprochenen Verlautbarungen) ein Grunderfordernis gelingender Kommunikation ist. Darüber gibt es Konsens nicht nur mit Husserl und Saussure, sondern auch mit Derrida. Searle meint nun *zweitens* (aber da spricht er für die gesamte neuere Sprachtheorie), dass diese Wiederholbarkeit - kraft der "Rekursivität" der sprachlichen Regeln - eine "infinite number of possible communications [as well as of different contents]" einschließt (l.c., 208). *Drittens* sei alle Wiederholung von sprachlichen *Typen* notwendig Wiederholung derselben Bedeutungen bzw. (im Falle von Sprechakten) derselben Intentionen. Denn würde sich die Bedeutung im Äußerungsakt verändern, so würden sich auch die Regeln verändern, die die Sprachverwendung vorschreiben; und wenn sich die Regeln verändern, dann schwimmen wir in jenem von Platon perhorreszierten Strom des Werdens, wo

nichts bleibendes Sein hat, weil alles von Nu zu Zu anders wird. Wir wären alsdann nicht mehr innerhalb eines geschlossenen Systems schön kodifizierter Sprechakte, das man sogar in einer "Taxonomy of Illocutionary Acts" rubrizieren könnte. Wiederholbarkeit des Selben setzt voraus: Kodifikation. Das Code-Modell möchte sicher stellen, dass der Hörer die Zeichen nach demselben Schlüssel auf ihre Bedeutungen überschreitet, nach dem der Sprecher sie enkodiert hat. Diese Regel muss unverbrüchlich sein, sonst bräche die Anarchie im Zeichensystem aus. Das gilt entsprechend für Sprechakte, d. h. pragmatisch interpretierte Äußerungen als da sind Taufen, Versprechen, Segnen, Verfluchen. Etwas – sagen wir den Satz : 'ich bleibe' – als ein Versprechen verstehen, heißt: ihn als Spezifikation einer allgemeinen Intentionalitätsform (eben des Versprechens) zu dekodieren. (Natürlich kann 'ich bleibe' auch eine Drohung meinen; denken Sie an den Roman von Simone de Beauvoir: *Sie kam und blieb*). Da mithin nicht nur propositionale Gehalte, sondern auch Intentionen kodifiziert werden, darf ich als Theoretiker der Sprechakte unterstellen, dass die Intention des Sprechers im Akt der Mitteilung sich nicht verändert. Darum, und das wäre die *vierte* Implikation Searles, könnte die Kategorie der Intention niemals als Störenfried und Quertreiber im System der Bedeutungen auftreten. (Anders gesagt: Intention sind selbst kodiert, sie sind Intentionsformen; so könnten sie nicht unvorhersehbare Modifikatoren von propositionalen Inhalten sein.)

Das setzt natürlich – in Husserls Sprache – eine vollkommene Deckung voraus "zwischen den Inhalten der Kundgabe und der Nennung" (§ 25, *LU II/1*, 78 f.); weniger apart formuliert: Meinen und Sagen müssen nicht aufeinander driften. Denn sonst würde die Idealität des Gemeinten in der Realität des Gesagten nur defizitär ankommen, und damit wäre Kommunikation ein Verlustgeschäft. Dies alles sind natürlich nur Postulate in methodischer Absicht. Nicht nur ist die Frage, ob sie die

Realität der wirklichen Kommunikation abdecken; noch dramatischer wäre die Frage (es ist die Derridasche), ob es irgend ein Kriterium dafür gibt, dass das Code-Modell überhaupt und im mindesten funktioniert.

Interessanterweise beginnt Derrida seine Kritik an Husserl keineswegs damit, dass er die Grundthese bestreitet, wonach ohne eine (und sei's minimale) Idealisierung des Zeichensinns gar nicht kommuniziert werden könnte. Dies leugnen, sagt er sogar, hieße: einer 'entarteten Metaphysik' sich anzuschließen, der er Blindheit gegenüber dem eigentlichen Modus dieser Sinn-Idealität vorwirft. Ich gebe Ihnen das ganze Zitat:

*c'est toujours une cécité devant le mode authentique de l'idéalité, celle qui est, qui peut être répétée indéfiniment dans l'identité de sa présence pour cela même qu'elle n'existe pas, n'est pas réelle, est irréelle non pas au sens de la fiction mais en un autre sens qui pourra recevoir plusieurs noms, dont la possibilité permettra de parler de la non-réalité et de la nécessité de l'essence, du noème, de l'objet intelligible et de la non-mondanité en général. Cette non-mondanité n'étant pas une autre mondanité, cette idéalité n'étant pas un existant tombé du ciel, l'origine en sera toujours la possibilité de la répétition d'un acte producteur. Pour que la possibilité de cette répétition puisse s'ouvrir idéaliter à l'infini, il faut qu'une forme idéale assure cette unité de l'indéfiniment et de l'idéaliter: c'est le présent ou plutôt la présence du présent vivant. La forme ultime de l'idéalité, celle dans laquelle en dernière instance on peut anticiper ou rappeler toute / répétition, l'idéalité de l'idéalité est le présent\_vivant, la présence à soi de la vie transcendentale (VP 4/5).*

Natürlich ist das erlebte Rede (style indirect libre) – Derrida macht sich zunächst einmal zum Fürsprecher von Husserls eigenen Gedanken. Ich gebe gleich ein zweites Zitat:

*Cette idéalité est la forme même dans laquelle la présence d'un objet en général peut indéfiniment être répétée comme la même [beachten Sie die Identität der Formulierung mit der von Searle: any conventional act involves the notion of the repetition of the same]. La non-réalité de la Bedeutung, la non-réalité de l'objet idéal, la non-réalité de l'inclusion du sens ou du noème dans la conscience (Husserl dira que le noème n'appartient pas réellement - reell - à la conscience) donneront donc l'assurance que la présence à la conscience pourra indéfiniment être répétée. Présence idéale à une conscience idéale ou transcendentale (VP 8).*

Das Modell haben wir uns nun so gut eingebläut, dass ich diese Zitate nicht mehr als Belege zur Erläuterung anführen wollte, sondern nur mehr als Belege für Derridas Anknüpfen. Da zeigt sich denn, dass er den Bezug zwischen der notwendigen Idealisierung der Bedeutung und dem der Wiederholbarkeit-ohne-Sinnverlust

von Wortzeichen als ein begründetes Postulat unterschreibt. Andererseits stellt er folgende Frage: Da es ja nun einmal jene von Husserl stets in abschätzigen Ausdrücken beschriebene Okkasionalität gewisser Ausdrücke und das von Husserl beklagte "Schwanken der Wortbedeutungen" (LU II/1, 77 ff.) *gibt*, samt der phonisch stets wechselnden 'Aufführung' der Sprachtypen in der Zeit, und da es ferner ja auch die konkreten psychischen Akte *gibt*, die Husserl so gern von der reinen Wesenhaftigkeit des Bedeuteten abziehen würde – warum, so kann man fragen, gibt es eigentlich diese merkwürdige, störende Verdoppelung der übersinnlichen durch die sinnliche Welt? Und vor allem: was erklärt jenen von Husserl so genannten *Parallelismus* zwischen reinem transzendentelem und psychisch-innerweltlichem Leben (VP 10)? Nehmen wir einmal an, dieser Parallelismus bestehe, dann haben wir – wie Derrida an einer anderen Stelle sagt – mit einer Art Spiegelschrift (*écriture en un miroir* [Marges 195]) zu tun. Zwar ist der Spiegel eigentlich etwas Überflüssiges: er wiederholt ja nur im Bilde, was im Original schon präsent war. Andererseits: wenn das Spiegelbild dem gespiegelten so genau entspricht (und wenn das Spiegelbild eine Metapher für das Physische und das Gespiegelte eine Metapher für das Unsinnliche ist), dann kann der Abgrund zwischen den beiden Welten ja wohl so groß nicht sein. Derrida spricht auch von einer Art Schrift in Weiß (*une sorte d'écriture blanche*) (l.c. 197): eine, in der der Bleistift keine Spur auf dem Papier macht, weil er aller Weltlichkeit beraubt ist. Aber der weltliche 'Ausdruck' gibt ihn dann in physischen Lettern doch wieder ("Le sens serait donc déjà une sorte d'écriture blanche et muette se redoublant dans le vouloir-dire").

Das ist ein, wie ich finde, sehr treffendes Gleichnis (das übrigens einem Zug in Wittgensteins Zurückweisung der Privatsprachen-Phantasie entspricht: Eine Sprache, die niemand außer mir spricht, ist darum doch nicht weniger eine Sprache).

Derridas Gleichnis von der weißen Schrift (auf weißem Grund) zeigt, wie sich die Marginalisierung der psychisch-physischen (der weltlichen) Schicht rächt. Wenn im Spiegel eine *Schrift* auftaucht, wie kann denn das Gespiegelte *keine* Schrift gewesen sein? Gut, es schreibt Weiß auf Weiß, man kann da nichts lesen – aber eine Schrift mit weißer Tinte auf weißem Papier ist doch eine solche, die alle Formationsgesetze der artikulierte Schrift befolgt haben muss – sonst würde der Spiegel – wie immer auch entstellt – doch keine Schriftspur zurück. Und das tut er, sonst könnte Husserl da keinen "Parallelismus" feststellen.

Gehen wir einen Schritt weiter: Wenn der vor-ausdrückliche Sinn, auf dessen Idealität Husserl besteht, selbst Schrift ist (sie sei weiß oder schwarz), und wenn die Metapher der Schriftlichkeit (nur um eine Metapher kann sich's ja hier handeln) zugleich für die Wiederholbarkeit steht ('scripta manent, verba volant'), dann scheint sich alles umzukehren und die Idealität vielmehr ein Effekt der Zeichen-Wiederholbarkeit zu sein. Das ist jedenfalls die Perspektive von Derridas Dekonstruktion, die Husserl gegen Husserl selbst antreten läßt, um sein System mit eigenen Mitteln zu 'dekonstruieren'. Die Wieder-vergegenwärtigung des Sinns im Ausdruck, sagt Derrida, weit entfernt, bloß Ausdruck einer vorausdrücklichen Identität/Idealität zu sein, scheint vielmehr die Ermöglichungsbedingung dieser Idealität zu sein (VP 5 unten).

Für diese These kann Derrida *ad hoc* wenigstens zwei ganz Husserl-immanente Argumente aufbieten: Das erste ist, dass Husserl selbst sagt, erst die Ausdrucksform erlaube dem vor-ausdrücklichen Sinn, eine logische Größe, nämlich ein Allgemeines, zu werden. Ausdruck, sagt er, sei "eine merkwürdige Form, die sich allem 'Sinne' [...] anpassen läßt und ihn [allererst] in das Reich des 'Logos', des Begrifflichen und des 'Allgemeinen' erhebt" (*Ideen I*, § 124, S.

305,2).<sup>12</sup> Etwas später im selben Paragraph sagt Husserl, die Schicht des Ausdrucks sei "nicht produktiv. Oder wenn man will: Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen" (l.c., 306,2). Von einer Unproduktivität der Ausdrucksschicht kann also keine Rede sein. Denn erst der Ausdruck erhebt den Sinn in den Status der Allgemeinheit und Idealität. Nun war es doch gerade das Interesse an solch strikter ('begrifflicher') Allgemeinheit, welches Husserl zu seiner terminologischen Idealisierungs-Akrobatik antrieb. Stellt sich nun der Ausdruck (der nach Husserl immer mit einem materiellen Medium 'verflochten' oder 'verschmolzen' ist) als Bedingung der Allgemeinheit und Logizität des Sinns heraus, dann kehrt sich die ursprüngliche These genau um. - Noch eine zweite (ebenso Husserl-immanente) Konsequenz gelingt es Derrida freizulegen (und Sie sehen sofort, dass sie mit der ersten eng zusammenhängt): Wenn von der sinnlichen Oberschicht des Ausdrucks nicht wirklich (erfolgreich) abstrahiert werden kann, wenn die Idealität des reinen Bedeuteten sich nicht unabhängig von allen okkasionellen und situativen Trübungen zum Ausdruck bringen lässt, d a n n verwandelt sich die Idealität des identischen Wortsinns am Ende gar in eine 'Idee im kantischen Sinn' - also in ein vernünftigerweise bloß Postulierbares, dem aber keine reale Existenz zukommt. Kurz: die Idealität des reinen Sinns existiert gar nicht, sie verdunstet in ein bloß Gefordertes:

Chaque fois que cette valeur de présence sera menacée, Husserl la réveillera, la rappellera, la fera revenir à elle dans la forme du telos; c'est-à-dire de l'Idée au sens kantien. Il n'y a pas d'idéalité sans qu'une Idée au sens kantien ne soit à l'œuvre, ouvrant la possibilité d'un indéfini, infinité d'un progrès prescrit ou infinité des répétitions permises (VP 9).<sup>1</sup>

<sup>12</sup> Vgl. dazu Derrida, *Marges*, 196, 201; *VP*, 35.

<sup>1</sup> Dies ist sehr schön aufgeführt in dem Aufsatz „Genèse et structure“ et la phénoménologie“, in: *L'écriture et la différence*, Paris, 1967, 229 - 251, vor allem 250 im Kontext!

## Vorlesung vom ??

Husserl – so hatten wir gesehen – hat nicht nur einen merkwürdigen Parallelismus festgestellt zwischen der ausdrückenden und der Ausdruck erfahrenden Schicht (*Ideen I*, 306, § 124), wobei erstere das "eigentümliche Medium des Logos" meint (312, § 127), letztere das vom Logos Bedeutete (achten Sie auf das Passiv: *signifié*), also: die reine Bedeutung als vorausdrückliche Idealität. Er hat auch die Korrelation von Idealität-des-reinen-Sinns und Wiederholbarkeit-ohne-Sinnverlust des ihn repräsentierenden Ausdrucks unterstrichen. Diese sei in jener, also die verbale Wiederholbarkeit in der unverwundbar beständigen Identität des Bedeuteten fundiert. (Identität und Idealität fallen hier zusammen: Identität des Sinns kann es nur als was Unwirkliches, als was Ideales geben; denn die Wirklichkeit der Verlautbarungen ist ja eben nie identisch.)

Derrida hat in einem schon manchmal zitierten, sehr lesenswerten Aufsatz „La forme et le vouloir-dire“ den Umschlag der geologischen in eine textuelle Metaphorik bei Husserl aufgedeckt (*Marges*, 191): Erst ist von zwei Schichten die Rede, der logischen, ausdrückenden, und der noetischen, Ausdruck erfahrenden (die paradoxerweise, unerachtet dieser Passivität, zugleich die eigentlich aktive, die 'bedeutungsverleihende' sein soll; paradox ist das aber nur scheinbar; denn was Husserl die Ausdruck erfahrende Schicht nennt, das ist ja gerade der Sinn, der sich der ausdrückenden - also sprachlichen oder logischen - aufprägt, so dass man sie - in einer anderen Ansicht desselben – ebensogut die Ausdruck erfahrende nennen könnte). Husserl spricht in den späteren Paragraphen auch von Unter- und Oberschicht; wobei der Sinn die Unter-, der sprachliche Ausdruck die Oberschicht bilden. Zu dieser Verteilung von Unten und Oben veranlaßt ihn die Überzeugung, dass der Sinn ja die sprachliche Bedeutung 'fundiert'; und Fundamente bilden den Grund und Boden, darauf das durch sie Fundierte aufruht. Dann aber -

etwas später - wird von Husserl plötzlich nicht mehr von sich überlagernden Schichten, sondern von einer Verflechtung gesprochen; und in einem Geflecht liegen die Fäden mannigfaltig bald über-, bald untereinander, ohne dass die Trennung in ein Drüber und Drunter noch Sinn machte. Ich lese Ihnen den entscheidenden Abschnitt mal vor:

Die volle Aufklärung der hierhergehörenden Strukturen macht erhebliche Schwierigkeiten. Schon die Anerkennung, daß wirklich nach Abstraktion von der sinnlichen Wortlautschicht noch eine Schichtung der Art vorliege, die wir hier vorausgesetzt, also in jedem Falle - selbst in dem eines noch so unklaren, leeren, bloß verbalen Denkens - eine Schicht ausdrückenden Bedeuten und eine Unterschicht von Ausgedrückten, ist nicht leicht und erst recht nicht das Verständnis der Wesenszusammenhänge dieser Schichtungen. Denn dem Bild von der Schichtung darf nicht zuviel zugemutet werden, der Ausdruck ist nicht so etwas wie ein übergelagerter Lack, oder wie ein darübergezogenes Kleid; er ist eine geistige Formung, die an der intentionalen Unterschicht neue intentionale Funktionen erfährt. Was dieses neue Bild wieder besagt, das muß an den Phänomenen selbst und an allen ihren wesentlichen Modifikationen studiert werden (*Ideen I*, § 124, S. 307; zur Metapher der 'Verflechtung' oder 'Verwebung' siehe S. 303, 304,2 und passim).

Dazu bemerkt Derrida:

*L'entrelacement* (Verwebung) du langage, de ce qui dans le langage est purement langage, et des autres fils de l'expérience, constitue un tissu. Le mot *Verwebung* renvoie à cette zone métaphorique: les "couches" sont "tissées", leur intrication est telle qu'on ne peut discerner la trame et la chaîne. Si la couche du logos était simplement *fondée*, on pourrait la prélever et laisser apparaître sous elle la couche sous-jacente des actes et des contenus non-expressifs. Mais puisque cette super-structure agit en retour, de manière essentielle et décisive, sur l'*Unterschicht*, on est bien obligé, dès l'entrée de la description, d'associer à la métaphore géologique une métaphore proprement *textuelle*: car tissu veut dire *texte*. *Verweben* ici veut dire *texere*. Le discursif se rapporte au non-discursif, la "couche" linguistique s'entremêle à la couche pré-linguistique selon le système réglé d'une sorte de *texte*. On sait déjà - et Husserl le reconnaît - qu'au moins en fait les fils secondaires vont agir sur les fils primaires; dans ce qui s'*ourdit* ainsi, c'est précisément l'opération du commencement (*ordiri*) qui ne se laisse plus ressaisir; ce qui se trame comme langage, c'est que la trame discursive se rende méconnaissable comme trame et prenne la place d'une chaîne qui ne l'a pas vraiment précédée. Cette texture est d'autant plus inextricable qu'elle est toute signifiante: *Les fils non-expressifs ne sont pas sans signification*. Husserl avait montré dans les *Recherches* que leur signification est alors simplement de nature *indicative*. Et dans le paragraphe qui / nous occupe, il reconnaît que les mots *bedeuten* et *Bedeutung* peuvent largement déborder le champ "expressif": "Nous envisageons uniquement l'acte de "vouloir-dire" (*bedeuten*) et le contenu du vouloir-dire (*Bedeutung*). A l'origine, ces mots ne se rapportent qu'à la sphère linguistique (*sprachliche Sphäre*), à celle de l'"exprimer" (*des Ausdrückens*). Mais on ne peut guère éviter - et c'est là en même temps un pas décisif dans la connaissance - d'étendre ce que ces mots veulent dire et de leur faire subir une modification convenable qui leur permet de s'appliquer d'une certaine façon à toute la sphère noético-noématique; donc à tous les actes, qu'ils soient ou non enchevêtrés (*verflochten*) avec les actes d'expression."<sup>1</sup>

<sup>1</sup> "Wir blicken ausschließlich auf 'Bedeuten' und 'Bedeutung' hin. Ursprünglich haben diese Worte nur Beziehung auf die sprachliche Sphäre, auf die des 'Ausdrückens'. Es ist aber nahezu unvermeidlich und zugleich ein wichtiger Erkenntnisschritt, die Bedeutung dieser Worte zu erweitern und passend zu modifizieren, wodurch sie in gewisser Art auf die ganze noetisch-noematische Sphäre Anwendung findet: also auf alle Akte, mögen diese nun mit ausdrückenden Akten verflochten sein oder nicht" (*Ideen I*, § 124, S. 304).

Devant cette texture inextricable, devant cet enchevêtrement (*Verflechtung*) qui semble défier l'analyse, le phénoménologue ne se décourage pas. Sa patience et sa minutie doivent, en droit, démêler l'écheveau. C'est qu'il a en va du "principe des principes" de la phénoménologie. Si la description ne fait pas apparaître un sol absolument et simplement fondateur de la signification en général, si un sol intuitif et perceptif, un socle de silence, ne fonde pas le discours dans la présence originellement donnée de la chose même, si la texture du texte est en un mot irréductible, non seulement la description phénoménologique aura échoué mais le "principe" descriptif lui-même aura été remis en question. L'enjeu de ce désenchevêtrement, c'est donc le motif phénoménologique lui-même (*Marges*, 191/2).

Ich habe absichtlich in dies längere Zitat nicht mit eigenen Erklärungen eingegriffen, weil es erstens Husserls Grundintention mit ausgezeichneter Klarheit vergewärtigt und zugleich den Einfallspunkt freilegt, an dem die 'déconstruction' von Husserl unbeabsichtigte Konsequenzen seiner gleichzeitigen Parallelisierung und Reduktion "der sinnlichen, sozusagen leiblichen Seite des Ausdruckes" (*Ideen I*, 303) zur Entfaltung bringen wird.

Wenn ich, meint Husserl, einen Wahrnehmungsgegenstand (ein diesda) auf seinen Sinn hin überschreite (sein Weiß-Sein), so erfordert dieser perzeptiv-auslegende, rein unsinnliche Akt weder eine sinnliche Wortlautschicht noch selbst "dergleichen wie Wortbedeuten", also eine semantische Dimension (l.c., 304,3).

Haben wir aber "gedacht" oder ausgesagt [Denken und Aussagen scheinen für Husserl auf einer Stufe zu stehen: er nennt sie, sehr griechisch, das Logische]: "Dies ist gewiß", so ist eine neue Schicht mit da, einig mit dem rein wahrnehmungsmäßig "Gemeinten als solchem". In dieser Weise ist auch jedes Erinnernte, Phantasierte als solches explizierbar und ausdrückbar. Jedes "Gemeinte als solches", jede Meinung im noematischen Sinn (und zwar als noematischer Kern) eines beliebigen Aktes ist ausdrückbar durch "Bedeutungen". Allgemein setzen wir also an:

Logische Bedeutung ist ein Ausdruck.

Der Wortlaut kann Ausdruck nur heißen, weil die ihm zugehörige Bedeutung ausdrückt, in ihr liegt das Ausdrücken ursprünglich. "Ausdruck" ist eine merkwürdige Form, die sich allem "Sinne" (dem noematischen Kern) anpassen läßt und ihn in das Reich des "Logos", des Begrifflichen und damit des "Allgemeinen" erhebt (l. c., 304 f.).

Damit ist die These der ersten Paragraphen der ersten *Logischen Untersuchung* bündig und sehr klar resümiert: Die "unsinnliche, 'geistige' Seite" des Ausdrucks, der Sinn in seiner rein ideellen 'Selbstgegebenheit' (ohne Umweg über den sinnlichen Wortlaut) ist nicht nur vor-ausdrücklich, sondern selbst nicht semantisiert.

Er ist sich selbst zugänglich, nicht als Bedeutung eines Ausdrucks, erst recht nicht als sinnliches Substrat eines solchen (also als lautlich-graphische Seite eines Wortes). In den Logischen Untersuchungen hatte Husserl die Ausdrücke 'Sinn' und 'Bedeutung' noch gar nicht unterschieden; in den Ideen schlägt er folgende Arbeitsteilung vor: 'Sinn' haben (und heißen) alle intentionalen Erlebnisse, sie seien nun ausgedrückt oder nicht. Von 'Bedeutung' sei nur da die Rede, wo Sinn tatsächlich ausgedrückt wird. Bedeutung ist also immer sprachlich, Sinn nicht (304,2).

Nun neigen wir intuitiv dazu, Termini wie 'Gedanken' oder 'Begriffe' auf die Seite des Unsinnlichen zu schlagen und von solchen wie 'Wörter' und 'Ausdrücke' nach dem Schema sinnlich-unsinnlich zu unterscheiden. Überraschendweise - wie Sie eben gehört haben - ist das nicht Husserls Strategie. Der lautere, vorausdrückliche Sinn, in dem sich die Wahrnehmung der weißen Wand hält, ist noch nicht semantisiert, sagt Husserl, und erläutert: Er ist noch nicht Gedanke, noch nicht Begriff, noch nicht allgemein. Wie aber wird ein unsinnlicher Sinn zu einem allgemeinen Begriff, also zu einer Idealität? Nur über den Umweg des Ausdrucks, über den er allererst "logische Bedeutung" erwirbt. Ein erstaunliches Zugeständnis an den sprachlichen Nominalismus, so werden Sie sagen, also an die Position, die Begriffe mit Wörtern identifiziert.

Vor dieser Konsequenz zieht Husserl freilich die Notbremse: Etwas kann 'Ausdruck' nicht darum schon heißen, weil es physisch-auditiv oder visuell zu Gehör oder zu Gesicht gebracht wird (Gehörtes und Gesehenes ist nicht darum schon semantisiert, also bedeutungsträchtig). Von 'Ausdruck' darf nur da die Rede sein, wo der Wortlaut den ihm anvertrauten Sinn auch wirklich (und zwar adäquat) ausdrückt, "expliziert", sagt Husserl. Anders (und absichtlich paradox) formuliert: Ein Ausdruck ist Ausdruck gerade nicht wegen seiner sinnlichen Ausdrucks-

haftigkeit, sondern weil er den unsinnlichen Sinn 'passend' wieder-gibt, ihn re-präsentiert.: neu (wieder) vergegenwärtigt. Allerdings: erst durch diese im Aus-druck sich ereignende Explikation (das heißt ja: Aus-faltung) wird das vordem als singuläres Ereignis gegebene Sinnenerlebnis zu etwas Begrifflichem und damit Allgemeinem.

Und da zum Ausdruck wesentlich die sinnliche Seite dazugehört (nur das unter-scheidet ihn ja vom unsinnlichen Sinn des Wahrnehmungserlebnisses), ergibt sich die merkwürdige Konsequenz, dass ein unsinnlicher Sinn seine reine Ideali-tät als ein Allgemeines erst erwirbt durch Berührung mit dem Sinnlichen. Die ausdrückende, die (im Wortsinn) logische Schicht, ist also wirklich nicht bloß pas-siv, sie hat Auswirkungen auf den epistemischen Status des Ausgedrückten (oder, wie Husserl sagt, 'Ausdruck Erfahrenden'): sie verhilft ihm zum Status des Begrif-fenen und Allgemeinen. Alsdann ist es eben angezeigt, die geologische Schichten-metaphorik durch die der Textualität zu ersetzen, wo zwei Fäden sich ineinander inextrikabel verflechten (wie Einschlag und Kette in der Sprache der Weberei). Obwohl auf den ersten Blick in unüberbietbarer Opposition zu Humboldt und Saussure formuliert, trifft sich Husserl unversehens (und auch nicht absichtlich) mit deren Grundüberzeugung von der Materie-Gebundenheit allen 'Bedeutens', wenn auch nur im Allerallgemeinsten und Vagen.

Halten wir also das Zwischenergebnis fest: Nach Husserls Ansicht ist der Sinn des intentionalen Aktes unsinnlich, "geistig" (304 oben). Die Extension dieser Unsinn-lichkeit ist aber die eines Einzelnen. Erst durch 'Einbildung' in die "'a u s - d r ü c k e n d e' B e d e u t u n g" (304,2) erwirbt das singuläre Erlebnis den Sta-tus eines logisch Allgemeinen, also den Status eines Begriffs. Husserl sagt:

In noetischer Hinsicht soll unter dem Titel "Ausdrücken" eine besondere Aktschicht bezeichnet sein, der alle übrigen Akte eigenartig anzupassen und mit der sie merkwürdig zu verschmelzen sind, eben so, daß sich jeder noematische Aktsinn und folglich die in ihm liegende Beziehung auf Gegenständlichkeit im Noematischen des Ausdrückens "begrifflich" ausprägt. Ein eigentümliches

intentionales Medium liegt vor, das seinem Wesen nach die Auszeichnung hat, jede andere Intentionalität nach Form und Inhalt sozusagen widerzuspiegeln, in eigener Farbgebung abzubilden und ihr dabei seine eigene Form der "Begrifflichkeit" einzubilden. Doch sind diese sich aufdrängenden Reden von Spiegeln oder Abbilden mit Vorsicht aufzunehmen, da die ihre Anwendung vermittelnde Bildlichkeit leicht irreführen könnte (305, 3).

Wieviel Erfolg Husserl damit hat, seine eigene Warnung vor dem Irreführenden der Widerspiegelungsmetaphorik zu beachten, wird zu prüfen sein. Wir wissen unsererseits, dass sie weder mit der geologischen Metaphorik der Fundierung der Oberschicht durch die Unterschicht noch - erst recht - mit der der textuellen Verflechtung stimmig zu machen ist. Selbst die Behauptung, die "Schicht des Ausdrucks [...], die [...] allen anderen Intentionalitäten eben Ausdruck verleiht, [sei] nicht produktiv" (306,2), d. h. trage nichts zur Sinngebung des intentionalen Aktes bei, – selbst diese Behauptung steht auffällig quer zu der anderen: "Ihre Produktivität, ihre noematische Leistung erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen" (l. c.). Diese Begriffsform kommt nicht nur neu herein, sie verändert ja auch fundamental den kognitiven Status des intentionalen Aktes, der von einem einzelnen zu einem allgemeinen wird. Da ein Grunderfordernis von Begriffen, eben das Kriterium, das ihre Allgemeinheit garantiert, die Wiederholbarkeit ist und dieses ein Grundmerkmal des sprachlichen ist, scheint sich so zu zeigen, dass Begriffe wesenhaft sprachgebunden sind.

Das ist die erste Konsequenz, die Derrida aus seiner bislang - wie Sie sehen – ganz immanenten Lektüre Husserls zieht. Allerdings stützt er sich in *VP* – anders als in „La forme et le vouloir-dire“ – vor allem auf die erste *Logische Untersuchung* mit dem Titel "Ausdruck und Bedeutung". Der Terminus 'Bedeutung' ist dort noch ganz synonym mit dem des 'Sinns' verwendet; dagegen hat 'Ausdruck', wie in den Ideen, schon die Assoziation des Begrifflichen (*LU II/1*, 34), und das darum, weil er ein gleichsam von Natur "bedeutsames [s]" Zeichen ist (30). Man kann 'bedeutsam' einfach mit 'semantisch' übersetzen und dann sagen: Ausdrücke sind

sprachlich. Dabei ist es gleichgültig, ob die Ausdrücke "in kommunikativer Absicht" an einen Adressaten wirklich gerichtet sind oder bloß "im einsamen Seelenleben" Revue passieren gelassen werden (32, 35). Was Husserl damit im Sinn hat, dass er den Ausdruck als bedeutsam (und ferner: als sprachlich) faßt, wird deutlich durch den Oppositions-Begriff, dem 'Ausdruck' gegenübergestellt wird: dem des "Anzeichens". Wie jedes Zeichen ist auch das Anzeichen "Zeichen für etwas", aber es hat keine Bedeutung, keinen mit ihm ausgedrückten Sinn (23). Das klingt sonderbar: wie kann etwas Zeichen und zugleich bedeutungslos sein? (Hölderlin meinte freilich gerade dies, und er meinte es von uns: "Zeichen sind wir, bedeutungslos"....) Die Beispiele, die Husserl nennt, machen das deutlicher: Anzeichen sind Dinge wie Stigmata oder Flaggen: das Stigma ist Zeichen für Sklaventum, die Flagge Zeichen für Nationen. Niemand würde darum, dass das eine mit dem anderen in einem auf Konvention beruhenden Urteilsakt assoziiert wird, schließen, dass 'Stigma' als Wort die Bedeutung Sklavenschaft und dass 'Flagge' als Ausdruck die Bedeutung Nation hätte. (Radiere ich das Wort auf meinem Handzettel aus, so habe ich nicht das Sklaventum abgeschafft.) Noch evidenter wird das bei so etwas wie den Marskanälen, die eine Zeitlang als Zeichen für die Existenz von Marsbewohnern gehalten wurden, oder fossilen Knochen als Anzeichen für die Existenz vormaliger Tierarten oder auch dem Knoten im Taschentuch, der meiner Erinnerung auf die Sprünge helfen will, sie aber nicht bedeutet (wie man daran merkt, dass der Knoten manchmal zum Erinnernten mich nicht hinträgt; ein sehr komisches Beispiel dafür ist Büchners vertrottelter König aus *Leonce und Lena*, der vor dem Knoten im Taschentuch grübelt und nicht mehr in den Sinn kriegt, dass damit die Absicht gemeint war, sein Volk glücklich zu machen). Die assoziativen Übergänge, die vom Anzeichen – etwa einer gewissen düsteren Wolkenballung – zum Angezeigten – etwa einem drohenden Gewitter – hinübertragen, sind ohne Notwendigkeit, sie sind nicht einsichtig, sagt Husserl. Mit "U n e i n -

s i c h t i g k e i t der Anzeige" (25) ist gemeint: Das Angezeigte ist dem Anzeigend nicht so eingepägt wie der Sinn dem Ausdruck. Ein Ausdruck ist Ausdruck überhaupt nur, weil und wenn er vom Sinn 'beseelt' wird. Dagegen ist eine Wolkenmasse Wolkenmasse auch dann, wenn sie kein Gewitter anzeigt, sondern - sagen wir - einem Landschaftsmaler als Sujet dient oder meine Augen vor UV-Strahlung schützt. Die Assoziation des Angezeigten hat den Charakter einer *Motivation*: Anzeigen sind Motive für Urteilsakte. Das "weil", das hier interveniert ('ich fürchte den Ausbruch eines Gewitters, weil ich schwarze Wolkenmassen sich ballen sehe und es außerdem sehr schwül ist'), - dies 'weil' ist nicht das apodiktisch zwingende eines triftigen Beweises (im Sinne "der echten Folgerung und Begründung"), sondern bloß eines Hinweises. Es begründet nur einen vage induzierten Folge-Zusammenhang, der prinzipiell auch ausbleiben oder anders verlaufen könnte (25): einen "Wahrscheinlichkeitszusammenhang", sagt Husserl auch (27), keine "Kausation" (28 unten), wo bei gegebenen vollständigen Ursachen eine bestimmte Wirkung unmöglich nicht eintreten könnte.

Ganz anders, sagt Husserl, sind im Ausdruck das Physische und das Geistige 'verwoben': Die physische Seite motiviert hier nicht den Sinn – denn Ausdruck ist ja etwas überhaupt nur dann, w e n n es Sinn hat. Anders gesagt: das Physische habe ich nie allein und unabhängig von der Sinnverleihung. Wenn etwas zum Ausdruck überhaupt erst dadurch wird, dass ich der 'physischen Seite' (dem 'artikulierten Lautkomplex', dem 'Schriftzeichen auf dem Papiere u. dgl.', 31) einen Sinn verleihe, wäre es zirkelhaft, diese Sinnverleihung umgekehrt als von der physischen Seite motiviert hinzustellen.<sup>1</sup> Ist das der Fall, dann ist die physische Seite am Ausdruck offenkundig nicht dasselbe wie seine Anzeichenhaftigkeit.

---

<sup>1</sup> In Wahrheit sind die Verhältnisse viel komplexer, und eine so strikte Unterscheidung von Anzeichen und Ausdruck, wie Husserl sie vornimmt, ist undurchführbar. Auch Sinnassoziationen aus physischen Zeichenträgern erweisen sich als 'motiviert': als abduktive Schlüsse, wie Peirce sie nennt. Ich übergehe diesen Zusammenhang, um das Argument nicht noch mehr zu belasten.

Das Anzeichen ist nicht einfach das Physische gegenüber dem Geistigen des Ausdrucks. Beide sind vielmehr physisch, und beide stehen für etwas. Wofür der Ausdruck steht, das ist der ideale Sinn; das Anzeichen verweist dagegen – vermittelt durch motivierte Assoziationen nach dem Grundsatz der Wahrscheinlichkeit – nicht auf den Sinn, sondern auf ein anderes Seiendes: die Flagge auf die Nation, die Wolke aufs Gewitter, das Glutrot des Eisens auf sein fast flüssiges Aggregat, feuchte Blicke (das, was die Griechen τὸ ἄγρον nannten) auf Verliebtheit usw. Wo säße denn also das Anzeichenhafte am Ausdruck? In der Gestik, im Mienenspiel, in Lautstärke und allerlei anderen expressiven Zügen, die die artikulierte Rede begleiten (31). An sich, meint Husserl, werde dadurch aber nichts mitgeteilt. Derartige expressive Begleitphänomene "haben eigentlich keine Bedeutung" (31). Das heißt nicht: dass ich nicht durch 'Deutung' der anzeichenhaften Komponenten der Rede mehr oder weniger wahrscheinliche Rückschlüsse ziehen kann auf – sagen wir – die psychische Verfassung meines Gesprächspartners.<sup>1</sup> Die Bedeutungen der von ihm mitgeteilten Ausdrücke werden davon aber nicht betroffen. Eine gelassen ausgesprochene Assertion hat die gleiche Bedeutung wie eine aufgeregt herausgeschriene. Man kann hier – im Lichte der Pragmatik oder Stilistik und schon der Individualhermeneutik Schleiermachers – allerlei Einwände erwägen – aber man versteht doch zunächst, was Husserl meint.

Normalerweise und ganz alltäglich, kommentiert Husserl seinen Gedanken, unterscheidet man an jedem Ausdruck seine physische Seite (seine Laut- oder Schriftnatur) und eine gewisse Kette psychischer Erlebnisse, die er in uns hervorruft. Beide, physische Zeichennatur und psychische Erlebnisse, sind innerweltliche Ereignisse, Objekte konkreter Einzelwissenschaften: der Akustik, der Optik, der Informatik, der Psychologie. An keinem von ihnen ist die Phänomenologie

---

<sup>1</sup> Die ist aber, nach Husserl, als psychisches Faktum genauso innerweltlich wie Wolken oder Gewitter – berührt also nicht die Schicht des idealen Sinns.

spezifisch interessiert. Denn inwiefern ein sinnliches Zeichen eine psychische Reaktion motiviert, ist es bloßes Anzeichen – prinzipiell nicht anders geartet als die Wolke in ihrem uneinsichtigen, auf Gewohnheit und statistischer Wahrscheinlichkeit beruhenden Bezug aufs Gewitter.

Was interessiert aber *dann* den Phänomenologen? Die Antwort ist zunächst wieder nur negativ: nicht die 'Kundgabe' (also das physisch-psychologische Assoziations-Syndrom: Ein physisches Anzeichen gibt Anlass zu einem "gewissen Belauf von psychischen Erlebnissen", 31 u.). Husserl erläutert das am Beispiel derjenigen Klassen von Ausdrücken, die man Namen (*nomina*, eine Unterabteilung der singulären Termini im weiteren Sinne) nennt:

Man hat bei jedem Namen zwischen dem, was er "kundgibt" (d. i. jenen psychischen Erlebnissen) und dem, was er bedeutet, unterschieden. Und abermals zwischen dem, was er bedeutet (dem Sinn, dem "Inhalt" der nominalen Vorstellung) und dem, was er nennt (dem Gegenstand der Vorstellung) (32,2).

Die letztere Unterscheidung ist identisch mit der zwischen Sinn (Bedeutung des Ausdrucks) und Bedeutung (Gegenstand, auf den er verweist) - nach Freges berühmter, aber ganz gegen den deutschen Sprachgebrauch anrennender Terminologie. Die erste Unterscheidung differenziert zwischen Kundgabe und Bedeutung, und zwar nach folgendem Kriterium: Welche psychischen Erlebnisse (Frege würde sagen: 'Vorstellungen') meinen Kopf anlässlich des Aufrufs eines Namenwortes durchqueren, das entscheidet nicht über die Bedeutung dieses Ausdrucks. Bei 'Baum' denkt der eine an den duftenden Holunderstrauch, unter dem sich der Graf Wetter vom Strahl, ohne es zu wissen, ins Käthchen von Heilbronn verliebt, der andere an die Tanne, die er gestern seiner nicht deutschsprachigen Freundin gezeigt und von der Fichte unterschieden hatte, usw. Diese psychischen Assoziationen, die immer auch mitablaufen, konstituieren offensichtlich nicht die intersubjektiv einhellige Bedeutung von 'Baum'. Baum-überhaupt ist nicht insbesondere Holunder, Tanne oder Fichte; und noch weniger ist die Bedeutung des

Nomens 'Baum' an die stimmungsmäßigen Komponenten geheftet, die anlässlich seiner Assoziation in der empirischen Person ablaufen, die diese Bedeutung jeweils 'konkretisiert' (wie der Husserlschüler Ingarden das in seiner Ästhetik nennt). Weil das so ist, folgert Husserl, muss die Anzeichennatur des Ausdrucks in der (auf die reine Idealität des Bedeutens ausgerichteten) Phänomenologie 'reduziert', d. h. aus der Betrachtung ausgeschlossen werden. Damit ist nicht die physische Seite ausgeschlossen, sondern nur die Kundgabe-Funktion der Rede, die allerlei von Individuum zu Individuum wechselnde psychische Erlebnisse evoziert und darum ungeeignet ist, die Idealität des ausgedrückten Sinns zu erklären.

Früher hatten wir schon gesehen, dass mit 'objektiver Idealität' der Bedeutung gemeint ist: die Spezies, der Ausdruck *in specie* (43). Als objektiv ist der Sinn dadurch ausgewiesen, dass er derselbe bleibt, gleich welches Subjekt ihn gerade realisiert. Ich zitiere:

Die subjektive Betrachtung weicht der objektiven. Die Idealität des Verhältnisses zwischen Ausdruck und Bedeutung zeigt sich in Beziehung auf beide Glieder sofort daran, daß wir, nach der Bedeutung irgendeines Ausdrucks (z. B. *quadratischer Rest*) fragend, / unter Ausdruck selbstverständlich nicht dieses *hic et nunc* geäußerte Lautgebilde meinen, den flüchtigen und identisch nimmer wiederkehrenden Schall. Wir meinen den Ausdruck *in specie*. Der Ausdruck *quadratischer Rest* ist identisch derselbe, wer immer ihn äußern mag. Und wieder dasselbe gilt für die Rede von der Bedeutung, die also selbstverständlich nicht das [individuelle, konkrete] bedeutungsverleihende Erlebnis meint. Daß hier in der Tat ein wesentlicher Unterschied zu machen ist, zeigt jedes Beispiel.

Wenn ich (in wahrhaftiger Rede, die wir immer voraussetzen wollen) aussage: *Die drei Höhen eines Dreiecks schneiden sich in einem Punkte*, so liegt dem natürlich zugrunde, daß ich [als empirische Person] so urteile. Wer meine Aussage mit Verständnis hört, weiß dies auch, nämlich er apperzipiert mich als den so Urteilenden. Ist aber mein Urteilen, das ich hier kundgegeben habe, auch die Bedeutung des Aussagesatzes, ist es das, was die Aussage besagt und in diesem Sinn zum Ausdruck bringt? Offenbar nicht. Die Frage nach Sinn und Bedeutung der Aussage wird normalerweise kaum jemand so verstehen, daß ihm einfallen würde, auf das [individuelle] Urteil als psychisches Erlebnis zu rekurrieren. Vielmehr wird jedermann auf diese Frage antworten: Was diese Aussage aussagt, ist dasselbe, wer immer sie behauptend aussprechen mag, und unter welchen Umständen und Zeiten immer er dies tun mag; und dieses selbige ist eben dies, daß *die drei Höhen eines Dreiecks sich in einem Punkte schneiden* - nicht mehr und nicht weniger. Im wesentlichen wiederholt man also "dieselbe" Aussage, und man wiederholt sie, weil sie eben die eine und eigens angemessene Ausdrucksform für das Identische ist, das ihre Bedeutung heißt. In dieser identischen Bedeutung, die wir uns als identische in der Wiederholung der Aussage jederzeit zu evidentem Bewußtsein bringen können, ist von einem Urteilen und Urteilenden schlechterdings nichts zu entdecken. Der objektiven Geltung eines Sachverhalts glauben wir versichert zu sein und gaben ihr als solcher in der Form des Aussagesatzes Ausdruck. Der Sachverhalt selbst ist, was er ist, ob wir seine Geltung behaupten / oder nicht. Er ist eine Geltungseinheit an sich. Aber diese

Geltung erschien uns, und objektiv, wie sie uns erschien, stellten wir sie hin. Wir sagten: so ist es. Selbstverständlich hätten wir dies nicht tun, wir hätten nicht aussagen können, wenn sie uns nicht erschienen wäre; mit anderen Worten, wenn wir nicht geurteilt hätten. Das liegt also in der Aussage als psychologischer Tatsache mitbeschlossen, es gehört zur Kundgabe. Aber auch nur zur Kundgabe. Denn während diese in psychischen Erlebnissen besteht, ist das, was in der Aussage ausgesagt ist, schlechterdings nichts Subjektives. Mein Urteilsakt ist ein flüchtiges Erlebnis, entstehend und vergehend. Nicht ist aber das, was die Aussage aussagt, dieser Inhalt, „daß die drei Höhen eines Dreieckes sich in einem Punkte schneiden, ein Entstehendes und Vergehendes. So oft ich, oder wer auch immer, diese selbe Aussage gleichsinnig äußert, so oft wird von neuem geurteilt. Die Urteilsakte sind von Fall zu Fall verschieden. Aber, w a s sie urteilen, w a s die Aussage besagt, das ist überall dasselbe. Es ist ein im strengen Wortverstande Identisches, es ist die eine und selbe geometrische Wahrheit (LU II/1, 42-44).

In den *Logischen Untersuchungen* wird die ideale Objektivität der Spezies zunächst noch zur subjektiven Seite geschlagen: sie heißt eine 'Spezies des Aktes' (100). Aber es ist klar, dass psychische Akte Einzelereignisse sind und die Idealität der Bedeutung nicht verständlich machen. Darum nennt Husserl "die bestimmte Weise des den jeweiligen Gegenstand Meinens" (49) in den *Ideen I* 'Noema' – ein Ausdruck, der ungefähr dem Fregeschen 'Sinn' entspricht. Das Noema ist ein 'nicht realer Bestandteil des Bewusstseins' – das heißt: er gehört nicht den psychischen Akten als solchen (den 'Noesen', wie Husserl sagt) an. Auch nicht dem Gegenstand-selbst, denn der ist real, während das Noema, der Sinn, unreal ist. Tugendhat hat gezeigt, dass beide Erklärungsversuche scheitern:<sup>13</sup> Denn Weisen des Gegebenseins eines Gegenstandes sind auch immer einzeln und erklären den Abstraktionsschritt nicht, der zum Verständnis der Bedeutung führt. Selbst wenn es so etwas gäbe wie die anschauliche Erfassung eines Allgemeinen, etwa der 'Röte in specie', wäre das, was durch sie präsentiert wird, von dem Gegenstand nur dadurch unterschieden, dass es eben abgebildet ist. Aber ein Gegenstand erklärt mir so wenig wie ein Schema (im kantischen Sinne), unter welcher Bedeutung ich auf den Gegenstand referieren soll. Dazu, meint Tugendhat, brauche ich eine *Regel*, die mir die Identifikation des gemeinten Gegenstandes (oder, wenn es sich um die Bedeutung von Prädikaten handelt: die mir die Verifikation der entsprechenden Eigenschaft) erlaubt.

---

<sup>13</sup> „Phänomenologie und Sprachanalyse“, in: *Hermeneutik und Dialektik* (FS Hans-Georg Gadamer), hg. von Rüdiger Bubner u. a., Tübingen 1970, 3-23, hier: 7 f.

\*

Derrida übersieht keineswegs, dass der Neubeginn, den Husserls Phänomenologie darstellt, zunächst einmal eine Kritik gewisser metaphysischer Vorurteile sein will. Solche Vorurteile sind etwa der Psychologismus und die Annahme, das, wovon Bewusstsein besteht, sei also im Bewusstsein (so, als sei das Bewusstsein ein Rezeptakulum oder, wie Sartre spottet, ein großer Magen, in dem die bewussten Dinge mit Haut und Haar verschwinden wie die Wackersteine im Bauch des Wolfes) (vgl. VP 2 ff.). Mit diesem metaphysischen Humbug hat Husserl vielmehr aufgeräumt - Derrida gibt das zu. Und doch - fragt er -: ist Husserls Unterfangen nicht letztlich doch eine raffiniertere Abform, ein subtiler Höhepunkt der Metaphysik? Dafür spricht die allüberall durchschlagende Metaphorik des Anschauens, des Evidentmachens, der Vergegenwärtigens. "Lebendige Gegenwart" ist Husserls Lieblingsname für das höchste Prinzip der 'leibhaften Selbstgegebenheit' der Sache-selbst (in seinen späteren Schriften wird es mit dem 'reinen Ichpol' identifiziert, aber das geschieht noch nicht in den *Logischen Untersuchungen*).

Was hat es denn nun eigentlich auf sich mit dieser Besessenheit vom Gedanken der Präsenz, und wie macht sie sich bemerklich an dem, was wir von Husserl bislang zur Kenntnis genommen haben? Nun: das Gewahren des Sinns in seiner ausdrücklichen, allem Wandel und Schwanken entzogenen 'Selbstgegebenheit' (oder 'Idealität') - was wäre das anderes als eine restlose, eine adäquate oder vollständige Präsentation/Vergegenwärtigung (in einer Art anschaulicher Erfassung)? Die Sache selbst, oder richtiger und vorsichtiger formuliert, der Sinn selbst, läßt sich vom Bewusstsein von Angesicht zu Angesicht anschauen, er ist 'selbst' da, und nichts ist da, jetzt, hier, als er selbst. Gäbe es noch etwas außer ihm, so wäre

die vollkommene, restlose Absorption des Sinns durchs Bewusstsein gefährdet. Eine Trübung käme in die vollkommene Durchsichtigkeit des Sinns fürs Bewusstsein, eine Klinge glitte in seine Transparenz und spaltete es von sich selbst.<sup>14</sup> Eben das wäre aber der Fall, wenn zwei Hauptgefahren nicht gebannt werden könnten, die in Husserls Denken den fast mythischen Charakter von Altwelttrien und archaischen Ungeheuern haben: die Zeitlichkeit und die Intersubjektivität (VP 5, 40 ff., 58, 99 f.).

Ich kann und muss hier nicht darlegen, wie Husserl glaubt, mit beiden fertig zu werden. So viel möge genügen: Es ist ja einsichtig, dass die Einführung von Vergangenheit und Zukunft ins Bewusstsein dasselbe um seine unproblematisch lebendige Gegenwart bringen würden. Ebenso klar ist, dass mit dem Auftauchen eines anderen, eines fremden Subjekts (als von mir unabhängigen Sehepunkt) meine *présence-à-moi* relativiert wird: Wenn ich mir gegenwärtig bin, so ist mir doch der Sinn des Anderen verborgen: er ist ihm gegenwärtig, aber nicht mir.

Husserls Lösungsversuch, dessen Subtilität durch meine Vereinfachungen freilich nicht recht gewürdigt wird, besteht für die Zeitlichkeit des Bewusstseins darin, dass er zu zeigen versucht, dass Vergangenheit und Zukunft je nur jetzt vom Bewusstsein erfaßt werden: als Retention und Protention, also: als Sich-zurück-oder als Sich-vor-Spannen des Bewusstseins ins jüngst Gehabte oder gleich zu Habende. Dabei trifft er freilich auf Probleme, die ich anderswo analysiert habe<sup>15</sup> und die sein Projekt zum Einsturz bringen. Husserl kann, kurz gesagt, die Realität der Zeit nicht auf das *Bewusstsein* von der Realität der Zeit reduzieren. Denn eine Pointe seine Zeitphänomenologie ist gerade die, dass das Bewusstsein selbst, seiner Realität nach, zeitlich ist. Heidegger und Sartre haben daraus realistische

---

<sup>14</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, éd. par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin, 1978, 23.

<sup>15</sup> *Was ist Neostrukturalismus?*, S. 318 - 25; *Zeitbewusstsein*, Pfullingen: Neske, 1990.

Konsequenzen gezogen, die freilich mit dem Gedanken brechen mussten, Bewusstsein sei eine Art von zeitloser Selbstgegenwärtigkeit (und Zeit nur äußerlicher Modus des wesentlich unzeitlichen Bewusstseins).

Für die Intersubjektivität muss Husserl auf die berühmt-berüchtigte 'Einfühlung' zurückgreifen. Ich habe Kenntnis vom Anderen durch analoge 'Appräsentation'; indem ich ihm analoge meine eigene Vertrautheit-mit-mir leihe. Das hindert nicht, dass mir seine eigene Selbstgegebenheit nicht gegeben ist, dass hier also eine prinzipiell in die lebendige Gegenwart der Bewusstseinsmonade nicht-integrierbare Non-Präsenz auftaucht. Derrida sagt dazu in seiner Einleitung:

Notons seulement, pour préciser ici notre intention, que la phénoménologie nous paraît tourmentée sinon contestée de l'intérieur par ses propres descriptions du mouvement de la temporalisation et de la constitution de l'intersubjectivité. Au plus profond de ce qui lie ensemble ces deux moments décisifs de la description, une non-présence irréductible se voit reconnaître une valeur constituante, et avec elle une non-vie [opposée au présent vivant] ou une non-présence ou non-appartenance à soi du présent vivant, une indéracinable non-originarité. Les noms qu'elle reçoit n'en rendent que plus vive la résistance à la forme de la présence: *en deux mots*, ils s'agit: 1. du passage nécessaire de la rétention à la *re-présentation* (*Vergegenwärtigung*) dans la constitution de la présence d'un objet (*Gegenstand*) temporel dont l'identité puisse être répétée; 2. du passage nécessaire par l'*apprésentation* dans le rapport à l'*alter ego*, c'est-à-dire dans le rapport à ce qui rend possible aussi une objectivité idéale en général, l'intersubjectivité étant la condition de l'objectivité et celle-ci n'étant absolue que dans le cas des objets idéaux. Dans les deux cas, ce qui se nomme comme modification de la présentation (*re-présentation*, *ap-présentation*), (*Vergegenwärtigung* ou *Appräsentation*) ne survient pas à la présentation, mais la conditionne en la fissurant a priori. Cela ne met pas en cause l'apodicticité de la description phénoménologico-transcendantale, n'entame pas la valeur fondatrice de la présence. "Valeur fondatrice de la présence" est d'ailleurs une expression pléonastique. Il s'agit seulement de faire apparaître l'espace original et non empirique de / non-fondement sur le vide irréductible duquel se décide et s'enlève la sécurité de la présence dans la forme métaphysique de l'idéalité. C'est dans cet horizon que nous interrogeons ici le concept phénoménologique de signe (VP 5 f.).

Ich verkürze dies längere Zitat auf unsere zwei Hauptaugenmerke: Die rein ideale Gegenwärtigkeit des selbstgegebenen Sinns ist von zwei Seiten gefährdet: von seiten dessen, was nicht im zeitlichen Sinne Gegenwart ist (also Vergangenheit und Zukunft), und von allem, was *mir* nicht gegenwärtig werden kann, weil es wesentlich nur dem Anderen gegenwärtig ist:

[...] la face subjective de son expérience, sa conscience, les actes par lesquels en particulier il donne sens à ses signes, ne me sont pas immédiatement et originairement présents comme ils le sont pour lui (VP 42,1).

Das Zeitproblem will ich hier ganz ausschalten und mich auf das letztere der beiden Probleme konzentrieren (weil hier wieder einer der engen Berührungspunkte zwischen Derrida und Wittgenstein liegt). Man könnte ja immer noch sagen: 'Nun gut, dann ist mir die Selbstsicht des Anderen eben unzugänglich, vielleicht gibt es ihn gar nicht als fremdes *Subjekt*; aber wenn es ihn gibt, ist ihm jedenfalls der Sinn seiner Intention adäquat selbst-gegeben.'

Das wäre die Position des Solipsismus, wonach nur ich selbst – *solus ipse* – gewiß existiere und die anderen Subjekte keine größere Wahrscheinlichkeit haben als andere empirische Phänomene, die mein Bewusstseinsfeld kreuzen.

Diese Konsequenz wäre nun aber allem, was wir von Husserl bislang vernommen haben, schroff entgegengesetzt. Einmal schon darum, weil er, wenigstens in den *Logischen Untersuchungen*, gar nicht vom isolierten Einzelsubjekt aus philosophiert. Unter den Hieben der Psychologismus-Widerlegung fallen auch die einzelnen psychischen Erlebnisse, ja selbst die empirische psychische Person, die sich auf ideale Sinn-Objektivitäten intentional bezieht. Mit anderen Worten: Die Idealität des Sinns ist, was sie ist, nicht, weil ich oder du sie so konstituieren. Und mithin ist ihre mögliche (nicht faktische) Intersubjektivität ausgemacht, noch ehe auch nur der Zweifel an der Möglichkeit der Existenz anderer Bewusstseinszentren auftauchen könnte. (Das war, die Konsequenz, die der frühe Sartre aus Husserls nicht-egologischer Bewusstseinstheorie für die Fremdexistenz zog.)

Aber wie wird diese für den Gedanken der Objektivität unabdingbare Intersubjektivität denn gesichert? Man könnte die Gegenfrage stellen: Wie sollte sie anders gesichert werden als durch Verständigung über den gemeinsamen idealen Sinn der Ausdrücke? Wie aber versichern wir uns dessen, als indem wir Ausdrücke faktisch austauschen, uns mitteilen? Und dazu wieder wird erfordert, dass

die physische Seite des Ausdrucks, samt ihrem Anzeichencharakter, in dem wieder auftaucht, was Husserl die *Kundgabe* desselben nennt (LU II/1, § 7, 32 ff.).

Kundgabe ist nicht Bedeutung (32,2). 'Kundgabe' meint: das phonische Verlautenlassen des Ausdrucks; und die "physischen Erlebnisse" kommen dabei mit zur Anzeige (l.c.). Eben darum ist die Kundgabe dem Phänomenologen ein wenig willkommenes Übel. Ihre einzige Funktion ist die Stiftung der wirklichen Kommunikation. Denn der an sich unsinnliche Sinn, der *mir* im "einsamen Seelenleben" auch ohne den Umweg übers Zeichen präsent ist (§ 8, 35 ff.), bedarf eines materiellen Vehikels, um einem fremden Subjekt mitgeteilt werden zu können. "Wenn man diesen Zusammenhang überschaut", sagt Husserl, "erkennt man sofort, dass alle Ausdrücke in der k o m m u n i k a t i v e n Rede als A n z e i c h e n fungieren. Sie dienen dem Hörenden als [An-]Zeichen für die 'Gedanken' des Redenden, d. h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Funktion gehören. Diese Funktion der sprachlichen Ausdrücke nennen wir die k u n d g e b e n d e F u n k t i o n" (33). Natürlich sind diese psychischen Erlebnisse immer noch nicht das eigentlich Mitzuteilende; sie dienen ihrerseits als Anzeichen für das eigentlich Intendierte: die reine Idealität des Sinns. Aber den kann der Hörer unmittelbar ja nicht den gesendeten materiellen Wortzeichen entnehmen. Derrida kommentiert das wie folgt:

Il y a là une limite irréductible et définitive. Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique (VP 42; vgl. LU II/1, 34).

Der Hörer hat also nie jene voll adäquate "innere" Wahrnehmung vom Sinn der psychischen Erlebnisse, so, wie sie sich dem Sprecher darbieten (34/5). Und auch diese psychischen Erlebnisse, adäquat oder inadäquat, innerlich oder äußerlich 'wahrgenommen', sind ja noch nicht das eigentliche *vouloir-dire* des Ausdrucks, dessen ideale Identität frei bleibt von den wechselnden psychischen Begleitphä-

nomenen. Nur diese Idealität ist aber das eigentlich Auszudrückende. Ist das der Fall, dann müßte man annehmen, dass der ideale Sinn des Ausdrucks in seiner Eigentlichkeit nur da spricht, wo er genau genommen gar nicht mehr spricht, nämlich in dem, was Husserl sehr bezeichnend das 'einsame Seelenleben' nennt (35). Dort bedarf das Subjekt, um der Einlösung des Sinns seiner Ausdrücke beizuwohnen, nicht mehr des Umwegs über sinnliche Vehikel des Wortes, und die Ausdrücke verlieren *ipso facto* ihre lästige Anzeichennatur. Husserl präzisiert:

Es ist klar, daß die veränderte Funktion nicht das trifft, was die Ausdrücke zu Ausdrücken macht. Sie haben nach wie vor ihre Bedeutungen und dieselben Bedeutungen wie in der Wechselrede. Nur da hört das Wort auf Wort zu sein, wo sich unser ausschließliches Interesse auf das Sinnliche richtet, auf das Wort als bloßes Lautgebilde. Wo wir aber in seinem Verständnis leben, da drückt es ein und dasselbe aus, ob es an jemanden gerichtet ist oder nicht (35).

Ist damit gesagt, dass man im einsamen Seelenleben der totalen *présence-à-soi* nicht mehr spricht? Nein, antwortet Husserl (konform mit Herder, Humboldt und Saussure): "In gewissem Sinne **s p r i c h t** man allerdings auch in der einsamen Rede" (36); nur kommen uns hier die Worte "nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte" vor den inneren Sinn (36); "die fraglichen Akte sind ja im selben Augenblick von uns selbst erlebt" (37). Diejenigen Ausdrücke, mit denen wir uns in der einsamen Rede mit uns verständigen, sind also bloße Phantasie-Vorstellungen von Ausdrücken (36), und in denen ist der allerletzte Erdenrest von Materialität getilgt. Eine Phantasievorstellung ist eine Leer-Intention, die sich auf ein Objekt als auf ein Nicht-Daseiendes bezieht (z. B. die Vorstellung eines Zentauren oder eines Einhorns; diese Objekte unterschieden sich nicht durch ihr Wesen - ihre *Quidditas* - von möglichen realen Äquivalenten dieser Vorstellungen, sondern einfach durch ihre Inexistenz.

Die Nicht-Existenz des Wortes stört uns nicht. Aber sie interessiert uns auch nicht. Denn zur Funktion des Ausdrucks **als** Ausdruck kommt es darauf gar nicht an. Wo es aber darauf ankommt, da verbindet sich mit der bedeutenden eben noch die kundgebende Funktion: der Gedanke soll nicht bloß in der Weise einer Bedeutung ausgedrückt, sondern auch mittels der Kundgabe mitgeteilt werden; was freilich nur möglich ist im wirklichen Sprechen und Hören (36).

An dieser Stelle wollen wir Husserls Gedanken unterbrechen mit einer von Derrida uns nahegelegten Reflexion. Erinnern wir uns zunächst einer Eigentümlichkeit des Ausdrucks, die in den Ideen deutlicher herausgemeißelt ist als in den *Logischen Untersuchungen*. Ich meine den Umstand, dass der im einsamen Seelenleben zunächst vor-ausdrückliche Sinn seine begriffliche Allgemeinheit erst erwirbt durch Eintritt in den Ausdruck. Spuren dieser Ansicht finden sich auch, wenig auffällig, eher versteckt, im § 7 von "Ausdruck und Bedeutung". Da unterscheidet Husserl nämlich zwischen der Einzelheit eines "anschaulichen Vermeinens" (eines Dings oder eines Vorgangs) und seiner "begriffliche(n), ausdrückliche(n) Fassung" (34). Was auf einen Begriff gebracht wird, hört auf, einzeln zu sein, und verwandelt sich in ein *Universale*. Ausdruck und Begriff sind jetzt für Husserl (weitgehend) synonym.

Das hat nun aber eine unversehene, wenngleich erhebliche Konsequenz. Die Identität und Idealität des Sinns, nach Reduktion der psychischen und anzeigemäßigen Komponenten, ist ja notwendig allgemein. Wie anders könnte sie ohne Sinnverlust unendlich oft wiederholt werden? (Ein Einzelnes kann schon darum nicht identisch wiederholt werden, weil seine Zeitstelle singulär ist und weil alles durch eine Zeitstelle Bestimmte ein Seiendes ohne seinesgleichen ist, also ohne iterablen Doppelgänger. Begriffe sind keine *tokens*, sondern *types*.) Wenn aber Begriffe Husserlsche Ausdrücke sind und wenn ferner das einsame Seelenleben und seine einsame Rede zwar die physische Seite am Ausdruck, nicht aber diesen selbst löschen, dann kann die begriffliche Selbstverständigung der einsamen Seele nicht als eine außer- und unsprachliche verstanden werden.

Das ist eine erhebliche Konsequenz in unserem Kontext. Sie werden vielleicht fragen: Was wäre denn das: ein Ausdruck ohne physische Seite? Darauf kennen wir schon Husserls Antwort: eine von der Einbildungskraft reproduzierte Vorstel-

lung des Ausdrucks, unter Löschung seiner Existenz. Der Existenz-Verweis, folgert Derrida, bleibt da *ex negativo* doch erhalten. Denn die Existenz-Reduktion der Einbildungskraft behält das Noema, das reine ideale Sinngebilde, ja zurück: "l'image n'est pas une réalité doublant une autre réalité. Non seulement parce qu'elle n'est pas une réalité (*Realität*) dans la nature, mais parce que le noème est une composante non réelle (*reell*) de la conscience" (VP 50). Die physisch-geistige Doppelnatur des Zeichens wird also in der inneren Vorstellung der einsamen Rede ins rein Geistige aufgehoben. Aber die physische Seite bleibt als Noema, allerdings um ihre weltliche Realität gebacht, erhalten, so wie die Vorstellung des abwesenden Montblanc das Physische seiner leuchtenden Firne nicht löscht, sondern nur ir-realisiert (wie Sartre als guter Husserlschüler das nennen wird). "L'imagination du mot, l'imaginé, l'être-imaginé du mot, son 'image' n'est pas le mot (imaginé)" (48). Gewiß, aber das Wort wird gleichsam als innerweltliches Gebilde mit Haut und Haar abgebaut und in der imaginären Welt wesensgleich, aber ohne Realität, wiederaufgebaut. Ein Wort kann man ausradieren, sein Verständnis (im inneren Seelenleben) nicht.

Diese Irrealität des Ausdrucks in der "Phantasie-Vergegenwärtigung" - wie Husserl sie auch nennt - unterhält übrigens große Ähnlichkeit mit dem, was Saussure über die Irrealität und imaginäre Natur des 'signifiant' sagt. Der ist ja - gegen die volkstümliche Vorstellung - eben keim Akusma, kein Hörgebilde, sondern eine *image acoustique* (vgl. Derrida 50/51, Fußnote). Saussures Fehler war, den *signifiant*, weil und wenn er nicht physisch ist, mithin für psychisch zu erklären; und Sie wissen, dass für Husserl das Psychische nicht minder weltlich ist als das Physische - beides ist von der Idealität des Sinns ausgeschlossen. Derrida sagt:

Saussure fut aussi soucieux de distinguer entre le mot réel et son image. C'est seulement à la forme de l'"image acoustique" qu'il reconnaissait, lui aussi, valeur expressive de "signifiant". "Signi/fiant" veut dire "image acoustique". Mais Saussure ne prenant pas la précaution "phénoménologique", il fait de l'image acoustique, du signifiant comme "impression physique", une réalité dont la seule originalité est d'être intérieure, ce qui ne fait que déplacer le problème. Or, si Husserl, dans les

Recherches, conduit sa description dans une zone psychique et non transcendantale, il n'en discerne pas moins alors les composantes essentielles d'une structure qu'il dessinera dans *Idées I*: le vécu phénoménal n'appartient pas à la réalité (*Realität*). En lui, certains éléments appartiennent réellement (*reell*) à la conscience (*hylè, morphè et noèse*) mais le contenu noématique, le sens est une composante non réelle (*reell*) du vécu. L'irréalité du discours intérieur est donc une structure très différenciée (VP 50 - 52).

Indessen: alle diese Versuche der Verdunstung und Vergeistigung – nicht etwa nur des Sinns, des *signifié* (der ist ja *eo ipso* unsinnlich), sondern des Zeichens/des Ausdrucks insgesamt, in seiner physisch-geistigen Doppelnatur – verhindern nicht, dass eine grundsätzliche Wahrheit sich durchsetzt: die, dass die mentalen Operationen des einsamen Seelenlebens die Distinktheit und Allgemeinheit ihrer Begriffe nur erwerben, wenn sie auf Ausdrücke aufbauen. Eine Phantasievergegenwärtigung bleibt – wie immer man die Dinge dreht und wendet – die Repräsentation von etwas anderem als sie selbst. Und das um seine Realität erleichterte Wort bleibt Wort. Der Unterschied zwischen Denken und Sprechen reduziert sich dann, wie schon Schleiermacher gesagt hatte, auf das laute bzw. leise, das reelle bzw. das imaginäre Aufführen der Ausdrücke:

Dies führt uns auf die Einheit von Sprechen und Denken, die Sprache ist [nur] die Art und Weise des Gedankens, wirklich zu sein. Denn es gibt keinen Gedanken ohne Rede. Das Aussprechen der Worte bezieht sich bloß auf die Gegenwart eines andern und ist insofern zufällig. Aber niemand kann denken ohne Worte. Ohne Worte ist der Gedanke noch nicht fertig und klar. Da nun die Hermeneutik zum Verstehen des Denkinhalts führen soll, der Denkinhalt aber nur wirklich ist durch die Sprache, so beruht die Hermeneutik auf der Grammatik, als der Kenntnis der Sprache (*HuK*, 77).

Der Unterschied dieses Zitats zu dem aus Husserls Paragraphen über das einsame Seelenleben und die kundgebende Mitteilung an den anderen reduziert sich auf eine Nuance. Aber eine ausschlaggebende, die Husserls gesamtes Programm einer Reduktion der Zeichen-Seite des Sinns zum Einsturz bringen wird. Dies zu leisten, ist Derridas Absicht. Freilich geht er gleich noch ein Stück weiter, und ich glaube: zu weit.

**Ich will das in der nächsten Stunde (also in der ersten des neuen Jahrs, am 10. Januar) zeigen, bevor wir dann Tugendhats Husserl-Kritik betrachten und mit der Derridaschen kritisch vergleichen wollen.**

## 10. Vorlesung vom 10. 1. 1995

Wir hatten in der letzten Woche Husserl in eine Aporie geraten sehen, als er die Existenz des anderen Ego (in den *Cartesischen Meditationen*) einführen musste. Der Andere außer mir - z. B. mein Gesprächspartner - verfügt über eine andere Selbstgegenwart, die der meinen prinzipiell entgleitet. Wenn aber die Gewißheit, die ich vom Sinn des Gesagten untrüglich habe, darin besteht, dass ich ihn mir in lebendiger Anschauung gegenwärtigen kann, ohne noch einen Wortkörper in Anspruch nehmen zu müssen, so ist die 'Bedeutungsintention', die der Andere vollzieht, mir prinzipiell nicht gegenwärtig. Was mir gegeben ist, sind allein die "Anzeichen", die der Andere mir sendet (VP 40/1).

En effet quand j'écoute autrui, son vécu ne m'est présent "en personne", originairement. Je peux avoir (...) une intuition originaire, c'est-à-dire une perception immédiate de ce qui en lui est exposé dans le monde, de la visibilité de son corps, de ses gestes, de ce qui se laisse entendre, des sons qu'il profère. Mais la face subjective de son expérience, sa conscience, les actes par lesquels en particulier il donne sens à ses signes, ne me sont pas immédiatement et originairement présents comme ils le sont pour lui et comme les miens le sont pour moi. Il y a là une limite irréductible et définitive. Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique (VP 41/2).

Es gibt also im Verstehen des vom Anderen mir Gesagten eine fundamentale und irreduzible Fremdheit, die ich niemals in 'lebendige Selbstgegenwart' überführen könnte: was der Andere mir sagen will, weiß ich nie anders als durch Konjizieren und Divinieren; "apodiktisch" wird mir sein Sinn nie "gegeben". Gewiß kann ich alles Diskursmaximen von Grice und alle Regeln der Sprechakte von Searle auswendig gelernt haben: im gegebenen Fall weiß ich dennoch nicht, ob auch der Andere sie in dem Rahmen anerkennt wie ich und ob er sie auf den gleichen Sinn bezieht wie ich. Wenn aber der Sinn tatsächlich etwas Überindividuelles ist (dies zu erreichen, idealisiert ihn die Theorie), dann folgt, dass ich nicht allein über ihn entscheiden kann: Der Sinn ist wesentlich der Sinn des Anderen: der Andere Sinn oder der Sinn, den der Andere mit den von mir geäußerten Zeichen macht; und

eben dieser sinn entgleitet meiner autehtischen 'Wesensanschauung'. Daraus folgt, dass ich auch meinen eigenen Sinn nicht "authentisch" kenne. Und ferner: dass die Unterstellung, die vorsprachliche (ideale) Einheit des Sinns garantiere die Selbigkeit der wiederholten Zeichen, als schlecht begründet sich erweis. Denn der Sinn lässt sich nicht idealisieren. Er bedarf wesentlich des Supports durch das "Anzeichen", das "aposème", den Wortkörper, die reale Veräußerung der Zeichen (deren Notwendigkeit Derrida, wie wir wissen, durch die Schriftmetaphorik symbolisiert [VP 84 ff.]).

Aus alledem folgt freilich mitnichten, dass es keine Idealität des Sinns gäbe. Vielmehr handelt sich's für Derrida darum, ganz andere Konsequenzen aus der Idealität des Sinns zu ziehen, als es die sind, die er metaphysisch nennt. Schon in der vorletzten Vorlesungsstunde sahen wir ihn mit Searle einträchtig hinsichtlich der These, dass jedes Sprechen die Struktur der Wiederholbarkeit voraussetze. Etwas wiederholen heißt zweifellos: es wieder-vergegenwärtigen können. Die Möglichkeit, ein Zeichen oder eine Äußerung zu wiederholten Malen als diese (typische) Einheit vorbringen zu können, idealisiert es, d. h. verleiht ihm die Einheit ('type-identity') seines Bedeutens.<sup>1</sup> Aber, fügt Derrida an, es ist nicht die Einheit des Sinns, die die Wiedervergegenwärtigung ermöglicht. Sondern umgekehrt gründet die Einheit des Sinns - seine Idealität - in der Struktur der Wiedervergegenwärtigbarkeit:

On dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse. Contre l'intention expresse de Husserl mais non sans tenir compte, cela apparaîtra peut-être plus loin, de ce qui se trouve impliqué dans sa description du mouvement de la temporalisation et du rapport à autrui (VP 58).

---

<sup>1</sup> Für Husserl ist es gerade umgekehrt die vom psycho-physischen Akt der Ausdrucks- bzw. der Urteilskundgabe ebenso wie vom "flüchtigen und identisch nimmer wiederkehrenden Schall" ebenso wie vom raumzeitlichen Referenten abstrahierende Idealität der "Meinung" (der "bedeutungsverleihenden Intention"), die die "Selbigkeit" "in der Wiederholung der Aussage" garantiert (Logische Untersuchungen II/1, 42 - 48, = §§ 11 und 12). Hier untersteht die "Gleichsinnigkeit" (Ic.47) des Wiederholten also dem Prinzip der idealen Einheit des Bedeuteten: Die Idealität kommandiert die Realität.

Wir haben Husserls Zeittheorie und Derridas Schlußfolgerungen schon im Zusammenhang unserer Fragen an die neostrukturalistische Subjekttheorie erörtert; ich möchte sie aus ökonomischen Gründen hier gern beiseite lassen. Ihre Funktion im gegenwärtigen Zusammenhang ist auch so erkenntlich: Wenn das transzendente Ego die letzte Zuflucht der Evidenz, der Selbstgegenwart und der lebendigen Anschauung des Sinns ist, dann muss die Einheit des Sinns Schaden nehmen, sobald die Einheit dieses Ego in Frage gestellt ist. Genau dies ist aber der Fall, sobald man die innere Zeitlichkeit der Subjektivität ins Spiel bringt, die die Selbstgegenwärtigkeit des Ego aufspaltet und von Grund auf ent-gegenwärtigt. Diese Entgegenwärtigung macht der Einheit des Sinns (wie der des Ego) wohlbe-merkt nicht einfach den Garaus: Sie ficht sie lediglich an und verwandelt ihren Seinsstatus aus einer apodiktischen Gewißheit in eine motivierte Hypothese. Die Einheit des Selbst wie die des Sinns existiert nunmehr hypothetisch; sie beherrscht nicht als "Prinzip aller Prinzipien" den Fluß der Zeit - bzw., auf der sprachlichen Ebene, die Abfolge der Zeichen -, sondern sie wird vom Zeitfluß bzw. von der Struktur der Wiederholung aus konstituiert.

*Cette idéalité qui n'est que le nom de la permanence du même et la possibilité de sa répétition, n'existe pas dans le monde et elle ne vient pas d'un autre monde. Elle dépend tout entière de la possibilité des actes de répétition. Elle est constituée par elle. Son "être" est à la mesure du pouvoir de répétition. L'idéalité absolue est le corrélat d'une possibilité de répétition indéfinie (VP 58).*

Die Konsequenz dieser Umkehrung des Verhältnisses von Wiederholungsstruktur und Idealität des Sinns ist, wie man sieht, dass die Einheit der Objektivität zu einer Hypothese wird: zu einer regulativen oder, wie Husserl am liebsten sagt, zu einer "Idee im kantischen Sinn". Dass diese Idee je in lebendiger Selbstgegenwart anschaulich eingelöst werden könnte, ist ausgeschlossen durch die von keinem Prinzip a priori beschränkte Unendlichkeit (d. h. Unabsehbarkeit) der Wiederholung, die mithin Wiederholung eines immer auch Anderen sein muss (das folgt aus der Tatsache, dass sie nicht die Selbigkeit eines Sinns re-produziert und wie-

der-vergegenwärtigt und dass sie - selbst wenn man ihre Leistung als Wieder-vergegenwärtigung denkt - den Verlust der [originären Gegenwart] in ihrem Sinn schon voraussetzt). Derrida zeigt sehr schön - ich komme dennoch darauf nicht zurück -, in welche Spannung Husserls Reduktionismus mit den Einsichten seiner Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins gerät (VP 68 ff). Der entscheidende Schluß, den Derrida zieht, besagt, Gegenwärtigkeit sei keine Instanz, auf die man sich berufen könne, um die trennende Macht der Zeitlichkeit aufzuheben; sie ist vielmehr eine ins Spiel der vom Vergangenen ins Künftige sich erstreckenden Zeitigung verflochtene Zeitdimension neben anderen. Wer 'gegenwärtig' sagt, impliziert 'zeitlich'. Und wer zeitlich sagt, impliziert 'nicht identisch': "tout ce qui s'annonce dans cette réduction à la 'vie solitaire de l'âme' (la réduction transcendantale à toutes ses étapes et notamment la réduction à la sphère mondologique du *propre* – *Eigenheit* – etc.) [...] est [...] comme fissurée dans sa possibilité par ce qui se nomme le temps" (VP 76/7). Für die Zeitdimension der Gegenwart gilt dies sogar in besonders drastischer Weise: Streng betrachtet, kommt ihr kein eigenes Sein zu. Was man Gegenwart nennt, ist vielmehr das Differential zwischen der Vergangenheit und der Zukunft. Da - wie Schelling und nach ihm Sartre gezeigt haben<sup>2</sup> - der Sinn von 'Sein' das Gewesensein und der von Nichtsein das Noch-nicht oder das Sein-werden sind, kann man diese Beziehung auch wie folgt charakterisieren: Die Gegenwart ist der nicht selbst seiende Einschnitt, über welchen das Sein (die Vergangenheit) seinen Vorgriff aufs Nichtsein (die Zukunft) vermittelt, um von diesem Noch-nicht aus sich bestimmen, d. h. seinen Sinn sich anzeigen zu lassen. Der alte Satz, wonach alle Bestimmung im Verneinen gründet, enthüllt so seinen Zeitsinn. Die Aussage: "C'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est" (Sartre, EN 130), kann in die andere überführt werden: Die Vergangenheit läßt sich ihren *Sinn* (ihre Bestimmtheit) von der Zukunft an-

---

<sup>2</sup> Darüber: M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein* (l.c.) 236 - 245; Sartre, *L'être et le néant*, 150 ff.

zeigen, und zwar im Rahmen eines Entwurfs (eines hypothetischen Urteils, einer Interpretation usw.). In dieser Formulierung spielt die Gegenwart keine Rolle mehr: sie reduziert sich auf eine signifikante Lücke zwischen zwei Seins-Aggregaten: auf einen, wie Schelling sich ausdrückt, "bloß relativen Indifferenzpunkt" (SW I/6, 276). "Weil sie für die Seele nie ist", enthüllt sie sich als Realisation jener Fuge ("brisure") zwischen dem Sein und dem Möglichsein, gleichsam als der Umschlag- oder "Durchkreuzungs"-Punkt von "Seyn und Werden" (SW I/6, 229; I/7, 239). Mit der Metapher der "brisure" - der Littré definiert sie als "*faille*" et "*articulation, par charnière, d'un ouvrage de serrurerie*" (vgl.: *La dissémination*, Paris: Seuil 1972, 336; *De la grammatologie*, 96 ff.) - hat Derrida übrigens oft und gern seinen Gedanken der "différance" illustriert. Wir können daraus folgern: Wenn die Gegenwart, genau betrachtet, der differenzierenden "brisure" ähnelt, ist sie das gerade Gegenteil jener "lebendigen Selbstgegenwart", an die Husserl denkt und in deren Namen er die entgegenwärtigenden Effekte des inneren Zeitstroms zu bannen hofft. Es ist vielmehr die Gegenwart selbst - als Zeitdimension -, deren Wirken die Bewusstseinserebnisse an ihrer realen Identifikation hindert. So wie jede Zeitphase in ihr selbst retentionale und protentionale Rück- und Vorgriffe einschließt (also ekstatisch, de-zentral und un-gegenwärtig existiert), so ist auch jede Wiederholung eines Zeichens Re-produktion eines schon einmal geäußerten im Vorgriff auf seinen erst in der Zukunft (wieder- und anders wieder-) zu gewinnenden Sinn, also entgegenwärtigt und ent-wirklicht in ihrer Struktur selbst:

Sans cette non-identité à soi de la présence dite originaire, comment expliquer que la possibilité de la réflexion et de la re-présentation appartienne à l'essence du tout vécu? Qu'elle appartienne comme une liberté idéale et pure à l'essence de la conscience? (...) Dans toutes ces directions, la présence du présent est pensée à partir du pli du retour, du mouvement de la répétition et non l'inverse (VP 76).

Wir haben nun wenigstens die Andeutung einer Antwort auf unsere erste Frage, nämlich in welchem Zusammenhang die wissenschaftliche Idealisierung mit dem Problem der Wiederholung steht. Während Husserl glaubt, nur durch Rekurs auf

das "Prinzip aller Prinzipien", die im absoluten Ego erfahrene "lebendige Selbstgegenwart", sicherstellen zu können, dass die Wiederholung von Zeichen die Wiederholung derselben (Zeichen) sei, zeigt Derrida, dass die Möglichkeit zur wissenschaftlichen Idealisierung umgekehrt in der Möglichkeit der Wiederholung von Zeichen gründet. Diese Wiederholung arbeitet alledings gerade nicht im Dienst einer Identität des Bewusstseins, sondern schließt sie aus: Da auch Husserl dieser Konsequenz nicht entkommt, wird ihm das "Prinzip aller Prinzipien" zu einer "Idee im kantischen Sinn" (VP 8, 112).

Die zweite Frage, die wir im Lauf dieser Vorlesungsstunde zu stellen uns vorgenommen haben, hängt mit der ersten zusammen. Ich wiederhole sie noch einmal in anderen Worten: Was folgt aus der De-zentrierung des "Prinzips aller Prinzipien" - oder sagen wir: aus der Entmachtung der Idee einer authentischen Selbstgegenwart - für eine Hermeneutik, die am Begriff eines sinnstiftenden Subjekts festhalten möchte?

Nehmen wir wieder jenen Minimalkonsens zum Ausgangspunkt, der Derridas Sprachphilosophie sowohl mit der Searleschen als auch mit der Husserlschen verbindet. Dieser Konsens besagt, wie Sie wissen, dass die Wiederhol- und mithin die Idealisierbarkeit ihrer Elemente eine notwendige Voraussetzung jeder symbolischen Ordnung ist. Erst in den Konsequenzen weichen die beiden Parteien voneinander ab: Für die Phänomenologie ebenso wie für die sprachanalytische Philosophie sind die Wiederholbarkeit und die Idealisierung der Typen die rekursive Bedingung der Identität der Bedeutungen: Für Derrida entbehrt die unendlich gewordene Kette der Wiederholungen eines Identitätskriteriums und verwandelt sich die Bedeutungsidentifikation in ein hypothetisches Urteil, über dessen Wahrheit nicht endgültig "entschieden" werden kann (aus prinzipiellen Gründen,

nicht aus methodischen Ungenügen). Die Interpretation wird (wie das schon Schleiermacher gesehen hat) unendlich.

Diese Unendlichkeit der Interpretation ist aber für Derrida nichts, das sich - hermeneutisch - durch Intervention eines sinndeutenden und sinnentwerfenden Individuums erklären ließe. Im Gegenteil ist er in der *Abweisung einer Hermeneutik der Individualität* mit Searle und Husserl einig.

Auch dieser Konsensus läßt sich verständlich machen (denn er ist eine Wegstrecke lang unabhängig von der Frage, ob Bedeutungen 'objektiv' determinierbar sind oder nicht). Wenn die Wiederholbarkeit von Zeichen oder Äußerungen eine strukturelle Möglichkeit jedes regelgesteuerten Sprechens ist und der Logik eines rekursiven Modells gehorcht, in dem beliebig viele 'tokens' die Idealität ihres 'type' nicht gefährden, dann muss notwendig von der Individualität des Sprecherbewusstseins abgesehen werden. Nur unter der Bedingung ihrer relativen Unabhängigkeit von den individuellen, aktuellen und historisch-einmaligen Sinnintentionen der Sprechern können ja die 'tokens', die diese äußern, zu wiederholbaren Elementen einer überindividuellen Konvention - eben zu 'types' - werden. Das Individuum tritt zurück, um der Allgemeinheit des Systems Raum zu geben.

Diese Reduktion der Individualität ist eine notwendige Bedingung jeder wissenschaftlichen Idealisierung. In diesem Sinne unterschied Frege die "Vorstellungen" von den "Gedanken"; Vorstellungen bedürfen eines Trägers, "nicht zwei Menschen haben dieselbe Vorstellung". Dagegen sagt ein Gedanke aus, was der Fall ist, wenn dieser Gedanke wahr ist; wahr aber ist prinzipiell, was nicht nur für ein Subjekt, sondern für alle gilt (ein Gedanke, sagt Frege, ist - wenn triftig - "zeitlos wahr, unabhängig davon, ob irgend jemand ihn für wahr hält. Er bedarf keines Trägers" [G. Frege, Logische Untersuchungen, hg. von Günther Patzig, Göttingen:

Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, 41 und 43/4]). Auch hier also ist die Wahrheit - im Sinne der überindividuellen Geltung - gebunden an die Entkräftung der Pronomens der ersten Person Singular, sofern dies Pronomen einen Einzelnen bezeichnet: "Demjenigen Gegenstände, den ich ich nenne, eine besondere Stellung einzuräumen, fehlt jeder Grund" (l.c. 47).

Dies Fregesche Motiv hat Husserl in seinen *Logischen Untersuchungen* übernommen. Er unterscheidet dort (wie wir wissen) "zwischen *wesentlich subjektiven und okkasionellen* auf der einen und objektiven Ausdrücken auf der anderen Seite" (LU, II/1, 80). Jene entsprechen Freges Vorstellungen, diese den Gedanken. So kann Husserl folgern:

Schon jeder Ausdruck, welcher ein *Personalpronomen* enthält, entbehrt eines objektiven Sinnes. Das Wort ich nennt von Fall zu Fall eine andere Person, und es tut dies mittels immer neuer Bedeutung. (...) Lesen wir das Wort, ohne zu wissen, wer es geschrieben hat, so haben wir, wenn nicht ein bedeutungsloses, so zum mindesten ein seiner normalen Bedeutung entfremdetes Wort (l.c. 82).

Derrida zitiert diese Bemerkung, auch die, wonach das Index-Wort *ich* nicht unmittelbar bedeutsam ist, sondern nur "eine anzeigende Funktion" erfülle, "welche dem Hörenden gleichsam zuruft: dein Gegenüber meint sich selbst" (l.c., 83). Die "allgemeine Bedeutungsfunktion des Wortes ich, den jeweilig Redenden zu bezeichnen, fällt also nicht zusammen mit dem "Begriff, der unmittelbar und selbst seine Bedeutung ausmacht" (l.c. 82).<sup>3</sup> (Vgl. VP 81/2.)

---

<sup>3</sup> Die Unterscheidung zw. "okkasionellen" und "objektiven Bedeutungen" bricht zwar in *den Logischen Untersuchungen* zuerst am Beispiel des Index-Wortes 'ich' auf, erschöpft sich aber keineswegs in der Problematik von Sätzen, in denen 'ich' ein (von Husserl stets als "empirisch" qualifiziertes) Individualsubjekt bezeichnet. Ganz allgemein unterscheidet Husserl - das ist ein Leitmotiv des ganzen zweiten Bandes der *Log. Unters.* seit der *Einleitung* (vgl. S. 4,6,8,12 ff., passim) - "vom Bedeuten als Akt die Bedeutung selbst, die ideale Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Akte" (l.c. 77). Die Bedeutung, evidenziert in originärer Wesensschau, ist über-kontextuell und über-okkasionell, sie ist "ideal-einheitlich" gegenüber den "schwankenden Akten des Bedeuten" als einer empirisch-grammatischen Operation in wechselnden Situationen (78). Wohl aber ist richtig, daß Husserl alle von der hypostasierten idealen Einheit des Bedeuten abweichenden "vieldeutigen" und "schwankenden Ausdrücke" als "*w e s e n t l i c h* subjektiv" bezeichnet (89). Das bedeutet, dass sich die Funktion des Indexes, der ein Individuum bezeichnet, implizit auch in Äußerungsformen findet, die ein 'ich' gar nicht verwenden, vorausgesetzt, sie seien nicht-objektiv, okkasionell und schwankend nach Maßgabe "des subjektiven Vorstellens und Denkens" (im Sinne der Fregeschen "Vorstellung"). Vgl. vor allem den § 28 der I. Untersuchung (S. 89 ff.). – Wir sehen, daß Derrida den methodischen Imperativ,

Man muss also vom jeweils wechselnden Individualsinn des Index-Wortes ich absehen, wenn man die phänomenologische Reduktion auf die Objektivität der Bedeutung (eines durch ich als grammatischen Subjekt eingeleiteten Satzes) vollzieht. Ich als Name für eine stets wechselnde Realität hat keinen Ort im Rahmen einer Phänomenologie als strenger Wesens-Wissenschaft - so wenig wie in einer wissenschaftlich konzipierten Sprachtheorie. Diese haben es mit idealen Objekten zu tun.

Un objet idéal est un objet dont la monstration peut être indéfiniment répétée, dont la présence au Zeigen est indéfiniment réitérable précisément parce que, délivré de toute spatialité mondaine, il est pur noème que je peux exprimer sans devoir, au moins en apparence, passer par le monde. [...] L'objet idéal est le plus objectif des objets: indépendant du *hic et nunc* des événements et des actes de la subjectivité empiriques qui le vise, il peut à l'infini être répété tout en restant le même (VP 84).

Individualität ist also phänomenologisch zu reduzieren: Sie bietet sich niemals einer originär-gegenwärtigen Anschauung, sie ist wesentlich nicht-ideal und nicht-objektiv. (Man könnte sie treffend als wesenlos bezeichnen, was sie in einem tieferen Sinne allerdings auch ist; das teilt sie mit dem von Husserls Phänomenologie ebenfalls systematisch ausgeschlossenen Sein im Sinn von Existenz). Die Wissenschaft und das auf ihre Axiomatik verpflichtete Sprachsystem wissen keinen Ort für die Individualität im Rahmen ihrer universalisierenden Operationen. Individualität ist der Störenfried par excellence des (im Sinne Freges definierten) 'Denkens'.<sup>4</sup>

---

von der Okkasionalität "des Bedeutens" abzusehen, um die Idealität "der Bedeutungen" zu garantieren, übernimmt, ohne freilich daraus mit Husserl auf eine ideale Identität objektiv fundierter Bedeutungen zu schließen. Um es paradox auszudrücken, könnte man sagen, dass Derrida eine ideale Nicht-Identität (nicht des individuellen Bedeutens als Handlung, sondern der Bedeutung (en) annimmt.

<sup>4</sup> Wenigstens ist die Reduktion der Individualität eine wesentliche *Tendenz* der Phänomenologie. In der Durchführung stellt sich die Sachlage freilich ungleichkomplexer dar. Während Husserl nämlich Index-Wörter wie 'hier', 'gestern', 'dies da' usw. für substituierbar hält durch "objektive Ausdrücke", ist er der Meinung, daß die Bedeutung von 'ich' nicht gänzlich aufhebbar sei in der eines objektiven oder exakten (d. h. theoretisch definierten) Ausdrucks. Die Vieldeutigkeit von 'ich' ist nicht die eines Homonyms oder einer Äquivokation; sie ist nicht zu brechen, indem man an die Stelle von 'ich' die Summe aller Eigennamen einträgt, die sich umschichtig des Ausdrucks bedienen. Denn, sagt Husserl, "es gehört offenbar auch die Vorstellung des Sich-selbst-meinens und des darin liegenden Hindeutens auf die indirekte Individualvorstellung von der redenden Person" "in gewisser Weise" "in der Semantik von ich (Log. Unters., I.c. 83). 'Ich' ist darum nicht zu reduzieren auf die allgemeine Bedeutungs-

Das gilt auch für Derridas Position. Selbst wenn man die Wiederholbarkeit gerade nicht ans Gesetz der Identität anbindet, bleibt richtig - so schließt er -, dass jedes regelgesteuerte und wiederholbare Reden zwei Abstandnahmen einschließt: Es entfernt den Verweisungsbezug (die Referenz) und das jeweilige Subjekt der Rede. Und das nicht im Widerspruch zur Idealisierungstendenz, die wir als Implikation der Wiederholungsstruktur kennen, sondern als ihre Konsequenz:

Ma non-perception, mon absence *hic et nunc* sont dites par cela même que je dis, par *ce* que je dis et *parce que* je dis. Jamais cette structure ne pourra faire avec l'intuition une "unité d'intime confusion". L'absence de l'intuition - et donc du sujet de l'intuition - n'est pas seulement *tolérée* par le discours, elle est *requis*e par la structure de la signification en général, pour peu qu'on la considère *en elle-même*. Elle est radicalement requise: l'absence totale du sujet et de l'objet d'un énoncé - la mort de l'écrivain ou/et la disparition des objets qu'il a pu décrire - n'empêche pas un texte de "vouloir-dire". Cette possibilité au contraire fait naître le vouloir-dire comme tel, le donne à entendre et à lire (VP 104).

\*

Sehen wir in diesem Zusammenhang ab von der Entfernung der Präsenz der Objekte, die Derrida als konsitutives Merkmal jeder Rede anführt (man kann in Abwesenheit der Dinge über die Dinge reden: Die Möglichkeit dieser Abstraktion prägt in der Tat die Repräsentationsfunktion von Wortzeichen). Das gilt entsprechend - und allein diese Hinsichtnahme interessiert uns augenblicklich - von der Individualität des Sprechersubjektes: Wer spricht, muss Worte benutzen, die allen Sprechern das gleiche Gesicht zeigen: Darin gründet ihre überindividuelle Verstehbarkeit. Auch die Ausdrücke, mit denen ich mich selbst bezeichne, müssen als Ausdrücke ablösbar sein von dem indiosynkratischen Bewusstsein, das nur mir eignet und nicht mitteilbar ist. Was Derrida Idealisierung (auch Wiederholung,

---

funktion des Index-Wortes, es koinzidiert semantisch nicht mit "der jeweilig Redende, der sich selbst bezeichnet" (82) - dies im Unterschied zu Wittgenstein und Tugendhats Reduktionismus (und in überraschender Übereinstimmung mit verbreiteten Einsichten der neueren Philosophy of mind). Auf S. 91 bestimmt Husserl die Untilgbarkeit und Unüberspringbarkeit des impliziten oder expliziten Verweises aufs redende Individualsubjekt als prinzipieller Natur; die Bedeutung von 'ich' lässt sich nicht überführen in eine Idealsprache, die statt des schwankenden ein ideal-objektives Bedeuten von ich begründete (§ 28, S. 89 - 91).

Bedeutung und Tod des Subjektes) nennt, meint nichts anderes, als dass das Zeichen, um sich der Kommunikabilität mit Anderen zu öffnen, abspringen muss von der Anhaftung an die 'Bedeutungsintention' nur eines (singulären) Subjektes. Im gleichen Sinn spricht Searle von 'Intentionalitätsformen': sie meinen nicht mein oder dein, sondern das Versprechen, das Drohen, das Einsegnen, das Befehlen, die Liebeserklärung usw. 'Ich' ist nur eine Variable, ein Indexwort, das jeweils den bezeichnet, der gerade einen Sprechakt ausführt, aber nicht als ein singulär Seiendes, sondern als den, über den wahrheitsfähige oder zumindest konventionskonforme Aussagen getroffen werden können.

Hierüber ist Derrida einig sowohl mit Searle (das sahen wir schon) wie mit Husserl. Er geht sogar noch weiter als dieser, indem er Husserls Ansicht bestreitet, dass "in der einsamen Rede (...) die Bedeutung des ich (sich) wesentlich in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit (vollzieht)" (LU, II/1, 82).

Est-ce sûr? A supposer même qu'une telle représentation immédiate soit possible et actuellement donnée, est-ce que l'apparition du mot Je dans le discours solitaire (supplément dont on ne voit pas en outre la raison d'être si la représentation immédiate est possible) ne fonctionne pas déjà comme une idéalité? Est-ce que, par conséquent, elle ne se donne pas comme pouvant rester la même pour un je-ici-maintenant en général, gardant son sens même si ma présence empirique s'efface ou se modifie radicalement? Est-ce que, lorsque je dis Je, fût-ce dans le discours solitaire, je peux donner sens à mon énoncé autrement qu'en y impliquant, comme toujours, l'absence possible de l'objet du discours, ici de moi-même? Lorsque je me dis à moi-même, "je suis", cette expression, comme toute expression selon Husserl, n'a le statut de discours que si elle est intelligible en l'absence de l'objet, de la présence intuitive, donc ici de moi-même (VP 106).

Mit einem Wort: 'ich' bedeutet ("veut dire") - nicht *obwohl* das singuläre empirische Ich (möglicherweise) nicht in einer gegenwärtigen 'lebendigen Anschauung' gegeben ist, sondern *weil* 'ich' eine Idealität, ein Nicht-Gegenwärtiges, ein *representamen* par excellence ist. Die Entgegenwärtigung ist die Ermöglichungsbedingung seines Funktionierens als Zeichen, d. h. als Bedeutendes:

Que j'aie ou non l'intuition actuelle de moi-même, "je" exprime: que je sois ou non vivant, *je suis* "veut dire". Ici non plus l'intuition remplissante n'est pas une "composante essentielle" de l'expression. Que Je fonctionne ou non dans le discours solitaire, avec ou sans présence à soi de l'être parlant, il est *signifiant* (l.c.).

La possibilité de cette non-intuition consitue la Bedeutung comme telle, la Bedeutung normale en tant que telle. Quand le mot Je apparaît, l'idéalité de sa Bedeutung, en tant qu'elle est distincte de son "objet", nous met dans la situation que Husserl décrit comme anormale: comme si Je était écrit par un inconnu. Cela seul permet de rendre compte du fait que nous comprenons le mot Je non seulement quand son "auteur" est inconnu mais quand il est parfaitement fictif. Et quand il est mort. L'idéalité de la Bedeutung a ici la valeur structurellement testamentaire (l.c. 107).

Derrida glaubt, dies aus den Husserlschen Prämissen selbst ableiten zu können ('l'étonnement ici s'encourage des prémisses husserliennes elles-mêmes. Husserl poursuit: 'Mais comme toute personne, quand elle parle d'elle-même, dit je, ce mot possède le caractère d'un indice universellement efficient ...', etc." [VP 106, Anm. 1]).

Wir wissen indessen, dass Derrida, bevor er seine Konsequenzen zieht, die Husserlsche (und entsprechend die Searleschen) Prämissen einer radikalen Uminterpretation unterwirft. Für Husserl - und das gilt entsprechend für jede am Typen-Begriff des Zeichens festhaltende Sprachauffassung - ist die Idealität des Sinnes ein Ort unverwitterbarer Gegenwärtigkeit und Selbstidentität (es ist ja das *empirische* Individuum, dessen Bedeutung ständig wechselt). Der Searlesche Konventionsbegriff hat die gleiche Funktion, die (etwas spekulativer, etwas manifester "metaphysisch") Husserls "Prinzip aller Prinzipien" erfüllt, nämlich sicherzustellen, dass ein in Umlauf gebrachter Sprechack-Typus im wiederholten Gebrauch derselbe bleibt. Diese Auffassung macht, wie wir schon sahen, aus der Kommunikation ein Spiel, dessen Einsatz (abgesehen von der Funktion der Informations-Mehrung beim Adressaten) im vorhinein feststeht: Das vorgeblich partnerbezogene Kommunizieren enthüllt sich als ein spekulativer Monolog des Code mit sich selbst (die Sprecher und Höere sind austauschbare Faktoren, keine Individuen).

Für Derrida dagegen steht die Wiederholbarkeit nicht unter dem Axiom der (metaphysisch gedachten) Selbstgegenwart. Die Idealisierung, der das Bedeuten ent-

springt, ist vielmehr als Entgegenwärtigung zu denken: als "différance" in letzter Instanz. Es hülfe wenig, wollte man sie als Subjektivität denken: Denn gerade auch die Subjektivität - als Selbstberührung gedacht - bleibt über einer Differenz artikuliert, deren Niederschlagung zugleich die Bedeutung der Subjektivität auflöste. Anders gesagt: Auch das Selbst gewinnt Bewusstsein von sich nur, wenn es sich auf sich selbst als einen Gegenstand bezieht. Dann aber muss es, wie jedes andere sinnvolle Gebilde, durch Differenz charakterisiert werden, die Derrida als irreduzibel deutet (weil *jeden* Sinn konstituierend, auch und vor allem den, in dem sich das Selbst hält). Auch Husserl entkommt dieser Konsequenz, wie wir wissen, nicht ganz: Die lebendige Gegenwart verwandelt sich ihm am Ende in eine kantische Idee, d. h. in ein ihrerseits nie in "lebendiger Selbstgegenwart" Einzulösendes oder einem Bewusstseinsenerlebnis zu Gebendes, in ein Nicht-Anschaubares und also - in der Konsequenz der metaphorischen Konnotation - in ein Nicht-Evidentes. ("Evident" ist ja, was der Anschauung von selbst einleuchtet. In diesem Sinne ist eine Idee im kantischen Sinne gerade keine Evidenz - so übrigens schon in Reinholds Theorie des Selbstbewusstseins.) Die Demonstrationen der Phänomenologie als strenger Wissenschaft ziehen ihren Kredit aus einem selbst Indemonstrablen, aus einem Ideellen (in der entschiedenen Bedeutung eines Unwirklichen). Verzichtet man auf die selbstwidersprüchliche Forderung, diese "Idee" sei zu "lebendiger Selbstgegenwart" zu bringen, so öffnet sich der Blick auf die Tatsache, dass die Idealität allen Sinns und allen Bedeutens in der Entfernung eines gründenden Subjektes und in der Entgegenwärtigung eines Prinzips gründen: in einer als Absolutum gedachten différance, die noch der Grund des Grundes ist, aus dem die Metaphysik (und die ihr verpflichtete Wissenschaft) denken:

La (différance)<sup>5</sup> n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici - dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons - que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la (différance), qui devient ainsi l'origine de l'origine (De la grammatologie 90).

La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différence qui ouvre l'apparaître et la signification. Articulant le vivant sur le non-vivant en général, origine de toute répétition, origine de l'idéalité, elle n'est pas plus idéale que réelle, pas plus intelligible que sensible, pas plus une signification transparente qu'une énergie opaque et aucun concept de la métaphysique peut la décrire (l.c. 95).

Die Radikalität dieser Konsequenz ist gewiß beeindruckend (wenn sie uns auch nicht mehr überraschen kann. Und ich möchte gerne hinzufügen, dass sie nirgend luzider und geduldiger entwickelt worden ist als in La voix et le phénomène - der Schrift, der ich die Palme reichen würde, wenn man mich (was unwahrscheinlich ist) zu einer Preisverleihung an das beste philosophische Buch innerhalb der neo-strukturalistischen Produktion aufforderte.

Indessen kennen Sie bereits meine Ansicht, dass diese Radikalität überzogen, ja selbstzerstörerisch ist. Sie läßt nicht nur schwer, sondern gar nicht mehr erkennen, welches durchaus berechnete Motiv Husserl dazu getrieben hat, zu jener "Idee im kantischen Sinne" Zuflucht zu suchen. Dies Motiv bestand doch darin, dass es - der unheilbaren und unaufhebbaren Differenz im Gedanken der Selbstgegenwart und der "auto-affection" zum Trotz - so etwas wie die Erfahrung der Einheit des Selbstbewusstseins gibt. Es ist nicht wahr, dass wir die 'Zeit' metaphysisch denken, wer sie wir auf den Begriff der Einheit beziehen. Und es stimmt einfach nicht, dass man sie im Gegenzug zu irgend einem Popanz von Metaphysik vielmehr denken müsse von der Einsicht her, dass auch innerhalb der Selbstberührung eine (sinnstiftende) Differenz sich höhle (VP 77). Die Zeit - selbst wenn man alle Argumente Derridas zugrunde legt - läßt sich nicht denken, ohne der ihrer Differenzierungsleistung entgegenstrebenden Vereinigungsfunktion

---

<sup>5</sup> Im ersten Abschnitt des Zitates habe ich "la trace" zweimal durch "la différence" ersetzt: aus Gründen der Anpassung an den Kontext des Zitats und mit einem im zweiten Abschnitt von Derrida selbst betonten Recht.

Rechnung zu tragen. Die Zeit, sagt Sartre in diesem Sinne, ist eine Differenzierung besonderer Art: "une division qui réunit" (EN 177). Wer dieser Vereinigungsleistung nicht Rechnung tragen wollte, müßte die Zeit als eine Folge von in-sich-seienden, einander vollkommen äußerlichen Momenten betrachten, deren keines mich auf den Gedanken brächte, sie aufeinander zu beziehen. Dann gäbe es aber kein Gedächtnis und nicht einmal die Einheit der Geste eines Linienziehens oder des konzentrierten Arbeitens an einer philosophischen Frage. Gewiß ist der entgegengesetzte Gedanke ebenso haltlos, wonach ein außerzeitliches 'Ich denke' den zeitlich Unverbundenen ihre Einheit aufprägte, ohne dass sich die Zeit dadurch selbst verewigte oder umgekehrt das Denken verzeitlichte. Aber die Unhaltbarkeit dieser extrem entgegengesetzten Position (die mit einigem Grund 'metaphysisch' heißen könnte) macht die von Derrida bezogene noch nicht haltbar. Wäre die "différance" tatsächlich absolut, so wäre mit dieser extremen Konsequenz zugleich die gegeben, dass der Gedanke der Relation aufgehoben wäre (auf dem doch die Differentialität der Zeichenordnung beruht). Relationen sind nämlich nicht einfach beziehungslose Unterschiedenheiten; sie sind eben interne Verknüpfungen zweier unerachtet ihrer Unterschiedenheit. Im übrigen: Wer 'verschieden' sagt, meint immer, verschieden von einem, das in einem inneren Bezug zu ihm gedacht ist. Und es gibt (wie Fichte im 3. § der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 sagte) überhaupt kein Maß für Verschiedenheit, wenn die Verschiedenen nicht in wenigstens einem gemeinsamen Aspekt identisch wären. Diese Gleich-ernst-Nehmen der Differenz und der Identität ist es ja gerade, was in den philosophischen Rasonnements um Hölderlins Urtheil und Seyn heute noch unsere Aufmerksamkeit erhält.

Wenn Derrida mit Recht betont, dass die Verflochtenheit des Gegenwartsbewusstseins (bei Husserl) in die retentionalen und protentionalen Bewusstseins-

erlebnisse die Identität der "lebendigen Gegenwart" aufbreche; so bleibt doch auch wahr, dass diese Verflochtenheit ein Netz - einen Text, ein Gewebe - bildet, in dem die nicht-identische Gegenwart von ihrer Auflösung ins bare Nichtsein bewahrt wird: Die Einheit, die - als schroffe Selbstgegenwart und Identität gedacht - als haltlos sich erwies, steht als ein Relationsbegriff wieder auf. Schelling hat sehr schön gezeigt, dass die Zeitdimensionen einerseits als eine von der Einheit "freigesetzte Zertrennung" von Momenten begriffen werden müssen, andererseits aber als eine Zertrennung, "die gleichwohl in dieser Spannung immer eins bleiben - n i e absolut getrennt getrennt werden, so dass nie und keinen Augenblick die eine für sich seyn könnte -, im Gegenteil werden sie eben in der Zertrennung fortwährend als eins gesetzt, und eben dieß setzt sie in die Nothwendigkeit des Processes; denn könnten sie ganz auseinander, so wäre kein Proceß" (SW II/2, 106).

Angewandt auf Derrida: Eine minimale Kontinuität ist unerlässlich, damit verschiedener Zeichengebrauch als Wiederholungsfolge von gleichen apostrophes beschreibbar bleibt. Die uns schon bekannte Begriffsprägung der "restance non-présente d'une marque différentielle" (Marges 378) - also die Anerkennung einer minimalen Bleibe, zwar nicht des Sinns, aber der marque - will dem Rechnung tragen. Noch deutlicher tut Derrida das in Limited Inc:

La restance (...) est liée à la possibilité minimale de la re-marque (...) et à la structure d'itérabilité. Cette itérabilité (...) suppose une restance minimale (comme une idéalisation minimale quoique limitée) pour que l'identité du même soit répétable et identifiable dans, à travers et même en vue de l'altération. Car la structure de l'itération, autre trait décisif, implique à la fois identité et différence (LI 24/5).

Dies Zusammenbestehen von Identität und Differenz im Zeitigungsgeschehen nennt man seine Kontinuität. Kontinuität impliziert Veränderung (andernfalls hätten wir eine stehende Gegenwart: ein nunc stans, eine Permanenz); aber sie impliziert Veränderung im Rahmen seiner Einheit (so wie wir meinen, in einer

Lebensgeschichte uns zu verändern und doch wir selbst zu bleiben). Gewiß, diese Einheit wird ständig neu differenziert und als die Einheit, die sie jedesmal ist, allaugenblicklich angefochten und zersetzt, aber, müssen wir hinzufügen, zugunsten neuer, ebenso provisorischer Einheiten wieder aufgebaut. Hier gibt es durchaus kein Zurück zu einer vorgängigen Einheit, die - hegelisch - von ihrem Ziel aus als das Absolutum im Zustand seines In-sich-Seins identifiziert werden könnte. Nein, die Einheit ist nie ursprünglich (in dem Sinne, dass sie nur als Modifikation einer vorgängigen Einheit betrachtet werden könnte, und das in infinitum). Und sie ist nie substantiell (das Wort können wir so übersetzen: 'in ihrem Bestand bleibend', so wie Loge im Rheingold-Schluß von den Göttern sagt: "Ihrem Ende eilen sie zu, / die so stark im Bestehen sich wähnen."). Die gerade *nicht* subsistente Einheit wird, kaum identifiziert, angefochten im Vorblick auf eine neue Konzeption von Einheit. Auf der anderen Seite gibt es aber auch keine vollkommene Zerstörung der Einheit, derart, dass die einzelnen Phasen keine Beziehung mehr zueinander unterhielten und disseminial auseinanderbröckelten. Wie Derrida richtig bemerkt, wäre dann der Wiederholungscharakter - die Wiederkehr von Elementen, die zugleich den Index einer Veränderung, aber einer Veränderung im Rahmen einer Kontinuität tragen - gar nicht mehr feststellbar.

Diese Absurdität scheint mir aber eine Konsequenz weniger aus Derridas Intention als aus seiner Konklusion zu sein. Die läßt nämlich- die *différance* absolut setzend - nicht mehr erkennen, was die Zeichenreproduktion - insofern sie nicht mehr im Dienste einer Selbstgegenwart als regulativen Prinzips steht - vom entfesselten Chaos unverbundener 'Sinneffekte' unterschiede (davon abgesehen, dass ein solches Chaos, noch dazu als Stätte der Sinnproduktion, ein schlichter Ungedanke ist). Man kann Derrida am bündigsten durch das tu quoque-Argument in Verlegenheit bringen, dessen sich Platons Dialoge und viele Schrif-

ten des Aristoteles bedienen. Mittels seiner wird gezeigt, "daß derjenige, der gewisse Bedingungen des Begründens bestreitet, eben diese, um sie bestreiten zu können, schon anerkannt haben muss, d. h. pragmatisch inkonsistent argumentiert" (Wolfram Högrefe, in: Zeitschrift für phil. Forschung, Band 36, Heft 2, 1982, 289). Derrida muss nämlich, um die Iterabilität als Ermöglichungsbedingung von Subjektivität<sup>6</sup> und Sinn - von Idealität-überhaupt - denken zu können, die Kontinuität (und mithin: die einrahmende Einheit) des Prozesses in Anspruch nehmen. Er tut das mit Recht, wie ich meine; aber dann ist die letzte Spitze seiner Argumentation abgebrochen oder nur um den Preis des Selbstwiderspruchs aufrechtzuerhalten. Denn in dem Maße, wie Derrida mit Recht Husserls "lebendige Gegenwart" daran erinnert, dass das Re- als Präfix im Ausdruck 'Re-produktion' (VP 71 ff., 74 ff.) (wie auch in 'Re-petition' und 'Re-präsentation') den Verlust einer fugenlosen Selbstidentität des "Urerlebnisses" voraussetzt, muss er sich seinerseits von Husserl daran erinnern lassen - und die zitierte Passage aus Limited Inc akzeptiert den Sachverhalt als solchen -, dass der Verlust der Selbstgegenwart des Urerlebnisses sich nur bezeichnen ("marquer") läßt im Rahmen eines kontinuierlichen Iterationsprozesses, dessen Formulierung durch das Präfix 're-' im Term 're-marque' eine minimale Identität als theoretisch unaufgebar anzeigt. Daraus ergeben sich, wie mir scheint, eine Reihe von Konsequenzen, die alle gemeinsam haben, dass sie sich im theoretischen Rahmen des Neostrukturalismus nicht mehr entfalten lassen. Sie appellieren (wie ich schon in einer früheren Stunde vorweggenommen hatte) an eine Hermeneutik des Sinns und des Individuums.

Und vollends ist Derridas Versuch einer Destruktion der (über einer Binnendifferenzierung errichteten) Einheit des Selbstbewusstseins ganz haltlos. Das hängt damit zusammen, dass er ganz ungenügend unterrichtet ist über alternative The-

---

<sup>6</sup> Das tut Derrida explizit an mehreren Stellen. Ich nenne nur diese: "Ce mouvement de la différance ne survient pas à un sujet transcendantal. Il le produit" (VP 92).

orien und Erklärungsversuche von Selbstbewusstsein. Statt dessen übernimmt er Husserls unhaltbares Modell von Selbstbewusstsein als Reflexion ('Selbstberührung' oder 'Selbstaffektion' eines intelligiblen Ich im empirischen) und dröselnd dessen unhaltbare Konsequenzen auseinander. Aber diese Konsequenzen ergeben sich natürlich nur, wenn man dieses falsche Modell zugrundelegt. Da Derrida kein anderes hat, bleibt er negativ und parasitär an Husserl gebunden; sein Geltungsanspruch geht mit dem Husserlschen zusammen unter.

Ich will mir in dieser Vorlesung aber verbieten, auf mein altes Steckenpferd zurückzukommen, und verweise diejenigen unter Ihnen, die sich dafür interessieren, an meine Kritik an Derridas Selbstbewusstseins-Deutung in „Sprachanalytische und neostrukturalistische Theorie des Selbstbewußtseins“, in: M. F., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam 1991, 158-205, bes. 194 ff.)

## 11. Vorlesung vom 17. 1. 1995

Wir wollen jetzt, bevor wir uns einer ebenfalls sprachphilosophisch, aber nicht neostrukturalistisch inspirierten Kritik am Idealismus Husserls zuwenden, eine Art kritischen Résumés versuchen. Fragen wir so: Was ist Derrida bei seiner sogenannten Dekonstruktion der Husserlschen Ausdrucks-Theorie eigentlich gelungen. Und von welchem Punkt an müssen wir uns von ihm trennen, ohne dabei notwendig wieder auf Husserl zurückgehen zu müssen? <Evtl. springen □ S. 117,2>

Ich könnte noch grundsätzlicher fragen: Wann muss man sich überhaupt von einer Theorie trennen? Die naheliegende Antwort wäre: wenn sie Unstimmigkeiten aufweist oder das zu deutende Phänomen aus dem Blick verliert. Damit sind aber noch keine zwingenden Einwände formuliert, die Theorie überhaupt aufzugeben - die Einwände zwingen höchstens, die Theorie entsprechend auszubessern im Sinne des berühmten, von Quine so gerne zitierten Gleichnisses von Otto Neurath:

Imagine sailors who, far out at sea, transform the shape of their clumsy vessel from a more circular to a more fishlike one. They make use of some drifting timber, besides the timber of the old structure, to modify the skeleton and the hull (Rumpf) of their vessel. But they cannot put the ship in dock in order to start from scratch (normale Startbedingungen). During their work they stay on the old structure and deal with heavy gales (steile Bisen) and thundering waves. In transforming their ship they take care that dangerous leakages do not occur. A new ship grows out of the old one, step by step - and while they are still building, the sailors may already be thinking of a new structure, and they will not always agree with one another. The whole business will go on in a way we cannot even anticipate today. That is our fate (Foundations of the Social Sciences: Chicago 1944, 47; auch in: Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus, hg. von Rainer Hegselmann, Frankfurt/M.. 1979, stw 281, 41/2).

Damit ist offensichtlich angenommen, dass es die richtige Theorie nicht gibt, dass die Arbeit des Theorie-Bildens der des Schiffs gleicht, welche nicht im Dock, sondern auf offener See, mitten in seiner unendlichen Fahrt, die Umbildungen an sich vornimmt, zu welchen die äußeren Umstände (oder auch die Laune der Seeleute) es antreiben. "Jedes Gesetz und jeder physikalische Satz", sagt Neurath,

"kann (...) Abänderungen erfahren, auch jeder Protokollsatz" (l.c. 39) - wobei unter einem Protokollsatz die semantische Grundeinheit zu verstehen ist, aus welcher empirische Theorien sich aufbauen. Er soll u. a. den Namen des Protokollanten sowie Ort und Zeit der Protokollaufzeichnung enthalten. Weil es keine absolut sichere empirische Basis gibt, sind Protokollsätze anfechtbar; und da sie die Basissätze der Theorie sind, ist auch die grundsätzlich anfechtbar. "Man hat", meint Neurath, "nie einen völlig freien Rücken, und das Arbeiten mit 'verdächtigen' Sätzen will gelernt sein" (l.c., 40). Wenn das empirische Substrat der Theorie so ins Straucheln gerät, wird Wahrheit von Sätzen nicht durch Vergleichung zwischen ihnen und der Wirklichkeit festgestellt werden können. Sie kann nur beruhen in der Zusammenstimmung von Sätzen untereinander. Das ist die dann von Quine und Davidson (in modifizierter Form) übernommene Kohärenztheorie der Wahrheit, die These des wissenschaftlichen Holismus, wonach "immer die ganze Wissenschaft [und nicht bloß einzelne Sätze in ihr] grundsätzlich zur Debatte" stehe (l.c.). Empirisch Gegebenes kann im Lichte unterschiedlicher Hypothesensysteme ausgelegt werden, und die Wahl einer von ihnen geschieht grundsätzlich ohne die Möglichkeit, sich zuvor um bessere Alternativen umzusehen. Neurath sagt:

Man kann im allgemeinen die Verwendbarkeit verschiedener wissenschaftlicher Hypothesensysteme nur sehr unzulänglich ausprobieren; so wenig man etwa die Auswirkung verschiedener Eisenbahnsysteme auf unser Gesamtleben ausprobieren kann (l.c.).

Neurath geht so weit zu behaupten, es seien Theorien möglich gewesen, die faktisch niemand vertreten hat, die aber nicht schlechter dagestanden hätten als solche, die sich faktisch und aus relativ kontingenten Gründen durchgesetzt haben - eine Ansicht, die ja dann auch Thomas Kuhn beziehen wird. Als 1934 Karl Poppers Logik der Forschung erscheint, war Neurath einer ihrer ersten und sehr heftigen Kritiker in eben diesem Sinne. Wie Sie wissen, meint Popper, die Wahrheit von Sätzen könne positiv nicht dargetan werden; Wahrheitsansprüche ließen sich nur falsifizieren (also widerlegen), wenn nicht integrierbare neue Basissätze von

der Wissenschaftlergemeinschaft anerkannt würden. (Als 'Basissätze' hatte Carnap in seinem übrigens sehr Husserl-freundlichen Logischen Aufbau der Welt<sup>16</sup> die Grundelemente von empirisch gehaltvollen Theorien bezeichnet. Sie machen Aussagen über unmittelbar sinnlich Gegebenes). Genauer meint Poppers Falsifikationismus folgendes (ich kehre sofort in den Husserl-Derrida-Zusammenhang zurück): Eine Hypothese ist dann zu verwerfen, wenn falsifizierende Erfahrungselemente auftauchen: Deren Auftauchen muss durch die Anerkennung von Basissätzen besiegelt werden, die reproduzierbare Ereignisse beschreiben (ohne Wiederholbarkeit keine Aussicht darauf, auf dem Wege der Induktion vom Einzelereignis zu Gesetzesformulierungen zu schreiten). Da die Reproduzierbarkeit von Ereignissen an die Kenntnis einer Alternativ-Hypothese gebunden ist, ist die erste Hypothese also als falsifiziert zu verwerfen, wenn es die bewährte Alternativhypothese gibt. Sie muss das erklären, was die aufgegebenen Hypothese auch schon (wenn auch ungenügend) erklärt hatte; und sie muss zweitens deren Fehler oder Ungenügendheiten vermeiden.

Gegen diese Konzeption hat Neurath eingewendet, dass es in vielen Fällen vernünftig ist, an einer im Sinne Poppers falsifizierten Hypothese festzuhalten. Das ist immer dann der Fall, meint er, wenn man die künftigen Entwicklungsaussichten dieser Theorie für äußerst günstig, die falsifizierende Hypothese hingegen für eine Fessel des Erkenntnisfortschrittes ansehen muss. "Negative Erfahrungen", sagt Neurath, "können sein [sc.: des Wissenschaftlers] Vertrauen gegenüber einer Enzyklopädie erschüttern [unter 'Enzyklopädie versteht Neurath den Bestand an Überzeugungen eines Wissenschaftlers], aber nicht sozusagen 'automatisch', indem er bestimmte Regeln verwendet, auf Null reduzieren" (zit.: l.c. 44).

Ein zweiter Einwand Neuraths gegenüber Popper betrifft das Fehlen einer für die Forschungslogik wesentlichen Unterscheidung, nämlich der zwischen Angreifern

---

<sup>16</sup> 1928, Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein Materialien<sup>4</sup>1979, 83 ff.

und Praktikern. Angreifer sind diejenigen, die im Falle von Schwierigkeiten für eine alte Theorie diese verwerfen und die Arbeit an einer neuen aufnehmen; Praktiker hingegen suchen in solchen Situationen nach Möglichkeiten, die alte Theorie zu sanieren. Offensichtlich ist diese Unterscheidung von Angreifern und Praktikern identisch mit Kuhns Unterscheidung von normalen und revolutionären Wissenschaftlern. Und ebenso wie Kuhn wirft bereits Neurath Popper eine durch nichts zu rechtfertigende implizite Parteinahme für die Angreifer vor. "Popper steht, wenn eine überlieferte Gesamtanschauung bedroht wird, sozusagen grundsätzlich auf Seiten der Angreifer. Es wäre sehr interessant zu zeigen, welcher Art die Abwehrbewegungen der Praktiker in solchen Fällen sind. Die Praktiker der Forschung sind es ja, die vor allem durch solche Wandlung zunächst empfindlich gestört werden" (...).

Ein dritter Einwand Neuraths ergibt sich auf Grund seiner Annahme, daß jeweils verschiedene Systeme von Hypothesen mit gleichermaßen kohärenten Klassen von Protokollsätzen vereinbar sind. Neurath spricht angesichts der Alternativen von einer "Multiplizität", die durch forschungslogische Prinzipien und Standards nicht reduziert werden kann. Diese Multiplizität muß - so Neurath - immer wieder gegen den Pseudorationalismus betont werden, wo dieser die Eindeutigkeit von empirischer Basis und der durch sie gestützten oder erschütterten Theorien suggeriert (...).

Die These, daß forschungslogische Standards zur eindeutigen Selektion eines Systems aus der Hypothesen-Multiplizität untauglich sind, führt Neurath dazu, bezüglich der Theoriendynamik eine externalistische These zu vertreten. Nicht die Forschungslogik und ihre Prinzipien, sondern das Leben selektiert; eben deshalb gibt es auch keine Garantie dafür, daß sich diejenige Theorie durchsetzt, die ihren Konkurrenten wissenschaftlich überlegen ist. Offenbar ist es das gleiche Vorurteil bezüglich Wissenschaftsgeschichte bzw. Theoriendynamik, gegen das Neurath und Kuhn sich gewandt haben. Die Brisanz seiner Thesen sah Neurath genau: "Diese Einsicht, daß eine logisch vertretbare Multiplizität durch das Leben reduziert wird, hat nicht viel Widerhall zu erhoffen, weil sie der üblichen Auffassung vom Zusammenhang zwischen Leistung und 'Erfolg' widerspricht. Die Vertreter einer siegreichen Lehre meinen allzugern, daß ihr Sieg durch genauere logische Nachprüfung gewissermaßen gerechtfertigt würde" (...) (l.c. 44/5).

Nun spricht Neurath - als Vertreter des Wiener Kreises - von Wissenschaft in dem eingengeren Sinn des Physikalismus (39 ff.). Wissenschaft ist nur als 'Logischer Empirismus' möglich. Dieser Arbeitstitel meint: Sie anerkennt nur Sätze, die entweder logisch wahr oder Erfahrungssätze (empirische Aussagen) sind. Da die Logik als ein Bereich von analytischen Urteilen a priori (also von reinen Tautologien) aufgefaßt und die Mathematik (seit Frege) auf der Logik aufgebaut wurde, war einem Erkenntnisfortschritt im Bereich des reinen Denkens - Kants synthetischen (also: unsere Erkenntnis erweiternden) Urteilen a priori - der Laufpaß ge-

geben. Erkenntnisfortschritt erklärt sich nur aufgrund von Erweiterungen unserer Kenntnis des Empirischen. Dies ist das 'Basistheorem' des Logischen Empirismus. Es privilegiert die Sätze der Einzelwissenschaften als sinnvoll (denn ihre Geltungsansprüche können unter Rekurs auf die Erfahrung entschieden werden) und verurteilt die meisten philosophischen Sätze als sinnlos, da man für sie keinen Wahrheitswert angeben kann. Es handelt sich um Sätze, die nichts (empirisch Gehaltvolles) besagen und allenfalls die syntaktische Form von Aussagen haben: um 'Scheinsätze'. Die meisten Sätze der traditionellen Philosophie sind Scheinsätze, die meisten ihrer Probleme Scheinprobleme.

Es ist klar, daß die Mitglieder des Wiener Kreises nicht nur Derridas Stellungnahme zu Husserl, sondern bereits dessen Reduktion der Erfahrungswelt aufs reine Apriori der 'Selbstgegebenheit' als sinnlos bezeichnet hätten. Denn in beiden Fällen - Derrida mag noch so sehr die 'Nicht-Präsenz', die 'Differenz', die Irreduzibilität des 'Anzeichens' gegen Husserl beschwören - wird erfahrungsfrei - a priori - argumentiert, es wird - wie die Wiener sagen würden - philosophiert, und Philosophie ist ja eben die Krankheit, als deren Arznei sich die physikalistische Wende des Wiener Kreises versteht.

Eines hat uns aber das Beispiel von Neuraths Auseinandersetzung mit Popper doch gelehrt: das Basistheorem des Wiener Kreises - dass nämlich alle Sätze der Theorie durch Erfahrung sich kontrollieren lassen müssen -, dies Basistheorem kann seinerseits nicht empirisch entschieden werden. Je mehr man darüber nachdenkt, desto unabsehbarer werden die Abgründe, die sich auftun. So hat denn der Wiener Kreis in einer mehr als 40 Jahre geführten Diskussion kein akzeptables Kriterium für sinnvolle Sätze aufstellen können: Einerseits darum nicht, weil einige Vertreter (wie Wittgenstein) schon logische Tautologien bzw. Widersprüche für sinnlos erklärten, zum andern (und vor allem), weil der Erfahrungsbezug

selbst sich als höchst schwierig (und interpretationsabhängig) herausstellte (so deutete etwa Peirce schon die vermeintlich direkt weltbezogene Erfahrung als ein verkapptes Urteil, als 'perceptual judgment'). Diese Interpretations- (und d.h. Theorie-Abhängigkeit) wissenschaftlicher Annahmen zeigt sich vor allem an Aussagen, die mit 'alle' beginnen ('alle Körper sind schwer', 'alles in der Natur ist durch Kausalität determiniert') und immer nur einen beschränkten Erfahrungsausweis finden können. Das gilt erst recht für eine kritische Reflexion (wie Neurath sie unternimmt) auf die radikale Theorieabhängigkeit der Erfahrungsbasis: Etwas als etwas sehen, heißt: es für so oder so seiend halten, als dies oder jenes interpretieren, und das sind Operationen, die nicht ihrerseits erfahrungskontrolliert, sondern (wenn auch in einem unkantischen Sinne) a priori erfolgen. Macht man sich das einmal klar, dreht sich der Spieß wieder um und kehrt seine Spitze gegen den Logischen Empirismus, der sein eigenes Sinnkriterium erstens nur durch ein apriori begründen und zweitens auch dort nicht auf allgemein konsensfähige Weise verbindlich machen kann. Neuraths Relativismus ist ein drastischer Ausdruck dieser Aporie.

□□ Das Problem war Husserl keineswegs fremd. Im Gegenteil erinnern wir uns, dass er die Verfahren der empirischen Naturwissenschaften aus dem Bereich dessen, was er - mit einem größeren Begriffsumfang als die Wiener - das Logische nannte, ausschied. Die induktiven Verfahren der Naturwissenschaften können nie das Apodiktische der Geltung erreichen, sie verbleiben im Bereich des mehr oder weniger Wahrscheinlichen, das obendrein - wie Neuraths Auseinandersetzung mit Popper lehrt - von letztinstanzlich unentscheidbaren Theorie-Hypothesen abhängig bleibt. Nicht so die reine Selbstgegebenheit des Sinns in der Authentizität der reinen 'Wesensanschauung'. Der Sinn ist beliebig oft - ohne Verlust

seiner semantischen Identität - wiederholbar, weil er die Wiederholbarkeit garantiert, aber nicht von ihr abhängt.

Warum muss denn Wiederholung überhaupt sein, wenn doch der Sinn in seiner reinen Selbstgegebenheit als solcher anvisierbar ist? Und warum gibt es den 'merkwürdigen Parallelismus' der logischen und der empirischen Welt, auf den Husserl immer wieder hinweist? Hier genau setzt Derridas dekonstruktive Kritik an. Seine Gegenthese zur Husserlschen ist, dass im Bereich des Sprachlichen die Grenze zwischen (empirischer) Realität (also materieller Natur des Ausdrucks [Zeichens]) und Idealität (des Sinns) nicht auszumachen ist (VP 55,2, 56 2/3, 56/7). Ist das der Fall, dann muss auch das Projekt der Reduktion der Sinnenwelt als gescheitert betrachtet werden.

Was meint denn aber genau die Behauptung, Husserls fundamentale Unterscheidung zwischen Realität und Vorstellung (représentation) finde nicht statt im Bereich des Ausdruckshaften? Derrida begründet sie wie folgt (ich gebe eine freie Paraphrase von S. 55/6): Husserl, sagt er, gibt uns selbst die Mittel in die Hand, um gegen ihn zu denken. Denn er läßt sich auf das Zugeständnis ein, dass wir uns, wenn wir reden (sei's in kommunikativer Funktion, sei's im einsamen Seelenleben), in einer Wiederholungsstruktur bewegen. Nun setzt Wiederholung Repräsentation, Wiedervergegenwärtigung des Wiederholten, voraus. In einer symbolischen Ordnung (sagen wir: einem Zeichensystem oder Text) ist jedes Element repräsentativ. Denn wäre es bloßes Ereignis, so verschwände es mit seinem Anlaß. Ereignisse sind ja individuell, sie tauchen an einem bestimmten Zeitpunkt auf und gehen mit ihm unter. Niemals könnten sie ein zweites Mal als dieselben auftauchen. Eben das aber ist der Fall bei einem Zeichen. Es muss als dasselbe wiedererkannt werden können, gleich welches der individuelle Kontext, die Ausspra-

che-Unterschiede oder sonstige wechselnde empirische Eigentümlichkeiten an ihm sind. Darum haben die Logiker den type (das in seiner Idealität fixierte) vom token (dem wechselnd in der Zeit und nie zweimal auf dieselbe Weise aufgeführten oder angewandten) Zeichen unterschieden. Ein Phonem oder ein Graphem bieten sich stets und notwendig anders unserer Wahrnehmung dar; und wenn wir es als Element eines wiedererkennbaren Zeichens identifizieren, so müssen wir die perzeptiven Daten durch einen Idealisierungs-Entwurf überschreiten. Warum durch einen Idealisierungsentwurf? Die Antwort ist klar: Idealität ist der Empirie entgegengesetzt. Nun kann uns, wie wir gerade sahen, die Empirie die Gleichsinnigkeit des Zeichens nicht garantieren. Also müssen wir die Gleichsinnigkeit der Wiederholung durch eine idealisierende Abstraktion sicherstellen. Nicht die sinnliche Wirklichkeit, sondern die unsinnliche Vorstellung (oder auch: Wiedervergegenwärtigung: 're-présentation') des eigentlich Gemeinten läßt uns den Zeichen-Sinn erfassen, und diese Erfassung ist ein reines Bewusstseinsphänomen ohne empirischen Einschlag. Noch deutlicher gefragt: Warum verlangt nur die Vorstellung zum idealen Zeichensinn? Weil in ihr die Realität des token aufgehoben ist. Sie überlebt nur noch als abstrakte Form, eben als gleichbedeutender Sinn desselben in beliebig vielen wechselnden Kontexten und phonisch-graphischen Aufführungen.

Aber, werden sie einwenden, dann ist ja die radikale Unsinnlichkeit des Ausdrucks im Sinne Husserls gerade zugestanden. Und Derridas These, wonach die Differenz zwischen Realität und Repräsentation im Zeichen nicht besteht (56, 57), hebt sich auf. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Denn Husserls Privilegierung des unsinnlichen Sinns - der Phantasie-Vorstellung - gegenüber der Sinnlichkeit des Ausdrucks erweist sich als Pyrrhus-Sieg. Sie musste nämlich ein wesentliches Zugeständnis machen an die Unhintergebarkeit der Sprache. Ob ich nämlich im inneren Monolog des einsamen Seelenlebens Ausdrücke tatsächlich ausspreche

oder nur vor-stelle (also imaginieren), ich verständige mich mit mir in jedem Falle über Zeichen. Da deren signifiants selbst in den Bereich der Idealität gehören (es sind keine physischen Materien, sondern Laut- bzw. Schriftbilder, 'des images acoustiques', also Mitglieder der Klasse der Imaginationen), entkommt man der Struktur des Sprachlichen nicht einfach durch phänomenologische Reduktion. Denn es genügt Derrida vollkommen, dass Husserl die Sprache als Repräsentation faßt, um ihm das unfreiwillige Zugeständnis zu entreißen, dass der Sinn ausdrucksvermittelt ist und nicht umgekehrt der Ausdruck sinnabhängig. Das, was am Ausdruck 'reell' ist, ist nur ein infinitesimaler Rest von Realität, eine Realitäts-Vorstellung, die im Lichte eines Sinnentwurfs schon auf die Idealität des Bedeutens überschritten ist. Umgekehrt gibt es aber kein ideales Bedeuten ohne signifiant, d. h. ohne (wie immer gegen Null konvergierenden) real-empirischen Ausdrücksträger, ohne welchen Distinktionen auf der Begriffsebene gar nicht sinnfällig gemacht werden könnten. (Erinnern Sie sich an das, was wir beim vorletzten Treffen feststellten, dass für Husserl der vorerst singuläre Sinn etwa einer Wahrnehmung - 'diese Wand ist weiß' - zu einem Allgemeinen, also zu einem Begriffsgebilde erst wird durch ihren Eintritt ins Medium des Ausdrucks!) < Evtl. hier Pause machen und springen □□□□□□>. Derrida schließt daraus:

Avec la différence entre la présence réelle et la présence dans la représentation comme Vorstellung, c'est ainsi, par le langage, tout un système de différences qui se trouve entraîné dans la même déconstruction: entre le représenté et le représentant en général, le signifié et le signifiant, la présence simple et sa re-présentation comme Vergegenwärtigung; car la re-présentation a pour représenté une présentation (Présentation) comme Vorstellung. On en vient ainsi - contre l'intention expresse de Husserl - à faire dépendre la Vorstellung elle-même, et en tant que telle, de la possibilité de la répétition, et la Vorstellung la plus simple, la présentation (Gegenwärtigung), de la possibilité de la re-présentation ([Wieder-]Vergegenwärtigung). On dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse. Contre l'intention expresse de Husserl mais non sans [en] tenir compte, cela apparaît peut-être plus loin, de ce qui se trouve impliqué dans sa description du mouvement de la temporalisation et du rapport à autrui (VP 57/8).

Nun könnte man einwenden, Derrida erreiche diese Konsequenz durch einen Übersetzungstrick. Er beruht darauf, dass das französische Wort für 'Vorstellung', nämlich 're-présentation', schon die Präposition 're-' ('wieder-) enthält und mithin,

ganz anders als die deutsche 'Vorstellung', eine Wiedervergegenwärtigung einer vorgängigen Gegenwärtigen suggeriert. Derrida bedient sich aber noch eines weiteren Tricks: Um uns also glauben zu lassen, jede Vorstellung sei immer schon Vorstellung einer Vorstellung (Re-präsentation), muss er 'Präsentation' (das Husserl hat durch 'Gegenwärtigung' wiedergibt) durch 'Vorstellung' übersetzen. Vielleicht war ja aber die 'Präsentation' das reine, unmittelbare Gewahren einer unsinnlichen Selbstgegebenheit in ihrer Ursprünglichkeit und bedurfte dazu keiner Wiederholung, keiner Wieder-vergegenwärtigung oder Re-präsentation.

Aber wenn man so argumentiert, bedient man sich selbst eines Tricks: die Idealität des Sinns ist ja gar nicht die einer reinen, vor-ausdrücklichen Anschauung, wie Husserl will. Sie ist zwar Phantasie-Vorstellung, aber in dem Sinne, wie dies nach Saussure sowohl das *signifié* wie der *signifiant* auch sind: *image acoustique* bzw. *concept*. Die Idealität des Sinns ist die des Ausdrucks, und insofern stimmt, was Derrida sagt: dass die Grenze zwischen Unsinnlichkeit und Sinnlichkeit im Sprachlichen nicht gezogen werden kann. Zwar ist die Vorstellung ideell; aber die in ihr vollzogene Realitätsneutralisierung bewahrt doch immer noch einen Bezug auf die Realität. Darum ist das Eingebildete nicht einfach das Fiktive (VP 62), also das willkürlich Erdichtete und nur Ausgedachte. Das ideelle Zeichen bleibt doch allemal Zeichen, ob ich es in kundgebender Funktion laut ausspreche oder nur in Phantasie-Vorstellungen im einsamen Seelenleben aufführe. Derrida sagt dazu (und damit schließe ich diese erste Vorlesungshälfte ab):

Husserl doit donc supposer entre la communication effective et la représentation de soi comme sujet parlant une différence telle que la représentation de soi ne puisse venir que s'adjoindre éventuellement et de l'extérieur à l'acte de communication. Or la structure de répétition originale que nous venons d'évoquer à propos du signe doit commander la totalité des actes de signification. Le sujet ne peut parler sans s'en donner la représentation; et celle-ci n'est pas un accident. On ne peut donc pas plus imaginer un discours effectif sans représentation de soi qu'une représentation de discours sans discours effectif (VP 64).

□□ Husserl hat also - so lautet die Konsequenz Derridas - die Dimension des Zeichens nicht überspringen können, und dadurch erfährt der Narzißmus seiner idealistischen 'Reduktion des Anzeichens' eine erste Kränkung. Ich denke, dass man diese Konsequenz Derridas unterschreiben kann, und das umso mehr, als er sie weitestgehend, wenn auch durch eine Lektüre gegen den Strich, aus Husserls eigenen Texten entfalten kann. Kaum eine zusätzliche zeichentheoretische oder sonst sprachphilosophische Prämisse wird dazu in Anspruch genommen, z. B. nicht die des Humboldtschen oder Saussureschen Artikulations-Theorems. Wenn Husserl zugibt, dass nur im und als Ausdruck der Sinn Stand faßt und Begriffsgestalt gewinnt, dann mag er allemal die Anzeichenseite reduzieren und zusätzlich betonen, im einsamen Seelenleben kommuniziere die Seele nicht über Zeichen, sondern über Vorstellungen derselben. Dieser Unterschied läuft aber auf den uns bekannten vom leisen oder lauten Artikulieren der Zeichen hinaus, wie wir ihn von Schleirmacher kennen; und wenn Denken lautloses Sprechen ist, so ist es doch allemal nicht vor-ausdrücklich, wie Husserl behauptet.

Aber Derrida geht nun einen Schritt weiter. Nachdem er gezeigt hat, dass nicht die Idealität des Sinns die gleichsinnige Wiederholbarkeit sicherstellt, sondern dass umgekehrt die Struktur der Wiederholung die der Zeichenidealität begründet, zieht er die starke Konsequenz, dass die Identität des Sinns nicht mehr entscheidbar ist. Die 'lebendige Gegenwart', in deren Lichthof Husserl den idealen Sinn vor aller Trübung zu bewahren hoffte, kann, einmal in den Strudel der Wiederholung (und das heißt: der Zeit) gerissen, die Gleichsinnigkeit des Ausdrucks nicht mehr a priori und ohne weiteres verbürgen. Eine Entgegenwärtigung trübt die lautere Gegenwart. Selbst wenn diese (und mit ihr: die semantische Identität der Ausdrücke) sich je und je wieder herstellen würde, bliebe doch die Frage: ob sie sich in exakt den Grenzen neuabheftet, in denen sie vor der Wiederholung bestanden hat.

Dafür, sagt Derrida, gibt es wenigstens kein Kriterium. Und da, denke ich, werden wir ihm wieder zustimmen müssen, sofern wir nicht den extremen Husserlschen Idealismus einkaufen wollen, der den Sinn für eine außerweltliche Apriorität erklärt, die alle psychischen und physischen Aufführungen rein übersteht.

Tatsächlich hatten wir ja sehen müssen - wenn wir das Problem auch meist nur en passant berührt haben -, dass sich für Husserl die lautere Selbstgegebenheit des Sinns in eine 'Idee im kantischen Sinne' verwandelt (vgl. z. B. den § 143 der Ideen I, 350/1). Was will das besagen? Selbstgegeben wäre ein Sinn (oder ein 'ideales Objekt'), wenn es 'adäquat' gegeben wäre. Und adäquat ist etwas gegeben, wenn es sich dem Bewusstsein gerade so zur Erscheinung bringt, wie es seinem Wesen nach ist. Eine solche totale, nichts aussparende Selbstgebung nennt man auch Evidenz (LU II/1, 357, 355; Ideen I, 351) oder, wie Husserl verdeutscht, Einsichtigkeit. Eine solche "v o l l k o m m e n e G e g e b e n h e i t" als ein " a p r i o r i b e s t i m m t e s K o n t i n u u m v o n E r s c h e i n u n g e n" nach "fester Wesensgesetzlichkeit" (l.c.), ist unserem empirischen Bewusstsein versagt. "Es gibt, sagten wir, prinzipiell nur inadäquat erscheinende (also auch nur inadäquat wahrnehmbare) Gegenstände" (350). Denn keines kann alle seine Aspekte (bei einem Gegenstande sind das die 'Abschattungen', bei einem Ausdruck sind das die Sinnvaleurs in tausend Kontexten) in einer instantanen, adäquaten Anschauung zu lebendiger Gegenwart bringen. Indes sagt Husserl:

Ist nun eine abgeschlossene Einheit der Durchlaufung, also ein endlicher, nur beweglicher Akt, vermöge der allseitigen Unendlichkeit des Kontinuums nicht denkbar (das ergäbe eine widersinnige endliche Unendlichkeit): so liegt doch die Idee dieses Kontinuums und die Idee der durch dasselbe vorgebildeten vollkommenen Gegenheit e i n s i c h t i g vor - einsichtig wie eben eine "Idee" einsichtig sein kann, durch ihr Ween einen e i g e n e n E i n s i c h t s t y p u s bezeichnend (l.c. 351).

Derrida hat in einem frühen lesenswerten Aufsatz mit dem Titel "Genèse et structure" et la phénoménologie (ED 229-251, vor allem 240 ff). den Grundkonflikt in Husserls Phänomenologie als einen solchen zwischen der Abgeschlossenheit und

der Unabschließbarkeit der Erscheinungen charakterisiert, in denen sich das reine Wesen 'gibt'. Das eben zitierte Wort von der 'widersinnigen endlichen Unendlichkeit' bringt das geradezu auf den Begriff eines Paradoxes. Husserl hat zwischen strengen und exakten Wissenschaften unterschieden. Letztere, wie die Mathematik, können ihre Erscheinungen, so mannigfaltig die auch sein mögen, durch ein Wesensgesetz beherrschen, so wie eine unendlich unregelmäßig sich entwickelnde Kurve doch in ihrer Funktionsgleichung erschöpfend dargestellt werden kann. So aber nicht die Phänomenologie, die zwar streng, aber nicht exakt ist. Derrida sagt:

Ce que Husserl veut souligner par cette comparaison entre science exacte et science morphologique [anexacte ou simplement rigoureuse], ce que nous devons retenir ici, c'est la principielle, l'essentielle, la structurelle impossibilité de clore une phénoménologie structurale. C'est l'ouverture infinie du vécu, signifiée en plusieurs moments de l'analyse husserlienne par la référence à une *Idée au sens kantien*, irruption de l'infini auprès de la conscience, qui permet d'en unifier le flux temporel comme elle unifie l'objet et le monde, par anticipation et malgré un irréductible inachèvement. C'est l'étrange présence de cette Idée qui permet aussi tout passage à la limite et la production de toute exactitude (l.c., 242).

Wie kommt es denn aber dazu, dass sich eine Unendlichkeit von Perspektiven ins Bewusstsein einschleicht, da wir doch die reine Idealität des Objekts oder des Sinns im Auge und eine phänomenologische Reduktion hinter uns haben? Haben wir nicht entschieden Abschied genommen von der Welt der psychischen und physischen Realitäten, um zur lautereren Idealität des Sinns vorzudringen? Nun muss man sehen, dass der Sinn zwar das Intentum (das Noëma, sagt Husserl in den Ideen) einer Intention (einer Noësis) ist. Aber es kann sich als solches nur zur Erscheinung bringen für ein Bewusstsein; und das enthält außer der reinen Form (Morphe) auch ein stoffliches Element, das Husserl Hyle nennt und das ihm große Schwierigkeiten bereitet: Es ist das physische Affiziertsein des Sinns beim Wahrnehmen eines Gegenstands oder beim Vernehmen eines artikulierten Ausdrucks (sozusagen seine qualitative Aufgeladenheit). Dies Element ist ferner innerzeitlich und trübt die lautere Präsenz des Noema auch von dieser Seite. Ist das der Fall, kann die Reduktion nie ganz vollkommen sein, sie verwandelt sich in 'eine

unendliche Aufgabe' (l.c. 248), auch geschichtlich, der zwar die Idee vorschwebt, aber als realiter unerreichlicher.

Bedeutet das, dass die Idealität des Sinns nicht besteht? Keineswegs. Nur dies ist bedeutet, dass Idealität nicht einfach Identität des Sinns bedeutet. Und eben das ist die Konsequenz, die Derrida - immer noch sehr elegant und Husserl-immanent - zieht. Für ihn ist es die Wiederholungsstruktur der Sprache - wie jedes beliebigen Zeichensystems -, welche die Idealität zu einer Idee im kantischen Sinne macht: zu einem nur regulativen, nicht konstitutiven Einheitsprinzip. Einheit wird immer schon vorausgesetzt, wo wir real miteinander kommunizieren; sie ist aber keine der Kommunikation selbst transzendente Größe, sonder eine Funktion der hermeneutischen Verständigung über sie. Oder noch anders gesagt: Die Einheit der Bedeutungen ist eine (hypothetisch gemachte) Voraussetzung, deren Bewährung von der Einigung innerhalb der Kommunikation selbst abhängt. Wir haben sie nur als pragmatisches Erfolgskriterium. Das hat niemand so klar ausgesprochen wie vor 155 Jahren Schleiermacher in seiner Dialektik-Vorlesung (von 1822):

Daß nun die Sprache uns eine hinlängliche Gewähr ist für die Identität des Prozesses [der Welt-Schematisierung], d. h. daß ich gewiß bin, es müsse, wer mit mir dasselbe Wort ausspricht, auch dabei dasselbe innere Bild konstruieren und dadurch dieselben einzelnen organischen Affektionen bilden, erscheint freilich nur als Voraussetzung, die sich beständig bewähren muß und, indem sie sich bewährt, für wahr erklärt wird. Dies muß beständig erprobt werden und geschieht auch in vielen identischen Momenten. In dem gleichen Maße wächst die Überzeugung von der Identität des Prozesses, und hierbei wird dann suppliert [ergänzt], was uns von seiten der organischen Funktion immer dunkel blieb.

Man hat hier die Skepsis bis ins Unendliche getrieben und z. B. gefragt, ob bei einer Farbe gleichen Namens der eine vielleicht ein anderes Bild hat als der andere. Dies läßt sich nie ausmitteln, ist aber auch gleichgültig, wenn nur der Gegenstand derselbe ist, den ich habe, und der andere dieselben Aktionen vom Gegenstande beschreibt, die ich beschreibe. Die Ungewißheit geht eigentlich ganz auf die Empfindung zurück. Wir sind beständig in der Probe begriffen, und so auch in der Wahrnehmung der Identität der Konstruktion. Alle Mitteilung über äußere Gegenstände ist beständiges Fortsetzen der Probe, ob alle Menschen ihre Vorstellungen identisch konstruieren (HuK 459/60).

Hier haben wir haargenau, nur viel redlicher artikuliert, das Husserlsche Problem.

Ohne Idealisierung des Wortsinns gäbe es gar keine Kommunikation. Aber Ideali-

tät impliziert keine vollkommene Identität desselben, mithin keine adäquate Anschauung des Sinns. Darum muss, ob der andere dasselbe mit dem Ausdruck verbindet wie ich, in der real vollzogenen Kommunikation selbst erprobt und herausgefunden werden. Wir wiederholen Ausdrücke eben *nicht* notwendig sinnlich, denn mit der Wiederholung kehrt die Zeit ein ins Zeichensystem und sägt an den Wurzeln jener zeitlos lebendigen Gegenwart, der Husserl das Gesamtprojekt seiner Phänomenologie wie ein Gläubiger anvertraut.

Ich möchte Ihnen gerne, in einem kurzen Streifzug in das Werk des authentischen Saussure, an einen Theorievorschlag (aus den ersten Stunden) in Erinnerung bringen, der die Idealität des Zeichensinns wie Derrida auf die Struktur des Zeitflusses gründet, dennoch aber nicht aufgibt. Saussure fragt sich nach den Bedingungen, unter denen ich Zeichen Sinn-Identität zuspreche und doch ihrer Wandelbarkeit im Lauf der Gebrauchsgeschichte Rechnung tragen kann. Das wäre ein Mittelweg zwischen der innerstrukturellen Fixiertheit der Zeichen und der Produktivität des innovatorischen Sinnverstehens.

Saussure hatte von einem gewissen Gleiten (*un certain flottement*) gesprochen zwischen dem, was die Präskripte des Sprachsystems verlangen, und dem, was der Initiative des sprechenden Individuums überlassen ist (EC III, C 277, L. 2022). Das hängt damit zusammen, dass die Werte des Sprachsystems ihren Sinn immer nur in actu entfalten. In actu: das heißt in ihrer tatsächlichen, realen Sukzession, im Redefluß, und also in der Zeit, die Husserl gerade der transzendentalen Reduktion unterwerfen will. Die Eindimensionalität der Zeit hindert mich, in einem und demselben Äußerungsakt zwei Aktualisierungen eines und desselben Zeichens zu vollbringen. Und sie zwingt mich, meine Äußerungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Redekontexten verschieden zu artikulieren. Die Zeit trennt also das Subjekt des Sprechers von sich; und sie trennt - zumindest der

Möglichkeit nach - die (bisher anerkannte) Bedeutung eines Ausdrucks von jeder seiner zukünftigen Bedeutungen.

Um dieser Erfahrung der "mutabilité du signe linguistique" Rechnung zu tragen, bedarf die Sprachwissenschaft einer solchen Theorie des sprachlichen Zeichen, die zugleich seine intersubjektive Verstehbarkeit (nach Maßgabe eines semiotischen Schlüssels) und die Nichtidentität oder Ungleichzeitigkeit seiner Botschaft erklärt.

Nun, Saussure hatte seine Entdeckung der systematischen Verfaßtheit von Sprache gerade nicht mit dem Gedanken einer ursprünglichen, gleichsam angeborenen Identität der Zeichen bestritten: "Il n'y a dans la langue que des différences" oder "(...) tout consiste en différences" oder auch: "ce ne sont que les différences qui importent" (CFS 15, 1957, 16, 93, 78/9). Wenn nichts, so hält er der "illusion naturaliste" der Junggrammatiker entgegen, an der Lautsubstanz von selbst bedeutungsträchtig ist, dann muss die Einheit und Distinktheit eines Zeichens anders zustandekommen. Nämlich auf Grund zweier Prinzipien, einem, welches die zeitliche Abfolge der artikulierten Einheiten ermöglicht, und ein anderes, welches, gegenstrebig, die Idealität und relative Identität des *signifié* sicherstellt. Mit dem ersten, dem der linearen Sukzession, kann nur die Unterschiedenheit der Lautsubstanzen erklärt werden, nicht aber die Tatsache, dass wir zu Verallgemeinerungen über die Signifikate kommen. In anderen Worten: Durch den Zeitfluß und nur durch ihn können sich die Elemente überhaupt voneinander unterscheiden: die "chaîne parlée" basiert ja ad infinitum auf einer Relation der Nicht-Identität, die nur als Relation des "anders als" gedeutet werden kann. Ist ein Term a gegeben, von dem ein zweiter als nicht-a unterschieden und also etwa als b erkannt wird, so ergibt die Negation von b das Kontinuum aller möglichen Lauteinheiten.

Nun könnte die bare Negativität des Unterscheidens und Verfließens niemals unser Bewusstsein der Einheit und gleichsinnigen Wiederholbarkeit eines sprachlichen Typs gewährleisten ohne ein in die Gegenrichtung wirkendes Prinzip der "mémorisation" oder "récollecion des unités phonatoires successives". Aus ihm muss Husserls "Idealität" verständlich gemacht werden. Ähnlich der kantischen Synthesis der Rekognition hält es das vergangene Element im Gedächtnis fest. **Erinnern S i e sich nun der Saussureschen Prämisse, dass die Lautgestalt eines Elements für sich allein die Identifikation seiner Bedeutung nicht verbürgt, so wird, um das erinnerte Element a' mit dem gegenwärtig vernommenen a zu identifizieren, eine schöpferische Interpretationsleistung erfordert, die eine zeitliche Kluft zu überbrücken hat: es handelt sich hier um ein hypothetisches Urteil, für das keine anderen als hermeneutische Kriterien zur Hand sind. Anders gesagt: Weil das sprachliche bzw. textuelle "Ereignis" und das, was Saussure den memorierten "Stellvertreter dieses Ereignisses" (a') nennt, weder gleichzeitig existieren noch auch durch ihre Lautgestalt identifizierbar sind, bedarf es eines Erweiterungsschlusses, der die Einheit der Bedeutung auf der Ebene der langue (bzw. des Textsystems) allererst fundiert, und zwar auf eine durch neue Interpretation permanent widerrufbare und instabile Weise.**

Schleiermacher verglich diesen Schluß der Produktivität des Künstlers, weil, wie er sagt, "mit den grammatischen Regeln nicht auch die Anwendung gegeben ist, d. i. nicht mechanisiert werden kann" (HuK, 81). Im übrigen führt der Umweg über das Gesamt der Differenzen, kraft deren ich a und a' identifizieren kann, durch die Unendlichkeit; die Identifikation beruht also immer auf dem, was Sartre eine "hypothèse compréhensive" nennt: "La vérité de cette restitution ne peut être prouvée; sa vraisemblance n'est pas mesurable" (L'idiot de la famille, Paris: Gallimard 1971, 1, 56): ihre Gültigkeit muss sich in sozialer Praxis stets aufs neue be-

währen, etwa durch Beistimmung anderer Interpreten. So scheint es sich in der Tat zu verhalten.

Derrida geht aber noch einen Schritt weiter, und ab hier werden wir ihm nicht mehr folgen können. Er untergräbt nämlich noch den Konsens, den auf der Kommunikationsebene die Sprecher über den Sinn ihrer Äußerungen - wie immer irrtumsanfällig das auch sei - bilden können. Schon die bloße Tatsache, auf die Derrida sich beruft, dass nämlich Zeichensinn sich verändere, setzt zu ihrer Erklärung voraus, dass zwei Zustände eines Zeichens sich unterscheiden lassen: es selbst vor und es selbst nach seinem (innovatorischen) Gebrauch. Nach Derrida kann ich aber zu keinem Zustand erkennen, welches der Sinn eines Zeichens war, und mithin kann ich auch die Veränderung nicht mehr messen. Wenn Derrida recht hätte, so wäre nicht nur die Identität unseres Zeichengebrauchs nicht gesichert, sondern Sinnverstehen insgesamt und als solches ausgeschlossen, was absurd ist. (Schließlich publiziert Derrida selbst reichlich Bücher und rechnet mit seinen Interpreten, dass sie ihn meistens 'nicht richtig' verstehen - was soll diese Aussetzung bedeuten, wenn aus prinzipiellen Gründen zu keiner Zeit die Bedeutung eines Ausdrucks feststellbar ist? Das war übrigens Gadammers Einwand in der berühmten Gadamer-Derrida-Kontroverse vom April 1981 im Pariser Goethe-Institut.)<sup>17</sup> Jede Differenz setzt eine minimale Identität voraus, und jede Identität umgreift zwei semantisch Verschiedene (wenn nicht, verkäme sie zur sinnlosen Tautologie, wo man zweimal genau dasselbe sagt). Unterscheiden können sich voneinander nur zwei Dinge oder zwei Zeichen, die wenigstens ein gemeinsames Merkmal teilen - sonst unterscheiden sie sich auf der ganzen Linie und könnten nicht einmal mehr als differierend miteinander verglichen werden. Soll dieser Widersinn ausgeschieden werden, muss man Husserls Gleichsetzung von Ideali-

---

<sup>17</sup> Erstmals publiziert in dem von mir herausgegebenen Sonderheft der Revue internationale de philosophie: Hermeneutique et Néo-structuralisme. Derrida-Gadamer-Searle, 38<sup>e</sup> année, 151, 1984, 344 ff.

tät und Identität des Zeichensinns ernster nehmen, als Derrida das tut. Es genügt dabei, dass man so weit, aber nicht weiter geht als Saussure und Schleiermacher.

Ich will mich hier (verabredungsgemäß) nicht dazu äußern, was daraus über Identität oder Nicht-Identität des Bewusstseins folgt, das wäre Gegenstand einer anderen Vorlesung. Stattdessen will ich abschließend, in wenigen Sätzen andeuten, wie ich mir die Alternative zu Derridas absurd anarchistischem und Husserls absurd sklerotischem Zeichenbegriff vorstelle.

Jedes Zeichen gewinnt seinen Sinn durch einen Deutungsentwurf des Sprechers. Der ist natürlich nicht arbiträr, sondern läßt sich von dem über Generationen hinweg eingeübten Sprachsystem (und derihm eingebildeten Weltansicht) *motivieren*. Motivieren heißt aber nicht: zwingen. Jeder signitive Entwurf kann traditionell sedimentierten Sinn in Fluß bringen und individuell verändern. Das setzt aber voraus, dass der vorige Zeichenzustand von der Innovation semantisch unterschieden werden kann und dass die Sprechergemeinschaft sich über diese Abweichung verständigen kann. So hat man beiden Erfordernissen Rechnung getragen: Es gibt eine minimale semantische Identität des Zeichens, als Resultat einer verallgemeinernden Idealisierung vieler Zeichenverwendungen und gleichsam als deren semantische Schnittmenge; aber diese Identität ist nicht dauerbar, sie kann durch jede innovative Zeichenverwendung allaugenblicklich angefochten und neu festgesetzt werden - und das ist Derrida allerdings zuzugestehen. Das Zugeständnis setzt aber voraus, dass man auch von Derridas Prämissen abrückt und Einheit und Wandel von Bedeutungen anders, nämlich hermeneutisch begründet.

**Ich will in der nächsten Vorlesungsstunde ohne weiteres Tugendhats Husserl-Lektüre und Kritik Ihnen vorstellen und dann diesen <ersten> Teil unseres Vergleichs von Neostrukturalismus und Sprachanalyse abschließen.**