

# Wissensvermittlung als ästhetische Erfahrung

DISSERTATION  
zur Erlangung des  
akademisches Grades eines  
Doktors der Philosophie

am Fachbereich 2: Philologie/Kulturwissenschaften der  
UNIVERSITÄT Koblenz-Landau  
vorgelegt im Promotionsfach Germanistik

am 1. Juli 2009

von  
Thomas Metten  
geb. am 3. März 1977 in Koblenz

Erstgutachter: Prof. Dr. Wolf-Andreas Liebert  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Bernd Ulrich Biere



”Die Welt spricht überhaupt nicht. Nur wir sprechen.”

Richard Rorty



# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Anschrift</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>Dimensionen der Vermittlung</b>	<b>15</b>
2.1	Wie hältst du's mit dem Medium? . . . . .	16
2.2	Die Magd des Sinns . . . . .	23
2.3	Figuren der Vermittlung . . . . .	29
2.4	Von der Dyade zur Triade . . . . .	36
2.5	Dazwischen! Wozwischen? . . . . .	39
2.6	Im Folgenden . . . . .	43
<b>3</b>	<b>Eine Sprache der Verständigung</b>	<b>47</b>
3.1	Zur interaktiven Konstitution von Sinn . . . . .	54
3.2	Im Anschluss an das Gespräch . . . . .	62
3.3	Von der Übertragung zu semantischen Hierarchien . . . . .	67
3.4	Konventionelle Verstehensvollzüge im Sprechen . . . . .	76
3.5	Die geregelte Interaktion der Gemeinschaft . . . . .	84
3.6	Erster Absatz . . . . .	94
<b>4</b>	<b>Im Schatten der Schrift</b>	<b>99</b>
4.1	Diskurstraditionen: Medien, Medialität . . . . .	103
4.2	Zum Verhältnis von Zeichen und Technik . . . . .	108
4.3	Verschriftlichung des Sprechens . . . . .	116
4.4	Die Transparenz des Geschriebenen . . . . .	125
4.5	Zweiter Absatz . . . . .	134
<b>5</b>	<b>(Von) Vermittlung schreiben</b>	<b>141</b>
5.1	Lektüren I (Dekonstruktion) . . . . .	148
5.2	Lektüren II (Poststrukturalismus) . . . . .	156
5.3	Der Schauplatz der Schrift . . . . .	164
5.4	Auf die Probe einer Lektüre . . . . .	178
5.5	Rhetorische Strategie: <i>Metapher</i> und <i>Figur</i> . . . . .	188
5.6	Ankunft . . . . .	196

<b>6</b>	<b>Inschriften (anstatt Zeichen)</b>	<b>199</b>
6.1	Saussures weltloser Zeichenbegriff . . . . .	203
6.2	Nach dem Ende des Buches . . . . .	213
6.3	Synthese der Spur und Supplement . . . . .	218
6.4	Signatur, Ereignis und Phantom . . . . .	230
6.5	Iteration oder: das idiomatische Moment der Sprache . . . . .	241
<b>7</b>	<b>Mit Bezug auf Andere</b>	<b>249</b>
7.1	Das Gedächtnis des Anderen . . . . .	257
7.2	Regionalität und Kolonialität der Kulturen . . . . .	264
7.3	Hetero-Topologie der Archive . . . . .	271
7.4	Das doppelte Gesetz . . . . .	279
7.5	Der Bruch in der Vermittlung . . . . .	285
7.6	Übergänge, ästhetisch, anwesend-abwesend . . . . .	296
<b>8</b>	<b>Nachsendung</b>	<b>303</b>
8.1	Erste (linguistische) Zustellung . . . . .	306
8.2	Zweite (kulturwissenschaftliche) Zustellung . . . . .	314

# Kapitel 1

## Anschrift

Der folgende Beitrag setzt sich zum Ziel, den Zusammenhang von Wissensvermittlung und Medien auf einer grundlegenden Ebene zu thematisieren. Die Thematisierung des Vermittlungsgeschehens erfolgt aus linguistischer Perspektive, weshalb sich die Frage ergibt, inwiefern Sprache *als ein Medium* verstanden werden kann.<sup>1</sup> Linguistinnen und Linguisten bedenken die Möglichkeit der Vermittlung vorrangig mit Blick auf das Bedeutungsgeschehen der Sprache und insofern als zeichenvermittelt.<sup>2</sup> Mit Bezug auf Sprache lässt sich die Bedeutungskonstitution daher mittels semantischer Konzeptionen (und d.h. durch Bedeutungstheorien) erfassen.<sup>3</sup> Indem ich den Titel dieses Beitrags jedoch mit einem Akzent auf dem Grundwort des Kompositums lese, ergibt sich aus den daran anschließenden Überlegungen zur *Wissensvermittlung* weniger eine semantische, sondern vielmehr eine pragmatische Orientierung: Eine Pragmatik, die nicht bloß eine Erweiterung semantischer Konzeptionen darstellt, fragt nicht nur danach, wie eine Aussage situativ variiert, sondern wie Vermittlung möglich ist. Sprache als ein Medium zu verstehen, bedeutet demnach, die kulturellen Praktiken der Verständigung als solche in den Blick zu nehmen. Ehlich hat zu einem solchen Sprach-Verständnis bemerkt:

”Sprache als Medium verdankt sich Vermittlungserfordernissen der menschlichen Praxis. Sie wird Wirklichkeit als eine solche

---

<sup>1</sup>Im Kontext linguistischer Forschungen hat Biere die Grundfrage der Vermittlung bereits Ende der 1980er Jahre eröffnet. Er schreibt: “[...] so erscheinen die ”Medien“ im weitesten Sinn als eine mögliche Vermittlungsinstanz. Als eine solche Instanz hätten sie einerseits [...] Vermittlungsprobleme in Wort und Bild zu bewältigen, andererseits dürfte es das Problem der Informationsvermittlung schlechthin sein, vor das sich Medien gestellt sehen.” Biere (1989), S. 132.

<sup>2</sup>Burkhardt bemerkt daher, ”daß *Zeichen*, *Bedeutung* und *Handlung* die Begriffe sind, um die die sprachphilosophisch-semiotische Diskussion - insbesondere diejenige nach 1945 - kreiste und weiterhin kreist.” Burkhardt (2003), S. 2.

<sup>3</sup>Vgl. dazu auch den Vorschlag zu einer an der historischen Semantik orientierten ”linguistischen Epistemologie“ in Busse (2005) sowie Busse (2008).

vermittlungbezogene Struktur. Ja, als Struktur ist sie von der Vermittlungsaufgabe her bestimmt.”<sup>4</sup>

Ein solches Verständnis grenzt sich ab von einem zeichentheoretisch begründeten Sprachbegriff, indem die Möglichkeit der Vermittlung, die in der Innenwelt des Zeichens aufgehoben ist, wieder in der Außenwelt entfaltet wird. Eine Konzeption, die Sprache als Medium versteht, bezieht auch außersprachliche Aspekte ein. Weigand hat daher mit Bezug auf eine dialogorientierte Linguistik den Vorschlag unterbreitet, ”Linguistik nicht länger auf eine Wissenschaft von der Sprache zu reduzieren, sondern sie als Wissenschaft von dem mit Sprache handelnden, und d.h. interagierenden Menschen zu verstehen.”<sup>5</sup> Auf diese Weise ist eine erste Orientierung angegeben.

Während der vergangenen Jahre wurden linguistische Untersuchungen zur Wissensvermittlung vor allem im Kontext der von Antos entworfenen Transferwissenschaft vorgenommen.<sup>6</sup> In der transferwissenschaftlichen Forschungsliteratur wird insgesamt von einer Kommunizierbarkeit *von Wissen* ausgegangen, die auf Wahrheits- und Korrektheitskonstanz, Möglichkeiten der Repräsentation und der optimalen Konstitution von Wissen beruht und deren Konzeption bezüglich des Wissenstransfers die Grundannahmen nach einem Referenz-Modell teilt. Allerdings ist die Transferwissenschaft bisher kaum über die Beschreibung allgemeiner Probleme hinausgekommen: Fragen der Wissensvermittlung werden zumeist hinsichtlich der Konstitutionsform von Wissen in Texten behandelt, wobei etwa die Dimension des Sprachverstehens weitgehend vernachlässigt wird.<sup>7</sup> Das Geschehen der Vermittlung kommt folglich nicht zusammenhängend in den Blick. Insgesamt gilt daher weiterhin, so Klemm im Rahmen der medienlinguistischen Forschungen: dass die Forderung nach einer holistischen Sicht ihre Relevanz keinesfalls eingebüßt hat.<sup>8</sup> Die Beantwortung der prinzipiellen Frage nach der Vermittelbarkeit, wie sie Liebert mit Blick auf die Vermittlung von Wissenschaft gestellt hat, kommt nicht ohne den Einbezug der übergreifenden Aspekte des Vermittlungsgeschehens aus. Liebert hat allerdings angemerkt, dass ein theoretisch

<sup>4</sup>Ehlich (1998), S. 19.

<sup>5</sup>Weigand (2003), S. 4. Weigand bezeichnet auf diese Weise nicht, dass Linguisten Gespräche untersuchen sollen - dies geschieht vielfach. Vielmehr benennt sie auf diese Weise einen Grundzug des zugrunde gelegten Sprachbegriffs. Vgl. dazu a. a. O., S. 34.

<sup>6</sup>Vgl. Wichter und Antos (2001), Wichter und Stenschke (2004) und Antos und Wichter (2005). Die Programmatik, unter der die Transferwissenschaft angetreten ist, kommt in folgender Äußerung zum Ausdruck: ”Die Transferwissenschaft erforscht die kulturellen, sozialen, kognitiven, sprachlich-medialen und emotionalen Bedingungen, die medialen Wege sowie Prinzipien und Probleme der Wissensproduktion und -rezeption.” Antos (2001), S. 5. Antos betont die Bedeutung eines kommunikativen Wissensbegriffs sowie die Relevanz medialer und hermeneutisch-rezeptiver Forschungsfragen, wobei er dem Begriff des Wissens objektivierbare Eigenschaften unterstellt. ”Wissen” sei demnach - unabhängig von den jeweiligen Akteuren - externalisierbar, so dass spezifische Zugänge zu den aus der Produktion resultierenden Wissens-Beständen möglich scheinen.

<sup>7</sup>Vgl. Antos (1997) sowie Antos (2005), S. 345.

<sup>8</sup>Vgl. Klemm (2000), S. 368.



fundierter Vermittlungsbegriff bisher fehlt.<sup>9</sup> Dieser Beitrag dient daher der Klärung des Vermittlungsbegriffs. Eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung scheint mir mit Bezug auf die Philosophie Jacques Derridas möglich. Die von mir in diesem Beitrag entfaltete Lesart der Arbeiten Derridas stellt diese als eine Medienphilosophie vor, mit der einhergehend deutlich werden soll, inwiefern Wissensvermittlung als ästhetische Erfahrung verstanden werden kann.

Ein solches Vorhaben muss sich der kritischen Frage stellen, warum sich Linguisten mit einer philosophischen Position wie derjenigen Jacques Derridas beschäftigen sollen, zumal diese den zweifelhaften Ruf genießt, keine sonderlich gewinnbringende Anlage zu sein. Zwei Gründe möchte ich an dieser Stelle anführen: Der Austausch von Linguistik und Philosophie ist einerseits keine Ausnahme und erfolgt in einem engen Verhältnis.<sup>10</sup> Philosophen wie Wittgenstein, Austin und Searle haben maßgeblich Einfluss auf die Konzeption der Linguistik im 20. Jahrhundert gehabt. Von daher ist eine Bezugnahme auf philosophische Positionen in der Linguistik keine Besonderheit und hat in zahlreichen Fällen zu wichtigen Erweiterungen geführt. Zweitens bilden Sprache und insbesondere Schrift zentrale Themen des Derridaschen Werkes, weshalb etwa Kimmerle schreibt: "Jacques Derrida hat sich wie kaum ein anderer darauf gerichtet, in dieser Situation in der Sprache und an der Sprache zu arbeiten"<sup>11</sup> Derrida setzt sich dabei intensiv mit Austin und Searle auseinander, die in der Sprachwissenschaft für die Konstitution der linguistischen Pragmatik entscheidend waren. Vor allem jedoch beschäftigt er sich mit dem Gründervater der modernen Linguistik: mit Ferdinand de Saussure. Obwohl bereits diese wenigen Anmerkungen die Relevanz des Derridaschen Denkens für die Linguistik verdeutlichen, gilt weiterhin die Aussage von Buss: "Es ist nun interessant, daß Derridas Überlegungen zu Zeichen und Schrift in den Disziplinen, die traditionell eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen in den Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses stellen, namentlich in der Phi-

---

<sup>9</sup>Vgl. Liebert (2002), S. 1-5. Liebert selbst untersucht die Vermittlung von Wissenschaft unter dem Vorzeichen handlungstheoretischer sowie referenzsemantischer Modelle.

<sup>10</sup>Jürgen Trabant hat dieses Verhältnis mit Blick in den Spiegel der Geschichte wie folgt beschrieben: "Das Projekt Sprachwissenschaft entfaltet sich in dem von der Philosophie entdeckten Raum einer Sprach-Geschichte des menschlichen Geistes. Es löst sich im 19. Jahrhundert aber zunehmend von der Philosophie, was weder Sprachwissenschaft noch Philosophie besonders gut tut. Die Sprachwissenschaft ertrinkt geradezu in positiven historischen Fakten. [...] Die Philosophie andererseits scheint längst gewonnene Erkenntnisse über die Sprache wieder zu vergessen. Da die Sprache jetzt von der Sprach-Wissenschaft verwaltet wird, kümmert sich, so scheint es, die Philosophie nicht mehr um sie. Die Philosophen betreiben hauptsächlich (sprachfreie) Logik oder Philosophie des Geistes, [...]" Trabant (2006), S. 295. Mit dem Ausgliedern der Sprache in die Sprachwissenschaft wird sodann der *linguistic turn* im Ausgang des 19. Jahrhunderts möglich, obwohl eine solche Wende ebenso bei Hamann oder Leibniz hätte markiert werden können. Vgl. a. a. O., S. 299.

<sup>11</sup>Kimmerle (2000), S. 18.

losophie und in der Linguistik, gerade im deutschen Sprachraum praktisch keinen Eingang in den aktuellen Diskurs gefunden haben.”<sup>12</sup>

Ein Einbezug der Überlegungen Derridas in der Linguistik ist bisher nahezu nicht erfolgt, obwohl dieser sich intensiv mit jenen Theoretikern auseinandersetzt, die allgemeinen für deren Grundlegung in Anspruch genommen werden.<sup>13</sup> In der Linguistik tritt ihm offenbar jene Ablehnung entgegen, die sein Werk auch in anderen Disziplinen getroffen hat. Von daher ist auch in der Philosophie eine Auseinandersetzung mit dem Werk Derridas nicht üblich. Gondek konnte noch 1997 - dreißig Jahre nach dem Erscheinen von *Die Stimme und das Phänomen, Die Schrift und die Differenz* sowie der *Grammatologie*, die allesamt 1967 veröffentlicht wurden - bemerken, dass eine philosophische Lesweise, wie sie von ihm und Waldenfels in *Einsätze des Denkens* angeregt wurde, im deutschsprachigen Raum nichts Vergleichbares finde.<sup>14</sup> Im englischsprachigen Raum hingegen fiel die Rezeption intensiver aus, wurde dort jedoch vor allem von den Literatur- und Medienwissenschaften betrieben.<sup>15</sup> Doch während einerseits Missverständnisse und Zurückhaltung die Rezeption des Werks bestimmten, konstatiert di Blasi inzwischen eine Phase, in der - ausgehend von einer ablehnenden Haltung - direkt zu einer Absetzung übergegangen werde. Insbesondere im Zusammenhang mit der Medientheorie ist eine solche Distanzierung zu verzeichnen.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup>Buss (2000), S. 4.

<sup>13</sup>Derrida beschäftigt sich insbesondere im zweiten Kapitel der *Grammatologie* mit der Saussureschen Semiologie, vgl. Derrida (1983), S. 49-129. Die Auseinandersetzung mit Austin findet sich vor allem in *Signatur, Ereignis, Kontext*, vgl. Derrida (2004a). Searle verfasste auf Einladung von Samuel Weber, der die Zeitschrift *Glyph* herausgab, eine Kritik an Derrida, die in der ersten Ausgabe gemeinsam mit der Übersetzung von *Signatur, Ereignis, Kontext* veröffentlicht wurde, vgl. Derrida (2001b). Derridas Antwort folgte in der zweiten Ausgabe. Ein Anliegen der Zeitschrift war es, die Kritik des Repräsentationsmodells, wie sie etwa durch Derrida in Europa formuliert wurde, in den amerikanischen Raum zu übertragen. Gasché hat auf einen zentralen Aspekt hingewiesen, der die Antwort Searles, neben prominenten Missverständnissen, die u.a. die Tragweite der Derridaschen Konzeption unterschätzen, auszeichnet: "An keiner Stelle ahnt Searle, daß Derrida mit der anglo-amerikanischen Philosophietradition durchaus vertraut ist. [...] Im Frankreich der 60er und 70er Jahre war die pragmatische Sprachtheorie deshalb ein entscheidender Bezugspunkt, zumal für das Interesse, einige Beschränkungen des Strukturalismus zu überwinden". Gasché (2007), S. 247.

<sup>14</sup>Gondek und Waldenfels (1997).

<sup>15</sup>Vgl. A. a. O., S. 17 sowie Kimmerle (2000), S. 15. Inzwischen sind im deutschsprachigen Raum weitere Publikationen hinzugetreten, vgl. z.B. den Band von Kern und Menke (2002). Zumeist findet die Bezugnahme auf Derrida jedoch verstreut statt; monographische Auseinandersetzungen mit seinem Werk sind in deutlich geringerer Zahl vorhanden.

<sup>16</sup>Di Blasi konstatiert eine solche Absetzung für Gumbrecht sowie Krämer, vgl. di Blasi (2007), S. 717. Auch Mersch entfernt sich von den Überlegungen Derridas, vgl. Mersch (2002). Derrida selbst hat in einem Interview mit Birnbaum, welches im Herbst 2004, kurz vor seinem Tod erschien, auf die Frage, warum sein Werk auf eine solche Ablehnung stoße, geantwortet, dass er nicht glaube, dass es vor allem Ablehnung sei, die ihm entgegentrete, sondern dass seine Arbeiten vielmehr nicht gelesen würden: "Ich habe - und ich bitte Sie, mir zu glauben - das *doppelte Gefühl*, daß man einerseits - um

Mir scheint eine solche Absetzung verfrüht, da die Möglichkeiten, welche die Philosophie Derridas für die Linguistik bietet, bisher in keiner Weise ausgeschöpft sind. Da Derrida das Denken Saussures in einer noch zu erläuternden Weise fortführt, scheint aus Sicht der Linguistik daher die Frage nur allzu plausibel, inwiefern eine überarbeitete Konzeption der Überlegungen Saussures für die Linguistik selbst wiederum gewinnbringend angelegt werden kann. Die Beziehung von Derrida zu Saussure kann daher als eine Beziehung der Philosophie zur Linguistik dargestellt werden, wobei ich die daraus folgenden Überlegungen wieder für die Sprachwissenschaft in Anspruch nehmen möchte.<sup>17</sup> Dabei wird es allerdings auch um Fragestellungen gehen, die das linguistische Sprachverständnis im Grunde berühren, insbesondere wenn Sprache nicht mehr als ein Zeichensystem, sondern als "Medium Sprache" verstanden wird.

Auch wenn sich daran anschließend Fragen ergeben, die den Charakter von philosophischen Problemen aufweisen, bleibt diese Arbeit in ihrem Anliegen dem linguistischen Diskurs verbunden, um einen Einsatz hinsichtlich der Herausforderungen zu wagen, die sich während der vergangenen Jahre in den Debatten um die Bestimmung des Medialen sowie der Medien ergeben haben.<sup>18</sup> Dass die Sprachwissenschaft in einem solchen Zusammenhang von

---

es etwas scherzhaft und unbescheiden zu sagen - noch gar nicht begonnen hat, mich zu lesen, daß es zwar gewiß viele sehr gute Leser geben mag (einige Dutzend in der ganzen Welt vielleicht), daß dies alles im Grunde aber erst sehr viel später eine Chance haben wird, zu erscheinen; andererseits habe ich das Gefühl, daß zwei Wochen oder einen Monat nach meinem Tod *nichts mehr bleiben wird*. Außer dem, was an Pflichtexemplaren in der Bibliothek aufbewahrt wird", Derrida und Brinbaum (2004), S.11. Exemplarisch sei Habermas erwähnt, der eine unzureichende Rezeption vorgelegt hat und sich hinsichtlich seiner Diskussion der Debatte von Derrida und Searle nachweisen lassen musste, dass er sein Urteil weitgehend auf Sekundärliteratur - insbesondere die Einführung von Culler - baute, vgl. Habermas (1988), S. 228-234. Ramming hat angemerkt, dass nicht zuletzt die Haltung Habermas' dazu beigetragen habe, dass die Rezeption in Deutschland blockiert wurde, vgl. Ramming (2006), S. 72. Für den Umgang mit den Arbeiten Derridas lässt sich regelmäßig beobachten, dass die Lektüre mit der Sekundärliteratur einsetzt, weshalb bestehende Missverständnisse tradiert werden. Tepe setzt etwa bei seiner Rezeption Derridas mit den Werken von Kimmerle und Culler ein, um sich von deren Ausführungen leiten zu lassen - wodurch seine Lesweise m.E. von Beginn an gleich einer Reduktion unterliegt, vgl. Tepe (1992), S. 147-176. Oftmals resultiert ein solcher Bezug auf die Sekundärliteratur wohl auch daraus, dass die Arbeiten Derridas nicht leicht zugänglich sind. Derrida, der es selten an einer ironischen Geste fehlen lässt, hat hierzu allerdings angemerkt: "[...] wenn ich wirklich so unlesbar wäre, wie man sagt, sehe ich nicht ein, warum das so viel Verärgerung auslösen sollte, warum man so sehr darüber diskutieren sollte. Wenn man darüber redet, wenn es ungehalten macht, dann heißt das, daß man beginnt, schon etwas zu verstehen", Derrida (1986a), S. 22.

<sup>17</sup>Vgl. zum Verhältnis von Saussure und Derrida insbesondere auch Roggenbuck (1998), S. 44-46. Derrida gehört demnach zu jenen Philosophen, welche die Anklage der Linguisten nicht trifft, dass diese selbst sich zwar auf die Philosophie beziehen, die Philosophie hingegen die Einsichten der Linguistik unbeachtet lasse.

<sup>18</sup>Inwiefern innerhalb dieses Kontextes eine klare Grenzziehung schwerfällt, deutet etwa die folgende Bemerkung von Ernst und anderen an: "Im Bemühen um die Medien fällt es schwer, eine Unterscheidung zwischen Philosophie und anderen Fächern zu treffen.

besonderer Bedeutung ist, deutet sich in den zahlreichen Zuweisungen an, welche Sprache als "Basismedium" oder "Mustermedium" verstehen.<sup>19</sup> Damit ist in dieser Arbeit explizit *kein* Vorrang der Sprache bezeichnet, vielmehr betont eine solche Sicht die Relevanz der Beachtung des Sprachthemas in der Diskussion um Medien und Medialität, um dadurch der - von Jäger konstatierten - Sprachvergessenheit der Medientheorie zu begegnen.<sup>20</sup>

Eine solche übergreifende Auseinandersetzung muss auch mit dem Problem umgehen, dass jene Bereiche, die sich mit dem Medienthema beschäftigen, bisher keine klaren Konturen gewonnen haben, weshalb sich die inzwischen beinahe traditionell erscheinende Medienwissenschaft in Konkurrenz zur Medientheorie sowie zur Medienphilosophie wiederfindet. Die Frage nach der Möglichkeit von Vermittlung stiftet in diesem Zusammenhang eine Verbindung. In welcher Weise dies der Fall ist, zeigt die folgende Einführung in die Dimensionen der Vermittlung (Kapitel 2). Daran anschließend folgt eine Auseinandersetzung mit jenen Bereichen der Linguistik, die sich mit dem Vermittlungsgeschehen beschäftigt haben. Die Bezugnahme auf diese Bereiche dient der Prüfung der Prämissen, gemäß der das Geschehen der Verständigung konzipiert wird (Kapitel 3). Daran anschließend folge ich der Frage, inwiefern die Mediendiskussion bisher in den Diskurs der Linguistik eingegangen ist und wie in Folge das Verhältnis von Sprache und Medien gedacht wird (Kapitel 4). Diese Betrachtungen führen verschiedentlich auf eine Grenze, von der aus sich die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung mit Bezug auf die Sprache weiter konturieren lässt. Erst im Anschluss daran bietet meine Lektüre der Philosophie Jacques Derridas eine Antwort darauf, inwiefern das Geschehen der Vermittlung als möglich gedacht und letztlich auch als ästhetische Erfahrung verstanden werden kann. (Kapitel 5, 6 und 7). Hervorgehend aus der Lektüre der Arbeiten Derridas ergeben sich auf diesem Weg einige grundlagentheoretische Überlegungen, aufgrund derer sich die Dimensionen von Medialität und Kulturalität auch als integrierter Zusammenhang verstehen lassen. Dazu gehören der grundlegende Bezug auf den Anderen und die daraus resultierende Bedeutung des Ästhetischen, woraus sich die Möglichkeit zur Begründung einer linguistischen Ästhetik ergibt. Der so entfaltete Zusammenhang kann in Folge auch als eine spezifische Einführung in eine kulturwissenschaftliche Linguistik verstanden werden, wozu ich abschließend einige Worte geschrieben habe (Kapitel 8). Die folgenden Überlegungen beziehen sich vorerst jedoch auf den Begriff der Vermittlung und bieten eine thematische Eröffnung, die mittels verschiedener Bezugnah-

---

Kulturwissenschaftliche Fächer sind in Sachen Medien ebenso gezwungen, ihre philosophischen Axiome zu klären, wie die Philosophie darauf angewiesen ist, kulturwissenschaftliche Ergebnisse in ihre Arbeit zu integrieren. Mehr denn je sehen sich Philosophie und Kulturwissenschaften aufgefordert, in Dialog miteinander zu treten." Ernst, Gropp und Sprengard (2003), S. 10.

<sup>19</sup>Vgl. etwa Jäger (2000) sowie Rauscher (2003), S. 39.

<sup>20</sup>Vgl. Jäger (2000).

men dazu beitragen soll, einige Markierungen im Feld der Medialitätsproblematik vorzunehmen.



## Kapitel 2

# Dimensionen der Vermittlung

Obwohl der Begriff der Vermittlung als Terminus linguistischer Theorie bisher nahezu nicht verwendet und innerhalb der Diskurse von Medienwissenschaft, Medientheorie und Medienphilosophie selten explizit thematisiert wird, kommt diesem - zumeist unbemerkt - eine zentrale Stellung zu. So bemerkt etwa Wiegerling: "Medien sind Vermittlungsinstanzen."<sup>1</sup> Krämer schreibt in einem ähnlichen Sinn: "Das Medium - so jedenfalls ist die Vermutung - birgt eine Figur von 'Vermittlung' [...]."<sup>2</sup> Und Rauscher dazu weiter: "Unter der Frage der Medialität werden so allgemeine Grundstrukturen der Ausformung von Vermittlung betrachtet [...]."<sup>3</sup> Die drei angeführten Äußerungen markieren eine je verschiedene Einstellung zur Medialitätsproblematik: Medienwissenschaften beziehen sich auf konkrete Medien als Vermittlungsinstanzen. In der Medientheorie hingegen wird das Medium als eine allgemeine Figur, d.h. als Abstraktion der konkreten Erscheinungsformen entworfen. Medienphilosophien hingegen denken Medialität als einen Zusammenhang, aufgrund dessen die Rede von Medien als Vermittlungsinstanzen bzw. von den Figuren der Medialität allererst sinnvoll erscheint. Im Zentrum der verschiedenen Bestimmungen steht in jeder Hinsicht der Vermittlungsbegriff, ohne dass diesem eigens eine Erläuterung zukommt. So verstanden benennt Vermittlung einen unausgesprochenen Konsens, der mit dem Medienthema einhergeht und innerhalb der Diskurse eine Schnittstelle bildet, in der gegenwärtig Fragen nach den Medien, dem Medium oder der Medialität zusammenkommen.

Lagaay und Lauer haben darauf verwiesen, dass der Hauptstrom der Medientheorie, der sich als empirisch quantitative Medienwissenschaft versteht, den Medienbegriff stark an den eines neutralen, technischen Kommunikationskanals bindet. Eine solche Medienwissenschaft entstehe in den 1970er Jahren aus den Einzelmedienwissenschaften, die sich vorhergehend aus der

---

<sup>1</sup>Wiegerling (1998), S. 17.

<sup>2</sup>Krämer (2003), S. 79.

<sup>3</sup>Rauscher (2003), S. 31.

Kommunikationstheorie entwickelt haben.<sup>4</sup> Hartmann hat in dieser Hinsicht auch angemerkt: "In den universitären Medienwissenschaften dominierte lange Zeit die Soziologie der Massenmedien, und ihre Modelle beherrschen gegenwärtig noch immer den *Mainstream* der Lehre."<sup>5</sup> Ein Medienverständnis, das am Begriff der Vermittlung orientiert ist, zielt hingegen auf ein kulturwissenschaftliches Verständnis des Vermittlungsgeschehens und setzt sich somit von einer solchen Medienkonzeption ab. Indem die Frage nach der Vermittlung folglich als Frage nach dem medialen Zusammenhang verstanden wird, werden einhergehend damit einige medientheoretische Probleme der aktuellen Diskussion vorgestellt, die sodann als Kontrastfolie für die weitere Untersuchung dienen.

## 2.1 Wie hältst du's mit dem Medium?

'Vermittlung' wird - so Eichinger - oftmals als eine 'Vermittlung an' und somit als sprachliche Mitteilung erfasst.<sup>6</sup> Dieser semantische Aspekt der Mitteilung resultiert aus einem kommunikationsorientierten Gebrauch des Vermittlungsbegriffs in dem Sinne, dass jemand etwas mitteilt, d.h. kommuniziert. Ein solches Verständnis von Vermittlung als Mitteilung und im engeren Sinn als Geschehen der Übertragung geht einher mit einer Vorstellung von Kommunikation, wie sie sich während des 20. Jahrhunderts herausgebildet hat.<sup>7</sup> Faßler versteht Kommunikation daher etwa als "Chiffre für Vermittlung", wobei er von Vermittlung als einem "kommunikationstheoretischen Hintergrundbegriff" spricht.<sup>8</sup> Dass hinsichtlich des Kommunikationsbegriffs ein inhaltsorientierter Gebrauch überwiegt, wird ersichtlich, wenn Faßler herausstellt, dass man es bei Kommunikation mit Formen des Ausdrucks, der Darstellung oder auch der Mitteilung zu tun hat.<sup>9</sup> Mit der Entwicklung eines solchen Kommunikationsbegriffs geht einher, dass Kommunikation zwar als ein gesellschaftliches Phänomen bestimmt, zumeist jedoch auf Übertragung reduziert wird. Kommunikation gleicht dann einem abstrakten Mitteilungsgeschehen, wobei die Botschaft - d.h. das, was ausgetauscht und übertragen wird - zur entscheidenden Bezugsgröße gerät. Vermittlung bezeichnet daher in einem alltagssprachlichen Sinn das Mitteilen von Meinungen und Gedanken, Nachrichten, Informationen oder Wissen. Solche Kommunikationsvorstellungen sind durch ein postalisches Prinzip gekennzeichnet, durch welches hinsichtlich des Mitteilungsgeschehens das einfache Übertragen von Botschaften benannt wird, sowie durch ein teleologisches Moment, d.h. Kom-

---

<sup>4</sup>Vgl. hierzu Lagaay und Lauer (2004), S. 9f.

<sup>5</sup>Hartmann (2003), S. 20.

<sup>6</sup>Vgl. Eichinger (2003), S. 95.

<sup>7</sup>Vgl. Baecker (2001), S. 384.

<sup>8</sup>Vgl. Faßler (1997), S. 13 und 32.

<sup>9</sup>Vgl. A. a. O., S. 23.



munikation wird als zielgerichtet verstanden.

Entsprechend der Etymologie des Ausdrucks Kommunikation bezeichnet dieser allerdings nicht nur das Mitteilen, sondern gleichfalls das gemeinsame Machen bzw. sich besprechen.<sup>10</sup> Der Begriff der Kommunikation ist so verbunden mit Vorstellungen der Teilhabe, des Gemeinsamen bzw. dem Gemeinen, und benennt auf diese Weise eine gemeinschaftliche, d.h. eine nichtindividuelle Tätigkeit. In dieser Traditionslinie, die ein Verständnis des kommunikativen Geschehens im Sinne einer gemeinsamen Tätigkeit entwirft, wird mittels der Ausdrücke 'Dialog' und 'Diskurs' etwa die Vorstellung des gemeinsamen Aushandelns von Sinn fokussiert, wobei Sinn nicht die Mitteilung einer Person meint, sondern die sich aus dem Gespräch ergebende Wahrheit oder das gemeinsam ausgehandelte Wissen. Sinn oder Wissen, die in Folge aus dem Geschehen der Vermittlung resultieren, können folglich als das Vermittelte verstanden werden. Eine solche Bestimmung benennt nicht bloß die beteiligten Partner, sondern zugleich das Gemeinsame der Kommunikation: das Vermittelte, welches den gemeinsamen Grund und das Resultat des Miteinander-Sprechens bildet. Primär wird der Dialog dabei als ein kommunikatives Geschehen zwischen zwei Personen, d.h. in der kommunikativen Dyade entworfen, obwohl die Annahme einer dyadischen Beziehung nicht zwingend ist. Die Sprachwissenschaft hat sich in diesem Sinn mit dem "kommunikativen" Geschehen beschäftigt, wobei sich ein weiterer Gebrauch des Ausdrucks Gespräch etabliert hat, der nicht nur auf bilaterale Beziehungen begrenzt ist, sondern grundsätzlich als Gemeinschaftshandlung vergesellschafteter Subjekte verstanden werden kann.<sup>11</sup>

Gemeinsamkeiten können daher im Sinne einer Übertragung und insofern durch eine Mitteilung, sie können aber auch durch den Prozess des Aushandelns zustande kommen. In einer solchen Sicht wird der objektive Status des Vermittelten häufig nicht in Frage gestellt. Bezieht man das Vermittelte als eine eigenständige Größe ein, weisen Dialog oder Gespräch nicht nur eine dyadische, sondern eine triadische Struktur auf. Die Vorstellung von Kommunikation als Übertragung sowie das Modell des Aushandelns sind daher über die Beziehung zweier Größen sowie durch die Kategorie eines Dritten bestimmt, welches entweder als Botschaft, Nachricht oder Mitteilung oder aber als gemeinsam ausgehandelter Sinn oder Wissen benannt werden kann. Eine solche Konzeption von Kommunikation unterscheidet sich nicht von anderen Modellen, denen gleichfalls eine triadische Grundstruktur zugrunde liegt: So geht man etwa von einem Zusammenhang von Autor - Text - Leser aus, oder aber von einem Zusammenhang von Sprecher - Sprechakt - Hörer. Neben der grundlegend triadischen Struktur sind auch diese Vorstellungen gerichtet.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>Vgl. Handler (1998), S. 15.

<sup>11</sup>Vgl. Geißner (1998), S. 1198.

<sup>12</sup>Vgl. dazu Ehlich (2007), S. 536.

Während linguistische Untersuchungen vornehmlich vom Gespräch als kommunikativer Ausgangssituation ausgehen, wobei Sprache im Vordergrund steht, fokussiert der medienwissenschaftliche Diskurs vor allem technische Medien wie etwa Radio, Fernsehen oder Computer. Die Bestimmung der Medien bezieht sich dabei auf körperferne Kommunikation, wohingegen in der Linguistik vorrangig körperbezogene Verständigung thematisiert wurde, d.h. Gespräch und Dialog werden als Zusammenhang von Sprache, Gestik und Mimik betrachtet. In dieser Unterteilung klingt die Unterscheidung zwischen einer monologischen und einer dialogischen Konzeption von Kommunikation durch. Während man demnach einerseits davon ausgeht, dass Kommunikation als ein Geschehen der Übertragung verstanden werden kann und dabei auf den einfachen Akt begrenzt bleibt, geht man gemäß einer anderen Konzeption davon aus, dass es eine Antwort gibt, d.h. das dialogische Modell ist - so verstanden - primär ein Modell von Rede und Antwort bzw. von aufeinander folgenden Äußerungen. Es lässt sich leicht einsehen, dass die Mündlichkeit meist mit einem dialogischen Modell verbunden wird, technische Medien hingegen eher mit einer monologischen Vorstellung von Kommunikation.

Vor allem in den auf Technik orientierten Bereichen hat die Lexikalisierung des Ausdrucks Kommunikation dazu geführt, dass die Transparenz für dessen etymologischen Sinn - das gemeinschaftliche Tätigsein - verloren gegangen ist.<sup>13</sup> Krippendorff hat dargestellt, dass insbesondere die Erfindung der transportierbaren Botschaft objektiviert, was andernfalls zu erinnern gewesen wäre, wodurch das Kommunikationsproblem auf ein Transportproblem reduziert worden sei.<sup>14</sup> In diesem Sinn dienen Medientechniken der Übertragung. Zugleich werden Medientechniken - bezogen auf das historische Überlieferungsgeschehen - als Speichermedien verstanden. Vermittlung lässt sich dann als ein Geschehen verstehen, das nicht direkt auf den Adressaten gerichtet ist, sondern auf die Aufrechterhaltung und Bewahrung der Vermittlung durch die Zeit hindurch. So verstanden ist Vermittlung eine Mitteilung im *Stand-by*-Modus, da auf diese Weise eine Überlieferung ermöglicht werden soll, die eben nicht direkt, d.h. synchron möglich ist.

Die Möglichkeit einer solchen Übermittlung resultiert aus der Verschriftlichung der Botschaft, welche die Mitteilung von der Person löst, die diese überträgt. Assmann schreibt daher: "Die Urszene des Textes ist das Boteninstitut."<sup>15</sup> Auch Biere verweist darauf, dass sich die Botenfunktion historisch mit dem Einsetzen der Schrift (als Speichermedium) verändert: "einmal schriftlich fixiert, so scheint der Bote ein für allemal nur noch "Briefträger"

---

<sup>13</sup>Vgl. Handler (1998), S. 15. Schmidt unterscheidet demgemäß Handlungstheorien und Systemtheorien der Kommunikation. Während Handlungstheorien menschliche Verständigung und interaktive Kommunikation modellieren, sind Systemtheorien an der Massenkommunikation orientiert. Vgl. Schmidt (2005), S. 93.

<sup>14</sup>Vgl. Krippendorff (1994), S. 86.

<sup>15</sup>Assmann (2005), S. 22.

sein zu können.”<sup>16</sup> Der menschliche Träger (Bote) hat in Folge nicht mehr mit dem zu tun, was die Botschaft besagt, sondern nur noch mit dem Überbringen derselben. Mit der Schrift ändere sich folglich die Situation der Übermittlung, indem die akustischen Übertragungsmittel visuell substituiert und auf diese Weise graphisch materialisiert werden. Die materielle Schrift wird zu einem greif- und sichtbaren Ereignis. Die Schrift bildet somit eine zentrale Schnittstelle für den gegenwärtigen medientheoretischen Diskurs, da sich in dieser verschiedene Bestimmungen überlagern.<sup>17</sup> Hinsichtlich des Vermittlungsbegriffs kommt der Schrift eine besondere Stellung zu, insofern diese einerseits auf Sprache bezogen und daher als *Schriftsprache* verstanden wird, zugleich nimmt die Schrift als Technik der Verschriftlichung (von Wissen) in der Medientheorie eine prominente Stellung ein. Die Schrift ist demnach ein Konservierungsmedium, das - wie auch anderen Medien - den Sinnvorrat auf Dauer stellt, ”ob sie nun in Stein oder in die weichere Substanz des Herzens gravieren, wo viele Sprachen den Sitz des Gedächtnisses lokalisieren.”<sup>18</sup> Jan und Aleida Assmann bemerken daher, dass etwa die Schrift den Sinn verdauern kann und daher eine ”archivarische Kopräsenz” ermöglicht, die dem Gedächtnis nicht möglich ist.<sup>19</sup> Die Entwicklung einer *allgemeinen* Medientheorie setzt daher mit der Thematisierung der Schrift und mit dem Diskurs um Oralität und Literalität ein, der ausgehend von der Relevanz der Schrift das Verhältnis von Kultur und Technologie verhandelt.<sup>20</sup> Schriftkulturen sind daher nicht nur spezifische Sprachkulturen, sondern auch Wissenskulturen, insofern die Schrift dazu dient, Wissen zu bewahren und zu vermitteln. Die Schrift dient daher ebenso der distanzvermittelnden Kommunikation wie der historischen Überlieferung.

Nun gehört die Kritik des so genannten Sender-Empfänger-Modells, demnach Kommunikation als gerichtetes Geschehen der Übertragung von Bedeutung konzipiert wird, zu den Ritualen der Kommunikations- und Medientheorie. Auch in der Linguistik hat man sich gegen eine Vorstellung von Kommunikation als Übertragung gewandt und beinahe gebetsmühlenartig wiederholt, dass das Transportmodell der Kommunikation überholt ist. Dennoch scheint die alltägliche Praxis im Umgang mit Medientechniken einen solchen Kommunikationsbegriff zu plausibilisieren, denn offensichtlich dienen Medien ja der Übertragung, d.h. etwa dem Versenden einer E-Mail oder dem Empfangen einer Radiosendung. Damit ist ein Grundverständnis von Kommunikation angesprochen, dessen Tragweite kaum zu überschauen ist und das eng

---

<sup>16</sup>Biere (1989), S. 207.

<sup>17</sup>Zugleich ist dadurch oftmals jedoch eine Form der ”Übertragung” ausgespart geblieben: die Stimme. Göttert merkt daher an: Die Stimme wird erst sehr spät technisiert; die Sprache in ihrer schriftlichen Form sei da längst vielfach aufgerüstet. Vgl. Göttert (1998), S. 12.

<sup>18</sup>Assmann und Assmann (1993), S. 266.

<sup>19</sup>A. a. O., S. 268.

<sup>20</sup>Vgl. Mersch (2006a), S. 15.

verküpft ist mit einem allgemeinen Verständnis der Medien, zu dem Winkler bemerkt hat:

”Von den Urszenen der Post bis hin zum Sender-Empfänger-Modell, und von Telegraph, Telephon und Nachrichtentechnik bis zum Filetransfer - im Mittelpunkt zumindest unserer Alltagsvorstellung von Medien stehen *Übertragung* und *Bote*. Medien übertragen Botschaften, Medien sind Medien der Übertragung; und Medienwissenschaft beginnt dort, wo sich die Aufmerksamkeit von der Botschaft ab- und der Übertragung selbst zuwendet.”<sup>21</sup>

Wenn Kommunikation zum Ziel hat, etwas zu übertragen, so kommt den Medien die Aufgabe dieser Übertragung in räumlicher und zeitlicher Distanz zu. Offensichtlich scheint dabei zu gelten: ”Wenn von Medien die Rede ist, dann ist immer auch Kommunikation angesprochen [...]”<sup>22</sup> Spricht man hingegen von Medienkommunikation, so dient das Kompositum der Begrenzung des Gegenstandsbereichs auf spezifische Formen der Kommunikation, d.h. zumeist auf technisch vermittelte Kommunikation. Daher gilt der Umkehrschluss nicht, dass wenn von Kommunikation die Rede ist, auch von Medien gesprochen wird: Mündliche Kommunikation gilt häufig als direkt und unmittelbar, Medienkommunikation gilt als Form der indirekten Kommunikation. Entscheidend an Winklers Darstellung ist jedoch, dass dieser für eine medienwissenschaftliche Perspektive eine Verschiebung des Fokus’ von der Botschaft zur Übertragung selbst konstatiert, d.h. vom Vermittelten zum Vermittelnden: den Medien. Hinsichtlich des Medienbegriffs wird dabei ersichtlich, dass Medien vor allem als Teil des kommunikativen Geschehens relevant werden und eng gebunden sind an Fragen nach der Vermittlung von Bedeutung, Sinn oder auch Wissen. Medien erscheinen dann als das Vermittelnde gleichsam die Bedingung dafür zu sein, dass etwas vermittelt werden kann, insofern sind Medien Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung. Während Medien zumeist als Informationsträger und massenmediale Verbreitungstechniken verstanden werden, hat sich die neuere Medientheorie aus der Frage entwickelt, ob Medien tatsächlich bloß als Mittel zur Übertragung oder Depots zur Zwischenlagerung von Sinn verstanden werden können. An die Kritik des Transportmodells schließt sich insofern die Frage an, ob Medien Sinn neutral übertragen oder die Botschaft prägen. Die Frage zielt auf das Verhältnis des Vermittelnden zum Vermittelten, ob und inwiefern dieses Verhältnis als bloß äußerlich beschrieben werden kann bzw. ob eine Unterscheidung überhaupt möglich ist. Die Loslösung der Botschaft vom Boten - d.h. die Lösung des Vermittelten vom Vermittelnden - hat *in the long run* zum Auseinandertreten zweier Momente geführt, die sich in verschiedenen Ausprägungen des Medienbegriffs wiederfinden: Zu den Basisdefinitionen

<sup>21</sup>Winkler (2004c), S. 283.

<sup>22</sup>Hartmann (2003), S. 18.

gehören die verschiedenen Bestimmungen von symbolischen und technischen Medien, wodurch Sprache, Bild, Musik etc. von Medientechniken unterschieden werden.<sup>23</sup> Die aus einer allgemeinen Medientheorie resultierende Frage, inwiefern orale und literale Formen der Bewahrung und Vermittlung von Sinn dienen und dabei das kulturelle Geschehen ausformen, hat in der Fortentwicklung zu der Frage geführt, inwiefern technische und symbolische Medien Sinn in der Vermittlung prägen, wobei innerhalb der Diskurse weitgehend Unklarheit darüber besteht, ob und inwiefern dies der Fall ist.

So besteht hinsichtlich beider Bestimmungen die Möglichkeit, etwa Sprache als neutral oder sinnkonstitutiv zu verstehen oder aber den Medientechniken eine neutrale oder sinnkonstitutive Rolle zuzusprechen. Während der technisch orientierte Medienbegriff zumeist eine neutrale Vermittlung fokussiert, scheint der symbolische Medienbegriff, der per se sinnbezogen ist, tendenziell eher sinnkonstitutive Momente der Vermittlung einzubeziehen. Allerdings ist die Frage nach der Sinnkonstitution durch Medien nicht durchgängig auf symbolische Medien bezogen. So versteht Winkler technische Medien nicht bloß als Mittel, die der Überwindung von Raum und Zeit dienen, vielmehr konstatiert er, dass diese dem Kommunizierten gleichfalls eine Form auferlegen.<sup>24</sup> Klock und Spahr bemerken ebenfalls, dass Medien insgesamt nicht als neutrale Träger oder Überträger von Informationen gelten, sondern dass diese die Wissen mitkonstituieren: "Wissen ist demnach in Abhängigkeit von den medialen Formen seiner Speicherung und Übertragung zu sehen."<sup>25</sup> So verstanden prägen Medien das kommunikative Geschehen, Wahrnehmungsmuster und Erkenntnis. Die Beschreibung von Medien als neutralen Techniken hat hingegen dazu geführt, dass das mediale Dazwischen lediglich als Übergang verstanden und innerhalb der Theoriebildung weitgehend übergangen wurde. Erkennbar ist dies in jener Entwicklung, die das Verständnis von Kommunikation zunehmend ins Technische verschiebt.<sup>26</sup> Die Folgen einer solchen Entwicklung sind, dass Medien als Techniken und Mittel zur Übertragung und Speicherung verstanden werden, weshalb eine solche Medientheorie vor allem Technikwissenschaft und -geschichte betreibt.

Innerhalb der Diskurse um die Frage, ob Medien Sinn konstituieren, haben sich nun tendenziell zwei Grundverständnisse herausgebildet: Schwach ist die Verwendungsart des Medienbegriffs, wenn das Medium lediglich als technischer Träger bezeichnet wird, stark hingegen, wenn das Medium als prägend bezeichnet wird.<sup>27</sup> Tholen unterscheidet in diesem Sinn eine 'schwache' Bedeutungsvariante von Medium als 'Mittel' von einer 'starken' Bedeutung von Medium als 'Vermittlung'. Das Mittel wird als eine bloß äußerliche Technik der Übertragung verstanden, dem entgegen bezeichnet Vermittlung ein sinn-

---

<sup>23</sup> Vgl. Winkler (2004b).

<sup>24</sup> A. a. O., S. 9f.

<sup>25</sup> Klock und Spahr (2000), S. 8.

<sup>26</sup> Baecker (2001), S. 407.

<sup>27</sup> Schulte-Sasse (2002), S. 1.

konstitutives Moment. Krämer hat die Frage, ob Medien Sinn konstituieren oder übertragen, als Gretchenfrage der Medientheorie herausgestellt und jene beiden Positionen durch die Bezeichnungen Medienmarginalismus und Mediengenerativismus unterschieden.<sup>28</sup> Solche Überlegungen bleiben allerdings unspezifiziert, da die Aussage: Sprache oder Medien sind sinnkonstitutiv, nicht erkennen lässt, was dadurch gesagt sein soll. Tholen verweist auf dieses Grundproblem des Verständnisses von Medium als Vermittlung, insofern der damit verbundene Geltungsanspruch und -umfang nicht ausgelotet wird. Versteht man das Mediale als Geschehen der Vermittlung, so ist dadurch noch nicht gesagt, was es hinsichtlich der kommunikativen Zusammenhänge bedeutet, dass Medien sinnkonstitutiv sind. Dennoch ist allgemein eine Tendenz in der Theoriebildung zu erkennen, Medien als sinnkonstitutiv zu verstehen und einen reinen Übertragungsbegriff dem entgegen als unzureichend zu bewerten. In einem kritischen Sinn stellt daher etwa Schulte-Sasse in Frage: "ob der Medienbegriff noch sinnvoll ist, wenn er den Aspekt einer Vermittlung [...]" vernachlässigt und Medien lediglich als Techniken der Übertragung erfasst werden.<sup>29</sup>

Tholen hat hinsichtlich der unterschiedlichen Orientierungen auf symbolische und technische Medien angemerkt, dass ein sprach- bzw. zeichentheoretisch sowie ein medientheoretisch orientierter Vermittlungsbegriff weitgehend parallel zueinander bestehen, ohne dass erkennbar eine Zusammenführung angestrebt wird.<sup>30</sup> Auch Winkler konstatiert dieses Problem, wenn er heraushebt, dass etwa technikzentrierte Ansätze zumeist eine autonome Technikentwicklung behaupten, wobei die Technik folglich als Mittel zur Übertragung zur Verfügung stehe: "Die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von symbolischen und technischen Prozessen jedenfalls wird so kaum berührt."<sup>31</sup> Vogel hat hinsichtlich dieses Phänomens herausgearbeitet, dass jene Verhältnisse, die sich darin ausgebildet haben, zumeist mittels zweier Strategien gefasst werden können, die er als Subsumtions- sowie als Ergänzungsstrategie bezeichnet: Gemäß der Ergänzungsstrategie ergänzen mediale Formen sprachliche Formen, d.h. Medientechniken ergänzen symbolische Medien. Entsprechend der Subsumtionsstrategie hingegen wird Sprache als ein Medium unter anderen verstanden, weshalb sich diese einer wesentlich umfangreicheren Aufgabe gegenüber sieht, da diese nicht einfach auf die Begriffe der Sprachtheorie zurückgreifen kann, sondern ein umfassendes Verständnis der Relationen der Vermittlung bereitstellen muss, die auch sprachliche Prozesse zu erfassen vermögen.<sup>32</sup> Das Verhältnis von Zeichen und Technik birgt - so verstanden - eine eigentümliche Spannung, die ungelöst bleibt, wenn ein technischer Medienbegriff unabhängig von bestehenden Zeichenkonzeptionen konzipiert wird.

---

<sup>28</sup> Vgl. Krämer (2003), S. 80.

<sup>29</sup> Schulte-Sasse (2002), S. 11.

<sup>30</sup> Vgl. Tholen (2005), S. 151.

<sup>31</sup> Winkler (2004a), S. 133.

<sup>32</sup> Vgl. Vogel (2003), S. 116.

Faßler hat insofern herausgestellt, dass noch einige Zeit vergehen mag, bis man die im Bereich der Kommunikation gestellten Fragen im Zusammenhang mit der Medientheorie und -geschichte sowie mit der Interaktionstheorie und -geschichte wird beantworten können.<sup>33</sup> Hinsichtlich des Begriffs der Vermittlung zeigt sich jedoch an, dass dieser auf die Zusammenführung solcher Konzepte hinführt, wobei die dadurch benannten Aspekte als Relationen der Vermittlung zu integrieren sind: Ein vermittlungsorientierter Medienbegriff ist sinnbezogen. Zudem zielt ein solcher Medienbegriff auf die Klärung des Verhältnisses von Zeichen und Technik.

## 2.2 Die Magd des Sinns

Vor allem in der neueren Mediendiskussion wurde die Materialität der Kommunikation in den Vordergrund gerückt, wodurch diese zu einer potentiellen Schnittstelle für das Verhältnis symbolischer und technischer Medien avanciert ist.<sup>34</sup> Die Materialität des Vermittlungsgeschehens kann sowohl hinsichtlich der Techniken als auch hinsichtlich der Sprache, d.h. als Zeichenmaterialität, thematisiert werden. Dass ein Verständnis von Medien als Materialitäten jedoch nicht sonderlich neu ist, wird deutlich, führt man sich vor Augen, das der traditionelle, wahrnehmungstheoretische Medienbegriff, der bis ins 18. Jahrhundert dominierte, unter Medien vor allem den Stoff der Anschauung und d.h. eben: die Materialität verstand.<sup>35</sup> Insofern benennt der Ausdruck Medien auch eine wahrnehmungstheoretische Dimension von Vermittlung.<sup>36</sup> Sandbothe differenziert daher zwischen semiotischen, technischen und sinnlichen Medien, wobei er von letzteren als sinnlichen Wahrnehmungsmedien spricht.<sup>37</sup> Insofern sich die Medienwissenschaften vorrangig auf Medientechniken beziehen, sprechen diese auch von *Multimedialität*. In den geisteswissenschaftlich orientierten Bereichen hingegen hat sich eine Vorstellung von symbolischen Medien etabliert, hinsichtlich derer von *Multimodalität* gesprochen wird (wenn Sprache und Bild etwa kombiniert vorkommen). Mit Blick auf die Wahrnehmung bzw. sinnlichen Wahrnehmungsmedien lässt sich hingegen der Begriff der *Multisensualität* ansetzen, der von allen drei Benennungen am wenigsten eine Veräußerung darstellt und auf den Menschen bezogen bleibt.

Gumbrecht hat ausgeführt, dass die Akzentuierung der Materialität in den 1980er Jahren mit dem Ziel verbunden war, die nicht sinnhaften Voraus-

---

<sup>33</sup>Vgl. Faßler (1997), S. 25.

<sup>34</sup>Die Initialzündung für die Thematisierung der Materialität bildete der von Gumbrecht und Pfeiffer herausgegebene Band "Materialität der Kommunikation". Vgl. dazu Gumbrecht und Pfeiffer (1988).

<sup>35</sup>Vgl. Mersch (2006a), S. 14.

<sup>36</sup>Vgl. Hoffmann (2002), S. 28.

<sup>37</sup>Vgl. Sandbothe (2001), S. 12.

setzungen der Sinn-Genese zu bedenken, d.h. Sinneffekte als Effekte der Oberfläche zu verstehen. Er selbst hat diese Idee in jüngster Zeit wieder aufgegriffen und mit der Unterscheidung von Präsenz- und Sinneffekten versehen, wobei er die Materialität hinsichtlich des Nicht-Hermeneutischen akzentuiert.<sup>38</sup> Rückblickend hat er allerdings festgehalten, dass sich aus dem Bezug auf die Materialität keine kohärente Begrifflichkeit oder eine integrative Theorie entwickelt habe.<sup>39</sup> Zudem ist damit das Problem verbunden, dass auch materielle Substanzen schlichtweg als Träger von Zeichen und Bedeutung verstanden werden können, wodurch das Material in den Dienst der Übertragung genommen wird.<sup>40</sup> Dem steht die kritische Frage zur Seite, "ob eine Begriffsbestimmung von Medium als Träger von Information hinreicht. Der Trägerbegriff vernachlässigt den Vermittlungsbegriff, wobei Vermittlung immer nur zwischen zwei Subjekten und einer wie auch immer definierten Realität stattfinden kann."<sup>41</sup> Wird die Materialität der symbolischen oder technischen Medien im Sinne eines Materials jedoch nicht bloß als Träger-substanz *von etwas* beschrieben, welches dadurch übertragen werden kann, so hat sich hinsichtlich der Materialität die Überzeugung herausgebildet, dass insbesondere die materiale Äußerlichkeit des Vermittlungsgeschehens sinnkonstitutiven Charakter hat, weshalb das Material nicht unbemerkt bleiben darf. Der Materialität der Medien wird somit *Eigensinn* zugesprochen, wobei eine solche Sicht zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Sinn und Sinnlichkeit aufbringt. Faßler hat den wechselseitigen Zusammenhang in die Verhältnisse gefasst, dass die "Sinnlichkeit die Magd des Sinns und die Vernunft der Diener der Ästhetik" sei.<sup>42</sup> Die Fokussierung der Materialität verweist somit auf die Wahrnehmung bzw. auf ein ästhetisches Moment des Vermittlungsgeschehens. Krämer hat daher die Frage aufgeworfen, ob es in einer medientheoretischen Betrachtung nicht so sehr um Kategorien der Kommunizierens und Verständigens gehe, sonder eher um solche des Wahrnehmbar-machens und des Erscheinenlassens.<sup>43</sup>

Nun lässt sich innerhalb der Diskurse zur Medialitätsproblematik zugleich eine umgekehrte Tendenz bemerken, die von der Annahme einer zunehmenden Immaterialisierung ausgeht, die insbesondere aus der Bezugnahme auf die so genannten neuen Medien - Computer oder Internet - resultiert. Gerade der Hypermedien-Diskurs war und ist stark geprägt von Annahmen, die auf eine Virtualisierung oder Simulation von Wirklichkeit hinauslaufen.<sup>44</sup> Krämer führt insofern die Annahme an, "dass die neuen Medien eine Dematerialisie-

---

<sup>38</sup>Vgl. Gumbrecht (2004).

<sup>39</sup>Vgl. Gumbrecht (2005), S. 145.

<sup>40</sup>Vgl. Ramming (2006), S. 52. Auch Gumbrecht hat in diesem Sinn bemerkt, dass der Begriff der Präsenz Substanz impliziere.

<sup>41</sup>Schulte-Sasse (2002), S. 11.

<sup>42</sup>Vgl. Faßler (1997), S. 27.

<sup>43</sup>Krämer (2008), S. 19.

<sup>44</sup>Vgl. hingegen die Kritik dazu von Krämer (2002b) und Munker (2005) sowie mit Bezug darauf Metten (2007).



rung und Entkörperung unserer Kultur bewirken“, um zugleich zu bemerken, dass eine solche Vorstellung zu kurz greift.<sup>45</sup> Der einfache Aspekt, dass, was (etwa am Bildschirm) zur Erscheinung kommt, an materiale Träger gebunden ist, wird zumeist schlicht übergangen. Münker spricht daher davon, dass der immaterialistische Fehlschluss ein reduktionistisches Bild derjenigen Prozesse entwerfe, welche virtuelle Realitäten erst generieren.<sup>46</sup> Was zumeist als bloßer Schein bewertet wird, muss an einem spezifischen Ort sinnlich zur Erscheinung kommen.

Die Annahme einer Tendenz zur Immaterialisierung findet sich auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Medien und Sinn wieder. Medien wird in diesem Zusammenhang der Effekt zugesprochen, dass diese sich, indem sie etwas hervorbringen, darin zugleich verbergen: *„Der Vollzug der Medien realisiert sich als ihr Entzug.“*<sup>47</sup> Auch Winkler merkt an, dass Medien die Tendenz besitzen, zu verschwinden, indem Mediennutzung weitgehend unbewusst verläuft: *„Der Wunsch nach Unmittelbarkeit negiert den Vermittler, Medien sind ebenso opak wie transparent.“*<sup>48</sup> Die Transparenz der Medien wird zumeist mit Blick auf deren Botschaft behauptet: *„Im alltäglichen Gebrauch bringen Medien etwas zur Erscheinung, aber was sie zeigen, sind gerade nicht die Medien selber, sondern ihre Botschaften.“*<sup>49</sup> Allerdings bleibt in einem solchen Verständnis offenbar eine Bestimmung erhalten, gemäß der Medien und Botschaften etwas voneinander Verschiedenes sind, was in gewisser Weise auf einen Medien-Sinn-Dualismus hinausläuft (der hinsichtlich der Materialität als Reproduktion eines Leib-Seele-Dualismus erscheint). Obwohl die Materialität als relevant erachtet wird, vollzieht sich in der Wahrnehmung folglich eine Immaterialisierung, wodurch der Blick auf den Sinn frei wird. Krämer konstatiert zwar, dass der Sinn die Spur des Materials bewahre; was dies zu bedeuten hat, bleibt allerdings unklar.<sup>50</sup> Hinsichtlich des Verhältnisses von Opazität und Transparenz bleibt die Bestimmung in der allgemeinen Mediendiskussion weitgehend dualistisch.

Eine solche Tendenz zur Immaterialisierung ist offensichtlich auch eng verbunden mit der Anschauung der so genannten neuen Medien, vor allem der Bildschirmmedien, deren flüchtige Bilder mit dem flüchtigen Medium der Stimme in der Mündlichkeit gemeinsam haben, dass sie die Materialität nicht ersichtlich und greifbar werden lassen. Insofern bestimmt in diesen Zusammenhängen oftmals eine Fenster-Metapher das Verständnis der Medien: die folglich einen Durchblick ermöglichen.<sup>51</sup> Göttert hat hingegen hinsichtlich

---

<sup>45</sup>Krämer (2002b), S. 50.

<sup>46</sup>Vgl. Münker (2005), S. 384.

<sup>47</sup>Medien (2004), S. 131.

<sup>48</sup>Winkler (2004b), S. 18.

<sup>49</sup>Krämer (2008), S. 27.

<sup>50</sup>Vgl. Krämer (1998), S. 78ff.

<sup>51</sup>Dass in einer solchen Konzeption zudem eine allgemeine Vorstellung anklingt, wie sie sich aus der Anschauung der Bildschirmmedien wie dem Fernsehen und dem Computer ergibt, lässt sich kaum bestreiten: Der Apparat führt im Rahmen des Bildschirms flüchtige

der Stimme bemerkt: "auch der Körper spricht."<sup>52</sup> Insofern er betont, dass der Körper nicht unterschlagen werden darf, zielt er nicht auf eine Verabsolutierung, sondern - wie auch Gumbrecht - auf die Berücksichtigung des Zusammenwirkens von Materialität und Sinn. Während der neuere Mediendiskurs einerseits die Relevanz der Materialität akzentuiert, treffen sich symbolische und technische Medienkonzeptionen gleichfalls in der Tendenz zur Immaterialisierung, wobei der Bezug auf die Sinnlichkeit letztlich die Preisgabe des Sinns fokussiert: Die Magd trägt den Sinn auf den Markt, wo sie diesen den Kunden offeriert.

Nun wird das ästhetische Moment der Vermittlung zumeist mit einem performativen Moment verknüpft: Gumbrecht hatte bereits die Hervorhebung der Materialität im Sinne eines *Prozesses* der Materialisierung entworfen.<sup>53</sup> Eine solche Akzentuierung des *Prozesses* hat innerhalb des medientheoretischen Diskurses eine Betonung des Begriffs der Performanz hervorgebracht; d.h. eine jede Mitteilung muss allererst verkörpert werden, um daran anschließend wahrnehmbar zu sein. Krämer hat einen solchen Performanzbegriff, wie er vor allem durch Judith Butler formuliert wurde, als korporalisierende Performanz bezeichnet.<sup>54</sup> Medien werden insofern als *Verfahren* zur Versinnlichung bestimmt, weshalb deren Vermittlungstätigkeit auf dem Wahrnehmbarmachen bzw. auf der Aisthetisierung beruhe.<sup>55</sup> Eine solche Form des Wahrnehmbarmachens ist zumeist auf den körperlichen oder sprachlichen Ausdruck bezogen. Insofern der Begriff der Performanz zudem ein inszenatorisches Moment benennt, tritt an die Stelle der Fenster-Metapher eine Theater-Metapher: Medien eröffnen so verstanden Darstellungsräume. In diesem Sinne hat Wieglerling angemerkt: "Alles Vermittelte erscheint uns so in einem szenischen Horizont, in einer durch die Szenerie bestimmten Formierung."<sup>56</sup> Die Theater-Metapher scheint mir bezeichnend in dem Sinn, da das Medium bzw. die "Szenerie" einen bedingenden Handlungsrahmen vorgibt, der die Akteure nur in gewisser Weise handeln lässt. Die Leistung der Theater-Metapher besteht dann darin, dass die den bedingenden Charakter eines medialen Handlungsrahmens als eine Dimension des Medialen hervorhebt, hingegen bleibt die Fenster-Metapher dem Dualismus von Körper und Sinn verhaftet.

Eine spezifische Auszeichnung der Medien-Diskussion besteht nun darin, dass wenn Medien als Techniken verstanden werden, vornehmlich zumeist Apparate oder Maschinen benannt werden. Eine solche Bestimmung ist darauf

---

Bilder vor, die insofern immateriell scheinen; zugleich wird dem Fernsehen eine suggestive und trügerische Kraft - und d.h. auch eine inszenatorische Qualität - zugesprochen. Die Fenster-Metapher scheint daher dem alltäglichen Umgang mit Medientechniken zu entspringen.

<sup>52</sup>Göttert (1998), S. 17.

<sup>53</sup>Vgl. Gumbrecht (2004), S. 80.

<sup>54</sup>Krämer (2004), S. 17.

<sup>55</sup>Vgl. Medien (2004), S. 131.

<sup>56</sup>Wieglerling (1998), S. 12.

ausgerichtet, Medien als Objekte oder als eine Klasse von Artefakten zu bestimmen, wobei diese vermittels einer Spezifizierung auf technische Artefakte, d.h. auf Apparate eingeschränkt werden. Dem entgegen lassen sich Medien jedoch auch als Formen etablierter Praxis verstehen. Wiegerling schreibt daher: "Der Alltagsgebrauch des Begriffs Medium orientiert sich oft all zu rasch an einem technischen Gebilde im Sinne einer medialen Apparatur, vergißt dabei aber, daß der griechische Begriff der *techné* in erster Linie eine Fertigkeit, nicht aber ein Artefakt meint."<sup>57</sup> Ernst hat daher angemerkt: "Und Technik meint gleichermaßen Artefakte wie auch praktische und diskursive Regelmäßigkeiten - womit nicht erst das Radio, sondern auch schon Rhetorik eine auditive Kulturtechnik ist."<sup>58</sup> Der im Verhältnis der Begriffe Kommunikation und Medien angesprochene Wechselbezug von Medien- und Kulturtechniken tritt jedoch erst in jüngster Zeit in der Vordergrund und ist auch Ursprung für die Diskussion um das Verständnis des Medialen als Vermittlung.<sup>59</sup>

Auch insofern ist mit dem Erfassen von Medien als Kulturtechniken der Performanzbegriff in eine prominente Position gerückt. Eine solche Vorstellung von Performanz geht vor allem von etablierten Praktiken aus und bezieht ein dynamisches Moment in das Verständnis von Medien ein, wobei Kulturtechnik auch Veralltäglicung und Routinisierung meint: "Kulturelles Gedächtnis ist Kulturtechnik als Medienpraxis."<sup>60</sup> Auf diese Weise kommt dem Begriff der Vermittlung gegenüber einem apparativen Technikbegriff ein performatives Moment zu, dass Medien nicht nur als statische Größen fokussiert, sondern diese in ein Handlungsgeschehen integriert. Böhme geht davon aus, dass das Performativ-Mediale diejenige Sphäre bildet, in der das symbolische Geschehen organisiert wird, wodurch er sich von der Annahme abgrenzt, dass technische Medien der Übertragung von Zeichen dienen.<sup>61</sup> Er bemerkt daher, dass - während Technik unabhängig von der Vermittlung von Sinn entworfen werden kann und oftmals entsprechend konzipiert wird - die Frage nach der Vermittlung mit der "Einführung des Symbolischen ins Technische" einsetzt.<sup>62</sup> Wenn Technik daher im Kontext der Mediendiskussion relevant wird, dann nur insofern durch diese die konkreten Orte der Vermittlung bezeichnet werden. Medientechnik bezeichnet dann den Gebrauch der Technik bezogen auf Sinnvermittlung, wobei auf diese Weise nicht bloß bezeichnet ist, dass Medien Zeichen übertragen. Techniken können folglich auch als Materialisierungen spezifischer Praktiken verstanden werden, welche die Möglichkeiten der Bezugnahme und Vermittlung begrenzen, wobei diese in gewohnte Handlungen eingreifen, diese verändern und an sich binden.

---

<sup>57</sup>Wiegerling (1998), S. 8.

<sup>58</sup>Ernst, Gropp und Sprengard (2003), S. 353.

<sup>59</sup>Vgl. Tholen (2005), S. 155.

<sup>60</sup>Ernst, Gropp und Sprengard (2003), S. 353.

<sup>61</sup>Vgl. Böhme (2003), S. 21.

<sup>62</sup>Vgl. A. a. O., S. 22.

In einem solchen Sinn sind Medien nicht nur nachträglich. Techniken bilden so verstanden konkretisierte Praktiken im Sinne von Kultur*techniken*. Wenn technische Apparate oder Instrumente daher kulturelle Artefakte sind, die hervorgebracht werden und zugleich wiederum eine spezifische Performanz bedingen, dann steht umgekehrt die Frage aus, inwiefern spezifische Gebrauchsformen deren Struktur wiederum zu verändern vermögen.<sup>63</sup> Insofern Medien als Techniken jedoch spezifische Möglichkeiten des Handelns eröffnen und begrenzen, können sie nicht nur als Mittel zur Vermittlung verwendet werden, sondern bedingen zugleich die Möglichkeiten der Vermittlung, d.h. sie gehen uns voraus und werden von uns wiederum gebraucht. Als Mittel können diese der Umsetzung dienen, hinsichtlich ihrer Medialität eröffnen diese jedoch ein Gebrauchspotential.<sup>64</sup> Bahr hat in diesem Sinn angemerkt, dass der Gebrauchscharakter disponibler Medien die zusätzliche Anwendung von Mitteln erfordert, welche die Sphäre einer offenen Verwendbarkeit sozial einschränken, als wären diese Grenzen unüberschreitbare Bedingungen.<sup>65</sup> So gesehen bleiben auch technische Medien offen und in ihrer Verwendung an die Personen bzw. etablierte Praktiken gebunden.

Erst soziale Praktiken schränken den Mediengebrauch ein. Deren disponible Seite kann dann allerdings als "prophylaktisch" bezeichnet werden. Silverstone hat eine solche Bestimmung vorgenommen, indem er davon ausgeht, dass Medien "an die Stelle der normalen Unwägbarkeiten der alltäglichen Interaktion getreten sind."<sup>66</sup> Was unter einem Medium verstanden wird, kann sodann - wie Wirth ausgeführt hat - als Dispositiv bezeichnet werden.<sup>67</sup> Der Ausdruck Dispositiv bezeichnet somit etwa die technischen Rahmenbedingungen: Dass "die Möglichkeit der Übertragung gewissermaßen in den Brief eingeschrieben ist", besagt dann aber noch nicht, was dies für die Sinnvermittlung bedeutet.<sup>68</sup> Vermittlung bleibt - wie Böhme bemerkt hat - an die Einschreibung des Symbolischen ins Technische gebunden, wobei der disponible Charakter der Technik eine Begrenzung durch kulturelle Praktiken erfährt.

"In diesem wie in anderen Zusammenhängen können wir erkennen, daß Technologien als *Kultur* funktionieren: daß ihnen nicht nur das Was, sondern auch das Wie und Warum der Maschine und ihres Gebrauchs gehören und sie insofern ebenso symbolische wie materielle, ästhetische wie funktionale Objekte und Praktiken sind."<sup>69</sup>

---

<sup>63</sup>Vgl. Winkler (2004b), S. 292.

<sup>64</sup>Vgl. Ramming (2006), S. 14.

<sup>65</sup>Bahr (1999), S. 279.

<sup>66</sup>Silverstone (2007), S. 14.

<sup>67</sup>Vgl. dazu Wirth (2008), S. 222ff.

<sup>68</sup>A. a. O., S. 223.

<sup>69</sup>Silverstone (2007), S. 51.

Das Geschehen der Vermittlung wird hinsichtlich der materialen und performativen Aspekte jedoch vor allem als eine ästhetisierende Tätigkeit und nicht bloß als funktionaler Zusammenhang verstanden. Versteht man den Ausdruck Medium in vermittlungsorientierter Sicht, so wird Materialität nicht nur als Magd des Sinns, sondern als sinnkonstitutiv für das Geschehen der Vermittlung verstanden. Eine solche Sicht muss sich der Frage stellen, inwiefern ein Medien-Sinn-Dualismus aufzulösen ist. Für das Verständnis des Vermittlungsgeschehens ist dabei relevant, Medien nicht bloß als Techniken im Sinne von Apparaturen, sondern vorrangig als Kulturtechniken - und d.h. als kulturelle Praktiken - zu verstehen. Somit ergibt sich die Möglichkeit, einen kulturbezogenen Technikbegriff im Sinne routinierter Praktiken in die Nähe eines Sprachhandlungsbegriffs zu rücken, wodurch die Frage nach der Medialität im Sinne eines Zusammenhangs der Vermittlung mit Fragen nach der Konstitution und Dynamik von Kulturen verbunden wird. Die zuvor ausgeführte Betonung des materiellen Aspekts befördert mit Blick auf den Anderen zudem die Beachtung der Differenz des Vermittlungsgeschehens, wodurch nicht nur das Gemeinsame, sondern gleichfalls das je Individuelle hervorgehoben wird.<sup>70</sup> Baecker hat genau in diesem Sinne festgehalten: "Die Ästhetik positioniert das Individuum für die Kommunikation."<sup>71</sup> Indem die Materialität fokussiert wird, wird in Folge nicht nur ein Moment der Verbindung, sondern zugleich ein trennendes Moment benannt, das auf den Durchgang der Vermittlung durch die Äußerlichkeit bezogen wird. Die Ästhetik akzentuiert dieses Moment der Differenz, wodurch die Position des Individuums gestärkt wird. Vermittlung bezeichnet dann auch eine kulturelle Praxis sowie individuelle Gebrauchsweisen.

### 2.3 Figuren der Vermittlung

Der Ausdruck Medien benennt, wie zuvor gezeigt, das Vermittelnde der Vermittlung, wobei im Anschluss daran die Frage relevant wurde, inwiefern, was mitgeteilt wird, durch das Vermittelnde geprägt wird. Die Materialität der Vermittlung bildet dabei eine ausgezeichnete Schnittstelle, an der die Bestimmungen symbolischer und technischer Medien in Berührung kommen, wodurch das *ästhetische Moment* sowie die *kulturellen Praktiken* der Vermittlung akzentuiert werden. Parallel zu diesen Überlegungen wird oftmals eine Bestimmung des Medienbegriffs durch allgemeine Figuren des Medialen vorgenommen, die etymologisch mit dem Medienbegriff verbunden sind. Im Zentrum stehen die Bestimmungen des Medialen durch die Ausdrücke Mitte, Mittel und Mittler. Lagaay und Lauer erläutern diese wie folgt: Sie verstehen die Bestimmung der Mitte als räumliche Vermittlung, die Dimension des

---

<sup>70</sup>Schulte-Sasse (2002), S. 6.

<sup>71</sup>Baecker (2001), S. 391.

Mittlers als eine funktionale Vermittlung und die Dimension des Mittels im Sinne einer finalen Vermittlung.<sup>72</sup> Auch in dieser Sicht bildet der Vermittlungsbegriff die Schnittstelle der Bestimmungen.

Eichinger hat darauf verwiesen, dass im Begriff der Vermittlung das Etymon der Mitte steckt, welches in bestimmten Verwendungsweisen bezogen wird auf das Finden einer gemeinsamen Mitte. Ehlich skizziert den Ursprung für die Verwendung des Ausdrucks Medium entsprechend:

”Das Medium ist zunächst eine ganz unschuldige Kategorie: Medium heißt ’in der Mitte befindlich’, heißt ’Mittleres’. Das Medium ist Mittleres, nichts weiter. Als ’Mittleres’ ist es ein relationaler Ausdruck, also nicht die Mitte an sich, nicht der Mittelpunkt, nicht das Zentrum, sondern das Mittlere gerade bezogen auf etwas, was nicht die Mitte ist, und zwar zu beiden Seiten.”<sup>73</sup>

Die Bestimmung als Mittleres entwirft einerseits eine räumliche Vorstellung, demnach Medien vor allem dazu dienen, räumliche Entfernungen zu überwinden, d.h. Medien werden dazu eingesetzt, dazwischenliegende Distanzen zu überbrücken. Eine solche räumliche Orientierung benennt Medien sodann auch als Mitten, d.h. Medien bilden Orte der Vermittlung, die in einer räumlichen Metaphorik etwa als Passagen, Übergänge, Durchlässe oder aber als Brüche, Schnittstellen oder Grenzen spezifiziert werden. Zugleich impliziert eine räumliche Vorstellung, dass Medien einen Raum der Vermittlung eröffnen; in diesem Sinne bilden Medien Foren aus, die - wie etwa ein Marktplatz - Öffentlichkeit herstellen. Das Medium ist so verstanden Ort und Schauplatz, an dem etwas öffentlich vorgelegt und verhandelt wird.<sup>74</sup> Der punktuelle Bezug auf Medien im Sinne technischer Artefakte wird so durch eine sphärische Komponente auch im Sinne medialer Environments bzw. immersiver Räume erweitert. Während der Bezug auf eine Mitte eine Orientierung auf ein Zentrum impliziert, wird eine solche kulturelle Vorstellung auch durch den Ausdruck *Milieu* erfasst: Medien bilden kulturelle *Mi-Lieus* aus, d.h. Orte des Miteinander-Seins.

Der Bezug auf die Mitte bildet vor allem aber eine Abstraktion, hinsichtlich derer es nicht um eine geometrische, sondern um eine symbolische Mitte geht bzw. um einen ”Auflagepunkt für die auf beiden Seiten gleichlange und gleich schwere ’bilancia’”. Es ist die Abstraktion der Balance oder der Symmetrie.<sup>75</sup> Krämer hat daher angemerkt, dass das Problem der Kommunikation nicht bloß in der Überwindung räumlicher Distanzen liege, sondern im ”Phänomen der Kontaktaufnahme mit dem Anderen” - Kommunikation sei insofern immer Distanzgeschehen.<sup>76</sup> Distanz bezeichnet dabei nicht die Überbrückung

<sup>72</sup>Vgl. Lagaay und Lauer (2004), S. 9f.

<sup>73</sup>Ehlich (1998), S. 10.

<sup>74</sup>Vgl. Schulte-Sasse (2002), S. 1.

<sup>75</sup>Fakler (1997), S. 35.

<sup>76</sup>Krämer (2008), S. 18.

räumlicher Ferne, sondern das Verhältnis bzw. die Vermittlung zweier Individuen. Eine solche Konzeption von Distanz ist am Differenzmoment der Verständigung orientiert und betont die Bedeutung des Individuellen gegenüber der Gemeinsamen der Kommunikation, wie es bereits hinsichtlich des ästhetischen Moments ersichtlich wurde. Wenn Vermittlung nicht mehr bezogen auf den Realraum, sondern abstrakt gedacht wird, lässt sich diese somit als ein Differenzgeschehen verstehen, hinsichtlich dessen es um die Frage nach der Möglichkeit einer Verbindung von Einem zum Anderen geht. Vermittlung ist dann jedoch in keiner Weise mehr als unmittelbar denkbar, da immer in Frage steht, wie Vermittlung möglich ist. Als Differenzgeschehen ist Vermittlung an eine Konzeption von Alterität gebunden, demnach das Verhältnis des Einen zum Anderen in Frage steht. Baecker bemerkt daher, dass Kommunikation zwar bedeute, die Subjektivität mit einem Anspruch auf Allgemeinheit zusammenzudenken, dass die soziale Referenz allerdings nicht unabhängig von ihren Beteiligten zu beobachten sei.<sup>77</sup>

Dadurch ist der Begriff der Vermittlung mit der Frage nach gesellschaftlicher Synthesis sowie Differenzierung verbunden.<sup>78</sup> Die Mitte kann folglich über das relationale Verhältnis zweier Individuen hinaus als Zusammenhang einer Gemeinschaft beschrieben werden bzw. als ein Zentrum der Organisation von Gesellschaft, welches dazu beiträgt, Zusammenhänge geltend zu machen und auszugestalten. So hat Hörisch Medien hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Synthesis-Funktion als "Interaktionskoordinatoren" beschrieben, die für Versammlung und zugleich für Zerstreuung sorgen.<sup>79</sup> Gerade hinsichtlich der Massenmedien ist die Stellung der Medien als Zentren der Streuung und Verteilung etwa von Botschaften thematisiert worden (*one-to-many*), auch hinsichtlich machtpolitischer Fragen. Der Bezug auf die mediale Mitte kann dann als Frage nach einer gerechten und maßvollen Mitte bzw. als Vermittlung der Extreme verstanden werden. Insofern ergibt sich mit der Betrachtung des Vermittlungsgeschehens nicht nur die Frage, inwiefern die Vermittlung von Individuen als intersubjektive Verständigung bestimmt werden kann, vielmehr steht damit zugleich zur Diskussion, wie sich das Verhältnis des Individuellen zur Gemeinschaft gestaltet, wobei den Medien die Rolle zukommt, solche Verhältnisse auszuprägen. Die Fokussierung solcher Aspekte zeigt weiter an, dass die Beziehungen des Einen zum Anderen sowie die Ausgestaltung symmetrischer und asymmetrischer Relationen eine ethische Dimension eröffnen.

Berücksichtigt man die Etymologie des Begriffs "Medium", so zeigt sich weiter, dass dessen Bestimmung als räumliche Mitte zumeist hinsichtlich einer funktionalen Beziehung interpretiert wurde. Hoffmann hat herausgearbeitet, dass sich der Bedeutungswandel des Wortes "Mittel" von der Bedeutung der

---

<sup>77</sup>Baecker (2001), S. 386.

<sup>78</sup>Vgl. Winkler (2006), S. 43.

<sup>79</sup>Vgl. Hörisch (2004), S. 160.

”räumlichen Mitte” hin zur Verwendungsweise ”Mittel zu einem Zweck” vollzogen hat.<sup>80</sup> Gerade in dieser Hinsicht werden Medien zumeist als technische Mittel zur Übertragung und Speicherung verstanden, wodurch eine explizit instrumentelle Dimension des Medienbegriffs eröffnet wird, d.h. Techniken sind folglich Instrumente, die auf einen bestimmten Zweck hin angelegt sind. Mittel dienen dann diesem Zweck, der etwa als Mitteilung von Wissen beschrieben werden kann. So schreibt etwa Mock, ”dass Kommunikation notwendig eines Mittels bedarf, durch das hindurch oder mithilfe dessen Kommunikation stattfindet”.<sup>81</sup> Der Begriff des Mediums wird insofern explizit als ”Kommunikationsmittel” und Kommunikation als Wirkungszusammenhang bestimmt, wozu allerdings Krippendorff bemerkt hat: ”Wo Kommunikation als Abfolge von Ursache und Wirkung verstanden wird, ist man gezwungen, nach den Kräften zu suchen, die solche Wirkungen auszulösen vermögen.”<sup>82</sup> Bahr hat darauf verweisen, dass man es vermeiden sollte, Mittel als Ursachen für eine spezifische Wirkung zu verstehen, die sodann als der Zweck des Mittels charakterisiert wird. Das Technische der Mittel lasse sich zunehmend nicht mehr durch kausale Verknüpfungen als teleologisches Programm verstehen. Mittel sind - wie bereits bemerkt - durch Disponibilität ausgezeichnet:

”So wie ein Zweck durch verschiedene Mittel verwirklicht werden kann, so ist ein Mittel für unterschiedliche Zwecke verwendbar. Was in einem finalen Ablauf bestimmten Zwecken und deren Verkettung instrumentell zugeordnet ist, wird als Mittel erst kenntlich, wenn es umgeschaltet werden kann.”<sup>83</sup>

Diese Wendbarkeit der Mittel bringt die Technik in einen Gegensatz zur Mechanik und bildet ein kreatives Moment aus. Auf die Technik kann somit nicht das Postulat eines lückenlosen Wirkungsgefüges angewandt werden. Auch die Technik (als Trennung und Bruch) bringt - wie schon die Mitte - die Lücke als Zufall, Kluft sowie den Sprung und die Spontaneität zurück. Gerade diese Unsicherheit lässt ein planerisches Vorgehen entstehen, das sich in den Strategien eines Medien- und Kommunikationsmanagements ausprägt. Ein solcher planender Einsatz spezifischer Mittel ist verbunden mit der Ausbildung von Medien-Ökonomien. Winkler hat daher ein ökonomisches Prinzip der Vermittlung bestimmt, wobei insbesondere die Vorstellung einer wissensbasierten Gesellschaft dieses Prinzip in eine prominente Position gerückt hat, demnach Informationen und Wissen gleich Waren zu zirkulieren scheinen. Medienmanagement ist so verstanden Wissensmanagement. Der Ausdruck Technik kann folglich in zweierlei Hinsicht verstanden werden: Einmal bezeichnet dieser die konkreten Apparate, etwa Telefon, Fernsehen, Radio

---

<sup>80</sup>Hoffmann (2002), S. 25.

<sup>81</sup>Mock (2006), S. 183.

<sup>82</sup>Vgl. Krippendorff (1994), S. 95.

<sup>83</sup>Bahr (1999), S. 278.



oder Computer. Zugleich bezeichnet der Ausdruck große technische Systeme wie etwa das weltumspannende Telefonnetz oder das Internet.<sup>84</sup> Solche Systeme bilden technische Infrastrukturen, wie sie das Transport- und Verkehrssystem oder die Energieversorgung darstellen. Während das postalische Prinzip auf ein bilaterales Verhältnis der Übertragung orientiert ist, lässt sich hinsichtlich des ökonomischen Prinzips die Ausbildung komplexer Netzwerke kenntlich machen, die nicht bloß intersubjektive Verständigung, sondern eine organisatorische Dimension der Vergesellschaftung beschreiben. Eine solche Vorstellung überschreitet den Rahmen einer einfachen kommunikativen Beziehung, wie er etwa im Sender-Empfänger-Modell angelegt ist, und bezieht infrastrukturelle Aspekte ein, aufgrund derer sich spezifisch mediale Ökonomien mit bestimmten Zentren oder verteilten Strukturen ausbilden können. Als außersymbolische Register bilden diese dispositive Rahmungen, hinsichtlich derer sich die Frage abzeichnet, inwiefern die Ausbildung solcher Infrastrukturen das kulturelle Geschehen der Sinnvermittlung beeinflusst.<sup>85</sup>

Das Problem rein ökonomischer Modelle, die am Warenverkehr orientiert sind, ist aber, dass diese entsemantisiert sind; d.h. es steht somit in Frage, ob der Warenaustausch mit dem Austausch von Wissen einfach gleichgesetzt werden kann. Winkler hat zusammenhängend mit diesen Überlegungen herausgestellt, dass der Begriff der Kommunikation seinen Ursprung u.a. in der Ökonomie habe (im 17. Jahrhundert kommunizieren zunächst Flüsse, Straßen und Verkehrswege).<sup>86</sup> Daher bemerkt Winkler, die Ökonomie Sorge mittels der Tauschbarkeit dafür, dass alles Verschiedene auf der Strecke bleibe, worin das Ökonomische mit dem Technischen übereinkommt, das als bloß nachträgliche Technik auf Anreihbarkeit fokussiert ist.<sup>87</sup> Winkler spricht sich insofern gegen einen auf Medientechniken orientierten Medienbegriff aus, da das Technische das Symbolische negiere: "Erst wenn man aber das Nebeneinander und die Konkurrenz dieser Diskurse anerkennt, wird klar, dass das Spezifikum der Medien weder im Technischen noch im Ökonomischen liegt."<sup>88</sup> Die Medialitätsfrage bleibt gebunden an die Frage nach der Vermittlung von Wissen und Sinn und geht weder in ökonomischen Tauschkonzepten noch in technischen Infrastruktur-Bestimmungen auf.

Die Begriffsgeschichte lässt nun ebenfalls eine allmählich Verschiebung des Mittelbegriffs zur Position einer personalen Vermittlung, d.h. zur Person eines Mittlers im Sinne eines Mediums erkennen.<sup>89</sup> Aufgrund einer solchen Verschiebung wird dem Vermittelnden infolge *Eigendynamik* und nicht nur *Eigensinn* zugesprochen. Ein solches Verständnis des in der Mitte Befind-

---

<sup>84</sup>Vgl. Joerges und Braun (1994), S. 7.

<sup>85</sup>Hartmann hat angedeutet, dass die Kulturwissenschaft sich lange Zeit gerade diesen Fragen nicht gewidmet hat. Vgl. Hartmann (2003), S. 13f.

<sup>86</sup>Vgl. Winkler (2004a), S. 72.

<sup>87</sup>Vgl. Winkler (2006), S. 52f.

<sup>88</sup>Vgl. A. a. O., S. 55.

<sup>89</sup>Hoffmann (2002), S. 28.

lichen bestimmt dieses als einen Mittler von Kräften, Wirkungen und Zusammenhängen. War dieses Mittelstück zuvor noch äußerliches Werkzeug und diente bloß einem Zweck, so kommt dem Vermittelnden nun der aktive Charakter eines Mittlers zu. Eine Bestimmung des Medialen erfolgt somit nicht nur als Vergegenständlichung, sondern gleichfalls als Personalisierung. Eine solche Personalisierung wird verständlich, wenn Hörisch heraushebt, dass das lateinische Wort "per-sonare" wörtlich als "durch-tönen" übersetzt werden kann: "Das lateinische 'persona' (wie das etruskische 'persu' und das griechische 'prosopon') bezeichnet die Maske, die ein Schauspieler trägt und durch die hindurch er spricht."<sup>90</sup> Er schreibt: "Medientechnik steht also am Anfang des Personenbegriffs."<sup>91</sup> Ausdruck eines solchen personalisierenden Verständnisses ist die Figur des Boten, die u.a. von Krämer zur Charakterisierung des Medialen verwendet wird: "Der Bote wird exemplarisch für das Mediale gerade in seiner Eigenschaft, die Mitte zu halten zwischen zwei Seiten, welche die Kluft eines Voneinander-Entferntseins trennt."<sup>92</sup> So hat Krämer die Figur des Boten letztlich als einen Nullpunkt in einem Koordinatensystem entworfen, "in das die verschiedenen Modalitäten von Übertragungsvorgängen eingetragen werden können", wobei sie bemerkt, dass der Bote zugleich "durch nichtpersonale Entitäten" ersetzt werden kann.<sup>93</sup>

Auch Biere thematisiert im Kontext der Entwicklung einer linguistischen Hermeneutik den Boten und charakterisiert diesen durch seine Handlungsrolle. Entgegen einem Verständnis des Boten, wie es Krämer entwirft, wird der Bote von Biere allerdings nicht als abstrakte Figur des Medialen verstanden, sondern als tatsächlicher Akteur der Vermittlung. Die dynamischen Eigenschaften, die dem tatsächlichen Boten zukommen, werden durch die Figur des Boten allerdings unbefragt auf abstrakte Konzepte des Medialen übertragen. Die Vermutung liegt nahe, dass gegenwärtige Agency-Konzepte, die Medien den Charakter von Quasi-Akteuren zusprechen, ihren Ursprung historisch in einer solchen Personalisierung des Vermittlungsgeschehens haben, von dem ausgehend die Kraft des handelnden Akteurs auf ein mediales Objekt übertragen wird. Den Dingen selbst wird auf diese Weise eine Akteursfunktion zugeschrieben, infolgedessen diese als subjektlose Akteure (ohne Bewusstsein und nicht intentional) zu agieren scheinen. Insofern sprechen Engell und andere von "willenlosen Vermittlern" und schreiben: "In historischen Figuren wie dem Boten, dem Emissär, dem Überbringer, dem Makler zeigt sich diese

---

<sup>90</sup>Hörisch (2004), S. 160.

<sup>91</sup>A. a. O.

<sup>92</sup>Krämer (2004), S. 75.

<sup>93</sup>Vgl. Krämer (2008), S. 108 und 121. In diesem Sinn lässt sich folglich ein Kanon medialer Figuren entwerfen: Übersetzer, Verräter, Botschafter, Intriganten, Sündenböcke, Störenfriede und Friedensstifter, Moderatoren oder Schiedsrichter. Weitere Figuren neben den Boten sind z.B. Engel, deren Vermittlung nicht in der Horizontalen, sondern in vertikaler Orientierung vollzogen wird, sowie Hermes oder auch der Joker. Vgl. dazu Höcker (2006), S. 154f.

Überlagerung des Medialen mit dem Agentischen besonders klar.“<sup>94</sup> Balke hat angemerkt, dass Agenten und Agenturen erst die Leitfähigkeit sozialen Handelns ermöglichen, weshalb ein Kommunikationsbegriff, der nur *alter* und *ego* kenne, auf die Übermittlung von bloßen Sinnofferten begrenzt sei (ein solcher Kommunikationsbegriff ist, wie gezeigt, dyadisch angelegt und akzentuiert das Vermittelte).<sup>95</sup> Auch Krämer versteht Medien nicht nur als passiv Vermittelnde, sondern als aktive Vermittler; sie kommt aber zu dem Schluss: "Die Botenfunktion ist 'ontologisch neutral': Sie kann personal, semiotisch oder technisch realisiert werden und vollzieht sich übrigens meist im Zusammenspiel aller drei Komponenten."<sup>96</sup> Sowenig damit für einen integrativen Zusammenhang dieser Komponenten gesagt ist, die Zwischenstellung des Boten als einer aktiven wie passiven Figur wird daraus dennoch ersichtlich. Auch Hoffmann hat daher bemerkt, dass der Bote gleichermaßen eine aktive und eine passive Vermittlungsinstanz innehat.<sup>97</sup> Der Bote etwa ist nicht Auftraggeber, doch als Vermittler ist er zugleich nicht vollkommen passiv.

Gerade auch hinsichtlich der Figur des Boten kommt daher die medientheoretische Frage auf, inwiefern Medien tatsächlich das Geschehen der Vermittlung prägen. Solche Wirkungsannahmen haben ganz unterschiedliche Ausformungen erfahren und reichen von einfachen Bewirkungshypothesen bis hin zu der Annahme, dass Medien das gesamtgesellschaftliche Gefüge durchdringen und darin vorbewusst ihre Wirkung entfalten, wie dies etwa Marshall McLuhan formuliert hat. Der aktive und passive Charakter der Medien lässt diese als bewegt (passiv) oder auch als bewegend (aktiv) erscheinen. Wenn diese als Mittel zu einem Zweck betrachtet werden, d.h. in einer funktionalen Perspektive, erscheinen diese als äußerlich und fremdbewegt, d.h. Medien sind (so verstanden) bloß Durchleitungsstationen bzw. Transmitter; betrachtet man Medien hingegen als bewegend, dann wird deren Funktion als eine eigene Kraft gedeutet. In einem solchen Sinn steht das Medium als Vermittler der Annahme einer Neutralität des Mediums entgegen.<sup>98</sup>

Der Medienbegriff eröffnet somit in vermittlungsorientierter Sicht - indem die Mitte als Bestimmung der Relation zum Anderen verstanden wird - ein grundlegend ethisches Verhältnis. Zudem hat sich hinsichtlich der Technik gezeigt, dass diese nicht als Mittel zum Zweck verstanden werden kann, da auch diese Gebrauchspotentiale eröffnet. Demnach unterscheidet sich ein vermittlungsorientierter Medienbegriff von technischen und ökonomischen Bestimmungen des Medialen. Hinsichtlich der Dimension des Mittlers wurde zudem deutlich, dass mittels eines solchen Medienbegriffs Medien nicht nur als passive Instanzen beschrieben werden, sondern diesen somit auch ein ak-

---

<sup>94</sup>Engell, Siegert und Vogel (2008), S. 6.

<sup>95</sup>Balke (2008), S. 9f.

<sup>96</sup>Krämer (2008), S. 121.

<sup>97</sup>Hoffmann (2002), S. 17.

<sup>98</sup>Vgl. Bahr (1999), S. 274.

tiver Charakter zugesprochen wird.

## 2.4 Von der Dyade zur Triade

So verschieden die durch die Ausdrücke Mitte, Mittel und Mittler eröffneten Zusammenhänge sind, die Gemeinsamkeit dieser Figuren des Medialen liegt in ihrer triadischen Struktur. Alle Fälle der Vermittlung, so Franz, lassen sich auf eine solche Form reduzieren.<sup>99</sup> Während Kommunikationsmodelle dyadisch angelegt sind, führen die Überlegungen zur Vermittlung zu einer triadischen Konstellation.<sup>100</sup> Der Übergang zur Triade ergibt sich jedoch allererst aus einem Alteritätshorizont, d.h. aus dem Verhältnis Zweier zueinander, weshalb Breger und Döring schreiben: "Das Dritte gewinnt seine Konturen erst aus den historischen Konstellationen der Dichotomie zwischen dem 'Einen' und dem 'Anderen'."<sup>101</sup> Medien sind in diesem Sinn Figuren des Dritten, weshalb etwa auch Mersch schreibt:

"Es gibt Medien, weil es Alterität gibt. Alterität meint ein "Anderes", das sich dem Zugriff zunächst verweigert, das eines Dritten bedarf, um seine Vermittlung, seine Symbolisierung, Aufbewahrung, Übertragung oder Kommunizierung zu garantieren."<sup>102</sup>

Gegenüber Kommunikationsmodellen ist die der Vermittlung eigene Dimension demnach durch eine Kategorie des Dritten bestimmt, d.h. die Frage nach den Medien, dem Medium und der Medialität lässt sich als eine Frage nach dem vermittelnden Dritten verstehen, wobei sich gezeigt hat, dass dieses als neutral, aber auch als konstitutiv und aktiv bestimmt werden kann. Breger hat dazu angemerkt, dass die Agentivität solcher Vermittlungsfiguren oftmals nicht anerkannt werde (vielmehr erwarte man, dass diese transparent sind).<sup>103</sup> Die Ambivalenz dieser Figuren des Dritten besteht darin, dass aufgrund des doppelten Genitivs - *genitivus subjektivus* und *genitivus objektivus* - unentschieden bleibt, ob dieses Dritte als Subjekt, d.h. womöglich Mittler, oder als objektive Institution, d.h. womöglich passives Mittel, verstanden werden kann. Die Figur des Dritten erscheint folglich als eine Kippfigur, die einmal den Dritten, ein andermal das Dritte fokussiert. In der Figur des Boten etwa nimmt das Moment der Dritten eine konkrete Gestalt an, allerdings ist fraglich, inwiefern eine solche Position tatsächlich als solche existiert, zumal diese durch so unterschiedliche Konzepte und Vorstellungen wie Sprache, Medien oder Zeichen, Mittel oder Mittler bestimmt wird.

<sup>99</sup>Vgl. Franz und Kalisch (2008), S. 511.

<sup>100</sup>Fischer bemerkt daher zu der Figur des Dritten: "Im Zentrum des Ethos des medialen Dritten steht aber die Aufgabe, "Vermittler" zu sein." Fischer (2006), S. 34.

<sup>101</sup>Vgl. Breger und Döring (1998), S. 1.

<sup>102</sup>Mersch (2006a), S. 9.

<sup>103</sup>Vgl. Breger und Döring (1998), S. 4.

Um dieses triadische Moment der Vermittlung ein wenig genauer zu erfassen, scheint mir folgende Äußerung Geißners, der es um die Abgrenzung von Rhetorik und Linguistik geht, hilfreich. Geißner merkt an:

„Der Ausgangspunkt vom Gespräch impliziert, daß nicht Sprache an sich als Ausgangspunkt genommen werden kann, sondern vielmehr miteinander sprechende Menschen. Insofern unterscheidet sich die Theorie der rhetorischen Kommunikation von einer linguistischen Theorie, deren „Gegenstand in erster Linie ein idealer Sprecher-Hörer (ist)“ [...].“<sup>104</sup>

Indem Geißner Rhetorik und Linguistik abgrenzt, konstatiert er für eine linguistische Sicht einen idealen Sprecher-Hörer. Dieser ist von Bedeutung, insofern Sprache als Sprachkompetenz in diesem verankert wird, d.h.: Sprache bildet im Sinne der Sprachkompetenz den gemeinsamen Grund der Vermittlung und wird bei den Akteuren als Subjektiv-Allgemeines vorausgesetzt. Diese Zusammenführung des Einen mit dem Anderen in der Position des idealen Sprecher-Hörers führt folglich allerdings zu einer Austreibung des Dritten. Das vermittelnde Moment fällt gerade dann heraus, wenn der Eine bereits der Andere - d.h. *alter ego* - ist, wodurch dieser nicht mehr mit jenem vermittelt werden muss. Dem entgegen gehe die Rhetorik davon aus, so Geißner, dass Kommunikation nur dort möglich ist, wo die Zuhörenden (im Anschluss an eine Rede) in etwas einbegriffen sind, was als Herstellung einer gemeinsamen Basis verstanden werden kann. Baecker merkt jedoch an, dass es im Ausgang von der *communicatio* gleichfalls nur eines kleinen Schrittes zur *institutio* bedarf.<sup>105</sup> Der Konsens, der womöglich im Gespräch gewonnen wurde, scheint dann generalisierungsfähig und erweitert das Verhältnis zweier Individuen - die in das Vermittlungsgeschehen eingebunden sind - auf die Instanz eines Dritten: eine gemeinsame Institution. Fischer verweist darauf, dass fast alle gängigen Sozialtheorien, welche auch die Kommunikationstheorien der gängigen Medientheorien dominieren, dyadisch angelegt sind: „ego und alter ego, Sender und Empfänger, zwischen oder über ihnen werde das Dritte (das System, die Sprache, die „Medien“) konzeptualisiert.“<sup>106</sup> In der Vermittlung des Einen mit dem Anderen schwindet folglich jedoch der Zwischenraum des Vermittelnden. Während bestimmte linguistische Konzeptionen das Moment des Dritten in der allgemeinen Sprecher-Kompetenz aufheben, die als etwas von den Individuen Verschiedenes und d.h. als Drittes fassbar wird (eine mögliche Sprache), hebt die Rhetorik die Differenz im Gespräch als gemeinsamer Basis auf, von der ausgehend die Akteure sich miteinander verständigen können. Fischer hat daher zur einer solchen Figur des Dritten angemerkt: „Die Ausweitung der Dyade zur Triade ermöglicht den charakteristischen Relationstypus des (sich) selbststeuernden sozialen

<sup>104</sup>Geißner (1998), S. 1202.

<sup>105</sup>Vgl. Baecker (2001), S. 395.

<sup>106</sup>Fischer (2006), S. 23.

Systems, der Institutionalität, der Objektivität der sozialen Wirklichkeit: *Es* gibt "Gesellschaft", *es* gibt Sprache."<sup>107</sup> Einerseits besteht sodann ein Drittes, das Vermittlung ermöglicht, andererseits hebt dieses als Vermitteltes die Alterität auf.

Das dritte Element kann demnach zwei Elemente, die keine unmittelbare Berührung haben, in Wechselwirkung setzen, inwiefern das Vermittelnde folglich als ein Drittes, d.h. etwa als Institution, jedoch *tatsächlich etwas ist*, ist damit dennoch offen. Dieser Bezug auf das Dritte als vermittelndes Moment bildet eine Schnittstelle, an der Verbindung und Trennung zustande kommen. Franz hebt daher hervor, dass dieses gleichfalls Störung und Ablenkung sein kann und daraus neue Gegensatzverhältnisse hervorgerufen werden.<sup>108</sup> Neben der Bestimmung des Dritten als Institution wird dann ersichtlich, dass dieses/r ein trennendes sowie ein konstitutives Potential besitzt. Insofern bildet die Triade auch "den Ort für Entitäten zwischen Identität und Alterität".<sup>109</sup>

In dem Moment, da das Dritte als eine überindividuelle Instanz angesetzt wird, stellt sich die Frage, inwiefern damit tatsächlich eine normative Instanz, ein Gesetz, eine Regel oder eine Institution bezeichnet ist. Bedorf hat dem entgegen darauf verwiesen, dass der oder das Dritte nicht einfach als eine Verallgemeinerung denkbar seien, da er oder es ansonsten Werkzeug sei, vermittels dessen sich ein Allgemeines zeigt.<sup>110</sup> Insofern ist mit der triadischen Figur, die das Vermittelnde nicht schon als Vermitteltes bestimmt, die Frage offen, wie Vermittlung möglich ist. *Sind* Sprache, Normen und Institutionen daher "ein vermittelndes Drittes im Sinne eines Mediums"?<sup>111</sup> Der Übergang zwischen Zweien benennt zudem den Ansatz einer Gemeinschaft: "In einer triadischen Konzeption ist der Dritte eine *Übergangsfigur*, ein Scharnier, das zwischen der sozialen und der ethischen Ebene angesiedelt ist."<sup>112</sup> Somit ergibt sich mit der Frage nach dem Dritten die Frage nach dem Übergang vom Einzelnen zur Gemeinschaft, d.h. die Frage nach dem Anderen erscheint hinsichtlich des Dritten als Frage nach den Anderen (dem *generalized other*). In diesem Übergang zu einer gesellschaftlichen Instanz sind Dyade und Triade miteinander verbunden.<sup>113</sup> Die Figur des Dritten bildet ein Scharnier zwischen "ethischer Beziehung und sozialer Ordnung".<sup>114</sup> Hervorgehend daraus ergibt sich eine Spannung zwischen Individuum und Institution, in der es um die Gewichtung des Identischen und somit um die Frage nach der gelingenden Vermittlung geht. An dieser Grenze entscheidet

---

<sup>107</sup>Fischer (2006), S. 30.

<sup>108</sup>Vgl. Franz und Kalisch (2008), S. 510.

<sup>109</sup>Samsonow (1998), S. 1481.

<sup>110</sup>Bedorf (2003), S. 325.

<sup>111</sup>Vgl. dazu A. a. O., S. 350.

<sup>112</sup>A. a. O., S. 17.

<sup>113</sup>A. a. O., S. 19.

<sup>114</sup>A. a. O., S. 319.

sich, ob die qua Institution gesicherte Vermittlung normiert ist oder ob es sich um Gewohnheiten handelt, die sich lediglich eingespielt haben.

Der Zusammenhang der Vermittlung wird somit in einem Modell mittels einer triadischen Struktur fassbar, wobei der Akzent und die Problematik der Vermittlung in jenem Moment des Dritten liegt, das als Schnitt- und Gelenkstelle verbindet und trennt, hinsichtlich des Anderen und dem Allgemeinen, wobei die Position des Dritten durch konkrete Vermittlungsinstanzen (Medien) ebenso besetzt werden kann, wie durch Figuren der Vermittlung, d.h. allgemeine Bestimmungen der Medien (im Sinne von Medium: etwa "Medium Sprache"). Während "Medien" die konkreten Instanzen benennen und mittels des Begriffs "Medium" eine theoretische Verallgemeinerung vorgenommen wird, steht mit dem Ausdruck "Medialität" die Konzeption des Zusammenhangs zwischen Einem und dem Anderen zur Diskussion. Entscheidend ist jedoch, dass gegenüber der kommunikativen Dyade die Frage nach der Medialität mit der Frage nach dem Ort der Vermittlung bzw. nach dem Vermittelnden einhergeht. Insofern damit die Frage verbunden ist, wie Vermittlung möglich ist, geht es hinsichtlich des Dritten um die Möglichkeitsbedingungen der Intersubjektivität sowie der Vergesellschaftung.<sup>115</sup>

## 2.5 Dazwischen! Wozwischen?

Tholen hat dargestellt, dass die Bestimmung des Medialen als des "Dazwischen" das grundlegendste und allgemeinste Verständnis des Medienbegriffs ausmache.<sup>116</sup> Sprachhistorisch zeigt sich darin eine für die Vermittlung spezifische Bestimmung, denn rückblickend bedeutet Vermittlung, etwas "als mittelstück zwischen unvermittelte dinge einschieben".<sup>117</sup> Bezogen auf die Position des Dazwischen erläutert Campe - wie Hofmann gezeigt hat - erstmals 1813 die Entwicklung von 'Zwischenmittel'. Zwischenmittel benennt eine Spezialvariante des Mittelbegriffs für bestimmte Gebrauchsdomänen, welche ein "zwischen zwei gleichen" bedeuten kann.<sup>118</sup> Allerdings ist damit nicht gesagt, *wozwischen* das Zwischenmittel eintritt, d.h. zwischen welchen Außenpositionen das Mittlere verortet werden kann. Bin ich bisher davon ausgegangen, dass dieses Dazwischen in einer Relation verschiedener Personen eröffnet wird, zeigt ein historische Rückblick, dass sich zwei unterschiedliche Perspektiven ausgebildet haben: Das Zwischenmittel kann einerseits jener benannten Vermittlung von zwei und mehr Personen im kommunikativen Geschehen dienen, andererseits aber auch der Vermittlung von Erkenntnis. In dieser Form wird das Vermittelnde vor allem als wahrnehmungstheoretische

<sup>115</sup>Vgl. Bedorf (2003), S. 348.

<sup>116</sup>Vgl. Tholen (2005), S. 153.

<sup>117</sup>Grimm und Grimm (1956), S. 877.

<sup>118</sup>Hoffmann (2002), S. 27.

Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt verstanden, eben als Erkenntnisvermittlung.

Die Verortung des Vermittelnden in einer erkenntnistheoretischen Perspektive hat sich bis in gegenwärtige Ansätze der Medientheorie erhalten, die Erkenntnis als sprach-, zeichen- oder medial vermittelt bestimmen.<sup>119</sup> Ein solches Verständnis von Vermittlung als Erkenntnisvermittlung kann durch den Begriff der Darstellung bezeichnet werden, insofern, was erkannt wird, etwa durch Sprache zur Darstellung kommt.<sup>120</sup> Hart Nibbrig beschreibt Darstellung in diesem Sinn als ein relationales, d.h. als ein subjektiv-objektives Phänomen.<sup>121</sup> In darstellungstheoretischer Perspektive stehen das Selbst- und Weltverhältnis sowie die Möglichkeiten des Ausdrucks und der Repräsentation im Vordergrund. Ein solches darstellungsorientiertes Medienverständnis geht von der medialen Vermitteltheit aller sinnlichen Erfahrung aus.<sup>122</sup> Indem den Medien - so verstanden - eine zentrale Rolle innerhalb erkenntnistheoretischer Verhältnisse zugesprochen wird, sind diese zu einer "epistemologischen Schlüsselkategorie" avanciert.<sup>123</sup> Sandbothe hat dem entgegen angemerkt, man solle Medien nicht als epistemologische Schlüsselbegriffe aufbauen, sondern auf deren Gebrauch achten.<sup>124</sup> Auch Rauscher verweist auf das Problem, dass insbesondere erkenntnistheoretische Überlegungen der Gefahr ausgesetzt sind, dass Medialität zu einer neuen Fundamentalkategorie werde, mittels derer letztlich alles als medial bedingt bestimmt wird. Ein solches Verständnis von Medialität sei zu weit gefasst, da über das Phä-

<sup>119</sup>Schulte-Sasse verweist darauf, dass ab dem 17. Jahrhundert Sprache als Mittel der Repräsentation von etwas, das außerhalb ihrer liegt, Beachtung findet: "Es beginnt die Analyse von Sprache als Erkenntnis*medium*, das wie ein Prisma zwischen das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt geschaltet ist." Schulte-Sasse (2002), S. 9. Lagaay und Lauer merken in diesem Sinne an, dass der Gedanke der Konstitution eine alte philosophische Figur ist, die mit Kants "kopernikanischer Wende" prominent wurde, insofern die Welt, so wie sie uns erscheint, durch die Formen unserer Anschauung und die Kategorien unseres Denkens bedingt ist. Der Konstitutionsgedanke der Kantischen Philosophie tritt in den philosophischen Medientheorien wieder auf. Vgl. Lagaay und Lauer (2004), S. 24.

<sup>120</sup>In der Linguistik hat der Begriff 'Darstellung' durch Bühlers Sprachtheorie eine prominente Bestimmung erfahren. Das Organon-Modell Bühlers ist an der Idee der Darstellung orientiert und entwirft Sprache als Darstellungsmedium. In diesem Sinne spricht Bühler von der "unbestittene[n] Dominanz der Darstellungsfunktion der Sprache", Bühler (1999), S. 30. Nibbrig schreibt daher: "In seinem Organon-Modell der Sprache dominiert die Darstellungsfunktion über die Appell- und Ausdrucksfunktion." Nibbrig (1994), S. 13. Dieser Vorrang resultiert daraus, "daß Apell und Ausdruck über ihre Verbindung untereinander hinaus erst durch Darstellung in den Zusammenhang einer Zuordnung kommen." a. a. O. Die Dimension der Darstellung wird von Bühler somit herausgerückt und der Dimension der Vermittlung vorgeordnet.

<sup>121</sup>Vgl. A. a. O., S. 9. Darstellung ist seit Kant auch der Terminus dafür, dass Begriffen Anschauungen zugeordnet werden, d.h. dass Begriff und Anschauung synthetisiert werden oder eben Begriffe *darstellen*, vgl. van Reijen (1994), S. 140.

<sup>122</sup>Vgl. Nagl (2005), S. VIII.

<sup>123</sup>Vgl. dazu Mersch (2006a), S. 11.

<sup>124</sup>Vgl. Sandbothe (2001), S. 112.



nomen als solches die Medien aus dem Blick geraten.<sup>125</sup> Eine angemessene Antwort auf die Frage nach der Medialität muss daher eine Verknüpfung zwischen allgemeinen systematischen Aspekten sowie konkreten Gegenständen und Handlungszusammenhängen anstreben, um so die Vermittlungsproblematik und die kulturelle Dynamik der Vermittlung in den Vordergrund zu stellen.<sup>126</sup> Insofern wird das Medienverständnis über den "spezifischen Bereich der Bedingungen der Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis hinaus auf den weiten Bereich menschlichen Handelns ausgedehnt."<sup>127</sup>

Die unterschiedlichen Perspektiven der Vermittlung stehen daher, wie Sandbothe bemerkt, in einer Spannung zwischen einer darstellungstheoretischen und einer kommunikationstheoretischen Medienphilosophie.<sup>128</sup> Insofern das erkenntnistheoretische Verhältnis von Subjekt und Objekt von einer intersubjektiven Vermittlung verschieden ist, lässt sich der Begriff der Darstellung im Kontrast zum Vermittlungsbegriff im engeren Sinn fassen. Das Wo-Zwischen des Zwischenmittels - d.h. der Ort der Vermittlung in seiner relationalen Positionierung - ist in diesem Sinne entscheidend. Ein Verständnis von Vermittlung im engeren Sinn bestimmt Medien nicht als konstitutiv für die Konstruktion von Wirklichkeit (wie in konstruktivistischer Perspektive zumeist deklariert); in vermittlungstheoretischer Sicht geht es um unser Verhältnis zum Anderen sowie zur Gemeinschaft. Während der Begriff der Darstellung so verstanden das Mediale als entdeckendes Erkenntnisvehikel bezeichnet, bleibt der Vermittlungsbegriff auf das Geschehen der Verständigung bezogen. Insofern ist nicht das Primat der Erkenntnistheorie bestimmend, demnach es um die Frage geht, wie Wirklichkeit erkannt werden kann und welche Rolle Medien dabei spielen: Medien sind (primär) keine Fenster zur Welt.

Nagel sieht die Aufgabe einer Medienphilosophie daher durch ein Fragen bestimmt, "das Leib, Kommunikation, Sprache und Schrift (und die vielen anderen semiotischen Medien wie Musik, Tanz und Theater) mit Blick auf ihren *Vermittlungs*charakter zum Gegenstand philosophischer Erkundung macht."<sup>129</sup> Aufgrund des Vermittlungsbegriffs wird es somit möglich, eine Engführung auf ein Verständnis von Kommunikation als Mitteilung oder Übertragung zu vermeiden, zugleich bietet der Vermittlungsbegriff die Möglichkeit, die Weite, die in der erkenntnistheoretischen Bestimmungen des Medialen auftritt, an das Geschehen der Vermittlung im Sinne der Verständigung zu binden. Insofern behält der Begriff der Vermittlung gegenüber einer zu weiten Bestimmung des Medialen eine klare Begrenzung durch die Verständigungsorientierung bei, die zugleich Raum lässt für das Einsetzen spezifischer Medien. Der Begriff der Vermittlung besitzt sodann eine klare

---

<sup>125</sup>Vgl. Rauscher (2003), S. 34ff.

<sup>126</sup>Vgl. A. a. O., S. 31.

<sup>127</sup>Sandbothe (2001), S. 120.

<sup>128</sup>Vgl. Sandbothe (2005), S. XIX.

<sup>129</sup>Nagel (2005), S. VIII.

Orientierung; es geht nicht mehr um den Bezug zur Welt geht, sondern um den Bezug zum Anderen.

Eine solche unterschiedliche Orientierung des Zwischenmittels wird zudem in verschiedenen Forschungskontexten behandelt: Die erkenntnistheoretische Vermittlung steht einmal im Kontext der medienphilosophischen Ausgangsfrage, inwiefern Erkenntnis immer schon vermittelt ist. Hingegen wird das Phänomen der Vermittlung zumeist als Untersuchungsgegenstand wahrgenommen, welches durch die empirischen Wissenschaften erforscht wird - was bisher zumeist durch die Medien- und Kommunikationswissenschaft geschieht. In medienphilosophischer Sicht ist dann allerdings nicht mehr bloß die empirische Untersuchung des Vermittlungsgeschehens relevant, vielmehr steht die grundlegende Frage zur Erörterung, wie Vermittlung möglich ist und was die Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung sind. Versteht man Medien nicht als Vermittler zwischen Subjekt und Objekt, sondern als Medien der Vermittlung zwischen Individuen, so ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung auch eine Frage nach den medialen Bedingungen, unter denen Wissen möglich ist. Gemäß einer solchen Fragestellung ist auch zu bedenken, inwiefern die Reflektion, d.h. das Bedenken der Fragestellung selbst, wiederum medial bedingt ist. Daher stehen diese Überlegungen in der eigenartigen Spannung, dass die Erforschung von Medien und Sprache durch Medien und Sprache selbst erfolgt. So bemerkt Baecker:

”Mit Hilfe des Kommunikationsbegriffs fragt man nach einer Möglichkeit der Kommunikation, die man einerseits in Frage stellen muß, wenn man von der Individualität der Individuen ausgeht, die man jedoch andererseits als möglich voraussetzen muß, weil man sonst die Frage gar nicht stellen könnte.”<sup>130</sup>

”Damit aber verstrickt sich [...] die Frage der Erkenntnis von Medien unauflösbar mit der Frage der Erkenntnis durch Medien.”<sup>131</sup> So hat auch die Linguistik das Problem, dass Sprache im linguistischen Diskurs gleichermaßen Untersuchungsgegenstand wie Erkenntnismedium ist (was zumeist durch die Unterscheidung von Objekt- und Metasprache gelöst wird).

Überlegungen zu den Möglichkeiten der Wissensvermittlung anzustellen, bedeutet daher mit Blick auf die vorhergehenden Überlegungen, die kommunikative sowie die mediale Dimension des Vermittlungsgeschehens ineinander einzubeziehen und diese hinsichtlich ihrer vermittelnden Aspekte, hinsichtlich Gemeinschaftsbildung, Verständigung und Wissensbildung zu betrachten. Die Orientierung auf Vermittlung besitzt die Qualität, das Vermittlungsgeschehen, d.h. kulturelle Praktiken einzubeziehen. Der Begriff hat insofern nicht nur eine gegenständliche und personale, sondern auch eine dynamische

---

<sup>130</sup>Baecker (2001), S. 392.

<sup>131</sup>Schultz (2004), S. 61.

Perspektive.

## 2.6 Im Folgenden

Hervorgehend aus den bisherigen Überlegungen wurde deutlich, dass der Vermittlungsbegriff verschiedene Kommunikations- und Medienverständnisse in der Diskussion zusammen führt, deren gemeinsame Perspektive sich als Frage nach der Sinnkonstitution erwiesen hat. Die Materialität wird dabei als Schnittstelle etwa symbolischer und technischer Medien verstanden, ohne dass bisher eine direkte Übersetzung der Verständnisse ineinander erfolgt ist, weshalb weiterhin zumeist eine Ergänzungsstrategie bevorzugt wird, welche die verschiedenen Bestimmungen berührungslos nebeneinander bestehen lässt. Der Sinnbezug hat sich für das Verständnis des Vermittlungsbegriffs jedoch in jeder Hinsicht als zentral erwiesen, wodurch mit Blick auf die Vermittlungsformen und kulturellen Praktiken auch ein ästhetisches sowie ein individuelles Moment des Vermittlungsgeschehens hervorgehoben wurde. Das sinnlich-ästhetische Moment erfährt auf diese Weise eine Aufwertung, aufgrund derer Mersch mit Bezug auf die Medientheorie auch eine "Renaissance des Ästhetischen" aufkommen sieht.<sup>132</sup>

Hinsichtlich der Dimensionen von Mitte, Mittel und Mittler hat sich weiter gezeigt, dass diese Begriffe zugleich zur Formulierung allgemeiner Figuren der Vermittlung dienen. Die gebräuchlichste Bestimmung findet sich im Mittelbegriff. Die Vorstellung der Mitte erscheint weitgehend neutral.<sup>133</sup> Hingegen wird die Vorstellung des Mittlers vor allem innerhalb der Materialitäts- und Performanz-Diskussion konturiert, um so Agentivität und Prägekraft der Medien zu betonen. Allerdings wird auf diese Weise keine Erklärung des Eigensinns oder der Eigendynamik der Medien angeboten, sondern lediglich konstatiert, *dass* diese prägend wirken. In einem allgemeinen Sinn scheint es zwar plausibel, dass das Geschehen der Vermittlung *vis-à-vis* anders vollzogen wird als etwa via Interface an einem Computer. Insofern lässt sich in einer makrologischen Perspektive davon sprechen, dass Medien Gesellschaften prägen und somit spezifische Wissenskulturen hervorbringen. In einer solchen Sicht ist von Medien als Dispositiven die Rede. Was dies jedoch bezogen auf die Sinnkonstitution bedeutet, d.h. inwiefern das Bedeutungsgeschehen durch die Formen der Vermittlung bedingt wird, ist damit nicht geklärt. In einer mikrologischen Perspektive ist die Frage danach, wie wir uns verständigen - wenn etwa anstelle des Gesprächs Medien eintreten -, wesentlich weniger einfach zu beantworten. Nun zeigt sich hinsichtlich des Vermittlungsbegriffs, dass diese Perspektiven nicht unabhängig voneinander

---

<sup>132</sup>Mersch (2006a), S. 16.

<sup>133</sup>Mersch spricht daher insgesamt auch von Medien als "Figuren der Mitte". Mersch (2006b), S. 219.

bestehen, sondern je nach Anliegen lediglich eine unterschiedliche Tiefenschärfe hinsichtlich der Betrachtung des Vermittlungsgeschehens entwickeln. Die Linguistik hat in dieser Hinsicht eine große Tiefenschärfe entwickelt, insbesondere da Linguisten die Frage nach der Vermittlung von Wissen mit Blick auf die Konstitution von Sinn sowie das Bedeutungsgeschehen betrachten. Bereits eingangs habe ich bemerkt, dass eine solche Sicht vor allem im Kontext semantischer Konzeptionen entwickelt wurde. Die Frage danach, wie Vermittlung möglich ist, stellt sich folglich jedoch auch hinsichtlich der je individuellen Gebrauchsformen, d.h. in pragmatischer Hinsicht.

Die vorhergehenden Überlegungen lassen somit deutlich werden, dass es hinsichtlich der Frage nach der Vermittlung bzw. nach der Vermittelbarkeit in gewisser Weise um ein "Kommunikationsmodell" geht, das jedoch eigentlich nicht mehr als solches bezeichnet werden kann, da es einen einfachen Zusammenhang einer Mitteilung bzw. des Verhältnisses und Übertrags überschreitet. Der Entwurf eines solchen Modells ist um die Dimension des Medialen erweitert. Dies bedeutet, insbesondere auch in Abgrenzung gegenüber Kommunikationsmodellen, dass für den Zusammenhang des Vermittlungsgeschehens nicht mehr eine dyadische, sondern eine triadische Struktur grundlegend ist. Einhergehend damit hat sich gezeigt, dass die Frage nach der Vermittlung hinsichtlich des vermittelnden Dritten auch die Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft aufbringt. Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung ist insofern eine Frage nach dem Ort und dem Schauplatz der Vermittlung, d.h. nach der relationalen Position des Dritten in der intersubjektiven Verständigung sowie der gesellschaftlichen Synthesis. Somit wird ein zu enges Verständnis von Kommunikation, das immer schon von der Möglichkeit der Vermittlung ausgeht, durch den Vermittlungsbegriff erweitert, ohne zugleich eine neue Fundamentalkategorie einzuführen, die als epistemologische Schlüsselkategorie unser Wahrnehmungsverhältnis zur Welt bedingt. Zugleich bleibt ein solcher Grundbegriff der Vermittlung auf konkrete Medientechniken sowie die Materialität bezogen. Mit dem auf diese Weise eingeführte Vermittlungsbegriff steht somit in Frage, inwiefern Wissen in Abhängigkeit von der medienkulturellen Dynamik der Vermittlung konstituiert wird, weshalb sich folglich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung als Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Wissen erwiesen hat. In Folge der vorhergehenden Überlegungen hat sich die Fragestellung somit verdichtet, da es nicht mehr nur um die Frage nach einer einfachen Übertragbarkeit geht, sondern um die mediale Konstitution des Wissens qua Vermittlung und somit um die Dynamik des Wissens in der Vermittlung.

Ich wende mich daher im Folgenden dem linguistischen Diskurs in einer doppelten Perspektive zu: In einem ersten Teil widme ich mich der linguistischen Konzeption des Vermittlungszusammenhangs im Sinne der Verständigung (Kapitel 3), um anschließend die Frage nach dem Medienbegriff in der Linguistik zu stellen (Kapitel 4). Eine solche Auseinandersetzung dient dazu, die

Grundannahmen der Linguistik hinsichtlich des Zusammenhangs zu prüfen.



## Kapitel 3

# Eine Sprache der Verständigung

Dass die Sprachwissenschaft als Wissenschaft von der Sprache das kommunikative Geschehen zu ihrem Thema hat, scheint auf einen ersten Blick plausibel, berücksichtigt man die folgenden Äußerungen, erweist sich eine solche Annahme hingegen als problematisch. Berge schreibt etwa in der *Concise Encyclopedia of Pragmatics*:

”The phenomena of communication have often been thought of as peripheral in linguistic research. This view is a result of the strong hold the abstract objectivist language conception has had on modern linguistic thought.”<sup>1</sup>

Berge deutet die Ausgrenzung des kommunikativen Geschehens als Resultat des linguistischen Selbstverständnisses sowie als Folge des Verhältnisses der linguistischen Teildisziplinen zueinander. Mit der Konstitution des linguistischen *Gegenstandes* Sprache scheinen bestimmte Prämissen verbunden, die dazu führen, dass das kommunikative Geschehen als Teil der Lebenspraxis nicht in den Fokus linguistischer Aufmerksamkeit gerät. Ungeheuer hat daher bereits in den 1970er Jahren bemerkt:

”Meistens wird übersehen, daß wir es in der Kommunikationsforschung wie eigentlich auch in der Sprachwissenschaft nicht mit Naturobjekten zu tun haben, die in festen Umrissen wahrnehmbar, wie Steine und Bäume, vorgegeben sind. Wenn schon von Objekten gesprochen werden soll, dann sind es Kulturobjekte, die in der Praxis menschlichen Lebens geschaffen wurden, und

---

<sup>1</sup>Berge (1998), S. 144. Und in einer weiteren Anmerkung schreibt er: ”But if pragmatics is conceived as a superficial attribution to, or even as a ’waste-basket’ for the more systematic, and therefore more prestigious, studies of syntax and semantics, this is a misrepresentation.” a. a. O., S. 146.

die im wissenschaftlichen Zugriff durch explizite Problemstellung weiter präzisiert werden.“<sup>2</sup>

Er führt aus, dass es nicht genügt, dass eine linguistische Forschung, die etwa von Texten ausgeht, lediglich pragmatische Indizes hinzunimmt, um die Akteure sowie das, was diese meinen, wenn sie etwas äußern, zeitlich und räumlich an spezifischen Situationen zu binden. Dies sei weiterhin etwas vollkommen anderes „als die begriffliche Einführung der handelnden Personen selbst in die Theorie.“<sup>3</sup> Ein Grundproblem sieht daher auch er in der wechselseitigen Abstinenz linguistischer Teildisziplinen, entgegen der bedacht werden sollte,

„daß Kommunikation, auch sprachliche Kommunikation immer Interaktion zwischen Individuen ist und nicht reduziert werden kann auf individuelles Ausdrucksverhalten und passive Rezeptivität.“<sup>4</sup>

Sowohl Ungeheuer als auch Berge konstatieren demnach eine Abstinenz der Linguistik gegenüber der Berücksichtigung des Vermittlungsgeschehens, die von beiden auf eine spezifische Orientierung sowie die damit verbundene Konstitution von Sprache als Untersuchungsgegenstand rückbezogen wird. Obwohl kommunikatives Handeln allgemein der Pragmatik als linguistischer Teildisziplin zugeordnet wird, scheint es daher so, als ob eine umfassende Konzeption des kommunikativen Geschehens in der Linguistik nicht vorgenommen wurde und nach wie vor nicht vorgenommen wird. Jäger hat in diesem Sinn hervorgehoben, dass diejenigen linguistischen Teildisziplinen, die sich kommunikativen Zusammenhängen gewidmet haben, weiterhin auf Distanz zu einer gegenwärtigen „kulturalistischen Herausforderung“ stehen (worunter er u.a. die Berücksichtigung der Medialität von Sprache versteht):

„Tatsächlich muss [...] eine solche Distanz für weite Teile der Linguistik konstatiert werden. Dies gilt in gewissem Maße selbst für die subdisziplinären Felder der Sprachwissenschaft, die dem kognitivistischen Leit-Paradigma nicht zugehören und sachlich im engeren oder weiteren Sinne kulturwissenschaftlichen Fragestellungen zugeordnet werden müssen: etwa die Sprechhandlungstheorie und pragmatische Kommunikationsanalyse, die Diskursanalyse und (ethnomethodologische) Konversationsforschung, die kommunikationswissenschaftliche Medienwissenschaft und die linguistische Medienforschung - um nur einige zu nennen.“<sup>5</sup>

Der Diskurs der Sprachwissenschaft weist verschiedene Entwicklungen auf, die eine Ausgrenzung des kommunikativen Geschehens befördert haben,

<sup>2</sup>Ungeheuer (1972), S. 15.

<sup>3</sup>A. a. O.

<sup>4</sup>A. a. O., S. 14.

<sup>5</sup>Jäger (2006b), S. 38.



weshalb die viel beschriebene pragmatische Wende, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Linguistik einsetzte, rückblickend gleich als ganze Drehung erscheint, denn nachdem das kommunikative Geschehen an Relevanz gewann, setzte sich in der Pragmatik erneut ein systematisches Paradigma durch, das nicht nur zur Klassifikation von Sprechakttypen, sondern in der Fortsetzung zu einer formalsprachlichen Analyse sprachlichen Handelns führte. De Beaugrande erfasst dies in der folgenden Äußerung:

”Ein wenig später ereilte die Pragmatik (mutatis mutandis) ein ähnliches Schicksal, indem auch ihr Einlaß in die offizielle Linguistik unter dem Vorbehalt der ’Formalität’ gewährt wurde. So entstand eine weitere Galerie von formalen Regeln [...]. Außerdem wurden ’Sprechakte’ als ideale Einheiten eingeführt, deren Relation mit den praktischen Einheiten der Kommunikation ungeklärt geblieben ist [...].”<sup>6</sup>

Eine Integration der Überlegungen der Sprechakttheorie in ein allgemeines Modell der Vermittlung fand nicht statt. Zugleich ist - obwohl eine Distanzierung von der Sprechakttheorie stattgefunden hat - längst nicht entschieden, ob etwa die Konversationsanalyse eine angemessene Vorstellung von Kommunikation entwickeln konnte:

”Wissenschaftsgeschichtlich haben Sprechakttheorie und Konversationsanalyse nichts miteinander zu tun. Im Gegenteil, gerade das Scheitern einer Weiterentwicklung der Sprechakttheorie zu einer Theorie der Kommunikation und ihre ausdrückliche ”Empirieabstinenz” ließen die Sprechakttheorie zugunsten von Forschungsrichtungen, die sich der Analyse authentischer Gespräche verschrieben haben, in den Hintergrund treten.”<sup>7</sup>

Hinsichtlich der weiteren Entwicklung hat Kilian allerdings kritisch angemerkt:

”[Gesprächsanalyse und Dialoggrammatik; TM] [...] beide verloren das Gespräch in verschiedener Hinsicht aus dem Blick: Die linguistische Gesprächsanalyse schuf immer filigranere kategoriale Erfassungen dessen, was sie gesprächsstrukturell entdeckte, und band diese Entdeckungen allenfalls noch an das je vorliegende Gespräch zurück, immer weniger aber an das Gespräch in der Sprachgesellschaft [...], die Dialoggrammatik wiederum ließ nur allzu oft das einzelne Gespräch und seine Besonderheiten durch den Raster der deduktiv erstellten Typologien von Gesprächssorten fallen.”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup>de Beaugrande (1997), S. 4.

<sup>7</sup>Bohle und König (2001), S. 27.

<sup>8</sup>Kilian (2003), S. 174.

Auf diese Weise schwindet auch in der Analyse des Gesprächs der Bezug zu dessen kommunikativ-pragmatischen Qualitäten, indem vor allem strukturelle und typologische Aspekte thematisiert werden.

Mit Blick auf das Gespräch kritisiert nun etwa Busse in der Verbindung von Handlungstheorie und Gesprächsanalyse auch, dass das Gespräch als Basis-kategorie für die Konzeption von Verständigung angenommen wird:

„Es hat den Anschein, als orientiere sich die fraglose Übertragung eines handlungstheoretischen Vokabulars auf sprachliche Kommunikation zu sehr an der Unmittelbarkeit einer mündlichen Dialogsituation. Ein Kommunikationsbegriff als Grundlegung der Sprachtheorie muss aber auch solche Situationen des Umgangs mit Sprache (Texten) erfassen können, die dieser Unmittelbarkeit entzogen sind.“<sup>9</sup>

Die in der Linguistik präferierte Orientierung am mündlichen Gespräch korrespondiert zudem - aus der Handlungstheorie hervorgehend - mit einer Orientierung am Sprecher. Diese einseitige Orientierung übersieht die Relevanz des Rezipienten für Vermittlungsprozesse. Gerade mit Blick auf die Handlungstheorie hat Burkhardt daher festgehalten:

„So fruchtbar der Begriff der Handlung auch de facto für die pragmatisch inspirierte Forschung gewesen ist, schmilzt doch unter kritischem Blick sein scheinbarer Status als Kernkategorie einer modernen Linguistik, die zwar in methodischer Hinsicht viel dazugelernt hat, in theoretischer aber wieder einmal vor einem Neuanfang steht, schnell dahin.“<sup>10</sup>

Spillner konstatiert in diesem Sinn, dass „auch mit der vielbeschworenen „kommunikativen Wende“, mit der Einbeziehung pragmatischer Komponenten in den linguistischen Analyseprozeß [...] nicht alle Hauptkomponenten des sprachlichen Kommunikationsprozesses gleichermaßen und gleichgewichtig berücksichtigt [wurden].“<sup>11</sup> Dass eine Zusammenschau produktiver und rezeptiver Prozesse bisher nicht erfolgte, verdeutlicht auch die folgende Äußerung Kleins, die gleichfalls als Belegstelle für den von Berge und Ungeheuer konstatierten Solipsismus linguistischer Teildisziplinen dient, die weniger komplementär, dafür jedoch umso mehr kontrastiv verfahren:

„Gegenstand der Pragmatik ist das Handeln, Gegenstand der Hermeneutik das Verstehen. Handeln ist menschliches Verhalten unter Sinnzuschreibung. Sinnzuschreibung aber ist identisch mit Verstehen. Daher gehören die Begriffe des Handelns und des Verstehens zusammen. Umso erstaunlicher ist es, dass Pragmatik

---

<sup>9</sup>Busse (1992), S. 22.

<sup>10</sup>Burkhardt (2003), S. 20.

<sup>11</sup>Spillner (1995), S. 13.

und Hermeneutik bisher in großer Distanz zueinander existieren, genauer: einander geradezu ignorieren. Das gilt vor allem für die Theorieebene [...].”<sup>12</sup>

Eine Konzeption von Vermittlung muss jedoch die verschiedenen Aspekte von Produktion und Rezeption zusammenhängend betrachten muss. Dass hermeneutische Überlegungen zu Verstehen und Verständlichkeit, die zu meist gerade am schriftkonstituierten Text ansetzen, in der Linguistik kaum ausgebildet wurden, ist dabei auch Resultat einer Orientierung am Sprecher:

”In beiden Traditionen - der jüngeren der Verständlichkeitsforschung wie der älteren der Hermeneutik - finden sich auf den ersten Blick durchaus plausible Argumente, warum Verstehen und Verständlichkeit im Hinblick auf Mündlichkeit kaum thematisiert zu werden brauchen: in der Mündlichkeit gibt es - so wird unterstellt - keine gravierenden Verstehensprobleme, und sollten sie doch einmal auftreten, so können sie im Prinzip im unmittelbaren Feedback mit dem Kommunikationspartner dialogisch geklärt werden.”<sup>13</sup>

Die Prämissen der Linguistik - und d.h. die damit einhergehende Orientierung auf den Sprecher sowie das sprachliche Produkt - haben dazu geführt, dass sich in Folge weder eine hermeneutische Linguistik noch eine linguistische Hermeneutik in Breite herausgebildet haben.<sup>14</sup> Überlegungen dazu sind zwar nicht neu, dennoch gehört Verstehen zu jenen Themen der linguistischen Forschung, die sich letztlich bis in die Gegenwart nur zögerlich entwickelt haben.<sup>15</sup> Daher merkt Biere an:

---

<sup>12</sup>Klein (2006), S. 17.

<sup>13</sup>Biere (1995), S. 83. Während so die Frage auftritt, ob kommunikationstheoretische Überlegungen zum Verstehen nicht gleichfalls für Prozesse der mündlichen Kommunikation relevant sind, sieht sich eine solches Nachdenken über das Verstehen weiterhin mit Positionen konfrontiert, die für eine ”Abschaffung des Verstehens” plädieren. Nothdurft hat ein solches Plädoyer mit Blick auf die mündliche Kommunikation ausgesprochen, indem er davon ausgeht, dass mündliche und schriftliche Kommunikation grundverschieden sind und daher nicht miteinander verglichen werden können: ”Die zentrale Stellung des Verstehens im Nachdenken über Kommunikation kommt erst in einem relativ späten Moment kommunikationstheoretischer Reflexion auf - und zwar interessanterweise im Zuge der Propagierung von Schriftlichkeit [...].” Nothdurft (1995), S. 88.

<sup>14</sup>Vgl. Biere (2006).

<sup>15</sup>Vgl. dazu etwa Biere (1989), Busse (1992) und Busse (1994); vgl. insbesondere a. a. O., S. 49. Hermanns verortet die Aufgabe einer linguistischen Hermeneutik zwischen dem Selbstverständnis der Linguistik als Semiotik sowie der Linguistik als einer Kulturwissenschaft. Er konstatiert in eben jenem Sinn, dass die Linguistik bisher eine ihrer stärksten Karten ”noch so gut wir gar nicht ausspielt, nämlich, dass sie - und zwar essentiell - *Verstehenswissenschaft* ist: *Hermeneutik*.” Hermanns (2003), S. 125. Daher konstatiert auch Busse: ”In traditionellen linguistischen und sprachtheoretischen Arbeiten ist lange Zeit das Phänomen des Textverstehens überhaupt nicht thematisiert geschweige denn zum Problem (der Forschung, der Theoriebildung) gemacht worden; dasselbe galt erst recht

”Mit seinem Plädoyer für die ”Einrichtung eines bislang in der Linguistik fehlenden Teilfaches”, einer ”linguistischen Hermeneutik”, hat Hermanns (2003) eine Diskussion wieder eröffnet, in der für alle Facetten des linguistischen Forschungsspektrums zu zeigen sein wird, wie sich eine gegenstandsspezifische, auf Sprache und Kommunikation bezogene Art methodischen Denkens in der Linguistik herausbilden und so zu einer ”positiven” Methode werden könnte.”<sup>16</sup>

Die Äußerung Bieres verdeutlicht, dass - obwohl Biere bereits mehr als fünfzehn Jahre zuvor die Grundlagen einer linguistischen Hermeneutik formuliert hat -, eine solche Teildisziplin bis heute nicht weiter ausgearbeitet wurde. Verstehen ist so zwar in jüngster Zeit - auch im Kontext der benannten kulturwissenschaftlichen Herausforderung - wieder eines der linguistischen Themen geworden, denen zunehmend mehr Aufmerksamkeit zukommt, eine Theorie des Verstehens, die innerhalb eines kommunikativen Gesamtzusammenhangs verortet und in Relation zur Handlungstheorie bestimmt wird, wurde seither jedoch nicht zu einer linguistischen Grundlagentheorie ausgebaut.<sup>17</sup> Hermanns Forderung zur Etablierung einer linguistischen Hermeneutik erfolgt daher letztlich hinsichtlich zweier Aspekte:

”Mindestens aus folgenden zwei Gründen braucht die Linguistik also eine eigene Hermeneutik: Erstens, weil der Gegenstand der Linguistik - sprachliches Interagieren - über das Zusammenspiel von Zu-Verstehen-Geben und Verstehen funktioniert, d.h. dadurch konstituiert ist; die Sprachwissenschaft benötigt eine Hermeneutik schon um ihres Gegenstandes willen. Zweitens, weil die Linguistik selbst immer hermeneutisch verfährt und verfahren muss, so dass sie eine Hermeneutik auch als Komponente ihrer Metatheorie braucht.”<sup>18</sup>

Die angeführten Überlegungen und die Auseinandersetzung mit verschiedenen Konzeptionen der Linguistik deuten an, dass bisher kein angemessenes Verständnis des Vermittlungsgeschehens entworfen wurde. Keller hat hingegen treffend bemerkt:

”In dem Maße, in dem es gelingt, zu erhellen, was es heißt, jemandem bzw. etwas zu verstehen zu geben und wie man zum Verständnis gelangt, in dem Maße ist es gelungen zu erhellen,

---

für die Textinterpretation als einem abgeleiteten, auf dem unmittelbaren Sprachverstehen aufruhendem Umgang mit Texten.” Busse (1994), S. 49.

<sup>16</sup>Biere (2006), S. 493.

<sup>17</sup>Klein (2006) und Biere (2006) verweisen beide darauf, dass die Defizite u.a. in Verbindung stehen mit dem Versuch der Linguistik als Disziplin, sich ein eher szientifisches Profil zu geben.

<sup>18</sup>Hermanns (2003), S. 127.

was es heißt zu kommunizieren. Insofern ist eine Theorie des Verstehens immer zugleich eine Theorie des Kommunizierens, oder - um einen gegenwärtig geläufigeren Ausdruck zu verwenden - ein Kommunikationsmodell.“<sup>19</sup>

Überblickt man die kritischen Anmerkungen, so ist festzuhalten, dass sich verschiedene Forschungsrichtungen etabliert haben, die das kommunikative Geschehen beschreiben und analysieren. Die Entwicklung der Linguistik hat daher in jenen Bereichen, die eine grundsätzlich kommunikative Orientierung aufweisen, verschiedentlich Aspekte kommunikationsorientierter Theorien aufgenommen, allerdings wurden diese dem linguistischen Diskurs wiederum angeeignet und zumeist in bestehende Konzepte integriert, deren Präferenzen vor allem in der Untersuchung struktureller, regel- bzw. musterhafter Vollzüge bestehen. Somit wurden theoretische Entwicklungen - wie sie etwa durch die Pragmatik oder die Textlinguistik aufgekommen sind - nicht als Grundlagenfragen verstanden, die zu einer Verschiebung epistemologischer Prämissen hätten beitragen können, vielmehr wurden diese als Fragen bzgl. linguistischer Teilbereiche und Untersuchungsebenen wiederum in die bestehende Orientierung integriert. Zumeist befinden sich Überlegungen zu einer linguistischen Theorie der Kommunikation daher nur implizit in den benannten Forschungsbereichen. Neben den von Jäger angeführten Bereichen wurden vor allem im Kontext der Forschungen zur Medienaneignung kommunikative und rezeptive Zusammenhänge untersucht. Auch die Berücksichtigung der Handlungstheorie im Kontext der Diskursanalyse, wie sie Liebert durchgeführt hat, thematisiert komplexe Vermittlungszusammenhänge.<sup>20</sup> Es gilt daher der Frage nachzugehen, ob und inwiefern bestehende Konzepte die hinsichtlich der Dimensionen der Vermittlung konstatierten Fragen aufgreifen und angemessen lösen können. Im Folgenden möchte ich daher der Frage nachgehen, wie die Linguistik Kommunikation - und in einem weiteren Sinn Vermittlung - konzipiert. Die allgemeine Frage nach der Möglichkeit der Wissensvermittlung wird dabei hinsichtlich der Konstitution von Sinn und mit Blick auf das Bedeutungsgeschehen konkretisiert.

---

<sup>19</sup>Keller (1977), S. 2. Die Frage nach dem Verstehen wird demnach in einem kommunikationsbezogenen Kontext lokalisiert. Vgl. dazu auch Biere (1995), S. 85 sowie Heringers Anmerkungen zur Vernachlässigung des Produzenten in der Verständlichkeitsforschung, Heringer (1984), S. 64. Zu Recht weist Keller auch auf den theoretischen Status solcher Modelle hin: "Es handelt sich bei Modellen dieser Art [...] um "Mittel der menschlichen Erkenntnisgewinnung", um Möglichkeiten, zu Einsichten über das Objekt zu gelangen. Ein solches Modell zeigt uns Aspekte, Hinsichten auf, unter denen sich der Gegenstand betrachten lässt *mit Aussicht auf Erkenntniszuwachs*. Grob gesagt, gibt ein Modell keinen Aufschluss darüber, wie sich die Sache verhält, sondern zeigt, wie man die Sache betrachten kann, oder regt an, die Sache so zu betrachten." Keller (1977), S. 2.

<sup>20</sup>Vgl. Liebert (2002).

### 3.1 Zur interaktiven Konstitution von Sinn

Das Gespräch wird in der Linguistik allgemein anerkannt als Standardsituation menschlicher Kommunikation und dient als Paradigma linguistischer Theoriebildung der Konzeptionen von Kommunikation und Verständigung. Insbesondere in der Gesprächsanalyse wird dem Gespräch als Basis menschlicher Gesellschaften eine besondere Stellung zugewiesen. Daher schreiben Henne und Rehbock: "Sprachliche Kommunikationsgemeinschaften sind Menschen im Dialog."<sup>21</sup> Allerdings nimmt die Linguistik nicht das Verhältnis zweier Personen zum Ausgang, sondern das Verhältnis von Rede und Antwort bzw. das einander folgender Äußerungen: Das Gespräch bildet die Grundeinheit menschlicher Rede, die der Verständigung dient, weshalb in Folge nicht mehr die kommunikative Dyade sowie die Akteure im Vordergrund stehen, sondern ein dualistisches Verständnis von Sprache.<sup>22</sup> Eine Linguistik als Wissenschaft *von der Sprache* fokussiert in diesem Sinn weniger das kommunikative Geschehen der handelnden Personen, sondern die Ausbildung der Gespräche selbst und entwirft *das Gespräch* darin *mit Bezug auf Sprache* als Einheit.

Henne und Rehbock erörtern mit Blick auf die Entwicklung der europäischen Dialogforschung auch, dass der Dialog als jener Ort beschrieben wird, an dem sich Wahrheit ereigne. Die Wahrheitsfindung erfolge im *Einverständnis* der Gesprächsteilnehmer, was als Konsensustheorie der Wahrheit bezeichnet wurde. Unabhängig davon, ob, was im Gespräch ausgehandelt wird, als wahr gilt, ist ein solches dialogisches Modell der Kommunikation als zirkuläres Kreismodell angelegt. Das Dialoghandeln bildet auf diese Weise einen Prozess des Aushandelns situativ gültiger Wissensbestände:

"Ausgangspunkt bei der Bestimmung dieser interaktiven Verfahren ist die Tatsache, [...], daß dialogisch relevanter Sinn stets interaktiv ausgehandelt werden muß. Der einzelne kann zwar, wie wir gesehen haben, mittels Setzungsaktivitäten bestimmte kommunikativ dialogische Vorgaben machen. Die spezifische interaktive Gültigkeit konstituiert sich aber erst, wenn eine solche Initiantenvorgabe kommunikativ bearbeitet worden ist."<sup>23</sup>

Das Aushandeln des Äußerungssinns lässt den Sinn als gemeinsames Produkt entstehen, was dadurch geschieht, dass "Folgen von Vorschlägen und Reaktionen ablaufen, an deren Endpunkt eine als gemeinsam angesehene Interpretation bzw. Bedeutung steht."<sup>24</sup> Dies geschieht, indem ein Gesprächspartner dem Anderen etwas "deutlich macht" und "zur weiteren interaktiven

<sup>21</sup>Henne und Rehbock (2001), S. 4.

<sup>22</sup>Eine Unterscheidung zwischen den Begriffen 'Konversation' und 'Gespräch' nehme ich an dieser Stelle nicht vor, durchaus in dem Bewusstsein, dass diesen Begriffen unterschiedliche Konzeptionen zugrunde liegen können.

<sup>23</sup>Brinker und Sager (2001), S. 154.

<sup>24</sup>Kallmeyer (1981), S. 93.

Bearbeitung anbietet”.<sup>25</sup> Wie Sinn gemeinsam im Gespräch ausgehandelt wird, zeigt sich demnach anhand der Themenentwicklung während des Gesprächs. Die Akteure greifen dazu auf individuelle Wissensbestände zurück, die zugleich im Gespräch aktualisiert und verhandelt werden.<sup>26</sup> 'Modifikation' meint dann, dass ich im Gespräch fortlaufend mehr über das individuelle Verständnis meiner Gesprächspartner erfahre und vorhergehende Hypothesen verwerfe, da die individuellen Wissensbestände artikuliert und so gemeinsam verfügbar werden. Während sich der "kommunikative Sinn" somit erst im Gespräch ergibt, wird in einer jeden sequentiellen Äußerung zugleich etwas ausgesagt. Kallmeyer schreibt dazu:

„Wie ist das Verhältnis zwischen subjektiver und sozialer Bedeutung? Sozial wird eine Bedeutung dadurch, dass sie in den gemeinsamen Verständigungsprozess eingebracht wird. Sie ist als wechselseitig, bzw. als geteilt anzusehen, wenn beide Beteiligten Kontrolle auf die Bedeutungszuschreibung ausüben. Von dieser sozialen Bedeutung zu unterscheiden ist alles das, was ein Sprecher oder Hörer an zurückgehaltener subjektiver Bedeutung mit einer Äußerung verbinden kann.“<sup>27</sup>

Bedeutung kann jedoch entsprechend der vorangehenden Formulierung offensichtlich in ein Gespräch *eingebracht* werden. Doch inwiefern bedeutet das Einbringen einer Bedeutung zugleich, dass diese von allen Gesprächspartnern geteilt wird, so dass diese wechselseitig vorhanden ist? Kallmeyer unterscheidet eine subjektive von einer sozialen Bedeutung und er geht weiter davon aus, dass - wenn Interaktionsstörungen auftreten, bei denen die Verfahren der Bedeutungskonstitution nicht mehr funktionieren - die Beteiligten die Möglichkeit haben, ihre Voraussetzungen transparent zu machen, um so erneut eine Verständigungsgrundlage zu gestalten.<sup>28</sup> Sprachkritisch betrachtet weist eine solche Redeweise bereits hypostasierende Tendenzen auf, wenn Bedeutungen eingebracht und geteilt werden können. Die Abwendung von einem einfachen Transfermodell - die mit der Idee der interaktiven Bedeutungskonstitution einhergeht - legt somit nicht notwendig nahe, dass Sinn folglich bloß in der interaktiven Konstitution der Gesprächsteilnehmer zustande kommt. Die Möglichkeit des Bedeutens scheint immer auch in der Äußerung gegeben zu sein.

Wenden wir uns dem Begriff des Aushandelns zu: Brinker und Sager erläutern, wie Sinn innerhalb einer zweigliedrigen Sequenz entsteht: "Indem B auf A kommunikativ antwortet, macht B A und allen anderen am Gespräch Be-

<sup>25</sup>Brinker und Sager (2001), S. 152.

<sup>26</sup>Brinker und Sager differenzieren diesen Prozess, indem sie seitens der Akteure von Themenmarkierung und -fokussierung, Themenmodifikation, -suspendierung oder Themenreinstallierung sprechen.

<sup>27</sup>Kallmeyer (1981), S. 90.

<sup>28</sup>A. a. O., S. 115.

teiligten deutlich, wie er As Beitrag aufgefasst hat und ob er ihn so akzeptiert, wie er ihn verstanden hat. B definiert also durch seinen Beitrag den "Sinn" von As Beitrag."<sup>29</sup> Nun ist folgendes Problem denkbar: B antwortet auf eine Aussage As nach eigenem Verständnis. Alle anderen Gesprächsteilnehmer und insbesondere A sind mit dieser Antwort einverstanden und bestätigen, dass sie verstanden haben, dass B verstanden hat (Bs Antwort dokumentiert in diesem Sinne sein Verständnis). B meinte jedoch etwas vollkommen anderes, er wurde nur von den übrigen Gesprächsteilnehmern in dem Sinne missverstanden, dass sie glauben, B meine Gleiches wie auch sie. Sie stimmen einander wohlwollend zu und da das Missverständnis nicht deutlich wurde, trennen sich die Gesprächsteilnehmer scheinbar einvernehmlich, um an die Umsetzung des besprochenen Vorhabens zu gehen. Dieses scheidet jedoch kläglich, da B und A unterschiedliche Ziele verfolgen. Wahrscheinlich würde A - sobald das Problem auftritt - B entgegen: Lieber B, du hast mich wohl missverstanden! Ein solcher Fall des Missverstehens scheint nicht sonderlich konstruiert, sondern Teil unserer alltäglichen Erfahrung.

Das Problem eines solchen Aushandlungsmodells besteht darin, dass jede weitere Äußerung ebenfalls wieder verstanden werden muss, was, wenn das jeweilige Verständnis durch die Folgehandlung konstituiert wird, wiederum dazu führt, dass auch diese beantwortet werden muss und somit eine potentiell unabschließbare Äußerungskette entsteht. Zugleich dokumentiert die Äußerung nur für den jeweiligen Sprecher, wie dieser verstanden hat, nicht jedoch für beliebige Akteure. Brinker und Sager konstatieren dennoch:

"So gesehen ist es von untergeordneter Bedeutung, danach zu fragen, wie eine Äußerung "eigentlich gemeint" war, was ja durch ein Transfermodell der Kommunikation nahegelegt wird. [...] Was aber alle Partner in ihrem interaktiven Zusammenwirken als den gemeinsamen Sinn ihres Tuns aushandeln, kann durchaus in einer sukzessiven Verfahrensanalyse aufgrund der jeweils konstituierten Gesprächsbeiträge ermittelt werden. Der Sinn des kommunikativen Handelns der Gesprächsteilnehmer erschließt sich uns dabei als kommunikatives Konstrukt einer im lokalen Management hervorgebrachten, gesicherten und wiederhergestellten Ordnung."<sup>30</sup>

Brinker und Sager schließen somit die Relevanz des Meinens aus, indem sie konstatieren, dass sich im Interpretieren letztlich der intersubjektiv gültige Sinn herausbildet, wodurch das Verstehen zugleich kein Problem mehr darstellt. Folglich geht es um den Gesprächs-Sinn (bzw. Gemeinsinn), nicht aber um die Äußerungsbedeutung. Verstehen vollzieht sich dabei in der Verständigung als einem Interpretationsgeschehen: Die Bedeutung eines Ausdrucks,

<sup>29</sup> Brinker und Sager (2001), S. 154.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 158f.



die nicht in Frage steht, bildet daher die Einheit von Meinen und Verstehen, d.h. die in der Verständigung vorausgesetzte intersubjektive Gültigkeit einer primär gegeben Bedeutung, die Verständigung überhaupt erst möglich macht.<sup>31</sup>

Tritt aber ein Verstehensproblem auf, wie zuvor angeführt, ist die Frage danach, was "eigentlich gemeint" sei, weitaus weniger unangemessen. Der Wechsel der Perspektive zum Rezipienten verdeutlicht, dass Kommunikation trotz kooperativer Bereitschaft und situationsbezogener Gelingensbedingungen fehlschlagen kann und, dass es keinesfalls bedeutungslos ist, was der Sprecher zu sagen beabsichtigt (dass wir uns im Alltag vielfach darüber austauschen, was wir zu einem beabsichtigen, und zu verstehen glauben, mag ein Hinweis darauf sein). Liebert hat das damit verbundene Problem als Resultat einer "ethnomechanische Illusion" bezeichnet. In der Kommunikation von Ärzten und Patienten hat sich etwa gezeigt, dass das Verständnis der Patienten dermaßen weit entfernt von der Vorstellung der Mediziner war, dass sie für deren Sicht einen eigenen Begriff entwickelten. Dennoch hätten sich die Patienten der Aussage angeschlossen, das medizinische Wissen "verstanden" zu haben:

"Das Problem der ethnomechanischen Illusion liegt darin, dass sich beim Laien alle Anzeichen des Verstehens zeigen (Aha-Effekt mit Strukturbildung), dass das Verstehen bzw. das Sich-Einstellen eines Verständnisses aber nicht bedeutet, dass der tatsächlich bestehende Sachverhalt oder Erklärungsmechanismus, so wie er im Fachdiskurs verstanden wird, erfasst wurde. Die Wissensakquisition wird also zwangsläufig mit einer Reihe von Fehlern verbunden sein, die zunächst unbemerkt bleiben müssen, da das Verstehen von Sachverhalten zugleich ein Für-Wahr-Halten bedeutet. Der Aha-Effekt: "So ist es also!" heißt auch "Ich halte es für wahr."<sup>32</sup>

Das Problem solcher Konzeptionen ist, so Liebert, dass diese die Pluralität in der Verständigung nicht zu bedenken vermögen, wenn diese, wie oben dargestellt, Sinn als Einheit, welche in einer Gemeinschaft als geteilt vorausgesetzt wird, entwerfen. Hingegen unterstellt er Gesprächen ein Prinzip der Nichtidentität, dem gemäß Gespräche wesentlich aus Missverständnissen bestehen: "Was Sprecher und Hörer meinen, welche Handlungsmuster sie jeweils konstituieren und was der Partner denkt, kann deshalb auch nie ganz gleich sein."<sup>33</sup> Dass Verstehen daher in Folgeäußerungen dokumentiert wird, kann dann wie folgt kommentiert werden: "Die Annahme des Verstehens als Standardfall erscheint aus dieser Perspektive wie eine schöne Illusion, die dann zerbricht, wenn Differenzen offenbar werden, die bis weit zurück in die

---

<sup>31</sup>Vgl. Feilke (1996), S. 111.

<sup>32</sup>Liebert (2002), S. 111.

<sup>33</sup>Liebert (2003), S. 33.

Vergangenheit reichen.“<sup>34</sup> Einerseits scheint demnach eine vorgängige Bedeutung in die Kritik geraten zu sein, wenn danach gefragt wird, was denn eigentlich gemeint sei, andererseits scheint eine solche Fragestellung dennoch eine gewissen Relevanz zu besitzen, da immer auch die Möglichkeit besteht, dass mein Gesprächspartner mich zugleich missversteht und somit nicht erfasst, was von mir gemeint war.

Wenden wir uns noch einmal dem linguistischen Kommunikationsbegriff zu: "Das Gespräch von Angesicht zu Angesicht, bei dem zwei oder mehr menschliche Individuen wechselseitig Informationen, Meinungen, Wertungen und Gefühle austauschen, stellt die prototypische Form der Kommunikation dar."<sup>35</sup> Ein solches "Austauschen" von Informationen, Meinungen und Wertungen setzt nun voraus, dass im Gespräch nicht erst Sinn konstituiert wird, sondern Sinn in einer spezifischen Bedeutung immer schon mitgeteilt werden kann. Die Vorstellung, Kommunikation sei Austausch von Information mittels Zeichen, geht auch davon aus, dass durch Kommunikation mangelndes Wissen ausgeglichen werden kann, was vor allem durch die "(wahre) Aussage" geschehe.<sup>36</sup> Einer solchen Annahme steht die vorweg genannten Position entgegen: Aushandeln setzt voraus, dass Sinn nicht übertragen, sondern erst kommunikativ konstituiert wird. Dem Gespräch als Ort der Vermittlung steht die Aussage als Vermittlungsinstanz gegenüber. Darin sind zwei Positionen markiert, zwischen denen das Verständnis von Kommunikation verortet werden kann und die sich beide im sprachwissenschaftlichen Kommunikationsbegriff wiederfinden: In Kommunikation (sprich: Äußerung) wird etwas (Bedeutung) vermittelt (mitgeteilt); in Kommunikation (sprich: Gespräch) wird etwas (Sinn) vermittelt (ausgehandelt).

Während der ersten Vorstellung ein lineares Modell des Kommunizierens zugrunde liegt, findet sich im zweiten Fall ein zirkuläres Kreismodell. Kommunikation ist - im Sinne des Aushandelns - Mittel für die Entstehung von "geteiltem" Wissen, andererseits ist Kommunikation zweckhaft für die Aufhebung von Wissensdefiziten. Anders formuliert könnten die Positionen lauten: Indem ich spreche, teile ich Wissen mit; indem wir ein Gespräch führen, entsteht Wissen. Weingarten hat darauf hingewiesen, dass sich beide Positionen weitgehend ausschließen.<sup>37</sup> Jenes Wissen, welches direkt in einer Äußerung übertragen wird, muss daher einen anderen Status haben, als jenes Wissen, welches im Gespräch kommunikativ ausgehandelt wird. "Kommunikativer Sinn", wie von Brinker und Sager beschrieben, bezeichnet daher jene jene Dimension, welche aufgrund der Interaktion der Akteure zustande kommt. "Bedeutung" bezeichnet hingegen jenes von den Akteuren sprachlich Mitgeteilte, was vom Hörer unbestätigt vorliegt, ohne dass jedoch die Möglichkeit der Vermittlung prinzipiell in Frage gestellt wird.

---

<sup>34</sup>Liebert (2003), S. 33.

<sup>35</sup>Liebert (2002), S. 21.

<sup>36</sup>Vgl. Fiehler (1990), S. 107.

<sup>37</sup>Vgl. Weingarten (1990), S. 108.

Anhand dieser Unterscheidung wird ersichtlich, dass eine Bedeutungsübertragung, d.h. die einfache Möglichkeit des Verstehens, eben doch als möglich unterstellt wird, obwohl vielfach gerade gegenüber dieser Annahme eine Abgrenzung vorgenommen wird. Bedeutung erscheint daher in vielen Fällen als Wortbedeutung, Sinn hingegen wird als Resultat des kommunikativ-pragmatischen Verständigungsgeschehens betrachtet. Verstehen erfolgt demnach auf zwei Weisen: Eine wörtliche Bedeutung erfassen wir in nahezu allen Fällen automatisch und unbewusst; hingegen erschließt sich der kommunikative Sinn erst im Zusammenhang des Sprechens in der Gemeinschaft. Eine solche Perspektive fasst Pragmatik als eine Facette der semantischen Konzeption auf, der gemäß die eigentliche Bedeutung in der Verwendung eines Ausdrucks durch die folgende Äußerung modifiziert bzw. auf ein Verständnis festgelegt wird; d.h. eine Bedeutungsmodifikation ist im Verlauf des Gesprächs möglich, der semantische "Kern" bleibt hingegen unangetastet. Der Ausdruck "Konstitution" beschreibt daher, wie die in einer Äußerung mitgeteilte Bedeutung durch den folgenden Sprecher modifiziert werden kann. Die Fortsetzung des Gesprächs erfolgt insofern immer unter Rückgriff auf ein gemeinsames Verständnis, sowie im Vorgriff auf das, was der Andere womöglich gemeint hat.<sup>38</sup> Rückbezüglich scheint ein Thema identifiziert werden zu können, das sodann zur Verhandlung steht; in der "Verlaufsrichtung" des Gesprächs erscheint dieses hingegen als prinzipiell unabgeschlossen und offen, d.h. ein abschließendes Verstehen ist unmöglich, da eine letzte Interpretation immer aussteht. Zugleich wird darin ersichtlich, dass eine vollständige Auflösung einer vorgängigen Bedeutung, die mitgeteilt wird, trotz der Kritik des Transfermodells beibehalten wird. Insofern diese primäre Möglichkeit der Vermittlung zugrunde gelegt wird, hat Knobloch eine solche Bestimmung kritisiert:

"Das gebräuchlichste linguistische Vor-Urteil besteht nun darin, dass wir glauben, die besonderen Bedeutungen der Sprachzeichen seien in unseren Köpfen weitgehend identisch verdrahtet, und deswegen, weil wir eben mit diesen identischen Verdrahtungen arbeiten, könnten wir uns verstehen. [...] So sehr erscheint den Sprachwissenschaftlern die übereinstimmende Bedeutung als Voraussetzung des Verstehens, dass es ihnen schwer fällt, sich mit dem Gedanken anzufreunden, dass übereinstimmende Bedeutungen eher erst das Ergebnis des Verstehens sind."<sup>39</sup>

Ein am Modell einer dialogischen Kommunikationssituation orientiertes Verständnis setzt gleichfalls ein monologisches Modell voraus, demnach Bedeutung nicht im Gesprächsverlauf konstituiert, sondern mitgeteilt wird. Während die Benennung "kommunikativer Sinn" fokussiert, das Bedeutung

---

<sup>38</sup>Vgl. Feilke (1996), S. 100.

<sup>39</sup>Knobloch (2005), S. 7.

nicht übertragen, sondern nur ausgehandelt werden kann, bleibt eine entsprechende Konzeption implizit dennoch an die Annahme gebunden, dass eine scheinbar objektivierbare Bedeutung einer Äußerung gegeben ist, zumindest jedoch, dass sich Verstehen schlicht vollzieht. Zugleich scheint es so, dass der kommunikative Sinn als geteiltes Wissen den Akteuren im Gespräch wiederum zur Verfügung steht. In umgekehrter Perspektive lässt sich daher festhalten, dass primär ein Verstehen und Einbringen von Bedeutungen möglich ist, dass aber das endgültige Aushandeln und Abschließen des Sinns unmöglich bleibt.

Verstehen wird daher im Gespräch als Normalfall angenommen: Dass sich Verstehen auf diese Weise vollzieht, ist sodann zwar eine Einsicht, die sich empirisch nachvollziehen lässt, sie bietet jedoch keine theoretische Erklärung dafür, wie der Normalfall des Verstehens - das primäre Bedeutungsverstehen ohne Folgeäußerung - vonstatten geht. Hingegen wird das Gespräch als Problem konstituiert, bei dem jede Äußerung einer Leerstelle gleichkommt, die durch den Anderen interpretiert werden muss, um den kommunikativen Sinn einer Äußerung zu konstituieren. Insofern wird das Interaktionsgeschehen letztlich als ein andauerndes Interpretationsverfahren bestimmt. Solchen Überlegungen liegt die durchaus angemessene Einsicht zugrunde, dass keine Äußerung kontextunabhängig verstanden werden kann, woraus sich im Umkehrschluss jedoch nicht per se ergibt, dass Verständigung permanent gesichert werden muss. Genau unter dieser Prämisse wird die Analyse von Gesprächen gegenwärtig jedoch vorgenommen, d.h. die Sprechenden vollziehen eine "Form des öffentlichen, wechselseitigen Aufzeigens von Interpretationen", was Deppermann und Schmitt als "grundlegende Aufgabe, die Gesprächsteilnehmer bearbeiten müssen" deklarieren.<sup>40</sup> Ergebnis der sich darin vollziehenden "Verstehensdokumentation" ist die Herstellung von Intersubjektivität: "Indem Gesprächsteilnehmer einander wechselseitig ihr Verstehen von Gesprächsbeiträgen aufzeigen, werden diese (in einer bestimmten Interpretation) Teil des *common ground*."<sup>41</sup> Auf diese Weise wird der Schritt von der Verständigung zur Institution vollzogen.<sup>42</sup>

Dass Kommunikation insgesamt ein Geschehen der Problembewältigung darstellt, scheint mir jedoch eine nur spezifische Perspektive darzustellen. Auf der Ebene der Modellbildung muss zudem der Normalfall des Verstehens berücksichtigt werden, d.h. es muss geklärt werden, wie eine Äußerung einfach verstanden werden kann, ohne zugleich mit dem Gemeinten identisch sein zu müssen. Dass Missverstehen nicht ungewöhnlich ist, zeigt ebenfalls die Praxis: Missverstehen sowie Verstehen werden hinsichtlich des Gesprächs empirisch jedoch nur dann relevant, wenn diese als diskursives Phänomen in Erscheinung treten, d.h. wenn Verstehen oder Missverstehen im Rahmen der

---

<sup>40</sup>Vgl. Deppermann und Schmitt (2008), S. 222.

<sup>41</sup>A. a. O., S. 236.

<sup>42</sup>Vgl. dazu auch Abschnitt 2.4.

Verstehensdokumentation, -bearbeitung oder -absicherung thematisiert werden. Für die Erklärung des kommunikativen Zusammenhangs ist das zu wenig. Daher gilt es zu bedenken, dass auch die Empirie ihr Modell nicht einfach aus der Beobachtung ableiten kann und insofern nicht ohne eine theoretische Modellierung auskommt. Dass dies *de facto* auch nicht geschieht, wird in gesprächs- sowie konversationsanalytischer Sicht deutlich, wenn man beachtet, dass diesen Entwürfen des Konzept des Aushandelns zugrunde liegt. Zu den Basisannahmen, die unhinterfragt bleiben, gehört dabei, dass die Partner, wenn sie kommunizieren, immer in einen Aushandlungsprozess eingebunden sind. Kommunikation wird dabei nicht nur in spezifischen Situationen, sondern grundsätzlich als ein Aushandeln beschrieben, wodurch alle weiteren Aspekte wie Sachverhalts- und Beziehungskonstitution, Handlungsschemata sowie die Organisation des Ablaufs auf dieses Geschehen des Aushandelns zurückgeführt werden.<sup>43</sup> In diesem Sinn ist Aushandeln ein Konzept für "Miteinander sprechen" und prägt das linguistische Verständnis von *Sprache als Verständigung*. Mittels des Aushandelns werden Bedeutungen sodann identifizierbar und wechselseitig akzeptiert.

Allerdings werden folglich auch die Konsequenzen dieses Modells ersichtlich: Ein Problem des Konzepts ist, dass die forschungsleitenden Annahmen offensichtlich unterstellen, dass es ein Anliegen der Kommunikationsteilnehmer selbst ist, in einem Gespräch etwa Sachverhalte zu konstituieren und Sinn auszuhandeln. Insofern wäre das Gespräch darauf ausgerichtet, tatsächlich als ein solches Geschehen des Aushandelns bezogen auf verschiedene Aspekte vollzogen zu werden. Dass im Alltag in zahlreichen Gesprächen nichts dergleichen bezweckt wird, lässt sich leicht nachvollziehen: So vollziehen sich Gespräche in dem meisten Fällen vollkommen routiniert und hinsichtlich so genannter Partygespräche oder Plaudereien lässt sich etwa nur schwerlich behaupten, dass es um das Aushandeln von Sachverhalten geht; wenn, so kann eine solche Annahme nur in einem sehr allgemeinen Sinn eine Sachverhaltskonstitution behaupten.<sup>44</sup>

Die Entwicklung des Aushandlungsmodells lässt zudem deutlich werden, dass dafür ökonomische Tauschvorstellungen relevant waren und sind, obwohl sich die Autoren zumeist gegenüber einfachen Modellen der Übertra-

---

<sup>43</sup>Vgl. dazu Diekmann und Ingwer (1983), S. 183.

<sup>44</sup>Hess-Lüttich hat daher angemerkt, dass es offensichtlich in der europäischen und speziell in der deutschsprachigen Tradition liege, dass man annehme, Gespräche dienen dem Aushandeln gewichtiger Sachverhalte und Themen. Ob es sich dabei tatsächlich um Themen von allgemeiner Wichtigkeit handelt, mag dahin gestellt sein, dennoch bleibt die Annahme unbestritten, das Gespräch habe die Konstitution von Sachverhalten zum Ziel. Vgl. dazu Hess-Lüttich (1996), S. 930. Dass Gespräche etwa auch der Beziehungskonstitution dienen, ist allgemein anerkannt. Nicht berücksichtigt sind in einer solchen Sicht etwa Kommunikationsversuche wie das von Hermanns dargestellte "Schmollen". Vgl. Hermanns (1992). Ähnlich interessant sind auch Formen des Schweigens oder aber das Reden, um das Schweigen zu brechen. Das Konzept des Aushandelns gerät dort an seine Grenzen.

gung abgegrenzt haben.<sup>45</sup> Diekmann und Paul verweisen darauf, dass sich in den Veröffentlichungen der Konversationsanalyse der 1970er und 1980er Jahre kein Hinweis darauf findet, dass das Aushandlungskonzept Wurzeln im Interaktionismus oder in der Wissenssoziologie hat, in deren Kontext etwa von Austausch und Transaktion gesprochen wird, wobei sie deutlich machen, dass hinsichtlich zahlreicher Ausdrücke, die so verwendet werden, deren Vergleichs- und Ursprungsebene im Ökonomischen kaum noch wahrgenommen wird. Sie kommen daher zu dem Fazit: "Die verdeckte Wirksamkeit ökonomischer Kategorien in interaktions- und kommunikationsanalytischen Untersuchungen nicht-ökonomischer Handlungsräume, die wir in der gegenwärtigen Konversationsanalyse zu beobachten meinen, hätte so gesehen weit zurückreichende historische Wurzeln."<sup>46</sup>

Die Situation hat sich in Folge kaum geändert: Das Aushandeln dient dazu, etwa einen Sachverhalt zu konstituieren, d.h. *etwas* auszuhandeln, das anschließend als Grundlage des gemeinsamen Handelns dienen kann. Dass dabei darauf zurückgegriffen wird, dass sich das Verstehen einer Äußerung einfach vollzieht, ohne dass eine theoretische Modellierung des Verstehens in diesem Kontext stattfindet, bleibt unbedacht. Kontrastieren wir dies nochmals mit der Äußerung Brinkers, dass es eigentlich überflüssig sei, zu fragen, was mit einer Äußerung gemeint ist, so wird deutlich, dass die Frage nach der Möglichkeit der Verständigung (oder auch des Missverstehens) grundsätzlich übergangen wird. Im Rückblick auf die Ursprünge solcher ökonomischer Modells habe ich bereits eingangs angemerkt, dass solche Tauschvorstellungen entsemantisiert sind. Wie das sinnbezogene Geschehen der Vermittlung möglich ist, lässt sich durch das Modell des Aushandelns nicht erklären.

### 3.2 Im Anschluss an das Gespräch

Die Konzeption des Vermittlungsgeschehens nach dem Modell des Aushandelns hat Konsequenzen, wenn die am Gespräch orientierte Konzeption auf andere Vermittlungssituationen übertragen wird. Die medienlinguistischen Untersuchungen massenmedialer Vermittlungsprozesse, wie sie im Verständnis der Forschungen zur "kommunikativen Fernsehaneignung" vorgenommen werden, gehen etwa von jener basislinguistischen Perspektive aus, die das Gespräch als grundlegendes Prinzip der Verständigung anderen Kommunikationssituationen vorordnet. Die Untersuchungen setzen dabei den Vollzug eines

<sup>45</sup>Vgl. Diekmann und Ingwer (1983), S. 174. So lässt sich u.a. erkennen, dass das Konzept des Aushandelns auch Spuren eines Verhandlungsbegriffs der wirtschaftswissenschaftlichen und soziologischen Forschung aufweist, wodurch eine "Beziehung von sozialer Interaktion und ökonomischem Austausch prägnant hergestellt" wird. Vgl. a. a. O., S. 176. Insgesamt verstehen interaktionistisch, wissenssoziologisch und ethnomethodologisch orientierte Konversationsanalysen Interaktion als einen Prozess des Aushandelns. Vgl. a. a. O., S. 169.

<sup>46</sup>A. a. O., S. 181.

Dreischritts voraus: Das Gespräch bildet das Paradigma einer unmittelbaren Kommunikationssituation, die mit Aspekten der Verständigung und des Aushandelns verbunden ist. Da Massenmedien eine solche unmittelbare Situation unterbinden und keinen Rückkanal (im Sinne des *turn-taking*) zur Verfügung stellen, führt dies zu einer defizitären und asymmetrischen Kommunikationssituation: "Anders als in der face-to-face-Kommunikation hat der Rezipient keine Möglichkeit, durch feedback mit dem Produzenten gemeinsam Verständigung herzustellen."<sup>47</sup> Aus genau jener Zuschreibung resultiert die medienlinguistische Idee der "Anschlusskommunikation", die eine Lücke füllt, welche durch fehlende Wechselseitigkeit beim Verstehen von Einwegkommunikation entsteht.<sup>48</sup> Der Ausgleich der "mangelhaften" Fernsehkommunikation erfolgt daher im nächsten Schritt durch das Gespräch der Fernsehzuschauer untereinander. Sprechen über Fernsehen hat somit eine kompensatorische Funktion, indem es die Defizite massenmedialer Einwegkommunikation aufhebt. Der Verlust der ursprünglichen Kommunikationssituation von Angesicht zu Angesicht wird so durch das Wiedereinsetzen des Gesprächs eingeholt, so dass defizitäre Wissensbestände in der Zuschauerkommunikation ausgeglichen werden können. Die Unterscheidung von Gespräch und massenmedialer Kommunikation erfolgt somit vor dem Hintergrund der Annahme, dass im Gespräch Sinn ausgehandelt wird, Einwegkommunikation dieses Aushandeln jedoch verhindert.

Der Dreischritt verdeutlicht, dass in den Untersuchungen zur kommunikativen Fernsehaneignung verschiedene Kommunikationssituationen miteinander verglichen werden, ein Verfahren, das in der Linguistik durchaus gängig ist. Bucher schreibt in diesem Sinn: "Produktiv ist dabei eine kontrastive Verfahrensweise, bei der direkte (face-to-face) Alltagskommunikationen als strukturelle Vergleichsobjekte herangezogen werden."<sup>49</sup> Wichtige Differenzen werden so allerdings übergangen, was u.a. von der teils synonymen Verwendung der Ausdrücke 'Gespräch' und 'Kommunikation' in der Sprachwissenschaft abhängt. Eine solche Verwendung der Begriffe ist, solange sie im Kontext der Gesprächsanalyse verbleibt, unproblematisch. Probleme treten auf, wenn die mit dem Gespräch verbundenen Aspekte vermittels des Ausdrucks 'Kommunikation' auf massenmediale Kommunikation übertragen werden. Der Kommunikationsbegriff wird dann zu einem Sammelbegriff, der unterschiedliche Situationen unter einem Modell erfasst, ohne Rücksicht jedoch auf die je spezifische Situation. Die Linguistik muss daher - insbesondere auch dann, wenn unterschiedliche Kommunikationsformen in den Blick kommen - unbedingt Überlegungen zur Adäquatheit des eigenen Kommunikationsbegriffs und dessen Voraussetzungen anstellen. Bucher hat daher kritisch angemerkt:

"Die Untersuchung von Dialogen *in* Medien kann als ein eigen-

---

<sup>47</sup>Holly (2001b), S. 14.

<sup>48</sup>Vgl. A. a. O., S. 14f.

<sup>49</sup>Bucher (1999), S. 214.

ständiger linguistischer Beitrag zur Medienforschung gewertet werden. Wie für die Dialoganalyse im Allgemeinen, so existiert auch für die Analyse von Mediendialogen keine einheitliche Theorie des kommunikativen Handelns.”<sup>50</sup>

Gerade da keine einheitliche Theorie vorliegt, dient das Paradigma des Gesprächs als Grundlegung auch für andere Vermittlungszusammenhänge. Betrachten wir daher im Detail die Grundstruktur des kontrastiven Verfahrens und dessen Bedingungen im Kontext der Medienlinguistik.

Wir haben bereits gesehen, dass der Dialog als unmittelbares Kommunikationsgeschehen bestimmt wird: "Kommunikation von Angesicht zu Angesicht ist unmittelbares und wechselseitiges soziales Handeln."<sup>51</sup> Fernsehkommunikation wird dem entgegen als mittelbares und einseitig soziales Handeln bestimmt. Entscheidende Aspekte der Kommunikationssituation sind räumliche Trennung, anonyme Kommunikation und Asymmetrie. Der fundamentale Unterschied zwischen beiden Kommunikationsformen besteht nun nicht darin, dass die eine direkt, die andere vermittelt ist. Die entscheidende Differenz von Gespräch und Fernsehübertragung besteht in der Entkopplung von Produktion und Rezeption, wodurch die Möglichkeit zur interaktiven Beeinflussung im Sinne des Aushandelns aufgehoben wird. Die Verständigungsarbeit fällt daher weg und das Gespräch als Ort des Aushandelns, aus dem heraus das Einverständnis der Gesprächsteilnehmer entsteht, wird unmöglich. Daher fehlt die Möglichkeit, wechselseitig Wissensbestände anzugleichen. Genau in diesem Sinn wird die Anschlusskommunikation verstanden: Sie kompensiert, was aufgrund des Einweg-Mediums nicht möglich ist. Insofern besteht auch hier die Vorstellung, dass innerhalb der Prozesse massenmedialer Kommunikation "Bedeutung" vermittelt wird, der kommunikative Sinn erschließt sich den Zuschauern jedoch erst im anschließenden Gespräch. Das Problem, welches sich hieraus ergibt, lautet: Die Untersuchungen zur kommunikativen Fernsehaneignung konnten zwar zeigen, dass Zuschauer nicht bloß schweigend das massenmediale Angebot aufnehmen und somit einer einfachen Wirkungshypothese widersprechen; sie können jedoch nicht erklären, was der Zuschauer versteht, wenn er tatsächlich stumm das ihm gebotene Fernsehprogramm verfolgt, d.h. Zuschauer besprechen zwar, was sie wahrnehmen, allerdings ist die Anschlusskommunikation nicht Voraussetzung des Verstehens, vielmehr zeigt sich darin lediglich eine spezifische Form der Aneignung. Insofern wird auch in diesem Zusammenhang das primäre Verstehen nicht thematisiert, insbesondere da das Gespräch weiterhin als Paradigma zugrunde gelegt wird.

Dass Fernsehübertragung und *face-to-face*-Kommunikation in der geschilderten Weise überhaupt miteinander verglichen werden können, setzt eine

<sup>50</sup>Bucher (1994), S. 483. Fiehler hat daher auf die Inkohärenz des in der Sprachwissenschaft vorliegenden Kommunikationsbegriffs aufmerksam gemacht. Vgl. Fiehler (1990).

<sup>51</sup>Klemm (2000), S. 54.



Idee der Ähnlichkeit voraus, die nicht auf der Hand liegt. Die Annahme der Vergleichbarkeit wird verständlich, wenn man einen Schritt zurückgeht und rekonstruiert, wie sich die Aneignungsforschung entwickelt hat. Das Vergleichsmoment ist im Konzept der Kommunikationskreise begründet. Linke hat in ihrer gesprächsanalytisch orientierten Untersuchung dieses Konzept erläutert, an welches die von Holly durchgeführten Untersuchungen zur Inszenierung politischer Fernsehdiskussionen anschließen.<sup>52</sup> Sie fokussiert in ihrer Untersuchung von Gesprächen im Fernsehen dialogische Sendeformate wie Diskussion, Talkshow und Interview. Das Gespräch *im* Fernsehen bildet als Untersuchungsgegenstand somit den wissenschaftsgeschichtlichen Vorläufer des Gesprächs *vor* dem Fernseher. Ausgehend von einem inneren bzw. ersten Kommunikationskreis konstatiert Linke einen zweiten, äußeren Kommunikationskreis zwischen Fernsehzuschauer und Fernsehakteur. Dieser zweite Kommunikationskreis überlagert demnach den ersten und das Verhalten der Gesprächsteilnehmer des inneren Kommunikationskreises. Allerdings bestehen diese Kreise weitgehend unabhängig voneinander, lediglich der Gesprächsleiter wird als Vermittlungsinstanz beschrieben.<sup>53</sup> Die Rezeption des übertragenen Geschehens wird von Linke nun gleichfalls durch den Begriff der Kommunikation gefasst. Anstatt einerseits Gespräche *im* Fernsehen und andererseits Gespräche *vor* dem Fernseher zu untersuchen, wird somit ein kommunikativer Zusammenhang von Fernseh- und Zuschauergesprächen unterstellt.<sup>54</sup> Nun wurde dieser Zusammenhang in der linguistischen Forschung durchaus kritisch thematisiert: Dialogische und interaktionistische Modelle seien dem Gegenstand nicht angemessen, da zwischen Zuschauer und Fernsehzuschauer kein Dialog und keine Interaktion stattfindet: "Man erfasst den massenmedialen Kommunikationsprozess besser, wenn man ihn als getrenntes, aber aufeinander orientiertes soziales und kommunikatives Handeln sowie als Textaneignung auffasst."<sup>55</sup> Dieses "kommunikative Handeln" wird letztlich allerdings wiederum auf die Verständigungsarbeit rückbezogen.<sup>56</sup> Dass die Koordination des Handelns jedoch allererst über das Wahrgenommene verläuft, welches nicht mit den Aussagen der Akteure im Fernsehen gleichgesetzt werden kann, sondern vor allem bezüglich des Fernsehbildes stattfindet, bleibt in einer solchen Sicht unberücksichtigt. Die Konzeption von Kommunikation als verbale Verständigung führt dazu, dass alle Formen non-verbaler Kommunikation marginalisiert werden.<sup>57</sup> Die Grundannahme, das Gespräch sei die ursprüngliche Situation der Kommunikation, ist insofern

---

<sup>52</sup>Vgl. Linke (1985) und Holly, Kühn und Püschel (1986).

<sup>53</sup>Vgl. Linke (1985), S. 42.

<sup>54</sup>Burger verweist darauf, dass der Begriff der Einweg-Kommunikation zu kurz greife, denn sobald dialogische Elemente im Medientext auftreten, werde die Kommunikationssituation komplexer. Vgl. Burger (2005), S. 19f.

<sup>55</sup>Klemm (2000), S. 84.

<sup>56</sup>Vgl. A. a. O., S. 54.

<sup>57</sup>Vgl. Fiehler (1990), S. 110.

auch ein Grund dafür, dass im Kontext der kommunikativen Fernsehaneignung die visuelle Komponente des *Fernsehens* nicht in den Blick gerät.<sup>58</sup> Indem implizit weiterhin von einer dialogischen Situation ausgegangen wird, kommt der Tatsache, dass sich der Zuschauer einem Fernseher gegenüber befindet, eigentlich keine Bedeutung zu. So thematisieren die Forschungen im Rahmen der "kommunikativen Fernsehaneignung" das Bild weitgehend nicht und dies, obwohl gerade jene Entwicklungen angeben, die Perspektive des Rezipienten einzubeziehen. Insofern die Rezipienten allerdings wiederum nur als Gesprächsteilnehmer betrachtet werden, blendet eine solche Konzeption die Rezeption - auch des Fernsehbildes - aus.

Nun setzt der Verlust des Fernsehbildes in der Fortentwicklung der Untersuchungen erst allmählich ein. Linke wie auch Holly "thematisieren [...], wie das Visuelle zur Inszenierung von Fernsehdiskussionen beiträgt." Sie sehen daher durchaus, dass die Annahme falsch ist, "in Fernsehdiskussionen hätte man es nur mit abfotografierten Köpfen zu tun [...]"<sup>59</sup> Allerdings scheint die Hervorhebung des Gesprächs - wie auch bei Holly, Kühn und Püschel - das Bild in den Hintergrund treten zu lassen.<sup>60</sup> Das Bild wird transparent für das im Gespräch Mitgeteilte. Insofern werten sie das Bild mit Bezug auf den spezifischen Charakter der Diskussion als Gespräch ab und kommen zu der Schlussfolgerung: "Der Konsument der Fernsehdiskussionen wird dem, was auf dem Bildschirm optisch abläuft, in der Regel keine bewusste Aufmerksamkeit schenken."<sup>61</sup>

In Folge des so genannten *iconic turn* ist das Bild als Thema der linguistischen Forschung inzwischen zwar wiederentdeckt worden.<sup>62</sup> Dennoch wird die Sichtbarkeit des Bildes nicht als solche thematisiert, vielmehr werden Bilder als Bestandteile eines komplexen Kommunikats im Verhältnis zur Sprache vor allem in die Handlungsmuster-Analyse einbezogen. Insbesondere das Verhältnis von Sprache und Bild wird dabei als das Verhältnis zweier, voneinander unabhängiger symbolischer Medien entworfen, wodurch Überkreuzungen nicht wahrgenommen werden: etwa die Visualität der Schrift, die mit der Sichtbarkeit der Bilder einhergeht, oder aber die Auditivität der

<sup>58</sup>Selbst Mikos, der sich explizit dem Vorhaben verschrieben hat, eine Rezeptionsästhetik des Fernsehens zu entwickeln, hält es nicht für notwendig, ausführlich auf die visuelle Oberfläche des Bildschirms Bezug zu nehmen. Vgl. Mikos (2001). Diese magere Behandlung des Ästhetischen und der Visualität des Fernsehens hat Hermann (2003 (Zuletzt: 30 Juni 2009)) in seiner Rezension zu Mikos dann auch angemerkt: "Auf das Fernsehen als Bilder-Medium geht Mikos erstmals (auf S. 184!) im fünften Kapitel etwas ausführlicher ein [...] jedoch ohne weitere Bezüge zu aktuellen Bildtheorien und zum Ästhetik-Diskurs."

<sup>59</sup>Holly, Kühn und Püschel (1986), vgl. auch Linke (1985). Linke konstatiert durchaus ein Verständnis unterschiedlicher Darstellungsfunktionen: "Die Kameraperspektive kann versuchen, eine *neutrale Darstellungsfunktion* zu übernehmen, d.h. die Gesprächsereignisse in der Studiorunde so zu vermitteln versuchen, 'wie sie sind'. Voraussetzung hierfür wäre die permanente Präsentation der gesamten Studiorunde am Bildschirm [...]" a. a. O., S. 259.

<sup>60</sup>Vgl. Holly, Kühn und Püschel (1986).

<sup>61</sup>A. a. O., S. 177.

<sup>62</sup>Vgl. dazu Liebert und Metten (2007).

### 3.3. VON DER ÜBERTRAGUNG ZU SEMANTISCHEN HIERARCHIEN<sup>67</sup>

gesprochenen Sprache, die selbst als Hörbares in eine Klangwelt eingebettet ist. Indem Verständigung somit schon möglich ist, führt dies dazu, dass die Bezugnahme auf das Wahrgenommene obsolet wird. Es zeigt sich daher, dass nicht nur Verstehen kein Thema ist, sondern damit einhergehend eine Anschauungsorientierung vollständig übergangen wird. Neuere medientheoretische Überlegungen (wie eingangs dargestellt) gehen hingegen von der Frage aus, ob nicht allererst wahrnehmbar werden muss, was dem Anderen zu Verstehen gegeben wird. Die Übermittlung des Geschehens per Fernsehen lässt den Rezipienten jedoch nicht an einem Gespräch teilhaben, sondern allererst an einer Fernsehsendung. Beim Fernsehen handelt es sich primär um ein visuelles Medium, dessen Rezeption vornehmlich über das am Bildschirm Erscheinende stattfindet.<sup>63</sup>

Führen wir uns nochmal das Konzept der Untersuchungen zur kommunikativen Fernsehaneignung vor Augen. So schreibt Klemm:

„Resultat dieser Überlegungen wird es sein, dass eine angemessene Erfassung der Rezeption auf einer Theorie der ‚kommunikativen Fernsehaneignung‘ aufbauen sollte, da sich die Bedeutung der massenmedialen Botschaften für Zuschauer häufig erst im Sprechen über sie entwickelt.“<sup>64</sup>

Die vorhergehenden Ausführungen zeigen jedoch, dass genau aus jener Konzeption heraus Rezeptionsprozesse nicht erfasst werden. Insgesamt wird so weder das tatsächliche Rezeptionsgeschehen betrachtet, noch das, worauf dieses bezogen ist. Die Orientierung am Sprecher und der Äußerung überwiegt. Indem die mediale vermittelte Kommunikation so auf das Gespräch bezogen wird, wird die Spezifik des Vermittlungsgeschehens übergangen: Die Orientierung auf das Gespräch hat zur Folge, dass dessen medial flüchtige Konstitution - die der theoretischen Konzeption des Zusammenhangs zugrunde liegt - bei der Übertragung auf weitere Vermittlungssituationen dazu führt, dass das mediale Dazwischen unberücksichtigt bleibt. Dieser Ort der Vermittlung bleibt insofern als eine Leerstelle bestehen. Mit der Grundlegung des Aushandlungsmodells liegt dem Geschehen der Vermittlung zudem ein entsemantisiertes Modell zugrunde.

### 3.3 Von der Übertragung zu semantischen Hierarchien

Bisher konnten wir sehen, dass der sprachwissenschaftliche Kommunikationsbegriff an der mündlichen Dialogsituation orientiert ist, deren Grundlegung zum Vergleich verschiedener Kommunikations- und Interaktionssituationen

---

<sup>63</sup>Vgl. Holly (im Erscheinen).

<sup>64</sup>Klemm (2000), S. 20.

herangezogen wird. Miteinander-Sprechen wird als Geschehen des Aushandelns begriffen. Zugleich dient die Grundlegung einer solchen Konzeption der Abgrenzung gegenüber anderen Modellen, denn es bleiben - so Bucher:

„[...] - vor allem in der Empirie - monologische, nachrichtentechnische und wirkungsorientierte Kommunikationsmodelle vorherrschend. Medienkommunikation wird vorwiegend als Informationsübertragung vom Sender zum Empfänger oder als Wirkungszusammenhang nach einem angereicherten Stimulus-Response-Modell betrachtet.“<sup>65</sup>

Die Medienanalyse auf dialoganalytischen Grundlagen unterscheidet sich von einem solchen Verständnis. Die Abgrenzung findet daher etwa unter den Bezeichnungen "Container"-Modell und "Geschoss"-Theorie statt.

Diese metaphorischen Begriffsbildungen rekurren nicht selbstverständlich auf gleiche Überlegungen, wenn sie auch - wie etwa von Holly - weitgehend undifferenziert verwendet werden. So bezieht sich die Bezeichnung "Bullet"/("Geschoss)-Theorie auf ein Konzept der Kommunikationsforschung, bei welchem "im schlimmsten Fall innerhalb eines Stimulus-Response-Modells [...] vom Vorliegen eines Textes auf eine entsprechende Wirkung geschlossen wird."<sup>66</sup> Um in der vorliegenden metaphorischen Sprechweise zu bleiben: Der Text "trifft" den Rezipienten in diesem Sinne gleich einer Kugel und entfaltet so umgehend seine Wirkung. Ein solches Modell gründet in einer kausalen Ursache-Folge-Relation. Einem entsprechenden Reiz folgt somit jeweils eine spezifische Reaktion.<sup>67</sup> Während also das Stimulus-Response-Modell prinzipiell auf "Wirkung" bezogen ist, fokussiert das "Container"-Modell die Übertragung von Bedeutung: ">Sätze und Wörter sind wie Behälter (Container)<: *Sie können leer sein, man kann sie mit Bedeutung füllen, dann haben sie einen Inhalt etc.*"<sup>68</sup> Anders formuliert: "*Kommunikation ist (wie) der Transport von Gütern (Conduit-Metapher).*"<sup>69</sup> Für den Rezipienten ergibt sich demnach die Aufgabe, die Bedeutung eines Textes dem Text-Behälter wieder zu entnehmen.<sup>70</sup> Das "Container"-Modell basiert auf der Vorstellung, dass "[...] der Sender Bedeutungen in Äußerungen reinpackt wie in einen Container, so verpackt hinüberschickt zum Empfänger, der sie dann umgekehrt wieder auspackt."<sup>71</sup> Im Fokus der Kritik steht somit das von Shannon und Weaver entworfene Modell der Nachrichtenübertragung, wobei die kritische Absetzung dazu dient, das Übertragungsmodell von Bedeutung als inadäquat zu kennzeichnen. Inwiefern eine solche Kritik trifft, soll folgend

<sup>65</sup>Bucher (1994), S. 473.

<sup>66</sup>Holly (1996), S. 104.

<sup>67</sup>Vgl. Merten (1994), S. 292.

<sup>68</sup>Weingarten (1990), S. 102.

<sup>69</sup>A. a. O., S. 104.

<sup>70</sup>Vgl. Brüner (1987), S. 108.

<sup>71</sup>Holly (1995), S. 118.

### 3.3. VON DER ÜBERTRAGUNG ZU SEMANTISCHEN HIERARCHIEN<sup>69</sup>

überprüft werden, insbesondere, da die vorhergehenden Überlegungen gezeigt haben, dass die Möglichkeit der Verständigung vorausgesetzt wird. Die Abgrenzung gegenüber Shannon und Weaver erfolgt meist unter Bezugnahme auf den Aspekt der Bedeutungsübertragung und - dies kann sogleich festgehalten werden - schlägt damit fehl:

”Der Aufbau der mathematischen Theorie selbst, wie er von Shannon vorgelegt wird, macht an keiner Stelle tatsächlich Gebrauch davon, daß es sich bei einem vorgegebenen ”Zeichenvorrat” um *Zeichen* handelt, d.h. daß sie als Zeichen in dem Sinne zu verstehen sind, daß ein Mensch einem anderen ”ein Zeichen gibt”, also etwas zeigen oder anzeigen will.”<sup>72</sup>

Eine Abgrenzung gegenüber der Theorie der Nachrichtenübertragung von Shannon macht wenig Sinn, da das Modell nicht für die Beschreibung von Bedeutungsübertragung konzipiert ist.<sup>73</sup> Shannon beschreibt keine menschliche Kommunikation, vielmehr geht es um die technische Übertragung von Signalen. Während er das Problem der Bedeutung vollständig ausklammert, steckt Weaver das Feld weiter ab, indem er sich auf einen Kommunikationsbegriff bezieht, der Wort und Schrift, Musik, Malerei, Theater und Ballett umfasst. Janich merkt dazu an: ”Weaver ist bei seiner Erklärung zur Kommunikation an begrifflicher Nachlässigkeit kaum mehr zu überbieten. Er ignoriert die eigene Terminologie, ja das eigene, von Shannon unverändert übernommene System der fünf Komponenten und ihrer Funktionen.”<sup>74</sup> In der Rezeption scheint dies Anlass gewesen zu sein, das Modell auf alle weiteren Kommunikationsbereiche auszudehnen: ”Weaver tat bereits in derselben Publikation den Schritt, der diese technische Konzeption der Informationstheorie ausweitete und damit das Feld für seine Metaphorisierung bereitete.”<sup>75</sup>

Ein genauer Blick verdeutlicht allerdings, dass Weaver eine solche Ausweitung nicht vornimmt. Er gliedert Kommunikation in drei Ebenen bzw. drei Probleme: das technische Problem, das semantische Problem und das Effektivitätsproblem. Unter den technischen Problemen versteht Weaver Fragen, die sich mit Signalen, der Genauigkeit der Übertragung und - im Falle etwa des Fernsehens - der Übertragung von zweidimensionalen Mustern beschäftigen. Er geht im Folgenden auf diese Fragen näher ein und ignoriert die beiden weiteren Ebenen nahezu vollständig. Auch er widmet dem Problem der Bedeutung letztlich keine Aufmerksamkeit, obwohl der von ihm gestellte Rahmen dies einzuschließen scheint. Allerdings wird zumeist unter jener

---

<sup>72</sup>Janich (2006b), S. 71.

<sup>73</sup>Vgl. Januschek (2005), S. 136. Shannon selbst distanziert sich von einer solchen Vorstellung: ”Oft haben die Nachrichten *Bedeutung*, das heißt, sie beziehen sich auf gewisse physikalische oder begriffliche Größen oder sie befinden sich nach irgendeinem System mit diesen in Wechselwirkung. Diese semantischen Aspekte der Kommunikation stehen nicht im Zusammenhang mit den technischen Problemen.” Shannon und Weaver (1976), S. 41.

<sup>74</sup>Janich (2006b), S. 75.

<sup>75</sup>Lenke et al. (1995), S. 232.

Annahme auf das beschriebene Modell Bezug genommen, die besagt: Bedeutungen sind mittels Medien übertragbar. Hinzu tritt eine zweite Annahme, welche lange Zeit die Medienwirkungsforschung bestimmt hat: Spezifische Aussagen rufen spezifische Wirkungen hervor. In Kombination ergibt sich dann die Aussage: Die Wirkung kommt einer spezifischen Bedeutung gleich, deren Übermittlung intendiert wurde, indem Übertragung und Wirkung direkt aneinander gekoppelt werden. Das informationstheoretische Modell wird auf diese Weise mit einer behavioristischen Vorstellung von Kommunikation kombiniert, wodurch erst eigentlich die Vorstellung der Durchleitung von Bedeutung entsteht.

Obwohl dieser Zusammenhang anhand des so genannten Shannon/Weaver-Modells innerhalb der Linguistik kritisiert wird, wird eine solche Konzeption auf andere Weise für diese wiederum wirksam. Janich merkt insofern zur Konzeption von Shannon und Weaver auch an:

”Der umfängliche Apparat von Anmerkungen und Bezugnahmen auf andere Personen im Text von Shannon und Weaver erwähnt an keiner Stelle Ch. Morris (Morris 1938). Dabei ist diese Theorie bis in die Parallelführung der entsprechenden Texte hinein die Übernahme der Semiotik, die Morris für die *Encyclopedia of Unified Science* des Wiener Kreises publiziert hat.”<sup>76</sup>

Die Parallelisierung beider Konzepte ist entscheidend, da der sprachwissenschaftliche Kommunikationsbegriff eng mit semiotischen Konzeptionen verbunden ist. Das semiotische Konzept als Teil des allgemeinen sprachwissenschaftlichen Kommunikationsbegriffs wird dem informationstheoretischen Modell von Shannon und Weaver zumeist entgegen gestellt, ohne zu beachten, dass die Grundlagen der Bezugnahme teils identisch sind.

Morris konzipiert Zeichenprozesse vor dem Hintergrund behavioristischer Annahmen: Zeichen wird eine spezifische Wirkung zugesprochen, d.h. diesen kommt die Möglichkeit zu, beim Rezipienten einen entsprechenden Effekt hervorzurufen. Ein Zeichen dient daher dem Hervorrufen *einer* Wirkung: ”Das Reagieren auf Dinge durch die Vermittlung von Zeichen ist also biologisch eine neue Stufe in der Entwicklung.”<sup>77</sup> Subjektive Erfahrungen werden in diesem Kontext weitgehend geleugnet, da die Reaktionen systematisch erfolgen, wobei Sprache zu einem Verhaltenssystem wird. Das Problem der ”Bedeutung” spielt insofern auch für Morris keine Rolle. Die Auffassung, Bedeutung sei etwas Persönliches, Privates oder Subjektives, charakterisiert er gar als ”Stolperdraht” den es zu vermeiden gilt. Bedeutung ist potentiell intersubjektiv und durch die Festlegung der *Gebrauchsregeln* vollständig zu bestimmen. Die Subjektivität der Erfahrung verhindere daher eine objektive Feststellung der Bedeutung nicht, weshalb er die Behandlung der

<sup>76</sup> Janich (2005), S. 95.

<sup>77</sup> Morris (1972), S. 55.

### 3.3. VON DER ÜBERTRAGUNG ZU SEMANTISCHEN HIERARCHIEN<sup>71</sup>

”Bedeutung” mit der Aussage abschließt: “[...] den Ausdruck ”Bedeutung” [...] wollen wir von jetzt ab [...] nicht mehr gebrauchen [...].”<sup>78</sup> Das Modell von Morris ist demnach durch folgende Aspekte gekennzeichnet: Bedeutungen können objektiv beschrieben werden und sind nicht subjektiv, weshalb der Begriff der Bedeutung letztlich irrelevant ist, da diese subjektunabhängig sind. Kommunikation wird somit behavioristisch konzipiert, d.h. die Akteure einer Sprachgemeinschaft reagieren strikt *regelmäßig*, weshalb der Bedeutungs-begriff überflüssig wird.<sup>79</sup> Morris Modell scheint von einem reinen Modell der Übertragung nicht sonderlich weit entfernt, wobei Bedeutung nicht als Gegenstand, d.h. als *etwas* entworfen wird, sondern schlicht als Möglichkeit der Verständigung, die zur Konzeption eines Verhaltensmodells führt. Dass solche Konzeptionen in der Semiotik prominent sind, zeigt sich bei Eco:

”Wenn ich mit einem anderen Menschen spreche, ist mein Gehirn die Informationsquelle und das des Anderen der Empfänger. Meine Sprechwerkzeuge sind das Sendegerät und sein Ohr das Empfangsgerät (vgl. Weaver 1949). Wie wir sehen werden, wird dieses Verhältnis aber komplizierter, wenn darin zwei menschliche Wesen, jedes an einem Ende der Kette, erscheinen.”<sup>80</sup>

Eine solche Komplikation, die sich durch den Einbezug der Akteure ergibt, wird durch die Annahme eines Codes gelöst: Dem Signal ordnet der Empfänger mittels des Codes, den er besitzt, Sinn zu. ”Dieser Code kann für den Augenblick als eine Liste von Äquivalenzen betrachtet werden. [...] Er ist ein System von Oppositionen [...]. Er ist eher die Regel einer Terminus-für-Terminus-Äquivalenz zwischen zwei Systemen von Oppositionen.”<sup>81</sup> Eco unterscheidet einen denotativen und einen konnotativen Code, wobei erster nicht alternativ, d.h. grundlegend ist, der konnotative Code hingegen je nach Situation alternativ sein kann. Entsprechend der situativen Bedingungen fällt die Wahl unterschiedlicher konnotativer Codes aus. Entscheidend ist allerdings die Feststellung, dass der denotative Code nicht alternativ ist. Das Signifikat des Zeichens besteht in der Zuordnung einer kulturellen Einheit

---

<sup>78</sup>Morris (1972), S. 74.

<sup>79</sup>Dass das Modell von Morris nicht bloß eine historische Vorstufe einer semiotischen Konzeption bezeichnet, die inzwischen etwa überwunden ist, wird ersichtlich, wenn in gängigen Einführungen zur Linguistik jene Konzeption weiterhin angeführt wird und etwa Helmut Geißners *Theorie der mündlichen Kommunikation*, die in der Linguistik durchaus als Bezugspunkt angeführt wird, direkt bei Morris ansetzt.

<sup>80</sup>Eco (1972), S. 48. Janussek hat darauf hingewiesen, dass bereits Bühler ausführlich von den Begriffen *Sender*, *Empfänger* und *Signal* Gebrauch gemacht hat (die seinerzeit allerdings noch unverbraucht erschienen), zugleich allerdings eine behavioristische Interpretation strikt zurückgewiesen hat. Vgl. Janussek (2005), S. 137. Auch Schmitz spricht etwa gegenwärtig weiter von *Sendern* und *Empfängern*, von der *Verteilung* von Information und der *Versendung* von Zeichen. Vgl. Schmitz (2004), S. 8, 12, 14 und 40.

<sup>81</sup>Eco (1972), S. 66.

zum Feld der Wahrnehmungsstimuli. Eco spricht von einem semantischen System, innerhalb dessen die kulturelle Einheit durch ihre "Stellung" gegenüber anderen Einheiten definiert wird.

"Wir haben es mit Werten zu tun, die sich aus dem System herleiten. Die Werte entsprechen zwar kulturellen Einheiten, sie sind aber als reine Differenzen definierbar und kontrollierbar. [...] Wie in einem Schachspiel erhält jede Figur ihren Wert durch die Stellung, die sie in Bezug auf andere Figuren einnimmt, und jede Störung des Systems verändert den Sinn der anderen korrelativen Figuren."<sup>82</sup>

Was Eco auf diese Weise beschreibt, ist die Modifikation des Sinns durch die Kontexte einer Äußerung, was jedoch voraussetzt, dass die Möglichkeit der Vermittlung mittels der Annahme eines Codes als geregelt verstanden wird. Die Linguistik ist der Semiotik hier größtenteils gefolgt.<sup>83</sup> Während etwa Morris von einem strikten Verhaltensmodell im Sinne einer behavioristischen Konzeption ausgeht, nimmt Eco einen Code an, der eine primäre Bedeutung fixiert und somit Verständigung garantiert. Biere hat die Probleme eines solchen Code-Modells herausgestellt, "das auf dem Gedanken einer äquivalenten Zeichensubstitution basiert und daher den Begriff des Verstehens in einem hermeneutisch relevanten Sinn gar nicht kennt."<sup>84</sup> Der Code dient dazu, die Identität der Sprache zu konstituieren und Verständigung als möglich zu entwerfen.

Deutlich wird in diesem Zusammenhang, dass die Absetzung gegenüber einer Vorstellung, wie sie aus der Rezeption der Arbeiten von Shannon und Weaver entstand, weitaus weniger leicht fällt, als oftmals angenommen wird,

<sup>82</sup>Eco (1972), S. 86f.

<sup>83</sup>Einer solchen Auffassung der Bedeutung sprachlicher Äußerungen - insbesondere der "Liste von Äquivalenzen" - lässt sich ein von Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* gewähltes Beispiel entgegenhalten: "Denke nur an die Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel, auf diesem stehen die Zeichen: 'fünf rote Äpfel'. Er trägt den Zettel zum Kaufmann; er öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen 'Äpfel' steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort 'rot' auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster [...]. So, und ähnlich, operiert man mit Worten. - 'Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort 'rot' nachschlagen soll [...]?' Wittgenstein (1984), S. 238. Und zwei Paragraphen weiter bemerkt er: "[...] nun ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System." a. a. O., S. 239. Wittgenstein kritisiert in dem von ihm gewählten Beispiel eine Sprachauffassung, die auch auf die Formulierungen von Eco sowie von Morris zutrifft. Die Frage danach, wo er denn das Wort "rot" nachschlagen soll, ist auch die Frage danach, was denn das Wort "rot" bedeutet. Eco scheint in keiner Weise der Position Wittgensteins folgen zu wollen. Er spricht zwar gegenüber den *Philosophischen Untersuchungen* - die nur zweimal Erwähnung finden - von einem anregenden Werk, zugleich allerdings auch von dem wohl rigorosesten Versuch, "die formalisierte Erforschung der Bedeutung zu beseitigen." Eco (1972), S. 88. Eco liest Wittgenstein offensichtlich als einen Bestreiter der Auffassung, eine primäre Bedeutung von Äußerungen sei systematisch konstituiert und ermögliche so eine intersubjektive Verständigung.

<sup>84</sup>Biere (1989), S. 144.



### 3.3. VON DER ÜBERTRAGUNG ZU SEMANTISCHEN HIERARCHIEN<sup>73</sup>

da - wie bei Morris und Eco ausgewiesen - die Verbindungen mit der Semiotik, die der Linguistik zur theoretischen Grundlegung des Kommunikationsgeschehens dient, vielfältig sind. Eine einfache Abgrenzung, die oftmals darauf hinausläuft, zu behaupten, das Modell von Shannon und Weaver sei simplizistisch, übersieht dessen historische Referenzen, aufgrund derer eine solche Konzeption in die Linguistik hineinspielt. Eine kritische Abgrenzung ist daher nicht nur gegenüber der Informations- oder Nachrichtentheorie notwendig, sondern gleichfalls gegenüber bestimmten semiotischen Konzeptionen, die von einer "Grundverdrahtung" (einem Code) ausgehen, indem diese Verständigung aufgrund *identischer* Zeichenvorkommnisse als möglich konzipieren. Gegen die empirische Beobachtung, dass Verstehen möglich ist, ist prinzipiell nichts einzuwenden, allerdings ist deren Erklärung mittels systemorientierter Annahmen problematisch, da zumindest einer Erklärung erfolgen muss, inwiefern Verständigung als ein solches strikt durch einen Code geregeltes Geschehen, d.h. in diesem Fall: Verhalten, gedacht werden kann. Die Auseinandersetzung mit der Kritik an Shannon und Weaver zeigt daher, dass die Kritik gegenüber einem einfachen Modell der Übertragung an der Oberfläche verbleibt und die eigentliche Komplexität der Fragestellung nicht wahrnimmt. Denn indem solche zeichentheoretischen Modelle den Zusammenhang der Vermittlung in der Einheit des Zeichens aufheben und diese mittels der Annahme eines Codes als möglich konstituieren, wird die Möglichkeit der Verständigung als gegeben angenommen. Die *Identität* der Zeichen *ist die Möglichkeit* der Verständigung.

Die Konzeption der Semiotik von Morris hat ihre Wirkung nun nicht bloß implizit in der Linguistik entfaltet, sondern zu einer Gliederung linguistischer Teildisziplinen geführt, durch welche eine holistische Sicht des Vermittlungsgeschehens verstellt wird: Die Dreiteilung der Probleme, die Weaver in seinem Beitrag entwirft, stammt von Morris, der in seinem Beitrag eine Gliederung in Syntax, Semantik und Pragmatik vornimmt, die weiterhin die Gliederung in der Linguistik bestimmt. Nun kann man Morris zugute halten, dass seine Trennung analytisch gedacht war, weshalb Gloning anmerkt - und dies durchaus in dem Bewusstsein, dass Morris Konzeption stark behavioristisch ausfällt:

"Morris selbst hat mehrfach darauf hingewiesen, daß er seine Unterscheidung als eine analytische Trennung von Aspekten vornimmt, die eine tiefere Einsicht in das Phänomen des Zeichengebrauchs und der Zeichenkonstitution ermöglichen sollen. In der Folge hat sich diese analytische Trennung von Aspekten des Zeichengebrauchs zum Prinzip der Arbeitsteilung und der Differenzierung von Wissenschaftsdisziplinen entwickelt. Mit der Ausdifferenzierung von Disziplinen wurde oft auch ein Anspruch der Unabhängigkeit erhoben, der sich in der Folge vor allem in der

Idee einer Arbeitsteilung der drei Teildisziplinen geäußert hat.”<sup>85</sup>

Entgegen eine analytischen Gliederung hat sich in Folge jedoch eine grundlegende Aufteilung linguistischer Teildisziplinen ergeben:

”Besonders bemerkenswert ist, daß die Forderung nach Integration und Untersuchung der Zusammenhänge der nur analytisch unterschiedenen Aspekte nicht nur nicht eingelöst wurde, sondern als Zielsetzung weitgehend aus dem Blick verschwunden ist. Ganz im Gegenteil hat die analytische Unterscheidung von Aspekten des Gegenstandes gar zur Etablierung mehr oder weniger selbständiger und unabhängiger Teil-Theorien geführt.”<sup>86</sup>

Entscheidend ist, dass - wie Feilke bemerkt hat - Morris Dreiteilung mit einer Hierarchisierung verbunden ist, demnach die Syntax der Semantik und diese der Pragmatik übergeordnet ist: ”Trotz seiner Wendung gegen einen logizistisch verengten Syntaxbegriff [...] stellt bei ihm die Reihenfolge Syntax, Semantik, Pragmatik leider auch eine Rangfolge dar, in der Prozesse pragmatischer Selektion oft nachgeordnet sind.”<sup>87</sup> Die Pragmatik stellt bloß eine Ergänzung dar, der entgegen der Gebrauch der Sprache durch eine ”institutionalisierte Regelmäßigkeit” bestimmt wird.<sup>88</sup>

Die Konstitution linguistischer Teildisziplinen und deren Differenzierung in die Bereiche von Semantik und Pragmatik korrespondiert mit der Unterscheidung einer vorgängigen Bedeutung und der - jedoch nachgeordneten - Konkretisierung des kommunikativen Sinns, der allererst im Gespräch vermittelt dialogischer Sequenzen zustande kommt bzw. an die Kontexte der Äußerung gebunden ist. Die Bedeutung entkontextualisierter Aussagen wird durch die Semantik erfasst; die Pragmatik bleibt hingegen auf die in spezifischen Situationen und Kontexten sich vollziehende Aneignung durch den Rezipienten begrenzt. Daher erscheint eine Aussage - wie die folgende von Wunderlich - wenig überraschend: ”Die Frage ist also nicht so sehr, ob Bedeutung und Gebrauch etwas miteinander zu tun haben, sondern wie die Grenzen gezogen werden und ob sich daraus ein fruchtbares Verständnis grundlegender Probleme ergibt.”<sup>89</sup> Der Vorrang der analytischen Trennung vor dem Versuch einer angemessenen Erklärung des Vermittlungszusammenhangs verstellt von Beginn an den Blick. Wunderlich führt daher an einem Beispiel aus:

”In der gegebenen Situation A hat Jills Äußerung zunächst aber nur bedeutet, daß der Schlüssel zu der Haustür, vor der sie stehen, unter der Matte liegt, die sich bei der Haustür befindet:

<sup>85</sup> Gloning (1996), S. 267.

<sup>86</sup> A. a. O., S. 269.

<sup>87</sup> Feilke (1996), S. 215.

<sup>88</sup> Vgl. dazu A. a. O.

<sup>89</sup> Wunderlich (1991), S. 32.

### 3.3. VON DER ÜBERTRAGUNG ZU SEMANTISCHEN HIERARCHIEN<sup>75</sup>

dies ist die im Kontext der Situation A vermittelte Information bzw. Äußerungsbedeutung. Und schließlich kann diese Information nur deswegen vermittelt werden, weil der geäußerte Satz eine bestimmte Bedeutung hat (die durch die Situation A nur spezifiziert wurde). [...]

Die Äußerungsbedeutung wird manchmal auch als die wörtliche Bedeutung der Äußerung angesprochen.”<sup>90</sup>

Wunderlichs Standpunkt wird besonders deutlich, wenn er folgend schreibt:

”Die Satzbedeutung ist neutral in Bezug darauf, ob ein akustischer oder visueller Stimulus vorliegt, ob er produziert oder wahrgenommen wird, ob er in dieser oder jener Weise verarbeitet wird. Alles dies sind leicht abgrenzbare Gebrauchsaspekte, mit denen sich die Semantik sicher nicht befassen muss.”<sup>91</sup>

Wunderlich versteht Pragmatik daher nicht als einheitlichen Forschungsbereich, sie wird vielmehr mit Blick auf je spezifische Aspekte beschrieben: Pragmatik wird als Bedeutungstheorie minus Semantik, als Theorie der kontextabhängigen Bedeutung sprachlicher Formen oder auch der kontextspezifischen Inferenzen aus sprachlichen Formen, weiter als Theorie der Angemessenheitsbedingungen für Äußerungen, als Theorie der Sprechakte oder Theorie der Diskursstrukturen beschrieben.<sup>92</sup> Keine dieser Beschreibungen sieht in der Pragmatik die Möglichkeit einer vollständigen ”Bedeutungs”-Theorie, die insofern mit einer Theorie der Vermittlung zusammengehören würde. Teubert merkt daher an, dass der von Wunderlich vertretenen Ansatz ”two-level semantics” genannt werden kann.<sup>93</sup> Die Annahme einer solchen Zwei-Ebenen-Konzeption bestimmt das linguistische Verständnis von Vermittlung in weiten Bereichen, wobei die primäre Bedeutung als unabhängig und gegeben vorausgesetzt wird, die sekundäre Bedeutung - der kommunikative Sinn - hingegen eine kontextspezifische Flexibilität bezeichnet. Die Frage danach, wie Vermittlung möglich ist, wird somit durch einen doppelten Einsatz beantwortet. Eine primäre Bedeutung - d.h. die Möglichkeit der Vermittlung - wird an sich vorausgesetzt, ohne dass dies durch ein solches Modell Verständigung erklärt werden kann.

Langfristig ist durch die Verselbständigung der linguistischen Teildisziplinen so vergessen gegangen, dass eine solche Trennung allenfalls als Modell entworfen war, darin jedoch keine tatsächliche Ebenen-Gliederung des Sprachgeschehens erfasst wird. Indem eine solche Gliederung missverstanden wird, wurde die Pragmatik nicht als vollwertige Theorie der Verständigung entwickelt, sondern blieb lediglich Erweiterung einer Semantik. Die vorhergehenden Überlegungen haben angedeutet, dass der Weg zu einer Theorie der

---

<sup>90</sup>Wunderlich (1991), S. 33.

<sup>91</sup>A. a. O.

<sup>92</sup>Vgl. A. a. O.

<sup>93</sup>Vgl. dazu Teubert (2006), S. 290.

Vermittlung die Pragmatik in Zentrum setzen muss und diese nicht mehr als Erweiterung syntaktischer und semantischer Bereiche betrachten kann (wobei eine allgemeine Theorie der Vermittlung letztlich nicht mehr eine eigenständige Pragmatik fokussieren muss, da diese in der Vermittlungstheorie als einer Theorie des *Vermittlungsgeschehens* aufgeht). Bisher wird die Pragmatik jedoch - so Feilke - zumeist nicht als vollumfassende Theorie der Kommunikation entworfen:

„Die Pragmatik wird auf einen eng umschriebenen, gegen Syntax und (kontextfreie) Semantik weitgehend abgeschotteten kanonischen Bereich begrenzt, der Deixis, konversationelle Implikatur, Präsuppositionen, Sprechakte und konversationelle Interaktionen [...] umfasst.“<sup>94</sup>

Insofern spricht Feilke von einer „Vernachlässigung der Arbeiten, die die Kontextualität, die Bezogenheit sprachlicher Ordnungen auf Kontexte des Handelns und die pragmatisch bestimmte zeichenhafte Materialität der Sprache in den Mittelpunkt stellen.“<sup>95</sup> Lyons hat daher festgehalten: „Es ist allerdings *de facto* so, daß diejenigen Linguisten, die mit einer Unterscheidung von Semantik und Pragmatik arbeiten, im Allgemeinen eine enge Definition sowohl von Linguistik als auch von Bedeutung voraussetzen.“<sup>96</sup>

Die linguistische Kritik an Kommunikationsmodellen beinhaltet daher nicht - wie ich gezeigt habe -, dass eine primäre Bedeutung oder die Möglichkeit des Verstehens nicht gegeben sind. Ein Text bzw. eine Äußerung sind bedeutungsvoll, d.h. sie können hinsichtlich einer gegebenen Bedeutung verstanden werden, insofern das Verständnis durch ein vermittelndes Drittes (Zeichen, Code) gesichert wird. Wie sich dabei gezeigt hat, ist die Abgrenzung gegenüber einem simplizistischen Modell der Bedeutungsübertragung nicht einfach möglich, wenn damit nicht bloß die schlichte Vorstellung verbunden ist, *etwas* - eine Bedeutung - wird *tatsächlich* von einem Ort an einen anderen Ort *übertragen*. Obwohl daher eine allgemeine Abgrenzung gegenüber Modellen der Bedeutungsübertragung vorgenommen wird, bleibt gerade die Möglichkeit der Vermittlung auf einer primären Ebene unterbestimmt. Dass eine pragmatische Sicht mit einer hermeneutischen Konzeption des Verstehens verbunden werden muss, habe ich eingangs angemerkt, weshalb ich mich im Folgenden auch der linguistischen Verstehenskonzeption zuwende.

### 3.4 Konventionelle Verstehensvollzüge im Sprechen

Für die bestehenden linguistischen Überlegungen zum Verstehen ist die Abgrenzung des Verstehens vom Interpretieren relevant. Die Bestimmung des

<sup>94</sup>Feilke (2000), S. 67.

<sup>95</sup>A. a. O., S. 66.

<sup>96</sup>Lyons (1991), S. 4.

### 3.4. KONVENTIONELLE VERSTEHENSVOLLZÜGE IM SPRECHEN<sup>77</sup>

Verstehens als bloß rezeptiver und passiver Vorgang gegenüber dem Interpretieren als ein aktives und produktives Geschehen ist eng an den Begriff der Handlung gebunden. Die Grenze zwischen Verstehen und Interpretieren verläuft daher an jenem Punkt, an dem die *Aktivitäten* des Rezipienten berücksichtigt werden.<sup>97</sup> Während Verstehen nicht als aktive Handlung konzipiert wird, gilt das Interpretieren als Handlung und zwar eines Sprechers, der sich über das Wahrgenommene verständigt. Biere schreibt dazu:

”Was eine handlungstheoretische Explikation aber gerade deutlich machen kann, ist der Unterschied zwischen Verstehen und Interpretieren, indem sie zeigen kann, dass ’Interpretieren’, insbesondere in seiner kommunikativen Ausdeutung als Verständlichmachen, in der Tat eine bestimmte Art sprachlichen Handelns ist.”<sup>98</sup>

Biere fügt allerdings an:

”In diesem Sinn ist der Begriff der Textverarbeitung dann allerdings nicht mehr synonym mit dem des Verstehens, sondern als Handlungsbegriff klar von diesem abzugrenzen.”<sup>99</sup>

Interpretieren kann daher bestimmt werden, indem dieses seitens der Rezipienten als fortgesetzte Äußerung - nun jedoch eines Sprechers - im Anschluss an das Vernehmen beschrieben wird. Hermeneutik als Kunst des Interpretierens weist darin eine Verbindung zum Erklären auf. Verständlichkeit meint so, dass eine Äußerung immer auch interpretierbar ist, d.h. diese kann ausgelegt werden und wird durch den Interpreten so auch verständlich, wobei das Auslegen zu einem aktiven Geschehen wird und daher als verständnissicherndes Handeln beschrieben werden kann.<sup>100</sup>

Hermanns stellt allerdings heraus, dass Interpretationen gleichfalls Sprechhandlungen oder Texte sind und insofern Artefakte bilden, die wiederum auf Wahrnehmbarkeit angelegt sind. Interpretationen seien daher zweckhaft und darauf angelegt, ein Verstehen zu vermitteln.<sup>101</sup> Ein Vermitteln von Verständnissen ist möglich, wenn partiell Missverständnisse auftreten, die in einem zweiten Schritt durch Reformulierungen aufgehoben werden können. Biere spricht in solchen Fällen von einer Stellenhermeneutik. Dem anderen ”etwas zu verstehen geben”, bedeutet dann, ihm die relevante Referenz

---

<sup>97</sup>Wo genau eine solche Grenze verläuft, hängt von der jeweiligen theoretischen Konzeption ab. Busse hat gezeigt, dass auch psycholinguistische Modelle ein ”aktivistisches Verstehenskonzept” entwickelt haben. ”Aktivistisch” bezeichnet im Kontext dieser Verstehensmodelle jedoch eine aktive Leistung der Rezipienten, die ohne Bezug zu einer handlungstheoretischen Konzeption auskommt. Als Aktivitäten werden demnach mentale Prozesse der Konstruktion benannt. Vgl. Busse (1994), S. 56.

<sup>98</sup>Biere (2006), S. 502.

<sup>99</sup>A. a. O., S. 503.

<sup>100</sup>Vgl. dazu Biere (1989) sowie Kameyama (2004).

<sup>101</sup>Vgl. Hermanns (2003), S. 149.

des von mir gewählten Ausdrucks zu erläutern. Eine je folgende Äußerung ist sodann jedoch nicht weniger durch das grundsätzliche Problem des Verstehens betroffen.<sup>102</sup> Hinsichtlich des Verstehens kann eine Erklärung nicht abschließend sein, da das Problem des Missverstehens nicht aufzuheben ist. Missverstehen ist immer möglich, ansonsten wäre die Bedeutung einer jeden Aussage in einer letzten Erklärung gegeben. Das Zur-Verfügung-Stellen weiteren Sprachmaterials erhöht auch - darin liegt das Paradox der Folgeäußerung - die Kontingenz und kann so das Verstehen erschweren.

Mit der Unterscheidung von Verstehen und Interpretieren geht nun die zuvor genannte Unterscheidung von mit-*geteilter*, d.h. wörtlicher Bedeutung und kommunikativem Sinn einher. Bedeutung ist demnach kommunizierbar. Kommunikativer Sinn hingegen ergibt sich erst aus dem Geschehen der Verständigung, wodurch Bedeutungsverstehen von Sinnverstehen unterschieden werden kann. Die Möglichkeit der Vermittlung basiert demnach auf einem passiven Vollzug des Verstehens.

Wie nun die Möglichkeit der Verständigung erklärt wird, soll anhand einiger Ausführungen Kellers sowie der mit diesen Problemen verbundenen Diskussion verdeutlicht werden. Dieser schreibt: "Von einem Ausdruck, oder auch allgemeiner von einem Gegenstand, will ich sagen, er habe *Bedeutung*, genau dann, wenn es für ihn einen *geregelten Gebrauch* gibt."<sup>103</sup> Diese Regelung des Gebrauchs wird als konventionell - durch Konventionen geregelt - beschrieben. Entscheidend ist, dass Keller festhält: "Nach dieser Sprachregelung ist Bedeutung eines Ausdrucks nichts, was man versteht, oder nicht versteht. Die *Bedeutung* eines Ausdrucks *kennt* man."<sup>104</sup> Keller vertritt daher auch eine Position, der gemäß Bedeutungsverstehen nicht als aktive Handlung beschrieben werden kann.<sup>105</sup> Seine Position wird deutlicher, wenn man folgende Äußerungen hinzunimmt:

"Die wichtigste Prämisse in diesem komplexen Schlussprozess ist die Kenntnis der Konvention(en), auf deren Basis die als Handlung interpretierte Aktivität mit ihrem Ergebnis verknüpft ist; d.h. die Kenntnis der Bedeutung(en) des verwendeten Ausdrucks.

---

<sup>102</sup>Dies hat auch Wittgenstein dargelegt: " - "Aber wie hilft mir dann eine Erklärung zum Verständnis, wenn sie doch nicht die letzte ist? Die Erklärung ist dann ja nicht beendet; ich verstehe also noch immer nicht, und nie, was er meint!" - Als hinge eine Erklärung, gleichsam, in der Luft, wenn nicht eine andere sie stütze. Während eine Erklärung zwar auf einer andern, die man gegeben hat, ruhen kann, aber keine einer andern bedarf - es sei denn, daß *wir* sie benötigen, um ein Mißverständnis zu vermeiden. Man könnte sagen: Eine Erklärung dient dazu, ein Mißverständnis zu beseitigen, oder zu verhüten - also eines, das ohne eine Erklärung eintreten würde; aber nicht: jedes, welches ich mir vorstellen kann." Wittgenstein (1984), S. 289.

<sup>103</sup>Keller (1986), S. 54. In seiner späteren Grundlegung der *Zeichentheorie* schreibt er auch: "Den Ausdruck eines Zeichens kennen heißt, die Regeln seiner Realisation kennen." Keller (1995), S. 111.

<sup>104</sup>Keller (1986), S. 55.

<sup>105</sup>Keller (1977), S. 8.

### 3.4. KONVENTIONELLE VERSTEHENSVOLLZÜGE IM SPRECHEN<sup>79</sup>

Den Ausdruck gilt es nicht zu verstehen, sondern die Konvention seiner Verwendung (d.h. seine Bedeutung) gilt es zu *kennen*.<sup>106</sup>

An die Stelle der Bedeutung eines Ausdrucks tritt so die Kenntnis einer Regel. Der Konventionalismus Kellers wird insbesondere aus der damit einhergehenden Regel-Beschreibung ersichtlich:

„Eine Regel kennen, heißt also grob: wissen, welchen Zustand man in welchen Situationen gegenüber einem Mitglied der Gruppe, in der sie gilt, mit welcher Aktivität herbeiführen kann; und dies heißt nichts anderes als: wissen, welche Handlungen zur Verwirklichung welcher Intentionen in welcher Situation die angemessene ist.“<sup>107</sup>

Kellers Position als konventionalistisch zu benennen, wenn er davon spricht, dass es möglich ist, einen bestimmten Zustand durch eine Aktivität herbeizuführen, scheint nicht sonderlich prekär: Die konventionelle Absicherung eines Verständnisses im Sinne der Kenntnis einer Regel stellt eine gängige Beschreibung linguistischer Theorie dar. Keller reduziert darin die Dimension der Bedeutung auf eine Regel-Kennntnis, der gemäß, was ich Bedeutung genannt habe, absichtsvoll hervorgerufen werden kann. Wenn Keller daher abschließend formuliert: „Die Bedeutung eines Ausdrucks kennen, heißt also die Regel seiner Verwendung kennen“<sup>108</sup>, so wird daran deutlich, dass er den Begriff der Bedeutung mit Bezug auf die Kenntnis einer Regel auflöst. Wiegand bemerkt daher hinsichtlich der Position Kellers mit kritischem Unterton: „Alle, die die Regel kennen, müssen davon gemeinsames Wissen haben.“<sup>109</sup> Und er führt aus, dass Keller die Ausdrücke „Gebrauchsweise in der Sprache“ sowie „Regel des Gebrauchs“ gleichsetzt, wodurch eine Lesart der Spätphilosophie Wittgensteins nahegelegt wird, die er für unangemessen hält, die seines Erachtens aber auch Heringer präferiert.<sup>110</sup> Mit einer solchen Lesart ist die Gefahr verbunden, dass die Annahme einer Regel diese als gegeben voraussetzt, um somit die Möglichkeit der Verständigung zu erklären. Die Diskussion der damit angesprochenen Fragen, d.h. der Frage nach dem Status der Regel, hat sich in seit 1970er Jahren entwickelt, ohne bisher abgeschlossen zu sein. Heringers Position - die derjenigen Kellers nahe steht - lässt sich anhand der folgenden Äußerungen nachvollziehen, er schreibt: „die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens [wird, TM] als die Regel seines Gebrauchs angesehen.“<sup>111</sup> Und er führt weiter aus: „Menschen befolgen in

---

<sup>106</sup>Keller (1977), S. 21.

<sup>107</sup>A. a. O., S. 25.

<sup>108</sup>A. a. O.

<sup>109</sup>Wiegand (1999), S. 440.

<sup>110</sup>Vgl. dazu A. a. O., S. 428f.

<sup>111</sup>Heringer (1974), S. 19. Von einem Sprachspiel sagt er, dass dieses durch jene Muster definiert wird, nach denen es gespielt werden kann: „Diese Muster wollen wir Regeln nennen.“ a. a. O.

ihrem Handeln Regeln.”

Der in diesen Äußerungen angelegte Gebrauch des Ausdrucks 'Regel' scheint mir - wie auch bei Keller - zu stark, da dieser unterstellt, dass die so benannte Regel tatsächlich existiert.<sup>112</sup> Solange den Regel-Darstellungen lediglich der Status von Interpretationen zukommt, ist dies unproblematisch, allerdings löst sich eine solche Begründung angesichts des Anspruchs auf, mittels der praktischen Semantik erklären zu können, "wie Verständigung überhaupt zustandekommt".<sup>113</sup> In Folge handelt es sich bei jenen Darstellungen, die aus Analyse der sprachlichen Ereignisse resultieren, nicht mehr um Interpretationen, sondern um Explikationen eines scheinbar Gegebenen, die nicht bloß einen Vorschlag zum Verständnis vorlegen, sondern Voraussetzungen seitens der Sprecher zum Thema haben. Die Annahme der Regeln, d.h. die Zuordnung der sprachlichen Ereignisse zu einem Regelbegriff, erklärt sodann tatsächlich das Funktionieren der Sprache.

Dass diese Aussagen so gelesen werden können, wird deutlich, wenn man beachtet, dass der Regel-Charakter der einer sozialen Allgemeinheit ist: "Denn Regeln sind Konventionen einer sozialen Gruppe."<sup>114</sup> Die soziale Gruppe definiert demnach die Gemeinsamkeit der Regeln, weshalb die Regel in dieser bestimmten sozialen Gruppe *gilt*. Demnach ist Sprache immer schon "die Sprache sozialer Gruppen".<sup>115</sup> Holly, Kühn und Püschel gehen daher davon aus, dass Handlungsmusterbeschreibungen auf sozialen Regeln beruhen. Interpretationen sind für die Autoren demnach nicht beliebig oder nur subjektiv durch Einfühlung gewonnen, vielmehr führt die Introspektion mittels der Teilhabe an der sozialen Gemeinschaft zu intersubjektiver Evidenz.<sup>116</sup> Die Autoren konstituieren, dass ein *teilnehmender* Beobachter demnach zwar nur eine begrenzte Beschreibung erstellen kann, allerdings wird in Folge nicht mehr ersichtlich, worin diese Begrenzung besteht. Die Grenzen scheinen demnach die Grenzen der Gemeinschaft: Indem der Beobachter daran teilhat, scheint seine Beobachtung unbegrenzt, d.h. intersubjektiv evident.

Burkhardt und Henne haben daher in der Diskussion darauf hingewiesen, dass man Methode nicht mit Sache verwechseln dürfe, weshalb sie mit Bezug auf Holly, Kühn und Püschel anmerken: "Eine der größten Versuchungen innerhalb der Handlungstheorie besteht offensichtlich darin, den zu klärenden Handlungsbegriff bereits implizit vorauszusetzen [...]. *Petitiones principii*

---

<sup>112</sup>Selbst bei wohlwollender Lektüre rufen Formulierungen, wie sie Keller wählt, Skepsis hervor. Dieser schreibt etwa: "Ein Handlungsmuster ist eine Regel [...]" Keller (1974), S. 11. Er spricht weiter davon, dass "Menschen nach Regeln handeln" und über die Muster des Handelns verfügen. Vgl. a. a. O. Wenn daher der Interpret nach Bestätigungen für seine Regel-Hypothese sucht, dann geht es ihm darum, "daß das, was er aufgestellt hat, Regeln der deutschen Sprache sind [...]" a. a. O., S. 18. Insofern handelt es sich für Keller um "theoretische Nachkonstruktionen". Vgl. a. a. O., S. 11.

<sup>113</sup>Vgl. Heringer (1974), S. 102.

<sup>114</sup>Vgl. A. a. O., S. 21.

<sup>115</sup>Vgl. A. a. O., S. 102.

<sup>116</sup>Vgl. Holly, Kühn und Püschel (1984), S. 289.



### 3.4. KONVENTIONELLE VERSTEHENSVOLLZÜGE IM SPRECHEN<sup>81</sup>

sind jedoch - weil sie sich einschleichen - der größte Feind aller Wissenschaftlichkeit; [...] zumal diese Gefahr beim Sprechen über Sprache naturgemäß größer ist als irgendwo sonst."<sup>117</sup> Verständigung wird somit aufgrund sozial geteilter Regeln als möglich gedacht, weshalb das individuelle Meinen ebenso wie das Verstehen thematisch obsolet werden.<sup>118</sup> Indem die Autoren angeben, sprachliche Ereignisse mittels alltäglicher Ausdrücke zu erfassen, scheinen solche aus der Empirie gewonnen Ausdrücke aufgrund einer quasi-immanenten Beziehung Repräsentationen des Geschehens. Allerdings wird das empirisch gewonnene Modell aufgrund der *Annahme* sozial geteilter Regeln nicht mehr als theoretisches Konstrukt verstanden, sondern in die Wirklichkeit überführt: "Ihre Realität wird demnach durch ihre Konventionalität garantiert. Die Handlungen haben Realität als Realisationen des betreffenden begrifflich fixierten Typus; ohne den (menschlichen) Begriff wären sie völlig gleichgültige Ereignisse."<sup>119</sup> Daher lässt sich feststellen (und darin stimme ich mit Burkhardt und Henne sowie mit Wiegand überein), dass sich Heringer sowie Holly, Kühn und Püschel für eine "realistisch-behavioristische [...] Interpretation des Handelns" entscheiden.<sup>120</sup> Dazu kann gesagt werden: Wenn die empirisch gewonnene Regel nur eine Interpretation ist, dann muss man von dem Schluss absehen, damit sprachliches Handeln zu erklären. Indem Regeln oder Muster bei den Akteuren jedoch vorausgesetzt werden, kommt es zu einer Ontologisierung der Interpretationskonstrukte: Was die Interpretation hervorgebracht hat, scheint sodann eine Eigenschaft der Sprachereignisse selbst zu sein, die es zu analysieren gilt. Der Ausdruck Interpretation verliert in diesem Zusammenhang jene "Bescheidenheit", die Holly, Kühn und Püschel diesem zusprechen.

Die Folgen einer solchen, implizit starken Position sind: Die Kenntnis der Regel ermöglicht es dem Sprecher seine Intention mit Bezug auf einen Anderen zu realisieren, d.h. er *hat* die Möglichkeit eines intentionalen Bewirkens, da die Regel ein *gemeinsames* Wissen darstellt. Auch der zuvor angeführten Position Kellers kommen somit behavioristische Züge zu, weshalb ich diese als starken Konventionalismus bezeichnen möchte. Dann aber ist die Handlungstheorie keine Theorie, die Verständigung erklären kann, was der zuvor zitierten Vorgabe Heringers widerspricht, vielmehr konstituiert ein solches Modell einen spezifischen Blick auf das Vermittlungsgeschehen, der bei der Äußerung ansetzt, um diese als sprachliche Handlung zu verstehen, die konventionalisiert vollzogen wird und der von daher einen sprecherunabhängige Allgemeinheit zukommt. Busse hat demgegenüber kritisch angemerkt, dass

---

<sup>117</sup>Burkhardt und Henne (1984), S. 336.

<sup>118</sup>Vgl. A. a. O.

<sup>119</sup>A. a. O., S. 337.

<sup>120</sup>Vgl. dazu A. a. O., S. 338. Die Antwort der letztgenannten Autoren auf eine solche Bestimmung viel wenig fruchtbar aus: "Was immer das bedeuten mag, es bleibt uns unverstänlich, angesichts unserer Bestimmung von Handlungsmuster: sozial geregelt und nur in Interpretationen vorhanden." Holly, Kühn und Püschel (1985), S. 338.

die

„[...] Nichtbeachtung des Sprachverstehens Resultat eines implizit vorausgesetzten kommunikationstheoretischen Modells [ist], wonach das „Beherrschen der Regeln des Sprachsystems“ (der „langue“) durch Textproduzenten und Textrezipienten schon alles beinhaltet, was es überhaupt linguistisch gesehen an der Textproduktion und am Textverstehen zu erklären gebe.“<sup>121</sup>

Die linguistische Handlungstheorie kann demnach Verstehen nicht in die eigene Fragestellung integrieren, da der zugrunde gelegte Handlungsbegriff solche Prozesse des Verstehens ausschließt: „Verstehen erfüllt also nicht die Kriterien für Handlungen, wie sie in der Handlungstheorie entwickelt worden sind.“<sup>122</sup> Insofern bleibt eine solche handlungstheoretische Konzeption sprecherbezogen. Das Konzept der Sprachteilhabe - im Sinne der Kenntnis - unterstellt folglich ein gemeinsames Wissen, um die Kluft in der Verständigung zu schließen. Eine solche Sichtweise ist daran gebunden, dass die Kommunizierenden innerhalb eines gemeinsamen Horizontes agieren. Die Bedeutung eines Ausdrucks, d.h. die Kenntnis seiner Regel, steht den Sprecherinnen und Sprechern *einer* Sprache zur Verfügung. So wird deutlich, dass das Problem des Verstehens eines der Interpretation - also des angemessenen Re-Agierens - ist und die Bedeutung einer Äußerung immer schon verstanden wird.

Ein starker Konventionalismus wie er in diesen Positionen vorliegt, geht einher mit einer intentionalistischen Konzeption des Sprachhandelns. So grenzt sich Keller zwar gegen eine kausale Konzeption ab, wie sie in bestimmten Wirkungshypothesen entworfen wird, allerdings führt ein starker Konventionalismus zu ähnlichen Konsequenzen, ohne dass der Unterschied zwischen einer kausalen und einer konventionellen Verknüpfung tatsächlich ersichtlich wird.<sup>123</sup> Keller hat in diesem Sinn explizit darauf verwiesen, dass er eine Differenzierung der Sprecherabsichten und Äußerungszwecke nicht für notwendig hält: „Ich begehe eine systematische Äquivokation, indem ich sowohl die Zwecke einer Handlung als auch die Absichten des Handelnden *Intentionen* nenne.“<sup>124</sup> Eine Darstellung der Absichten sei daher immer schon eine

<sup>121</sup>Busse (1994), S. 49.

<sup>122</sup>A. a. O., S. 56.

<sup>123</sup>In Abgrenzung gegenüber der Vorstellung einer kausalen Verknüpfung hat Keller bemerkt: „Anders ist es bei kommunikativen Handlungen; hier ist das Ergebnis mit der als Handlung interpretierten Aktivität nicht kausal, sondern konventionell verknüpft, und die Handlung ist nicht die (kausale) Ursache für das Eintreten der intendierten Folge, sondern ein Grund oder Anlaß.“ Keller (1977), S. 12. Allerdings wird der Unterschied weitgehend aufgehoben, wenn der Konventionsbegriff in einer Weise als stark konzipiert wird, dass dadurch die Intention seitens des Rezipienten realisiert werden kann. Weigand hat daher zur Position Hollys bemerkt: „Auch Holly versucht Perlokution als (fast) immer intentional und konventionell zu definieren, als Ziel eines perlokutionären Versuchs des Sprechers, und versteht dabei Illokutionen als Versuche von Perlokutionen. Die Unterscheidung Illokution/Perlokution wird dabei verwischt.“ Weigand (2003), S. 12.

<sup>124</sup>Keller (1986), S. 56.

### 3.4. KONVENTIONELLE VERSTEHENSVOLLZÜGE IM SPRECHEN<sup>83</sup>

Darstellung der Zwecke, "da die Realisierung der Absichten immer die Erfüllung der Zwecke ist [...]"<sup>125</sup> Dem ist entgegen zu halten, dass ein Sprecher zwar intentional handeln und somit bestimmte Zwecke verfolgen kann; die Handlungsabsicht ist jedoch in keiner Weise dafür ausschlaggebend, dass die verfolgten Zwecke erreicht werden. Die Äquivokation von Zweck und Absicht durch den Begriff der Intention lässt die Differenz zwischen Beabsichtigen und Bezwecken nicht ersichtlich werden, vielmehr unterstellt der Einbezug des Zwecks, dass eine intendierte Äußerung tatsächlich *verwirklicht werden kann*.

In der Relation des Zwecks ist enthalten, dass die Aussage bereits ein Verständnis bewirkt, zu dessen Realisierung die Sprache ein bloß äußerliches Mittel darstellt. Eine solche Mittel-Zweck-Relation ist problematisch, da diese unterstellt, dass eine Äußerung eine Wirkung im Sinne eines primären Verständnisses hervorrufen kann, weshalb die Sprache als etwas Äußerliches einer Mitteilung dient. Dadurch, dass ein Sprecher etwas äußert, hat der Rezipient jedoch noch nicht verstanden, was dieser ihm zu verstehen gegeben hat. Hermanns kommentiert eine solche Konzeption wie folgt:

"Wahrscheinlich ist, daß das eindimensionale Mittel-Zweck-Denken auch durch das ihm parallele Ursache-Wirkung-Denken gestützt wurde, das durch dieselbe bestechende Gradlinigkeit gekennzeichnet ist: das "Mittel" in der Theorie des Handelns ist eben die hinreichende "Ursache" zur Herbeiführung jener "Wirkung", die als "Zweck" der Handlung erstrebt wird."<sup>126</sup>

Wenn Keller Absichten und Zwecke im Begriff der Intention aufgehen lässt, unterschlägt er darin das zweckhafte Moment, mit dem verbunden ist, dass etwas mitgeteilt und zugleich verstanden werden kann. Die konventionelle Regelung des Sprachhandelns lässt sich daher kaum noch von einer kausalen Verknüpfung von Ursache und Wirkung unterscheiden, wodurch eine solche Konzeption in die Nähe behavioristischer Modelle der Verständigung rückt: Dies habe ich einen starken Konventionalismus genannt. Das heißt: Die Berücksichtigung der perlokutionären Effekte erfolgt lediglich hinsichtlich der Folgehandlungen, nicht jedoch hinsichtlich des Verstehens.

Klein hat darauf verwiesen, dass die linguistische Pragmatik ein Kind der analytischen Philosophie sei, "die in ihrem Mainstream - den späten Wittgenstein ausgenommen - das Konzept der festen, homogenen Bedeutung favorisierte und die Sprache so gut wie nie in ihrer Textförmigkeit zum Gegenstand machte."<sup>127</sup> Dass eine wörtliche Bedeutung nicht dem entspricht, was der Sprecher gemeint hat, findet sich - so Biere - zudem in der Idee der hermeneutischen Differenz wieder. Das hermeneutische Problem ist auf diese Weise nicht gelöst. Klein konstatiert daher, dass die bestehenden Überlegungen

---

<sup>125</sup>Keller (1986), S. 56.

<sup>126</sup>Hermanns (1987), S. 85.

<sup>127</sup>Klein (2006), S. 18.

kein angemessenes Modell für eine kommunikationstheoretisch anspruchsvolle Linguistik bieten. Mit Blick auf den Begriff des zweckgebundenen Handelns erläutert insofern auch Hermanns:

„Ein Rückschlag ist paradoxerweise gerade die Sprechakttheorie gewesen, weil sich mit ihrem Aufkommen in der Sprachwissenschaft die Ausbreitung eines monofunktionalen Handlungsbegriffs verbunden hat. „Sprechen ist Handeln“, das hatte auch Bühler schon gesagt. Nun, da die Sprechakttheorie es ohne Bezug auf Bühler sagte, ergab sich als stillschweigende Konsequenz: „und hat also jeweils *einen* Zweck“.“<sup>128</sup>

Eine intentionalistische und konventionalistische Vorstellung von Kommunikation impliziert in dieser Weise die Relation von Mittel und Zweck, welche die Verständigung sicherstellt. Daraus resultiert aber auch, dass Verstehen als ein passives Geschehen konzipiert und vom Interpretieren abgegrenzt wird, d.h. Verstehen basiert auf der Annahme einer konventionellen Regelung des Sprachgebrauchs, so dass der Zweck der Mitteilung in dieser Hinsicht erfüllt werden kann. Zwar kann nicht kausal bewirkt werden, dass ein Hörer den Absichten des Sprechers entspricht, doch besteht so durchaus die Möglichkeit, dem Hörer etwas zu verstehen zu geben, d.h. eine sinnvolle Äußerung zu vollziehen. Insofern daher mit einer jeden Äußerung eine Wirkung intendiert werden kann - und d.h. letztlich realisiert wird -, wird Sprache als ein Mittel zum Zweck, d.h. instrumentalistisch konzipiert.<sup>129</sup> In diesem Sinn gehört es zu den linguistischen Standardinterpretationen von Sprache, dass diese beschrieben wird als „Mittel zum Ausdruck bzw. Austausch von Gedanken, Vorstellungen, Erkenntnisse und Informationen [...]“.<sup>130</sup> Wie sich jedoch gezeigt hat, sind die Grundbegriffe der linguistischen Handlungstheorie, d.h. der Begriff 'Konvention' und der Begriff 'Intention' problematisch. Zu den Annahmen der diskutierten Konzeption gehört demnach die Voraussetzung, dass Interaktion geregelt ist.

### 3.5 Die geregelte Interaktion der Gemeinschaft

Die Annahme, dass das Vermittlungsgeschehen eine geregelte Interaktion darstellt, ist - wie aufgezeigt - mit der Frage nach dem Status der Regel verbunden. Solche Fragen werden in der aktuellen medien- und kulturwissenschaftlichen Diskussion wieder aufgegriffen, hinsichtlich derer Krämer be-

<sup>128</sup>Hermanns (1987), S. 78.

<sup>129</sup>Keller grenzt sich zwar von einem „instrumentalistischen Fehlschluss“ ab, dennoch kommt er darauf zurück, dass Zeichen durchaus einen Werkzeug-Charakter haben, weshalb er in Folge davon spricht, dass Zeichen Mittel der Mitteilung sind. Vgl. Keller (1995), S. 106 und 112.

<sup>130</sup>Vgl. den Eintrag „Sprache“ in Bußmann (1990).

merkt hat, dass die verschiedenen Positionen in kaum einer Hinsicht besser zu Tage treten, als in der Antwort auf die Frage, inwiefern eine gelungene Erklärung von Sprache bzw. Kommunikation mittels des Regelbegriffs möglich ist.<sup>131</sup> Stetter hat herausgestellt, dass es die Grundidee der Linguistik nach Saussure ist, dass Sprache als ein System von Regeln verstanden werden kann.<sup>132</sup> Saussure eröffnet auf diese Weise eine Sprachbetrachtung, welche die Linguistik des 20. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat und mittels derer alltägliches Sprechen und Kommunizieren weitgehend ausgegrenzt wurden. Dass eine Sprache als Einheit bzw. System verstanden werden kann, werde - so Stetter - letztlich kaum in Frage gestellt:

”Die moderne Sprachwissenschaft konstituiert sich mit und seit Saussure dadurch, dass sie diese Frage in einem Sinne bejaht, der so geläufig geworden ist, dass die Besonderheit der Antwort und die philosophische Problematik, die sie impliziert, eigens in den Blick gerückt werden müssen.”<sup>133</sup>

Entscheidend für ein solches Verständnis ist:

”Regeln beschreiben nicht - im nachhinein und aus der Beobachterperspektive - Regularitäten des Sprachgebrauchs, sondern sind das, worüber wir verfügen müssen, um überhaupt sprechen zu können. Dieses ’Verfügen’ wird als eine Art von Kenntnis bestimmt [...]”<sup>134</sup>

Krämer hat nun herausgestellt, dass sich etwa grammatik- und kommunikationsorientierte Ansätze - angesichts aller Unterschiede, die diese trennt - in diesem Punkte nahestehen:

”Diese Überzeugung tritt zutage, wenn wir nach einer Antwort auf die Frage suchen, was als eine gelungene Erklärung sprachlicher bzw. kommunikativer Sachverhalten zu gelten hat. Und diese Antwort heißt so: Unsere Sprachlichkeit zu erklären bedeutet, die Regeln zu beschreiben, denen wir im Sprechen folgen; seien dies nun Regeln, nach denen wir elementare sprachliche Einheiten zu grammatisch korrekten Sätzen verknüpfen oder Regeln, nach denen wir Sätze als verständigungsorientierte Äußerungen

<sup>131</sup> Vgl. Krämer (2001), S. 99.

<sup>132</sup> Vgl. Stetter (1999), S. 90. So schreibt Saussure im *Cours*: ”Man kann die Sprache also nicht einfach für einen bloßen Kontrakt halten, und es ist besonders lehrreich, das sprachliche Zeichen gerade von dieser Seite aus zu untersuchen; denn wenn man beweisen will, daß ein in einer sozialen Gemeinschaft geltendes Gesetz etwas Feststehendes ist, dem man wirklich unterworfen ist, und nicht nur eine freiwillige übernommene Regel darstellt, so bietet die Sprache das allerüberzeugendste Beweisstück dafür.” de Saussure (2001), S. 83.

<sup>133</sup> Stetter (2002), S. 21.

<sup>134</sup> Krämer (2001), S. 99.

gebrauchen. Eine Sprache zu beherrschen, setzt somit die implizite Kenntnis der Regel voraus; in eben dieser Kenntnis besteht die grammatische oder kommunikative Kompetenz der Sprecher.“<sup>135</sup>

Dabei lässt sich die Annahme, dass sich eine solche Ansicht im Anschluss an die Einsätze von Austin und Searle geändert habe, nicht einfach bejahen. Die pragmatische Wende in der Linguistik war letztlich nicht durchgängig ausschlaggebend für ein Verständnis von Sprache, welches sich an den lebensweltlichen Vollzügen des Sprechens orientierte und die Menschen direkt einbezieht.<sup>136</sup> Austin hat bereits bei der Untersuchung performativer Äußerungen versucht, eine Reihe von Verben zusammenzufassen, deren Gebrauch für Performativa grundlegend ist. War er eingangs somit um eine Grammatikalisierung seiner These bemüht, kommt er zwar nach und nach davon ab, allerdings hat dies zur Folge, dass er den performativen Charakter jeglicher Äußerung in Form der Illokution unterstellt.<sup>137</sup> Krämer benennt dies als universalisierende Performativität: "Gegenstand der 'universalisierenden Performativität' ist damit nicht das *wirkliche* Sprechereignis, sondern ist die universalen Regeln gehorchende *mögliche* Kommunikation; [...]"<sup>138</sup> Da jede Äußerung nun eine sprachliche Handlung darstellt, die wirklichkeitskonstitutiven Charakter hat, setzt Austin in einem zweiten Schritt ganz auf die Gelingensbedingungen sprachlichen Handelns. Auf diese Weise versucht er den wirklichkeitskonstitutiven Charakter durch Bedingungen außerhalb der Äußerung zu bestimmen, die gleichfalls geordnet sein müssen, um den Handlungserfolg zu sichern. Austins Gelingensbedingungen sind der Versuch, den Kontext zu schematisieren und mittels einer fixen Ordnung die Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung zu definieren. Hermanns hat dazu angemerkt:

"Möglich, daß die deutsche Sprechhandlungstheorie aus Austins erster Gelingensregel - es muß eine "conventional procedure" geben - durch Verallgemeinerung auf Handeln überhaupt zu der Feststellung oder Festlegung gekommen ist, daß *jedes* Handeln "nach sozialen Regeln" erfolge, daß Handlungen immer "Realisierungen von kulturell geprägten Handlungsmustern" seien, so etwa Holly/Kühn/Püschel 1984, 291."<sup>139</sup>

<sup>135</sup>Krämer (1999), S. 373.

<sup>136</sup>Krämer hat daher auch auf diesen Aspekt fragend hingewiesen: "Wie kann es angehen, daß die für das 20. Jahrhundert entscheidende Kontroverse zwischen den System- (Struktur-) und Handlungstheorien der Sprache hier so übergangen, besser: übersprungen wird, daß die Grenze, die statt dessen gezogen wird, mitten durch die handlungsorientierten und pragmatischen Ansätze verläuft?" Krämer (2001), S. 13.

<sup>137</sup>So schreibt Austin in der fünften Vorlesung: "Auf unserer Suche nach einem *einfachen, einheitlichen* Kriterium auf Grund der Syntax oder des Vokabulars einer Äußerung sind wir damit in einer Sackgasse gelandet." Austin (1988), S. 80.

<sup>138</sup>Krämer (2004), S. 15.

<sup>139</sup>Hermanns (1987), S. 94.

Hingegen lässt sich leicht nachvollziehen, dass lediglich ein Teil unserer alltäglichen Handlungen routiniert abläuft, weshalb ein Handlungsbegriff, der an den Routinen orientiert ist, eben nur einen Teil unserer Aktivitäten zu erfassen vermag.<sup>140</sup> Dass unser Handeln immer als regelgeleitetes Handeln zu erfassen ist, stellt daher eine unzulässige Verkürzung dar. Vielmehr muss deutlich werden, dass ein solches Modell lediglich einen bestimmten Blick auf Phänomene anleitet, wodurch wiederum andere Aspekte unbeachtet bleiben. Krämer hat in Auseinandersetzung mit der Annahme einer Normativität des Sprechens ein "Zwei-Welten-Modell" herausgearbeitet, demnach sich zwei unterschiedliche sprachtheoretische Grundverständnisse aufzeigen lassen, welche durch die Begriffe "Sprache" und "Sprechen" charakterisiert werden können.<sup>141</sup> Demnach nehmen "Sprach"-Positionen auf einer zweiten Ebene ein vom Sprechen unabhängiges Regelsystem an (z.B. im Sinne der *langue*), welches den Sprachgebrauch determiniert. Daraus hervorgehend ergibt sich die Möglichkeit der "Unterscheidung zwischen einem universalistischem Sprachmuster und seiner raum-zeitlich situierten Anwendung im Sprechen [...]"<sup>142</sup> Der Fehlschluss bestehe jedoch nicht darin, ein Modell zu bilden, sondern dieses Modell mit einem "Realitätsindex" zu versehen, wodurch die Wirklichkeit in eine Repräsentation des Modells verwandelt werde.<sup>143</sup> Insofern ist etwa die Handlungstheorie keine Theorie des alltäglichen Kommunizierens, vielmehr folgt sie dem Versuch, alltägliches Sprechen hinsichtlich der Schemata dieses Sprechens zu erfassen. Die Rede von einem Handlungsschema legt dann nahe, dass wir dieses Schema beherrschen und entsprechend diesem Handeln. Krämer hat herausgestellt, dass dieses Modell dem Credo verpflicht-

<sup>140</sup>Searle hat diesen Ansatz so fortgeführt, dass die Klassifikation der Sprechakte deutlich in den Vordergrund geriet und durch verschiedene Ausschlussverfahren letztlich reine Sprechakttypen gewonnen wurden. Er schreibt daher: "Die Hypothese, um die es in dieser Untersuchung geht, besteht darin, daß die semantische Struktur einer Sprache als eine Menge von Systemen konstitutiver Regeln aufgefaßt werden kann und daß illokutionäre Akte Akte sind, die in Übereinstimmung mit diesen Mengen konstitutiver Regeln vollzogen werden." Searle (2000), S. 147. Besonders problematisch erscheint dabei Searles Vorgehen, sämtliche Grenz- und Sonderfälle bzw. Formen des uneigentlichen Sprechens auszuscheiden. Vgl. etwa: "Ich beschränke mich daher in meiner Diskussion auf die zentrale Bedeutung des Begriffs "Versprechen" und ignoriere die Grenzfälle und die partiell unvollständigen Fälle. Ferner beschränke ich mich auf explizite Versprechen und lasse alle Versprechen unberücksichtigt, die mittels elliptischer Ausdrücke, gewisser Andeutungen, Metaphern usw. gemacht werden." a. a. O., S. 154. Insgesamt kann insbesondere das Searlsche Programm daher als Versuch einer Re-Grammatikalisierung beschrieben werden. Vgl. Rehbein (1988), S. 107. Henne und Rehbock werfen der Sprechakttheorie dabei eine zweifache Verkürzung vor: Diese verkürze die "sprachliche Wirklichkeit insofern, als fortwährend nur der Perspektive des Sprechers Rechnung getragen wird und der Hörer nur als reagierender (und nicht als aktiver Zuhörer) in den Blick kommt." Henne und Rehbock (2001), S. 11.

<sup>141</sup>Vgl. Krämer (2001). Saussure, Chomsky, Searle und Habermas werden demnach der "Sprach"-Position zugewiesen, Wittgenstein, Austin, Luhmann, Davidson, Lacan, Derrida und Butler der "Sprechen"-Position.

<sup>142</sup>A. a. O., S. 10.

<sup>143</sup>Vgl. A. a. O., S. 105.

tet ist, "daß sich in der Beschreibung unserer Sprachlichkeit sinnvoll zwischen Schema/Muster/Regel einerseits und Gebrauch/Aktualisierung/Anwendung andererseits unterscheiden lasse."<sup>144</sup> Somit steht das Verhältnis von Struktur und Dynamik in Frage, d.h. ob und inwiefern tatsächlich zwei voneinander verschiedene Bereiche bestimmt werden können und ob eine Strukturdeterminante der Dynamik der Verständigung vorgeordnet werden kann. Hinsichtlich der Regeln des Sprechens lautet die Frage dann, ob das Regelsystem tatsächlich vom Sprechen verschieden ist und wie ein Mechanismus das Sprechen hervorbringt.<sup>145</sup> Dass Wittgenstein etwa in seiner Spätphilosophie nicht von einem vorgegebenen Regelsystem ausgeht, stellt auch Krämer heraus, allerdings haben wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen, dass linguistische Interpretationen eine solche Position zu sehr beim Wort nehmen, wodurch sich eine starke Lesart etabliert hat.

Inwiefern die Betrachtung von Sprache durch die Annahme von Regeln bestimmt wird, zeigt sich daher auch in der aktuellen Diskussion. Entgegen einer Position, wie sie von Krämer vertreten wird ("Sprechen"-Position), sieht etwa Schneider die Gefahr, dass Krämer der Performanz eine zu hohe Bedeutung beimesse. Der strukturelle und der normative Aspekt des Sprechens verliere folglich zu sehr an Einfluss. Daher plädiert Schneider für eine ausgleichende Bewegung zwischen einer sprechakttheoretischen Position und der Kritik Krämers.<sup>146</sup> Schneider kennzeichnet Krämers Darstellung mit den Begriffen der Regelmäßigkeit bzw. der Regularitäten; mittels beider Begriffe lasse sich der normative Aspekt der Sprache nicht ausreichend erfassen, weshalb er dem entgegen den Begriff der "impliziten Regel" vorschlägt. Er schreibt daher: "Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass es [...] so etwas wie implizite Regeln gibt, [...]. Diese Regeln sind keineswegs starr, sondern verändern sich fortwährend im *sozial geteilten Gebrauch*."<sup>147</sup> Schneider erläutert den Ausdruck der impliziten Regel anhand des Beispiels eines tradierten Spiels, dem ein Ethnologe beiwohnt. Nach und nach gelingt es diesem, die Regeln des Spiels zu formulieren, denen die Spieler wiederum zustimmen. Dieses Moment der Spieler-Zustimmung ist für Schneider ausschlaggebend, um hervorzuheben, dass es sich um normative Regeln handle, deren Charakter für die Spieler verpflichtend ist, weshalb eine solche Regelmäßigkeit über die bloße Regelmäßigkeit hinausgehe. Was der Ausdruck 'Regelformulierung' richtig benennt, ist, dass die Praxis unabhängig von der Regelformulierung besteht, nicht aber die Regelformulierung unabhängig von der Praxis. Schneider konstatiert daher - entgegen Krämers Auffassung -, dass sich ein normativer Aspekt von Spielen bis zu einem gewissen Grad auf den Bereich der Sprache übertragen lasse. Er leitet diesen vor allem dar-

---

<sup>144</sup>Krämer (2001), S. 263.

<sup>145</sup>Vgl. Krämer (2002a), S. 100.

<sup>146</sup>Vgl. Schneider (2005), S. 4.

<sup>147</sup>A. a. O., S. 20.



aus ab, dass man von anderen Sprecherinnen im Alltag korrigiert werde, wodurch er zugleich herauszustellen beabsichtigt, dass sich jeder Ausdruck in der Verständigung legitimieren muss. Feilke schreibt insofern: "Selbst in der linguistischen Kreativität des Sprechens muß primär die Anschließbarkeit von Kommunikation an Kommunikation gewährleistet bleiben. Dies ist die notwendige Kondition jedes möglichen Sprechens als sozialer Handlung [...]"<sup>148</sup> Für das dialogische Gespräch mag das in einem engeren Sinn gelten, für die Vielfalt der Vermittlungsformen gilt dies m.E. nicht. Wird eine Äußerung durch den Anderen nicht legitimiert, was sich etwa darin zeigt, dass dieser eine Korrektur vollzieht, so bedeutet dies nicht, dass ich illegitim gesprochen habe, vielmehr zeigt sich von daher lediglich, dass der Andere nicht verstanden hat, warum ich auf diese Weise spreche; womöglich hatte ich jedoch gute Gründe dafür, die Verständlichkeit meiner Äußerung zu riskieren (weshalb der andere vielleicht auch "meine" Sprache lernen sollte, in der ich zu ihm gesprochen habe). Während daher im Gespräch die Anerkennung durch den Anderen durchaus nicht unbedeutend ist, scheint es uns hingegen selbstverständlich, dass wir uns auf die Sprache Shakespeares einlassen, wenn wir etwa *Hamlet* lesen. Auch bezogen auf Lyrik verfallen wir nicht auf die Idee, mit dem Stift Korrekturen am Seitenrand vorzunehmen; die jeweilige Situation ist mit einer je anderen Einstellung verbunden.

Das von Schneider benannte Korrekturmoment ist vor allem am Gespräch orientiert. Die Annahme, dass es in gewissen Situationen eine "Norm" der Verständigung gibt, aufgrund derer Korrekturen erfolgen, bleibt an der Vorstellung eines eigentlichen Sprechens orientiert, welches gewisse prototypische Formen der Verständigung als modellbildend akzeptiert. Der Aspekt sozialer Legitimation ist insofern nur begrenzt gültig; wo die Grenzen des Geltungsbereichs liegen, das hängt u.a. von den Akteuren, der Situation, der Einstellung ab. Die Idee der Korrektur lässt m.E. jedoch nicht den Schluss auf eine Regel zu, vielmehr ergibt sich daraus lediglich die Möglichkeit, auf eine individuelle Einstellung des Korrigierenden in einer Situation zu schließen.<sup>149</sup>

Wenn Schneider dem entgegen davon spricht, dass Krämer das Problem der impliziten Regel außer Acht lasse, dann ist dies nur deshalb möglich, da er diese allererst konstituiert. In diesem Sinn schreibt er: "Als Linguisten setzen wir in einem speziellen Sinne voraus, dass es implizite Sprachregeln 'gibt' und machen uns durch Modellbildung ein 'Bild' von diesen Regeln."<sup>150</sup> Warum allerdings die *Annahme* einer impliziten Regeln relevant wird, ist

<sup>148</sup>Feilke (1996), S. 96.

<sup>149</sup>Vgl. zum Begriff der Einstellung Hermanns (2002). Mittels des Begriffs der Einstellung werden kognitive, volitive und emotive Aspekte gebündelt, die unsere Orientierung auf ein Objekt bestimmen, wobei Einstellungen aus der Erfahrung resultieren und damit kulturell oder auch individuell gelernt sein können. Hermanns schlägt den Begriff als einen Koordinationsbegriff für die Dimensionen von Denken, Fühlen und Wollen vor, wobei er betont, dass zahlreiche individuelle Einstellungen für den Menschen bezeichnend sind. Vgl. insb. a. a. O., S. 71.

<sup>150</sup>Schneider (2005), S. 18.

daraus nicht zu ersehen. Eine Interpretation kann ebenso erfolgen, ohne dass es dem Sprechen *implizite* Regeln *gibt*.

Schneiders Argumentation läuft letztlich darauf hinaus, dass er sich auf die Konsequenzen, die Krämer aus ihren Überlegungen zieht, nicht einlassen möchte, er aber dennoch Einwände gegen einen zu starken "Regulismus" aufgreift (auch im Sinne eines starken Konventionalismus, wie ich ihn zuvor aufgezeigt habe). Insofern findet er sich in einer Zwischenposition wieder, die in der Annahme impliziter Regeln resultiert. Letztlich konzentriert sich Schneider daher einerseits auf die Abgrenzung gegenüber einer Normativität im Sinne eines starken Konventionalismus sowie andererseits gegenüber einer Position, die - wie etwa von Krämer vertreten - bloß von Regelmäßigkeiten ausgeht. Eine bloße Regularität, wie sie Krämer vorschlägt, ist Schneider zu schwach, wodurch der Status der von Schneider benannten Regeln unklar bleibt. Kritisch muss hinterfragt werden, welchen Sinn ein solcher Regelbegriff hat, wenn er keine über den Begriff der "expliziten Regel" hinausgehende Erklärungskraft besitzt. Die Benennung von Regeln kann nur eine Interpretation meinen (die allerdings nicht neutral bleibt, sondern den Gebrauch auch verändert), wohingegen die Norm des Sprechens sich eben in der Sprache vollzieht; es ist die Weise, in der wir eben sprechen.<sup>151</sup> Daher muss beachtet werden: Eine 'Regel' ist keine lebensweltliche Größe, die unserem Handeln zugrunde liegt, sondern eine Kategorie linguistischer Theorie.

Innerhalb des linguistischen Diskurses lässt sich so die Tendenz zu einem starken Konventionalismus feststellen, der von Regeln und nicht bloß von Gebrauchsformen und Regularitäten ausgeht. Insofern geht etwa auch Holly weiterhin von der Annahme aus: "Handlungen folgen Regeln. Dass wir den Sinn einer Handlung erkennen, heißt, dass wir die Regel erkennen, die der Handlung zugrunde liegt. [...] Handeln kann man also insofern, als man Regeln kennen kann. [...] Handlungen folgen einem Muster."<sup>152</sup> Das Problem im Verhältnis von Sprecher und Hörer besteht dabei darin, dass der Zusammenhang der Akteure nur aufgrund der Unterstellung eines geregelten Sprachgebrauchs bewahrt werden kann.<sup>153</sup> Konventionalität und Regel führen auf Sprache als eine soziale Größe zurück. Insofern wird eine "soziale Regel" angenommen, die im Sprechen als geteilt vorausgesetzt wird.<sup>154</sup> Harras schreibt daher:

"Der Schwerpunkt der Analyse liegt also auf der Bedeutung, die 'eine Äußerung hat' und nicht auf der adressatenbezogenen Intentionalität, die ein Sprecher mit seiner Äußerung verbindet. Das Problem der Intentionalität ist damit zu einem Problem der

<sup>151</sup> Vgl. dazu Kambartel und Stekeler-Weithofer (2005), S. 26.

<sup>152</sup> Holly (2001a), S. 11.

<sup>153</sup> Vgl. Harras (2004), S. 168.

<sup>154</sup> Vgl. Liebert (2002), S. 23. Auch Liebert spricht im Kontext der linguistischen Handlungstheorie etwa von einer "sozialen Regel", deren "Gemeinsamkeit" mit Bezug auf Herringer (1974) als "Voraussetzung sozialen Lebens" benannt wird.

Regelhaftigkeit oder Konventionalität sprachlicher Äußerungen geworden.“<sup>155</sup>

Der Fokus der Debatte liegt somit auch in dieser Hinsicht auf der Möglichkeit des Bedeutens mittels einer Äußerung, die - wenn nicht über Intentionalität - durch die Annahme von Konventionen gesichert wird. Damit verschiebt sich zugleich der Bezugspunkt der Frage nach der Bedeutung von der Position des Sprechers, als demjenigen, der die Bedeutung einer Aussage bewirkt, hin zur geregelten Bedeutung der Äußerung, d.h. zur Allgemeinheit der Sprache. Das Problem des Regel- sowie des Konventionsbegriffs ist, dass dieser, selbst wenn er als "soziale Regel" verstanden wird, welche aus der Praxis bzw. dem Sprachgebrauch resultiert, als etwas Allgemeines vorausgesetzt wird. Geht man also nicht davon aus, dass es sich bei einer Konvention oder Regel um eine universelle Struktur handelt, die in der Kompetenz der Akteure angelegt ist, so muss dennoch geklärt werden, wie die Allgemeinheit in einer Gemeinschaft (Sozialität) bei den Individuen verankert werden kann. In dem Moment, da Verständigung als möglich gedacht wird, wird eine solche Allgemeinheit der Regel angenommen. Die Annahme, der Sprachgebrauch beruht auf geteilten Regeln (vor dem Hintergrund gemeinsamer *Lebensformen*), setzt dann schon eine Allgemeinheit voraus.<sup>156</sup> Das gilt selbst für jene Berei-

<sup>155</sup>Harras (2004), S. 192. Hinsichtlich einer intentionalistischen Position hat Harras auch dargestellt, dass das Problem der Intention für die Kommunikationssituation in einen infiniten Regress führt, der zu komplexen und undurchschaubaren Intentionshierarchien führt, die im alltäglichen Sprechen so sicher keine Rolle spielen. Solche Hierarchien haben die Form von: "S beabsichtigt, dass H erkennt, dass S beabsichtigt, dass H erkennt, dass S beabsichtigt, dass H r zeigt." a. a. O., S. 169. Die Annahme von Intentionalität spielt aber weiterhin keine marginale Rolle in Kommunikationsprozessen. Heringer hat daher festgehalten: "Intentionen erfassen muss logisch unabhängig sein von konventionellen Zeichen." Heringer (2004), S. 47. Dies zeigt sich etwa, wenn es darum geht, Ereignisse in unserer Umwelt zu unterscheiden in jene, die wir kommunikative Ereignisse nennen können und jene, die natürliche Ereignisse darstellen wie Blitz, Hagel und Donner.

<sup>156</sup>Haller hat dargestellt, dass Wittgenstein den Begriff der Lebensform weitgehend unbestimmt lässt, dass der Ausdruck jedoch dazu diene, Sprachspiele nach außen zu umgrenzen. Er weist dabei auch darauf hin, dass Ausdrücke wie "gemeinsame menschliche Handlungsweise" nicht verständlich machen, wie Verständigung möglich wird, sondern den Menschen als soziales Lebewesen (*zoon politikon*) einführen, deren "Gemeinsamkeit" als Basis auch der Verständigung dient. Vgl. insbesondere Haller (1981), S. 63 und 67. Die gemeinsamen Handlungsweisen bilden daher tradierte Handlungsweisen, die einen konservativen Charakter haben. Feilke hat daher auch angemerkt, dass bei Wittgenstein etwa die Möglichkeiten zur Veränderungen von Sprachspielen weitgehend konservativ bestimmt sind; Wandel und Veränderung seien daher mittels "ähnlicher" Konstruktionen möglich, "die notwendig immer den Bezug auf einen bisherigen, bereits etablierten Gebrauch mitenthält." Feilke (1996), S. 96. Keller schreibt insofern etwa: "Ein sprachliches Zeichen hat die Bedeutung, die es eben hat. Eine Bedeutung, d.h. eine Gebrauchsregel, ist etwas relativ stabiles. Häufige Regelverletzungen oder Regelüberdehnungen können langfristig Regelveränderungen zur Folge haben. Aber *ad hoc* kann eine Regel nicht verändert werden [...]" Keller (1995), S. 188. Kommunikation ist für Keller nur insoweit gefährdet, da sich die Regel *in the long run* ändern kann, nicht aber, da die Regel der Verständigung akut gefährdet wird. Auch Heringer versteht die Möglichkeit der Veränderung lediglich als "hi-

che, die den Sprachgebrauch durch eine liberale Form des Konventionalismus bestimmt sehen, denn sobald eine solche Konvention oder Regel als sozial geteilt bestimmt wird, muss erklärt werden, wie eine solche Allgemeinheit der Regel hinsichtlich des Einzelnen vorausgesetzt werden kann. In dem Moment, da die Regel allgemein - ob mental oder sozial - konstatiert wird, schließt sich der Kreis, d.h. folglich scheinen Zeichen oder Regeln als etwas gegeben zu sein. So ist die soziale Regel zwar als Gebrauchsphänomen gedacht, sobald diese jedoch als solche zu konstituieren vermag und somit als eine gemeinsame, d.h. allgemeine Regel angenommen wird, wird auf diese Weise die individuelle Erfahrung des Einzelnen übergangen. Die Frage nach der sozialen Regel ist insofern eine Frage danach, inwiefern diese institutionalisiert ist, und d.h., unabhängig von den Akteuren - als ein Drittes - Bestand hat, wodurch dieses Verständigung ermöglicht.

Ein Problem der Regel-Feststellung ist daher, dass allzusehr vergessen wird, wozu ein Modell dient, und dass es in Folge zu einer Korrespondenzbeziehung mit dem analysierten Sprechen kommt, der gemäß es so scheint, als ob das Sprechen tatsächlich dem Modell - d.h. den Regeln - gehorche.<sup>157</sup> Krämers "Zwei-Welten-Modell" problematisiert in dieser Hinsicht - wie gesagt - nicht die Unterscheidbarkeit von System und Performanz, sondern die Ontologisierung des Systems auf einer dem Sprechen vorausliegenden Ebene.<sup>158</sup> Dazu hat bereits Wiegand bemerkt:

"Wird die Regel nicht mit ihren Versprachlichungen verwechselt, dann ist sie immer ein theoretisches Konstrukt, das erfunden wurde, um u.a. die täglich erfahrbare Übereinstimmung im Wortgebrauch (allgemeiner: im sprachlichen Handeln) erklären zu können. Mit diesem Konstrukt sind allerdings Redeweisen aufgekommen (wie z.B. *einer Regel folgen*, wobei es dann ein sprachlicher Ausdruck ist, der einer Regel folgt!), die hypostasierende Interpretationen nahelegen, die häufig unbemerkt -neue Probleme schaffen."<sup>159</sup>

Dass wir miteinander sprechen können, ist dann aber kein Regelfolgen, wie Kambartel und Stekler-Weithofer bemerken.<sup>160</sup> Stekler-Weithofer hat daher angemerkt, dass eine intentionalistische Semantik genauso problematisch ist wie eine "regelianische" Semantik, da beide von Hypostasierungen ausgehen, d.h. es gibt demnach unabhängig von der Sprachpraxis Bedeutungen und Re-

---

storische Offenheit". Heringer (1974), S. 26.

<sup>157</sup> Vgl. dazu Kambartel und Stekler-Weithofer (2005), S. 31.

<sup>158</sup> Vgl. Krämer (1999), S. 377. Daher schreibt sie: "Und das heißt: Es gibt nicht nur eine Sprache hinter dem Sprechen, sondern diese Sprache geht dem Sprechen logisch und genealogisch voraus." a. a. O.

<sup>159</sup> Wiegand (1999), S. 433.

<sup>160</sup> Weshalb sie etwa schreiben: "Dieses Können selber aber ist kein Befolgen innerer, etwa psychischer, Regeln." Kambartel und Stekler-Weithofer (2005), S. 56

geln, die das Sprechen anleiten bzw. diesem vorausgehen.<sup>161</sup> Der Fehlschluss basiert darauf, dass, was aus dem Objekt der Beobachtung abgeleitet wird, wiederum als eine Eigenschaft desselben Untersuchungsgegenstandes (Sprache) bestimmt wird.<sup>162</sup> Solche Regeldarstellungen bieten aus Sicht der empirischen Linguistik Einblick in das Geschehen der Verständigung, sie bieten allerdings kein Modell für das Vermittlungsgeschehen. Dass diese Grenze oftmals nicht gewahrt bleibt, ist die Crux dieser Konzeptionen und der darin verborgenen Axiomatik.

Heringer hat die Annahme einer regelbasierten Gemeinschaft in seiner Position zunehmend abgeschwächt, weshalb er inzwischen davon ausgeht, dass die Annahme, semantische Regularitäten gelten für alle Sprecher, "an eine fiktive sprachliche Homogenität" appelliert.<sup>163</sup> Auch Busse wendet sich gegen das Konzept der "Identität", dass demnach für semantisch-epistemische Tatsachen unpassend sei und in einem Sprach- und Kommunikationsmodell nichts zu suchen habe.<sup>164</sup> Daher kommt Knobloch zu dem Schluss:

"Die Kommunikation lebt gewissermaßen von der Unterstellung der Gleichheit zwischen den Beteiligten. Die gemeinsame Sprache macht uns zu Gleichen. Nichts fällt schwerer als die Einsicht, dass es sich dabei um eine wirklich grobe und kontrafaktische Fiktion handelt."<sup>165</sup>

Gerade in diesem Zusammenhang öffnet sich die Linguistik gegenwärtig "für neue Fragen wie die nach der Konstitutierung, der Organisation und Vermittlung von Wissen."<sup>166</sup> Überlegungen, die Weber zur Beurteilung eines erfolgreichen Wissenstransfers angestellt hat, zeigen diese Probleme: "Ein Wissenstransfer ist erfolgreich, wenn der angesprochene Rezipient als Folge der Transferhandlung genau über das Wissen verfügt, das der Produzent ihm zu vermitteln beabsichtigte."<sup>167</sup> Weber merkt selbst an, dass ein solcher Begriff des Transfers an die "Durchleitungsmetapher oder an Code-Modelle der Kommunikation" gebunden ist. Ein erfolgreicher Wissenstransfer im Sinne einer Wissensidentität ("genaue" Entsprechung der Wissensressourcen) bei den Kommunizierenden ist jedoch unmöglich. Das Wissen, welches für die

<sup>161</sup>Vgl. Stekeler-Weithofer (2002), S. 202.

<sup>162</sup>Vgl. dazu auch Krämer (2001), S. 104. Auch Stetter stellt den entsprechenden Kategorienfehler heraus, der mit der Verwechslung von deskriptiver und normativer Lesart einhergeht: "Zum reflektierten Umgang mit Grammatiken gehört jedoch die Einsicht, daß grammatische Regeln verändert werden können und faktisch ja auch werden." Stetter (1999), S. 85. Dabei ergibt sich folgende Unterscheidung: "Im Sinne des subsidiären Grammatikkonzepts spricht man *nach* den Regeln, im Sinne des theoretischen *gemäß* den Regeln der jeweiligen Sprache." a. a. O., S. 79.

<sup>163</sup>Heringer (2004), S. 43.

<sup>164</sup>Vgl. Busse (1994), S. 52.

<sup>165</sup>Knobloch (2005), S. 11.

<sup>166</sup>Biere (2006), S. 506.

<sup>167</sup>Weber (2004), S. 21.

gelingende Verständigung angenommen wird, ist nicht identisch; es bleibt immer perspektivisch. Heringer hat dazu angemerkt, dass - obwohl zumeist von einer Zeichenidentität ausgegangen wird - im Verhältnis des Einen zum Anderen ein Spalt in der Verständigung bestehen bleibt, aufgrund dessen die Annahme überindividueller Zeichen- bzw. Regelsysteme problematisch erscheint.<sup>168</sup> Folglich resultiert daraus die Frage, wie etwas verstanden werden kann, wenn das Geschehen der Vermittlung nicht mehr eindeutig geregelt ist und die Differenz in der Verständigung in den Vordergrund rückt. Wie aber, und dies erweist sich folglich als zentrale Fragestellung, kann der Zusammenhang der Vermittlung gewahrt werden, wenn weder eine primäre Bedeutung, noch eine soziale Regel oder eine gemeinsame Wissensbasis als geteilt vorausgesetzt werden können? Was ist oder worin besteht das Vermittelnde der Vermittlung, wodurch sich der Spalt in der Verständigung, der zwischen dem Einen und dem Anderen besteht, schließen lässt, ohne die theoretische Annahme einer dritten Instanz in der kommunikativen Wirklichkeit als tatsächlich gegeben voraussetzen zu müssen? Wenn daher etwa die Einheit des Zeichens auch im Sinne einer Regelbeschreibung des Gebrauchs aufgelöst wird, gerät die Möglichkeit der Verständigung in eine Krise. Hinsichtlich eines solchen Spalts ist dann jedoch zu klären, inwiefern Vermittlung möglich bleibt, ohne durch die Begriffe 'Sprache', 'Zeichen', 'Regel' oder 'Bedeutung' von Individuen unabhängige Instanzen zu benennen.

### 3.6 Erster Absatz

Die vorhergehenden Darstellungen sind der Frage nachgegangen, wie das Geschehen der Vermittlung in der Linguistik konzipiert wird. Dabei hat sich Folgendes gezeigt: Innerhalb des linguistischen Diskurses bildet das Gespräch das Paradigma der Verständigung. Eine solche Orientierung auf das Gespräch hat verschiedentlich Folgen für die Untersuchung und Konzeption des Vermittlungsgeschehens. Die *Möglichkeit* der Vermittlung wird dabei stets schon vorausgesetzt. Hinsichtlich der Konversationsanalyse konnte ich zeigen, dass die Annahme, Sinn werde erst im Gespräch konstituiert, nicht bedeutet, dass Verständigung gefährdet ist. Vielmehr geht einer solchen Konstitution von Sinn die Möglichkeit des Verstehens immer schon voraus, d.h., was gesagt wird, kann unmittelbar verstanden werden. Dem Modell des Aushandelns von Sinn liegt dabei ein Tauschmodell zugrunde, das Verständigung entsprechend ökonomischer Modelle entwirft. Solche Modelle sind entsemantisiert

<sup>168</sup>Daher schreibt Heringer in einem neueren Beitrag: "Der Verstehenshorizont ist Grundlage des Verstehens. Und dieser Verstehenshorizont ist natürlich gerade das, was neuere linguistische Theorien explizieren wollen. Sie gehen zwar meist nicht so weit, die regelhafte Homogenität des Zeichens aufzulösen, aber sie zeigen doch, wie sich die Welt im Kopf der Kommunikationspartner auf das jeweilige Verständnis auswirkt." Heringer (2004), S. 48. Die Basis des Verstehens und der Verständigung werden somit weiterhin vorausgesetzt.

und können Sinnvermittlung nicht erklären. Wenn daher Verstehen in der Verständigung immer schon möglich ist, so lässt sich mittels eines impliziten ökonomischen Modells nicht erklären, wie verstanden wird, was Einer dem Anderen mitteilt. Auf diese Weise wird eine Differenz in der Verständigung, d.h. die Möglichkeit des Missverstehens nicht berücksichtigt: Es scheint daher so, als ob wir uns nur verstehen, nicht aber missverstehen können. Ausgehend von einer solchen Orientierung auf das Gespräch werden weitere Formen der Vermittlung untersucht, wodurch die tatsächlich Vermittlungssituation, d.h. etwa auch visuelle Aspekte, weitgehend unbeachtet bleiben. Die Linguistik kommt somit ohne eine Anschauungsorientierung mit Bezug auf das Erscheinende aus. Das Gespräch als Ausgangssituation für die Konzeption des Vermittlungsgeschehens führt in Folge zu einer reduzierten Betrachtung medienvermittelter Kommunikation.

Zudem ist eine Abgrenzung gegenüber einem Modell der Bedeutungsübertragung durch das dialogische Modell problematisch: Mit Bezug auf das Modell von Shannon und Weaver konnte gezeigt werden, dass eine Abgrenzung nicht sinnvoll möglich ist. Abgrenzungen gegenüber dem Modell der Bedeutungsübertragung übersehen daher die Komplexität des Vermittlungsproblems und kommen gleichfalls nicht zu einer angemessenen Lösung. Problematisch an der semiotischen Konzeption von Morris ist die Ebenen-Gliederung in Syntax, Semantik und Pragmatik, die in der Entwicklung der Linguistik dazu geführt hat, dass die Pragmatik zumeist nur als ein Erweiterung, nicht jedoch als ein vollumfassende Theorie der Kommunikation verstanden wurde. Sinnvermittlung wird in der Linguistik daher zumeist entsprechend einer solchen Zwei-Ebenen-Konzeption verstanden, wobei die Möglichkeit der Verständigung auf einer vorausgehenden, primären Ebene nicht in Frage gestellt wird. Busse hat dies als komponentialistisches Missverständnis bezeichnet, "das mit [dem, TM] Wortbedeutungsbegriff schon erklärt haben will, was [...] doch allererst erklärt werden muss."<sup>169</sup> Letztlich gehen solche Konzeptionen daher von einem semantischen Fundament aus, welches einen buchstäblichen Sinn als Vorgabe akzeptiert.

In einem folgenden Schritt habe ich gezeigt, dass die implizite Annahme: Verständigung ist möglich, zumeist durch eine konventionelle Bestimmung des Sprachgeschehens erklärt wird. Der Regel-Begriff bildet somit den Kern eines Sprachverständnisses, demnach Verständigung als realistisch-behavioristisches Geschehen konzipiert wird. Anhand der Annahmen Kellers konnte sodann gezeigt werden, dass Sprache in einer Mittel-Zweck-Relation entworfen wird, welche - wie auch Hermanns dargestellt hat - keine eindeutige Abgrenzung mehr von einer kausalen Konzeption von Ursache und Wirkung zulässt. Die Konvention begründet die Möglichkeit der Verständigung, was dazu führt, dass Sprache als äußerlich und insofern instrumentell verstanden wird. Zudem konnte anhand der Auseinandersetzung mit der Position Schneiders

---

<sup>169</sup>Busse (1998), S. 533.

gezeigt werden, dass auch die Annahme bloß "impliziter Regeln" kaum mehr erklären kann als durch den Regelbegriff insgesamt bereits gesagt ist, wobei die Annahme einer Norm letztlich gleichfalls durch das mündliche Gespräch bedingt ist.

Die Diskussion der Frage nach dem Status der Regel konnte weiter zeigen, dass dem linguistischen Verständnis von Vermittlung ein starker Konventionalismus zugrunde liegt, wobei der Ausdruck "Regel des Gebrauchs" zu einer hypostasierenden Sprechweise führt, der gemäß die Regel nicht bloß als linguistische Interpretation verstanden werden kann, sondern dem Vermittlungsgeschehen vorausgesetzt wird. Eine solche Voraussetzung führt zur Ontologisierung der Regel-Vorstellung. Das Ziel linguistischer Untersuchungen besteht infolge darin, den Sprachgebrauch als ein System von Regeln oder Gebrauchsmustern zu beschreiben. Das Erfassen solcher Muster und Schemata unseres Sprachgebrauchs erscheint sodann als Explikation der dem Sprechen zugrundeliegenden Konventionen. Solche Konventionen werden als "soziale Regeln" verstanden, die als geteilt angenommen werden, weshalb die Sprecherinnen und Sprecher bereits über eine gemeinsame Sprache verfügen. Das Erfassen einer solchen Sprache führt zum Erfassen der Sprache als einer linguistischen Abstraktion des tatsächlichen Sprachgeschehens. Sprache wird sodann als abstrakte Entität aus dem konkreten Vermittlungsgeschehen herausgestellt, indem das Vermittlungsgeschehen in der Linguistik *mit Bezug auf Sprache* untersucht wird. Eine Abgrenzung von Modellen der Bedeutungsübertragung scheint in Folge nur dann sinnvoll, wenn man davon ausgeht, das damit hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens bereits alles gesagt ist (wobei übergangen wird, dass jenes Geschehen dabei eigentlich noch gar nicht recht in den Blick gekommen ist). Krämer bemerkt daher: "Das, wovon die Sprach- und Kommunikationstheorien handeln, ist nicht das was sich im Sprechen und Kommunizieren tatsächlich zeigt. Die Sprachtheorien beziehen sich nun auf die mögliche, nicht auf die wirkliche Sprache und Kommunikation."<sup>170</sup> Mittels der Annahme eines konventionell geregelten Sprachgebrauchs wird sodann die Möglichkeit der Verständigung erklärt und mit Blick auf diese untersucht, wobei Handlungen in Folge immer als Routine-Handlungen thematisiert werden. Ein damit einhergehender Sprachbegriff ist konservativ, da er auf geteilten Annahmen in einer Gemeinschaft beruht und Variationen lediglich in langer Sicht thematisieren kann.

Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung bildet sich folglich als Frage danach heraus, inwiefern Sprache als System unabhängig von den individuellen Akteuren besteht und demnach als ein institutionalisiertes Drittes verstanden werden kann, dessen sozial geteilte Voraussetzungen Vermittlung ermöglichen. Denn solange das anhand der Sprache als abstrakter Einheit analysierte Sprachsystem bei den individuellen Sprechern als subjektiv-allgemein vorausgesetzt wird, bleibt das tatsächliche Geschehen der Vermittlung unbe-

---

<sup>170</sup>Krämer (1999), S. 374.



achtet. Insofern Sprache als eine solche Möglichkeit der Vermittlung gedacht wird, fällt der Eine mit dem konkreten Anderen zusammen, woraus die Annahme eines idealen Sprecher-Hörers oder einer begrenzten Sprachgemeinschaft resultiert. Sprache als abstrakte Einheit bildet dann das Vermittelnde der Vermittlung: eine Sprache der Verständigung, wodurch keine eindeutige Distanz zu Transfermodellen - im Sinne ökonomischer Tauschmodelle sowie postalischer Modelle der Übertragung - ersichtlich wird. Eine Abgrenzung findet dann lediglich bzgl. der stark vereinfachten Vorstellung statt, dass Bedeutungen Entitäten darstellen, die tatsächlich übertragen werden können. Die Abgrenzung von einem einfachen Modell der Bedeutungsübertragung lässt hingegen nicht ersichtlich werden, inwiefern linguistische Konzepte der Vermittlung von *einer Sprache der Verständigung* ausgehen, die auf der Voraussetzung einer Identität der Sprache selbst beruht, weshalb Missverstehen sowie Differenz in der Verständigung nicht grundlegend bedacht werden können.

Dass eine Hypostasierung somit auch Grundbegriffe wie 'Regel' und 'Handlung' betrifft, wurde deutlich. Busse hat dazu geschrieben:

„Es ist das Manko der linguistischen Arbeiten, daß die Tendenz zur Verdinglichung linguistischer Konstrukte („Bedeutung“, „Sprechhandlung“, „Intention“ etc.) und damit ein Kategorienfehler mit gravierenden Konsequenzen kaum je bemerkt, geschweige denn kritisch reflektiert wird.“<sup>171</sup>

Busse verdeutlicht, dass wenn man von einer statischen Sprachauffassung abgeht „und stattdessen den prozeßhaften, dynamischen Charakter sprachlicher Phänomene [...] in den Vordergrund rückt“, solche Ontologisierungen zu vermeiden sind.<sup>172</sup> Das Resultat eines solchen Kategorienfehlers ist - wie Wiegand bemerkt - ein „Entitäten-Kabinett“, eine auf Homogenität bedachte Linguistik, deren umfassendste Einheit die Sprache selbst ist (insofern hat auch Hermanns von einem Totalitätsbegriff 'Sprache' gesprochen).<sup>173</sup> Das Geschehen der Vermittlung kann jedoch nicht *auf Sprache* reduziert werden. Die Linguistik geht hier von einer „Identitätsprämisse“ aus, die eine „Sprache vor dem Sündenfall“ konstituiert.<sup>174</sup> Innerhalb des linguistischen Diskurses wird Sprache insofern zumeist als Ganzes verstanden, d.h. als eine ideale Identität, aufgrund derer Vermittlung möglich ist (die Annahme einer gemeinsamen Sprache wird schlichtweg unterstellt). Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung, wie ich sie hier jedoch stelle, zielt auf den Zusammenhang des Vermittlungsgeschehens, wobei die Möglichkeit der Vermittlung zugleich in Frage gestellt wird, da die Identität des Vermittlungsgeschehens nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Eine solche Frage nach

<sup>171</sup>Busse (1986), S. 53.

<sup>172</sup>A. a. O.

<sup>173</sup>Vgl. Wiegand (1999), S. 406.

<sup>174</sup>Vgl. Busse (1998), S. 531 sowie Krämer (1999), S. 374.

der Möglichkeit der Vermittlung habe ich als Frage nach dem Medium bezeichnet, welches den Ort von Identität und Differenz in der Verständigung markiert. An diesem Ort gilt es eine Sprache der Verständigung zu verhandeln, ohne deren ideale Einheit bereits vorauszusetzen. Der Überprüfung der Konzeptionen von Medien und Medialität in der Linguistik widmet sich daher das folgende Kapitel.

## Kapitel 4

# Im Schatten der Schrift

In der linguistischen Forschung wird das Vermittlungsgeschehen üblicherweise als ein Geschehen der zeichenvermittelten Kommunikation entworfen. In einem solchen Sinn hat Nöth bemerkt: "Zeichen sind Vermittlungsinstanzen (Medien)".<sup>1</sup> Faulstich hat daher ausgeführt, dass - wenn Sprachwissenschaftler vom "Medium Sprache" sprechen - die Chiffre "Medium" lediglich Mittel meine und der *Medien*charakter der Sprache daher als *Instrumental*charakter verstanden werde. Medium ist daher nur Chiffre für ein Werkzeug bzw. für ein geistiges Produktionsmittel.<sup>2</sup> Inwiefern Sprache als ein solches Mittel der Verständigung konzipiert wird, habe ich im vorhergehenden Kapitel gezeigt. Lediglich in einem sehr allgemeinen Verständnis bezeichnet "Medium" folglich ein vermittelndes Moment in einem kommunikationsorientierten Sinn. Jäger hat nun angemerkt, dass die Bezeichnung "Sprache und Medien" oftmals auch die Vorstellung impliziere, dass es sich dabei um zwei voneinander verschiedene Gegenstände handelt.<sup>3</sup> Da er das Verhältnis der Ausdrücke hingegen nicht in dieser Weise verstanden wissen möchte, gebraucht er den Terminus "Medium Sprache" folglich als zusammenhängenden Ausdruck, wobei er die wechselseitige Unterbestimmtheit, die in diesem Verhältnisses angesprochen wird, als "Medienvergessenheit der Sprachtheorie" sowie als "Sprachvergessenheit der Medientheorie" herausgestellt hat.<sup>4</sup> Die Bemerkung: Wer wissen will, was die Medialität der Medien ausmache, müsse die Sprach- und Zeichenvermögen des Menschen untersuchen, zielt daher auf die Behebung des Defizits, welches in den Kulturwissenschaften bestehe, wenn diese wenig dazu neigen, "das Problem der Medialität mit dem der Sprachzeichen-Medialität

---

<sup>1</sup>Nöth (1999), S. 284.

<sup>2</sup>In diesem Sinn wird auch vom "Medium Literatur" oder vom "Medium Kunst" gesprochen. Möglicherweise liegt darin ein Grundproblem, welches dazu geführt hat, dass - so Faulstich - von keinem dieser Fächer explizit Medientheorien vorgelegt wurden. Vgl. Faulstich (1991), S. 13f.

<sup>3</sup>Vgl. Jäger (2000), S. 9.

<sup>4</sup>A. a. O.

zu verknüpfen.“<sup>5</sup> Insofern spricht Jäger von symbolischen Medien; inwiefern damit das Verhältnis zu den technischen Medien entworfen werden kann, ist somit nicht geklärt.

Insgesamt hat innerhalb des linguistischen Diskurses bisher keine weitreichende Diskussion der Medialitätsfrage stattgefunden, was - wie Ehlich dargestellt hat - mit der spezifisch linguistischen Perspektive *auf* Sprache zusammenhängt. Für Ehlich gilt allerdings, dass, wenn Sprache als Medium verstanden wird, diese nicht in einer strukturellen oder instrumentellen Bestimmung aufgeht. Er schreibt daher: *”Sprache als etwas Vermittelndes geht weder in der isolationistischen Struktur-Bestimmung noch in einem trivialisierten Werkzeug-Konzept auf.”*<sup>6</sup> Genau in einer solchen Sichtweise sieht er jedoch die Gründe dafür, dass die Linguistik Sprache nicht als Medium und d.h. in der Vermittlungsperspektive thematisiert. Ein mediales Sprachverständnis setzt den Wert der Sprache herab, was einen Skandal für die Linguistik bezeichne, da sich diese theoretisch die Mühe gemacht habe, eine solche Perspektive auszugrenzen. Das Objekt *Sprache* wurde und wird demnach aus der medialen Situation herausgelöst, um als wissenschaftlicher Gegenstand überhaupt erst fungieren zu können.<sup>7</sup> Auch Jäger hat festgehalten, dass die Sprachwissenschaft die Frage nach der Medialität des eigenen Gegenstandes konsequent ausblende:

”Genau insoweit, als Sprachen erscheinen, als sie eine mediale Realität haben, haben sie nicht die Dignität wissenschaftlicher Gegenständlichkeit. Die strukturalistisch-kognitivistische Gegenstandsbestimmung linguistischer Erkenntnis zielt insofern grundsätzlich auf den Ausschluß des Medialen aus dem theoretischen Horizont des Sprachlichen.“<sup>8</sup>

Für eine Thematisierung der Sprache als Medium sieht Ehlich daher folgendes Problem: ”Demgegenüber ist eine Befassung mit dem Objekt Sprache als Medium etwas, das wissenschaftlich beständig gegen seine eigene Diskreditierung zu kämpfen hat.“<sup>9</sup> Die Folgen einer solchen Betrachtung sind grundlegend, da sie einbezieht, was fortwährend aus der Betrachtung ausgeschlossen wurde und damit zugleich die etablierte Gegenstandskonstitution der Linguistik gefährdet: ”Die Thematisierung von Sprache als Medium legt sich also notgedrungen mit einer wohlabgesicherten Sprachauffassung an.“<sup>10</sup> Wird Sprache als Medium wahrgenommen, so erfordere dies eine veränderte

---

<sup>5</sup>Jäger (2000), S. 13.

<sup>6</sup>Ehlich (1998), S. 9.

<sup>7</sup>Vgl. A. a. O., S. 11. So sei diese Herauslösung u.a. mit Saussure und seinen Schülern verbunden, welche die ”Möglichkeit der Hypostasierung, der Verselbständigung, der Verdinglichung des methodologisch bestimmten Objekts” ergriffen haben. Vgl. a. a. O.

<sup>8</sup>Jäger (2000), S. 27.

<sup>9</sup>Ehlich (1998), S. 12.

<sup>10</sup>A. a. O., S. 13.

Erkenntnisbemühung, da diese sodann durch eine Bestimmung der menschlichen Praxis fundiert werden müsse.<sup>11</sup> Eine solche Konzeption der Sprache als Geschehen der Vermittlung findet sich in der neueren Linguistik nicht. Meist werden dem entgegen bestimmte Zweck-Mittel-Relationen isoliert betrachtet (sofern Sprache überhaupt als Medium verstanden wird), was "Ausdruck einer Resignation der Disziplin Linguistik als ganzer gegenüber der Komplexität ihrer analytischen Aufgabe" ist.<sup>12</sup> Dem entgegen steht die Forderung Ehlichs:

"Vertrackterweise ist Sprache in die Komplexität des menschlichen Handelns als ganzen unlösbar eingebunden. Ihre Herauslösung erschafft ein analytisches Artefakt. Demgegenüber gilt es jedenfalls, den medialen Zusammenhang und damit den unauf löslichen Bezug von Sprache auf die Praxis in der Theoriekonstruktion wie in der analytischen Einzelarbeit festzuhalten."<sup>13</sup>

Ein angemessenes Verständnis des Medialitätsproblems ergibt sich daher nur, wenn die mit dem Sprachgebrauch verbundenen Kommunikationskulturen einbezogen werden, d.h., dass nicht bloß sprachliche Artefakte als Ausgangspunkt dienen können, sondern gleichfalls die Akteure einbezogen werden müssen.<sup>14</sup>

Im Folgenden zeigt sich, dass die Probleme der Behandlung von Medialität jedoch nicht nur theoretischen Ursprungs sind, insofern es zu den Grundzügen linguistischer Erkenntnis gehört, Sprache als einen Gegenstand in einer objektivierenden Sicht zu thematisieren:

"Sobald wir uns nicht einfach und stillschweigend darauf verständigen, uns nicht darauf verlassen können, dass Sprache als Schrift verdinglicht uns immer schon auf eine sehr praktische Weise vorliegt, wird Sprache unendlich schwer fassbar - und damit das linguistische Unternehmen in eine Grundlagenkrise gestürzt, vor der die überkommenen Kategorien zu bewahren schienen."<sup>15</sup>

Ehlichs Darstellung deutet an, dass es nicht nur die theoretische Bestimmung der Sprache ist, die Sprache als Objekt entwirft, sondern zugleich die mediale Konstitution von Sprache als Schrift, die Sprache als verfügbare und objektive Größe vorführt. Dass Sprache nicht als Medium wahrgenommen wird, wäre dann Resultat "der offensichtlichsten Vermittlungsfunktion, der Funktion, das lebendige Wort dauerhaft zu machen".<sup>16</sup> Gerade diese bilde die Grundlage dafür, "daß das Medium Sprache als Medium nicht mehr erkennbar ist."<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Vgl. Ehlich (1998), S. 14.

<sup>12</sup> A. a. O.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 14f.

<sup>14</sup> Vgl. Jäger (2000), S. 12.

<sup>15</sup> Ehlich (2006), S. 16.

<sup>16</sup> Ehlich (1998), S. 13.

<sup>17</sup> A. a. O.

Während in der Mündlichkeit die mediale Konstitution nicht sichtbar wird (weshalb sich in Folge auch keine linguistische Hermeneutik ausgebildet hat), schafft die Verschriftlichung der Sprache zugleich die Grundlage dafür, dass Sprache als Untersuchungsgegenstand zur Hand ist. Damit ist ein Grundgedanke angesprochen, der die Medientheorie seit den 1960er Jahren und insbesondere im Anschluss an die Konzeption McLuhans bewegt hat: dass Medien etwas wahrnehmbar machen und dabei zugleich zu einem Ausschluss führen.<sup>18</sup> Die Schrift scheint daher Bedingung linguistischer Erkenntnis und insofern wirkt sie erkenntniskonstitutiv. Die mediale Verfassung der Schrift geht so zwar der Erkenntnis voraus, ohne jedoch weiter in die Theoriebildung einbezogen zu werden.

Die Ausblendung und Abwertung medialer Eigenschaften der Sprache sowie die Fokussierung systematischer und struktureller Aspekte, die sich auch in den vorhergehenden Darstellungen gezeigt hat, setzt eine Haltung fort, die sich insbesondere gegenüber der Schrift etabliert hat. Die Sprachwissenschaft, so Coulmas, sah Schrift lange allenfalls als Stiefkind an, weshalb sich die Forschungen zu Schrift und Schriftlichkeit erst allmählich entwickelt haben.<sup>19</sup> Günther und Ludwig bemerken in diesem Sinn:

”Lange sah man von einer Differenzierung von Schrift und Sprache ab. Als die Notwendigkeit ihrer Unterscheidung klar wurde, setzte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Vorstellung von der systematischen Priorität der mündlichen Sprache durch; die Schrift erschien als zweitrangiges Phänomen und wurde als Gegenstand sprachwissenschaftlicher Forschung bestenfalls am Rande zugelassen. Für viele Linguisten scheint es noch heute undenkbar, daß es in schriftlicher Sprache theoretisch bedeutsame Erscheinungen gibt, die nicht auf Aspekte der gesprochenen Sprache zurückgeführt werden können.”<sup>20</sup>

Zwar hat die linguistische Forschung sich inzwischen intensiver mit Schrift befasst, doch sowenig innerhalb der Linguistik bisher ein differenzierter Medienbegriff ausgebildet wurde, sowenig ist gleichfalls von der Medialität der Schrift die Rede.

”In den Sprachwissenschaften gibt es zwar eine Reihe von Arbeiten, die Schrift aus ihrer untergeordneten Rolle der gesprochenen Sprache gegenüber - die ihr zuletzt mit kaum zu überbietbarer Autorität von Ferdinand de Saussure zugewiesen wurde - zu befreien und ihren genuine Beitrag als ein spezifisches System des

---

<sup>18</sup> McLuhan spricht daher bereits eingangs der ”magischen Kanäle” vom ”Gefühl der Betäubung, das jede Ausweitung im Einzelmenschen und der Gesellschaft hervorruft”. Vgl. McLuhan (1968), S. 13.

<sup>19</sup> Vgl. Coulmas (1981), S. 12.

<sup>20</sup> Günther und Ludwig (1994), S. VI.

symbolischen Ausdrucks zu untersuchen. Dennoch blieb der theoretische Blick auf die Schrift vor allem auf die mündliche Rede bezogen und der symbolischen Ordnung des Diskursiven unterworfen.“<sup>21</sup>

Dass insbesondere die Schrift in der Linguistik vernachlässigt wurde, steht allerdings der umgekehrten Einschätzung entgegen, dass die gesprochene Sprache gleichfalls nur wenig Beachtung fand. Hinsichtlich dieses Phänomens hat Holly bemerkt: "Mündlichkeit, gesprochene Sprache, als eigenständiges Forschungsgebiet hat in der germanistischen Sprachwissenschaft lange Zeit keine besondere Rolle gespielt. [...] erst mit den technischen Aufzeichnungs- und den verbesserten Abspielmöglichkeiten kam die systematische Erforschung in Gang: [...]"<sup>22</sup> Während aus der Perspektive der Schriftlichkeitsforschung das Bild entsteht, Schrift sei kaum beachtet worden, zielt die Mündlichkeitsforschung auf eine umgekehrte Darstellung. Die Zusammenschau lässt deutlich werden, dass beide überhaupt erst dann zu eigenständigen Themen der linguistischen Forschung werden, wenn historisch neue Medien die Möglichkeit bieten, Mündlichkeit und Schriftlichkeit als medial differenzierte Formen zu betrachten. In diesem Sinn schreibt Ong: "Unser Interesse an den Unterschieden zwischen Oralität und Literalität entwickelt sich erst im elektronischen Zeitalter - nicht früher. Die Unterschiede zwischen elektronischen Medien und dem Druck haben uns für den früheren Kontrast zwischen Schreiben und Oralität sensibilisiert."<sup>23</sup> Erst spezifische Techniken - etwa jene, welche flüchtige Laute zu konservieren vermögen - ermöglichen den Blick auf die gesprochene Sprache als *Gegenstand* linguistischer Untersuchung, d.h. die Untersuchung der gesprochenen Sprache war darauf angewiesen, dass diese sichtbar wurde, um sodann forschungsrelevant zu werden. Obwohl der Schrift daher ein gewisses Maß an Aufmerksamkeit zukam, ist diese zugleich als Medium der Aufzeichnung gesprochener Sprache und insofern als Voraussetzung linguistischer Erkenntnis abgewertet und übergangen worden. Eine Bestimmung des Medialen zeigt sich daher nur *von den Rändern der Sprache* her, d.h. von dem, was *als* Sprache und somit als Gegenstand der Linguistik bestimmt wurde. Die folgenden Abschnitte widmen sich daher den Bestimmungen und Erkundungen der so genannten Medienlinguistik sowie der Frage nach dem Umgang mit der Schrift.

## 4.1 Diskurstraditionen: Medien, Medialität

Der Zusammenhang von Sprache und Medien ist seit den 1990er Jahren verstärkt Thema linguistischer Forschung und firmiert inzwischen unter der

---

<sup>21</sup>Grube und Kogge (2005), S. 11.

<sup>22</sup>Holly (1996), S. 29.

<sup>23</sup>Ong (1987), S. 10.

Bezeichnung "Medienlinguistik", welche linguistische Forschungen zum Umgang mit Medien versammelt.<sup>24</sup> Insbesondere Holly, Püschel und Bergmann haben Fragen der Medienrezeption im Rahmen des Konzepts "Medienrezeption als Aneignung" etabliert.<sup>25</sup> Die linguistischen Untersuchungen der Aneignungsforschung haben eine eigene Antwort auf die Frage formuliert, wie der Umgang mit Medien und deren Wirkung untersucht werden kann. Solche Forschungen stehen - mit durchaus kritischer Geste - in der Tradition einer medienwissenschaftlichen Wirkungsforschung, die Medien vorrangig als Massenmedien verstanden hat. In diesem Zusammenhang haben Holly und Habscheid eine Begründung des linguistischen Medienbegriffs unternommen.<sup>26</sup> Holly bestimmt den linguistischen Medienbegriff wie folgt:

"Zur Abgrenzung eines engeren Medienbegriffs, gehen wir zunächst davon aus, dass wir mit 'Zeichen' aus verschiedenen Zeichensystemen kommunizieren [...]. Die Verwendung von Medien beginnt da, wo wir die körpereigenen Kommunikationsmöglichkeiten mit technischen Mitteln verstärken oder sogar ersetzen, um die räumliche und zeitliche Beschränkung natürlicher Kommunikation von Angesicht zu Angesicht zu überwinden. [...] Die einzige nicht-mediale Kommunikationsform ist die face-to-face-Kommunikation. Medien, die in allen anderen Kommunikationsformen zum Einsatz kommen, sind dann künstliche, d.h. vom Menschen geschaffene Mittel, technische Artefakte, die der Zeichenverstärkung, der Zeichenherstellung, der Zeichenspeicherung oder -übertragung dienen."<sup>27</sup>

Hollys Unterscheidung eines engen und eines weiten Medienbegriffs zielt darauf, begriffliche Unschärfe zu vermeiden. Die daraus folgende technische Bestimmung des Medienbegriffs nimmt eine klare Bestimmung vor, wobei der

<sup>24</sup>Der Begriff der "Medienlinguistik" wurde von Androutsopoulos (2003 (Zuletzt: 30. Juni 2009)) und Perrin (2006) eingeführt. Neuere Publikationen aus dem Forschungsbereich von Sprache und Medien stammen von Schmitz (2004), Burger (2005), Perrin (2006); zur Sprache in den neuen Medien von Runkehl, Schlobinski und Siever (1998) und Runkehl, Schlobinski und Siever (2005). Für die vorliegende Untersuchung sind ebenso die Arbeiten des SFB/FK-427 "Medien und kulturelle Kommunikation" relevant, im Rahmen dessen unter der Leitung von Jäger seit 1999 verschiedentlich Überlegungen zum Verständnis des Medialen entwickelt wurden. Vgl. daher die Arbeiten von Jäger, obwohl dieser in einer gewissen Distanz zum engeren Diskurs der Medienlinguistik steht; vor allem: Jäger (2000), Jäger (2001), Jäger (2002), Jäger (2004 (Zuletzt: 30. Juni 2009)), Jäger (2006a), Jäger (2006b) sowie Jäger (2007).

<sup>25</sup>Der entscheidende und in dieser Weise in der Linguistik neu eingeführte Terminus ist der der "Aneignung". Aneignung wird in diesem Kontext als kommunikatives Geschehen gefasst, welches in der Gemeinschaft der Fernsehzuschauer - also im Familien-, Freundes- oder Bekanntenkreis - stattfindet.

<sup>26</sup>Vgl. Holly (1997) und Habscheid (2000).

<sup>27</sup>Holly (2004), S. 2f. *face-to-face*-Kommunikation wird auch als "natürliche" Kommunikation bezeichnet.



Kommunikationsbegriff selbst semiotisch fundiert wird. Kommunikation findet so verstanden mit Zeichen statt; Medien haben die Funktion, Zeichen in der körperfernen Kommunikation herzustellen, zu übertragen, zu verstärken oder zu speichern. Holly plädiert explizit für eine Rückbesinnung auf den Mittel-Charakter von Medien.<sup>28</sup> Medien werden von ihm als technische Mittel konzipiert, um Zeichen in der Kommunikation zugänglich zu machen.

Das auf diese Weise entworfene instrumentelle Medienverständnis wurde und wird vor allem durch die medienwissenschaftliche Forschungslinie bevorzugt. Entsprechend liefert Holly eine Beschreibung des Mediums Fernsehen hinsichtlich der Technikgeschichte, der historischen Entwicklung vom Schwarz-Weiß- zum Farbfernsehen sowie der Entwicklung der Programmstrukturen. Hinzu tritt die für das Fernsehen spezifische Bestimmung, dass dieses ein Einwegmedium sei: "Die einen "senden", die anderen "empfangen"."<sup>29</sup> Holly setzt zwar die Begriffe "senden" und "empfangen" in Anführungszeichen, worum es letztlich allerdings geht, ist die Übertragung von Zeichen, die in diesem Sinne *gesendet* und *empfangen* werden. Das technische Medium dient als Übertragungskanal, d.h. als Verbreitungsmedium der zeichenvermittelten Kommunikation.

Habscheid ist in seiner "kritischen Bestandsaufnahme" zur Definition des Medienbegriffs insbesondere der Leerstelle nachgegangen, welche die linguistische Pragmatik hinsichtlich ihres Medienkonzepts aufweist, wobei er zu einer Position kommt, wie sie auch von Holly präferiert wird. So wird von ihm die Frage gestellt,

"ob die der Sprache im Rahmen der Medientheorie zugeschriebenen Funktionen und Merkmale nicht genauso gut auf der Grundlage anderer relationaler Begriffe wie 'Zeichen' (im Sinne Kellers) oder auch 'Muster' und 'Gestalt' und der damit verbundenen Konzepte (z.B. 'Arbitrarität', 'Konventionalität', 'Regel', 'Ordnung' usw.) beschrieben werden könnten, zum Beispiel als symbolische - und damit natürlich auch als vermittelte - Konstruktion der sozialen Wirklichkeit (vgl. Berger/Luckmann 1966)."<sup>30</sup>

Vermittlung wird auch von Habscheid semiotisch konzipiert und zugleich werden Medien erneut in Abgrenzung gegenüber einem "weiten und abstrakten Medienbegriff" technisch bestimmt. Eine solche Bestimmung grenzt Techniken von Zeichen klar ab. Vermittlung wird weiterhin als zeichenvermittelt konzipiert.

Während eine solche technische Definition des Medienbegriffs diesen klar von der Sprache als einem Zeichenmedium abgrenzt, hält Jäger fest: "Thematisch viel näher als der um das Problem der technischen Medien zentrierte Diskurs steht der Oralitäts-Literalitäts-Diskurs und die hier breit erörterte

<sup>28</sup> vgl. Holly (1997), S. 4

<sup>29</sup> Holly (2004), S. 8.

<sup>30</sup> Habscheid (2000), S. 133.

Problematik symbolischer Medien dem Medium Sprache.“<sup>31</sup> Krämer stellt in gleicher Perspektive heraus, dass insbesondere der Diskurs um Mündlichkeit und Schriftlichkeit mit dem ”Ziel der kritischen Revision des Ausschlusses der Medien aus der sprachtheoretischen Betrachtung” angetreten sei, weshalb sie den daraus folgenden Forschungen die Bezeichnung ”Medialitäts-Linguistik” zuweist.<sup>32</sup> Koch und Oesterreicher haben jene Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Medien mit Blick auf die Entwicklung einer schriftbasierten Kultur im Kontext linguistischer Untersuchungen wie folgt skizziert:

”Der Übergang zu einer Schriftkultur hat tiefgreifende kulturelle und psychologische Auswirkungen. Sie betreffen - wir wollen uns mit dieser Andeutung begnügen - die Organisation und die Tradierung von Wissensbeständen, den grundsätzlich unterschiedlich geregelten Zugang zum Wissen, das Verhältnis des Individuums zu Wissensbeständen, zur Wirklichkeit von Tradition und Geschichte.“<sup>33</sup>

Zu den Grundannahmen der Forschungen zu Oralität und Literalität gehörte es, die Entwicklung der Alphabetschrift sowie des Buchdrucks in ihren Folgen für die gesamt-kulturelle Entwicklung zu betrachten.<sup>34</sup> Goody merkt etwa an, dass der Art und Weise, in der die Schrift das soziale Leben beeinflusst hat, zuvor nur wenig Aufmerksamkeit zugekommen ist, da man sich zumeist den Inhalten zugewandt habe. Die Folgen des Schriftgebrauchs, welche innerhalb dieses Diskurses erarbeitet werden, betreffen hingegen die Organisation der menschlichen Kultur insgesamt.<sup>35</sup> Literale Kulturen sind durch den Gebrauch der Schrift tief geprägt, d.h. die Schrift ist nicht bloß etwas Äußerliches, ein Instrument der Verständigung auf Distanz, vielmehr

---

<sup>31</sup>Jäger (2000), S. 16.

<sup>32</sup>Krämer (2000), S. 34. Kallmeyer dazu: ”Dieser Beschäftigung mit dem Medienthema verdanken wir die Einsicht, dass Sprache und Kommunikationsformen von der Entwicklung neuer Kommunikationsmedien ebenso beeinflusst werden wie Denkstrukturen und die gesellschaftliche Wissensorganisation. Von besondere Bedeutung war und ist in diesem Zusammenhang die internationale Forschung zur Schrift als Kommunikationsmedium und der Kultur der Schriftlichkeit.” Kallmeyer (2000), S. VII. Vgl. hierzu auch Klock und Spahr (2000), S. 237-265 sowie den Beitrag von Krämer in Roesler und Stiegler (2005), S. 192-199.

<sup>33</sup>Koch und Oesterreicher (1985), S. 31.

<sup>34</sup>Vgl. dazu Havelock (2007). Havelock entwirft einen Rückblick auf die Entwicklung dieser Forschungslinie, deren Forschungen seit den 1980er Jahre partiell auch in die Linguistik eingegangen sind.

<sup>35</sup>Vgl. Goody (1986), S. 25. Vgl. zum Unterschied von Schrift und Literalität auch Glück (1987), S. 11. Hinsichtlich der Unterscheidung einer oralen und einer literalen Kultur ist bedeutsam, dass keine einfache Übersetzung in die Begriffe Mündlichkeit und Schriftlichkeit möglich ist, da beide Begriffe gesellschaftliche und kulturelle Implikationen berücksichtigen. Die linguistische Unterscheidung von gesprochener und geschriebener Sprache sowie von Mündlichkeit und Schriftlichkeit beziehen sich hingegen auf das sprachliche Produkt und lassen die Sprachteilhaber weitgehend unberücksichtigt.

durchformt diese das kulturelle Geschehen. Schreiben verändert das menschliche Bewusstsein.<sup>36</sup> Inwiefern sich der Medienbegriff einer solchen Tradition von einer rein technischen Bestimmung unterscheidet, wird deutlich, wenn etwa Ong erläutert, warum er hinsichtlich der "Technologisierung des Wortes" den Ausdruck "Medien" vermeidet:

"Der Grund hierfür ist darin zu sehen, daß der Begriff einen falschen Eindruck von der Beschaffenheit verbaler Kommunikation vermitteln kann, ebenso gut von jeder anderen menschlichen Kommunikation. Wenn man sich ein "Medium" der Kommunikation oder "Medien" der Kommunikation vorstellt, wird diese zu einer in "Röhren" sich vollziehenden Übermittlung von Materialeinheiten, die man "Information" nennt, fort von einem, hin zu einem anderen Ort."<sup>37</sup>

Ong bezieht sich auf symbolische Medien, wobei die kulturellen Wechselwirkungen in die Untersuchungen einbezogen werden. Allerdings wird der medienkulturelle Wandel, der infolge der Verschriftlichung der Welt eingetreten ist, sehr weitreichend bestimmt, was oftmals dazu beiträgt, dass hinsichtlich der Medienproblematik nicht deutlich wird, was die Bezeichnungen Medium, Medien oder Medialität benennen, da diese offensichtlich nicht mehr alleine mit den Aspekten der Zeichenmedialität oder technischen Artefakten gleichgesetzt werden können. Man hat die Untersuchungen zu Schriftkulturen daher als Ansätze zur Entwicklung allgemeiner oder genereller Medientheorien verstanden, da diese nicht von konkreten Einzelmedien ausgehen. Allerdings ergibt sich eine Verbindungslinie solcher Untersuchungen mit einer massenmedial orientierten Wirkungsforschung, insofern die gesamtgesellschaftlichen und kulturellen Folgen medialen Wandels auf je spezifische Weise untersucht werden. In einem solchen Sinn sind die Untersuchungen Ongs für die medienlinguistische Aneignungsforschung relevant geworden. Während solche Konzeptionen einer "Medialitäts"-Linguistik einen weiten und auf das kulturelle Geschehen insgesamt bezogenen Medienbegriff einführen, kommt es im Kontext der Medienlinguistik jedoch zu einer Identifizierung der Medien mit technischen Apparaten.

Dass sich diese unterschiedlichen Diskurstraditionen einer Medialitäts- und einer Medienlinguistik auf verschiedene Weise überlagern, hat nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass sich, wenn vom Medienbegriff gesprochen wird, eine grundsätzliche Unschärfe etabliert hat, von der ausgehend nicht

---

<sup>36</sup>Vgl. Ong (1987), S. 81.

<sup>37</sup>A. a. O., S. 173. Ongs Kritik ist allerdings ambivalent zu bewerten: Der Oralitätspol wird mit der Annahme verbunden, dass Kommunikation immer ein Geschehen von Rede und Antwort sei, wobei die Antwort die Rede prägt. Auf diese Weise wird eine Verknüpfung der Oralität mit einem dialogischen Prinzip eingeführt. Mündlichkeit und Dialogizität sind daher eng aneinander gebunden. Schrift diene der Niederschrift von Reden oder aber deren Vorschrift und Konzeption.

immer deutlich ist, was durch diesen Ausdruck besagt werden soll, und der etwa Holly und Habscheid mit einer strikten Engführung auf technische Apparate begegnen. Stetter hat insofern bemerkt, dass die Rede von "Medien" innerhalb des linguistischen Diskurses letztlich zumeist vage bleibe:

"Alle diese Sprachgebräuche sind mehr oder weniger unscharf. Sie dienen meist zu nicht mehr, als sich näherungsweise darüber zu verständigen, wovon die Rede sein soll. Das kann man dann gegebenenfalls durch die Verwendung vertrauter Namen präzisieren: die Rede ist dann vom SPIEGEL, vom ZDF usw. So kann man dann zur eigentlichen Sache kommen. Die Wörter "Medium" oder "Medien" dienen in einer solchen Verwendung nicht zur Charakterisierung dessen, was denn das, wovon geredet wird, der SPIEGEL oder das ZDF, *als Medium* sei. Genau danach ist aber gefragt, wenn von der Medialität der Schrift die Rede ist."<sup>38</sup>

Diesem insgesamt unbestimmten Sprachgebrauch entspricht, dass im prominenten *Lexikon der Sprachwissenschaft* keine Bestimmung eines linguistischen Fachterminus "Medien" zu finden ist. Bisher hat sich die Forschungslage nicht verändert, weshalb weiterhin die Aussage Häcki Buhofers gilt: "Der Begriff des Mediums ist bisher nicht als linguistischer Fachbegriff konzipiert."<sup>39</sup> Einhergehend mit diesen Überlegungen zeigt sich, dass ein Verständnis des Medialen in linguistischer Sicht nicht alleine auf eine Klärung der Verhältnisse von Sprache und Medien hinauslaufen kann, sondern auch - wie bereits hinsichtlich der Dimensionen der Vermittlung bemerkt - das Verhältnis von Zeichen und Technik berücksichtigen muss.

## 4.2 Zum Verhältnis von Zeichen und Technik

Neuere Ansätze, die dem Bereich der Medienlinguistik zugezählt werden können, stimmen mit dem von Holly und Habscheid entworfenen Medienverständnis überein. So findet sich bei Perrin die Kurzformel: "Medium: technische Einrichtung zur Herstellung, Speicherung, Vervielfältigung und Übertragung von Zeichen."<sup>40</sup> Den Begriff des Mediums übersetzt Perrin zugleich als "Mittler", ohne einer solchen Bestimmung weitere Anmerkungen folgen zu lassen. Vermittlungssituationen, die durch "Medien" geprägt sind, werden zugleich jenen Situationen entgegen gesetzt, die durch "Unmittelbarkeit" gekennzeichnet scheinen. Entgegen der vermittelten Medienkommunikation wird mündliche Kommunikation daher als medienfreie Kommunikation verstanden, weshalb man etwa lesen kann: "Medienfreie Kommunikation zieht

<sup>38</sup>Stetter (2005a), S. 67.

<sup>39</sup>Buhofer (2000), S. 251.

<sup>40</sup>Perrin (2006), S. 41.

sich in altmodische, intime und elitäre Reservate zurück.“<sup>41</sup> Offensichtlich ist eine solche Perspektive an eine Rhetorik des Verlusts gebunden, sieht man jedoch von der mit der Äußerung verbundenen Bewertung ab, so wird der mündliche Sprachgebrauch als nicht-medial gekennzeichnet, weshalb Schmitz festhält: „Medien seien hier verstanden als technische Hilfsmittel der Kommunikation.“<sup>42</sup> Burger spricht zwar vom Medium als „Vermittler“, doch folgt auch er einer klaren Entgegensetzung zur *face-to-face*-Kommunikation. Zugleich erwähnt er, dass Medien nicht nur der Übertragung, sondern ebenfalls der Speicherung von Information dienen.<sup>43</sup> 'Unmittelbarkeit' gehört demnach zu den spezifischen Auszeichnungen des Gesprächs von Angesicht zu Angesicht und ist hinsichtlich der Gesprächsteilnehmer durch die Einheit von Zeit und Ort bestimmt. Eine solche Situation wird als Kopräsenz der Akteure beschrieben. Schmitz konstatiert daher mit Bezug auf mediale Kommunikation: „Im Vergleich zu unmittelbarer Kommunikation von Angesicht zu Angesicht fehlt [...] die körperliche Anwesenheit der Kommunikationsteilnehmer am selben Ort [...]“<sup>44</sup> Medien setzen die Kommunikationsteilnehmer somit auf Distanz, weshalb eine „zerdehnte Kommunikationssituation“ allererst mediale Aspekte des Übertragens und Speicherns hervortreten lässt.

Eine solche Bestimmung von Medien als Medientechniken stellt dem Zeichensystem und dessen Semantik ein funktionales System der Übertragung und Speicherung zur Seite, welches zugleich entsemantisiert ist.<sup>45</sup> Medientechniken wirken in einer solchen Konzeption nicht an der Hervorbringung der Botschaft mit. Holly und Habscheid trennen daher semiotische und technische Systeme klar voneinander. Medien werden als technische Apparate oder Hilfsmittel zur Kommunikation erfasst, wodurch die Möglichkeit ausgegrenzt wird, Medien selbst als vermittelnde Größen zu erfassen. Zusammenfassend hält Schneider daher fest: „Dieser Einschränkung des Medienbegriffs auf technische Medien schließen sich auch medientheoretisch orientierte *Linguisten* wie *W. Holly, S. Habscheid, Ch. Dürscheid und U. Schmitz* an.“<sup>46</sup> Dies bedeutet: Medien werden als technische Mittel bestimmt, wobei Zeichen und Technik als voneinander unabhängig konzipiert werden, sodass Medien als entsemantisierte Techniken der Übertragung bedeutungstragender Zeichen dienen; der Kommunikationsbegriff wird dabei weiterhin auf das mündliche Gespräch, das nicht-medial ist, bezogen und zudem stehen Körper und Technik in einem Ergänzungs- oder Ersetzungsverhältnis. Bezogen auf Sprache bedeutet dies, dass in der Regel die eingangs dargestellte Ergänzungsstra-

---

<sup>41</sup>Schmitz (2004), S. 7.

<sup>42</sup>A. a. O., S. 12.

<sup>43</sup>Vgl. Burger (2005), S. 2. In einer Fußnote verweist er darauf, dass er an dieser Stelle nur global auf die medientheoretische Diskussion *verweisen* (nicht eingehen) kann und erspart sich so eine weitere Diskussion des Medienbegriffs, wenn auch der Titel des Bandes „Mediensprache“ dies erwarten lassen könnte.

<sup>44</sup>Schmitz (2004), S. 22.

<sup>45</sup>Winkler (2006), S. 49.

<sup>46</sup>Schneider (2006), S. 74.

tegie verfolgt wird, demnach das gängige Sprachverständnis erhalten bleibt und Medien als äußerliche und nachträgliche Mittel zur Übertragung und Speicherung verstanden werden.<sup>47</sup>

Schneider hingegen unternimmt den Versuch, sich von einem Verständnis abzusetzen, das Medien vorrangig technisch bestimmt, indem auch er vor allem die Trennung semiotischer Kommunikationsmedien (Schrift, Sprache) und technischer Verbreitungsmedien (Buchdruck, Fernsehen) kritisiert. Dies geschieht, indem er hervorhebt, dass das Transportmodell bzw. das Sender-Empfänger-Modell der Übertragung unangemessen seien, wobei seine Kritik darauf zielt, dem entgegen die medientheoretische Frage nach der Sinnkonstitution zu beachten. Schneider grenzt sich gegenüber einem rein technischen Modell der Übertragung ab, indem er konstatiert, dass Medien Sinn nicht übermitteln, sondern vermitteln. So kommt er zu der Annahme: "Kommunikative Inhalte sind immer medial vermittelt, da sie sich in Zeichen materialisieren müssen."<sup>48</sup> Medien sind für ihn daher Verfahrensformen, die das Mediatisierte konstituieren und dabei verborgen bleiben, weshalb diese zwar eine materiale Komponente aufweisen, vor allem jedoch als sozial konstituierte Verfahrensweisen verstanden werden müssen und von daher eine Vermittlungsfunktion übernehmen. Daraus resultiert sein Vorschlag, auch die orale Sprache und nicht erst die Schrift in das Medienverständnis einzubeziehen. Nicht-mediale Kommunikation ist in diesem Sinn nicht möglich, was bedeutet, dass alles, was vermittelt wird, an Medien gebunden ist. "In diesem Sinn haben Medien zwar eine Vermittlungsfunktion, aber keine Übermittlungs- und Transportfunktion."<sup>49</sup> Für Schneider resultiert daraus ein Medienbegriff mittleren Umfangs, der technische Medien und semiotische Kommunikationsmedien einschließt, so weite Bestimmungen wie Licht und Geld hingegen ausgrenzt.<sup>50</sup> Daraus ergebe sich "eine enge Verbindung von Medien- und

---

<sup>47</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.1.

<sup>48</sup> Schneider (2006), S. 83.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 82.

<sup>50</sup> Eine solche Abgrenzung findet gegenüber dem "extrem weitgefassten Medienbegriff" McLuhans statt. Vgl. Schneider (2008b), S. 91. Der Medienbegriff McLuhans sowie der von Innis werden aufgrund ihrer scheinbar ausufernden Bestimmung als schillernd bezeichnet; vgl. dazu a. a. O., S. 93. Nur am Rande sei bemerkt, dass gerade eine solche Abgrenzung regelmäßig zu finden ist und zumeist auf McLuhan zielt, der solche Aspekte einbezogen hat. Allerdings lassen solche Abgrenzungen nur selten erkennen, dass ein angemessenes Verständnis der Konzeption McLuhans vorliegt. Ein solches Verständnis würde es ermöglichen, zu verstehen, inwiefern McLuhan Licht und Geld nicht einfach als Medien im Sinne medialer Objekte versteht. McLuhans Medienbegriff ist relational und auf einen gesellschaftlichen Zusammenhang bezogen; zugleich stellt er ästhetische Aspekte des Vermittlungsgeschehens in den Vordergrund, die durchaus die Relevanz des Lichtes deutlich werden lassen. Medien sind in diesem Sinn Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung; zudem benennt der Ausdruck Botschaft (*message*) bei McLuhan nicht, was allgemein unter Sinn oder Mitteilung verstanden wird, sondern die relationale Qualität eines Zusammenhangs, d.h. einen je spezifischen Maßstab. Das Medium ist in diesem Sinne vielmehr der Maßstab (und nicht die Botschaft). Abgrenzungen, die Techniken gegen Zeichen gegen Möglichkeitsbedingungen ausspielen, ignorieren zudem die Frage, ob hier

Zeichentheorie, die allerdings dazu führt, dass der Medien- und der Zeichenbegriff nicht ganz trennscharf sind.“<sup>51</sup> Schneider sieht dabei richtig, dass ”die begriffliche Entgegensetzung von Sprache und Medien dazu führt, Medien als bloße Übertragungskanäle bzw. Transportmittel zu begreifen.“<sup>52</sup>

Durch die Rede von der Medialität des Zeichengebrauchs wird daher vor allem die Materialität des Zeichens als eine an der Sinnvermittlung beteiligte Größe herausgestellt. Diese Materialität sei kein Mangel, sondern eine ”Bedingung dafür, überhaupt etwas meinen zu können.“<sup>53</sup> Dies führt zu der allgemeinen Aussage: ”Kommunikative Inhalte sind stets medial vermittelt, da sie sich in Zeichen materialisieren müssen.“<sup>54</sup> Daher, so Schneider, sei es nicht gleichgültig, ob man sich mündlich oder schriftlich äußert. Schneider übersetzt die Medialitätsvergessenheit der Sprachtheorie so in eine Materialitätsvergessenheit (die aus dem kognitivistischen Paradigma Chomskyscher Prägung resultiere). Eine auf die Materialität bezogene Konzeption gehe nicht mehr von einer äußerlichen und nachträglichen Werkzeug-Vorstellung der Medien aus. So bezeichnet ein solcher Medienbegriff offensichtlich, dass an der Botschaft die Spur des Materialen bewahrt bleibe; d.h. da das Zeichen materialisiert werden muss, wird die Bedeutung des Zeichens zugleich durch diese Materialisierung berührt. Die Materialität übernimmt demnach für Schneider einen ”sinnmitentfaltenden Beitrag” bzw. eine ”sinnmiterzeugende Funktion”.<sup>55</sup> Allerdings fehlt genau an dieser Stelle eine weitere Erläuterung, was denn ”mitentfaltend” bedeutet: Gemeinsam mit wem oder was wird der Sinn entfaltet?

Schneider entwirft seinen Medienbegriff in Auseinandersetzung mit der Konzeption Krämers, wobei sich die von Krämer postulierte Ansicht durchsetzt, dass man bedenken müsse, ob Sinn von Medien übermittelt oder durch Medien erzeugt wird. Da Krämer und mit ihr Schneider sich weder für eine starke noch für eine schwache Position entscheiden, führt der Weg durch die Mitte: Medialität verstanden als Materialität ist an der Sinnkonstitution beteiligt - ohne dass geklärt wird, was damit gesagt sein soll. Der daraus resultierende Medienbegriff besagt letztlich, dass Sinn weiterhin irgendwie vermittelt werden kann, zugleich aber das Medium nicht vollkommen vernachlässigt werden darf. Damit ist freilich nicht viel gewonnen.

Schneider geht weiter davon aus, dass Medium und Mediatisiertes in der Performanz eine Einheit bilden; übersetzt man die Begriffe entsprechend ihres Gebrauchs, scheint dies zu meinen, dass die Materialität und das, was durch diese in zeichenhaften Vollzügen gesagt wird, eine Einheit bilden; womög-

---

überhaupt vergleichbare Gegenstände oder Kategorien aufeinander bezogen werden, die sodann unterschieden werden können.

<sup>51</sup>Schneider (2006), S. 83.

<sup>52</sup>Schneider (2008b), S. 95.

<sup>53</sup>A. a. O., S. 84.

<sup>54</sup>A. a. O., S. 87.

<sup>55</sup>Schneider (2008a), S. 4.

lich ließe sich diese Einheit auch als Einheit des Zeichens benennen.<sup>56</sup> Der Ausdruck *Medium* scheint dann aber lediglich zu bezeichnen, dass Zeichen erst als materialisierte Zeichen bestehen, was man auch zum Ausdruck bringen könnte, ohne von der Medialität der Sprache zu sprechen, indem man dem entgegen eben schlicht von der Materialität einer Äußerung spricht. Die Prägekraft der Medien würde sodann darin bestehen, dass sie die Orte der Materialisierung bilden, die für die Zeichenbildung konstitutiv sind und somit die Zeichen in einem Vermittlungszusammenhang wahrnehmbar machen. Es zeigt sich zudem, dass - indem Zeichenprozesse medial verstanden werden - der Medienbegriff einerseits erweitert wird, zugleich jedoch vor dem Problem steht, die technischen Medien in keinen ernsthaften Zusammenhang mit der Zeichenmedialität gebracht zu haben; genau genommen ist die Vermittlungsfunktion nun vollkommen an die so genannten symbolischen Medien übergegangen, weshalb die technischen Medien umgekehrt nicht mehr beachtet werden. Schneiders Konzeption bleibt unentschieden, insofern unter dem Stichwort der Medialität vorrangig die Materialität einbezogen wird, zugleich hebt er diese Materialität hinsichtlich des Zeichens hervor, spricht von Medien aber auch als technischen Apparaten. Ein zusammenhängend konzipierter Medienbegriff ergibt sich dadurch nicht, eher eine Zusammenstellung verschiedener Aspekte, die allesamt nicht ausgegrenzt werden können. Was aber erlaubt uns dann noch, bei einem Fernseher von einem *Medium* zu sprechen? Dient das technische Gerät bloß als Kanal zur Übertragung von Zeichen, so wird die Bildschirmoberfläche als solche ausgegrenzt, obwohl diese den Ort der Materialisierung bildet.<sup>57</sup> Technische Medien sind dann doch bloß Übermittler, in denen Zeichen ohne Folgen material zur Erscheinung kommen, wohingegen die Vermittlung in die semiotischen Kommunikationsmedien Schrift oder orale Sprache verlegt wird. In diesem Sinn vermerkt Schneider, dass Sprachhandeln auf Apparaturen gestützt sei.<sup>58</sup> Wir haben eingangs jedoch bemerkt, dass die medientheoretische Frage nach der Vermittlung nicht nur die intersubjektive Verständigung zu thematisieren habe, sondern auch das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft und gerade hinsichtlich der gesellschaftlichen Synthese dienen technische Medien auch einer massenmedialen Verbreitung. Die in medienwissenschaftlicher Sicht relevante Dimension massenmedialer Vermittlung wird von Schneider nicht mehr bedacht, obwohl diese für die Diskussion des Medienthemas auch in der von Holly verfolgten Tradition der Medienlinguistik prägend war. Die Medienfrage bleibt offensichtlich an die Vorstellung von Vermittlung in der

<sup>56</sup>Vgl. Schneider (2008b), S. 32-37.

<sup>57</sup>Die Unterscheidung scheint mir daher zu resultieren, dass Medientechniken wie Fernsehen oder Radio nicht dauerhaft Zeichensysteme aufweisen, sondern diese bloß übertragen. Kurz: die Zeichen kommen dort nur flüchtig zur Erscheinung und nicht als dauerhafte Inskriptionen. Ist der Fernseher also nicht im Gebrauch, ist er bloß Medientechnik. Das *Medium* selbst scheint hier für seine theoretische Konzeptualisierung verantwortlich.

<sup>58</sup>Vgl. A. a. O., S. 247.



kommunikativen Dyade gebunden.

Letztlich führt Schneiders Sichtweise daher zu einer Ausgrenzung der technischen Medien, wobei die Aussage, dass die Materialität sinnkonstitutive Momente in das Vermittlungsgeschehen einführt, keine weitere Erklärung findet, obwohl gerade darin eine mögliche Schnittstelle technischer und zeichenhafter Bestimmungen liegen könnte, wenn Techniken als reale Objekte verstanden werden und Zeichen darauf angewiesen sind, materialisiert zu werden. Zudem ist eine solche Konzeption von der dualistischen Vorstellung geprägt, dass Medien einen Rahmen oder einen Hintergrund der Vermittlung bilden und ein Fenster eröffnen, indem Zeichen erscheinen können. Kennzeichnend für ein solches Verständnis ist die Bewegung, dass, indem Medien den Sinn freigeben, sich diese darin zugleich verbergen. Schneider hält daher mit Bezug auf Krämer fest: "Das Medium gerät *als solches* gar nicht in den Blick, es entfaltet seinen Einfluss gewissermaßen im Verborgenen."<sup>59</sup> Das Verhältnis von Sinn und Medium ist dann etwa ein Verhältnis von Figur und Grund. Solche dualistischen Vorstellungen scheinen mir insgesamt für die Überlegungen Krämers prägend. Das Verhältnis von Verbergen und Eröffnen ist mit der eingangs dargestellten Fenster-Metapher verbunden (Schneider spricht selbst von einer solchen Fenster-Metapher). Dem Medium wird dabei die Tendenz zur Transparenz zugesprochen.

Es zeigt sich, dass somit auf anderer Ebene das Problem wiederkehrt, welches Jäger bemerkt hat, wenn Sprache und Medien als zwei voneinander getrennte Bereiche betrachtet werden: Zeichen und Technik sind in diesem Fall lediglich andere Ausdrücke für zwei weiterhin voneinander getrennte Bereiche, die zwar das allgemeine Verhältnis von Sprache und Medien spezifizieren, ohne diese jedoch tatsächlich miteinander zu verbinden. Schneider legt den Akzent auf die Zeichensysteme der Vermittlung, wobei die Ironie dieser Geste darin liegt, dass dadurch letztlich eine Fokussierung zeichenhafter Vollzüge stattfindet, wie sie im Grunde auch von Holly und Habscheid präferiert wird. Denn die Bestimmung der Medien als Techniken, welche von diesen vorgenommen wird, kann als eine Bewegung der Ausgrenzung verstanden werden, die letztlich ebenfalls die zeichenhaften Vollzüge akzentuiert. Während Holly und Habscheid allerdings von Zeichen und Zeichensystemen hinsichtlich kommunikativer Zusammenhänge sprechen, hebt Schneider vor allem die "erkenntniskonstitutive Medialität von Sprachzeichen" im Zusammenhang mit der Materialität hervor.<sup>60</sup> Somit wird deutlich, dass die Positionen sich tendenziell eher als zwei voneinander verschiedene Orientierungen verstehen lassen: Holly und Habscheid betrachten Zeichen in ihrer Funktion, etwas mitteilen zu können; Schneider hingegen vor allem in erkenntniskonstitutiver Funktion (weshalb er eine Abgrenzung von der kognitivistischen Position Chomskys vornimmt). Die Orientierungen unterscheiden sich daher hinsichtlich einer

---

<sup>59</sup>Schneider (2008a), S. 4.

<sup>60</sup>Schneider (2008b), S. 1.

sozial-kommunikativen sowie einer individuell-konstitutiven Zeichenfunktion, ohne dass das Verhältnis von Zeichen und Technik geklärt wird.

In anderer Hinsicht - wobei Schneider dies selbst nur indirekt anspricht - geht mit seinen Überlegungen eine tatsächliche Erweiterung einher: Indem er orale Sprache einbezieht und unter den technischen Verbreitungs- und Interaktionsmedien die Stimme nennt, stehen die "technischen Medien" dem Körper des Sprechers nicht mehr einfach entgegen; die Stimme wird zum Ort der Realisierung einer Äußerung, d.h. zum Ort des lautlichen Erscheinens, wodurch diese hinsichtlich der Materialisierung gleichberechtigt neben den technischen Medien steht, die dann ebenfalls "Orte des Lautwerdens" bezeichnen. Holly wie auch Schmitz haben eine Entgegensetzung von Körper und Technik vorgenommen und damit einhergehend eine Bewertung vollzogen, entsprechend der (Medien-)Technik den Körper nicht nur erweitert, sondern zu einem Verlust in der distanzvermittelten Kommunikation führt. Wenn Schneider nun reklamiert, dass auch die Stimme ein Verbreitungsmedium sei, dann unterscheidet sich diese Position letztlich darin, dass der Zusammenhang von Körper und Technik nicht als negatives Ersetzungsverhältnis, sondern weitgehend wertfrei bestimmt wird, wobei etwa Stimme oder Fernsehen gleichermaßen als Orte der Vermittlung bestimmt werden, an denen Zeichen zur Erscheinung kommen können. Der Vorteil einer solchen Perspektive liegt demnach darin, dass diese die Orte des Erscheinens zu thematisieren vermag. Zugleich findet darin eine wertfreie Zusammenstellung verschiedener Vermittlungsformen statt, die ein Modell mündlicher Kommunikation nicht mehr als Basismodell vorzieht. Insofern Schneider jedoch die erkenntniskonstitutive Funktion in den Vordergrund rückt, wird ein dialogisches Modell letztlich nur am Rande mitgeführt.

Solange das Verhältnis von Zeichen und Technik jedoch äußerlich bestimmt wird, ist mit dem Übergang von der Übermittlung zur Vermittlung nicht viel gewonnen. Dies haben wir gesehen. Zeichen sind dann zwar material vermittelt und an Vermittlungsprozesse gebunden, indem jedoch Materialität und Prozessualität letztlich wiederum an Verbreitungsmedien gebunden werden, findet mittels eines solchen Rückschlusses erneut eine lediglich äußerliche Bestimmung statt. Die bisherige Diskussion zeigt, dass die Autoren überwiegend versuchen, Referenzobjekte für den Medienbegriff zu bestimmen, um diesen so zu konkretisieren. Schneider erklärt zwar: "Auf jeden Fall muss ein dinglicher, instrumenteller Medienbegriff aus den genannten Gründen zurückgewiesen werden."<sup>61</sup> Er grenzt damit jedoch die tatsächlichen Apparate und deren Funktion aus.<sup>62</sup> Vermittlung wird nicht als Zusammenhang

---

<sup>61</sup>Schneider (2006), S. 87.

<sup>62</sup>Wenn diese einem solchen Verständnis nicht unterliegen sollen, dann müsste Schneider zumindest erklären, wie das eine durch das andere zu ersetzen ist, obwohl es sich um kategorial verschiedene Aspekte handelt. Dass dies in der Diskussion zumeist nicht geschieht, ist die Crux der meisten Überlegungen. Winkler hat dazu angemerkt, dass insbesondere McLuhan in seiner "essayistisch-inkludierend-liberalen Schreibe" die Unterscheidung

thematisiert, in welchen Personen eingebunden sind, sondern mit Bezug auf konkrete Medien sowie deren Abstraktionen im Sinne von Medium.

Wenden wir uns nochmals der Annahme einer sinnkonstitutiven Dimension des Medienbegriffs zu: Habscheid geht in seiner Bestimmung des Medienbegriffs gegenüber Holly einen Schritt weiter, indem er zugesteht, dass Medien "oft als "blinder Fleck", "im Rücken der Kommunizierenden (Krämer 1998b, S. 73ff.) - die Kommunikationsformen und Kommunikate" prägen und so aufgrund der Medienspezifik des Zeichengebrauchs die Inhalte modifizieren. Habscheid räumt damit der "vielzitierten Formel McLuhans ("The Medium is the Message")" einen gewissen Spielraum ein, ohne darauf weiter einzugehen.<sup>63</sup> Klemm konstatiert in diesem Sinn ebenso, "dass jede Kommunikationsform immer auch ein Stück weit die inhaltliche Gestaltung beeinflusst, wenn auch nicht in dem Maße, wie Marshall McLuhans These "The medium ist the message" nahe legt."<sup>64</sup> McLuhans Diktum wird von Habscheid und Klemm auf diese Weise in seiner Relevanz abgeschwächt. Die Grundannahme jedoch wird von Habscheid und Klemm nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern nur stark relativiert. Während Schneider sich von der "extrem weiten" Auffassung McLuhans distanziert und gegenüber dieser einen Medienbegriff mittleren Umfangs zu etablieren gedenkt, erfolgt die Abgrenzung bei Habscheid und Klemm nicht bezüglich der Referenzgegenstände, sondern hinsichtlich der Frage nach der dispositiven Rahmung. Letztlich bestimmen allerdings auch Klemm und Habscheid nicht, wie man sich eine solche Einflussnahme vorzustellen habe: Ihre Aussage kommt lediglich einem allgemeinen Zugeständnis gleich, dass jedoch zu unspezifisch bleibt, um die damit verbundene Frage zu klären.

In der Diskussion wurde daher deutlich, dass für die erwähnten Akteure eine zeichentheoretische Dimension der Vermittlung entscheidend ist. Die Abgrenzung gegenüber der Technik erfolgt, indem dieser die Möglichkeit abgesprochen wird, Sinn zu vermitteln, was demnach nur durch Zeichensysteme

---

von dreidimensionaler Welt und symbolischen Prozessen aufhebt und alles eins sein lässt: "Auch hierin ist das Fach dem Founding Father gefolgt; in der Tendenz, den Medienbegriff über alle Vernunft und auf nahezu alle Gegenstandsbereiche auszuweiten, und in der Vermischung/Verwechslung der technischen Ebene mit der Sphäre der Medien insgesamt." Winkler (2006), S. 45. In diesem Punkt sind sich die Medienlinguistik und McLuhan offensichtlich einig. Inwiefern Zeichen, ein Begriff der eine Kategorie der Sprachtheorie bildet, von Medientechniken, d.h. realen Objekten, abgegrenzt werden können, scheint mir jedoch unklar; dies wird nur dann möglich, wenn Zeichen selbst als real existierende Objekte ontologisiert werden. Dass eine solche Ontologisierung stattfindet, zeigt sich in den zuvor angeführten Bestimmungen: Medien übertragen Zeichen. In dieser Hinsicht ließe sich jedoch allenfalls bemerken, das, was Medien übertragen, von Linguisten und Semiotikern als Zeichen benannt wird; dann wäre aber immer noch die Frage offen, was Medien übertragen. Der Sprachgebrauch, dass Medien Zeichen übertragen, scheint mir hingegen eine falsche Vorstellung zu vermitteln.

<sup>63</sup>Vgl. Habscheid (2000), S. 137.

<sup>64</sup>Vgl. Klemm (2000), S. 67.

geschehen könne. Begrenzt man die Bestimmung des Medienbegriffs nicht nur auf die Frage nach den entsprechenden Referenzobjekten, sondern formuliert sie als Frage nach der Medialität der Medien, so wird zu klären sein, wie das bisher bedachte, weitgehend äußerliche Verhältnis von Zeichen und Technik in einen integrierten Zusammenhang gebracht werden kann. Schneiders Versuch, die bisher trennscharf gedachte Grenze zwischen technischen und semiotischen Medien aufzulösen, geht in diese Richtung. In diesem Zusammenhang hat sich bisher gezeigt, dass eine mögliche Schnittstelle von Zeichen und Technik in der Materialität des Vermittlungsgeschehens liegen kann. Wenn die Materialität Sinn jedoch "mitentfalten" soll, dann muss geklärt sein, wie diese in die Prozesse des Verstehens hineinwirkt und inwiefern die materiale Anschauung für das Geschehen der Vermittlung relevant ist. Dass die technischen Medien nicht nur als Orte des Erscheinens, sondern auch im Sinne eines technischen Dispositivs relevant sind und insofern beachtet werden müssen, habe ich schon eingangs angezeigt.

### 4.3 Verschriftlichung des Sprechens

Das Geschehen der Vermittlung wird - wie gezeigt - auch unter Berücksichtigung technischer Medien zumeist zeichentheoretisch konzipiert: Ein technischer und ein symbolischer Medienbegriff werden weiterhin getrennt voneinander behandelt. Ein vermittlungsorientierter Medienbegriff wird auf diese Weise nicht entworfen. Inwiefern haben sich nun die Überlegungen zum Verhältnis von Oralität und Literalität in der Linguistik ausgeprägt? Der Diskurs um die Entstehung literaler Kulturen hat in der Linguistik dazu geführt, dass Schrift stärker thematisiert wurde. Während die linguistische Schriftlichkeitsforschung in ihren Anfängen daher mediale Aspekte berücksichtigte, sind diese infolge der historischen Entwicklung und der Ausarbeitung konzeptioneller Annahmen jedoch zunehmend abgeschwächt worden.<sup>65</sup> Insbesondere die Unterscheidung konzeptioneller und medialer Mündlichkeit und Schriftlichkeit, wie sie von Koch und Österreicher vorgenommen wurde, war dafür folgenreich. Die Verwendung des Terminus 'Medium' dient bei Koch und Österreicher dazu, phonische und graphische Repräsentationsform von Sprache zu benennen, weshalb diese vom "Medium der Realisierung sprachlicher Äußerungen" sprechen.<sup>66</sup> Als Repräsentationsform ist die mediale Dimension lediglich Realisierung des Systemaspekts, wobei die konzeptionellen Dimensionen nicht klar voneinander geschieden werden, sondern ein Kontinuum bilden, das letztlich die Sprache als Ganzes in je unterschiedlichen strukturellen Ausprägungen bezeichnet. Sprache wird somit in letzter Konsequenz nicht an ein Medium gebunden, sondern als abstrakte Entität betrachtet. Die

<sup>65</sup>Vgl. dazu Buhofer (2000), S. 257.

<sup>66</sup>Vgl. Koch und Oesterreicher (1994), S. 587, vgl. dazu auch Dürscheid (2003), S. 36f.

Konzeption von Koch und Österreicher steht dann etwa für eine Position ein, welche die Thematisierung phonischer und graphischer Realisierungsformen in der Linguistik wiederum durch einen systematischen Blick eingeholt hat, weshalb Gáspár schreibt:

”Koch und Österreicher haben klargestellt, dass eine auf reiner Medialität beruhende Trennung im Korpus keineswegs zum gewünschten Ergebnis führen kann, weil der eigentümliche Ort der Schriftsprache, der konzeptionellen Schriftlichkeit, jenseits der Medialität ist.”<sup>67</sup>

Die Reduktion, die mit der Rede von der konzeptionellen Mündlichkeit oder Schriftlichkeit verbunden ist, liegt darin, dass eine solche Sicht Aspekte der Medialität von Schrift ausgrenzt:

”[...] weil die Konzeption der Schriftlichkeit als Sprache der Distanz von der Schrift als einer handfesten Realität losgelöst ist, weil also die konzeptionelle Schriftlichkeit mit der Schrift selbst nichts [...] zu tun haben muss, hat die Varietätenfrage (jenseits mehr oder weniger zufälliger Übereinstimmungen) überhaupt keinen Aussagewert darüber, ob und inwiefern es tatsächlich einen Unterschied zwischen Gesprochenem und Geschriebenem gibt.”<sup>68</sup>

Eine solche Bestimmung fokussiert zwar mediale, d.h. graphische Aspekte der Schrift, allerdings besitzen diese keine Relevanz für die Konzeption von Schriftlichkeit oder Mündlichkeit: ”Problematisch daran ist die Interpretation des Mediums als ”blosse” unbedeutende, weil folgenlose Realisierung.”<sup>69</sup> Dies hat zur Folge, dass ”der theoretische Stellenwert des Mediums durch denjenigen der Konzeption ersetzt anstatt um diese Dimension erweitert [wird, TM].”<sup>70</sup> Die von Koch und Österreicher vorgenommene Unterscheidung zwischen phonischer und graphischer Medialität bleibt daher letztlich weitgehend belanglos, da diese hinsichtlich des Systemaspekts übergangen wird.<sup>71</sup>

Dürscheid verfolgt nun das Anliegen - entgegen der von Koch und Österreicher etablierten Präferenz konzeptioneller Schriftlichkeit - sich der Darstellung der medialen Schriftlichkeit zuzuwenden.<sup>72</sup> So erhellend die von Dür-

<sup>67</sup>Gáspár (2006), S. 7.

<sup>68</sup>A. a. O., S. 11.

<sup>69</sup>Buhofer (2000), S. 258.

<sup>70</sup>A. a. O.

<sup>71</sup>Vgl. Krämer (1996), S. 97.

<sup>72</sup>Vgl. Dürscheid (2006), S. 43. So bemerkt sie in ihren Ausführungen, dass zumeist prototypische Beispiele die Diskussion um geschriebene und gesprochene Sprache bestimmen, ohne dass bedacht wird, dass die Bezeichnung ’gesprochene Sprache’ nicht bloß Situationen der Face-to-Face-Kommunikation benennt, sondern dass gleichfalls Telefongespräche und Aufzeichnungen eines Anrufbeantworters Formen gesprochener Sprache sein können. Eine prototypische Zuordnung reduziere hingegen die Vielfalt sprachlicher Kommunikation auf wenige Muster.

scheid vorgetragene Kritik ist, es gelingt ihr nicht, diese auf theoretischer Ebene gewinnbringend anzulegen. Worauf Dürscheid letztlich abzielt, wird ersichtlich, beachtet man, dass sie im Vergleich von gesprochener und geschriebener Sprache deren Gemeinsamkeiten hervorhebt. Unterschiede würden eher von Autoren fokussiert, die ihr Augenmerk auf die Äußerungsprodukte richten und die von daher dazu neigen, die Unterscheidbarkeit in Frage zu stellen.<sup>73</sup> Hinsichtlich der Gemeinsamkeiten bestimmt Dürscheid Gesprochenes und Geschriebenes jedoch als Existenzformen *von Sprache*, d.h. das diesen Seins-Modi Gemeinsame ist das Sprachliche bzw. die Sprache als formal erfassbares System. Eine solche Ausrichtung ist nicht grundsätzlich problematisch, sie erscheint nur gemessen an Dürscheids eigenem Vorhaben schwierig, wenn sie sich dem Unternehmen widmet, die medialen Aspekte zu betrachten. Diese geraten dann jedoch aus dem Blick, wenn die medialen Erscheinungsformen lediglich hinsichtlich systemorientierter Gesichtspunkte analysiert werden. Zwar merkt Dürscheid an, dass der Stellenwert einer konzeptionellen Sichtweise durch eine mediale zu ergänzen sei, sie führt jedoch an keiner Stelle differenziert aus, was sie unter einem Medium bzw. einer solchen medialen Sichtweise versteht.<sup>74</sup> Indem Dürscheid von den medialen Erscheinungsformen absieht und eine systemorientierten Sicht der Sprachbetrachtung in den Vordergrund rückt, schließt sich der Kreis, Sprache wird hinsichtlich des ihr inhärenten Systems untersucht. Dürscheid erkennt daher weiterhin ein medienneutrales Sprachkonzept an, wobei die Medialität einer Äußerung letztlich nur anhand struktureller Facetten indizienhaft verfügbar bleibt.<sup>75</sup>

In der dargestellten Perspektive erfolgt die Thematisierung der Schrift somit nicht mit Blick auf deren Medialität, sondern hinsichtlich struktureller Differenzen etwa gegenüber der gesprochenen Sprache, wodurch die Schrift als solche unbeachtet bleibt. Inwiefern der Schrift insgesamt gegenüber der Sprache (als System) eine untergeordnete Rolle zugesprochen wurde und wird, kommt in den folgenden Darstellungen zum Ausdruck: Feldbusch hat in überzeugender Weise herausgearbeitet, wie die *opinio communis* der Sprachwissenschaftler der Überzeugung gleich kommt, die Schrift sei lediglich ein sekundäres, abbildendes Phänomen.<sup>76</sup> Die geschriebene Sprache unterstehe dem Abbilddogma, indem diese die akustischen Laute repräsentiert, die gesprochene Sprache hingegen sei Ausdruck des Denkens. Die gängige Konzeption ergebe daher eine Zweierrelation, der gemäß die optischen Zeichen die

---

<sup>73</sup>Vgl. Dürscheid (2006), S. 34.

<sup>74</sup>Dürscheid führt dies auch nicht in früheren Beiträgen aus, obwohl sie etwa dort einen Unterschied von Medium und Medialität annimmt, ohne allerdings weiter zu erläutern, was sie darunter versteht. Vgl. hierzu Dürscheid (2003).

<sup>75</sup>Bezüglich der Integration der Schriftlichkeitsforschung in die Linguistik hat Krämer folglich angemerkt: "Die Schrift- und Schriftlichkeitsforschung hat den Kern eines in seinen konstituierenden Merkmalen medienneutral konzipierten Sprachkonzepts nicht wirklich in Frage gestellt." Krämer (1996), S. 94.

<sup>76</sup>Vgl. dazu Feldbusch (1985).

akustischen Zeichen repräsentieren und die akustischen Zeichen das Gemeinte. Daraus ergebe sich der zentrale Stellenwert für das Gesprochene: "Nur über die akustischen Zeichen kann das Gemeinte zum Ausdruck gebracht werden, und nur über die akustischen Zeichen kommt den optischen Zeichen Bedeutung zu."<sup>77</sup> Kogge und Grube haben dem Abbilddogma auch die Bezeichnung phonographisches Dogma zugewiesen.<sup>78</sup> Dieses habe Einfluss auf die gesamte moderne Sprachwissenschaft und beherrsche selbst diejenigen Bereiche der Pragmalinguistik, welche die praktischen Bezüge der Sprache analysieren.

Das phonographische Dogma gründet sich auf zwei, vor allem empirischen Argumenten, deren vordergründige Evidenz zu einer breiten Anerkennung geführt hat. Um die Argumente zusammenfassend darzustellen, zitiere ich eine längere Passage von Glück. Dieser schreibt:

"Die folgenden Bemerkungen zur Frage des Verhältnisses zwischen geschriebener und gesprochener Sprachform dürften kaum auf Widerspruch stoßen, weil sie mehr oder weniger trivial sind. Die gesprochene Sprachform ist der geschriebenen Sprachform gegenüber in zweierlei Hinsicht (chronologisch zumindest) primär: die Menschen können natürlich sprechen, bevor im Mesopotamien des 4. Jahrtausends v.u.Z. Schriftsysteme entwickelt wurden, und jedes Kind lernt das Sprechen, bevor es zu schreiben lernt. Unnötig zu sagen, daß Sprechenlernen als spontaner Prozeß der Aneignung der Sprache und Begriffe zu charakterisieren ist, Schreibenlernen hingegen als gelenkter Vorgang, der expliziten Unterricht voraussetzt. [...] 'Die Schrift' ist in diesen grundsätzlichen Hinsichten der menschlichen Phylogenese und der menschlichen Ontogenese der Rede gegenüber sekundär."<sup>79</sup>

Das mit historischem Weitblick aufgestellte erste Argument geht davon aus, dass Schriftkulturen erst zu einem relativ späten Zeitpunkt des evolutionären Prozesses entstehen, weshalb Schrift in dieser Perspektive der gesprochenen Sprache nachgeordnet werden kann. Jene historische Abfolge, die etwa auch von Dürscheid herausgestellt wird, kommt allerdings nur durch die zugrunde gelegte Schriftdefinition zustande.<sup>80</sup> Feldbusch schreibt daher: "Geschriebenes wird nur unter der Bedingung als 'Schrift' anerkannt, dass es zum Gesprochenen parallel aufgebaut ist, und damit Phänomene aufweist, die das Abbilddogma nicht widerlegen."<sup>81</sup> Die Herausbildung der Schrift muss allerdings von der Annäherung an die gesprochene Sprache unterschieden

<sup>77</sup>Felbusch (1985), S. 2.

<sup>78</sup>Vgl. zu Abwertung der Schrift daher Kogge und Grube, 2005, 11 sowie Kogge und Grube 2007, 83f.

<sup>79</sup>Glück (1987), S. 5.

<sup>80</sup>Vgl. Dürscheid (2006), S. 30.

<sup>81</sup>Felbusch (1985), S. 11f.

werden.<sup>82</sup> Stetter hat diesen Aspekt ausführlich erarbeitet:

”Je mehr sie [die Schrift, TM] in ihrer Entwicklung sich dem Medium angleicht, in dessen Gebrauch sie zuerst nur temporär und Hilfsweise eingezogen wurde [...], je mehr sie selbst also zu einer Sprache wird, desto mehr verstellt sich die Einsicht, dass sie zu einer solchen geworden ist. Und wo sie gar das Medium logischer Kontrolle wird, weil ihre interne Organisation dies nunmehr möglich macht, trägt dies ihr den Ruf ein, nicht einmal Zeichen aus eigenem Vermögen zu sein [...], sondern nur mehr Zeichen des Zeichens.”<sup>83</sup>

Feldbusch hat daher zusammenfassend festgehalten:

”Je weniger Geschriebenes dem Gesprochenen entspricht, als desto minderwertigere Schrift wird es proklamiert. In der Konsequenz werden die Schriftsysteme, die in keiner Weise in Relation zum Gesprochenen stehen, als nicht den Kriterien für ’Schrift’ gemäße ’Vorstufen’ oder Fehlentwicklungen, als ’Nicht-Schrift’ ausgedeutet. Ideen- und Bilderschriften werden durch dieses Definitionsverfahren von den in Abgrenzung als ’eigentlich’ bestimmten Schriftsystemen getrennt und finden keine weitere Beachtung.”<sup>84</sup>

Die Herausbildung der Annahme, dass die Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache sekundär sei, ist eng mit der Entwicklung der Alphabetschrift verbunden. Stetter hat in dieser Hinsicht hingegen herausgearbeitet, dass ein gesprochenes Wort nicht aus Lauten gebildet ist und erst die Alphabetschrift die Vorstellung solcher Einheiten hat entstehen lassen: ”Der Repräsentationsmythos funktioniert also nur auf der Grundlage eines durch und durch literalen Sprachgebrauchs.”<sup>85</sup> Er trägt laut Stetter, insofern die Schrift mit einem notationalen System verwechselt werde, wonach jedes Notenzeichen genau einen Wert besitzt.<sup>86</sup> In seiner Argumentation wird deutlich, dass eine solche Perspektive auf Schrift sich allererst aus dem Kontext einer literalen Wissenschaftskultur ergeben hat. Deren Umgang mit der Schrift hat ”die” Sprache auf eine bestimmte Weise in den Blick kommen lassen, weshalb die in der Unterscheidung von Sprache und Schrift konstatierte Asymmetrie ein

---

<sup>82</sup>Feldbusch (1985), S. 42.

<sup>83</sup>Stetter (2007), S. 97.

<sup>84</sup>Feldbusch (1985), S. 13.

<sup>85</sup>Stetter (2007), S. 101, vgl. hierzu auch Schneider (2007), S. 79f.

<sup>86</sup>Vgl. Stetter (2007), S. 104. Stetter setzt anstelle des Begriffs der Repräsentation den der Kohabitation ein, um das Verhältnis von Schrift und Sprache zu kennzeichnen. Die Sprache bleibe zwar die ältere Form, doch sie werde nach Einführung der Schrift und bei anhaltender Kohabitation von dieser durchformt. Somit setzt er sich von einer Position ab, die in der Schrift eine bloß Repräsentation der gesprochenen Sprache sieht und zeigt auf, dass das Verhältnis deutlich komplexer ist.



historischer Effekt literaler Praktiken ist. Die von Glück konstatierte Bewertung der Schrift kann insofern keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, da diese selbst von den Bedingungen einer wissenschaftlichen Schriftkultur bzw. jener medialen Praktiken abhängt, die sich mit dem Gebrauch der Schrift und deren Erscheinen herausgebildet haben. Die Annahme einer Priorität der gesprochenen Sprache resultiert demnach aus der Schriftdefinition, nicht jedoch aus einem natürlichen Verhältnis.

Bei genauer Betrachtung greift auch das angeführte anthropologische Argument nicht, die gesprochene Sprache sei dem Menschen wesentlich, die Schrift hingegen lediglich eine äußere und insofern künstliche Technik.<sup>87</sup> Dabei bleibt unbeachtet, dass auch die gesprochene Sprache in unserem gegenwärtigen Alltag vielfach einer Technisierung durch Telefon, Mikrofon oder andere Aufzeichnungsgeräte unterliegt. Umgekehrt scheint die Schrift in besonderen Situationen ohne künstliche Werkzeuge auszukommen, denn - wie Felbusch ausführt - in den Sand lasse sich auch mit dem Finger schreiben. Und Stetter hat angemerkt, dass Chinesen sich mit dem Finger wechselseitig in die Hand schreiben, da sie sich zwar über eine gemeinsame Schrift, nicht jedoch über die gesprochene Sprache verständigen können.<sup>88</sup> Die Hand ist demnach als natürliches "Schreibwerkzeug" ebenfalls unumgänglich, weshalb sich eine anthropologische Grundbestimmung dieser Art nicht als systematisches Argument eignet. In der Gebärdensprache bildet diese auch, so Jäger, das Bindeglied zwischen der gesprochenen und der geschriebenen Sprache, wobei Jäger dieser zugleich eine gattungsgeschichtliche Vorgängigkeit gegenüber der gesprochenen sowie der geschriebenen Sprache einräumt.<sup>89</sup> Er schreibt daher: "Ein wesentliches Organ zur sprachlichen Artikulation sind [...] die *Hände*. [...] Sie artikulieren sprachlichen Sinn, indem sie Raum durch spezifische Bewegungen strukturieren - und zwar so, daß sie im *visuellen* Modus rezeptiv als Sprachzeichen verarbeitet werden können."<sup>90</sup> Die Abwertung der Schrift führt hingegen zu einer technischen Bestimmung derselben: "Die 'Schrift' fungiere ebenso wie das Telefon, der Phonograph usw. ausschließlich als "künstliche(s) Hilfsmittel", als Transmissionsinstrument, als "technique" of "transsubstantiation", als Medium für die gesprochene Sprache."<sup>91</sup> Somit wird Schrift instrumentell verstanden, d.h. sie dient etwa der Übermittlung von Wissen. Eine solche Schrift ist daher eine "Schrift als eine Technik", die als etwas Äußerliches betrachtet wird.<sup>92</sup> Dass eine solche Einordnung in der Sache keine Argumente aufweist, wurde deutlich. Nur angemerkt sei an dieser Stelle, dass die Annahme, Schrift werde institutionell erlernt, Sprechenlernen erfolge hingegen spontan, gleichfalls eine massive Verkürzung darstellt: Wir

---

<sup>87</sup> Vgl. dazu Felbusch (1985), S. 15-20.

<sup>88</sup> Vgl. Stetter (1999), S. 12.

<sup>89</sup> Vgl. Jäger (2006a), S. 15.

<sup>90</sup> A. a. O., S. 12.

<sup>91</sup> Felbusch (1985), S. 35.

<sup>92</sup> Vgl. dazu Stetter (2005a), S. 183.

erlernen Sprechen nicht aus uns heraus, sondern im ständigen Kontakt mit anderen. Erst der grundlegende Bezug auf andere ermöglicht Sprechenlernen (von daher wäre zu bedenken, was der Ausdruck "spontan" folglich noch besagen kann).

Wird die Schrift nun als sekundäres Phänomen abgewertet und nicht der Sprache zugeordnet, bleibt diese unbeachtet; wo Schrift nicht ausgegrenzt werden kann, ist deren Schriftlichkeit mit Blick auf systematische Aspekte lediglich eine zu überwindende Vorstufe und somit ebenfalls bloß sekundär. In beiden Perspektiven wird Schrift nicht zum Thema linguistischer Forschung. Letztlich resultiert daraus deren doppelte Bestimmung: "Behauptet das Abhängigkeitsdogma, *daß* die geschriebene Sprache in Abhängigkeit von der gesprochenen Sprache existiert, so fasst das Abbilddogma zusammen, *wie* diese Abhängigkeit verstanden wird."<sup>93</sup> Feldbusch unterscheidet demnach ein Identitätstheorem von einem Trennungstheorem.<sup>94</sup> Unter dem Vorzeichen der Identität sind gesprochene und geschriebene Sprache mit Blick auf das Sprachsystem austauschbar, unter dem Vorzeichen der Trennung sind Sprache und Schrift grundsätzlich verschieden voneinander. Mit Bezug auf die Sprache als einem konventionellen und formalen Zeichensystem stehen gesprochene und geschriebene Sprache jedoch weiterhin austauschbar nebeneinander.<sup>95</sup>

Feldbusch hat herausgestellt, dass beide Theoreme in der Linguistik aufrecht erhalten werden und zur Durchsetzung unterschiedlicher Zwecke dienen, obwohl ein offensichtlicher Widerspruch besteht, denn die Schrift kann nicht zugleich das Gleiche und etwas vollkommen anderes sein. "In der *opinio communis* bleibt dieser Widerspruch jedoch unbeachtet."<sup>96</sup> So geht etwa Dürscheid davon aus, dass diese Positionen nicht unvereinbar sind: "Wer die historische Dimension berücksichtigt, kann nicht bestreiten, dass das Schreiben dem Sprechen nachgeordnet ist. Wer hingegen nur die systematischen Aspekte in Betracht zieht, braucht diesem Argument keine Bedeutung beizumessen."<sup>97</sup> Dürscheid unterschreibt so die Abhängigkeitsthese und gibt zudem an, dass man sie ignorieren könne, geht man nur systemorientiert vor. Darin ist zwar richtigerweise enthalten, dass sich aus der historischen

---

<sup>93</sup>Feldbusch (1985), S. 11.

<sup>94</sup>Nach Coulmas wird das Verhältnis von Sprache und Schrift durch die grundsätzlich verschiedenen Positionen der Surrogationalisten sowie die Autonomisten wie folgt bestimmt: "Erstere vertreten die verbreitete Meinung, daß Schrift ein notwendigerweise an Sprache gebundenes Zeichensystem ist." Coulmas (1994), S. 259. Dem entgegen stehen die Autonomisten: "Die Autonomisten bestreiten nicht, daß Schriftdokumente lautsprachlich interpretiert werden können. Sie sehen die Abbildungsrelation jedoch nicht als unidirektional an." a. a. O., S. 260. Glück verwendet zur Charakterisierung der Verhältnisse hingegen die Bezeichnungen Abhängigkeits- und Autonomietheorem, wobei er folglich autonomietheoretische und abhängigkeitstheoretische Ansätze unterscheidet. Vgl. dazu Glück (1987), S. 57ff.

<sup>95</sup>Vgl. Feldbusch (1985), S. 6f.

<sup>96</sup>A. a. O., S. 9.

<sup>97</sup>Dürscheid (2006), S. 41.

Folge keine Abhängigkeit für die Gegenwart ergibt, doch wird hier nicht in der Sache argumentiert. Vielmehr führt Dürscheid in die Betrachtung der Schrift jenen systemorientierten Blick der Linguistik ein, demnach die historischen Konstellationen, ob gegenwärtig oder vergangen, keine Relevanz haben. Letztlich sind daher die gesprochene und geschriebene Sprache nur zu überwindende Vorstufen auf dem Weg zur Analyse des Sprachsystems. Dürscheid verfolgt somit genau jene, von Feldebusch kritisierte Strategie, indem sie beide Perspektiven, obwohl diese sich widersprechen, für ihre Argumentation nutzt. Gemäß der Abhängigkeit von der Sprache ist die Schrift somit marginal, aufgrund des Abbildverhältnisses wird sie jedoch allererst transparent für Einsichten in die systematische Konstitution der Sprache.

Ein solches Verständnis, demnach die Schrift als etwas Äußerliches betrachtet und daher in den Stand eines bloß akzidentiellen Moments rückt, ist Voraussetzung der Analyse des Sprachsystems. Krämer schreibt daher: *„Der sprachwissenschaftliche „Skriptizismus“ besteht darin, Sprache zu behandeln, als ob sie ein disjunktes, endlich differenzierbares System sei.“*<sup>98</sup> Die Schrift dient demnach implizit als Modell für Sprache und Sprachwissenschaft, weshalb auch Stetter diese grundsätzliche Schriftbezogenheit als *„Skriptizismus der Linguistik“* bezeichnet hat.<sup>99</sup> Die Ausgrenzung der Schrift dient somit zugleich - als verdecktes Paradigma - der Konstitution von *„Sprache“* als einem linguistischen Untersuchungsgegenstand. In methodischer Hinsicht erweist sich dieser Skriptizismus zugleich als Transskriptizismus, da die Schrift auch als Technik zur Aufzeichnung etwa von Gesprächen bloß akzidentiell und hinsichtlich der Analyse des Sprachsystems somit irrelevant scheint. Daraus hervorgehend wird ein methodologisches Problem deutlich, denn die Rekonstruktion des im Gespräch ausgehandelten Sinns gründet in einem interpretativen Verfahren, dass unter gesprächslinguistischen Vorzeichen bestimmte theoretische Implikationen nutzt, weshalb Stetter schreibt: *„Jede Transkription ist daher ein hermeneutisches Geschäft.“*<sup>100</sup> Insofern das Transkript jedoch als Abbild des Gesprochenen erscheint, wird Verstehen nicht zum Problem. Biere hat in diesem Sinn auf den Zusammenhang von Gegenstandskonstitution und Methode hingewiesen: *„Die Frage nach angemessenen Methoden linguistischen Arbeitens ist nicht zuletzt eine Frage danach, in welcher Weise wir unsere Gegenstände auffassen, also theoretisch konzeptualisieren.“*<sup>101</sup> Über Sprache als Medium nachzudenken, bedeutet dann, die Möglichkeiten zu bedenken, wie Sprache in der Sprache (oder Schrift im Schreiben) bedacht werden kann.

Was hinsichtlich der schriftlichen Transkripte gilt, gilt auch für andere Verfahren: Dass ein solches methodologisches Selbstverständnis nicht per se berücksichtigt wird, zeigen etwa Äußerungen Bergmanns, der in der Darstellung

---

<sup>98</sup>Krämer (1996), S. 107.

<sup>99</sup>Stetter (2007), S. 101.

<sup>100</sup>Stetter (1999), S. 127.

<sup>101</sup>Biere (2008), S. 162.

der Ethnomethodologischen Konversationsanalyse grundsätzlich von der Abbildbarkeit des zu untersuchenden Objekts etwa durch audiovisuelle Aufzeichnungen ausgeht. Das aus der Videoaufzeichnung hervorgehende Transkript beschreibt er wie folgt: "[...] das Transkript ist vielmehr bei jedem analytischen Schritt gleichsam aus der Perspektive der Gesprächsteilnehmer als zeitliches Abbild einer linear ablaufenden, sich aufschichtenden sprachlichen Interaktion zu behandeln."<sup>102</sup> Die mehrfache Abbildung des Objekts zur Analyse wird nicht als Problem wahrgenommen. Erst in jüngster Zeit werden solche Problemstellungen vermehrt zur Kenntnis genommen, wenn Schmitt den Einsatz von Videokameras als Medium der Dokumentation präferiert und hierzu festhält:

"Die zur Aufzeichnung eingesetzte Technik schreibt sich unabwendbar in die Aufzeichnungen der Interaktionssituationen hinein, die es konserviert. Das, was wir hinterher bei der Analyse sehen, ist nicht die tatsächliche Situation, in der die Videoaufnahme erfolgt ist."<sup>103</sup>

Dennoch gilt die Verschriftung des Gesprächs zumeist schlicht als Voraussetzung linguistischer Erkenntnis, wodurch auch das 'Verstehen' des Gesprächs in die Heuristik abgedrängt wird, jedoch keinen relevanten Aspekt der Forschungslogik selbst darstellt.<sup>104</sup>

"Hier deutet sich ein Dilemma der Dialoganalyse an, die Gespräche per Transkription als Schrift präsentiert und sie damit einerseits erst der kontrollierten Interpretation zugänglich macht, sie andererseits dadurch aber auch bereits so weit verfremdet, daß ein unmittelbares situationsbezogenes Redeverständnis nicht mehr möglich scheint."<sup>105</sup>

Die Probleme solcher Konzeptionen sind, dass weder hinsichtlich der Untersuchungen der Schrift, noch mit Blick auf das methodische Verfahren das *mediale* Geschehen bzw. Medialität berücksichtigt wird. Während daher die Verschriftlichung Sprache als einen Gegenstand objektiviert und somit zugleich aus dem Vermittlungsgeschehen herauslöst, führt der Bezug des Geschriebenen auf die gesprochene Sprache bzw. Gespräche dazu, dass die darin angelegte (literale) Geste übergangen wird. Während im Kontext der medienlinguistischen Forschungen Medialität auf (Medien-)Techniken reduziert

<sup>102</sup>Bergmann (1981), S. 20.

<sup>103</sup>Schmitt (2007), S. 43.

<sup>104</sup>Vgl. dazu Biere (1994), S. 157. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass gerade dieser methodische Aspekt dazu geführt hat, dass 'Verstehen' in der Linguistik nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Vernachlässigung der hermeneutischen Voraussetzungen einer germanistischen Linguistik hat das Thema des Verstehens nicht zu einer relevanten Forschungsfrage werden lassen.

<sup>105</sup>A. a. O., S. 159.

und somit ausgegrenzt wird, erfolgt die Thematisierung der Schrift gleichfalls nur unter Ausblendung der medialen Aspekte. Mit Bezug auf Schrift hat sich daher gezeigt, dass die Linguistik auch noch dem Gespräch sowie der gesprochenen Sprache das Modell der Schrift zugrunde legt, insofern Gesprochenes im Geschriebenen allererst anschaulich wird. Die Verschriftlichung des Sprechens vergegenständlicht somit "Sprache", weshalb die Dynamik des Vermittlungsgeschehens anhand dieser nicht mehr ersichtlich wird. Erst eine solche Verschriftlichung führt demnach *Sprache* als einen autonomen Gegenstand vor. Während das Abhängigkeitstheorem die Schrift mit Blick auf Sprache transparent werden lässt, konstituiert die Relation des Abbildes in umgekehrter Perspektive Sprache als einen - objektiv verfügbaren - Gegenstand. Inwiefern das Erscheinungsbild der Schrift dafür konstitutiv ist, zeigt der folgende Abschnitt.

#### 4.4 Die Transparenz des Geschriebenen

Während für die Linguistik das Verhältnis von Schrift und Sprache bestimmend ist, weshalb Linguisten von der *Schriftsprache* sprechen, wenn etwa Geschriebenes thematisiert wird, steht in einer anderen Tradition seit Platons *Phaidros* das Verhältnis von Schrift und Gedächtnis zur Diskussion.<sup>106</sup> Hinsichtlich dieses Verhältnisses wird die Schrift nicht *mit Bezug auf Sprache* thematisiert, vielmehr wird die Rolle der Schrift bei der Vermittlung und Bewahrung von Wissen angesprochen.<sup>107</sup> Solche Überlegungen sind weniger intensiv innerhalb des linguistischen Diskurses rezipiert worden, sie finden sich dennoch: So betrachtet Ehlich die Schrift bezüglich ihrer Funktion, die Kontinuität von Wissen zu garantieren und verweist darauf, dass die Schrift erst die kommunikativ-sprachliche Überlieferung ermöglicht und daher se-

<sup>106</sup>Sokrates äußert im *Phaidros*: "Denn dieses Schlimme hat doch die Schrift, Phaidros, und ist darin ganz eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie ganz ehrwürdig still. Ebenso auch die Schriften: Du könntest glauben, sie sprächen, als verstünden sie etwas, fragst du sie aber lernbegierig über das Gesagte, so bezeichnen sie doch nur stets ein und dasselbe." Platon (2006), S. 604, vgl. dazu auch Assmann und Assmann (1992), S. 1424. Schlaffer bemerkt zu Platons Einschätzung: "Die von Platon entdeckten 'Konsequenzen der Literalität' fanden in den nächsten zweitausend Jahren kaum noch Beachtung, da die Schrift ein gewohntes, bequemes Mittel intellektueller Kommunikation geworden war [...]" Schlaffer (1986), S. 11.

<sup>107</sup>Wenzel hat daher für die germanistische Mediävistik bereits die Konstitution eines neuen Arbeitsfeldes "Memorialkultur und Schriftkultur" dargestellt. Wenzel (2003), S. 154. Gerade mit Blick auf die Oralität wurde innerhalb des Oralität-Literalität-Diskurses auf die Relevanz des persönlichen Gedächtnisses für die Kontinuität einer oralen Kultur hingewiesen. Vgl. Havelock (2007), S. 18. Schmidt bemerkt dazu etwa: "Orale Kulturen organisieren Wissen nur um Menschen [...] herum." Schmidt (1998), S. 94. Das iterative Moment des Sprechens ist daher ein konservatives Merkmal oraler Kulturen: Aufgrund der vielfachen Wiederholungen wird Wissen bewahrt. Vgl. a. a. O.

miotisch dem Denkmal entspricht: "Schrift ist (historisch wie systematisch) Mittel zur Verdauerung des in sich flüchtigen sprachlichen Grundgeschehens, der sprachlichen Handlung."<sup>108</sup> Der Einsatz der Schrift verändert demnach auch das Verhältnis von Sprache und Wissen und initiiert in spezifischer Weise die Weiterentwicklung menschlicher Wissenssysteme:

"Schrift und Wissen gelten uns als etwas, was unmittelbar miteinander gekoppelt ist. Die meisten von uns haben den Zugang zum allgemeinen Wissen über die Schrift erworben. Die Schrift dient uns etwa im Aufschreiben nicht nur als mnemotechnische Verfahrensweise, sondern eigentlich als die Verfahrensweise schlechthin, wie Wissen individuell dauerhaft gemacht, wie es individuell gespeichert werden kann."<sup>109</sup>

Ehlich hebt insbesondere die Bedeutung der Alphabetschrift hervor, die sprachliche Handlungen nicht nur material objektiviere, sondern ebenfalls das Wissen in die Form einer abstrakten Anschaulichkeit überführe sowie dessen Isolation und Betrachtbarkeit bedinge.<sup>110</sup> Die Schrift wird so als eine Form des Sichtbar-Machens von Wissen verstanden, wodurch dieses anschaulich wird. Auch Feldbusch fokussiert Wahrnehmbarkeit und Materialität als Voraussetzungen der Vermittlung von Wissen, wenn sie schreibt: "Die geschriebensprachlichen Repräsentationen zeichnen sich durch ihre gegenständliche Materialität und durch ihre optische Wahrnehmbarkeit aus."<sup>111</sup> Sie bemerkt daher: "Durch die Geschriebensprachlichkeit der Repräsentationen werden die Objekte oder Sachverhalte aus der endlos komplexen und differenzierten Realität isoliert, auf Gegenständen dingfest materialisiert und bleiben dauerhaft gegenwärtig."<sup>112</sup> Die Schrift objektiviert, "d.h. sie stellt vor

<sup>108</sup>Ehlich (1994), S. 18. Mit der Schrift trete zugleich eine Dissoziierung des Sprechens hin zu einer "zerdehnten Sprechsituation" ein, welche die Gemeinsamkeit sinnlicher Wahrnehmung sowie die Unmittelbarkeit der Wissensvermittlung aufhebe.

<sup>109</sup>Ehlich (2002), S. 36.

<sup>110</sup>Vgl. Ehlich (1994), S. 37. Die Annäherung der Schrift an die gesprochene Sprache resultiert aus der Entwicklung des Alphabets bei den Griechen. Indem in das semitische Alphabet Vokale einbezogen wurden, entstand aus einer reinen Konsonantenschrift eine Entsprechung von Laut und Buchstabe. Ong bemerkt zur Entwicklung des Alphabets: "Das Alphabet sieht die Dinge anders, es begreift das Wort nicht als ein Ereignis, sondern als ein schlagartig präsent, in kleine Stücke teilbares Ding [...]" Ong (1987), S. 93. Goody und Watt bemerken allerdings, dass hinsichtlich der alphabetischen Schrift nicht ganz klar ist, was deren kulturelle Wirkung bei ihrem Auftreten war, da diese vor allem auch von den Gesellschaften abhängen, welche die Schrift übernommen hätten: Diese gebrauchten die Schrift aber eher als eine Gedächtnisstütze und weniger als ein autonomes und unabhängiges Medium der Kommunikation. Vgl. Goody (1986), S. 81. Ong verweist insofern auch darauf, dass die handschriftliche Welt stets noch stark der Oralität verpflichtet blieb und erst der Druck die entscheidende Transformation zur Folge hatte, gemäß der die Schrift als abstrakte Repräsentation von Wissen verstanden wurde. Vgl. Ong (1987), S. 119.

<sup>111</sup>Feldbusch (1985), S. 376.

<sup>112</sup>A. a. O., S. 379.

Augen, was man bisher in sich hatte.”<sup>113</sup>

Jan und Aleida Assmann bezeichnen die Schrift daher als situationsabstraktes Medium, die einen vom Individuum unabhängigen Gedächtnisraum bildet.<sup>114</sup> Allerdings ist es nicht alleine die Entwicklung der Alphabetschrift, sondern in Folge die Veränderung der textuellen Oberfläche durch das sich wandelnde Erscheinungsbild der Schrift, welche die Schrift als ein semantisch autonomes Gebilde erscheinen lässt. Der Prozess der Verschriftlichung und Abstraktion der schriftbildlichen Erscheinungen setzt im 13. Jahrhundert - bereits vor Gutenbergs Innovation - ein.<sup>115</sup> Die Entwicklung der Druckverfahren sowie die Vereinheitlichung und Reduktion des textuellen Raumes befördern in Folge die Vorstellung, dass sich die "Besitztümer des Geistes" in einem stabilen mentalen Raum befinden. Der Umbruch vom Manuskript zum Buch wird von Ernst allerdings nicht bloß als Medienwechsel verstanden, sondern als Wende hin zu standardisierten Reproduktionsmitteln von Kultur: "Die (technische) Medialität des Buchdrucks liegt in der Standardisierung."<sup>116</sup> Die Buchkultur ist dann auch eine Folge der Entwicklung nach Gutenberg, die zu einem "Massenprodukt von formal und inhaltlich identischen Texten" geführt hat.<sup>117</sup> Erst aufgrund dieser Identität des sprachlich Erscheinenden entsteht der Eindruck eines objektiv gleichförmig Gegebenen. Diese Entwicklung hat letztlich auch zur Folge, dass die Vereinheitlichung des Schriftbildes die Oberfläche des Textes zu einem scheinbar transparenten Medium werden lässt, das den Inhalt immer wieder zugänglich macht. Insbesondere McLuhan und Illich haben diese Überlegungen und deren Implikationen ausführlich ausgearbeitet, wobei McLuhan die weitreichenden Folgen einer solchen Entwicklung unter anderen durch die Bezeichnung *Gutenberg Galaxis* zusammengefasst hat.<sup>118</sup> Die Gutenberg-Galaxis ist eine neutrale und visuelle Welt, mit der einhergehend die Vorstellung entsteht, dass Wissen typographisch gespeichert werden kann. Wissensvermittlung und Wissensgewinnung - insbesondere in den Wissenschaften - sind demnach durch die Schriftlichkeit bedingt. Insofern haben Alphabetschrift und Buchdruck die Wissenschaft in einem modernen Sinn ermöglicht.<sup>119</sup> Auch Ong schreibt in diesem Sinn: "Eine Konsequenz der neuen, exakt wiederholbaren visuellen Äußerung war die moderne Wissenschaft."<sup>120</sup> Mit der Loslösung des Wissens in schriftlicher Form wird dieses Wissen aus der gesellschaftlichen Praxis herausgelöst, es bilden sich Institutionen der Speicherung, wie Bibliotheken oder

<sup>113</sup>Vgl. dazu Assmann und Assmann (1992), S. 1423.

<sup>114</sup>Vgl. dazu auch A. a. O.

<sup>115</sup>Vgl. zur Entwicklung des Schriftbildes Metten (Im Erscheinen).

<sup>116</sup>Ernst (2003), S. 356f. Ernst schreibt daher: "Marshall McLuhan beklagte an der Neuzeit den Verlust einer Multisensuellen Kultur durch die Einkanaligkeit alphabetisch vermittelter Kommunikation." a. a. O., S. 351.

<sup>117</sup>Neddermeyer (1993), S. 210.

<sup>118</sup>Vgl. dazu McLuhan (1995) sowie Illich (1991).

<sup>119</sup>Vgl. Schmidt (1998), S. 93.

<sup>120</sup>Ong (1987), S. 127.

Klöster, die durch spezifische Ordnungen geprägt sind. Insofern die Schrift Voraussetzung des Wissens ist, entstehen mit der Verschriftlichung neue kognitive Stile.<sup>121</sup>

Die Einsicht, dass Schrift auf Wahrnehmung angelegt ist, hat jedoch in dem Maß an Evidenz verloren, wie die Oberfläche des Textes für deren semantischen Gehalt transparent wurde. Die Transparenz der Schrift steht daher in einem Verhältnis zu der Tatsache, dass transparent erst werden kann, was als intransparente und d.h. sichtbare Oberfläche vorhanden ist.<sup>122</sup> Dieses Verhältnis führe zu einer Interferenz von "Präsenz des Schriftkörpers und Repräsentationsfunktion des Zeichens, Sehen und Lesen."<sup>123</sup> Strätling und Witte sehen daher auch "eine Spannung zwischen zeichentranszendierendem Verstehen und perzeptorisches Resistenz des Materials" bestehen.<sup>124</sup> In der Linguistik wird diese Spannung zumeist jedoch nicht wahrgenommen: Insofern bemerkt Dürscheid, dass sich unsere Aufmerksamkeit insbesondere aufgrund der sinnlichen Kargheit der graphischen Zeichen automatisch auf den kognitiven Gehalt sprachlicher Äußerungen sowie auf die Darstellungsfunktion der Sprache konzentriert.<sup>125</sup> Schriftbasierte Äußerungen erscheinen demnach semantisch autonom, was heißt, dass sie aus sich selbst verstehbar erscheinen. Somit kommt es durch die Verschriftlichung zunehmend auch zu einer Entsubjektivierung des Wissens, mit der einhergehend die Idee der Objektivität entsteht, die unabhängig von der lebensweltlichen Erfahrung ist. Eine solche Entsubjektivierung des Wissens ist zugleich durch dessen Entsinnlichung geprägt. Mit der Literalisierung entsteht daher der Eindruck, "man könne mit sprachlichen, vor allem 'bewußt' oder intentional niedergeschriebenen - lesend, interpretierend angestarrten schriftlichen Zeichen Bedeutungen ausdrücken."<sup>126</sup> Ehlich kommt daher auch zu der Aussage:

"Die propositionalen Gehalte werden in der schriftlichen Kommunikation anschaulich und so verallgemeinerbar. Insofern ist schriftliche Kommunikation notwendige Voraussetzung für eine

---

<sup>121</sup>Pfeiffer (1993), S. 12.

<sup>122</sup>Vgl. zum Präsenz-aspekt der Schrift etwa Grube und Kogge (2005), S. 14ff.

<sup>123</sup>Strätling und Witte (2006), S. 7.

<sup>124</sup>A. a. O.

<sup>125</sup>Vgl. Dürscheid (2006), S. 39. Dürscheid bewertet daher auch das Erscheinen der Schrift, d.h. deren typographische Gestalt, als sekundär. Vgl. a. a. O., S. 223. Die bildhaften Aspekte des Geschriebenen stehen daher in einer Linie mit der Abwertung des Bildes gegenüber der Sprache, die in dieser Weise gleichfalls seit der Antike vollzogen wurde. Erst allmählich vollzieht sich in der Linguistik ein Wandel in der Beachtung des Visuellen (insbesondere hinsichtlich der Schriftbildlichkeit): So hat etwa Bucher den Begriff des 'Textdesigns' eingeführt. Vgl. dazu etwa Bucher (1998). Stöckl hat sich hingegen den typographischen Auszeichnungen der Schrift zugewandt. Vgl. dazu Stöckl (2004), Stöckl (2005) sowie Stöckl (2006). Allerdings bleibt auch Stöckl darin lediglich auf typographische Erscheinungsformen der Schrift bezogen, ohne die Dimension der Schriftbildlichkeit umfassend zu betrachten.

<sup>126</sup>Pfeiffer (1993), S. 16.



ganze Gruppe von Wissenschaften, ja für Wissenschaft überhaupt.“<sup>127</sup>

Eine solche Sicht akzentuiert ein semantisches Vermögen der Schrift, Wissen *de facto* zur Verfügung zu stellen (Schrift und Semantik treten Hand in Hand auf). Wenn Schrift nun propositionale Gehalte sichtbar zu machen vermag, dann ist die Bewahrung des Wissens ein Vermögen der Schrift selbst. Eine Betrachtung der Schrift, die dieser selbst das Vermögen zuweist, Wissen darstellen zu können, kommt sodann ohne die Akteure aus. Diejenigen Positionen, die der Schrift einen Mangel zusprechen, rücken hingegen die Prozesse des Verstehens durch den Menschen stärker in den Vordergrund. Im ersten Fall liegt der Akzent auf dem Medium, das Bedeutung oder propositionale Akte repräsentiert, im zweiten Fall liegt der Akzent auf dem Menschen, der sich mittels der Schrift zu erinnern vermag, d.h. wenn Schrift den Sinn nicht vollkommen zu bewahren vermag, ist sie immer auf die Vergegenwärtigung durch den Leser, d.h. auf eine jeweils aktuelle Vermittlung angewiesen. Für die Linguistik selbst hat eine solche Bestimmung keine oder nur am Rande Beachtung gefunden. Überlegungen hinsichtlich der kulturellen Zusammenhänge und der individuellen Möglichkeiten des Verstehens, wie sie etwa bei Ong oder Assmann entworfen wurden, spielen nahezu keine Rolle.

Während der Schrift das semantische Vermögen der Darstellung von Wissen zugesprochen wird, führt das geschriebene und gedruckte Wort dazu, dass Sprache zu einem Beobachtungsgegenstand wird: "Ohne die Schrift besitzen die Wörter als solche keine visuelle Präsenz, auch dann nicht, wenn die Objekte, die sie repräsentieren, sichtbar sind."<sup>128</sup> Goody bemerkt daher:

"Die Bedeutung der Schrift liegt darin, daß sie ein neues Kommunikationsmedium darstellt. Ihre wesentliche Funktion besteht in der Objektivierung der Sprache, d.h. darin, der Sprache mit einem System sichtbarer Zeichen ein materielles Korrelat zu geben. In dieser materiellen Form kann Sprache über räumliche Entfernungen übermittelt und durch die Zeit hindurch bewahrt werden; was Menschen sagen und denken, kann vor der Vergänglichkeit mündlicher Kommunikation gerettet werden."<sup>129</sup>

Die Folgen einer Verschriftlichung der Welt zeigen sich in der Linguistik: Sprache erfährt durch die Schrift eine Verdinglichung, deren Einheitlichkeit aufgrund der typographischen Homogenisierung auch zu einer Homogenisierung der Sprache führt.<sup>130</sup>

Die Konzeption einer "immateriellen Sprache", die aus der Erscheinungsform

<sup>127</sup> Ehlich (1994), S. 26.

<sup>128</sup> Ong (1987), S. 37.

<sup>129</sup> Goody (1986), S. 26.

<sup>130</sup> Vgl. zur homogenisierenden Wirkung der Druckverfahren Schmidt (1998), S. 93 sowie Ong (1987), S. 130.

der Schrift in einem Prozess zunehmender Abstraktion hervorgegangen ist, korrespondiert mit der Konzeption von Sprache als Zeichensystem. Insofern das Schriftbild zunehmend abstrakter wurde, hat sich der sichtbare Buchstabe zur prototypischen Anschauungsform "des" Zeichens gewandelt. Was sich zeigt, wird demnach als Repräsentation *eines* Zeichens verstanden. So sieht etwa Volli in semiotischer Perspektive die Möglichkeit, unterschiedliche Lautbilder als "dasselbe Wort" mittels kultureller Codes und Konventionen zu identifizieren, die kollektiv sind. Die stofflichen Abweichungen haben demnach - so folgert Volli - keine Relevanz, da sie nicht bedeutungsvoll sind.<sup>131</sup> Insofern ein Zeichen als Zeichen erkannt wird, hat es daher bereits Bedeutung, sonst liegt im Sinne der Semiotik kein Zeichen vor. Eine solche semiotische Konzeption vernachlässigt die Frage, wie aus der materiellen Substanz der Kommunikation die signifikante Struktur destilliert werden kann. So werden lediglich auf systematischer Ebene die strukturellen Beziehungen der Zeichen beschrieben, nicht jedoch deren kommunikative Verwendung und die damit verbundenen Probleme. Volli spricht in diesem Sinne auch von der Sprache als virtueller Größe.<sup>132</sup>

"Das Zeichen zu betrachten, heißt also eine äußerst einfache, fast abstrakte Sinnebene aufzusuchen. Sowohl in der Situation der Kommunikation wie in derjenigen der Bedeutung ist es leicht, diese Urzelle zu finden, nämlich ein Ding *mit zwei Seiten* oder eher eine *Beziehung*, die einen *Signifikanten* an ein *Signifikat* bindet."<sup>133</sup>

Eine solche Äußerung verdeutlicht: Die Evidenz der Annahme, das buchstäblich Erscheinende sei eine Realisierung des theoretisch konstituierten Zeichens, scheint nur deshalb möglich, da diese mittels eines sauberen Druckbildes den Eindruck distinkter Unterscheidungen zulässt.<sup>134</sup> Ein Zeichen wird bestimmt, indem das reale Vorkommnis mit jenem Schema identifiziert wird, dass es exemplifiziert. Eben deshalb kann Volli angeben, man müsse beim Zeichen eine "fast abstrakte Sinnebene aufsuchen". Doch bereits eine handschriftliche Darstellung lässt eine solche exakte Bestimmung nicht mehr zu: "In der Handschrift bleibt dies ein impliziter Prozeß, der Gestaltwert der Buchstaben damit veränderlich. Im Druck wird das jeweilige Artikulationschema in einem normierten Typensatz exteriorisiert."<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Vgl. Volli (2002), S. 10.

<sup>132</sup> Vgl. A. a. O., S. 66.

<sup>133</sup> A. a. O., S. 22.

<sup>134</sup> Neben der Vernachlässigung materialer Aspekte des Zeichengebrauchs ist bemerkenswert, dass die Semiotik vorzugsweise mit Beispielen operiert, die "signifikante" Strukturen aufweisen - so z.B. Ampeln oder Verkehrsschilder. Diese Beispiele zeigen, "wie die Signifikanten in einem System arbiträrer Zeichen im Grunde nicht an sich schon Träger eines Sinnes sind, sondern erst durch ihr Vermögen, sich voneinander zu unterscheiden und zueinander *im Gegensatz zu stehen*." A. a. O., S. 42.

<sup>135</sup> Stetter (2005a), S. 105.

Daher tritt nicht nur das Problem auf, dass Schrift als Abbildung der gesprochenen Sprache missverstanden wird, sondern ebenso, dass die Relation von *type* und *token*, die eine begriffliche Relation der Theoriebildung darstellt, scheinbar als Relation von realem Sprachvorkommen und einem *dahinter* liegenden Muster missverstanden wird. Die Konstitution eines Zeichens erfolgt daher nur auf der Ebene der begrifflichen Beschreibung einer zeichentheoretischen Konzeption. Wenn jedoch - wie in der hier vorgeführten semiotischen Konzeption - der Versuch unternommen wird, Zeichen als Einheit und zugleich als reales Ereignis auszumachen, dann wird der Begriff des Zeichens missverstanden. Was ein Zeichen ist, kann auf diese Weise jedoch nicht mit dem sprachlichen Ereignis identifiziert werden: Ein 'Zeichen' ist ein Modell. Die Identifikation eines Zeichens muss wenn bei der Zeichensemiose ansetzen. Während das Problem, wie der Übergang vom materiellen Ausdruck zum Zeichenschema erfolgt, unberücksichtigt bleibt, stellt sich für die Semiotik auch das zweite Problem, wie denn der Zeichenausdruck auf die mit ihm verbundene Bedeutung referieren kann, nicht: Ein Zeichen als bedeutungsvolle Entität liegt immer schon vor, wenn von einem Zeichen gesprochen wird. Was wir wahrnehmen, *ist* ein Zeichen. Das buchstäbliche Ereignis der Sprache wird auf diese Weise mit den Zeichen gleichgesetzt, obwohl "Zeichen" eine begriffliche Abstraktion darstellen. Was schwarz auf weiß gedruckt steht, scheint daher zu repräsentieren, was gemeint ist, wenn von einem Zeichen die Rede ist, jedoch allererst, indem, was als Zeichen identifiziert wird, so bezeichnet wird. Wir geraten an dieser Stelle in einen Kreisschluss.

Stetter hat dargestellt, dass ein solches Verständnis ihren Ursprung in der Alphabetschrift sowie der Entwicklung der Drucktechnologie hat. Die Digitalität des Alphabets führe dazu, "daß erst in ihr das abstrakteste mediale Artikulationsprinzip von Sprache erfasst wurde; die Erzeugung von Zeichen aus willkürlichen Differenzen opaken Materials, das jenseits alles Semiotischen zu verorten ist. Hier hat Saussures Arbitraritätsprinzip seine Wurzeln."<sup>136</sup> Entgegen einer semiotischen Konzeption hat daher Jäger eine semiologische Konzeption in den Vordergrund gerückt, wobei er diesbezüglich herausstellt:

"Das semiotische Paradigma ist das Basismodell, das seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart die linguistische Theoriebildung beherrscht, während das semiologische Modell allenfalls im Bereich literaturtheoretisch hermeneutischer Konzepte einen marginalisierten Überlebensraum gefunden hat. Die zeichen- und erkenntnistheoretische Kritik des Repräsentationismus und des methodischen Solipsismus hat erstaunlich wenig an den theoretischen Grundüberzeugungen des semiotischen Paradigmas geändert, [...]"<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup>Stetter (2005b), S. 207.

<sup>137</sup>Jäger (1994), S. 314.

Jäger konstatiert bereits in seinen frühen Arbeiten, dass die Linguistik einen reduktiven Sprachbegriff entwerfe, der auf einer vergegenständlichenden Sicht auf Sprache beruhe.<sup>138</sup> Die Herauslösung der Sprache aus dem Geschehen der Vermittlung führt dazu, dass die "Verwebung kultureller, medialer und sprachlich-kommunikativer Prozesse" in der Linguistik kaum wahrgenommen wird.<sup>139</sup> Wenn die Medialität von Sprache jedoch keine Berücksichtigung findet, so hat dies ernsthafte Folgen für deren Konzeption: "Die Sprache zu behandeln, als ob sie ein schriftförmiges Objekt sei, hat damit den Charakter einer wissenschaftlichen Fiktion."<sup>140</sup> Eine solche Fiktion entwirft Sprache als einen virtuellen Gegenstand unter Absehung von den tatsächlichen Erscheinungsformen sowie den kulturellen Praktiken der Vermittlung.<sup>141</sup> Jäger bemerkt daher, dass infolgedessen das Verhältnis von Sprache und Kultur bisher noch keinen angemessenen Platz in der Linguistik gefunden habe.<sup>142</sup> Gegenstand der Sprachwissenschaft ist weiterhin die "interne Sprache": Sprache als Performanz sei allenfalls epiphänomenal.<sup>143</sup> Insofern nur eine virtuelle Sprache erkenntnisrelevant ist, nicht jedoch die sprachlichen Äußerungen, kritisiert Jäger den Ausschluss der Medialität hinsichtlich des kognitiven Paradigmas.<sup>144</sup> Dabei geht es ihm darum, "dass in alle kognitiven Operationen die Spuren der Zeichenverwendungen - und das heißt *mediale Spuren* - konstitutiv eingeschrieben sind."<sup>145</sup> Grundlage eines solchen Ansatzes ist eine erkenntnistheoretische Position, die *der* Sprache eine *erkenntniskonstitutive* Funktion zuweist. Jäger schreibt dazu:

"Es gibt keine der sprachlichen Semiose logisch vorausliegende Welt bestimmter Gegenstände und Sachverhalte. Gegenstände und Sachverhalte existieren als distinkte Einheiten nur insofern, als sie Gegenstände und Sachverhalte für ein semiologisches (sprachzeichenvermitteltes) mentales System sind."<sup>146</sup>

Diese distinkten Einheiten entstehen, indem sich innere mentale Episoden intentional auf diese beziehen. Was Jäger mit einer solchen Sicht zu vermeiden

<sup>138</sup>Vgl. Jäger (1979), S. 15. Jäger vermerkt für die Linguistik eine gewisse Distanz gegenüber erkenntnistheoretischen Grundierungen, wobei diese "Abstinenz gegenüber epistemologischen Grundfragen" auch zu einem reduktiven Sprachbegriff führe, der Sprache vergegenständliche. Vgl. a. a. O., S. 14ff. Vgl. dazu auch Jäger (2003a).

<sup>139</sup>Vgl. Jäger (2006b), S. 39.

<sup>140</sup>Krämer (1996), S. 108. Dass eine solche Konzentration auf das sprachliche Produkt Folgen hat, hatte bereits Ong bemerkt: "Die Konzentration der Forschung auf Texte hat ideologische Konsequenzen." Ong (1987), S. 18.

<sup>141</sup>Schmidt sieht daher die Verdinglichung der Sprache durch die Schrift in einem engen Verbund mit ontologisierenden Konsequenzen sowie mit der Ausbildung empirischer Wissenschaften. Vgl. Schmidt (1998), S. 98. Pfeiffer geht soweit, dass er bemerkt: "So ist denn der Begriff des Seins eine Papier-, vielleicht eine papierne Geburt." Pfeiffer (1993), S. 12.

<sup>142</sup>Vgl. Jäger (2006b), S. 41.

<sup>143</sup>Vgl. Jäger (2000), S. 11.

<sup>144</sup>Vgl. Jäger (1994).

<sup>145</sup>Jäger (2001), S. 17.

<sup>146</sup>A. a. O., S. 20.

versucht, ist die Annahme, dass Sprachzeichen etwas repräsentieren, was zugleich als mentale Einheit seitens des Subjekts bestimmt werden kann. Vielmehr möchte er den Prozess des Verstehens als einen wechselseitigen Prozess von Sprachzeichen(-Medialität) und Mentalität verstehen. Doch auch Jäger gelangt in seiner Konzeption letztlich nicht zu einer pragmatischen Position, welche die Prozesse der Zeichenhandeln zu beschreiben versucht, sondern zu einer Position, die er selbst als semiologischen Konstruktivismus bezeichnet.<sup>147</sup>

Der von ihm entworfene semiologische Konstruktivismus zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass, was wir denken, nicht einfach der Sprache vorgeordnet werden kann, wodurch die Sprache zum einem bloß äußerlichen Werkzeug der Mitteilung wird, sondern dadurch, dass unser Denken durch die Sprache immer schon bedingt wird. Insofern thematisiert er Sprache hinsichtlich ihrer kognitiven, d.h. wirklichkeitskonstitutiven Funktion, nicht jedoch hinsichtlich ihrer kommunikativen Funktion. Insofern ist die Sprache Organ begrifflichen Denkens, in dem Sachverhalte konstituiert werden.<sup>148</sup> Nicht die Wissensvermittlung, sondern die kognitive Wissensstrukturierung bzw. Wissensanordnung werden - unter dem Einfluss medialer Konstitution von Sprache - betrachtet. Auch Schneider entwirft Sprache als Metamedium sowie als Form sprachlich-medialer Welterschließung, was insbesondere in der engen Verbindung von Denken und Sprache zum Ausdruck komme.<sup>149</sup> Medialität wird in dieser Hinsicht nur als Spur der Materialität für die Konstitution unseres Denkens und d.h. in einer darstellungsorientierten Perspektive relevant. Jäger überwindet damit die Vorstellung, dass Zeichen in einer extramentalen Welt als bedeutungsvolle Einheit vorliegen, indem er den Einbezug der Mentalität in die Konstitution des Medialen darstellt. Wissen liegt demnach nicht einfach vor, sondern bleibt an die individuelle Bezugnahme gebunden. Jägers Konzeption bezieht daher den Menschen ein, indem dieser von einer "strukturellen Verschaltung von kulturellem und kommunikativen Gedächtnis" spricht.<sup>150</sup> Veränderungen in einer kulturellen Semantik kommen demnach durch Umschriften zustanden, d.h. durch transkriptive Verfahren. In diesem Zusammenhang verweist Jäger darauf, dass wir auf "keinen medien-transzendenten Belaubigungshorizont von Semantik zurückgreifen können [...]"<sup>151</sup> Medien sind Konstitutionsorte der Semantik. Dass Jäger dabei die grundsätzliche Orientierung nicht verschiebt, wird jedoch in der folgenden Aussage deutlich: "Transkription ist also die einzige Form der Lesbarmachung der Welt."<sup>152</sup> Für Jäger wie auch für Schneider ist insofern die Frage nach einer klaren Grenzziehung zwischen der Innenwelt des

---

<sup>147</sup> Jäger (2001), vgl. hierzu auch Buss (2005), S. 214.

<sup>148</sup> Vgl. Jäger (1992), S. 10f.

<sup>149</sup> Vgl. Schneider (2008b), S. 97.

<sup>150</sup> Vgl. Jäger (2006c), S. 65.

<sup>151</sup> Jäger (2002), S. 27.

<sup>152</sup> A. a. O.

Subjekts sowie der Außenwelt relevant, ohne dass diese den Bezug auf den Anderen explizit als einen Zusammenhang der Vermittlung thematisieren. Sprachzeichen-Medialität wird so in darstellungsorientierter Sicht, nicht jedoch in vermittlungsorientierter Sicht thematisiert. Daher scheint es so, als ob die Medialitätsvergessenheit der Linguistik eine Materialitätsvergessenheit ist (was dem Problem der Medialität jedoch nicht gerecht wird).

Wir haben gesehen, dass die Frage der Medialität in der Linguistik zumeist durch eine Reduktion der Medien auf Technik ausgrenzt und parallel dazu die Schrift als sekundär bewertet wird. Anhand dieser Strategien wird deutlich, dass die Äußerlichkeit des Sprechens insgesamt abgewertet wird, weshalb auch Sprache lediglich als Mittel zur Verständigung konzipiert wird. Jäger und Schneider streben demgegenüber den Einbezug der medialer Fragen an, allerdings thematisieren sie Medialität in einer darstellungsorientierten Sicht, die nach dem Einfluss des medialen Eigensinns hinsichtlich der erkenntniskonstitutiven Funktion der Sprache fragt.<sup>153</sup> Der erkenntnistheoretische Bezugspunkt der Theorie Jägers bleibt die - folglich zeichenmedial - vermittelte *Welt*. Jägers eigene Konzeption verbleibt insofern im Raum einer Erkenntnistheorie mit Blick auf die erkenntniskonstitutive Funktion von Sprache, wobei seine Position weiterhin durch das Triple Erkenntnissubjekt - 'Zeichen' - Erkenntnisobjekt beschrieben werden kann.<sup>154</sup> Erkenntnis ist insofern zeichenvermittelt, wobei die Zeichen in ihren Ausdruck nicht von der Materialität zu trennen sind. Dass Schneider eine solche Position präferiert, habe ich bereits zuvor gezeigt. Was eine solche Konzeption jedoch nicht leistet, ist die Erklärung und das Erfassen des Vermittlungsgeschehens mit Bezug auf den Anderen. Für die von Jäger entwickelte Theorie der Transkription ist daher die damit einhergehende Schrift-Orientierung symptomatisch. So spricht Jäger zwar von einer "kulturellen Semantik", er kommt jedoch nicht zu einer "performativen Pragmatik", d.h. zu einer Theorie der Vermittlung, die grundsätzlich auf den Anderen bezogen ist.<sup>155</sup> Der Mensch wird folglich nur als abstrakte Figur mitgeführt, ohne diesem tatsächlich Aufmerksamkeit zukommen zu lassen: Er tritt nur an den Rändern des Transkripts, im Schatten der Schrift auf.

## 4.5 Zweiter Absatz

Dass eine linguistische Konzeption, die Sprache als ein Medium im Sinne der Vermittlung versteht, sich von der Auffassung, Sprache sei ein abstrak-

<sup>153</sup>Vgl. zur Unterscheidung von darstellungsorientierter Sicht und vermittlungsorientierter Perspektive im engeren Sinn Kapitel 2.5.

<sup>154</sup>Vgl. Jäger und Linz (2004), S. 10.

<sup>155</sup>Vgl. zu Begriff und Konzept einer performativen Pragmatik: Robinson (2006).

ter Untersuchungsgegenstand, auf den objektiv Bezug genommen werden kann, absetzen muss, hat Ehlich herausgestellt. Nun habe ich deutlich gemacht, dass die verschiedenen Diskurstraditionen der Linguistik, die sich mit der Frage nach Medien oder dem Medium beschäftigen, entweder Sprache als ein Zeichenmedium verstehen und insofern von Zeichenvermittlung sprechen oder aber Medialität auf Medientechniken reduzieren und somit die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung ausgrenzen. Innerhalb des linguistischen Diskurses wird demnach Sprache zumeist semiotisch konzipiert. Schneider akzentuiert zwar, dass der Einbezug der Materialität Sinn "mit"-konstituiert, letztlich führt eine solche Position jedoch in Anlehnung an die Position Krämers zu einem Medien-Sinn-Dualismus, der gemäß auch er davon ausgeht, dass Medien den Blick auf Sinn freigeben, indem diese sich dabei entziehen. Bereits eingangs habe ich herausgestellt, dass auf diese Weise das Verhältnis von semiotischen und technischen Medienbegriffen auf eine Grenze geführt wird, die bisher noch keine Integration der verschiedenen Verständnisse erlaubt. Dass dabei die Frage nach den technischen Verbreitungsmedien in einer makrologischen Perspektive ebenfalls unbedacht bleibt, habe ich gezeigt.

Insbesondere hinsichtlich der Schrift, die im Zentrum des Diskurses um Oralität und Literalität steht, von dem ausgehend sich die allgemeine Medientheorie entwickelt hat, habe ich verdeutlicht, dass die Linguistik die Aufnahme des Schriftthemas unter die Prämisse einer konzeptionellen Sicht gestellt und folglich Schrift nur mit Blick auf strukturelle Aspekte untersucht hat. Dies hat ebenfalls dazu geführt, dass die Medialität der Schrift nicht thematisiert wurde. Die Darstellung der Behandlung des Schriftthemas hat in Folge auch gezeigt, dass gerade die Sichtbarkeit der Schrift selbst zu einem Skriptizismus in der Linguistik geführt hat, demnach, was als Sprache verstanden wird, ausgehend vom Geschriebenen als einem wahrnehmbaren Objekt konzipiert wird. Dabei hat insbesondere die abstrakte Erscheinungsform der Schrift diese zwar sichtbar, zugleich jedoch für den Sinn transparent werden lassen. Insofern ist der Skriptizismus der Linguistik selbst Folge der Verschriftlichung des Sprechens, die sich noch in der marginalen Behandlung des Transkripts als einem methodischen Verfahren zur Analyse etwa von Gesprächen wiederfindet.

Mit Bezug auf die Semiotik habe ich in diesem Zusammenhang auch aufgezeigt, inwiefern die abstrakte Gestalt der Alphabetschrift dazu führt, dass, was buchstäblich zur Erscheinung kommt, selbst als Zeichen verstanden wird. Dabei wird nicht beachtet, wie, was sichtbar wird, überhaupt als dieses oder jenes Zeichen verstanden werden kann. Vielmehr scheint, was gedruckt wird, immer schon verstanden zu werden. Dass Schrift als Medium der Übertragung und Speicherung thematisiert wird, ist sodann ein Folgeeffekt, insofern diese hinsichtlich des Sinns transparent scheint. Die abstrakte Anschaulichkeit der Schrift hat so nicht nur zu einer Objektivierung der Sprache geführt, sondern gleichfalls zu der Annahme, dass Wissen objektiv verfügbar, d.h. vor

allem speicherbar ist. Zugleich hat sich in diesem Zusammenhang die Frage ergeben, welche Rolle das individuelle Gedächtnis für die Bewahrung des Wissens in der Schrift spielt und ob Abweichungen der Anschauungsform nicht das Problem bergen, dass von solchen unscharfen Rändern der Sprache her (etwa in der Handschrift) nicht mehr einfach auf etwas geschlossen werden kann: etwa auf die Sprache als Einheit der Vermittlung sowie auf das durch die Schrift bewahrte Wissen.

Inwiefern vermag Schrift daher Wissen zu bewahren und zu vermitteln? Die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung von Wissen stellt sich daher in Bezug auf die Möglichkeiten der Verständigung ebenso wie mit Bezug auf die Überlieferung etwa in der Schrift. Wenn Medien daher allgemein die Möglichkeit zur Speicherung und Übertragung von Wissen und Informationen zugesprochen wird, so zeigt sich, dass die Möglichkeit mit Bezug auf das individuelle Vermögen zur Erinnerung, die individuellen Erfahrungen in der Verständigung sowie bezogen auf die Materialität des Vermittlungsgeschehens betrachtet werden muss. Eine Vermittlungsperspektive, wie sie weiter entwickelt werden soll, steht dann auch einer Darstellungsperspektive entgegen, die Sprache als Erkenntnismedium in einem Dualismus von Subjekt und Objekt thematisiert. Insbesondere Jäger hat in der linguistischen Diskussion die Relevanz der Medialität von Sprache betont, allerdings bleibt seine Konzeption eines semiologischen Konstruktivismus' an eine darstellungsorientierte Sicht gebunden. Pragmatisch orientierten Konzeptionen gehen hingegen weiterhin vom Bezug auf gesprochene Sprache aus. Dass eine pragmatische Sicht mit Bezug auf das Gespräch einhergeht, ist nicht weiter erstaunlich, da in der Mündlichkeit der dynamische Charakter der Verständigung ersichtlich ist. Zwar findet eine Erweiterung auf praktische Bezüge statt, indem jedoch das Geschehen der Verständigung als Einheit mit Bezug auf Sprache aufgefasst wird, lässt sich eine Vorrangstellung der Untersuchung von Sprache verzeichnen, wobei Sprache als soziale Instanz zur Grundlegung dient und somit Verständigung immer schon möglich ist.

In medientheoretischen Perspektive wird die linguistische Forschung daher durch ein offenes und ein verdecktes Paradigma bestimmt: das Gespräch und die Schrift. Sprachwissenschaftliche Konzeptionen legen das Gespräch als Basiskonzeption dem Geschehen der Vermittlung zugrunde, von dem ausgehend alle weiteren Formen der Vermittlung konzipiert werden. Dieser Bezug auf das Gespräch hat dazu geführt, dass Probleme des Verstehens nicht als solche wahrgenommen wurden: Verstehen wird in der Mündlichkeit nicht als Problem sichtbar, vielmehr vollzieht sich Verstehen im sprachlichen Handeln. In Folge hat sich eine linguistische Hermeneutik nur zögerlich ausgebildet. Zugleich wird die linguistische Untersuchung der Sprache durch das verdeckte Paradigma der Schrift grundiert: Die immanente Schriftbezogenheit der Linguistik hat zur Konstitution von Sprache als einem objektiv verfügbaren Gegenstand geführt, wodurch auch eine linguistische Pragmatik nicht



zur vollen Entfaltung kommen konnte und letztlich überwiegend als Erweiterung einer Semantik, d.h. als Pragma-Semantik aufgetreten ist (dass das Vermittlungsgeschehen somit durch eine Zwei-Ebenen-Konzeption der Bedeutung bestimmt wird, habe ich gezeigt).

Die aus der Überkreuzung des zweifachen Paradigmas resultierende Perspektive der Linguistik hat "Sprache" somit als einen objektiv verfügbaren Untersuchungsgegenstand konstituiert. Die abstrakte Anschaulichkeit der Schrift, die der Sprache als Modell implizit zugrunde liegt, lässt weder deren anschauliche Oberfläche, noch die Menschen, aufgrund derer das Vermittlungsgeschehen erst in Bewegung kommt, in den Blick kommen. Indem auch Gespräche erst im Anschluss an deren Verschriftlichung (Transkription) untersucht werden, überführen die Methoden einer empirischen Linguistik das Vermittlungsgeschehens gleichfalls in die Abstraktion und Reduktion, an die anschließend die sprachliche Dynamik nicht mehr ersichtlich wird. "Sprache" als ein kulturelles Geschehen bleibt insofern unbeachtet, weshalb eine Rehabilitation der Begriffe 'Oberfläche' und 'Performanz' ansteht, die "in der Geschichte der Sprachwissenschaft der letzten fünfzig Jahre gewissermaßen zu Inbegriffen [...] linguistischer Marginalien geworden [sind, TM], zu Antihelden der jüngeren Sprachtheorie."<sup>156</sup>

Die paradoxe Konstitution des skizzierten Zusammenhangs besteht in Folge darin, dass gerade die Tatsache, dass die Schrift sichtbar und material verfügbar ist, dazu führt, dass diese letztlich als solche übergangen wurde. Geschriebenes scheint sichtbar und (aufgrund der abstrakten Darstellungsform) zugleich transparent für den Sinn; insofern ist Geschriebenes Voraussetzung der Verfügbarkeit von Wissen und nur sekundäres Mittel: "So bildet sich in dieser Konzeption auf der einen Seite das Konzept einer körperlosen, immateriellen Sprache aus, auf der anderen Seite ein Konzept von Medien, die das in ihnen Verkörperte lediglich transportieren und speichern, ohne es in irgendeiner spezifischen Weise zu transformieren."<sup>157</sup> Die in der Abwertung der Schrift vollzogene Schriftvergessenheit ist insofern keine vollständige Ausblendung derselben, sondern eine Sekundierung, die der Grundierung des Sprach-Verständnisses dient, ohne als solche beachtet werden zu müssen. Die Schrift tritt "der" Sprache somit nicht nur als Mittel zur Verdauerung bei, sondern sie konstituiert den Gegenstand Sprache allererst, nun aber auf eigene Weise, d.h. als Schriftsprache.

Die zuvor genannten Aspekte zeigen, dass die Ausbildung einer systematischen Sicht sowie die Entwicklung einer reduzierten Schriftbildlichkeit parallel zueinander und in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis entstanden sind. Die Sprache als symbolisches Medium wird in Folge nach dem abstrakten Bild der Schrift entworfen, welche der Konzeption der gesprochenen Sprache, d.h. dem Sprechen und der Verständigung zugrunde liegt. Stetter hat

---

<sup>156</sup>Feilke und Linke (2009), S. 4.

<sup>157</sup>Kogge und Grube (2007), S. 85.

dazu bemerkt: "So verschwindet das orale Wort hinter seiner Repräsentation - ein Taschenspielertrick, auf dem nicht nur beruht, was als Skriptizismus der Linguistik beschrieben worden ist. Er verstellt den Blick auf die tatsächliche Organisation des Verhältnisses von oraler Sprache und Schrift."<sup>158</sup> Dass damit auch das Verhältnis von Darstellung und Vermittlung berührt ist, hat sich gleichfalls gezeigt, in dem, was als Sprache verstanden wird, ein Objekt darstellt. Eine solche Objektsprache kann mittels einer klaren Trennung von einer Metasprache sodann problemlos untersucht werden, wobei die Einsichten anhand der Objektsprache zugleich der Klärung einer Metasprache dienen: somit konstituiert sich die sprachliche Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt.

Indem die in Anbetracht von Gespräch und Schrift etablierten Grundverständnisse zugleich in der Konzeption medienlinguistischer Untersuchungen übernommen wurden, wurde auch in diesem Zusammenhängen kein Medienbegriff entwickelt, von dem ausgehend Medialität als ein Zusammenhang und ein Geschehen der Vermittlung verstanden werden kann. Vielmehr ist in der medienlinguistischen Forschung ein Medienbegriff bestimmend, den Krämer unter dem Terminus "Medienmarginalismus" ("Sekundarität des Medialen") gefasst hat.<sup>159</sup> Eine solche Konzeption geht von einem instrumentellen Verständnis von Medien aus: d.h. die Ausgrenzung und Abwertung medialer Fragen erfolgt durch eine Bestimmung von Medien als technischen Apparaten, die lediglich der Verbreitung von Zeichen dienen. Die Probleme einer Zeichenkonzeption hingegen bestehen darin, dass diese immer schon Verständigung ermöglicht und insofern die Frage nach der Medialität nur in einem sehr reduzierten Sinn zulässt. Insofern für eine Zeichenkonzeption etwa ein starker Konventionalismus bestimmend ist, werden symbolische Medien ebenfalls instrumentell konzipiert. Berücksichtigt man die Bemerkungen Ehlichs (vgl. die Einleitung zu Kapitel 4), so wird deutlich, dass auch medienlinguistische Untersuchungen nicht von der Konstitution "der Sprache" abrücken.

Derrida hat diese Überkreuzung von Gespräch und Schrift bemerkt, weshalb sein Entwurf einer Medienphilosophie genau dort ansetzt, um die Schrift aus der impliziten Stellung hervorzukehren, zugleich jedoch die Stimme des Autors darin zu wahren und somit eine Abstraktion und Reduktion des Vermittlungsgeschehens und der kulturellen Dynamik zu vermeiden. Waldenfels hat zu einer solchen Kehre bei Derrida bemerkt: "Die Annahme, daß Mündlichkeit und Schriftlichkeit chiasmatisch ineinandergreifen, führt zu einer Revision des kommunikationstheoretischen Modells [...] Die Technik bricht nicht von außen in eine viva vox ein, sie ist von Anfang an in ihr am Werk."<sup>160</sup> Derrida zielt somit wiederum darauf, die Stimme in der Schrift hörbar zu

---

<sup>158</sup>Stetter (2007), S. 101.

<sup>159</sup>Vgl. Krämer (2003).

<sup>160</sup>Waldenfels (1999), S. 15.

machen. Liest man ihn als einen Medienphilosophen, so wird deutlich, dass er auf diesem Weg eine allgemeine Theorie der Vermittlung entwirft, mittels derer Sprache nicht mehr nur als Untersuchungsgegenstand, sondern vor allem als mediales Geschehen der Vermittlung vorgeführt wird. Vogel hat daher bemerkt, dass eine theoretisch selbständige Medientheorie uns in die Lage versetzen muss, "ein *umfassendes* Verständnis kommunikativer Relationen zu entwickeln, das sprachliche *und* nichtsprachliche Formen der Kommunikation gleichermaßen einschließt."<sup>161</sup> Eine solche Theorie kann nicht der Ergänzungsstrategie folgen (was etwa in der Linguistik geschieht), vielmehr muss diese der Subsumtionsstrategie folgen. Sprache wird dann nicht mehr als Erkenntnismedium in der Stellung zur Welt entworfen, sondern vielmehr *eine* (je spezifische) Realisierung medialer Vermittlung. Eine solche Antwort scheint mir im Folgenden mittels der Philosophie Derridas möglich.

---

<sup>161</sup>Vogel (2003), S. 116.



## Kapitel 5

# (Von) Vermittlung schreiben

Indem Derrida die Stimme in der Schrift wieder zum Klingen bringt, setzt er das Geschriebene in Bewegung: sein Hand fährt durch den Buchstabenwald, um auf diese Weise kenntlich zu machen, das, was geschrieben steht, mir von woanders her zu verstehen gegeben wurde. Das Denken der Vermittlung setzt auf diese Weise mit einer Geste des Schreibens ein, die von einem Anderen kommt. Im Schreiben wird das Buch sodann als ein mediales Verfahren der Vermittlung bedacht. Die folgende Lektüre der Philosophie Jacques Derridas stellt diese daher als eine Medienphilosophie vor, auch wenn Derridas Werk zumeist nicht als Grundlegung einer solchen gelesen wird.<sup>1</sup> Därmann bemerkt allerdings: "Wie kein zweiter Philosoph hat sich Derrida mit Fragen der Technik, des Archivs, der Erbschaft und der modernen Teletechnologie auseinandergesetzt".<sup>2</sup> Gelegentlich werden daher die Arbeiten Derridas - insbesondere diejenigen der 1960er Jahre - im Zusammenhang mit solchen Feststellungen als eine Vorleistung zur Entwicklung der Medientheorie angeführt. Eine solche Einordnung geht mit dem eigentümlichen Phänomen einher, dass nur selten dargelegt wird, worin diese Vorleistung besteht und was die Konzeption Derridas in dieser Hinsicht auszeichnet.<sup>3</sup> In den folgenden Kapiteln sollen die Arbeiten Derridas hingegen nicht bloß als Vorleistung, sondern als eine Philosophie des Medialen vorgestellt werden, zu deren Besonderheiten es gehört, dass Derrida ein vermittlungsorientiertes Verständnis zur Konzeption des medialen Gesamtzusammenhanges ansetzt.<sup>4</sup> Derrida entwirft seine

---

<sup>1</sup>So bemerkt Roesler, "dass es Derrida um etwas ganz anderes geht als um Beiträge zu einer Medientheorie. Es geht ihm um die Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik und deren zentralen Grundgedanken, daß Sinn und Bedeutung stabile und verlässliche Kategorien sind." Direkt folgend hält er allerdings fest: "Trotzdem hat er sich in zahlreichen Schriften Aspekten und Fragen der Medien gewidmet [...]" Roesler (2008), S. 71.

<sup>2</sup>Därmann (2009), S. 121.

<sup>3</sup>Vgl. etwa Mersch (2006a) sowie Lagaay und Lauer (2004), die unspezifiziert lassen, worin diese Vorleistung besteht. Vgl. zum vagen Anschluss der Medientheorie an Derrida auch die Bemerkung von Ramming (2006), S. 74.

<sup>4</sup>Ramming geht ebenfalls davon aus, dass Derrida eine Philosophie der Medialität entwickelt. Vgl. dazu A. a. O., S. 71. Allerdings folgt sie der Frage, was es bedeutet, ein Zei-

Philosophie daher mit Bezug auf den Anderen, nicht aber zur Welt; in dieses Verhältnis tritt die Schrift ein - als kulturelle Praxis, d.h. als Kulturtechnik der Vermittlung, die im Buch zu einer festen Form geronnen ist.

Liest man die Arbeiten Derridas als die eines Medienphilosophen, so wird dadurch nicht nur eine spezifische Lesart seiner Arbeiten entwickelt, vielmehr scheint mir auf diese Weise ein Grundzug seines Werkes benannt, der in dieser Form - insbesondere mit Blick auf die Vermittlungsorientierung seines Denkens - bisher nicht kenntlich gemacht wurde. Es gehört dabei zu den besonderen Qualitäten der Konzeption Derridas, dass er nicht bloß den Blick auf "die Medien" richtet, sondern erarbeitet, was es heißen kann, von der Medialität der Medien zu schreiben. Auf diese Weise entwirft er eine Konzeption, die Schrift zusammen mit anderen medialen Verfahren denkt.<sup>5</sup> Eine solche medienphilosophische Bestimmung der Arbeiten Derridas stellt auch deshalb eine Erweiterung dar, da eine solche Lesart den Versuch unternimmt, Grundmomente der Philosophie Derridas integrativ vorzustellen.

Die Entwicklung des Vermittlungszusammenhangs erfolgt bei Derrida daher in einem medienphilosophischen und nicht in einem medientheoretischen Sinn, da er die Grundfrage nach den Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung stellt. Bertram bemerkt insofern, dass Derrida die Frage nach dem Bedeutungsgeschehen in der "Trias von Bedeutung, Zeichen und Struktur" beantwortet, indem er die Frage nach dem Bedeutungsgeschehen überhaupt stellt.<sup>6</sup> Insofern Bertram davon ausgeht, dass Derrida die grundlegenden Zusammenhänge entwirft, "in denen Bedeutungsgeschehen erklärt werden kann", benennt er den Zusammenhang der Vermittlung, ohne dies eigens herauszustellen.<sup>7</sup> Meine These lautet nun allerdings, dass Derrida nicht nach "Bedeutung" fragt, sondern nach den Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung, um dabei hypostasierende Ausdrücke wie 'Bedeutung', 'Zeichen' oder 'Struktur' zu vermeiden, mit denen - wie sich gezeigt hat - die Gefahr einer Ontologisierung verbunden ist. Solange das "Medien"-Verständnis allerdings an Medien als konkrete Vermittlungsinstanzen gebunden bleibt, wird nicht ersichtlich, inwiefern Derridas Überlegungen hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens als eine Medienphilosophie gelesen werden können, die gerade von dort auch eine Antwort auf die Frage nach der Dynamik des Wissens in der Vermittlung anbietet.<sup>8</sup> Wetzsch schreibt daher entgegen einem auf konkrete Medien bezogenen Verständnis: "Es geht um die Betrachtung der

---

chensystem (Schrift) in der Philosophie als ein Medium zu behandeln. Sie sieht eine solche Konzeption vorrangig in den frühen Arbeiten Derridas entworfen und nimmt daher einen entscheidenden Aspekt kaum wahr, der vor allem in den späteren Schriften deutlich wird, allerdings auch schon zu Beginn vorhanden ist: den grundlegenden Bezug auf den Anderen.

<sup>5</sup>Derrida verfolgt insofern eine Subsumtionsstrategie hinsichtlich der Konzeption des Medialen als eines Zusammenhangs der Vermittlung. Vgl. zur Subsumtionsstrategie die Ausführungen in Kapitel 2.1.

<sup>6</sup>Vgl. Bertram (2002), S. 81.

<sup>7</sup>A. a. O., S. 155.

<sup>8</sup>Vgl. dazu Welsch (1996), S. 262.

*Sprache als Medium*, und zwar als Medium, das nicht als instrumentelle Umsetzung von Sinn und Bedeutung verstanden werden soll, [...].<sup>9</sup> Und weiter: "Genau an diesem Punkt setzte Derridas Denken - genealogisch gesehen - an, ohne sich vorderhand als Medientheorie zu präsentieren [...]."<sup>10</sup>

Insofern Derrida nicht nur von Medien spricht, sondern die Frage nach der Medialität stellt, ist "[...] die Dekonstruktion [...] keine *nachträglich* von außen her eines schönen Tages sich ereignende Operation, sie ist immer schon am Werk im Werk."<sup>11</sup> Der Entwurf einer Konzeption des Medialen ist somit an die Schrift gebunden; eine solche Theorie der Schrift (im Sinne einer Philosophie des Medialen) ist auf Praxis des Schreibens angewiesen, d.h. sie ist eine Praxis der Vermittlung. Derrida bezieht daher bei der Grundlegung seiner Medienphilosophie den Gedanken ein, dass das Nachdenken über Medien selbst nicht ohne Medien auskommt. Damit nimmt ein solches Denken sich auch der Frage an, wie von etwas gehandelt werden kann, dass diesem Handeln vorausgeht: Folglich thematisiert er die Schrift im Schreiben.

Bereits in *Signatur, Ereignis, Kontext* wird ersichtlich, inwiefern es Derrida um die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung geht, wenn er Schrift und Telekommunikation in ein Verhältnis setzt. Derridas Kritik des Repräsentationsmodells der Bedeutung erfolgt dort hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens: "Der Begriff der *Repräsentation* ist hier nicht von jenen der *Kommunikation* und des *Ausdrucks* zu trennen."<sup>12</sup> Angehrn schreibt daher:

"Dekonstruktion wendet sich dem Medium, der Materialität zu, in denen das Sagen und Wollen seinen Niederschlag gefunden hat. Ihr ursprünglicher Ort ist nicht das Gespräch, sondern die Schrift. Der Paradigmenwechsel vom lebendigen Dialog zum Entziffern der toten Schrift ist einer von der Unmittelbarkeit zur Vermitteltheit, von der Innerlichkeit zur Äußerlichkeit, zur Medialität und Räumlichkeit, [...]."<sup>13</sup>

Dass es Derrida um "Medien" geht, fasst dieser daher selbst in der folgenden Aussage: "Ob es sich nun um Geschichte oder um geschichtliches Wissen, um das Ereignis oder den Begriff handelt - immer müßte man den "kapitalen Moment" zu fassen suchen."<sup>14</sup> Dieses kapitale Moment benennt das Moment des Zentrums, der Mitte und den Ort der Vermittlung: das Mediale. So lässt sich etwa auch folgende Äußerung verstehen, "daß die Dekonstruktion nicht von einer groß angelegten Frage nach der *techne* und nach der technischen Vernunft abgetrennt werden kann, daß sie nichts ist ohne dieses Fragen und daß sie alles ist außer einem Ensemble technischer und methodischer Vorge-

<sup>9</sup>Wetzel (2002), S. 7.

<sup>10</sup>A. a. O., S. 8.

<sup>11</sup>Derrida (2005), S. 100.

<sup>12</sup>Derrida (2001b), S. 20.

<sup>13</sup>Angehrn (2004), S. 234.

<sup>14</sup>Derrida (1992), S. 63.

hensweisen.”<sup>15</sup> Derrida grenzt sich damit zugleich von einer Rezeption seiner Arbeiten ab, in Folge derer Dekonstruktion als ein methodisches Verfahren verstanden wurde und wird, und er hebt heraus, dass eben das, was man die Dekonstruktion nennt, an die Frage nach der Technik, d.h. etwa an die Frage nach der Schrift, nach den Medien allgemein oder auch an die kulturellen Praktiken gebunden ist.

Für die Bezeichnung der Philosophie Derridas haben sich nun jedoch gerade die Bezeichnungen 'Dekonstruktion' sowie 'Poststrukturalismus' etabliert.<sup>16</sup> Jene durch diese Ausdrücke benannten Zusammenhänge bilden allerdings nur partiell ab, was Derrida in seinem Werk angelegt hat, wodurch dessen Tragweite und grundlegende Orientierung unterschätzt werden. Die Lesart der Dekonstruktion versteht Derridas Arbeiten als ein methodisches Verfahren der Rezeption von Texten, welches sich vor allem in der Literaturwissenschaft in Abgrenzung zur Hermeneutik etabliert hat. Die poststrukturalistische Lesart rückt Derridas Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus in den Vordergrund und versteht dessen Konzeption als eine Erweiterung (und auch Radikalisierung) insbesondere der strukturalistischen Zeichenkonzeption Saussures. Während die dekonstruktive Lesart vor allem in der Literaturwissenschaft aufgegangen ist, hat sich die poststrukturalistische Lesart vermehrt im Kontext der Medientheorie durchgesetzt. Methodisches Verfahren und inhaltliches Resultat bilden daher zwei offenbar verschiedene Wahrnehmungsweisen der Arbeiten Derridas. Hinsichtlich der mit diesen Lesarten verbundenen metaphysikkritischen Geste weisen Gondek und Waldenfels m.E. jedoch zu Recht darauf hin, dass Themen wie "die hierarchische Subordination der Schrift als Exteriorität gegenüber einer behaupteten Innerlichkeit von Sprache und Denken; die metaphysische Auszeichnung der Präsenz und der abgeleitete Status aller Repräsentationen" inzwischen kleiner gehandelt werden.<sup>17</sup> Insbesondere die frühen Werke seien meist schlagwortartig verkürzt aufgenommen worden, weshalb deren umfassende Bedeutung nicht deutlich wurde.<sup>18</sup>

Unabhängig von den benannten Lesarten hat sich dem Werk Derridas gegenüber eine ablehnende Haltung entwickelt, die aus der Art und Weise resultiert, wie seine Arbeiten geschrieben sind.<sup>19</sup> Eine solche Kritik verkennt

---

<sup>15</sup>Derrida (2005), S. 32.

<sup>16</sup>Eine weniger gebräuchliche Bezeichnung lautet Neostrukturalismus; diese wird vor allem von Frank verwendet. Vgl. Frank (1984) sowie Frank (2004). Während Poststrukturalismus daher in Abgrenzung zum Strukturalismus verstanden wird, betont Frank durch die Bezeichnung Neostrukturalismus, dass beiden Konzeptionen eine gemeinsame Basis zugrunde liegt. Die Bezeichnung Neostrukturalismus wird ebenfalls von Bertram et al. (2008) verwendet.

<sup>17</sup>Vgl. Gondek und Waldenfels (1997), S. 8.

<sup>18</sup>Vgl. A. a. O., S. 10.

<sup>19</sup>Als Beispiel für eine ablehnende Haltung mögen folgende Äußerungen von Frank und Laermann dienen, die in ihren Beiträgen eine teils beißende Polemik anschlagen: "Ich



jedoch die theoretischen Implikationen des Schreibens bei Derrida, wenn damit die Unterstellung einhergeht, Derrida interpretiere Texte wie Kunstwerke, die keine eindeutige Interpretation und auch keine Wahrheit zulassen. Nur angemerkt sei an dieser Stelle, dass Derrida keinesfalls davon ausgeht, dass Wahrheit unmöglich ist.<sup>20</sup> Ebenfalls überraschend scheint mir eine Strategie der Aneignung, wie sie Tepe entwickelt hat, deren Resultat in seinen Worten eine "gemäßigte Fassung der Dekonstruktion" sei.<sup>21</sup> Er entwickelt seine Version der Dekonstruktion überwiegend in Auseinandersetzung mit der Einführung von Culler, wobei er sämtlichen Überlegungen Derridas die Spitze nimmt, was dazu führt, dass diese entkräftet werden und somit beliebig kombinierbar erscheinen. Zwar ist Tepe konsequent, da er ausschließlich von *seiner* Version der Dekonstruktion spricht, doch ist dadurch nicht viel zu einem angemessenen Verständnis getan.<sup>22</sup>

Die angeführten Lesarten können natürlich nicht klar voneinander geschieden werden; in der Schnittstelle beider liegt jedoch Derridas Auseinandersetzung mit der Schrift.<sup>23</sup> Die Fokussierung der Schrift hat dazu geführt, Derridas

---

denke dagegen: Der Neostrukturalismus *hat* Argumente vorgebracht, und zwar falsche." Als Folge dieser von ihm konstatierten Fehlentwicklung sieht er eine Mode an ihr Ende kommen: "Wenn aber zu Ende geht, was *nur* Mode war, so sind wir erleichtert, uns nun nicht länger getäuscht zu sehen." Frank (1992). Laermann hat sich 1986 in der Wochenzeitung *Die Zeit* ähnlich kritisch geäußert: "Dem regelrechten Nacheinander einer diskursiven Ordnung der Rede ziehen viele Autoren die gleitende Folge von Metaphern vor. Aus den Begriffen flüchten sie zu Bildern. Der Affekt gegen die Linearität der Sprache führt bei ihnen dazu, daß sie glauben, nach Metaphern geradezu süchtig zu sein. Der Sog, dem sie sich dabei überantworten, erscheint ihnen darum als so verführerisch, weil er ihnen das Gefühl vermittelt, nicht mehr begründen zu müssen, was sie sagen", Laermann (1986).

<sup>20</sup>Vgl. hierzu Derrida (1986a), S. 117: "Kurzum, es ist klar, daß es keineswegs darum geht, einen *Diskurs gegen die Wahrheit* oder gegen die Wissenschaft zu führen (das wäre unmöglich und absurd wie jede diesbezügliche heftige Anschuldigung)." Vgl. dazu ebenfalls Mürker und Roesler (2000), S. 49 und 163.

<sup>21</sup>Vgl. für einen Überblick zur "gemäßigten Dekonstruktion" Tepe (1992), S. 184.

<sup>22</sup>Vgl. dazu etwa die Anmerkung von Waldenfels (2005), S. 267, dass sich das Anstößige verliert, wenn man die Dekonstruktion zur postmodernen Lintanei umwende. Was dann bleibt, sei bestenfalls eine historische Form des Konstruktivismus.

<sup>23</sup>Eine der seltenen Thematisierungen Derridas in der Linguistik findet sich daher im Kontext der von Dürscheid entworfenen "Schriftlinguistik". Dürscheid konstatiert: "Derrida weist in seinem großen Plädoyer für die Schrift "De la grammatologie" [...] nach, dass es von jeher nur die gesprochene Sprache war, der in der Wissenschaft ein Wert anerkannt worden sei. Das Geschriebene habe keine Rolle gespielt. Derrida illustriert diesen Logozentrismus an zahlreichen philosophischen Texten", Dürscheid (2006), S. 13. Dürscheid betont in Anlehnung an Derrida die Notwendigkeit, die abgewertete Schrift gleichberechtigt mit der gesprochenen Sprache zu verhandeln, doch übergeht sie in ihren Überlegungen u.a. grundlegende Fragen der Argumentation Derridas. Für Dürscheid scheint es keinen Unterschied zu machen, dass, was sie Logozentrismus benennt, wenn überhaupt nur jenen Aspekt bezeichnet, den Derrida als Phonozentrismus bezeichnet hat. Dürscheid kommt daher unter der Überschrift "Zum Logozentrismus der Sprachwissenschaft" zu dem Fazit: "Sowohl die gesprochene als auch die geschriebene Sprache müssen Gegenstand sprachwissenschaftlicher Forschung sein", a. a. O., S. 18. Sie verpasst somit nicht nur die Chance, Derridas Überlegungen für die Linguistik fruchtbar zu machen, sondern sie lässt zudem

Konzeption durch die Bezeichnung "Schriftphilosophie" zu belegen.<sup>24</sup> Derridas Arbeiten als eine solche Philosophie der Schrift zu verstehen, scheint mir ein Schritt in die richtige Richtung, zugleich übersehen solche Versuche jedoch, dass die Auseinandersetzung mit der Schrift nicht einer Rehabilitation derselben dient, vielmehr wählt Derrida die Schrift, da diese Medium wissenschaftlicher Erkenntnis ist. Als ein solches Medium der Wissenschaft ist die Schrift Voraussetzung und zugleich Thema der *Grammatologie*: "Die Schrift ist Bedingung der *episteme*, ehe sie ihr Gegenstand sein kann; [...]"<sup>25</sup> Die Thematisierung der Schrift bezieht so die Dimension des Mediums Schrift ebenso wie die Reflexion der Möglichkeiten dieser Thematisierung im Schreiben mittels der Schrift mit ein:

"Die Wissenschaft von der Schrift hätte also ihren Gegenstand an der Wurzel der Wissenschaftlichkeit zu suchen. Die Geschichte der Schrift hätte auf den Ursprung der Geschichtlichkeit zurückzugehen. Wissenschaft von der Möglichkeit der Wissenschaft? Wissenschaft von der Wissenschaft, die nicht mehr die Form der Logik, sondern die der *Grammatik* besäße."<sup>26</sup>

Ausgehend von diesem Grundzug widmet sich Derrida der Aufgabe - und darin deutet sich der medienphilosophische Zusammenhang an, der über eine Schriftphilosophie hinausgeht - "die Einheit der Geste, des Worts, des Körpers und der menschlichen Rede, des Werkzeugs und des Denkens wieder in den Griff zu bekommen, noch bevor die Originalität des einen und des anderen zum Ausdruck kommt".<sup>27</sup> Derrida entwirft somit eine Konzeption, die über eine schriftspezifische Auseinandersetzung hinausgeht, um die Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung auch anhand konkreter Medien zu entfalten. Sloterdijk hat die Orientierung des Derridaschen Denkens entsprechend kommentiert: "Wenn das letzte Wort der an ihre Ränder getriebenen Philosophie "Schrift" gelautes hätte, so musste das nächste Wort des Denkens "Medium" heißen."<sup>28</sup>

Um ersichtliche Reduktionen sowie bestehende Missverständnisse zu bestimmen, werde ich nachfolgend auf einige Darstellungen eingehen, bevor ich meinerseits eine Verortung der Arbeiten Derridas vornehme. Die Bezeich-

---

den Anschein entstehen, dass Derridas Denken für die Linguistik keine Bedeutung habe, da diese jene Probleme längst selbst identifiziert und gelöst habe. Gerade daher fällt ihr Fazit schwach aus. Wie die Schrift im Sinne der Derridaschen *différance* verstanden werden kann und welche Folgen ein solcher allgemeiner Schriftbegriff hat, wird in keiner Weise thematisiert. Vgl. Dürscheid (2006), S. 13-18. Derridas *Grammatologie* das Anliegen zu unterstellen, diese nehme vornehmlich eine Aufwertung der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort vor, stellt eine unzulässige Verkürzung dar. Vgl. dazu auch Ramming (2006).

<sup>24</sup> Von Schriftphilosophie spricht etwa Waldenfels (2005), S. 266.

<sup>25</sup> Derrida (1983), S. 50.

<sup>26</sup> A. a. O.

<sup>27</sup> A. a. O., S. 150.

<sup>28</sup> Sloterdijk (2007), S. 48.

nungen Dekonstruktion und Poststrukturalismus werden hierbei als Benennungen verstanden, die aus der Rezeption hervorgegangen sind und in dieser Weise nicht von Derrida eingeführt wurden. Anhand der Abgrenzung sowie der Verortung soll deutlich werden, dass der Einsatz Derridas nicht als riskantes Spiel eines womöglich diffusen Postmodernismus verstanden werden kann, sondern dass Derrida das in der Geschichte der Philosophie erreichte Problemniveau insbesondere seit der Philosophie der Neuzeit aufnimmt und weiter entwickelt. Um dabei auch deutlich zu machen, auf welche Weise die Arbeiten Derridas hier vorgestellt werden, sei folgende Bemerkung angefügt: Die Texte Derridas können m.E. nicht (nur) als voneinander unabhängige Abhandlungen zu verschiedenen Themen verstanden werden; vielmehr zeigt sich der "Knoten" des Zusammenhangs (von dem Derrida gelegentlich spricht), in den verschiedenen Arbeiten auf je unterschiedliche Weise. Bertram verweist daher darauf, dass Derrida seine Texte in einer Weise entwirft, gemäß der diese im Anschluss an die Grundlegung der *Grammatologie* immer wieder Facetten aufgreifen, die zuvor nicht in dieser Ausführlichkeit behandelt wurden: "So zeichnet sich ein Zusammenhang der Dekonstruktion ab [...]." <sup>29</sup> Insofern Derrida die Bedingungen der eigenen Tätigkeit - d.h. das Schreiben in der Schrift - reflektiert, ist es auch nicht weiter erstaunlich, so Waldenfels, "daß das, was thematisch zur Erörterung steht, in der gemeinsamen Erörterung bereits seine Wirkung entfaltet." <sup>30</sup>

Dabei gibt es durchaus thematische Schwerpunkte, die sich in der Ausarbeitung seines Denkens verschieben, allerdings bleiben die Grundzüge durchgehend bestehen. Gehring etwa widersetzt sich daher auch der allgemeinen Annahme, es gebe keine legitimen Interpretationen Derridas, da sein Denken sich als nicht konsistent erweise. Vielmehr hält sie das Denken Derridas im Gegenteil für präzise. <sup>31</sup> Dem würde ich ergänzend beifügen: Insofern dieses Denken präzise sein kann, ist es das voll und ganz. Damit widerspricht Gehring m.E. zu Recht etwa einer Haltung, wie sie Kofman zum Ausdruck bringt, wenn diese behauptet, es sei "unmöglich, Derridas Denken resümieren zu wollen wie eine Auflistung seiner Themen zu erstellen." <sup>32</sup> Es sind zwar nicht die Themen Derridas, die sich folglich einfach listen lassen, doch ausgehend von seinem Denken, lässt sich dieses durchaus thematisieren und insofern auch erfassen. Derrida schreibt in diesem Sinn hinsichtlich seiner Arbeiten: "Die kritische Arbeit entfaltet sich etappenweise; nachträglich lässt sich ihre ganze Strategie rekonstituieren." <sup>33</sup> Aufgrund dieses Zusammenhangs lässt sich die Auseinandersetzung mit der Konzeption Derridas folglich nur im Durchgang durch sein Werk vornehmen. Um die Facetten dieses Zusammenhangs deutlich werden zu lassen, scheint es mir allerdings wichtig, einen Versuch

---

<sup>29</sup>Bertram (2002), S. 19.

<sup>30</sup>Waldenfels (2005), S. 275.

<sup>31</sup>Vgl. Gehring (1994).

<sup>32</sup>Kofman (2000), S. 30.

<sup>33</sup>Derrida (1983), S. 134.

zur Auflösung dieses Knotens vorzunehmen. D.h. ich werde anschließend an eine Abgrenzung gegenüber den gängigen Lesarten Zug um Zug die Aspekte der Konzeption Derridas entfalten; dass es dabei gelegentlich zu Überschneidungen kommt, mag man entschuldigen: Da die Aspekte eng miteinander verbunden sind, ist eine vollkommene Isolierung nicht immer möglich und auch kaum sinnvoll.

## 5.1 Lektüren I (Dekonstruktion)

Was Dekonstruktion genannt wird, bezeichnet zumeist ein metaphysikkritisches Anliegen und wird als ein Lektüreverfahren verstanden, mittels dessen im Text verborgene Widersprüche oder gar metaphysische Annahmen aufgedeckt werden.<sup>34</sup> Derrida deckte demnach etwa am *Beispiel* von Saussures *Cours de linguistique générale* auf, inwiefern phonetische Schrift und Metaphysik aneinander gebunden seien und inwieweit der Strukturalismus durch metaphysische Grundannahmen bedingt sei.<sup>35</sup> Löst man das Verfahren von der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, so ergibt sich eine übertragbare Methode. Zu den Grundannahmen einer dekonstruktiven Literaturtheorie gehören demnach drei Momente: Texte werden auf inhärente Widersprüche geprüft, wodurch zweitens die Interpretationen eines Textes ausgeweitet und vervielfältigt werden. Drittens werde der Unterschied zwischen literarischem Text und Sekundärliteratur eingeebnet.<sup>36</sup> Die Dekonstruktion bildet demnach eine Methode, die auf textinhärente Widersprüche aufmerksam macht und ausgehend von diesen neue Interpretationen entwickelt. Ein solches Lektüreverfahren ist nicht begrenzt auf literarische oder philosophische Texte.

Dekonstruktion wird in Folge als antihermeneutische Wende in der Literaturwissenschaft verstanden, die insbesondere den Text als ein entzifferbares

---

<sup>34</sup>Der Beginn "der" Dekonstruktion als methodisches Verfahren im Umgang mit literarischen Texten wird auf das Jahr 1966 datiert, in dem Derrida an der Johns Hopkins Universität in Baltimore einen Vortrag hielt. Einige der Zuhörer bildeten später den Kern der so genannten "Yale School", deren Durchbruch 1979 mit dem Sammelband *Deconstruction and Criticism* erfolgte, vgl. hierzu Munker und Roesler (2000), S. 141. Engelmann hebt heraus, dass eine solche Rezeption zwei Gründe habe: "Die in Nordamerika institutionell dominierende analytische Philosophie ordnete "Dekonstruktion" als "continental philosophy" ein. Das versperrte ihr den Weg in die philosophischen Institute. Die Folge war, daß Derrida in den USA im Bereich der Humanities lehrte und daß Dekonstruktion vor allem im Bereich der Literaturwissenschaft rezipiert und diskutiert wurde." Engelmann (1999), S. 18. Zudem sei der Begriff der "Dekonstruktion" nur auf Umwegen ins öffentliche Bewusstsein gelangt und somit teils bis zur Unkenntlichkeit bzw. Harmlosigkeit verfälscht worden. Eine Rezeptionslinie habe sich demnach über die so genannte "dekonstruktivistische Architektur" ergeben. Vgl. a. a. O.

<sup>35</sup>Vgl. Lagemann (1998), S. 31.

<sup>36</sup>Vgl. Munker und Roesler (2000), S. 141f.

Werk und den Autor als Schöpfer von Sinn in Frage stellt.<sup>37</sup> Da mittels der Dekonstruktion Verständnisse vervielfältigt werden, wird sie von einer Hermeneutik abgegrenzt, die auf ein Wiedereinholen intendierter Verständnisse zielt. Von einer Gegenbewegung zur Hermeneutik spricht daher etwa auch Wegemann, der davon ausgeht, dass sich die Dekonstruktion auf literarische Texte ebenso wie auf philosophische Texte richte.<sup>38</sup> Köppe und Winko merken zudem an, dass "dekonstruktivistische Auffassungen über die Nicht-Interpretierbarkeit von Texten mit der poststrukturalistischen These vom 'Tod des Subjekts' überein[stimmen, TM]."<sup>39</sup> Somit entsteht jene höchst plakative Gegenüberstellung einer Hermeneutik, die auf Verständlichkeit sowie ein Verständnis ziele, und der Dekonstruktion, die dem entgegen eine Vielfalt der Verständnisse intendiere. Wenn die Verfahren nicht als wechselseitig ausschließend bestimmt werden, so kommt es zu einem ergänzenden Verhältnis, welches jedoch weitgehend berührungslos bleibt.<sup>40</sup> Kimmerle hält fest:

"Der Kern des Unterschieds zwischen Gadamer und Derrida liegt darin, daß Gadamer Verstehen prinzipiell in jedem Fall für möglich hält. Für Derrida bleibt der Andere in einem radikaleren Sinn der Andere. Das Ziel ist nicht Verstehen im Sinne einer Verschmelzung der Horizonte, sondern das Herausarbeiten der Unterschiede, die nicht erneut in eine Einheit zusammengenommen werden."<sup>41</sup>

Dass eine solche Kontrastierung von Hermeneutik und Dekonstruktion unangemessen ist, hat Seel herausgestellt und zugleich auf die Annäherung verwiesen, die sich zwischen Gadamer und Derrida seit Anfang der 1980er Jahre ergeben hat.<sup>42</sup>

Derrida hat sich häufig kritisch gegenüber der Verwendung des Ausdrucks

<sup>37</sup>Vgl. Bogdal (1996), S. 140.

<sup>38</sup>Vgl. Wegemann (1997), S. 334.

<sup>39</sup>Köppe und Winko (2007), S. 301.

<sup>40</sup>z.B. bei Tepe (1992), S. 205-225.

<sup>41</sup>Kimmerle (2000), S. 50.

<sup>42</sup>Seel schreibt daher: "Die Kultivierung dieses Sinns für Differenz und Differenzierung ist eine durch und durch hermeneutische Kunst. Trotzdem wurde Derridas Denken gern in eine blanke Opposition zur philosophischen Hermeneutik gerückt. Schon die Annäherung zwischen ihm und Hans-Georg Gadamer seit Beginn der achtziger Jahre hätte hier eine Warnung sein sollen. Wogegen die Dekonstruktion nämlich angeht, ist lediglich das Klischee einer Hermeneutik, die sich über Texte und Werke nur beugt, um ihres Sinns habhaft zu werden. Dieser Verdinglichung des Sinnbegriffs hat Derrida mit Nachdruck widersprochen; er hat den Blick für Prozessualität und Dynamik aller Bedeutungsbildung geschärft", Seel (2004b). Vgl. hierzu auch die Abschiedsrede, welche Derrida anlässlich des Todes von Gadamer an der Universität in Heidelberg gehalten hat, Derrida (2004b). Zwar bleibt eine unterschiedliche Auffassung bestehen, für Gadamer und Derrida sei jedoch auch relevant, so Gessmann, dass beide ausgehend vom Denken Heideggers ihre "Verstehens-Konzepte" entwickeln, vgl. dazu Gessmann (2004), S. 100.

'Dekonstruktion' geäußert, der nicht den Kern seines Vorhabens bezeichne.<sup>43</sup> Der Bezeichnung 'Dekonstruktion' werde demnach zu viel Bedeutung beigegeben, sie stelle eher eine - auch zufällige - Findung dar. Zwar wird der Begriff allgemein in Anlehnung an Heideggers "Destruktion der Metaphysik" verstanden, selten jedoch findet Erwähnung, dass Derrida einer jeden dekonstruktiven Geste einen positiven Grund voraussetzt. Einerseits bezeichnet der Begriff der Dekonstruktion daher eine *kritische* Bewegung, andererseits setzt diese gleichfalls die Anerkennung und Wertschätzung der behandelten Autoren voraus, die nicht bloß Vorlage zur Absetzung sind, sondern deren Konzepte von Derrida in ihrer ganzen Offenheit gelesen werden, um auch deren positive Wirkung zu entfalten.<sup>44</sup> Die Dekonstruktion gleicht demnach eher einem produktiven Verfahren, als der damit zumeist verbundenen auflösenden bzw. destruktiven Bewegung. Eine solche Einschätzung steht daher jedoch im Kontrast zu jener Interpretation der Dekonstruktion, die etwa Habermas liefert, wenn er von einer "revoltierenden Arbeit" sowie von "Zerstörung" spricht.<sup>45</sup>

Um den kritischen Kommentaren Derridas auszuweichen, hat Engelmann die Dekonstruktion daher als eine Methode bestimmt, die zwar keinen allgemeinen Charakter habe, da sie nicht darin bestehe, gewisse Regeln auf jeweils andere Texte zu übertragen, dennoch sei diese eine Methode, die sich unter den jeweils spezifischen Bedingungen eines Textes zu realisieren habe.<sup>46</sup> Moebius und Wetzel stellen ebenfalls heraus, dass Derrida Praxis von Methode abgrenze, "weil die Dekonstruktion je nach ihrem Gegenstand und darum nicht immer auf gleiche Weise verfährt."<sup>47</sup> Dekonstruktion als Methode scheint demnach eine Praxis ohne methodisches Zentrum, die Rezeption und Produktion in der *Lektüre* vereint und sich dem jeweils spezifischen Gegenstand anpasst bzw. einschreibt. Hinsichtlich des Verfahrens meint Kimmerle daher auch zu erkennen, dass Derridas Texte sich durch einen ständigen Perspektivenwechsel auszeichnen. Derrida verfare "experimentell, ohne methodische

<sup>43</sup>Vgl. zur Kritik und Distanz Derridas gegenüber seinen "Nachahmern" etwa auch Eagleton (1997), S. 134f.

<sup>44</sup>Dosse schreibt etwa: "Derridas Strategie ist die der Dekonstruktion in ihrer destruktiv-konstruktiven Doppelbedeutung; sie eröffnet die Möglichkeit, die Spuren der abendländischen Metaphysik im Denken des anderen wiederzuerkennen, und führt zugleich eine neue Schreibweise ein. Sie privilegiert die Sphäre der Schrift als autonome Sphäre, die, jenseits der Gattungsgrenzen zwischen Philosophie und Literatur, der Textualität überhaupt angehört." Dosse (1999), S. 35.

<sup>45</sup>Vgl. Habermas (1988), S. 221. Kofman beschreibt die Arbeiten Derridas gleichfalls mittels einer Rhetorik der Zerstörung, indem sie davon spricht, Derrida zerreiße das Trommelfell derjenigen, die dem väterlichen Logos zuhören möchten; er philosophiere daher mit dem Hammer. Vgl. Kofman (2000), S. 24. Waldenfels hat dem entgegen angemerkt: "Derrida ist niemand der mit dem Hammer philosophiert, außer man hantiert mit ihm "wie mit einer Stimmgabel". Waldenfels (2005), S. 268. Welsch spricht insofern auch von der "Behutsamkeit seines Denkens." Welsch (1996), S. 254.

<sup>46</sup>Vgl. Engelmann (1999), S. 20-31.

<sup>47</sup>Moebius und Wetzel (2005), S. 26.

Notwendigkeit".<sup>48</sup> Kimmerle liest Derridas Arbeiten allerdings auch als Kritik zur "Sichtbarmachung unbewußter Voraussetzungen in den Texten der philosophischen Tradition". Er bemerkt jedoch zugleich, dass die Dekonstruktion keine Methode sei, sondern eine Praxis des Schreibens. Derrida selbst spricht daher hinsichtlich seiner eigenen Texte von "Lektüreprotokollen".<sup>49</sup> Eine solche Praxis beginne mit dem Schreiben von Randnotizen, zwischen den Zeilen.<sup>50</sup> Der Begriff der "Lektüre" erhält somit einen doppelten Sinn, indem er ein Lektüerverfahren sowie eine Praxis des Schreibens bezeichnet und so zugleich auf rezeptive wie produktive Strategien verweist. Es handelt sich so um ein "schreibendes Lesen und ein lesendes Schreiben".<sup>51</sup> Ob ein solches Verfahren lediglich dazu dient, textinhärente Widersprüche aufzudecken, ist fraglich. Ich werde daher zeigen, dass solche Lektüren aus einer Notwendigkeit resultieren, die mit der Konzeption Derridas einhergeht. Ein prominente Strategie, mit den Arbeiten Derridas umzugehen, leitet sich nun von dessen Schreibpraktiken ab: Derridas Lesarten philosophischer Autoren werden als experimentelle Lektüren verstanden, deren antimetaphysische Haltung sich stilistisch im eigenen Schreiben wiederhole. Eine solche Interpretation ordnet das Schreiben Derridas der Literatur bzw. der Kunst zu (besonders kritische Kommentare sprechen von einer bloßen Mode). Eine solche Ansicht hat Habermas gestützt, der darin die Gefahr wittert, dass auf diese Weise die Differenz von Philosophie und Literatur eingeebnet werde.<sup>52</sup> Habermas geht davon aus, dass Derrida den Vorrang der Logik gegenüber der Rhetorik auf den Kopf stelle, wodurch Konsistenzanforderungen ihre Autorität verlieren und Forderungen ästhetischer Art privilegiert werden.<sup>53</sup> Die Habermasche Kritik basiert m.E. darauf, dass Habermas die Unterscheidung von philosophischen und literarischen Texten mittels Gattungsbegriffen vornimmt. Erst die überdeutliche Gegenüberstellung lässt den Eindruck entstehen, dass die verschiedenen Funktionen der Sprache sich wechselseitig ausschließen. Habermas spricht in diesem Sinn von der "Polarität zwischen der poetisch-welterschließenden Funktion der Sprache und den prosaischen innerweltlichen Sprachfunktionen".<sup>54</sup> Er selbst zielt auf "sprachlich vermittelte

---

<sup>48</sup>Kimmerle (2000), S. 51.

<sup>49</sup>Derrida (1986a), S. 126.

<sup>50</sup>Vgl. Kimmerle (2000), S. 23ff.

<sup>51</sup>Waldenfels (2005), S. 269.

<sup>52</sup>In eine solche Richtung gehen gleichfalls die Formulierungen von Tepe, der vom "geheimnisumwobenen Denken der *différance*" spricht, welches dazu diene, "eher bescheidene Einsichten durch bombastische Formulierungskünste zu 'dramatisieren'." Tepe (1992), S. 156 sowie 164. Auch Tepe sieht daher bei Derrida die vorherrschende "Tendenz zur Ein-ebnung der Gattungsunterschiede" von Philosophie und Literatur. a. a. O., S. 172. Derrida verfolge demnach eine Strategie, der Tepe sein eigenes Formulierungsideal entgegen hält: "Wenn man die Einsicht, um die es geht, unmißverständlich ohne paradoxe Begriffsverwendung zu formulieren vermag, so ist dies im Erkenntnis-Kontext stets vorzuziehen"; a. a. O., S. 152.

<sup>53</sup>Vgl. Habermas (1988), S. 119-222.

<sup>54</sup>A. a. O., S. 240.

Prozesse wie Wissenserwerb und kulturelle Überlieferung", die Derrida seiner Ansicht nach jedoch in einen "weltbildenden Kontext" einbettet.<sup>55</sup> Während die kommunikative Alltagspraxis somit Lernprozesse ermöglicht, vernachlässige Derrida die Geltungsbasis verständigungsorientierten Handelns sowie die Problemlösekapazität der Sprache in Anbetracht der welterzeugenden Kapazität. Die sprachlichen Vermögen zur Problemlösung sowie zur Welterschließung werden so auf die Felder von Philosophie und Literatur verteilt:

"Während die polare Spannung zwischen Welterschließung und Problemlösung im Funktionsbündel der Alltagssprache zusammengehalten wird, spezialisieren sich Kunst und Literatur einerseits, Wissenschaft, Moral und Recht andererseits auf Erfahrungen und Wissensarten, die sich jeweils im Einzugsbereich *einer* Sprachfunktion und *einer* Geltungsfunktion herausbilden und verarbeiten lassen."<sup>56</sup>

Der Rhetorizität des Sprechens kommt demnach in den verschiedenen Verwendungskontexten der Sprache eine je verschiedene Rolle zu:

"In *reiner Form* tritt das Rhetorische nur in der Selbstbezüglichkeit des poetischen Ausdrucks, d.h. in der auf Welterschließung spezialisierten Sprache der Diktion auf. Auch die normale Sprache des Alltags ist unausrottbar rhetorisch; aber im Bündel vielfältiger Sprachfunktionen treten hier die rhetorischen Elemente zurück. In den Routinen der Alltagspraxis ist der weltkonstituierende sprachliche Rahmen beinahe erstarrt. Ähnliches gilt für die Spezialsprachen von Wissenschaft und Technik, Recht und Moral, Wirtschaft, Politik usw."<sup>57</sup>

Alltagssprache sowie Wissenschaftssprache haben demnach die Unterordnung der rhetorischen Dimension der Sprache gemeinsam, wohingegen die poetische Sprache diese als transformative Kraft privilegieren. Was im Alltag der zwischenmenschlichen Verständigung dient, dient in der Wissenschaft dem Problemlösen, indem dort der logisch bereinigte Sprachgebrauch dominiert. Gegenüber beiden Diskursen wird das Rhetorische ausgeschieden als Form, die in der Literatur ihren Anspruch geltend macht. Wie und wann eine Unter- oder Überordnung der rhetorischen Funktion geschehen kann, bleibt allerdings ungeklärt.

Derrida strebt nun - wie sich noch zeigen wird - keinesfalls an, Philosophie als Literatur zu verfassen, er geht jedoch davon aus, dass die Möglichkeit der Philosophie, Begriffe in ihrer Reinheit vor dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu bewahren, nicht gegeben ist. Insbesondere das rhetorische Moment wird

<sup>55</sup> Habermas (1988), S. 241.

<sup>56</sup> A. a. O., S. 243.

<sup>57</sup> A. a. O., S. 245.



dabei zu einer - auch funktionalen - Strategie entwickelt, deren Ziel Habermas verkennt: Derrida entwickelt eine solche rhetorische Strategie, um die Performanz des Sprechens in der Immanenz der Sprache wieder kenntlich zu machen.<sup>58</sup>

Während Habermas die Grenze zwischen Philosophie und Literatur bestimmt, zieht etwa Schumacher eine Grenze zwischen Verstehen und Unverständlichkeit. Schumacher versteht Dekonstruktion als eine "Form von aktiver Lektüre, die sich der Logik von Rekonstruktion und Repräsentation ebenso widersetzt wie einer einfachen Unterscheidung von Form und Inhalt, von performativen und konstativen Dimensionen."<sup>59</sup> Derridas Arbeiten seien daher Inszenierungen möglicher Entzifferungspraktiken, d.h. die Performanz des Textes bestehe demnach in einer solchen inszenatorischen Strategie der Darstellung, die gleichfalls ein "Verfahren der Verunsicherung eines Standpunktes" sei.<sup>60</sup> Die von Derrida entworfene Form der Unlesbarkeit sei daher Motivation für neue Lektüren und nicht jener dunkle Ausgangsgrund, den es in einem hermeneutischen Verfahren aufzulösen gelte.<sup>61</sup> Daraus resultiert:

"Unverständlichkeit setzt, so verstanden, Verstehensoperationen nicht nur in Gang, sondern hält sie auch in Bewegung, indem über die Unverständlichkeit auch die Unterscheidung von Verständlich- und Unverständlichkeit dynamisiert wird."<sup>62</sup>

Schumacher hat dargestellt, dass jene Kritik der Unverständlichkeit, die vor allem während der 1980er und 1990er Jahre gegen Derrida erhoben wurde, sich aus einer Tradition speise, die sich im Umgang mit den hermeneutischen Konzeptionen von Hamann und Schlegel, die ebenfalls auf Vielstimmigkeit setzten, immer wieder gezeigt habe und die insofern lediglich eine unoriginelle Wiederholung bestimmter Argumentationsmuster darstelle: "So sind die Auseinandersetzungen, die sich um Derrida und die Unverständlichkeit der Dekonstruktion winden, häufig auch als Wiederholungen, als - zuweilen unfreiwillige - Zitationen eines Topos zu lesen."<sup>63</sup> Im Sinne eines solchen Topos werde die Unverständlichkeit abgegrenzt von den Idealen der Klarheit und Verständlichkeit, welche die Rhetorik seit der Antike zu den wichtigsten Maximen erhoben habe und die Ende des 17. Jahrhunderts durch Descartes ebenfalls in der Wissenschaft als Ideal übersetzt werden, "dem zufolge jede Erkenntnis 'clare et distincte' gedacht und ausgedrückt werden muss".<sup>64</sup> "Deutlichkeit und Vernünftigkeit" werden in der Aufklärung zu verbindlichen Stilidealen und erhalten eine ästhetische Qualität.<sup>65</sup>

<sup>58</sup>Vgl. dazu Kapitel 5.5.

<sup>59</sup>Schumacher (2000), S. 335.

<sup>60</sup>A. a. O., S. 276f.

<sup>61</sup>A. a. O., S. 333.

<sup>62</sup>A. a. O., S. 25.

<sup>63</sup>A. a. O., S. 274.

<sup>64</sup>A. a. O., S. 32.

<sup>65</sup>A. a. O., S. 34.

Schumacher kann somit deutlich machen, dass eine auf den Stil der Arbeiten Derridas bezogene Kritik selbst lediglich einer bestimmten Konzeption unterliegt. Er entwirft auf diesem Weg zugleich ein integratives Konzept: Unverständlichkeit wird demnach als Bestandteil der Konzeption von Verstehen entworfen, zudem wird das Stilmoment als performative Strategie der Inszenierung von Unverständlichkeit verstanden. Derrida entwerfe demnach nicht nur eine Verstehenskonzeption, die Unverständlichkeit integriere, er mache zudem Unverständlichkeit erfahrbar. Aus der Sicht Schumachers scheint die performative Strategie dennoch eine bloß additive Erweiterung, die zur Konzeption im Kern nichts beiträgt und insofern nicht notwendig ist.

Das Verständnis der Dekonstruktion als einer Methode zum Umgang mit Texten ist nun weitgehend konfliktfrei, da eine solche Interpretation eine in hohem Maße reduktive Aneignung vollzieht. Mit den Worten Rortys kann daher zu Derridas Konzeption gesagt werden:

„[...] aber eine *Methode* gehört nicht dazu, wenn Methode als ein Vorgehen verstanden wird, das durch Beziehung auf Regeln gelehrt werden kann. Dekonstruktion ist kein neuartiges Verfahren, das durch eine neuere philosophische Entdeckung ermöglicht worden wäre. Rekontextualisierung im allgemeinen und die Umkehrung von Hierarchien im besonderen gibt es schon seit langem.“<sup>66</sup>

Die literaturwissenschaftliche Aneignung der Dekonstruktion wird daher inzwischen als durchaus eigenständiges Anliegen betrachtet. *Wahrheit* und *Methode* werden deutlich voneinander getrennt. Während die Übernahme des abstrahierten Verfahrens der Dekonstruktion in der Literaturwissenschaft als Dekonstruktivismus losgelöst vom eigentlichen Anliegen Derridas erfolgt, erzeugt die Schreibpraxis Derridas und insbesondere deren stilistische Komponente heftige Kontroversen. Entweder wurden die Arbeiten Derridas daher insgesamt der Literatur zugeordnet und somit wissenschaftlichen Texten entgegen gestellt. Oder aber sie wurden hinsichtlich ihrer stilistischen Dimension betrachtet, weshalb - wie bei Habermas - eine Kritik der Vorrangstellung des Rhetorischen erfolgt, indem darin ein auf Wahrheit bedachtes Sprechen untergeordnet werde. Da die Priorität des Rhetorischen weder im Alltag noch in der Wissenschaft vorkomme, werden Derridas Arbeiten folglich wiederum der Literatur zugewiesen. Die Abwertung des Derridaschen Werks erfolgt daher vor allem durch das Verhältnis von *Dichtung* und *Wahrheit*, wodurch die Arbeiten entweder mittels Gattungsbegriff oder einer exklusiven stilistischen Zuordnung an den Pol der Dichtung verwiesen und von wissenschaftlicher Prosa abgegrenzt werden. Habermas geht es dabei um die Absetzung von Philosophie und Rhetorik, deren Ursprünge in der Antike liegen und deren Disput sich an der Frage nach wahrer Erkenntnis entwickelt hat. Für Habermas rührt die Rhetorik bloß an den Bereich des Wahrscheinlichen. Das

<sup>66</sup>Rorty (1993), S. 221f.

Hervorbringen eines literarischen Kunstwerkes wird daher geschieden vom Diskurs der Philosophie als eines argumentativen Diskurses.<sup>67</sup> Obwohl Derrida seitens der Kritik die Auflösung der Kategorien vorgehalten wird, setzen die Kritiker eine solche Trennung zumeist selbst schon voraus. Daher scheint es weniger die Auflösung der Kategorien zu sein, sondern vielmehr deren unzulässige Kombination, die problematisch wird. Die Lektüre als Methode zur Analyse textinterner Widersprüche sowie zur Dezentrierung textueller Strukturen, die Integration und Inszenierung der Unverständlichkeit oder auch die Unterscheidung rhetorischer und logischer Darstellungsformen sind insofern grundlegende Topoi der Auseinandersetzung mit dem Werk Derridas, denen entgegen ich bereits an dieser Stelle anmerken möchte, dass Derrida keine einfache Auflösung metaphysischer Grundlagen betreibt und zugleich auch nicht die Logik verabschiedet. Derrida selbst hat auf die mangelhafte Rezeption seiner Arbeiten hingewiesen, der gemäß eine Vermischung von Literatur und Philosophie konstatiert wird, von der er selbst sagt:

”ich habe niemals einen sogenannten philosophischen Text mit einem sogenannten literarischen gleichgesetzt. Diese beiden Typen erscheinen mir in irreduzibler Weise unterschiedlich. [...] Beide Typen können in einem einzigen Korpus miteinander verschlungen sein, und zwar nach Gesetzen und Formen, deren Untersuchung nicht nur interessant und neuartig ist, sondern unentbehrlich, will man sich weiterhin auf die Identität von so etwas wie einem ”philosophischen Diskurs” beziehen [...]. Was nicht heißen soll - dass hoffe ich zumindest -, daß diese Texte auf die Notwendigkeit der *Beweisführung* in ihrer strengstmöglichen Form verzichten [...].“<sup>68</sup>

Er merkt jedoch zugleich an:

”Im allgemeinen fehlt dem philosophischen Diskurs [...] eine ausgearbeitete Aufmerksamkeit gegenüber der Schrift, gegenüber diesen schwierigen Fragen der Gattung und Rhetorik. [...] In Texten, deren Struktur vollständig ist, habe ich geäußert, daß [...] es keinen philosophischen Text gibt, der nicht Schichten enthält, die der Rhetorik, der Fiktion, der Literatur zuzuordnen sind. Das bedeutet also keineswegs, wie man sagt, alles in einen gleichen homogenen Bereich zu verschmelzen.“<sup>69</sup>

<sup>67</sup>Ueding und Steinbrink weisen darauf hin, dass der so genannte *linguistic turn* ”in Gestalt der Sprachphilosophie den rhetorischen Produktionscharakter von Philosophie ein weiteres Mal übergangen” habe. Vgl. Ueding und Steinbrink (1994), S. 174. Beachtenswert ist so gesehen auch, dass die Rhetorik allgemein zur praktischen Philosophie gerechnet wird.

<sup>68</sup>Derrida (2004a), S. 263.

<sup>69</sup>Derrida (1986a), S. 30.

Und in einer weiteren Passage vermerkt er:

”[...] zum Beispiel diese Aufpfropfung des Poetischen auf das Philosophische (ohne sie zu vermischen) oder bestimmte Weisen, Homonyme oder die Unentscheidbarkeit, die Listen der Sprache, zu gebrauchen - was viele ganz verwirrt und durcheinander lesen, wobei ihnen die im eigentlichen Sinne *logische Notwendigkeit* entgeht.”<sup>70</sup>

Insofern ist Derrida keinesfalls darauf aus, es an argumentativer Strenge fehlen zu lassen. Dass Habermas die Logik als ein Regelsystem versteht, stellt Derrida nicht in Frage, er selbst unterstellt sein Schreiben einer solchen Regelmäßigkeit.<sup>71</sup> Da Derrida jedoch nicht mehr davon ausgeht, dass eine solche Sprache als eine ideale Sprache konstituiert werden kann, sondern dass diese unwiderruflich in das Geschehen der Vermittlung eingeschrieben ist, gelangt er notwendig zu einer anderen Konzeption.

## 5.2 Lektüren II (Poststrukturalismus)

Der Zusammenhang von Dekonstruktion und Poststrukturalismus ergibt sich, wenn das dekonstruktive Verfahren hinsichtlich bestimmter Voraussetzungen aktiviert wird, d.h. wenn durch ein solches Verfahren die zentralen Voraussetzungen als widersprüchlich entlarvt werden. Poststrukturalismus bezeichnet daher eine metaphysikkritische Haltung, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus ergibt.<sup>72</sup> Inzwischen gilt der Poststrukturalismus einigen bereits als abgeschlossenes Phänomen, dass sich von der Publikation der *Grammatologie* 1967 bis in die 1980er Jahre hinein erstreckt hat.<sup>73</sup> Eagleton bezieht den Poststrukturalismus auf das Jahr 1968 und beschreibt ihn als Ergebnis der damals vorherrschenden Mischung aus ”Euphorie und Desillusion, Befreiung und Zerstreuung, Karneval und Katastrophe.”<sup>74</sup> Er

<sup>70</sup>Derrida und Brinbaum (2004), S. 11.

<sup>71</sup>Vgl. Habermas (1988), S. 223.

<sup>72</sup>Die Bezeichnung Poststrukturalismus dient als Gruppenbezeichnung sowie als Epochenbegriff und bringt verschiedenen Theorieansätze miteinander in Verbindung. Die Bezeichnung wird daher insgesamt auf verschiedene Theoretiker bezogen, denen eine Abgrenzung vom Strukturalismus gemeinsam ist und zu denen auch Derrida gezählt wird. Culler hat dargestellt, dass die Unterscheidung von Strukturalismus und Poststrukturalismus Ursache unglücklicher Effekte sei, wodurch in der Kontrastierung, was sich dem Verstehen widersetzt, dem Poststrukturalismus zugeschrieben wird. Der Poststrukturalismus erscheint demnach als Sammelbecken des Irrationalen. Vgl. Culler (1999), S. 27ff.

<sup>73</sup>Vgl. Munker und Roesler (2000), S. 173.

<sup>74</sup>Eagleton (1997), S. 127. Bossinade schreibt im diesem Sinn auch: ”Der Poststrukturalismus ist ein Kind der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er wurde zur Zeit der Studentenrevolte im Mai 1968 in Paris geboren.” Bossinade (2000), S. 7. Eagleton kommt zu der Aussage: ”In einer seiner Strömungen wurde der Poststrukturalismus zu einer be-

übersieht jedoch, dass Derridas Denken weitaus früher einsetzt und daher nicht auf diesem Kontext reduziert werden kann.<sup>75</sup> Wenn sich Derrida daher selbst auf eine spezifische historische Konstellation bezieht, von der ausgehend sein Denken sich entwickelt habe, so scheint darin weniger die politische Lage der 1960er Jahre benannt zu sein, als jene Konstellation, die sich durch verschiedene philosophische Problemstellungen seit der Neuzeit ergeben hat, von der seine Überlegungen ausgehen.<sup>76</sup> Die Bezugnahme auf das historisch-politische Umfeld nimmt daher eine falsche Einordnung der Arbeiten Derridas vor.

Die Zuordnung Derridas zum Poststrukturalismus geht nun zumeist von dessen Kritik der Konzeption Saussures aus. Derrida entfaltet seine Argumentation in der *Grammatologie* und in Auseinandersetzung mit den Annahmen Saussures bezüglich der Verhältnisse von Schrift und gesprochener Sprache sowie von Signifikat und Signifikant. Zu den kritischen Annahmen gehört: Das gesprochene Wort verweise direkt auf den idealen Sinn, wobei die Schrift lediglich die gesprochene Sprache abbilde. Während Saussure daher zwar deutlich mache, dass Zeichen auf einem System von Differenzen basieren, behält er andererseits die binäre Unterscheidung von Signifikat und Signifikant bei. Saussures Abwertung der Schrift verfolge demnach das Ziel, den Sinn vom Sinnlichen rein zu halten. Entgegen des äußerlichen Signifikanten garantiert daher der Code die Präsenz der Bedeutung. Die Kritik am Strukturalismus betrifft daher das starre Modell,

”das die Zuordnung Signifikant-Signifikat wie ein feststehender Code ein für allemal regide reguliert. [...] Kommunikation verlief nach dieser Auffassung dann so, dass der Sprecher einen Ausdruck wählt, den der Hörer verstehen kann, da er ihn mit der gleichen Bedeutung versieht wie der Sprecher. Garantie für die Bedeutungsgleichheit ist der Code als ein starres System, der jedem Gespräch vorausgeht [...]”<sup>77</sup>

Dem Code-Modell setze eine poststrukturalistische Weiterführung die These entgegen, Sprache sei kein starres System, weshalb Sinn nicht eindeutig sei,

---

quemen Methode, derartige politische Fragen überhaupt zu umgehen.” Eagleton (1997), S. 129. Derridas ”Art von Skeptizismus [sei] schnell zu einer Moderichtung in linken akademischen Kreisen” geworden. a. a. O.

<sup>75</sup>Waldenfels (2005) merkt an, dass der Begriff *écriture* 1959 erstmals bei Derrida Verwendung findet. Derrida tritt 1959 auf einer Tagung auf und präsentiert dort ein Thema, das 1967 unter dem Titel ””Genesis und Struktur” und die Phänomenologie” in *Die Schrift und die Differenz* erscheint. Von sich selbst sagt er, dass er in den Jahren 1962 bis 1966 mit dem Schreiben begonnen habe, vgl. dazu Derrida (2006c), S. 19.

<sup>76</sup>Derrida schreibt dazu etwa: ”Ende der 1960er Jahre ging es für mich in der Tat darum zu erben, ich meine, zu einem Zeitpunkt der Geschichte, in dem große Werke auf dem Feld der Philosophie bereits erarbeitet und gegenwärtig waren, die Verantwortung für ein Erbe zu übernehmen.” A. a. O.

<sup>77</sup>Münker und Roesler (2000), S. 37.

sondern unkontrollierbar. Derrida kritisiert demnach die Präsenz der Bedeutung im gesprochenen Wort, die Abwertung der Schrift als Abbildung dieses gesprochenen Wortes sowie die Voraussetzung eines Codes als logozentrisch, da Sinn somit auf ein letztes Prinzip bezogen werde. In der vorliegenden Argumentationskette wird sodann meist - und so etwa auch bei Münker und Rösler - darauf verwiesen, dass Derrida dem Strukturalismus treu bleibe, indem er die entscheidende Annahme Saussures - das semiologische Differenzmodell - nicht aufgebe, dass die Auflösung der metaphysischen Grundannahme eines geschlossenen Systems jedoch zu weitreichenden Konsequenzen führe, die nicht mehr mit dem Strukturalismus nach Saussure zu vereinbaren seien.<sup>78</sup> Die Auseinandersetzung mit der Schrift, die als sekundäres Phänomen gegenüber der gesprochenen Sprache abgewertet werde, sei daher auch der Versuch des "Hinausgelangens über die Metaphysik".<sup>79</sup>

"Derrida entwickelt einen Gedanken, daß die Hochschätzung des gesprochenen Wortes (parole) dem metaphysischen Denken zuzuordnen ist, das heißt der vorherrschenden Tendenz des philosophischen Denkens von Platon bis Hegel, in seiner Auseinandersetzung mit der transzendentalen Phänomenologie von Edmund Husserl."<sup>80</sup>

Auch Dreisholtkamp geht davon aus, dass Derridas kritisches Anliegen sich vornehmlich auf den Aspekt der Präsenz und die hierarchische Subordination der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort, der Sprache gegenüber dem Denken konzentriere. Für Saussure seien daher bestimmende Momente, dass er von einem inneren System der Sprache ausgehe, wobei die Schrift die Funktion habe, dieses zu repräsentieren, ohne dass sie lediglich einen Zusatz darstellt, vielmehr ist sie notwendig, aber zugleich gefährlich, da sie die Reinheit des inneren Systems bedrohe.<sup>81</sup> Zwar versuche Saussure demnach das Repräsentationsmodell aufzulösen, dennoch scheint ihm die Hierarchie von gesprochenem Wort und schriftliche Repräsentanz oder auch von Sinn und Sprache, von Sprache und Schrift gegeben. Dreisholtkamp begreift Derridas *différance* nun als Differenz, welche der Unterscheidung von Urbild und Abbild vorausgeht und insofern vor allen Identitäten sei. Seine Interpretation führt zu der Aussage:

---

<sup>78</sup>Vgl. zur Darstellung der Kritik an Phonozentrismus und Logozentrismus Münker und Rösler (2000), S. 39-44 sowie Kimmerle (2000), S. 34-38. Auf gleiche Weise findet sich eine solche Herleitung bei Eagleton, dessen Lesart in der folgenden Äußerung zum Ausdruck kommt: "So, wie die westliche Philosophie 'phonozentrisch' ist, auf die 'lebendige Stimme' zentriert und der Schrift gegenüber zutiefst mißtrauisch, ist sie auch in einem weiteren Sinne 'logozentrisch', dem Glauben an ein endgültiges 'Wort', eine endgültige Präsenz, ein Wesen, einer Wahrheit oder eine Wirklichkeit verhaftet, die die Grundlage unseres ganzen Denkens, unserer Sprache und unserer Erfahrung darstellt." Eagleton (1997), S. 114.

<sup>79</sup>Kimmerle (2000), S. 43.

<sup>80</sup>A. a. O., S. 31.

<sup>81</sup>Dreisholtkamp (1999), S. 132.

„Es gibt eine (vermeintlich) ursprüngliche Bedeutung. Diese muß wiederholt werden, wodurch sie als Drittes jedoch zumindest *die* veränderte Bedeutung erfährt, als Wiederholung nunmehr einem Kontext eingeschrieben zu werden, in dem sie zuvor nicht enthalten war. Ist die Bedeutung das Erste, ihre Wiederholung das Zweite, so tritt in eines damit die hierdurch bewirkte Veränderung als Drittes hinzu.“<sup>82</sup>

Im Grunde halte ich die angeführten Interpretationen für unangemessen, ohne bestreiten zu wollen, dass die dadurch benannten Aspekte korrekt benannt sind. Allerdings scheint mir etwa in der vorausgehenden Formulierung Dreisholtkamp eine Hypostasierung bestimmend, wenn dieser schreibt, dass *eine* Bedeutung einem Kontext eingesetzt und durch diesen verändert werden kann, weshalb gelte: „Unendliche Weitergaben sind die notwendigen Möglichkeitsbedingungen“.<sup>83</sup> Die *Weitergabe* übernimmt dabei die doppelte Funktion, Konstanz und Veränderung zugleich zu bedingen. Wenn Dreisholtkamp allerdings schreibt, dass ein logozentrisches, um das Prinzip der Präsenz organisiertes System die Präsenz selbst in allen ihren Erscheinungen zum ursprünglichen Moment einer hierarchischen Opposition mache, wobei die Schrift den unteren Status einnehme, dann stellt sich in Folge jedoch die Frage, wie - wenn nun die Differenz der neue Ursprung ist - Bedeutung entsteht. Selbst wenn wir keinen Zugriff auf eine *ursprüngliche* Bedeutung haben, so muss es einen Moment gegeben haben, in dem die Differenz sich in etwas Positives, in eine Identität und eine Bedeutung verwandelt, sonst könnte sie nicht einem neuen Kontext eingesetzt werden.<sup>84</sup> Dreisholtkamp kommt so nicht über das Problem hinaus, welches schon Saussure hatte, weshalb er

<sup>82</sup>Dreisholtkamp (1999), S. 138.

<sup>83</sup>A. a. O., S. 145.

<sup>84</sup>Jenes Problem zeigt sich auch in der folgenden Äußerung: „Es stimmt: Alle Positivitäten sind somit den Differenzen nachgeordnet, aber dies ist keine metaphysische Hierarchie mehr. Denn die Positivitäten werden etwas nachgeordnet, *das nicht ist*, da der Sinn von Sein von der Präsenz, vom Anwesend-Sein, nicht zu trennen ist. Die Differenz ist keine neue Positivität, die als solche in Erscheinung treten würde. Sie lässt sich als vorausgehend nur über die Effekte erkennen, die sie nachträglich ins Leben ruft“, A. a. O., S. 161. Daran anschließend kommt die Frage auf, wie die Differenz, die ja nicht ist, Effekte generiert, und wie wir folglich von einer solchen Differenz wissen können. Welche Gründe könnten wir dafür haben, von einem Effekt auf einen Ursprung schließen, der nicht nur verborgen bleibt, sondern der zugleich dessen Negation sein soll? Die Konsequenzen einer solchen Interpretation leiten meines Erachtens auf ein Missverständnis der Arbeiten Derridas hin, dass auch durch Habermas - allerdings in kritischer Absetzung von einer solchen Konzeption - zum Ausdruck gebracht wurde. Habermas sieht Derrida letztlich der jüdischen Mystik nahe, „die sich an die Spuren der verlorenen göttlichen Schrift heftet“, Habermas (1988), S. 214. „Die Urschrift nimmt den Platz eines subjektlosen Erzeugers von Strukturen ein [...]. Sie stiftet die Differenzen [...]“, a. a. O., S. 212f. Die mystischen Erfahrungen bleiben daher auf einen die Welt transzendierenden Gott bezogen, weshalb Derrida an jenen historischen Ort zurückkehre, „wo einst Mystik in Aufklärung umgeschlagen ist“, a. a. O., S. 217. Die Schrift scheint folglich selbst Ursprung des Sinns.

seinem negativen Differenzmodell den Signifikaten unterlegen musste, um eine Bedeutung zu wahren.<sup>85</sup>

Die Orientierung an der Schrift hat zudem dazu geführt, die *Grammatologie* als die Entwicklung einer Wissenschaft von der Schrift zu verstehen, deren Formulierungen sich dem Logozentrismus zu entziehen versuchen und deren zentrale Bestimmung sich in dem Neologismus *différance* ausdrücke. Dieser Terminus beschreibe die Bedingung der Möglichkeit von Sprache sowie die Annahme, dass Sinn immer aufgeschoben und nicht präsent sei. Derrida spiele daher selbst dieses Spiel, bei dem Sinn immerzu aufgeschoben werde und nie präsent ist.<sup>86</sup> Auch Kimmerle interpretiert jene "Wissenschaft der Schrift" als Entwurf eines neuen Schriftverständnisses:

"Der wesentliche Schritt zu einer Wissenschaft von der Schrift oder Grammatologie, den er unternimmt, liegt darin, daß er Schrift nicht mehr als Zeichen auffasst, das für eine Sache steht, diese repräsentiert, sondern als Spur, die auf etwas verweist, das nicht statisch präsent ist, sondern weiterverweist innerhalb eines Gefüges von Verweisungen."<sup>87</sup>

Für Kimmerle führt dies zu der Aussage, dass Derrida Sprache nicht mehr zeichentheoretisch interpretiert. Folglich gibt es keine ursprüngliche Bedeutung mehr. Widersprüchlich klingt dann jedoch: "Die Texte werden nicht nur verschieden interpretiert, sondern durch ihre Interpretation auch dazu gebracht, ihre verborgenen und verdeckten Gehalte und Intentionen preiszugeben."<sup>88</sup> Wie kann jedoch ein Text, von dem zuvor ausgesagt wurde, dass dieser keine feste Bedeutung mehr habe und Bedeutungen verschiebbar seien, zugleich verborgene und verdeckte Gehalte preisgeben? Ein solches Verständnis missachtet die Unterscheidung einer polysemischen Konzeption von der Idee der Dissemination, wie sie durch Derrida entworfen wurde. In diesem Sinn äußert Kimmerle: "Die Vieldeutigkeit (Polysemie) soll in der *différance* wiederhergestellt werden."<sup>89</sup> Dem kann klar entgegen gehalten werden, dass dies nicht der Konzeption Derridas entspricht: nicht 'Polysemie', sondern 'Dissemination' lautet der entsprechende Begriff Derridas.<sup>90</sup>

Doch die Probleme sind grundlegender. Die Interpretation der *Grammatologie* als "Wissenschaft der Schrift" legt auch nahe, dass zahlreiche weitere

<sup>85</sup>Es liegt in der Sache, dass eine solche poststrukturalistische Interpretation den folgenden Teilen etwa der *Grammatologie*, d.h. etwa der Auseinandersetzung mit Levi-Strauss, kaum mehr Neues abgewinnen kann, sondern weiterhin auf die Schrift orientiert bleibt.

<sup>86</sup>Vgl. Münker und Roesler (2000), S. 45-49.

<sup>87</sup>Kimmerle (2000), S. 39.

<sup>88</sup>A. a. O., S. 49.

<sup>89</sup>A. a. O., S. 79.

<sup>90</sup>Derrida schreibt dazu etwa kritisch: "Trotzdem kommt die Polysemie als solche implizit im Hinblick auf eine einheitliche Wiederherstellung des Sinne [...] zustande. [...] Die *dissémination* hingegen läßt sich, [...] weder auf eine Gegenwart einfachen Ursprungs [...] noch auf eine eschatologische Präsenz zurückführen. Sie bezeichnet eine irreduzible und generative Mannigfaltigkeit." Derrida (1986a), S. 95.



Arbeiten Derridas sowie der zweite Teil der *Grammatologie* selbst lediglich Wiederholungen und Variationen des Schriftthemas sind, deren Grundkonstellation Derrida an Saussure vorgeführt habe, wobei es gilt, Phonozentrismus und Logozentrismus im Sinne einer Metaphysikkritik zu überwinden. Dies scheint mir als Begründung für ein so umfassendes Werk unzureichend. Schon die Begründung einer Wissenschaft von der Schrift scheint zweifelhaft. Denn Derrida selbst äußert, dass die Schrift niemals durch eine Wissenschaft positiv zu erfassen sein wird:

„Vor allem möchten wir zu bedenken geben, daß eine solche Wissenschaft von der Schrift - so notwendig und fruchtbar dieses Unternehmen auch sein mag -, selbst wenn sie im günstigsten Falle alle technischen und epistemologischen Hindernisse überwinden, alle theologischen und metaphysischen Fesseln von sich abstreifen würde, die sie bisher einschränkten, Gefahr läuft, vielleicht niemals als solche und unter diesem Namen das Tageslicht zu erblicken; niemals Einheit ihres Vorhabens und ihres Gegenstandes definieren, weder ihre Methode diskursiv fassen noch die Grenzen ihres Feldes umreißen zu können.“<sup>91</sup>

Die vorhergehenden Einschätzungen, Derrida kritisiere Saussure und strebe zugleich die Überwindung der Metaphysik an, sollte man ebenfalls kritisch bewerten. Die folgenden Äußerungen deuten eher ein ambivalentes Verhältnis an:

„In der *Grammatologie* geht Derrida in seiner Saussure-Lektüre diesen Problemen weiter nach. Man kann zeigen, daß Saussures *Cours de linguistique générale*, der den Strukturalismus und die Semiotik inspiriert hat, zwar einerseits einer starke Kritik der Metaphysik der Präsenz enthält, andererseits den Logozentrismus ausdrücklich affirmiert und unvermeidlich in ihn verwickelt ist.“<sup>92</sup>

Dosse schreibt daher in seiner Geschichte des Strukturalismus:

„Gleichwohl erkennt er [Derrida, TM] in Saussure denjenigen an, dem das Verdienst zukommt, mit der metaphysischen Tradition gebrochen zu haben, indem er den Inhalt des Signifikanten und seinen Ausdruck entsubstantialisierte, meint allerdings, daß dieser die Umkehrung nicht zu Ende vollzogen, sondern sie nur angerissen habe, indem er den Zeichenbegriff als Begründungsbegriff der Linguistik wieder einführte, obwohl „die Epoche des Zeichens ihrem Wesen nach theologisch ist“.“<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup>Derrida (1983), S. 14.

<sup>92</sup>Culler (1999), S. 109.

<sup>93</sup>Dosse (1999), S. 43f.

Derridas Umgang mit Saussure, dies deutet sich in diesen Zitaten an, scheint zumindest von einer gemeinsamen Annahme geleitet zu sein, die diese Auseinandersetzung einleitet.

Inwiefern die Interpretation der Metaphysikkritik als Überwindung metaphysischer Voraussetzungen problematisch ist, zeigt auch jene gegen Derrida vorgebrachte Kritik, dass dieser selbst metaphysische Voraussetzungen in Anspruch nehme.<sup>94</sup> Die Verteidiger Derridas haben hierzu u.a. angeführt:

„Die Pointe eines Teils der Derrida-Kritik besteht wiederum in der Frage, wie sich, angenommen, er habe mit seiner Kritik an Logik, Argumentation und Bedeutung Recht, die Inanspruchnahme dieser Konzepte in seinen eigenen Texten rechtfertige. Man muß allerdings Derrida zugutehalten, daß er, im Unterschied zu den meisten seiner Kritiker, diese Struktur im Blick hat und - wie überzeugend auch immer - mitreflektiert.“<sup>95</sup>

Kimmerle hält in ähnlicher Weise fest,

„daß Derrida bemüht ist, mit den Bedingungen des metaphysischen Denkens die theoretischen Begründungen und die praktischen Bewertungen sowie die zugehörigen Diskursformen zu vermeiden. Dann kann es wie ein Misslingen seines Unternehmens gedeutet werden, daß dieses von „einer Begründungs- und Bewertungsterminologie“ durchzogen ist. Luc Ferry und Alain Renaut haben diese Deutung ausgesprochen. Ihr Ziel ist es, zu beweisen, daß die Denkwege Derridas als „Sackgassen“ enden.“<sup>96</sup>

Kimmerle hält dem entgegen: „Sie wissen auch sehr gut, daß sich Derrida des Paradoxen seiner Unternehmen durchaus bewußt ist. Deshalb ist es billig, dies zu seiner „Widerlegung“ zu gebrauchen.“<sup>97</sup> Was damit jedoch gesagt sein soll, dass Derrida die eigenen Voraussetzungen „mitreflektiere“ oder sich dieser eben „bewusst“ sei, bleibt unklar. Eine solche Verteidigung erscheint mir zu schwach, um angemessen mit dem Umstand umzugehen, *dass* Derrida auf gewisse Voraussetzungen zurückgreift. Er selbst hat dies nicht bestritten, vielmehr hat er die Notwendigkeit betont, sich einem philosophischen Diskurs nicht zu entziehen. Daher wird es auch darum gehen, zu zeigen, dass diese Spuren nicht bloß Reste eines eigentlich überholten Ausgangspunktes sind, die es weiter zu überwinden gilt oder die aufgrund einer paradoxen

<sup>94</sup>So schreibt Habermas: „Die totalisierende Selbstkritik der Vernunft verstrickt sich in den performativen Widerspruch, die subjektzentrierte Vernunft nur unter Rückgriff auf deren eigene Mittel ihrer autoritären Natur überführen zu können. Die Denkmittel [...] sind gleichwohl die einzig verfügbaren Mittel, um deren eigene Insuffizienz aufzudecken.“ Habermas (1988), S. 219.

<sup>95</sup>Lagemann (1998), S. 39.

<sup>96</sup>Kimmerle (2000), S. 162.

<sup>97</sup>A. a. O., S. 164.

Struktur unvermeidbar sind, sondern dass diese zum Programm des Derridaschen Denkens gehören und den Grund ausmachen, von dem her sich dieses entwickelt.

Es scheint daher die Verschlagwortung durch die Ausdrücke 'Phonozentrismus' und 'Logozentrismus' zu sein, die zu einer verkürzten Wahrnehmung geführt hat. Derrida selbst weist darauf hin, dass der Ausdruck 'Logozentrismus' mit aller Vorsicht gehandhabt werden muss und mit Bezug auf Saussure merkt er an: "Ich habe andererseits nie behauptet, daß das "Saussuresche Vorgehen" im Prinzip oder zur Gänze "logozentristisch" oder "phonozentristisch" sei."<sup>98</sup> Derridas Texte scheinen Fehr daher weniger eine Zeichentheorie als eine Infrage-Stellung der Möglichkeit von Zeichentheorie überhaupt zu sein.<sup>99</sup> Eine poststrukturalistische Lektüre bringt dann jedoch eine nicht unwesentliche Verkürzung hervor, indem diese weiterhin auf eine - nun allerdings veränderte - zeichentheoretische Konzeption ausgeht. Angemessener scheint mir hingegen eine Lesart, die Derrida unter philosophischem Vorzeichen wahrnimmt und die davon ausgeht, dass er eine Philosophie entwickelt, die als eine Philosophie des Medialen gelesen werden kann. Die zentrale Rolle der Schrift kann für diese Überlegungen nicht übersehen werden.

Culler hat insofern festgehalten, das Grundproblem Derridas sei: "Platon schreibt Philosophie und verurteilt dabei die Schrift: Warum?"<sup>100</sup> Die Philosophie verstehe demnach die Schrift als ein Ausdrucksmittel für Gedanken, d.h. es gibt Vermittlungssysteme, durch die das Denken sich mitteilt. In der Schrift jedoch werden problematische Aspekte der Vermittlung deutlich. Die folgende Verortung führt daher auf jenen Punkt, von dem her das Thema der Schrift überhaupt als Thema (in der Philosophie) möglich wurde. Solange die Metaphysikkritik der *Grammatologie* jedoch als Kritik und Radikalisierung des Saussureschen Denkens und somit als Entwurf einer poststrukturalistischen "Zeichen"-Konzeption gelesen wird, kann diese Reduktion nicht überwunden werden.

Derridas Denken scheint mir daher weitreichender als dekonstruktive oder poststrukturalistische Lesarten zu zeigen vermögen. Das Verständnis seines Entwurfs, der von der *Grammatologie* ausgeht und als eine Philosophie des Medialen gelesen werden kann, bietet dann auch den allgemeinen Rahmen für die Konzeption und das Verständnis des Vermittlungsgeschehens. Eine solche Theorie bedenkt die Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung; sie ist eine Theorie der Medialität, indem Medien nicht nur als konkrete Vermittlungsinstanzen verstanden werden, sondern als Kulturtechniken der Vermittlung. Eine solche Lesart überschreitet die Grenzen der bisherigen Auslegung vor allem hinsichtlich zweier Aspekte: der theoretischen Verortung der Arbeiten Derridas sowie der sich daraus ergebenden Folgen. Um

---

<sup>98</sup>Derrida (1986a), S. 106.

<sup>99</sup>Vgl. Fehr (1992), S. 36f.

<sup>100</sup>Culler (1999), S. 98.

die Tragweite der Überlegungen Derridas voll erfassen zu können, scheint es mir notwendig, zu verdeutlichen, wo sein Denken und Schreiben einsetzt. M.E. resultieren die Missverständnisse im Umgang mit seinen Arbeiten auch daraus, dass deren argumentative Höhe nicht erkannt wird, weshalb nur Teilaspekte und diese folglich in einem falschen Licht gesehen werden. Den Ort zu bestimmen, von dem her Derrida seine Überlegungen entwickelt, ist daher eine Voraussetzung dafür, sein Denken als eine Medienphilosophie erfassen zu können.

### 5.3 Der Schauplatz der Schrift

Jene Bezüge, welche Derrida in seinen Arbeiten entwirft, reichen weit in die Philosophiegeschichte hinein. Gegenüber diesen thematischen Bezugnahmen, die von der Frage nach der Schrift ausgehen, gilt es jedoch zu unterscheiden, wo das Denken Derridas selbst einsetzt; d.h. die Auseinandersetzung mit der Schrift erfolgt thematisch, sie gibt jedoch keinen ausreichenden Hinweis darauf, welche Grundstellung Derrida selbst zum Entwurf seines Denkens einnimmt. Der Einstieg wird ersichtlich, wenn man jene Bemerkungen Derridas beachtet, die das 18. Jahrhundert als eine entscheidende Epoche herausheben, von der ausgehend seine Fragestellung ihren Ausgang nimmt. Für Derrida wird das in dieser Zeit erreichte Problemniveau ausschlaggebend, hinter das er nicht mehr zurückzufallen beabsichtigt, auch wenn er gegenüber jener Epoche bemerkt, dass man dort dem Problem des Zeichens nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe. Die fortlaufende Entwicklung der Philosophie seither hat im 20. Jahrhundert zu einer Situation geführt, die das Thema der Schrift für Derrida in eine entscheidende Position gebracht hat. An welcher Stelle Derrida daher mit dem Thema der Schrift einsetzt, wird deutlich, zieht man folgendes Zitat aus Kants Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* heran:

„Der Metaphysik [...] ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; [...] so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können.“<sup>101</sup>

Der von Kant benannte „Kampfplatz der Metaphysik“ wandelt sich für Derrida zu einem „Schauplatz der Schrift“.<sup>102</sup> Derrida setzt mit dem Thema

<sup>101</sup>Kant (1998), B XIV.

<sup>102</sup>Derrida (1976).

der Schrift in einem historischen Kontext ein, der klar zu bestimmen ist: Die Entwicklung der Philosophie hat bereits unmittelbar nach Kant dazu geführt, dass das Thema der Sprache relevant wurde, wodurch diese im ausgehenden 19. Jahrhundert ins Zentrum philosophischen Fragens gerückt ist. Rückblickend wurde diese Bewegung als *linguistic turn* bezeichnet, die in ihrer spezifischen Grundstellung aus einer Entwicklung resultiert, die mit dem Beginn der neuzeitlichen Philosophie einsetzt. Ramming hat herausgestellt, dass die Schrift für Derrida sodann insbesondere in Auseinandersetzung mit Husserl relevant wird: Die schriftliche Fixierung ist für Husserl hinsichtlich der Konstitution idealer Objektivität bedeutsam, d.h. sie garantiert einen intersubjektiven sowie transhistorischen Charakter.<sup>103</sup> Bernet hat zu Husserls Position bemerkt:

”Als geistiger Leib wird die Schrift von jeder Faktizität und Materialität entkleidet, sie wird reduziert auf die Intention des Sich-Ausdrückens, auf eine ”Intention der Schrift (oder Lektüre)” (S. 130). Husserl betrachtet die Schrift als reine, d.h. denkerische Wahrheit und nicht etwa als empirisch-kontingente Inskription auf einem Stein, einem Stück Papier oder einem Bildschirm.”<sup>104</sup>

Derrida führt diese Bezugnahme auf Husserl in der *Grammatologie* zu Beginn seiner theoretischen Grundlegung an, wenn er bemerkt, dass insbesondere für diesen die Schrift eine Möglichkeitsbedingung der *episteme* bilde.<sup>105</sup> Dieser Verweis auf Husserl entspringt bereits der vorhergehenden Auseinandersetzung Derridas mit der Schrift bei Husserl in *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*.<sup>106</sup> Die Beachtung der Faktizität der Schrift, d.h. deren Einschreibung an einem Ort, entwickelt sich für Derrida von dort ausgehend zur Frage danach, wie Sinn konstituiert oder auch vermittelt werden kann. Wenn Husserl darauf besteht, dass die Wahrheit nur dann vollständig objektiv ist, wenn sie gesagt oder geschrieben werden kann, so gibt Derrida hinsichtlich einer solchen Konzeption zu bedenken:

”Legt sie nicht den Gedanken nahe, die ideale Gegenständlichkeit als solche sei *vor* und *unabhängig von* ihrer Verkörperung schon vollständig konstituiert oder vielmehr: vor und unabhängig von ihrer *Verkörperbarkeit*?<sup>107</sup>

Derrida spricht zu dieser Zeit - fünf Jahre vor der Veröffentlichung der *Grammatologie* - bereits vom ”Medium Schrift”, wenn er etwa anmerkt, dass das graphische Zeichen eben auch zugrunde gehen kann, d.h. das dessen In-der-Welt-Sein dazu führen kann, dass es schlichtweg - etwa durch ein ”Abbrennen der Weltbibliothek” - verschwindet. In diesem Zusammenhang bedenkt

<sup>103</sup>Vgl. Ramming (2006), S. 80.

<sup>104</sup>Bernet (1987), S. 21.

<sup>105</sup>Vgl. Derrida (1983), S. 49f.

<sup>106</sup>Derrida (1987b).

<sup>107</sup>A. a. O., S. 119.

Derrida Fragen der Intersubjektivität und bemerkt, dass die körperliche Äußerlichkeit nicht schon als solche ein Zeichen konstituiert.<sup>108</sup> Für Derrida wird die Schrift somit in einer Weise bedeutsam, die anschließt an die transzendental-kritische Frage Kants als einer Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Auf diese Weise entwickelt Derrida im Anschluss an die sprachkritische Wende eine *medienkritische* Fragestellung, die er mit Blick auf die Kulturgegenständlichkeit medialer Artefakte ausarbeitet, was deutlich wird, wenn er bedenkt, inwiefern eine "Identität durch das gesamte Werden einer Kultur hindurch" bewahrt werden kann.<sup>109</sup> Nancy schreibt daher: Versteht man den Transzendentalismus - wie er mit Kant anhebt - als eine Haltung, der u.a. nach den Bedingungen der Möglichkeit sucht: "dann gehört Derrida selbstverständlich in diese Linie."<sup>110</sup> Insofern spricht Taureck von "Derridas Modernisierungsabsicht der Metaphysikkritik".<sup>111</sup> Und Angehrn bemerkt: "Der dekonstruktive Diskurs ist, so gesehen, eine Art transzendentaler Reflexion auf die Voraussetzungen von Sinn und Verständigung; [...]".<sup>112</sup>

Bennington hat darauf verwiesen, dass zumeist übersehen werde, dass Derrida mindestens ebenso häufig auf Kant verweise, wie auf Hegel.<sup>113</sup> Derrida versteht sein Vorhaben in diesem Sinn als *kritische Frage*, die den Einsatz seiner Arbeit kennzeichnet und einer Prüfung unseres Erkenntnisvermögens dient. Mit Bezug auf Kant schreibt Derrida daher auch: "*Dieselbe Pflicht* diktiert uns, die Tugend dieser *Kritik*, die Tugend der *Idee der Kritik*, die Tugend der *Idee der kritischen Tradition* zu pflegen, sie allerdings auch, jenseits der Kritik und der Frage, zum Gegenstand einer dekonstruktiven Genealogie zu machen, die ihr Wesen denkt und über sie hinausgeht, ohne sie aufs Spiel zu setzen."<sup>114</sup> In dieser Äußerung wird deutlich, dass Derridas Entwurf der *Grammatologie* als eine solche *dekonstruktive Genealogie* verstanden werden kann und muss, welche er als Bewegung versteht, die über die Ordnung der Vernunft hinausgeht, ohne dem Irrationalismus zu verfallen. Letztlich dient eine solche Bewegung der Prüfung der Möglichkeitsbedingungen (darin folgt diese auch der Tradition der Aufklärung). Deshalb spricht Derrida davon:

"[...] einerseits dem Ideal der Aufklärung, der *Lumières*, des *Iluminismo* die Treue zu halten, und auf der anderen Seite seine Begrenztheit zu reflektieren, um auf solche Weise an der Aufklärung unserer Zeit zu arbeiten [...]"<sup>115</sup>

<sup>108</sup>Vgl. Derrida (1987b), S. 125.

<sup>109</sup>Vgl. A. a. O., S. 135.

<sup>110</sup>Nancy (2005), S. 101.

<sup>111</sup>Taureck (2004), S. 204.

<sup>112</sup>Angehrn (2004), S. 243.

<sup>113</sup>Vgl. Bennington (1994), S. 274ff.

<sup>114</sup>Derrida (1992), S. 57.

<sup>115</sup>A. a. O., S. 58.

Dass es sich bei Derridas Überlegungen zu einer Wissenschaft von der Schrift um den Versuch einer Erneuerung des Projektes der Aufklärung handelt, wird in vielen Facetten deutlich, etwa wenn er durchgängig von einer "kritischen Lektüre" spricht - "*kritische* (in allen Bedeutungen dieses Wortes)".<sup>116</sup> Derrida bemerkt daher auch: "Die Fragen an die Vernunft, die mich interessieren, erscheinen mir sogar im Namen einer neuen Aufklärung wichtig."<sup>117</sup> Der Bezug auf die Philosophie Kants weist daher auf eine kritische Philosophie im Sinne einer Prüfung der Bedingungen der Möglichkeit hin, die von Derrida als Prüfung der Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung bestimmt wird. Derridas Arbeiten zeichnen sich dabei durch einen doppelten Zug aus: Indem Derrida in der kritischen Frage einem metaphysikkritischen Anliegen folgt, entwirft er eine Antwort auf diese Frage nach den Bedingungen:

"Es geht bei dieser Frage in Form von "was heißt?" weniger darum, über den *Sinn* von diesem oder jenem Ausdruck nachzudenken, als vielmehr die Falte einer unermesslichen Schwierigkeit zu vermerken: den so althergebrachten, so traditionellen und so bestimmenden Bezug zwischen der Frage des Sinns oder des Sinnlichen und der Frage der Rezeptivität im allgemeinen. Der Kantische Moment hat hierin ein gewisses Privileg, doch schon bevor der *intuitus derivativus* oder die reine Sinnlichkeit als Rezeptivität bestimmt worden waren, hat der anschauende oder wahrnehmende Bezug auf den *intelligenten Sinn* für das endliche Sein im allgemeinen stets eine irreduzible Rezeptivität mitbeinhaltet. Und das ist *a fortiori* auch für die sinnliche Anschauung oder die sinnliche Wahrnehmung wahr."<sup>118</sup>

Wenn Derrida daher betont, er habe in der Auseinandersetzung mit Saussure die ganze nicht-kritische Tradition im Auge, so wird folglich ersichtlich, dass er sich selbst, obwohl die zumeist nicht bemerkt wird, explizit in der Tradition Kants sieht.<sup>119</sup> In eben diesem Sinn kann das Vorhaben Derridas, das - wie er selbst sagt - einem gewissen Privileg Kants nachgibt, als Projekt

<sup>116</sup>Derrida (1976), S. 14. Derrida verwendet den Ausdruck 'Kritik' daher durchaus in einer Breite, wie sie Irrlitz (2002), S. 151, bereits für das 18. Jahrhundert als bezeichnend herausgestellt hat: Die Wissenschaft von der Schrift ist daher der Versuch einer Begründung der Methode wissenschaftlichen Denkens; insofern ist die *Grammatologie* die Begründung einer Methode, die Derrida fortgesetzt verfolgen wird. Allerdings werden auf diesem Weg auch Vermögen und Bedingungen festgelegt, welche in der spezifischen Ausprägung das Denken Derridas bezeichnen. Kritik bezeichnet zugleich aber auch den kritischen Umgang mit Texten der philosophischen Tradition, deren Relativierung und "Desedimentierung". Während der letztgenannte Aspekt als Metaphysikkritik bei Derrida viel Beachtung gefunden hat, wurden die beiden weiteren Punkte kaum beachtet.

<sup>117</sup>Derrida (1987a), S. 11.

<sup>118</sup>Derrida (1990), S. 45.

<sup>119</sup>Vgl. Derrida (1983), S. 80.

einer Erneuerung der Aufklärung verstanden werden, welches die Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung reflektiert - und zwar, wie sich weiter zeigen wird, als Bedingungen des Medialen. Das Verfahren ist das einer *kritischen Frage*, ihr Schauplatz ist die *Schrift*, wobei die Untersuchung für Derrida zu einer *Probe auf eine Lektüre* wird, worunter er u.a. einen Schreibprozess in seiner differierende Bewegung versteht, der nicht durch die Reinheit der Sprache hindurch auf sich selbst zurückkommen kann und der sich als Einschreibung mit den Werken der Philosophiegeschichte auseinandersetzt. In diesem Sinn bemerkt Derrida auch: "Diese Reflexion ist gezwungen, mit "Beispielen" zu arbeiten [...]"<sup>120</sup>

Derridas Bezugnahme auf Kant erfolgt allerdings indirekt und lässt sich zu meist bloß anhand der vielfältigen Spuren innerhalb der Arbeiten ablesen, die eine solche Bezugnahme hinterlässt. Dies hängt damit zusammen, dass Derrida die Lektüre eines Werkes als Probe selbst versteht. Kant hatte noch bemerkt:

*"Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Proberstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; [...]"*<sup>121</sup>

Derridas Lektüerverfahren setzt nun umgekehrt genau bei diesen Werken an. Da er sein Denken der Schrift in der Schrift ansiedelt, bedarf es dazu einer Auseinandersetzung mit denjenigen Schriften, welche die Schrift zum Thema haben bzw. eine Zeichenkonzeption aufweisen, um in der Thematisierung zu den Bedingungen kommen zu können. Die Frage, welche sich Derrida in thematischer Hinsicht stellt, ist jedoch zugleich eine Frage der Form und zwar hinsichtlich des Verfahrens und der Methode der Erkenntnis. Derrida geht daher nicht von der möglichen Erfahrung aus, sondern vom Gegenstand der Schrift, anhand dessen er die formale Operation durchführt. Die Schrift ist für Derrida Gegenstand der Erfahrung und zugleich ist sie eine Bedingung der Möglichkeit; d.h. die Erfahrung der Schrift setzt diese zugleich der Erfahrung voraus. Was an der Schrift daher aufgezeigt wird, ist auch der Versuch, anhand dieser Auseinandersetzung die Bedingungen zu formulieren, d.h. das methodische Verfahren bildet den Weg, auf dem Derrida sich letztlich einer Aktualisierung der transzendentalphilosophischen Frage Kants stellt.<sup>122</sup>

Derridas Bezug auf die Frage der Vermittlung von Begriff und Anschauung durch den transzendentalen Schematismus bezieht daher den Gedanken Kants ein, dass sich die Gegenstände nach der Beschaffenheit unseres An-

<sup>120</sup>Derrida (1983), S. 131.

<sup>121</sup>Kant (1998), KrV, B 27.

<sup>122</sup>Vgl. mit Bezug auf Kant: Patzig (1982), S. 39.



schauungsvermögens richten.<sup>123</sup> Das Erkenntnisvermögen ist für Derrida allerdings nicht mehr bloß vom Subjekt abhängig, sondern letztlich - in einer ersten allgemeinen Formulierung lässt sich vielleicht sagen: - kulturell bedingt. Diese Bindung an das kulturelle Geschehen ist eine Bindung an das Geschehen der Vermittlung in einer Kultur als einem medialen Geschehen. Auch von dort trifft Derrida auf die Schrift. Was Derrida an der Schrift aufzeigt, d.h. an einem Gegenstand der Vermittlung, wird gleichfalls allgemein als eine Möglichkeitsbedingung der Vermittlung bestimmt.<sup>124</sup>

Nachdem Derrida von Husserl her die Schrift als Thema übernommen hat, ermöglicht ihm die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Schrift in Folge einen Gang durch die Geschichte der Philosophie sowie einen Blick auf andere Wissenschaftsbereiche wie die Linguistik, um somit rückblickend seine Grundfrage immer dann zu stellen, wenn etwa die Schrift ausgegrenzt bzw. marginalisiert wird. Die Entwicklung hat so zu einer historischen Konstellation geführt, von der ausgehend das Thema relevant werden konnte; die thematische Auseinandersetzung erfolgt nun allerdings systematisch im Zusammenhang mit der Ausgrenzung der Schrift in einer bestimmten Tradition der Philosophiegeschichte und der damit verbundenen Folgen. Indem die Schrift allerdings nicht mehr als bloß äußerlich verstanden wird, sondern zugleich Voraussetzung der Vermittlung ist, kann sie dabei nicht mehr einfach betrachtet werden. Derrida muss daher in gewisser Weise mit dem Grundproblem umgehen, dass schon Kant in seinem Anliegen bewegt hat: "Im Modus der Theorie ist ein Einheit stiftender archimedischer Punkt nicht zu finden. Kant hatte dies zutreffend auf die Formel gebracht, dass das Ich nicht Gegenstand einer Vorstellung sein kann, sondern alle Vorstellungen immer schon (unthematisiert) begleitet."<sup>125</sup> Jener archimedische Punkt wird von Derrida durch den Begriff *différance* bezeichnet. Anstelle der Architektur der Vernunft entwirft Derrida nun in Folge eine Heterotopologie des

---

<sup>123</sup>Für Kant besteht die Aufgabe darin, "an den Gegenständen der Erfahrung den Anteil festzustellen, den die besondere Verfassung unseres Erkenntnisvermögens zur Erfahrungswirklichkeit beisteuert." Patzig (1982), S. 17. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind folglich zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, weshalb die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung - ob es sich um Naturerkenntnis oder um die Erkenntnis historischer Wahrheiten handelt - jeweils zutreffen. Was auf die Gegenstände der Erfahrung zutrifft, kennzeichnet die Erfahrung daher auch insgesamt: "Sie trifft aber auch auf jedes methodische *Verfahren* bzw. auf die philosophische *Erkenntniskritik* zu, die derartige Bedingungen aufdeckt." Schmidinger (2006), S. 251. Für Kant war es denkbar, die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis zu erfassen, indem die Vernunft darin auf sich selbst reflektiert. Die Idee des transzendenten Subjekts ist daher eng mit der Vorstellung des Selbstbewusstseins verbunden.

<sup>124</sup>Dass sich die Parallelen zu Kant vielfach zeigen, wird auch im Vergleich des Vorworts zur *Kritik der reinen Vernunft* sowie Derridas Vorwort zur *Grammatologie* ersichtlich. Während Kant vor allem die Frage anspricht, "unter welchen Voraussetzungen Metaphysik zur Wissenschaft werden kann", Patzig (1982), S. 14, fragt Derrida: Wie ist eine Wissenschaft von der Schrift und ist diese überhaupt möglich?

<sup>125</sup>Hubig (2002), S. 33.

Medialen, d.h. der Orte der Einschreibung, wodurch der Ursprung als ein vielfältiger Ausgangspunkt bestimmt wird, der nicht mehr einem einenden Prinzip untersteht. Die Thematisierung der Schrift setzt daher genau bei dem ein, was ansonsten als sekundär und äußerlich behandelt wurde.

Während der Schatten Kants - auf diese Weise vermittelt - in die Arbeiten Derridas hineinragt, setzt Derrida zugleich mit Hegel ein: "Hegel ist der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift."<sup>126</sup> Hegel rückt für Derrida in die Position eines ersten Denkers der Schrift, da dieser im Gegensatz zu Kant eine Zeichentheorie entwickelt hat. Zwar sagt Derrida von dieser, dass Hegel das Moment des Zeichens als ein Vorläufiges sowie als einen abstrakten Formalismus versteht, wodurch das zeichenhafte Moment vorausgehend und äußerlich bleibt; dennoch:

"Hier muß zunächst nachdrücklich auf den Fortschritt einer Semiotologie hingewiesen werden, die trotz der Grenze, die dem besagten Formalismus des Zeichens gesetzt wird, dieses nicht länger als ein Abfalls- oder empirisches Zufallsprodukt behandelt. Es wird vielmehr wie die Einbildungskraft zu einem wenn auch noch so abstrakten Moment der Entwicklung der Rationalität im Hinblick auf die Wahrheit."<sup>127</sup>

Inwiefern Derrida in seiner Konzeption von Hegel ausgeht, wird auch ersichtlich, wenn er 1987 rückblickend anmerkt: "daß ich erneut dem Geist\* meine Aufmerksamkeit widme; diese Aufmerksamkeit, mit der ich dem Geist\* begegne, hat mir einst bei der Lektüre Hegels die Richtung gewiesen."<sup>128</sup> Diese Auseinandersetzung mit dem, was Hegel Geist nennt, führt dazu, dass Derrida von Hegel als dem letzten Denker des Buches spricht.

Hegels dialektische Methode der Vermittlung ist letztlich die einer totalen Vermittlung. So schreibt Hegel zu Beginn der *Phänomenologie des Geistes*: "Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbsts zu werden, um dieses Anderssein aufzuheben."<sup>129</sup> Für Hegel produziert sich der tätige Geist selbst, der Mensch bringt demnach seine Umwelt aus dieser Tätigkeit hervor (ohne dass geklärt wird, woher der Mensch die Hervorbringungskraft hat). Der Geist bestimmt für Hegel insofern, was Phänomen ist: "Die *Phänomenologie des Geistes* ist Phänomeno-Logik."<sup>130</sup> Indem Hegel die Frage nach der Vermittlung nun auf das konkrete geistige Leben bezieht, entwirft er einen Zusammenhang von Einzelleben und Gesamtleben, wodurch die Idee des Individuellen verschwin-

---

<sup>126</sup>Derrida (1983), S. 48.

<sup>127</sup>Derrida (2004a), S. 166.

<sup>128</sup>Derrida (1988), S. 14.

<sup>129</sup>Hegel (1988), S. 28.

<sup>130</sup>Löwith (1988), S. 219.

det.<sup>131</sup> Der Geist stellt sich somit auch in seiner Entwicklung dar, die alles Negative aufhebt, wobei der Weg der Vermittlung dynamisch gedacht wird. Nancy hat mit Blick auf Derrida insofern bemerkt: "Geist steht für die immaterielle Selbstpräsenz, für die restlose, keinen Abstand kennende und aller Äußerlichkeit entbehrende Selbstdurchdringung und Selbstäußerung [...]"<sup>132</sup> Daher stellt Cassirer es als eine Eigentümlichkeit der dialektischen Methode heraus, dass die sinnliche Gewissheit, in der sie sich ausspricht, diese ebenso gut vernichten könnte. Ausgehend von dieser Möglichkeit werde jedoch gerade die Spezifik des Hegelschen Denkens ersichtlich:

"Für Hegel ist die Sprache kein äußerliches und totes Werkzeug des Gedankens, sondern in ihr enthüllt sich der Organismus der Vernunft selbst. In ihr wird daher auch die sinnliche Gewissheit, indem sie ihren ursprünglichen Standpunkt verläßt, sich erst über ihre eigene "Meinung" deutlich. Solange sie in einem bloßen dumpfen Weben innerhalb ihrer selbst verharrt - so lange ist sie noch nicht im eigentlichen Sinn als Prozeß des Bewusstseins bestimmt. Denn ebendies ist das Auszeichnende alles Bewußtseins, auf welcher Stufe es immer stehen mag, daß es danach strebt, sich über sich selbst zu erheben und in dem, wozu es hinausgeht, sich selbst offenbar zu werden. Diese Selbstoffenbarung wird ihm nur in der Sprache zuteil: [...]"<sup>133</sup>

Cassirer schreibt dazu weiter: "Auf der Stufe des absoluten Wissens erst wird sich die Einheit des "Logos", als Einheit von Vernunft und Sprache, herstellen: Hier ist die Vernunft das, als was sie sich ausspricht, und spricht sich als das aus, was sie ist."<sup>134</sup> Insofern stellt Sloterdijk heraus, dass Hegel die Funktion des Zeichens in der Bewegung der Rückkehr zur Idee der Selbstpräsenz versteht. Hegel führe damit die Idee der Arbitrarität der Zeichen ein, die für Saussure in Folge zum Markenzeichen werde, wodurch sich folgende Situation ergibt:

"Er darf sich, um seine Theorie des Geistes zum Ziel zu führen, weder bei der Schwere der Pyramide noch bei der Rätselhaftigkeit der Hieroglyphenschrift aufhalten - beides muß überwunden werden, bis der Geist sich in eine Sprachhülle kleiden kann, deren Leichtigkeit und Diaphanität es ihm erlaubt, zu vergessen, daß er auf eine äußere Ergänzung angewiesen ist."<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Vgl. Cassirer (2000), S. 280.

<sup>132</sup> Nancy (2005), S. 100. Frank dazu: "Hegel denkt die Geschichte des europäischen Geistes (er ist so eurozentrisch, daß man sogar sagen muß: er denkt die Geschichte des menschlichen Geistes) mithin nach dem Modell der *Re-flexion*. 'Reflexion' heißt, wörtlich übersetzt, 'Umkehr, Rückwendung, zum Ausgangspunkt, seitenverkehrende Spiegelung derart, daß der Ausgangspunkt nunmehr als Zielpunkt erscheint.'" Frank (1984), S. 24.

<sup>133</sup> Cassirer (2000), S. 302.

<sup>134</sup> A. a. O., S. 303.

<sup>135</sup> Sloterdijk (2007), S. 59.

Solterdijk hebt weiter hervor, dass Derrida in Folge darauf insistiert, "wie die Materialität, Differentialität, Temporalität und Äußerlichkeit der Zeichen die Rückkehr der Idee zum vollenden Selbstbesitz verhindert."<sup>136</sup> Und mit Blick auf Hegel schreibt er:

"Selbst wenn der Gang des Geistes durch die Kultur einem zirkulären Exodus gleicht, bei dem die zu schweren Objekte zurückgelassen werden, bis der wandernde Geist leicht, reflexiv und transparent genug geworden ist, um sich für die Rückkehr in den Anfang reif zu glauben, bleibt ein gedrucktes Buch zurück, das seiner Handlichkeit zum Trotz noch immer viel zu viel Äußerlichkeit und Widersetzlichkeit besitzt, um ganz übergangen werden zu können. Noch als Taschenbuch ist die Phänomenologie des Geistes ein träges und opakes Ding, das seinen Inhalt dementiert. Sobald jemand mit dem Finger auf den Buchkörper und das Schwarz der Buchstaben deutet, ist das Fest für immer verdorben."<sup>137</sup>

Derrida hebt nun seinen Finger und deutet just auf diesen Einsatz hin. Während Hegel in der *Phänomenologie* das Wesen des Geistes in seiner Vermittlung sieht, wobei er dieses Wesen auszusprechen, d.h. darzustellen gedenkt, geht Derrida davon aus, dass eine solche Darstellung selbst in die Dynamik der medialen Vermittlung eingebunden ist. Wenn sich für Hegel daher zuletzt die Bewegung selbst aufhebt, bleibt die Dynamik bei Derrida bestehen.<sup>138</sup> Vermittlung ist daher für Hegel nur eine "Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst".<sup>139</sup> Während der Geist für Hegel aus sich heraustritt, um sich letztlich wiederum mit sich selbst zu vermitteln, geht es Derrida um die Vermittlung bezogen auf den Anderen. Insofern ist Vermittlung für Hegel ein Anderswerden, das aber zurückgenommen werden muss. Der Geist ist das vermittelnde Prinzip, durch welches das Selbst wieder zu sich zurück geführt wird, nachdem es gewaltvoll von sich getrennt wurde. Daher schreibt auch Angehrn: "Für Hegel ist das Zeichen ein Umweg, ein vorübergehendes Außersichsein auf dem Weg des Geistes zu sich; es ist Medium im Sinne der Mitte zwischen der verlorenen und der wiederzugewinnenden Selbstgegenwärtigkeit des Geistes."<sup>140</sup> Derrida kommt daher auch zu folgender Beurteilung Hegels: "Hegel ist also einer "modernen" Konzeption des Textes oder der Schrift so nah und so fern wie möglich [...]"<sup>141</sup> Für den Hegel Derridas

<sup>136</sup>Sloterdijk (2007), S. 56f.

<sup>137</sup>A. a. O., S. 60.

<sup>138</sup>Kambouchner hat herausgestellt, dass Derrida mit Hegel gerade in dem Punkt bricht, wo die *différance* gegen die Aufhebung spielt. Gerade in der Aufhebung sieht Derrida demnach das Problem einer "absoluten Versammlung des Denkens in sich selbst". Vgl. Kambouchner (2007), S. 148.

<sup>139</sup>Vgl. Hegel (1988), S. 14.

<sup>140</sup>Angehrn (2004), S. 304.

<sup>141</sup>Derrida (1995), S. 28.

gilt daher auch: "Hegel [interessiert] die Sprache "nur nach der eigentümlichen Bestimmung als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Element zu manifestieren". Er schreitet, wenn man so sagen kann, nicht zur Untersuchung der Sprache selbst."<sup>142</sup> In Abgrenzung zu Hegel merkt Derrida daher auch an: "Doch einem Vermittlungs- und dialektischem Wiederaneignungsprozeß gemäß hebt das Drinnen der spekulativen Philosophie sein eigenes Draußen als ein Moment seiner Negativität auf."<sup>143</sup> Entscheidend ist für Derrida nun aber, jene Lektion Hegels auch über diesen hinaus aufrecht zu erhalten, in der Empirismus und Formalismus eine Komplizenschaft eingehen, wobei Anschauung des Äußerlichen und das Gesetz im Innen miteinander verbunden sind. Entscheidend ist dafür auch, dass Hegel zugleich versucht, den Subjektivismus - und zwar vermittelt durch die Logik - zu überwinden.<sup>144</sup> Hegel verbindet die Frage des Geistes mit der Frage nach dem Gesellschaftlichen. Derrida übernimmt insofern den Gedanken Hegels: "dass Selbstbewusstsein als eine intersubjektiv durch soziale Praktiken vermittelte Größe aufzufassen ist."<sup>145</sup> Allerdings stehen für Hegel die Zeichen in der Funktion der bloßen Vermittlung der gedachten Präsenzen: "Hegel deklariert die Vollendung der Philosophie. Er schreibt eine *Wissenschaft der Logik* (die große Logik), Hervorbringung des absoluten Wissens, [...]"<sup>146</sup> Während daher Derrida einerseits die transzendentalphilosophische Frage Kants übernimmt, geht er zudem von Hegel aus, um folglich die Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung ins Zentrum seiner Philosophie zu stellen. Gerade durch diese Momente und den zentralen Bezug zur Vermittlung zeigt sich, was einige Kritiker Derridas nicht bemerkt haben, wenn sie ihm vorwerfen, die Herausstellung Hegels sei weitgehend willkürlich, da die Auseinandersetzung mit der Schrift auch andernorts, etwa schon bei Platon, sicher aber auch bei Leibniz bedeutsam werde. Dass es daher nicht die Schrift ist, die Derrida mit Blick auf Hegel zum alleinigen entscheidenden Moment wird, sondern das Geschehen der Vermittlung mit Blick auf die Frage nach Möglichkeit der Synthese sowie dem Vermittelnden der Vermittlung, lässt sich demgegenüber herausstellen. Indem Derrida Vermittlung bezogen auf den Anderen denkt, stellt sich für ihn in dieser Hinsicht auch die Frage nach

<sup>142</sup>Derrida (2004a), S. 180 Derrida hat die direkte Auseinandersetzung mit Hegel etwa in *Der Schacht und die Pyramide* gesucht, wo er deutlich macht, dass der Signifikant als äußerliches Moment des Zeichens für Hegel letztlich aufgehoben ist. Hegel frage niemals nach der "lebendigen Zirkulation der Rede in Gestalt der Schrift. Er fragt niemals nach der Äußerlichkeit". Derrida (1995), S. 58. Er merkt daher weiter an: "In der Rede bleibt der Logos bei sich. Daß man die Schrift (hier das Pro-gramm, die Vor-schrift, den Prä-Text) als schlichten empirischen Abfall des Begriffs betrachtet [...]" a. a. O.

<sup>143</sup>A. a. O., S. 19.

<sup>144</sup>Insofern schreibt Russell: "Die Reaktion gegen den Subjektivismus beginnt bei Hegel, der durch seine Logik dem Individuum einen Ausweg in die Welt zu erschließen sucht." Russell (1999), S. 712.

<sup>145</sup>Halbig, Quante und Siep (2004), S. 12.

<sup>146</sup>Derrida (1995), S. 55.

dem transzendentalen Schematismus als dem Vermittelnden (von Begriff und Anschauung). Der Schematismus wird insofern relevant, da daran die Frage gebunden ist, wie Vermittlung möglich ist bzw. was das Vermittelnde der Vermittlung bildet. Derrida geht daher - über die sprachkritische Wende hinaus und im Schatten von Kant und Hegel - der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Vermittlung als einem medienkulturellen Geschehen nach.<sup>147</sup> Hinsichtlich der Vermittlung kommt nach Derrida demnach dem transzendentalen Schematismus der Einbildungskraft eine zentrale Stellung zu, der als Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ein Drittes bildet, welches mit der Kategorie wie auch mit dem Phänomen homogen sei und somit die widersprüchlichen Prädikate der rezeptiven Passivität und der produktiven Spontaneität aufweise.<sup>148</sup> Dieser Schematismus sei am Werk, wenn die Äußerlichkeit des Zeichens in der Idealität aufgehoben werde. Das Moment des Dritten bzw. der Drittheit markiert daher für Derrida den zentralen Punkt, von dem ausgehend der Ausdruck *différance* zu verstehen sein wird.

Hegel genießt daher ein gewisses genealogisch-thematisches Privileg, insofern dieser die Frage der Vermittlung sowie nach dem Medialen und der Sprache - allerdings in einem schwachen Sinn - gestellt hat. Kant hingegen wird von Derrida ein systematisch-formales Privileg eingeräumt. Hegel denkt Vermittlung absolut, weshalb der Sprache letztlich keine entscheidende Rolle zukommt. Für Kant ist sie in dieser Form allerdings gar nicht erst Thema. Es lassen sich in dieser Hinsicht zwei Linien ausmachen, die tendenziell miteinander verbunden sind: Einerseits wird die Frage Kants (Was kann ich wissen?) beibehalten, und zudem deren Fortführung als medial vermittelte Erkenntnis (in der Schrift) nach dem *linguistic turn* bedacht. Derrida entwirft somit letztlich eine Antwort, die Aspekte wie die materiale Äußerlichkeit, den Anderen, d.h. die Einbindung in das soziale Geschehen, sowie die Geschichtlichkeit und die Psychologie einbezieht. Die Schrift wird für Derrida dabei zum Erkenntnismedium, sie ist zugleich jedoch das Medium der Vermittlung an den Anderen. Obwohl Hegel daher eine gewisse prominente Stellung genießt, räumt Derrida letztlich Kant ein gewisses Privileg ein, da Derridas Konzeption von Vermittlung auch auf ein zentrales ästhetisches Moment hinführt, wodurch dem Subjekt - allerdings im Sinne eines Individuums - eine gewisse Vorordnung zugewiesen wird. Insofern bemerkt Derrida: "Der Ursprung der Verantwortlichkeit steht im Zentrum der dekonstruktiven Erfahrung."<sup>149</sup> Das ästhetische Moment bildet daher den Aspekt einer Bezogenheit auf das Draußen, das vom Anderen kommt und nicht mehr vom Selbst gedacht werden kann.

Die Ironie der Geschichte hat es nun mit sich gebracht, dass gerade in dem

<sup>147</sup> Vgl. dazu Halbig, Quante und Siep (2004), S. 16.

<sup>148</sup> Vgl. Derrida (2004a), S. 164.

<sup>149</sup> Derrida (1987a), S. 11.

Jahr, da Derrida den Dreischlag von *Grammatologie, Die Stimme und das Phänomen* sowie *Schrift und Differenz* veröffentlichte, Rorty die Bezeichnung *linguistic turn* zur Benennung jener historischen Entwicklung aufgreift, demnach sich die Wende von der Bewusstseinsphilosophie zur Sprachphilosophie vollzogen hat. Die linguistische Wende hat Sprache als den Ort der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens und Handelns hervorgehoben.<sup>150</sup> Tatsächlich muss man jedoch hinsichtlich dieses Jahres - mit dem das Denken Derridas einsetzt - bemerken, dass Derridas seinen Einwurf auch im Kontext eines sich gerade vollziehenden *literalistic turn* wagt, der zugleich die Anfänge der generellen Medientheorie bezeichnet.<sup>151</sup> Der entscheidende Einsatz Derridas, den dieser 1967 eröffnet, erfolgt so gesehen nur wenige Jahre, nachdem die Schrift auch in anderen Bereichen thematisch relevant geworden ist, wobei Derrida durchaus diese Zusammenhänge (etwa auch die Arbeiten McLuhans) kennt.<sup>152</sup> Derridas Arbeiten setzen insofern im Kontext

<sup>150</sup>Janich hat mit Bezug auf den *linguistic turn* allerdings auch kritisch angemerkt, dass dieser dazu geführt habe, dass die Grundfragen der Erkenntnis auf Fragen wissenschaftlicher Erkenntnis und insofern auf Wissenschaftstheorie verkürzt worden seien. Wissenschaftstheorie als Subbereich der Erkenntnistheorie (in den Wissenschaften) ist insofern vor allem zur Sprachtheorie bzw. Sprachphilosophie avanciert.

<sup>151</sup>Mit dem Einsetzen der so genannten Kanadischen Schule beginnt in den 1960er Jahren parallel zur Entwicklung der medienphilosophischen Konzeption Derridas die Entwicklung der allgemeinen Medientheorie. Der Hauptfokus waren die Entwicklungen der Alphabetisierung und Skripturalisierung sowie deren Konsequenzen für die Herausbildung kultureller Mentalitäten. Damit verbunden war die Frage, was es für vergangene Kulturen bedeutete, die oralen Kommunikationsweisen zugunsten literaler Verständigungsmittel aufzugeben. Linguistisch gefragt: Wie verändert sich die Struktur einer Sprache, wenn sie zu einem schriftlichen Artefakt wird? Philosophisch oder psychologisch gefragt: Ist die orale Verständigung Ausdruck eines oralen Bewusstseinszustandes der sich von einem literalen Bewusstseinszustand unterscheidet? Vgl. dazu Havelock (2007). Das Jahr 1963 markiert in dieser Hinsicht einen Wendepunkt, da in diesem Jahr die wichtigsten Bücher dieser Entwicklung nahezu gleichzeitig erscheinen. Havelock nennt rückblickend fünf Arbeiten, die dazu beitragen, die Rolle der Oralität in der Geschichte der menschlichen Kultur und ihr Verhältnis zur Literalität zu erhellen: Claude Levi-Strauss (1962): *Das wilde Denken*, Jack Goody/Ian Watt (1963): *Consequences in Literacy*, Marshall McLuhan (1962): *The Gutenberg Galaxy*, Ernst Mayr (1963): *Animal Species and Evolution* und von ihm selbst (1963): *Preface to Plato*. Bereits zwei Jahre später veröffentlicht Marshall McLuhan (1964): *Understanding Media*.

<sup>152</sup>Ramming bemerkt, dass Derrida mit den Arbeiten McLuhans vertraut ist. Dies wird etwa ersichtlich, wenn Derrida vom "Ende des Buches" spricht und sich somit auf McLuhans Formulierung vom "Ende der Gutenberggalaxis" bezieht. Diese Verbindung zeigt sich aber auch, wenn Derrida die hypnotische Wirkung der Schrift benennt, ein Zusammenhang der für die Konzeption McLuhans entscheidend ist und als Verhältnis von Ästhetik und Anästhesie bezeichnet werden kann, Derrida (1995), S. 135. Vgl. dazu auch Schultz (2004), S. 40f, dieser hebt den Gedanken McLuhans vom "typographischen Trancezustandes" hervor, dass das Mediale in diesem Sinne eine "Einbruchs- und Lähmungstechnik" bezeichnet. Selbst die für McLuhan spezifische Formulierung, dass Medium sei Massage, findet sich bei Derrida (1995), S. 111. Es handelt sich dabei um eine Abwandlung des bekannten und vielzitierten Diktums "The medium ist the message", welche McLuhan in einem Interview vorgenommen hat. Vgl. ebenso den Bezug bei Rauscher (2003) sowie bei Sandbothe (2001), S. 98ff. Coy hingegen hat bemerkt, dass McLuhan umgekehrt auch Bezug nimmt auf Derrida

einer sich allmählich entwickelnden generellen Medientheorie ein. Zugleich ist die historische Einsatzstelle durch Husserls Thematisierung der Schrift sowie die Relevanz der Sprache nach dem *linguistic turn* geprägt. Diese Linien führt Derrida zusammen, wobei er sein Denken zugleich vor dem Horizont der neuzeitlichen Philosophie entwirft, um das Projekt einer Aktualisierung der Aufklärung anzugehen. Die Entwicklung des Strukturalismus in Frankreich bietet ihm zu dieser Zeit zugleich eine ideale Basis, von der ausgehend er sein Denken in Auseinandersetzung mit Saussure und Levi-Strauss entwerfen kann.

Indem nun Derrida den Bezug auf Sprache zu erweitern versucht, entwickelt er folglich nicht nur eine Sprach- oder Schriftphilosophie, sondern eine Medienphilosophie (die auch als kulturelles Erkenntnisvermögen des Menschen verstanden werden kann). Sloterdijk sieht daher in Derrida die linguistische Wende zu einem Abschluss kommen.<sup>153</sup> Derrida versteht die *Grammatologie* als Wissenschaft von der Schrift daher nicht nur als eine regionale Wissenschaft (d.h. Einzelwissenschaft): "Sie kann nicht *eine der Wissenschaften vom Menschen* sein, weil sie von Anfang an die für sie grundlegende Frage nach dem Namen des Menschen stellt."<sup>154</sup> Darin tritt auch der anthropologische Grundzug im Denken Derridas hervor, indem er die Frage: Was ist der Mensch? medienphilosophisch als Frage nach den Namen des Menschen wendet: Der Name ist sodann allerdings nicht nur die Möglichkeit des Benennens, sondern vor allem die Möglichkeit des Ansprache eines Anderen.

Betrachtet man nun das Gesamtwerk Derridas, so zeigt sich, dass dieses auch eine übergreifende Entwicklung aufweist, die von der Trias der Arbeiten aus dem Jahr 1967 ausgeht. Derrida setzt den Entwurf der *Grammatologie*, d.h. jene Bestimmung der Erkenntnismöglichkeiten an den Anfang seines Werks, um sich von daher die Möglichkeit zu eröffnen, sein Vorhaben zu entfalten. Insofern Derrida die *Vermittlung* durch die Schrift zu einem grundlegenden Moment seines Denkens und somit zu seinem Thema macht, folgen in den weiteren Jahrzehnten zahlreiche Texte, die sich immer wieder an diesen Vorgaben orientieren. Derrida ist es folglich nicht mehr möglich, das Ganze seiner Vorstellung einfach zur Darstellung zu bringen, vielmehr folgt er äußerst diszipliniert seinem Verfahren, indem er immer wieder einzelne Texte auswählt und in einer differenzierenden (d.h. dekonstruktiven) Lektüre eine Verschiebung vornimmt, mittels derer er diese Texte aneignet

---

da. Vgl. Coy (1995), S. XIIIf. Inwiefern sich diese Entwicklungen nahezu parallel vollziehen, wird deutlich, beachtet man, dass Havelock hinsichtlich der Geschichte der Auseinandersetzung mit der Schrift angemerkt hat, dass Rousseau mit seinem *Essai sur l'origine des langues* Mitte des 18. Jahrhunderts den frühesten entscheidenden Einsatz für ein solches Denken geliefert habe. Es ist diese Arbeit Rousseaus mit der sich Derrida im zweiten Teil der *Grammatologie* auseinandersetzt.

<sup>153</sup>Vgl. Sloterdijk (2007), S. 15.

<sup>154</sup>Derrida (1983), S. 148.



und diese zugleich von sich entfernt, um mittels dieses Verfahrens weitere Aspekte seines Konzeptes aufzuzeigen.<sup>155</sup>

Hinsichtlich dessen lässt sich auch feststellen, dass gewisse Veränderungen, die zumeist in seinem Werk wahrgenommen werden, von ihm selbst nicht in dieser Weise beschrieben werden. So scheint es weit verbreitet, Derrida in den 1980er Jahren eine Wende zum politischen Denken zu unterstellen, ohne dass die zahlreichen Kommentare Derridas dazu bemerkt werden, in denen er darauf verweist, dass sein Denken schon immer politisch gewesen sei. Münker und Rösler sehen eine solche Wende bei Derrida, der sich folglich stärker ethischen Fragen gewidmet habe.<sup>156</sup> Derrida gilt Einigen daher inzwischen als ein politischer Denker, obwohl er selbst angemerkt hat, dass diese politische Dimension immer schon in seinem Schreiben enthalten war: "Meine Kultur war von Beginn an eine politische Kultur."<sup>157</sup> Dies wird verständlich, wenn man die durchgehend performative Ordnung seiner Arbeiten berücksichtigt. Derrida thematisiert Vermittlung als Vermittlungsgeschehen, weshalb er die Dynamik gegenüber der Struktur in den Vordergrund stellt. Dass Derrida die Grundfrage seiner Arbeiten nicht grundsätzlich gewandelt hat, wird auch ersichtlich, wenn er Mitte der 1990er Jahre etwa von einer "Schrift" spricht, "und zwar in einem Sinne dieses Wortes, den ich seit Jahrzehnten umkreise."<sup>158</sup> Derridas Arbeiten bilden daher ein Erarbeiten der verschiedenen Facetten eines komplexen Zusammenhangs, den er in aufeinanderfolgenden Einzellektüren in Auseinandersetzung mit bestimmten Texten entwickelt. Der Gesamtprozess kann daher auch verstanden werden als fortgesetzte Lektüre, von der ausgehend er zu bestimmten Zeitpunkten bestimmte Aspekte fokussiert. So bemerkt Derrida bezüglich einer Auseinandersetzung mit dem Denken Heideggers zur Wahl seines Themas zu einem Kolloquium: "So wird es mir möglich sein, die Ökonomie oder die Strategie zu beschreiben, die mich dazu gebracht haben, mein heutiges Thema zu wählen, an einem bestimmten Punkt meiner Lektüre."<sup>159</sup> Derrida begründet daher mit der *Grammatologie* die Bedingungen seiner Philosophie als einer Wissenschaft von der Schrift (Philosophie der Medialität). Im Sinne einer Philosophie der Medialität behandelt Derrida daher die Bedingungen des Denkens als die Verhältnisse der verschiedenen Aspekte zueinander. Die-

---

<sup>155</sup>Es ist daher kaum überraschend, dass sich in den Texten Derridas oftmals Anmerkungen finden, die den Leser darauf verweisen, dass weitere Aspekte, die womöglich an der entsprechenden Stelle in einem bestimmten Zusammenhang anzuführen wären, sich an anderer Stelle finden und dort - in einem anderen Zusammenhang - ausgearbeitet wurden. Für Aspekte die bis dahin noch nicht ausgearbeitet waren, vermerkt Derrida i.d.R., dass dieser noch fehlende Aspekt eine folgende Untersuchung wert wäre.

<sup>156</sup>Münker und Roesler (2000), S. 173. Auf die Kontinuität der Arbeiten sowie die zunehmende Vielfalt der bearbeiteten Themen haben auch Gondek und Waldenfels hingewiesen, vgl. daher Gondek und Waldenfels (1997), S. 10.

<sup>157</sup>Derrida (2003b), S. 60, vgl. dazu auch Moebius und Wetzlar (2005), S. 18.

<sup>158</sup>Derrida (2003b), S. 58.

<sup>159</sup>Derrida (1988), S. 14.

se Verhältnisse sind die Relation von Subjekt zu Subjekt (der Andere) und Subjekt zu Objekt (das Andere). Unter dem systematischen Gesichtspunkt wird daher der doppelte Ort (Dinnen und Draußen) behandelt; genealogisch betrachtet finden daher die Verhältnisse als Gesetz und wechselseitige Voraussetzung Beachtung. Derrida betont, dass diese Aspekte nicht voneinander zu trennen sind. Insofern Derrida die Herausstellung des Begriffs der Dekonstruktion selbst kritisiert, merkt er zugleich an, dass es neben diesem Begriff zahlreiche weitere Begriffe gibt, die für ihn jeweils die gleiche Notwendigkeit besitzen. Jene Aspekte, die mit diesen Begriffen verbunden sind, werde ich nachfolgend vorstellen.<sup>160</sup>

## 5.4 Auf die Probe einer Lektüre

Derridas kritische Frage zielt darauf, die Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung zu bestimmen, wobei er Kants transzendentalphilosophische Frage wiederholt, um diese auf seine Weise zu beantworten. Indem Derrida anschließend an die linguistische Wende diese Bedingungen nicht mehr in der Sprache erkennt, sieht er sich vor die Herausforderung gestellt - insbesondere mit Blick auf die konkrete Vermittlung seines eigenen Entwurfs in einem Buch, dem wissenschaftlichen Basismedium -, jene Bedingungen, die seinem Vorhaben vorausgehen, darin zugleich zu thematisieren. Indem Derrida etwas vermittelt, muss er Vermittlung thematisieren bzw. jene Bedingungen aufzeigen, die Vermittlung ermöglichen. Derrida sieht sich also damit konfrontiert, in seinen Arbeiten einen thematischen Diskurs zu führen, mittels dessen er zu vermitteln intendiert, was er dem Anderen nicht einfach mitzuteilen vermag, da die Bedingungen im Vollzug zugleich vorausgesetzt werden. Er zielt darauf, indem er dies tut, den Leser dieses thematischen Diskurses zugleich auf den sich ereignenden Vollzug zu verweisen, ohne dies eigens sagen zu können. In diesem Sinn bemerkt er: "Die technizistische Naivität zu überwinden, heißt den operationalen Begriff in einem *thematischen Begriff* zu reflektieren."<sup>161</sup> Das Verfahren zur Reflexion, welches Derrida folglich entwirft, muss dabei die Bedingungen im Vollzug kenntlich machen, d.h. "Vermittlung" vermitteln.

Derrida geht die thematische Auseinandersetzung mit dem philosophischen Diskurs an, um darin nicht nur das Geschehen der Vermittlung aufzuzeigen; er verfolgt vielmehr zwei Ziele: Einerseits intendiert er, auf diese Weise Begriffe seiner Philosophie des Medialen zu entwickeln, zugleich versucht er darin deutlich werden zu lassen, dass die Begriffe nicht alleine zu bezeichnen vermögen, was er unter Vermittlung versteht, sondern dass Vermittlung eben vermittelt werden muss; d.h. über das Geschriebene hinaus macht das

---

<sup>160</sup>Vgl. dazu Kapitel 6.

<sup>161</sup>Derrida (1976), S. 17.

Schreiben den eigentlichen Akt der Vermittlung aus, was es insofern zu verdeutlichen gilt. In eben diesem Sinn hat etwa Abel herausgestellt, dass der Vollzug der Sprache nicht in Worten wiedergegeben und beschrieben werden kann: "Der performative Charakter des tatsächlichen Sprechens bzw. der *Vollzug* der Sprache wird selbst nicht zu etwas Mitgeteiltem *in* der Sprache."<sup>162</sup> *Etwas* sagen, ist etwas vollkommen anderes, als etwas *sagen*. Daher lässt sich - insbesondere in Anlehnung an Kants Aussage: "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"<sup>163</sup> - bemerken: dass der Vermittlungsbegriff nicht ohne die Anschauung der Vermittlung *denkbar* ist. Was "Vermittlung" benennt, lässt sich daher allererst im Geschehen der Vermittlung erfahren. Ein rein begrifflich-logischer Diskurs wäre zwar in der Lage, Begriff zu erarbeiten, allerdings würde diesen Begriffen der nötige Gehalt fehlen, d.h. was diese zu bezeichnen versuchen - das Geschehen der Vermittlung -, könnte nicht anschaulich werden. Daher verbindet Derrida das begrifflich-logische Moment mit einem performativ-rhetorischen Moment, um, indem er seine Begriffe entwickelt, diesen zugleich eine Anschauung zukommen zu lassen, die jedoch als das dem Diskurs Entzogene nicht vermittelt werden kann, sondern vielmehr erfahren werden muss.

Bei aller Anstrengung die Derrida folglich unternimmt, ist sein Vorhaben dennoch oder gerade deshalb stets der Gefahr ausgesetzt, dass der Text, den er hervorbringt, lediglich in einem konstativen Modus gelesen wird (d.h. Beachtung erfährt nur, was darin gesagt wird). Derrida muss sein Denken somit unter diesem Vorzeichen der Schriftlichkeit entwickeln; was Derrida zu vermitteln beabsichtigt, kann nur in der Immanenz des Geschriebenen zur Anschauung kommen. In diesem Sinn lässt sich die folgende Äußerung Derridas verstehen: "Mit einer behutsamen Bewegung [...] beginnt alles [...] sich nun in den Namen der Schrift zu verlagern [...]"<sup>164</sup> Insofern die Schrift weiterhin Medium der Philosophie ist, geht Derrida die Verbindung eines philosophischen und eines rhetorischen Moments ein:

"Gesetz, man will *durch* den philosophischen Diskurs *hindurch*, dem man sich unmöglich ganz entreißen kann, einen Durchbruch zu einem Jenseits versuchen, so hat man nur dann eine Aussicht, *in der Sprache* [...] dahin zu kommen, wenn man *das Problem der Beziehung zwischen der Zugehörigkeit und dem Durchbruch*, das heißt *das Problem der Geschlossenheit, formal und thematisch* stellt. Formal, das heißt so wirklich und formal, so formalisiert wie nur möglich: nicht aber in einer *Logik*, in anderen Worten in einer Philosophie, sondern in einer eingeschriebenen Deskription, in einer Einschreibung der Verhältnisse des Philosophischen und des Nicht-Philosophischen, in einer Art unerhörter *Graphik*,

<sup>162</sup>Abel (2000), S. 65.

<sup>163</sup>Kant (1998), KrV, B 75.

<sup>164</sup>Derrida (1983), S. 17.

in der die philosophische Begrifflichkeit nur noch eine Funktion erfüllt.“<sup>165</sup>

Da das Geschehen der Vermittlung als performativer Akt im Geschriebenen abwesend ist, wird, was als Aussage (das Vermittelte) erscheint, letztlich vom Leser in der Lektüre des geschriebenen Textes entworfen, wodurch die Stimme des Sprechers womöglich ungehört bleibt. Insofern intendiert Derrida mittels einer spezifisch rhetorischen Strategie, die eigene Stimme - den Einsatz seines Sprechens im Bruch der Vermittlung durch die Schrift - erfahrbar zu machen. In diesem Sinn hat Nancy bemerkt:

”Nun hat Derrida die Stimme aber nie hinter die Schrift zurückgedrängt: Er wollte nur zeigen, daß die Stimme sich (nieder)schreibt, daß die Schrift also auch die Spur des Atems ist und der Atem letztendlich die Auslöschung der Spur, allerdings so, daß die Spur in dieser Auslöschung endlos ihre Rolle weiter spielt, die genau darin besteht, nicht aufzuhören.“<sup>166</sup>

Genau dies führt zur Verknüpfung eines logischen und rhetorischen Moments, denn indem Derrida einen thematischen Diskurs führt, versucht er mittels der rhetorischen Strategie seinen Einsatz für die Lektüre des Lesers im Schreiben wirkungsvoll werden zu lassen. Die Auseinandersetzung mit der Schrift findet daher formal und thematisch, rhetorisch und logisch zugleich statt und zwar notwendig in dieser Verknüpfung. Was Dekonstruktion genannt wird, wird insofern verkannt, da zumeist nicht gesehen wird, dass ”eines der Themen des Diskurses der Dekonstruktion, ein Thema, [...] überdies eine Geste desselben ist.“<sup>167</sup>

Defizite der gegenwärtigen Rezeption bestehen insofern darin, dass dieses rhetorische Moment zumeist missverstanden und dessen performative Qualität übersehen wird. Das Problem liegt darin, dass dieser aktive Prozess, den Derrida in seiner Lektüre selbst vollzieht, gleichfalls vom Leser, d.h. von uns vollzogen werden muss. Ein performativer Lektüremodus orientiert sich an dem, was der Text zeigt. Dieser folgt dem Geschriebenen und liest den Text im Durchgang seiner Entwicklung hinsichtlich der darin angelegten Bewegung. Lesen im Modus der Performanz bedeutet daher, eine aktive Strategie der Lektüre zu entwickeln, die über die ”gewöhnliche“ bzw. die ”gewohnte“ Aneignung hinausgeht. Die Lektürearbeit wird insofern zu einem aktiven Umgang mit dem Text, die dessen Dynamik nachzeichnet.

Eine Lektüre im Modus des Konstativs, die bloß das Gesagte beachtet, nimmt folglich lediglich das metaphysikkritische Moment Derridas wahr und bemerkt nicht, was dieser mittels der rhetorischen Strategie intendiert (d.h. in Bewegung setzt). Solche Lesarten verstehen das rhetorische Moment als

---

<sup>165</sup>Derrida (1976), S. 169.

<sup>166</sup>Nancy (2005), S. 100.

<sup>167</sup>Derrida (2005), S. 29.

äußerlich und bemerken dann etwa, dass das Schreiben Derridas stilistisch überformt sei, ohne dessen Notwendigkeit zu erkennen. Darin aber fallen alle Bemühungen, im Schreiben über das hinauszukommen, was sich von der Inschrift sagen lässt, in sich zurück. Derrida fasst das bestehende Verhältnis daher als "Herrschaft des Konstativen über das Performative".<sup>168</sup> Die Praxis werde demnach historisch der Logik untergeordnet.<sup>169</sup> Insofern bemerkt er, dass die Logik seit jeher im Zentrum der Wissenschaft steht, obwohl die Praxis diese von innen bereits bekämpft habe. Die Schrift wird von ihm jedoch nicht als reine Logik verstanden, sondern als Praxis des Schreibens, d.h. als eine Kulturtechnik auch im Sinne eines historischen Ursprungs sowie der Möglichkeitsbedingung des Wissens. In diesem Sinn ist die Performanz dem Konstituierten nicht mehr nachgeordnet, sondern bedingt dieses.<sup>170</sup>

Indem Derrida somit eine metaphysikkritische Geste vollzieht, verfolgt er zwei Ziele: Erstens strebt er eine Begriffsbildung an und darüber hinaus beabsichtigt er, den Vermittlungszusammenhang aufzuzeigen, d.h. er muss zugleich verdeutlichen, dass, was diese Begriffe bezeichnen, weitaus mehr beinhaltet, als gesagt werden kann, nämlich das Geschehen der Vermittlung insgesamt - und dazu gehören die Performanz des Sprechens sowie die Materialität der Äußerung. Eine solche Philosophie des Medialen ergibt sich daher daraus, dass Derrida die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis im Geschehen der Vermittlung selbst darstellt, d.h. vermittelt. Derrida merkt daher an:

"Aus diesem Grund hängen auch die methodologischen Überlegungen, die wir an einem Beispiel vorbringen, aufs engste mit jenen allgemeinen Vorstellungen zusammen, [...] die sich auf die Abwesenheit des Referenten oder des transzendentalen Signifikats beziehen. *Ein Text-Äußeres gibt es nicht.*"<sup>171</sup>

Insofern das Denken der Vermittlung an das Primat der Vermitteltheit gebunden ist, kann eine frontale Thematisierung nicht erfolgen. Ein solches Vorgehen hat Gehring als indirektes Verfahren bezeichnet.<sup>172</sup> Derrida schreibt in diesem Sinn auch: "Mehr Frontalität, mehr These oder mehr Thematisierung zu fordern, vorauszusetzen, daß man hier über einen Maßstab verfügt: nichts scheint gewaltsamer und naiver zugleich."<sup>173</sup> Eine Fülle von Hinweisen zum Gesamtentwurf finden sich folglich im Verfahren selbst: "Sie deuten zugleich an, daß es selbst eine Art von Aussage sein will: Theorie verlegt sich auf Antworten, wie sie ein Text als Text und *qua* Text gibt."<sup>174</sup> Was

---

<sup>168</sup>Derrida (1997b), S. 93.

<sup>169</sup>Derrida (1983), S. 12f.

<sup>170</sup>Vgl. A. a. O., S. 45.

<sup>171</sup>A. a. O., S. 275.

<sup>172</sup>Vgl. dazu Gehring (1994), S. 9.

<sup>173</sup>Derrida (2000), S. 26.

<sup>174</sup>Gehring (1994), S. 13.

entscheidend ist, kann nicht direkt *gesagt* werden, da es sich in der Schrift - dem Gesagten - verbirgt, weshalb Derrida bemerkt: "Die Anstrengungen lassen sich nur schwer wahrnehmen und sind notwendigerweise diskret und verstreut."<sup>175</sup> Die Indirektheit ist insofern Resultat eines Denkens, dem die "sprachlichen, historischen, materiellen Implikationen" zum Problem geworden sind.<sup>176</sup> Derridas kritische Frage bildet daher ein Verfahren der Reflexion, das im Heraussetzen der Inschrift, d.h. in der Einschreibung, eine Differenz erfahrbar werden lässt. Allerdings bedarf diese einer spezifischen Aufmerksamkeit und Orientierung in der Lektüre, die von einem bloß passiven Nachvollzug abweicht.

Insofern Derridas Vorgehen in das Geschehen der Vermittlung eingebunden ist - er schreibt ein Buch -, merkt er an: "Wir brauchen in dem Kontext, der uns hier beschäftigt, einen Leitfaden oder einen Probestein."<sup>177</sup> Den Leitfaden oder Probestein, von dem ausgehend Derrida seine kritische Frage entwickelt - findet er in den (überlieferten) Texten der Tradition, weshalb er mit einer Lektüre derjenigen Texte einsetzt, die ihm thematisch relevant erscheinen und vorausgehen, um ausgehend von diesen Werken im Vollzug einer Lektüre, d.h. *auf die Probe einer Lektüre*, seine Frage zu entwickeln.<sup>178</sup> Die operative Vermittlung, dass uns Derrida etwas zu vermitteln intendiert, wird folglich in der thematischen Vermittlung der Tradition anhand der Lektüre dieser Texte vollzogen. Diese von Derrida als notwendig angeführte thematische Auseinandersetzung, die Tatsache, dass sich die Vermittlung nur am Leitfaden eines thematischen Diskurses zu zeigen vermag, bezeichnet sein gesamtes Werk, das sich durchgehend als diskursiver Umgang mit je spezifischen Texten der ihm vorausgehenden philosophischen Tradition erfassen lässt. Da er eine Verschiebung nur von einem Gegebenen wagen kann, wählt er Texte, die seinem Anliegen verwandt sind, um diese mittels der folgenden Einschreibung anzueignen. Indem Derrida von dem ausgeht, was gegeben ist, entwickelt er sein Denken der Vermittlung aus der tatsächlichen Vermittlung. Die Einschreibung ist für Derrida Bahnung eines Erkenntnisweges.

Derridas Vorgehen kann daher nicht schlicht als Methode verstanden werden, die auf jeden beliebigen Text anwendbar ist - ein solches Verständnis geht einher mit der metaphysikkritischen Lesart, die annimmt, das Verfahren diene der Aufdeckung metaphysischer Annahmen. Derrida hingegen wählt jene Texte, mit denen er eine Auseinandersetzung angeht, hinsichtlich der thematischen Voraussetzungen sehr bedacht aus. Diese Auswahl erfolgt gemessen an dem Vorhaben, mittels einer thematischen Einschreibung zugleich eine Begriffsbildung zu vollziehen, die Benennungen für das entwickelt, was sich im Vollzug dieser Auseinandersetzung ereignet. Mit Blick auf die Begriffsbildung und die Entwicklung des theoretischen Zusammenhangs ist die

---

<sup>175</sup>Derrida (1983), S. 14.

<sup>176</sup>Gehring (1994), S. 13.

<sup>177</sup>Derrida (2000), S. 106.

<sup>178</sup>Vgl. A. a. O., S. 128.

thematische Auseinandersetzung daher nicht beliebig, obwohl das, was die sich daraus ergebenden Begriffe benennen, nicht bloß einen regionalen, sondern einen allgemeinen Charakter hat. Derridas Beispiele sind deshalb nicht solche unter anderen, sondern sie sind in gewisser Weise "gute Beispiele", die hinsichtlich dessen, was sich aus ihnen ergeben soll, ausgewählt werden.<sup>179</sup> Auch daher bemerkt Derrida: "Diese Reflexion ist gezwungen, mit "Beispielen" zu arbeiten [...]"<sup>180</sup>

Die Lektüre dieser Texte hat exemplarischen Charakter, da in ihnen das Geschehen der Vermittlung, d.h. der mediale Zusammenhang, bereits am Werk ist. Eine rein deskriptive Antwort wäre somit nicht denkbar, da diese voraussetzen würde, dass in einer Beschreibung erfasst werden kann, was dieser vorliegt. Um etwa den Performativ des Vollzugs beschreiben zu können, müssten wir bereits außerhalb dieses Vollzugs stehen. Nun liegt, was Derrida zu vermitteln beabsichtigt, nicht vor, sondern voraus, d.h. es vollzieht sich in der Vermittlung. Derrida spricht insofern von einer archetypischen Beispielhaftigkeit seiner Lektüren, die Modell und nicht Muster sei. Was sich in einer exemplarischen Auseinandersetzung zeigt, d.h. was sich darin vollzieht, ist insofern nicht nur Beispiel aus einer Gesamtheit von Fällen, vielmehr zeigt sich anhand des Exemplars ein allgemeines Gesetz. Dadurch, dass dem, was sich darin zeigt, vermittels der Begriffsbildung zugleich ein Name zugesprochen werden kann, lässt sich das allgemeine Gesetz auch als ein "Gesetz" begreifen. Beachtet man nun, wie Derrida seine Begriffe entwickelt, so lässt sich keinesfalls behaupten, was etwa Kofman getan hat, dass er nicht in Begriffen denkt, vielmehr entwickelt er die Begriffe nur auf andere Weise: d.h. differentiell.<sup>181</sup> Nancy hat daher festgestellt: "Aber bei Derrida herrscht nie Mangel am Begriff, man muß ihn nur genau genug lesen wollen ..."<sup>182</sup>

Derrida grenzt sein Vorgehen gegenüber den klassischen Normen der Wissenschaft ab, d.h. gegenüber der Objektivität, der Bezugnahme auf Themen und feste Begriffe sowie der relativen Äußerlichkeit im Verhältnis zum Gegenstand, und er deutet an, dass seine Auseinandersetzungen nicht mehr dem anerkannten Modell des Kommentars unterstehen, d.h.:

"der genealogischen und strukturellen Wiederherstellung eines Systems [...]. Es geht hier um etwas ganz anders. [...] Über alle Vorbilder klassischer Lektüre wird darin an einem Punkt hinausgegangen, und zwar genau an dem ihrer Zugehörigkeit zum Drinnen der Reihe, wobei man Darüberhinausgehen freilich nicht als ein *einfaches* Heraustreten *aus* der Reihe ansehen darf [...]. Das Darüberhinausgehen ist nur eine *gewisse* Verschiebung der

---

<sup>179</sup>Vgl. Derrida (1976), S. 70.

<sup>180</sup>Derrida (1983), S. 131.

<sup>181</sup>Vgl. Kofman (2000), S. 29.

<sup>182</sup>Nancy (2005), S. 100.

Reihe.”<sup>183</sup>

Derrida unterscheidet folglich zwischen Kommentar und Interpretation.<sup>184</sup> Der Kommentar wird abgegrenzt gegenüber einer Vorstellung von Interpretation, der gemäß ein Text im verstehenden Vollzug angeeignet oder ausgelegt werden kann, so dass dessen Sinn zur Entfaltung kommt. Er schreibt in diesem Sinn: ”Diese signifikante Struktur zu produzieren, kann aber gewiß nicht heißen, mit Hilfe der verstellenden und distanzierenden Verdopplung des Kommentars das bewußte, willentliche und intentionale Verhältnis zu reproduzieren [...]”<sup>185</sup> Der Sinn eines Textes wird nicht in einer Interpretation fortgesetzt, sondern er entsteht mittels einer schreibenden Lektüre Derridas; d.h. durch das Verfassen eines Kommentars entsteht ein neuer Text, der sich auf eigene Weise verstehen lässt, nicht jedoch im Sinne des vorhergehenden Textes. Ein solches produktives Verfahren setzt demnach den Akzent auf dem nachfolgenden Text und nicht alleine auf dem vorhergehenden. Derrida versteht sein Schreiben daher als einen kreativen und aktiven Prozess des ”Bedeutung-Machens”:

”Eine Interpretation tut, was sie sagt, während sie gleichzeitig vorgibt, eine von ihr unabhängige Realität bloß auszusagen, zu zeigen und zu übermitteln. Tatsächlich ist die Interpretation produktiv und in gewisser Weise immer schon performativ.”<sup>186</sup>

Sonderegger hat daher bemerkt: ”Linguistic sense is no more to be definitively established in the most recent commentary than it is in the ’original’ text. Linguistic sense is located in further interpretative acts of writing and speaking.”<sup>187</sup> Derrida versteht den Kommentar somit nicht als eine interpretative Fortsetzung des zuvor Gesagten, sondern als einen in einem starken Sinn interpretativen Kommentar, der den Sinn eines Textes nicht in einen Folgetext überträgt, sondern darin hervorbringt. Angehrn bemerkt dazu: ”Auch als Lektüre sind Derridas Schriften nicht bloß Exegese, sondern eigenständige

---

<sup>183</sup>Derrida (1995), S. 116.

<sup>184</sup>Sonderegger (1997), S. 199: ”He defends this active reading against the demand that interpretation should be merely a commentary on or of a text, although he allows a connection between the two by ascribing to the commentary a role, yet to be explained, in productive or active reading.”

<sup>185</sup>Derrida (1983), S. 274.

<sup>186</sup>Derrida (2003c), S. 23.

<sup>187</sup>Sonderegger (1997), S. 200. Derridas Umgang mit Texten erinnert an den Umgang mit Texten im Mittelalter. Auch Waldenfels sieht einen solchen Bezug bestehen; vgl. dazu Waldenfels (2005), S. 269. Auch in Derridas Spur-Begriff wird deutlich, dass das Verständnis des Textes durchaus durch ältere Vorstellungen markiert wird, so z.B. durch die mittelalterliche Vorstellung eines Textes als Gewebe - bei Derrida als Gewebe von Spuren. In einem solchen Sinn schreibt Derrida etwa: ”Und was wir hier als Produktion bezeichnen, ist notwendigerweise ein Text, das System einer Schrift und einer Lektüre, von der wir *a priori*, doch erst jetzt wissen, und eines Wissens, das keines davon ist, daß sie sich um ihren eigenen blinden Fleck gliedern.” Derrida (1983), S. 282.



Entwürfe, die sich im Modus des Dekonstruierens selbst in die Geschichte einschreiben.“<sup>188</sup>

Zugleich erkennt Derrida an: "Obschon unsere Lektüre nicht Kommentar sein soll, muß sie dennoch innerhalb des Textes verbleiben."<sup>189</sup> Der vorhergehende Text bleibt als Ausgang für den eigenen Entwurf weiterhin bedeutsam, der nicht ohne das, was durch den Text vorgegeben wurde, auskommt. Diese zugleich aktive Bezugnahme hat Derrida den Vorwurf des Eklektizismus eingebracht, obwohl diese auch als eine achtungsvolle Geste verstanden werden kann, die den vorhergehenden Text nicht auf thematische Aussagen reduziert, sondern in einer detaillierten Auseinandersetzung diesem zu entsprechen versucht (oder wie Derrida sagen würde: er versucht einem Text die Treue zu halten). Derrida liest daher solche Texte nicht bloß hinsichtlich der Begriffe und Thesen, sondern mit Blick auf die Strukturen und Differenzierungen des Schreibens, die sich nicht als solche in einer thematischen Zusammenfassung wiedergeben lassen, sondern nur in einem ausführlichen Zitat (ein Zitat, welches letztlich den gesamten Text zitieren müsste). Gerade in diesem Zusammenhang lässt sich Derrida nicht als Relativist charakterisieren (als der er oftmals gesehen wird), da er weiterhin daran festhält, dem Gegebenen als einem kulturell sedimentierten Grund - und d.h. als einem Erkennbaren - die Treue zu halten.

Gerade hinsichtlich des Kommentars wird deutlich, dass Derridas Entwurf nicht anti-hermeneutisch gedacht ist, insofern er am Verstehen dessen interessiert ist, "was ein Text sagt und was eine Tradition bedeutet [...]".<sup>190</sup> Er stößt daher gerade nicht anerkannte Prämissen um, vielmehr er agiert in der Einsicht, dass jede Einschreibung notwendig auch zu einer Vermittlung führt und daher mit dem historischen Kontext bricht, obwohl diese gerade auf das Vorausgehende bezogen bleibt. Diese Behutsamkeit ist es, welche die Arbeiten Derridas gegenüber anderen auszeichnet, die auf einen Schlag zu wissen glauben, was hier oder dort gesagt wird. Die ausführlichen Zitate, die Derrida oftmals verwendet, sind Resultat eines solchen, auch dem Vorhergehenden verpflichteten Denkens. Dieses dem philosophischen Diskurs verpflichtete Denken wird von Derrida als *Grammatologie* benannt, die als solche keine ganz andere Philosophie zu entwirft, was sie eben auch nicht könnte. Eine solche Logik bleibt an die Einschreibung (Inscription) und die damit einhergehenden Möglichkeiten der Vermittlung gebunden.

Von denjenigen, die seine Arbeiten im Umgang mit der Philosophie als Metaphysikkritik verstanden haben, wurde Derrida hinsichtlich dieses Vorgehens vorgeworfen, er bleibe den Oppositionen und Begriffen treu, die er kritisiere, weshalb seine Konzeption durchgängig von dieser Inkonsequenz

<sup>188</sup> Angehrn (2004), S. 286. Derridas "Arbeit des Kommentars" ist daher eine eigene Weise, Texten zu lesen, die in dieser Art keinen Vergleich hat. Vgl. dazu Bertram (2002), S. 18.

<sup>189</sup> Derrida (1983), S. 275.

<sup>190</sup> Angehrn (2004), S. 245.

gekennzeichnet sei. Die Behauptung, dass Derrida in seinen Auseinandersetzungen metaphysikkritisch agiere und zugleich der Tradition verhaftet bleibt, greift zu kurz, da eine solche Kritik einem oppositionellem Denken verschrieben ist, gemäß dem man davon ausgeht, sich einfach auf Distanz setzen zu können, indem man Begriffe schlicht neu definiert. Derrida geht hingegen keinesfalls davon aus, dass er sich dem Bestehenden schlicht entgegensetzen vermag. Er schreibt:

„Unser Diskurs gehört dem System der metaphysischen Oppositionen in irreduzibler Weise an. Man kann den Bruch mit dieser Zugehörigkeit nur mit Hilfe einer gewissen Organisation, einer gewissen *strategischen* Einrichtung ankündigen, die im Innern des Feldes und der ihm eigenen Mächte eine *Kraft der Verortung* hervorbringt [...]“<sup>191</sup>

Derrida beachtet insofern das „Gesetz ihrer eigenen Zugehörigkeit zur Metaphysik und zur abendländischen Kultur“ und er setzt mit seinem Denken beim Gegebenen ein, um hervorgehend aus bestehenden Zusammenhänge den eigenen - und d.h. auch spezifischen - Einsatz zu wagen.<sup>192</sup>

Dies setzt voraus, dass der vorhergehende Text bereits Begriffe und Vorstellungen entwickelt, welche die Möglichkeit eröffnen, entsprechend umgeschrieben zu werden. Von dort ausgehend setzt er an und bemerkt, dass die philosophischen Begriffe, deren Erbe wir angetreten haben, sich regelmäßig

<sup>191</sup>Derrida (1976), S. 36.

<sup>192</sup>Derrida (1983), S. 278. In diesem Zusammenhang lassen sich die Auseinandersetzungen mit dem Vorwort, der Vorrede und dem Beginn des Schreibens lesen. Denn die Vorrede ist jener Ort des Buches, an dem das Buch noch nicht begonnen hat, an dem im Buch-Außerhalb noch in einer anderen, nicht-logischen Sprache gesagt werden kann, was im Innenraum des Buches dann einer anderen Ordnung untersteht. Diese Grenzziehung irritiert Derrida immer wieder, wenn er - wie etwa in der *Grammatologie* - den Beginn des Buches mehrfach aufschiebt. Er kommt in einem solchen Sinn zu der Aussage, dass es kein Buch-Außerhalb gebe. Derrida schreibt dazu auch: „Wir müssen *irgendwo, wo immer wir sind*, beginnen, und das Denken der Spur, das sich des Spürsinns nicht entschlagen kann, hat uns bereits gezeigt, daß es unmöglich wäre, einen bestimmten Ausgangspunkt vor allen anderen zu rechtfertigen. *Irgendwo, wo immer wir sind*: schon in einem Text, in dem wir zu sein glauben.“ a. a. O., S. 281. Es scheint mir auffällig, dass Derrida, dort, wo er von einem solchen „kulturellen Grund“ (*common sense*) ausgeht, dass „wir“ weitgehend problemlos verwendet, während er dieses „wir“ verstanden als Gemeinssinn an anderer Stelle stark problematisiert hat. Der Gebrauch scheint an jene Situationen gebunden, in denen er einen allgemeinen Grund voraussetzt. Insofern kommt Derridas durchaus dem nahe, was Janich als Verfahren des methodischen Kulturalismus vorgeschlagen hat: „Es ist eine Grundidee des *Methodischen Kulturalismus*, Begründungsmodelle für Wissenschaften zu entwickeln, die auf den *Vollzug von Handlungen in der Lebenswelt* zurückführen.“ Janich (2006a), S. 261. Der Einsatz an einer bestimmten Stelle bietet insofern einen Ausweg aus dem Begründungstrilemma und der damit verbundenen Frage nach legitimen Begründungsanfängen. Derrida bemerkt dazu: „Die Möglichkeit des unmöglichen Systems wird uns zum Horizont werden, um uns vor dem Empirismus zu bewahren.“ Derrida (1976), S. 129.

als unzureichend erweisen [...]. Als Gedächtnis eines Versprechens sucht dieser Appell einen neuen Ton.“<sup>193</sup> Derridas Einsatz *vollzieht* sich daher jeweils an genau der Stelle, von der er sagt, dass er gerade *hier* einen Anfang zu machen gedenkt, wobei er bemerkt, dass dieser Einsatz jeweils nur in einer bestimmten historischen Sprache möglich ist, von der sich die Philosophie nicht abzulösen vermag: ”Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu anderen überzugehen, sondern eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an die sie geknüpft ist, umzukehren und zu verschieben.“<sup>194</sup> Die Vermittlung erfolgt somit aus einer differierenden Bewegung, zu der Derrida bemerkt, dass die Bewegung der *différance* die Grundzüge der Metaphysik nur von einem Drinnen her zu bearbeiten vermag.<sup>195</sup>

Die darin vermerkte Geschichtlichkeit der Sprache bezeichnet nicht nur eine spezifische Zeitstufe, sondern die medienkulturelle Eingebettetheit des Denkens der Vermittlung. Das metaphysikkritische Moment der Arbeiten Derridas ist daher ein Verfahren der De-Sedimentierung gegebener Verständnisse und Differenzierungen mittels der Einschreibung in andere Zusammenhänge. Das ist es, was eine ”dekonstruktive Genealogie“ benennt. Insofern versteht Derrida die Operation der Dekonstruktion nicht als einen Vollzug in einer Metasprache, sondern als einen Gebrauch der Sprache, die immer vom metaphysischen Grund der Begriffe, die sie verwendet, affiziert ist, um diese ausgehend von diesem Punkt zu variieren. Das Text-Ganze gehört demnach ”unserer Geschichte und unserer Kultur“ an, an die wir gebunden sind, ohne von dieser zurücktreten zu können:

”- so bewegen wir uns heute in einem bestimmten Netz von Bedeutungen, [...] die wir dennoch nicht beherrschen; und werden uns auch dann noch in ihnen bewegen, wenn wir sicher sind, daß wir sie niemals vollständig beherrschen können.“<sup>196</sup>

Derrida spricht in diesem Sinn die ”Überlastung durch die Sprache und die Vorhandenheit von Kultur“ an.<sup>197</sup> Seine Methode der Dekonstruktion ist (auch entgegen Kants Methode) nicht *re*-konstruktiv, sondern im vollen Sinn des Wortes *de*-konstruktiv, d.h. sie verfährt im Sinne einer De-Sedimentierung kultureller Archive, um darin zugleich eine andere Vorstellung zu entwickeln. Insofern geht er nicht von einer konstanten Bedingtheit aus, sondern von einem bewegten, d.h. dynamischen Geschehen. Das Verfahren ist produktiv hervorbringend in dem Sinn, dass es sich von einem passiven Nachvollzug unterscheidet. Derrida wendet sich in der eigenen Bewegung auf das kulturell Sedimentierte, um daraus folgend im Sinne einer

<sup>193</sup>Derrida (1992), S. 97.

<sup>194</sup>Derrida (2001b), S. 45.

<sup>195</sup>Derrida (2003d), S. 72.

<sup>196</sup>Derrida (1983), S. 277.

<sup>197</sup>A. a. O., S. 278.

*dekonstruktiven Genealogie der kritischen Frage* - und insofern im Vollzug, d.h. performativ - die kulturelle und d.h. auch: historische Bedingtheit aufzuzeigen. In diesem Sinn zielt Derrida darauf, die Dynamik der Einschreibung erfahrbar werden zu lassen.

## 5.5 Rhetorische Strategie: *Metapher* und *Figur*

Derrida sieht sich bei seinem Vorhaben nun der Paradoxie ausgesetzt, dass er seine Überlegungen in jenem Medium anstellen muss, welches die Vorstellung von der Bewahrung und Vermittlung des Sinns hervorgebracht hat: die Schrift. Daher verweist er darauf, dass die mit der Schrift verbundenen Illusionen, die etwa durch die Begriffe der Beständigkeit, Permanenz und Dauer beschrieben werden, eingehender Analysen bedürfen, da "aus der Sichtbarkeit das sinnliche, einfache und wesentliche Element der Schrift" gemacht werde.<sup>198</sup> Die Erscheinung der Schrift birgt die Vorstellung, diese bewahre den Sinn: Schrift erscheint als Konstitution idealer Gegenständlichkeit.<sup>199</sup> Zugleich resultiert aus der Anschauung die Abwesenheit desjenigen, der schreibt (und dessen performativer Geste) sowie die Blindheit gegenüber der materiellen Oberfläche: "Die Schrift aber ist der Name für diese zwei Abwesenheiten."<sup>200</sup> Deshalb muss Derrida mit dem Problem umgehen, in der Schrift - die Medium der Philosophie ist - aufzuzeigen, was durch deren Konstitution verborgen wird: das Konstituierende.

An dieser Stelle tritt Derridas rhetorische Strategie ein, mittels der er den individuellen Einsatz in jener durch die Schrift konstituierten Abwesenheit kenntlich zu machen versucht. Die rhetorische Strategie ist Bestandteil dessen, was ich zuvor - in den Worten Gehrings - als "indirektes Verfahren" bezeichnet habe. Das (Ein-)Schreiben kann folglich nicht nur als Verfahren der Reflexion verstanden werden, sondern dient gleichfalls der Vermittlung an den Anderen (etwa den Leser).<sup>201</sup> In einem solchen Sinn geht es Derrida - in Abwesenheit seiner Selbst in der Schrift -, um die Ansprache des Anderen vermittelt der rhetorischen Geste, weshalb er den Text nicht bloß *für sich*, sondern *für andere* in Bewegung setzt. Das rhetorische Moment der Texte dient daher der Inszenierung des im Text Abwesenden, d.h. die rhetorische Strategie resultiert aus der Abwesenheit der Performanz in der Schrift, wo-

<sup>198</sup>Derrida (1983), S. 74.

<sup>199</sup>Mit Blick auf die Sprachwissenschaft erscheint die Schrift demnach Ausgang der idealen Konstitution des Gegenstandes Sprache (auch im Sinne der Objektsprache).

<sup>200</sup>A. a. O., S. 72.

<sup>201</sup>Das von Gehring bezeichnete "indirekte Verfahren" Derridas lässt sich mit Bezug auf Kant verstehen: Was Kant Schema nennt, ist die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren: "einem Begriff sein Bild zu verschaffen". Kant (1998), KrV, B179-B180. Derridas indirektes Verfahren ist demnach als Vermittlung von Begriff und Anschauung in der Schrift, d.h. als Ansprache des Anderen gebildet.

bei einer solchen Strategie demnach der Versuch ist, mittels einer spezifischen Ordnung der Sprache das Eigene im Anderen zum Sprechen zu bringen.

Derrida weist selbst darauf hin, dass er das dazu entworfene Verfahren als eine inszenatorische Geste versteht, weshalb er häufig auch betont: "Ich habe gerade eine Szene gemacht."<sup>202</sup> Die zuvor dargestellten Lesarten behandeln die rhetorische Strategie Derridas hingegen als ein Stilmoment, wodurch diesem der Rang eines bloß Akzidentiellen zukommt, das keine Notwendigkeit besitzt. Diese Einschätzung bleibt auf den Text bezogen, weshalb das vermittelnde Moment im Sinne der Ansprache durch den Anderen übersehen wird. Dem entgegen ist die Strategie auf die Adressaten bezogen ist, d.h. auf den Anderen, was als funktionale Performanz bezeichnet werden kann. Insofern die Schrift jedoch das Medium der Abwesenheit der Performanz ist, muss Derrida seine Strategie in den Text verlegen, um von daher ersichtlich werden zu lassen, was er intendiert. Derrida führt daher eine performative Geste innerhalb des Textes ein, was parallel zur funktionalen Performanz als inszenierte bzw. strukturelle Performanz bezeichnet werden kann.<sup>203</sup>

Diese inszenatorische Geste lässt sich anhand der in der Rhetorik gebräuchlichen Differenzierung von Ausdrucks- und Sinn-Figuren genauer verstehen: Derrida übersetzt die Unterscheidung von Ausdrucks- und Sinnfigur in die Dimensionen von *Metapher* und *Figur*.<sup>204</sup> Während Derrida innerhalb der Texte eine Vermittlung vollzieht, die das eine in das andere einschreibt, was als metaphorisches Verfahren der Übertragung (im Sinne einer Einschreibung) bezeichnet werden kann, entwickelt er zugleich ein figuratives Verfahren, das zudem die Ordnung des Textes selbst als ein medienkulturelles Verfahren wieder in den Blick kommen lässt (man beachte die Seitenränder dieser Seite, die Absätze und Zeilenordnung). Auf diese Weise verdeutlicht er, dass die Metapher als Einschreibung nur mit Bezug auf ein differentielles Umfeld verstanden werden kann. Während das metaphorische Verfahren der Begriffsbildung dient, zielt das figurative Verfahren auf die Anschauung der Vermittlung. Wenn Derrida die Ausdrücke daher auf seine Weise einschreibt, so spricht er selbst von einer "empirischen Begriffsbildung".<sup>205</sup> Und hinsichtlich der Figuren spricht er sodann von einer "empirischen Ästhetik der anschaulichen Inhalte".<sup>206</sup> Die rhetorische Strategie dient so der Begriffsbildung sowie der Konstitution spezifischer Anschauungsformen. Während die Begriffe demnach auf der Ebene der strukturellen Performanz gebildet werden, d.h. in Differenz zum Umfeld, sind diese zugleich in die Anschau-

---

<sup>202</sup>Derrida (2003b), S. 139.

<sup>203</sup>Hempfer und andere unterscheiden zwei Formen der Performanz: 1. Performanz in Texten, d.h. strukturelle und inszenierte Performativität oder performative Strategien; sowie 2. Texte in der Performanz, d.h. die mit Texten realisierte Performanz bzw. funktionale Performativität. Vgl. dazu Hempfer et al. (2001), S. 68.

<sup>204</sup>Vgl. dazu etwa Knappe (1996), S. 311.

<sup>205</sup>Vgl. Derrida (1988), S. 211.

<sup>206</sup>Vgl. A. a. O., S. 220.

ungsformen auf der Ebene der funktionalen Performanz eingeschrieben. Die strukturelle Performanz des Textes ist eingebunden in die funktionale Performanz, wodurch beide Aspekte der rhetorischen Strategie der (zweifachen) Vermittlung dienen: Der Vermittlung von Begriff und Anschauung im Sinne der Einschreibung "der" Metapher in die figurative Ordnung des Textes. Was strukturell inszeniert wird, dient im Sinne einer Philosophie des Medialen sodann auch der Vermittlung (funktionale Performanz), insofern eine solche Philosophie vom Primat der Vermitteltheit ausgeht. Gerade auch deshalb merkt Derrida an, dass es sich bei der rhetorischen Strategie um eine Ansprache handelt: Die Metapher ruft den Gehörsinn an.<sup>207</sup>

Die differierende *Bewegung* einer dekonstruktiven Genealogie ist daher notwendig aufgrund des Konzeptes, nicht aber nur, da aller Sinn aus der Differenz, sondern da Vermittlung aus einem dynamisch-performativen Geschehen hervorgeht. Insofern entwirft Derrida die rhetorische Strategie als ein inszenatorisches Moment, vermittels dessen er dem Leser eine Lektüre vorführt und so eine bestimmte Erfahrung beim Anderen hervorzurufen intendiert. Gerade daher wirken die Arbeiten Derridas tatsächlich inszeniert, da in diesen die Vermittlung in der Schrift mittels einer rhetorischen Strategie gestaltet wird. Die Schrift ist daher "ein Thema, das überdies eine Geste desselben ist."<sup>208</sup> Das Thema geht zwar in gewisser Weise der Geste voraus, insofern jedoch nicht einfach ausgesagt werden kann, was besagt werden soll, muss die Geste so entworfen sein, dass in der lesenden Wiederholung wiederum eine entsprechende Vorstellung evoziert werden kann. Für Derrida ist diese andere Geste der Wegbereiter einer *Grammatologie*, nicht jedoch im Sinne einer tatsächlich absichtsvollen Geste, denn in dieser würde "unausgesprochen vollzogen, was nicht selbstverständlich ist, und geschrieben, was ungesagt bleibt".<sup>209</sup> Da die Geste durch eine Schwäche gekennzeichnet ist, indem der Durchgang durch die Schrift zu einem Bruch führt, kann die Mitteilung eines Sinns nicht bezweckt werden; Derrida kann lediglich darauf hoffen, eine spezifische Wirkung (Sinneffekte) hervorzurufen. Die Konstitution dessen, was er zu vermitteln beabsichtigt, resultiert aus einer strategischen und strukturellen Operation, d.h. was er konstatiert, resultiert aus der rhetorischen Strategie, wobei das Konstatierte in der performativen Bewegung der Lektüre, d.h. in der Wiederholung (hoffentlich) seine Wirkung entfaltet. In diesem Sinne geht es Derrida auch um das Verhältnis von Dynamik und Struktur. Indem die rhetorische Strategie die differierende Bewegung spürbar werden lässt, legt Derrida in seinen Texten eine Kraft an, die auf eine Lektüre angewiesen ist. Derridas Werke führen in diesem Sinn vor, was zu sagen wäre, weshalb er etwa schreibt: "Formulieren wir also eine Hypothese und lassen wir sie arbeiten."<sup>210</sup> Das Formulieren ist daher diese These als Arbeit und

<sup>207</sup> Vgl. Derrida (1988), S. 220.

<sup>208</sup> Derrida (2005), S. 29.

<sup>209</sup> Derrida (1983), S. 53.

<sup>210</sup> Derrida (2003b), S. 27.

nicht bloß das Gesagte. Dass das dynamische Moment dabei für Derrida von entscheidender Bedeutung ist, habe ich bereits angedeutet.<sup>211</sup> Insofern hat das performative Moment dazu geführt, dass Derridas Konzeption als "Pragmatologie" bezeichnet wurde.<sup>212</sup> Wie Derridas Arbeiten geschrieben sind und gelesen werden, ist insofern entscheidend für ein angemessenes Verständnis: Die Arbeiten können daher nicht nur hinsichtlich dessen gelesen werden, was darin gesagt wird, sondern werden vor allem auch als inszenatorische Geste verstanden, die eine *Dynamik* des Textes *intendiert*, der es zu folgen gilt, um daraus hervorgehend eine Vorstellung zu erwerben. Derrida benennt sein Verfahren des Schreibens daher als "weg-bahnend", wobei er zugleich von einem (Verlaufs-) "Protokoll" spricht.<sup>213</sup>

Das indirekte Verfahren als eine rhetorische Strategie zu kennzeichnen, bedeutet daher, dessen Funktionalität zu berücksichtigen. Der erste Teilaspekt dieses Verfahrens dient der (metaphorischen) Begriffsbildung - wenden wir uns dieser nochmals genauer zu: Derrida setzt sich mit Texten der philosophischen Tradition auseinander und konturiert mittels der Auseinandersetzung Begriffe, die in diesen Texten vorkommen. Insofern bildet sein Verfahren auch eine Praxis der Einschreibung bereits vorausgehender Ausdrücke und nicht bloß das einer anderen Lektüre bezogen auf gegebene oder verborgene Bedeutungen. Durch dieses Schreiben fügt er den zentralen Begriffen der Auseinandersetzung seine "Lesart" bei (er spricht von: "aufpfropfen"), indem er diese in einer schreibenden Lektüre in seinen eigenen Text integriert und somit anders differenziert. Zu Recht hat Gehring daher Derridas Schreiben als eine "Schreibkunst irreduzibler Minimalverschiebungen" bezeichnet.<sup>214</sup> Dieses Schreiben ist der Versuch, eine Verschiebung vermittelt der Einschreibung vorzunehmen:

"wenn ich einen unmöglichen Weg bahne, um von der Straße abzuweichen, um auszubrechen, um mich selbst plötzlich zu verlassen, um eine Sprache zu erfinden, die ausreichend anders ist, um sich nicht wieder durch die Normen, den Körper, das Gesetz der gegebenen Sprache wiederaneignen zu lassen - [...]"<sup>215</sup>

Es gehört daher zu den Annahmen Derridas, dass Ausdrücke immer aus einer Verkettung herausgenommen werden und in immer andere Ketten eingeschrieben werden können:

"Auf dieser Möglichkeit möchte ich bestehen: Möglichkeit des

<sup>211</sup>Das Logische und das Historische sind untrennbar, dies zeigt sich in jeder Hinsicht: der Performanz als Handlung und Bewegung in der Zeit, dem Denken der Zeit sowie der *différance* als zeitlicher Bewegung der Aufschiebung. Vgl. Derrida (1992), S. 76.

<sup>212</sup>Vgl. Bertram et al. (2008), S. 223. Von Pragmatologie spricht bereits de Vries (1993), S. 58.

<sup>213</sup>Derrida (1995), S. 16.

<sup>214</sup>Vgl. Gehring (1994), S. 111.

<sup>215</sup>Derrida (2003b), S. 128.

Herausnehmens und des zitathaften Aufpfropfens, die zur Struktur jedes gesprochenen und geschriebenen Zeichens [marque] gehört und [...] jedes Zeichen als Schrift konstituiert; als Schrift, das heißt als Möglichkeit eines Funktionierens, das an einem gewissen Punkt von seinem "ursprünglichen" Sagen-Wollen und seiner Zugehörigkeit zu einem sättigbaren und zwingenden Kontext getrennt wurde. Jedes Zeichen [...] kann zitiert [...] werden; von dort aus kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen [...]."<sup>216</sup>

Kofman hat daher bemerkt: "Die Praxis der Pfropfung verwandelt den Text in ein Gewebe aus "Zitaten": [...]"<sup>217</sup> Derridas Verfahren lässt sich in dieser ersten Hinsicht als ein metaphorisches Verfahren bezeichnen, wobei die Metapher eben kein Bild ist, sondern eine Übersetzung und eine Übertragung (*meta-phorein*), d.h. ein Einschreiben in andere Zusammenhänge im Sinne eines differierenden Verfahrens, welches aus dem Gebrauch der Ausdrücke in je anderen Zusammenhängen ein anderes Verständnis zu etablieren intendiert.

Insofern jede Einschreibung an die differierende Bewegung des Schreibens und Lesens gebunden ist, gibt es keinen direkten Weg, mittels dessen frontal gesagt werden könnte, was ein Begriff bedeutet: "Nur der Umweg - z.B. über die Metapher - ist folglich der "direkte" Weg hinein in ihren Text und auf die Spur der Methode selbst."<sup>218</sup> Diese Einschreibung zielt daher aufgrund einer anderen Differenzierung auf ein anderes Verständnis. In der poetischen Kraft der Metapher zeigt sich für Derrida demnach die "Wunde in der Sprache", d.h. der Bruch in der Vermittlung mit dem anderen (d.h. dem differierenden Umfeld): "In ihr, in ihrer Öffnung, zeigt sich stillschweigend die Erfahrung selbst."<sup>219</sup> In diesem Sinn lässt sich sagen, dass eine differierende Einschreibung die Probe auf eine Lektüre darstellt, insofern hinsichtlich der Einschreibung beachtet, d.h. gelesen werden kann, wie diese arbeitet, d.h. wie die Einschreibung differiert. Gerade daher können die rhetorischen "Ausdrucksfiguren" nicht bloß dem Redeschmuck im Sinne eines sekundären und äußerlichen Moments zugewiesen werden, das nur stilistisch bedeutsam wird, vielmehr hat die spezifische Kombinatorik der Verkettung von Ausdrücken eine sinnvermittelnde Funktion. Diese sinnvermittelnde Funktion darf jedoch nicht als Übertragung missverstanden werden, sie ist vielmehr ein textuelles Verfahren, mittels dessen eine (poetische) Kraft entfaltet werden soll, und das beim Leser ein spezifisches Verständnis hervorgehend aus der differierenden Bewegung intendiert, d.h. sie ist konstitutiv in einem performativen Sinn. Indem die Metapher aus der Differenz der Einschreibung in ein Umfeld

<sup>216</sup>Derrida (2004a), S. 89. Derridas Verwendung des Ausdrucks "Aufpfropfung" steht im Kontrast zu der Formulierung Saussures, der von einer "ununterbrochenen Fortpflanzung" spricht. de Saussure (2001), S. 88.

<sup>217</sup>Kofman (2000), S. 17.

<sup>218</sup>Gehring (1994), S. 9.

<sup>219</sup>Derrida (1976), S. 139.



hervorgeht, ist diese zugleich auf dieses Feld der Begriffsbildung verwiesen: Die Metapher ist daher Einschreibung in eine Sinnfigur, welche die Anschauung bestimmt.

Hinsichtlich des zweiten Moments der rhetorischen Strategie dient eine solche Geste des Schreibens daher nicht bloß der Herausbildung von Begriffen, sondern gleichfalls der Anschauungsvermittlung. In diesem Sinn geht Derrida über die Metapher hinaus und spricht hinsichtlich des zweitens Moments von *Figuren*, *Emblemen* und *Motiven*.<sup>220</sup> Verbunden mit der Begriffsbildung dienen diese Figuren der Veranschaulichung, d.h. der Herausbildung einer figurativen Vorstellung.<sup>221</sup> In diesem Sinn bemerkt Derrida: "Die abstrakten Begriffe bergen immer eine anschauliche Figur. Und die Geschichte der metaphysischen Sprache würde mit der Auslöschung von deren Wirksamkeit und der Abnutzung von deren bildlicher Darstellung (*effigie*) verschmelzen."<sup>222</sup> In dem Moment, da sich das Bildliche der Darstellung abnutzt, vollzieht sich - so Derrida - der Übergang vom Physischen zum Metaphysischen (man könnten auch sagen: in diesem Moment scheint der Ausdruck transparent für den Sinn). Daher bemerkt er, dass wir aufgrund der Abnutzung unserer Wörter unwissentlich Metaphysiker sind. Eine so verstandene Metaphysikkritik nimmt die Dekonstruktion rhetorischer Schemata vor, die uns zur Gewohnheit geworden sind, weshalb sich uns die in diesen geronnene Anschauung entzieht. Die De-Sedimentierung ist daher auch eine Defiguration (d.h. eine Dekonstruktion von Figuren).<sup>223</sup> Die Metapher resultiert aus der Einschreibung; d.h. auch, was sie benennen kann, ist durch die Figur bedingt, in welche diese eingeschrieben ist. Eine Metapher ergibt sich demnach nur "mit Systemen von längeren Sequenzen, wobei die gleiche Metapher hier und dort auf verschiedene Weise funktionieren kann."<sup>224</sup> Was ein Ausdruck (Begriff als Metapher) besagt, hängt von der je spezifischen Einschreibung in ein differentielles Umfeld ab; die Grenzen des Umfelds (Figur als Anschauung) werden durch die Ränder der Sprache - d.h. die sichtbaren Ordnungen des Textes - gebildet. Ansén schreibt daher: "Jede Figur *hat* weniger eine Grenze, als daß sie eine Grenze *ist*."<sup>225</sup> Wenn Derrida die Figuren verschiebt, werden die Grenzen des figural Erscheinenden als solche erfahrbar, indem er eine Differenz hervorbringt.

Derridas Geste des Schreibens hat in ihrer starken Form daher folgendes Ziel: In dem sich die Texte einer leichten Lesbarkeit entziehen, führt uns Derrida zugleich aus dem semantischen Raum des Buches zurück an die Oberfläche des Textes, um uns von dort vorzuführen, dass wir nicht "im"

<sup>220</sup>Vgl. zum Beispiel die Formulierung "im Zeichen des emblematischen Charakters", in Derrida (1992), S. 22.

<sup>221</sup>Vgl. Derrida (2003b), S. 37.

<sup>222</sup>Vgl. Derrida (1988), S. 206.

<sup>223</sup>Vgl. Derrida (2006b), S. 96.

<sup>224</sup>Vgl. Derrida (1988), S. 254.

<sup>225</sup>Ansén (1993), S. 7.

Buch etwas vorfinden, sondern dass wir uns einem Buch gegenüber befinden. Er schreibt daher: "Wenn wir den Text vom Buch abheben, dann wollen wir damit sagen, daß der Untergang des Buches, wie er sich heute in allen Bereichen ankündigt, die Oberfläche des Textes bloßlegt."<sup>226</sup> Diese Fokussierung der Oberfläche findet nun nicht thematisch statt, indem Derrida diese etwa erwähnend einführt: "Die Anordnung dieser Texte ist eine andere, meine Absicht ist hier nicht, sie darzustellen."<sup>227</sup> Vielmehr findet sich ein direkter Verweis auf das, was geschrieben steht: "Sehen Sie hier, was ich geschrieben, dann gelesen habe, und was ich schreibe, was Sie dann lesen werden."<sup>228</sup> Und weiter: "Hier? Wo? Die Frage des Hier zeigt sich explizit in Szene gesetzt in der Dissemination."<sup>229</sup> Derrida verfolgt auf diese Weise das Ziel, das Geschriebene selbst nicht als bedeutungsvolle Schrift vorzuführen: "Indem wir diese Sprache kenntlich machen, die Sprache, in der dieses genau hier gesagt wird, im Sinne zumindest des vorherrschenden Sprachgebrauchs, richten wir die Aufmerksamkeit auf eine kritische Einsatzstelle [...]"<sup>230</sup>

Die - insofern oftmals auch irritierenden - Schreibverfahren finden sich folglich nicht nur in einem differierenden, d.h. "fluiden" Schreibstil, sondern gleichfalls in den verschiedenen Formen der Anordnung des Textes, mittels derer Derrida auch eine "graphische Rhetorik" etabliert. So werden in *Die Postkarte* oder in *Glas* die Texte durch den Druck in Kolumnen und vielfältige Einschübe verkompliziert, so dass eine lineare Lektüre unmöglich wird und Leser und Leserin permanent zwischen den Spalten und Textpassagen springen müssen, um womöglich Verbindungen in einem aktiven Prozess der Lektüre herzustellen, dessen Richtung nicht vorgegeben ist.<sup>231</sup> Insbesondere solche Arbeiten entziehen sich somit einer konventionellen Lesart, da diese kaum noch eine zusammenhängende Lektüre zulassen. Vielmehr erweist sich das Lesen hinsichtlich dieser Texte tatsächlich als ein Entziffern und Lesen von Spuren. Beachtenswert scheint mir daher, dass Derrida verschiedene Texte in der Form des Dialogs verfasst, wodurch die Tätigkeit des Sprechens und der Bezug auf den Anderen hervorgehoben werden. Auffällig an diesen "Dialogen" ist, dass die Sprecherpositionen oftmals nicht klar voneinander geschieden sind, obwohl die figurale Ordnung des Textes sowie die Benennung von Sprechern suggeriert, es handele sich um einen Dialog. Somit wird deut-

---

<sup>226</sup>Derrida (1983), S. 35. Er bemerkt in diesem Sinn auch: "Die Idee des Buches [...] ist dem Sinn der Schrift zutiefst fremd." a. a. O. Mit dem Buch ist daher die Totalität des Signifikats bezeichnet, d.h. der Idealität des Sinns, die von der Äußerlichkeit nicht berührt wird. Anstelle des Signifikanten, als des äußerlichen Aspekts, tritt der Begriff der Spur ein. Derrida verwendet die Begriffe Buch, Text und Schrift daher in verschiedener Weise.

<sup>227</sup>Derrida (1995), S. 11.

<sup>228</sup>A. a. O., S. 15.

<sup>229</sup>A. a. O., S. 16.

<sup>230</sup>Derrida (1992), S. 44.

<sup>231</sup>Vgl. Derrida (1982), Derrida (1987c) sowie Derrida (2006a). Rödl bemerkt dazu auch, dass die Schrift sich durch sinnliche Formen auszeichne bzw. ein "System sinnlicher Figuren" sei. Vgl. Rödl (2002), S. 130.

lich, dass solche Dialoge fiktive Gespräche sind, die mit einer graphischen Ordnung einhergehen, dennoch aber durch den Autor des Werkes entworfen sind.

Mittels solcher Verfahren eröffnet Derrida daher seine Arbeiten auch als einen Erfahrungsraum der Schrift. Schrift wird somit nicht verstanden im Sinne der "Neutralität eines übertragenden und angeblich durchsichtigen, metalinguistischen, universalen [...] Mediums [...]"<sup>232</sup> Was Derrida zu vermitteln beabsichtigt, kann er nicht einfach aussagen und mitteilen, sondern er schafft eine textuelle Oberfläche, von der ausgehend sich etwas zeigt. Insofern ist das Buch nicht Einheit des Gedankens, sondern Hervorbringung und insofern ein spezifisch medienkulturelles Verfahren, das auf Sichtbarkeit angelegt ist. Hinsichtlich dieses Verfahrens versteht Derridas seine Arbeiten nicht als Werke, sondern vor allem als Geschriebenes, dessen Oberfläche jemandem zur Anschauung gegeben wird. Die Schrift wird von Derrida auch in diesem Sinn als *Schau*platz bestimmt, d.h. zu einem Ort, von dem sich etwas zeigt.<sup>233</sup> Derrida verdeutlicht auf diese Weise auch, dass in der figurativen Anordnung des Textes nicht zwei Zeichensysteme zusammenkommen, d.h. nicht Text und Bild werden einander zugeordnet, vielmehr ist, was wir als Schrift verstehen, eine bestimmte visuelle Graphik bzw. Rhetorik der Oberfläche, die mit einer gewohnten Ordnung verbunden ist. Wird diese figurale Ordnung variiert, scheint es so, als ob zum Sprachlichen des Textes etwas Bildhaftes hinzukommt, was im Grunde schon zuvor vorhanden war, nur in der gewohnten Ordnung übersehen wurde. Insofern gelingt es Derrida mittels der visuellen Rhetorik der Oberfläche kenntlich zu machen, dass die Ordnung der Schrift im Buch einer spezifischen kulturellen Praxis entspricht und insofern das komplexe Verfahren 'Buch' bestimmt. Die Irritation der graphischen Form ist eine Weise der Sichtbarmachung derselben bzw. der anderen Form, die als solche zumeist - mit Blick auf das Gesagte - übersehen wird.

In diesem Sinne besteht Derridas rhetorische Strategie nicht alleine darin, Begriffe zu differenzieren, sondern gleichfalls der Vermittlung eine Anschauungsorientierung zukommen zu lassen, welche er mittels einer graphischen Rhetorik zu bewirken beabsichtigt, d.h. der Text referiert nicht etwas, vielmehr ist die differierende Bewegung der Versuch, das wiederum hervorzubringen, was an der Oberfläche des Textes verloren gegangen ist und zu einem Lesen - und zwar in einem starken Sinn - aufzufordern. Auch daher kann Derrida zu folgender Aussage kommen:

"Wenn die Form des Buches nunmehr [...] einer allgemeinen Turbulenz unterworfen ist, [...] so wird sie nicht länger [...] derartige Schriftprozesse regeln können, die, indem sie diese Form *praktisch* befragen, sie auch demontieren müssen."<sup>234</sup>

<sup>232</sup>Derrida (1992), S. 44.

<sup>233</sup>Vgl. Derrida (2003b), S. 50.

<sup>234</sup>Derrida (1995), S. 11.

Was dabei zur Erscheinung kommt, ist sodann nicht, was gesagt werden kann, es ist aber das, was mittels der herausgebildeten Begriffe benannt wird, ohne darin vollständig erfasst zu sein. Die Erfahrung der Anschauung geht einher mit der Erfahrung der differierenden Bewegung der Begriffsbildung. Was die Begriffe besagen, ist insofern, was sich aus der Erfahrung des Textes zeigt. Daher ist, was sich zeigt, nicht das Andere des Sagens, sondern das, worin der Begriff hinsichtlich der Anschauung immer schon einbezogen, d.h. eingeschrieben ist, und was in der gewohnten Ordnung des Erscheinenden zumeist übersehen wird. Indem Derrida jedoch mittels der rhetorischen Strategie eine Differenz erzeugt, vermittelt er zugleich, was er zu sagen beabsichtigt.

## 5.6 Ankunft

Nun hat Waldenfels bemerkt, dass Derridas Texte oftmals "ein gehöriges Maß an Ratlosigkeit, Irritation und Indignation" hinterlassen, was nicht selten mit der Geste des Schreibens verbunden ist, die Derrida pflegt, weshalb den Arbeiten oftmals ein literarischer Charakter zugesprochen wird.<sup>235</sup> Warum aber muss Derrida mittels dieser Geste des Schreibens eine solche Irritation hervorrufen? Genügt es nicht, Begriffe einfach anders zu gebrauchen? Derrida - dies sei nochmals betont - sieht seine Texte der Gefahr ausgesetzt, dass diese in einem konstativen Modus gelesen werden; daher entwirft er seine Strategie in einem starken Sinn, um ein einfaches Verständnis zu irritieren.<sup>236</sup> Indem Derrida seine rhetorische Strategie in einem solchen starken Sinn entfaltet, vermeidet er den Eindruck, er erwähne bestimmte Ausdrücke nur, anstatt sie *tatsächlich* zu gebrauchen. Er verfolgt die rhetorische Strategie allerdings auch, um darin den eigenen Einsatz des Sprechens zu erhalten. Denn in der Schrift ist nicht nur die Dynamik des Hervorbringens, d.h. die Performanz abwesend, sondern auch derjenige, der diese in Szene setzt. Dadurch wird deutlich, dass *er* schreibt, was in der Rezeption seines Werkes zu zahlreichen kritischen Übergriffen auf seine Person geführt hat (dass sich eine Person in der Schrift selbst zu Wort meldet, scheint ein Verstoß gegen die Objektivität des Dargestellten, der geahndet wird).

Derridas Texte in einem medienphilosophischen Sinn zu lesen, bedeutet daher, zu bemerken, dass diese mittels der rhetorischen Strategie im Modus der Performanz verfasst sind, wodurch dem Leser wieder *vor* Augen *geführt* werden soll, dass der Lektüreprozess sich als dynamisches Geschehen vollzieht und das Buch nicht als *sinnvolle* Einheit erfasst werden kann. Der Durchgang durch den Text soll somit selbst eine Erfahrung vermitteln, die Derridas Konzeption aufzeigt: "aus Erfahrung, wie man sagt, und das ist

<sup>235</sup>Waldenfels (2005), S. 267.

<sup>236</sup>Die von Schumacher konstatierte Unverständlichkeit ist daher Effekt dieser Strategie, ohne dass dieser deren funktionale Anlage zu bestimmen vermag.

es, was ich gerne zeigen oder vielmehr statt "logisch" demonstrieren lieber in Szene setzen und "aufgrund der Wirkungen" in Erinnerung rufen möchte."<sup>237</sup> *Die Schrift nach dem Ende des Buches* - eine Überschrift aus der *Grammatologie* - deutet u.a. dies an. Dennoch muss man bemerken, dass Derrida in der Immanenz des Textes, d.h. medienimmanent, aufzeigen muss, was sich darin gerade entzieht. Die Dekonstruktion bedient sich daher aller subversiven und strategischen Mittel, um ausgehend vom Gegebenen eine Verschiebung vorzunehmen: "Im Innern dieser Abgeschlossenheit kann der eigene Stil nur in seinem Verhältnis zu überlieferten Gegensätzen beurteilt werden."<sup>238</sup> Zugleich merkt Derrida an, dass, wenn er etwas zu demonstrieren beabsichtigt, er dadurch nicht zum Ausdruck bringen möchte, dass "man zuvor das verstehen [muss, TM], was man demonstrieren möchte, was man sagen will oder was man bedeuten [vouloir dire] will", sondern "daß "demonstrieren" auch etwas anderes bedeuten" kann.<sup>239</sup> Derridas Strategie lässt sich daher als eine "Logik performativer Dekrete zur Erfindung einer neuen Sprache oder eines neuen Gebrauchs von alten Wörtern" verstehen.<sup>240</sup> Dieser Aspekt benennt die produktive, poetische Dimension des Schreibens bei Derrida.

Würde man davon ausgehen, dass Derrida auf diese Weise nur vermittelt, was im Text selbst nicht mitgeteilt werden kann, so wäre dies sicher eine falsche Vorstellung. Vielmehr haben wir gesehen, dass das Thema des Textes aus der Geste desselben hervorgeht, dass also keine bedeutungsvolle Mitteilung vollzogen wird, sondern deren anschauliche Form - das Geschriebene selbst - auf eine Wirkung hin angelegt ist, die *tatsächlich* von der Lektüre des anderen abhängt. Genau genommen ist daher das Denken Derridas weder thematisch noch unthematisch, vielmehr benötigt dessen Modalität eine andere Kategorie, da die Möglichkeit des Sagens nicht mehr an einen konstativen Modus gebunden ist. Insofern macht Derrida etwas nicht zum Thema, sondern er vollzieht eine Geste, die erscheint und wiederum gelesen werden kann. Der performative Modus der Texte Derridas stellt daher eine Bewegung und Arbeit des Schreibens dar, nicht jedoch der Veräußerung und des Sagens eines zuvor Gedachten.

Derridas Philosophie nimmt daher eine Vorordnung des Performativs (d.h. der Dynamik gegenüber der Struktur) vor, wodurch er die Möglichkeit eröffnet, Sprache als ein Medium der Vermittlung und somit als eine dynamische Gestalt zu entwerfen. Eine solche Umordnung wird von Derrida nicht konstatiert, sondern vollzogen. Eine Philosophie, die den Vorrang des Performativs vor dem Konstativ behauptet, trifft bloß eine Aussage, aufgrund der jedoch nicht deutlich wird, von woher diese kommt. Ein Denken, welches die medialen Bedingungen reflektiert, kann demnach nicht einfach die Vorordnung des Performativen vor dem Konstativen behaupten, vielmehr wird diese Umori-

---

<sup>237</sup>Derrida (2003b), S. 23.

<sup>238</sup>Derrida (1983), S. 279.

<sup>239</sup>Derrida (2003b), S. 18.

<sup>240</sup>Derrida (2000), S. 69.

entierung zur Bedingung des eigenen Denkens. Derrida bringt sein Denken folglich auch mit dem Begriff des Politischen in Verbindung: "Zumindest mag es den Ort einer solchen Bestimmung [...] anzuzeigen [...]"<sup>241</sup> Er verwendet den Begriff der Politik dazu, um den je individuellen Einsatz eines Akteurs zu bezeichnen. Der Ort eines solchen Denkens ist die Schrift, die aus der Performanz hervorgeht, insofern eine gewisse Vorrangstellung zugesprochen wird.<sup>242</sup> Darin wird deutlich, dass Derrida einen Text, wie er im Buch erscheint, wiederum als Ansprache durch einen Anderen kenntlich zu machen versucht. Als ein medienkulturelles Verfahren hat das Buch den Anderen jedoch bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Derrida verdeutlicht, dass der Autor jedoch keineswegs tot ist, sondern in der Abwesenheit lediglich wieder kenntlich gemacht werden muss. Gegenüber dem Tod des Autors geht es ihm ums Überleben. Insofern schreibt er:

"Alles, was ich [...] über das Überleben als Komplikation des Gegensatzes von Leben und Tod gesagt habe, rührt von einer unbedingten Bejahung des Lebens her. Überleben, das heißt Leben über das Leben hinaus, mehr Leben als das Leben, und meine Rede ist keine todbringende Rede, sondern im Gegenteil Affirmation eines Überlebenden, der das Leben (*le vivre*) und also das Überleben (*le survivre*) dem Tod vorzieht, denn überleben, dass ist nicht einfach das, was übrigbleibt, es ist das Leben in seiner größtmöglichen Intensität."<sup>243</sup>

Auch von daher zeigt sich, dass ein Verständnis der Arbeiten Derridas, welches diese als Werk eines Dekonstruktivisten oder auch Poststrukturalisten versteht, zu kurz greift. Welsch hat daher angemerkt, dass "Derrida Foucaults plakative These vom "Verschwinden des Menschen" rundweg der Naivität bezichtigt hat."<sup>244</sup> Derrida nimmt somit eine transzendentalphilosophische Fragestellung wiederum auf und entwirft hinsichtlich des Zusammenhangs der Vermittlung eine Antwort, die aufgrund der spezifischen Bedingungen, denen die Vermittlung unterliegt, eine rhetorische Strategie entfalten muss, was auch bedeutet, dass die Texte Derrida nicht bloß ein (literarisches) Spiel mit dem Leser betreiben. Die verschiedenen Aspekte die mit Derridas Medienphilosophie verbunden sind und teils bereits angesprochen wurden, möchte ich folgend ausführen: Die Schrift ist das andere, der Ort der Einschreibung und der Vermittlung; sie wird zu einem zentralen Moment des Denkens Derridas, mit dem ich folgend die Ausführung der Medienphilosophie Derridas beginnen werde.

---

<sup>241</sup>Derrida (1988), S. 13.

<sup>242</sup>Vgl. A. a. O..

<sup>243</sup>Derrida und Brinbaum (2004), S. 13.

<sup>244</sup>Welsch (1996), S. 248.

## Kapitel 6

# Inschriften (anstatt Zeichen)

Derrida begründet seine Medienphilosophie in der *Grammatologie*, deren Titel er bei Gelb entlehnt. Gelb benennt mittels des Ausdrucks "Grammatologie" eine "Wissenschaft von der Schrift".<sup>1</sup> Obwohl Derrida den Titel für seine Grundlegung übernimmt, kritisiert er zugleich, dass dieser einem traditionellen Schriftverständnis verhaftet bleibt.<sup>2</sup> Bereits diese Kritik deutet an, dass Derrida von der Schrift nicht in einem gewöhnlichen Sinn zu sprechen beabsichtigt (weshalb er auch nicht von der "Grammatologie", sondern "von der Grammatologie" spricht).<sup>3</sup> Doch betrachten wir den Einsatz in der *Grammatologie* ein wenig genauer: Derridas frühes Hauptwerk ist zweigeteilt. Eine solche Gliederung steht in der Tradition der Logik-Lehrbücher des 18. Jahrhunderts, welche in einen ersten theoretischen und einen zweiten praktischen Teil unterschieden waren.<sup>4</sup> Getreu einer solchen Gliederung gibt Derrida an, im ersten Teil eine theoretische Grundlegung vorzunehmen. Allerdings führt seine Konzeption zu einer Überkreuzung von Theorie und Praxis - entsprechend der er zwischen dem ersten und zweiten Teil ein Zitat von Rousseau einfügt, das auf diese chiasmatische Komplikation verweist, er zitiert: "Mir war, als hätte ich einen Inzest begangen."<sup>5</sup> Insofern untersteht bereits der erste Teil jenen Bedingungen, die gleichsam den zweiten Teil bestimmen:

---

<sup>1</sup>Gelb (1958).

<sup>2</sup>A. a. O. Vgl. zur Grammatologie als einer Wissenschaft von der Schrift das erste Kapitel bei Gelb sowie den kritischen Kommentar dazu von Derrida (1983), S. 13f.

<sup>3</sup>Auf die verkürzte Übersetzung des Originaltitels in der deutschsprachigen Fassung hat bereits Welsch hingewiesen. Derrida entwerfe demnach keine 'Grammatologie', sondern er schreibe "von der Grammatologie". Vgl. dazu Welsch (1996), S. 254. Derrida selbst hat jedoch ausgeführt, dass sich eine solche Grammatologie im Anschluss als solche rekonstruieren lasse. Mit Bezug auf Gelb scheint zudem bemerkenswert, dass dieser die Schrift hinsichtlich der kommunikativen Funktion thematisiert und als Markierung in einem Material versteht, die durch Malen, Zeichnen, Einritzen und Einkerbungen mit den Händen hergestellt werde. Auf diese Weise benennt Gelb Aspekte, die auch Derrida in seinem Gebrauch des Schriftbegriffs mit sich führt und womöglich von diesem übernommen hat. Vgl. dazu Gelb (1958), S. 16.

<sup>4</sup>Vgl. Irrlitz (2002), S. 135.

<sup>5</sup>Derrida (1983), S. 171.

Die Thematisierung der Schrift ist untrennbar mit der Praxis des Schreibens verbunden.<sup>6</sup>

Im ersten Teil der *Grammatologie* erfolgt die Auseinandersetzung mit Saussure, die im Sinne einer theoretischen Grundlegung einen entscheidenden Zug Derridas markiert, von dem ausgehend er seine Philosophie entwickelt. Für diese Auseinandersetzung mit Saussure kommt der Schrift eine zentrale Stellung zu, von der er schreibt, diese ist "Vermittlung und Aus-Sich-Heraustreten des Logos".<sup>7</sup> Die Schrift ist das andere, demgegenüber wir uns als Leser befinden, dasjenige, dem wir in der Lektüre begegnen. Die daran anschließende Auseinandersetzung mit Levi-Strauss erfolgt gleichfalls mit dem Ziel, die dort eingeführten Vorstellungen in der Auseinandersetzung für die eigene Konzeption anzueignen, wobei die Konstitution des Subjekts in der Begegnung mit dem Anderen im Vordergrund steht. Während die Schrift das andere - den Schauplatz - benennt, konstituiert sich das Subjekt durch den Bezug auf den Anderen. Insofern sind die Schrift und der Andere bereits in der *Grammatologie* als konstitutive Dimensionen des Derridaschen Denkens ausgebildet, aufgrund derer sich letztlich der Begriff der *différance* verstehen lässt.

Inwiefern die Schrift der erste und allgemeinste Ausdruck ist, mit dem die Vorstellung der Konzeption Derridas vielfach verbunden ist, zeigt sich, wenn wir den Einsatz der *Grammatologie* beachten: Im Anschluss an die Vorbemerkung und noch vor dem ersten Kapitel lautet die Überschrift des ersten Abschnitts: *exergue*. Die *Grammatologie* beginnt - zwischen Einband und dem Inneren des Buches - mit der Thematisierung der Schrift, d.h. sie beginnt mit einer *In-Schrift*. Die Herausstellung der Überschrift lässt den Ausdruck in der ganzen Spektralität seiner Gebrauchswesen aufscheinen, da dieser nicht in einen Text eingeschrieben, d.h. differenziert ist. Somit spannt sich ein semantisches Kraftfeld auf, dessen Kraftlinien sich in der Überschrift kreuzen und die Ambivalenz des Schriftbegriffs kenntlich machen: *exergue* lässt sich folglich als *ex-ergon*, d.h. als Außen-Vor des Buches lesen, wodurch die Schnittstelle zwischen dem Innen und Außen, der Übergang von einer zu einer anderen Ordnung markiert ist. Zugleich bezeichnet *exergue* die Inschrift selbst.

Indem Derrida (von der) Inschrift schreibt, nicht jedoch Schrift, nimmt er zugleich eine Unterscheidung vor: Die epigraphische Schrift ist monumental, d.h. sie ist an einen Ort gebunden und nicht - wie der geschriebene Brief oder die Schrift des Buches - transportabel und übertragbar. Die Inschrift geht ein in den Ort ihrer Einschreibung und ist von diesem nicht zu trennen, weshalb sie nicht von variablen Kontexten abhängt. Assmann hat daher be-

---

<sup>6</sup>Von daher deutet sich an, dass die *Grammatologie* ein in hohem Maße durchkomponiertes Werk ist, was sich etwa auch an der Stellung der Methodenfrage zeigt, welche Derrida exakt in der Mitte verankert, wodurch er eine formale Analogie schafft zu der Aussage, dass die Dekonstruktion immer schon am Werk sei: *inmitten* des Werkes.

<sup>7</sup>Derrida (1983), S. 65.



merkt: "Situationsentbundenheit ist mit der Schrift noch nicht automatisch gegeben."<sup>8</sup> Die Inschrift des Monuments ist insofern Verewigung im Sinne eines fort dauernden Kommunikationsaktes, wobei der visuellen Präsentation des Textes die Funktion zukommt, das dramatisierende Moment der Rede fortzusetzen. Gerade darin liegt auch der Übergang von der Performanz des Sprechens zu einer figuralen Ordnung des Geschriebenen, der somit durch die Inschrift herausgestellt wird. Die figurale Rhetorik des Textes dient dazu, die Schrift als eine Äußerung in Bewegung zu halten. Derrida hat entsprechende Text-Figuren verschiedentlich entwickelt, um auf diese Weise auch die vermittelnde Funktion der Schrift, d.h. das Moment der Ansprache eines Anderen in der Abstraktion der Schrift beizubehalten.<sup>9</sup>

Das vermittelnde Moment der Schrift wird auch dann bewahrt, wenn Derrida von der Inschrift einer Münze spricht, die im ökonomischen Austausch kursiert (wodurch sich die Inschrift allerdings auch abzunutzen vermag). Derrida schreibt daher: "Die Inschrift der Münze ist meistens die Kreuzungsstelle, der Schauplatz des Austauschs zwischen dem Sprachlichen und dem Ökonomischen."<sup>10</sup> Mit Blick auf die einführenden Überlegungen zu den Dimensionen der Vermittlung lässt sich bemerken, dass Derrida somit die materielle Schnittstelle von Zeichen und Technik anspricht. Mit den Worten Böhmes geht es um die Einschreibung des Symbolischen ins Technische.<sup>11</sup> Was eingeschrieben wird, steht insofern ein im Austausch zwischen dem Einen und dem Anderen, zwischen dem Drinnen und Draußen.

Es gehört zudem zu den Merkmalen der Inschrift, dass diese laut verlesen wird, wodurch dieser allererst Geltung zukommt. Solche Vorlesungen sind Akte der Ratifizierung. Dass eine Inschrift gelesen werden muss, d.h. dass diese auf eine Bezugnahme angewiesen ist und nicht von sich aus spricht, deutet somit einen grundlegenden Mangel der Schrift an, von woher sich andeutet, dass Derrida die Schrift nicht als Medium der Speicherung versteht, die Sinn präsent hält: Das Geschriebene muss stets vergegenwärtigt werden. Das Verlesen der Inschrift ist somit nicht nur ein "Laut-Werden", sondern auch ein Darlegen des Geschriebenen und eine Erläuterung der damit verbundenen Absichten. Die Schrift hängt - so betrachtet - von ihren Lesern und der Verlautbarung ab, weshalb was geschrieben steht, nicht ohne diese auszukommen vermag: Die Inschrift bedarf einer Lektüre.

Als Hinterlassenschaften verweisen Inschriften zudem auf Personen, deren Namen sie aufweisen, und sie verzeichnen ein Datum, den Zeitpunkt eines Ereignisses. Inschriften zeigen zudem Wege auf. In diesem Sinn ist die Inschrift - *exergue* - in der deutschsprachigen Ausgabe der *Grammatologie* mit "Devise" übersetzt. Der Ausdruck Devise verweist auf die Münze als Zahlungsmittel sowie auf das Motto, das einem Buch vorangestellt wird, um

<sup>8</sup> Assmann und Assmann (1993), S. 275.

<sup>9</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen zur "rhetorischen Strategie" Derridas in Kapitel 5.5.

<sup>10</sup> Vgl. Derrida (1988), S. 212.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Kapitel 2.2.

die nachfolgende Lektüre anzuleiten. Während die monumentale Inschrift dem Vergessen ihren Widerstand entgegenstellt, verweist die Devise somit zugleich auf ein performatives Moment.

Hervorgehend aus den Funktionen und Gebrauchsweisen der Inschriften reichert Derrida den Ausdruck 'Inschrift' in verschiedenen Verwendungen an, weshalb die Übersetzung von *exergue* durch den Ausdruck *Devise* zu kurz greift. Mit der Inschrift sind daher Eigenschaften verbunden wie deren Materialität und deren verdauernder Charakter, der Rückverweis auf einen Autor, ein Ereignis und die Schrift als Vorschrift zur Lektüre, die auf einen Leser angewiesen bleibt. Von der Schrift zeigt sich, wie Vermittlung möglich ist: Schrift ist insofern Inschrift (nicht Dokument, sondern monumental). Derrida versteht es, mittels des vielseitigen Gebrauchs des Schriftbegriffs verschiedene Facetten in der Dichte eines Ausdrucks zu versammeln, wobei er den daraus resultierenden Überschuss immer wieder erfahrbar werden lässt. Deutlich wird dabei jedoch auch, dass der Schriftbegriff Derridas nicht an der Vorstellung einer sekundären und auf Sprache bezogenen Schrift orientiert ist, sondern an der Inschrift, deren figuraler Charakter die Sichtbarkeit der Schrift betont, wodurch diese nicht einfach für den Sinn transparent wird. Ein solcher Schriftbegriff liegt dem allgemeinen Schriftbegriff Derridas zugrunde (der insofern eigentlich ein Medienbegriff ist). Einer solchen allgemeinen Schrift, d.h. einer Schrift die nicht mehr eine Art von Kommunikation darstellt, spricht Derrida daher auch folgende Eigenschaften zu:

"1. Der Bruch mit dem Horizont der Kommunikation als Kommunikation von Bewußtheiten oder Anwesenheiten und als sprachlicher oder semantischer Transport des Sagen-Wollens; 2. Das Ablösen jeder Schrift vom semantischen oder hermeneutischen Horizont, der sich zumindest als Sinnhorizont durch die Schrift sprengen läßt; 3. Die Notwendigkeit, den Begriff der Polysemie von jenem, den ich andernorts Dissemination genannt habe und der auch der Begriff der Schrift ist, in gewisser Weise abzusetzen; 4. Die Entwertung oder Begrenztheit des Begriffs von - "wirklichem" oder "sprachlichem" - Kontext, dessen theoretische Bestimmung und empirische Sättigung durch die Schrift in aller Strenge unmöglich oder unzureichend wird [...]"<sup>12</sup>

Die Schrift bezeichnet infolge nicht mehr *ein* Verfahren der Vermittlung, vielmehr werden anhand der Schrift allgemeine Aspekte für den Zusammenhang der Vermittlung ausgeführt.

Um hinsichtlich der folgenden Darlegung Unklarheiten zu vermeiden, nehme ich eine Auflösung dieser Momente durch weitere Begriffe vor, die Derrida in diesen Zusammenhängen verwendet, um die verschiedenen Aspekte deutlich zu machen, die für den Zusammenhang der Vermittlung relevant sind.

---

<sup>12</sup>Derrida (2001b), S. 26.

Ich beginne mit der Bezugnahme Derridas auf Saussure, da sich gerade in der Auseinandersetzung mit dem Zeichenbegriff Saussures ein Übergang von der Linguistik ergibt. Zudem markiert diese Auseinandersetzung den Einsatz Derridas in der *Grammatologie*.

## 6.1 Saussures weltloser Zeichenbegriff

Saussures Konzeption des Zeichenbegriffs ist durch zwei Aspekte gekennzeichnet: Erstens bestehen Zeichen nur als Differenzen; zweitens sind Zeichen mentale Einheiten. Ein solches Zeichenverständnis sieht eine Kombination von Strukturalismus und Mentalismus vor, die einige Probleme birgt.<sup>13</sup> Der mentalistische Zug der Zeichenkonzeption führt zu einer Ausgrenzung des Äußerlichen:

”Der physische Teil kann von vorneherein ausgeschieden werden. Wenn wir eine Sprache sprechen hören, die wir nicht verstehen, vernehmen wir zwar wohl die Laute, bleiben aber, eben weil wir nicht verstehen, außerhalb des sozialen Vorgangs.”<sup>14</sup>

Eine Sprache zu verstehen, bedeutet daher: den Laut bereits als ein Lautbild, d.h. als eine mentale Einheit wahrzunehmen.<sup>15</sup> Die Bedeutung eines Zeichens ist für Saussure nun untrennbar mit diesem Lautbild verbunden: ”Denn im Bereich der Sprache ist die Vorstellung eine Begleiterscheinung der lautlichen Substanz, wie eine bestimmte Lauterscheinung mit der Vorstellung zusammen sich unmittelbar einstellt.”<sup>16</sup> Die Vorstellung geht unmittelbar mit der lautlichen Artikulation einher, d.h. das lautliche Erscheinen wird in der Wahrnehmung auf das Lautbild reduziert, mit dem sich zugleich die Vorstellung einstellt. In einer solchen Bewegung hat der Laut als eigenständige Größe keinen Bestand, da das Verstehen des Lautbildes zugleich die Präsenz der Vorstellung mit sich bringt. Was wir als Zeichen wahrnehmen, ist daher immer schon wahrgenommenes Zeichen oder eben kein Zeichen. In diesem Sinne ist Saussures Zeichenkonzeption mentalistisch.

Der entscheidende Gedanke, den Saussure dabei entwickelt, besteht darin, dass ein Zeichen nicht einfach ein Objekt neben anderen Dingen in der Welt ist. Saussure grenzt sich somit von der Vorstellung ab, ”[...] die sprachlichen

<sup>13</sup>Im folgenden Abschnitt folge ich u.a. der Argumentation von Schmitz (2006).

<sup>14</sup>de Saussure (2001), S. 16.

<sup>15</sup>Gerade darin besteht ein Grundproblem der Rezeption der Arbeiten Saussures, da der Ausdruck ’Signifikant’ oftmals als materielle Außenseite des Zeichens verstanden wird. Für Saussure sind beide Aspekte des Zeichens jedoch mentale Größen und nicht äußerlich. Derrida weist darauf hin, dass der Signifikant niemals einfach der sinnliche Signifikant ist, sondern ”formal, in einer sinnlichen Masse voneinander abgegrenzte Identitäten sind bereits nicht bloß sinnliche Idealitäten”. Derrida (1983), S. 53.

<sup>16</sup>de Saussure (2001), S. 122.

Zeichen mit sichtbaren Zeichen zu vergleichen [...]”<sup>17</sup> Ein Zeichen ist weder ein wahrnehmbares Objekt, noch repräsentiert es etwas außerhalb seiner selbst; anstelle der Referenz auf eine außersprachliche Größe setzt er die Differenz ein. Er sieht daher von den sichtbaren Erscheinungen ab und versteht ein Zeichen als eine mentale Einheit, die immer schon konstituiert und als solche mit sich identisch ist.<sup>18</sup> Nun handelt Saussure sich allerdings auf diesem Weg das Problem ein, dass Zeichen ausschließlich losgelöst von der Welt bestehen. Die Zeichen haben ihre Bedeutung also nicht von der Welt, sondern bestehen als mentale, innere Einheiten: d.h. die Zeichenwelt Saussures ist eine Innenwelt des Zeichens.

Vermittelt werden kann Bedeutung nun, indem das Äußere der Zeichen - die Lautlichkeit - für den Sinn rein und transparent ist, d.h. der Sinn kommt zwar nicht von der Welt, da Bedeutung in inneren, mentalen Verweisungszusammenhängen besteht, aber er geht in der Vermittlung problemlos ”durch” die Welt. Eine Äußerung wird durch den Anderen nicht als etwas Äußerliches wahrgenommen, vielmehr ergibt sich dessen Bezug auf das Lautliche wiederum als Bezug auf ein vernommenes Lautbild, mit dem bereits die Bedeutung einhergeht. Derrida hat diesen Zusammenhang wie folgt beschrieben:

”Im Gespräch scheint die Verbreitung der Signifikanten auf kein Hindernis zu stoßen, weil sie zwei phänomenologische Ursprünge der reinen Selbstaffektion in Beziehung bringt. Zu jemandem sprechen heißt zweifellos sich sprechen hören, von sich gehört werden, aber auch und im selben Zug, wenn man vom Anderen gehört wird, bewirken, dass dieser unmittelbar in sich das Sich-sprechen-hören in eben der Form wiederholt, in der ich es hervorgebracht habe. Es unmittelbar wiederholt, das heißt die reine Selbstaffektion ohne die Hilfe durch irgendeine Äußerlichkeit reproduziert.”<sup>19</sup>

Die Äußerlichkeit hat für das Vermittlungsgeschehen daher keinerlei Relevanz, vielmehr erscheint diese als eine Vermittlungsinstanz, die nicht bzw. nur als Lautbild existiert, welches als solches wechselseitig wahrgenommen wird. Das Vermittlungsgeschehen bildet folglich einen Diskurs des Bewusstseins, in dem eine Übertragung mentaler Einheiten von Einem zum Anderen im *Durchgang* durch die Äußerlichkeit erfolgt. Die Ausgrenzung des Äußerlichen resultiert daher zwar aus der an sich angemessenen Überlegung, dass ein Zeichen als bedeutungsvolle Einheit nicht einfach in der Welt vorkommen kann, was einer Ontologisierung des Zeichens gleich käme, sie führt umgekehrt jedoch dazu, dass Saussure nicht erklären kann, wie die ideale Identität des Zeichens in der Vermittlung vom Anderen als solche erkannt werden kann.

---

<sup>17</sup>de Saussure (2001), S. 123.

<sup>18</sup>Vgl. Roggenbuck (1998), S. 18.

<sup>19</sup>Derrida (2003d), S. 108.

Weitaus problematischer erscheint die Konzeption allerdings, wenn man den strukturalistischen Grundzug hinzunimmt: Indem Saussure Zeichen als aus der Differenz hervorgehend bestimmt, werden Zeichen nicht als positiv gegebene Einheiten entworfen. Das Zeichen ist daher diese Negativität der Differenz. Wenn aber alle Zeichen nur Differenzen sind, dann gibt es keine positiven Einheiten mehr, d.h. die Zeichen sind somit einerseits reine Negativität und zudem als solche nur mentale Einheiten und somit aus der Welt bereits herausgelöst. Es ist jedoch unmöglich, aus der Negativität der Differenz eine positive Zeichenidentität, d.h. deren Gegenteil, abzuleiten. Ein solcher positiver Zug fehlt den Zeichen, da diese von der Welt losgelöst sind. Daher bleibt die Frage offen, was denn überhaupt die Bedeutung eines Zeichens sein soll, wenn die Kombination von Strukturalismus und Mentalismus folglich zu dem Problem führt, dass eine solche Semiologie weltlos und negativ ist. Saussures Problem besteht also darin, dass die Zeichen keinen Bezug mehr zur Wirklichkeit haben. Weder referieren sie auf etwas Außersprachliches - dem stellt sich eine solche differentielle Semiologie entgegen -, noch sind die Zeichen als Ausdruck Teil der Wirklichkeit. Signifikat und Signifikant sind in der Innerlichkeit des Bewusstseins gefangen und durch die Strukturalität der Struktur in ein Wertesystem eingebunden, das zwar ihren Wert garantiert, nicht jedoch deren (positive) Bedeutung. Schmitz hat daher darauf aufmerksam gemacht, dass es sich genau genommen um überhaupt keinen Sinn handelt, sondern dass die Saussuresche Bedeutung leer bleibe:

”Doch nun ergibt sich ein Zeichenbegriff, der durch kein ”außerstrukturelles Prinzip” mehr gehalten wird. Denn der Verweisungsemiotik Saussures fehlt jede Fundierung. Sein Strukturalismus ist realitätsleer, denn die Zeichen haben keinerlei Verbindung zur Welt.”<sup>20</sup>

In diesem Sinne spricht Schmitz von einem weltlosen Strukturalismus.<sup>21</sup> Insofern Signifikat und Signifikant jeweils nur Differenzen sind, die über die Werte der Struktur miteinander vermittelt sind, verbleiben diese in der Negativität.

Nun gehen beide Überlegungen Saussures nicht fehl, denn der Hintergrund ihrer Entstehung ist durchaus berechtigt.<sup>22</sup> Saussure sieht einerseits, dass Zeichen nicht unabhängig von einem Bewusstsein bestehen können, zudem

<sup>20</sup>Schmitz (2006), S. 64.

<sup>21</sup>A. a. O., S. 65.

<sup>22</sup>Saussures Anliegen resultiert - wie er selbst sagt - aus einer absoluten ”Belanglosigkeit der geläufigen Terminologie, die Notwendigkeit einer Reform, die zeigen soll, was für ein Gegenstand die Sprache im allgemeinen ist, verdirbt mir ständig mein historisches Vergnügen, obwohl ich keinen größeren Wunsch habe als den, mich nicht mehr mit der Sprache im allgemeinen auseinandersetzen zu müssen.” Fehr (2003), S. 19f. Saussure geht es daher weniger darum, eine linguistische Revolution in Gang zu setzen, vielmehr treibt ihn das eigene Ungenügen an bestehenden Darstellungen und Begriffen zu dieser Auseinandersetzung, die ihn das Projekt einer Semiologie beginnen lässt.

wendet er sich mit dem Differenzmodell der Bedeutung gegen ein traditionelles Modell der Repräsentation. Die Kombination beider Aspekte führt jedoch zu einer Sprechermonade, die - will man Vermittlung ausgehend davon denken - mit anderen Subjekten scheinbar im Gedankenaustausch steht. Saussure selbst sieht diese Probleme und seine Zeichenkonzeption ist Ausdruck dieses Problembewusstseins.<sup>23</sup> Das zweistellige Zeichenmodell aus Signifikat und Signifikant zeigt, dass Saussure den Bezug zur Außenwelt nicht vollkommen aufgeben möchte, weshalb er das Lautbild weiterhin als eine mentale Größe beibehält. Signifikat und Signifikant bleiben somit unterschieden. Da er zwei voneinander getrennte Zeichen-Hemisphären aufrecht erhält, muss er jedoch eine Vorstellung entwickeln, wie diese miteinander verbunden sind: Dazu dient ihm die Annahme einer Struktur, die als vermittelnde Größe beide Seiten aufeinander bezieht. Um diese untrennbare Verbindung aufrecht zu erhalten, muss er die Strukturalität der Struktur, d.h. ein System, aus dem heraus er die Zuordnung der beiden Seiten des Zeichens entwirft, als gegeben annehmen. Dies ist die vermittelnde Größe der Zeichen-Einheit. Eine Begründung, aus der sich die Annahme einer solchen Strukturiertheit ergibt, kann er allerdings nicht anführen; sie ist schlicht gegeben. Saussure präferiert den systematischen Charakter der Sprache, wobei deren systematische Struktur (die Sprache verstanden als *langue*) dem Sprechen zugrunde liegt. Insofern hat Weinrich angemerkt, dass Saussure zwar vom Sprechen (*parole*) spricht, er diesem Aspekt letztlich jedoch deutlich weniger Aufmerksamkeit zukommen lässt:

”Das eben hat dazu geführt, daß aus den genialen Anregungen Saussures ein Strukturalismus wurde, dessen Begrenzungen gerade darin liegen, daß er den memoriellen Strukturen der Sprache, also dem System und seinen Subsystemen, eine allzu hohe und einseitige Bedeutung beimißt und über dieser strukturellen Statik die Dynamik der lebendigen Rede vernachlässigt.”<sup>24</sup>

Schneider schreibt daher: ”Somit ist die im *Cours* entwickelte Zeichenkonzeption bei all ihrer Fortschrittlichkeit gegenüber dem traditionellen Repräsentationsmodell dennoch ein Parade-Beispiel für die von Krämer kritisierte Zwei-Welten-Ontologie [...]”<sup>25</sup>

<sup>23</sup>Wie sehr Saussure die Ambivalenz eines solchen Entwurfs wahrgenommen hat, zeigt sich in der ”doppelten Einheit” des Zeichens, wenn er also beide Seiten als die zwei Seiten *eines* Blattes bezeichnet, die untrennbar miteinander verbunden sind, ohne allerdings deren Zweistelligkeit aufzulösen. Aus dem Nachlass Saussures wird ersichtlich, inwiefern dieser dazu tendiert, das zweistellige Zeichenmodell tatsächlich in ein einstelliges Modell aufzulösen, wenn er dort wiederholt betont: ”1. Ein Zeichen existiert nur durch seine Bedeutung; 2. Eine Bedeutung existiert nur durch ihr Zeichen; Zeichen und Bedeutungen existieren nur durch die *Differenz* der *Zeichen*”. de Saussure (2003b), S. 98, vgl. dazu auch a. a. O., S. 107.

<sup>24</sup>Weinrich (2006), S. 26f.

<sup>25</sup>Schneider (2008b), S. 131.

Zudem bleibt nun weiter das Problem bestehen, dass die Zeichen eigentlich bedeutungslos sind, denn ohne Weltbezug und aus der reinen Differenz kann die Entstehung einer Bedeutung nicht erklärt werden, d.h. Saussure muss mindestens eine gegebene Bedeutung annehmen, zu der sich in Differenz die weiteren Bedeutungen ergeben können. Dies ist die zweite Grundannahme, die er einführen muss, wenn sein Konzept Bestand haben will. Allerdings bleibt damit ein letzter Rest eines repräsentationstheoretischen Modells bestehen. Saussure Grundzug, Zeichen bereits als wahrgenommen und zudem nicht repräsentational zu entwerfen, bleibt daher auf der Schwelle zu einem ganz anderen Modell stehen. Dass Saussure bei der Entwicklung seiner Konzeption gleich mehrere Schritte auf einmal geht, darin liegt seine Leistung, wobei er die Probleme, die sich ihm auf diese Weise ergeben, nicht übersieht. Die Ambivalenz seines Modells ist Ausdruck eines Entwurfs, der zeigt, dass die entscheidenden Probleme erkannt sind, ohne dass es ihm gelungen ist, diese in einem kohärenten Konzept zu vereinen.

Schmitz stellt insofern heraus, dass Saussures zeichentheoretischer Ansatz letztlich an der Verbindung von Mentalismus und Strukturalismus scheitert:

„Daß beides kaum vereinbar ist, fällt sofort ins Auge, wenn man nach der jeweiligen Erklärung der Wortbedeutung fragt. Der mentalistische Saussure müsste hier antworten: Die Bedeutung eines Wortes ist die Idee, für die es steht, der strukturalistische hingegen: das Zeichen bedeutet genau das, was alle anderen Elemente seines Syntagmas und Paradigmas nicht bedeuten.“<sup>26</sup>

Die mentalistische Antwort kann Saussure nicht bevorzugen, da seine Konzeption sonst weiterhin als Repräsentationsmodell erschiene. Folglich muss er den zweiten Aspekt favorisieren und gerät damit zu der problematischen Konsequenz, dass sein Zeichenbegriff durch *kein* außerstruktureles Prinzip mehr gehalten wird. Saussure muss demnach nicht nur die Geschlossenheit des Systems behaupten, ohne sie begründen zu können, er muss letztlich auch eine erste positive Idee - Derrida spricht von einem „transzendentalen Signifikat“ - einsetzen, von der sich alle weiteren Ideen erst abzusetzen vermögen. Solange er bei der Negativität der Struktur verbleibt, kommt er nicht zu einem Positiven, zur Bedeutung. Kritisch betrachtet lässt sich Saussures Ansatz daher als ein reformiertes Repräsentationsmodell verstehen, in dem eben das Moment der Repräsentation noch spürbar ist.

An diesem Punkt setzt die Kritik Derridas ein. Um deren Einsatz gänzlich zu verstehen, muss man hinzunehmend sehen, dass Saussure die Möglichkeit der Vermittlung (durch die Äußerlichkeit) der Stimme zuspricht und die Schrift dieser unterordnet. Die Schrift wird als Abbild der Sprache und somit als bloß sekundär bestimmt:

„Sprache und Schrift sind zwei verschiedene Systeme von Zeichen,

---

<sup>26</sup>Schmitz (2006), S. 63.

das letztere besteht nur zu dem Zweck, um das erstere darzustellen. Nicht die Verknüpfung von geschriebenem und gesprochenem Wort ist Gegenstand der Sprachwissenschaft, sondern nur das letztere, das gesprochene Wort allein ist ihr Objekt.”<sup>27</sup>

Zugleich wird das Subjekt als selbstbewusst und vernünftig verstanden, wobei der Sprache die Rolle zukommt, einhergehend mit der Vernunft eine konstitutive Funktion der Wirklichkeit zu übernehmen. Alles Denken ist demnach vernünftig und als solches sprachlich, wobei Saussure davon ausgeht, dass das Denken eine an sich nebulöse Form hat, die erst durch die Struktur, d.h. durch das Zeichen geordnet wird.<sup>28</sup> Wie wir die Welt verstehen und dass wir die Welt überhaupt verstehen, d.h. denken können, hängt demnach von der Sprache bzw. deren Strukturalität ab.

Coulmas hat nun angemerkt, dass die mit der innovatorischen Leistung der Sprachwissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts einhergehende Ausgrenzung der Schrift und die Bezugnahme auf das gesprochene Wort mit Blick auf die Geschichte des abendländischen Denkens nicht sonderlich originell sind, da diese sich in einer bruchlosen Fortsetzung der Tradition von Platon bis Hegel befinden, denen gemäß der Buchstabe als Zeichen von Zeichen galt.<sup>29</sup> Der Schrift kommt daher die Bestimmung zu, bloß Technik, ein Gerät, sinnlicher Stoff und ein Gewand zu sein und somit lediglich äußerlich und nicht konstitutiv. Dass eine solche Konzeption innerhalb des linguistischen Diskurses bis in die Gegenwart präsent ist, habe ich dargestellt. Ein instrumenteller und technischer Begriff der Schrift wird durch das phonetische Modell inspiriert; folglich wird die Sprache selbst zum Instrument und die Schrift deren akzidentieller Zusatz: ”Die Äußerlichkeit der Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort, des gesprochenen Wortes gegenüber dem Gedanken und des Signifikanten gegenüber dem Signifikat im allgemeinen könnte nicht besser beschrieben werden.”<sup>30</sup> Saussure bleibt auf diese Weise dem phonographischen Dogma verbunden, dass den Gedanken der lautlichen Äußerung und diesem wiederum der Schrift vorordnet. Insofern stellt Derrida dar, dass Saussure der Tradition verpflichtet bleibt, indem er das Verhältnis von gesprochenem Wort und Schrift nicht antastet. Die Schrift behält die Funktion, das gesprochene Wort bloß zu repräsentieren. Das gesprochene Wort aber bildet den eigentlichen Gegenstand der Linguistik, demgegenüber die Schrift als Repräsentation äußerlich bleibt: ”Sie wird notwendig von bereits konstituierten Bedeutungseinheiten ausgehen und mit ihnen arbeiten müs-

<sup>27</sup> de Saussure (2001), S. 28.

<sup>28</sup> Vgl. A. a. O.

<sup>29</sup> Vgl. Coulmas (1981), S. 23. Gegenüber der Stimme erfährt die Schrift eine Abwertung, wie sie bereits bei Platon im *Phaidros* vorbestimmt ist: ”Die Schrift ist jene Selbstvergessenheit, jene Entäußerung, das Gegenteil des verinnerlichenden Gedächtnisses, der Erinnerung [...] im *Phaidros* heißt es: die Schrift ist Mnemotechnik und Vergessenkönnen zugleich.” Derrida (1983), S. 45.

<sup>30</sup> A. a. O., S. 146.



sen, doch hat sie an deren Herausbildung keinen Anteil gehabt.”<sup>31</sup>

Die Kritik an Saussure eröffnet Derrida nun eine zweifache Gelegenheit: Einmal kann er anhand des Saussureschen Entwurfs die Restbestände einer metaphysischen Tradition herausstellen und kritisieren. Zudem bietet die innovatorische Seite des Saussureschen Entwurfs die Möglichkeit, durch wenige Verschiebungen zu einem anderen Konzept zu gelangen. Die Doppelbewegung besteht darin, dass Derrida ein eigenes Modell entwirft, indem er die traditionelle Auffassung kritisiert. Eine solche Verschiebung wird, insofern Linguisten weiterhin von Prämissen ausgehen, die in Folge der Konzeption Saussures zugrunde gelegt wurden, wiederum für diese relevant. Der erste Teil des Zugs kann als Metaphysikkritik verstanden werden; der zweite Teil des Zugs wird im Rahmen der poststrukturalistischen Verständnisse als Entwurf einer anderen Zeichentheorie aufgefasst. Übersieht man das zweite Moment, führt dies oftmals dazu, dass Derrida lediglich als Kritiker verdeckter Annahmen gelesen wird.

Derridas Kritik ist in dem Sinne Metaphysikkritik, in dem er die Annahmen einer gegebenen Strukturalität der Struktur und eines gegebenen transzendentalen Signifikats bemerkt. Sein metaphysikkritisches Anliegen lässt sich dabei durch die Begriffe 'Phonozentrismus' und 'Logozentrismus' beschreiben. Der Ausdruck 'Phonozentrismus' bezeichnet die Idee der Repräsentation durch die Stimme unter Ausgrenzung der Äußerlichkeit, wodurch der Sinn als ideale Identität in der Vermittlung gewahrt werden kann. Der Stimme kommt das Vermögen zu, die ideale Identität der Bedeutung - den Signifikaten - unmittelbar zu vermitteln. Entsprechend einer solchen Konzeption wird die Schrift als Abbild der gesprochenen Sprache entworfen, d.h. die Schrift besteht nicht für sich, sondern nur als Repräsentation des gesprochenen Wortes, welches den Gedanken (Signifikaten) repräsentiert.<sup>32</sup> Derridas Kritik des Phonozentrismus ist somit eine Kritik des - auch in der Linguistik (nach Saussure) prominenten - phonographischen Dogmas. Logozentrismus bezeichnet hingegen den Bezug eines denkenden Denkens (Selbstbewusstsein) auf sich selbst, für welches die Zeichen in ihrer Idealität gegeben sein sollen.<sup>33</sup> "Ein logozentrischer Ursprung wäre somit dasjenige, das keiner Vermittlung bedürfte oder aber alle vergangenen Vermittlungen zur idealen Einheit aufgehoben hätte."<sup>34</sup> Was in diesen (eher abstrakten) Formulierungen mit Bezug auf Saussure gesagt sein kann, ist die Benennung der Differenz von Sprachsystem und Sprechen. Krämer hat insofern bemerkt: "Wo ein Sy-

<sup>31</sup>Derrida (1983), S. 56.

<sup>32</sup>Coulmas hat diese Position Saussures wie folgt verdeutlicht: "Saussure war die Schrift einerseits nur ein äußerliches Gewand des abstrakten, eine physische Einheit darstellenden differentiellen Sprachzeichens und andererseits sah er durch die Schrift als Gegenstand der Sprachanalyse die Aufrechterhaltung der strikten Trennung von Synchronie und Diachronie bedroht; denn die Schrift konserviert resp. reflektiert stets einen Sprachzustand, der nicht den aktuellen Gegebenheiten entspricht." Coulmas (1981), S. 22.

<sup>33</sup>Vgl. Kimmerle (2000), S. 34.

<sup>34</sup>Dreisholtkamp (2005), S. 222.

stem wirkt [...] wird ein raum-zeitlich situiertes Ereignis zum Systemelement neutralisiert.“<sup>35</sup>

Nun führt dies keinesfalls dazu, dass Derrida die Konzeption Saussures verwirft, vielmehr behält er deren positive Absichten bei, Zeichen nicht als Repräsentationen zu verstehen und diese an das Gedächtnis zu binden. Er bindet seine Verschiebung zudem an die Schrift, insofern diese das Modell für die Sprache als System abgegeben hat. Derrida entwirft anhand des Schriftbegriffs folglich jedoch kein anderes Zeichenmodell, vielmehr konzipiert er über den konkreten Schriftbegriff hinaus einen allgemeinen Begriff der Schrift, der die in einem statischen System aufgehobene Dynamik der Vermittlung wieder einführt (eine solche Schrift ist eine Inschrift). Die Folgen einer solchen Bewegung sind daher in einer Weise weitreichend, dass nicht einfach ein anderes (etwa poststrukturalistisches) Zeichenmodell eingeführt, sondern - wie angekündigt - eine medienphilosophische Konzeption entworfen wird: "Derrida löst - und das ist der springende Punkt - die Verknüpfung von Sprache und Zeichen auf.“<sup>36</sup> Bereits der Bezug auf Stimme und Schrift deutet an, dass es somit auch um die Frage der materialen Realisierung geht, an die das Problem des "Bedeutens" gebunden wird. Mit Bezug auf die Materialität wird daher auch die Konzeption einer immateriellen (bloß möglichen) Sprache aufgegeben: Die "Zeichen" werden folglich Wirklichkeit.

Bevor ich auf die Erweiterung Derridas zu sprechen komme, scheinen mir allerdings folgende Anmerkungen im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Saussure und Derrida relevant. Die Bezugnahme auf das Saussuresche Werk ist verschiedenen Problemen ausgesetzt, denen auch die Auseinandersetzung Derridas mit Saussure unterliegt. Das Grundproblem besteht darin, dass der *Cours de linguistique générale* nicht von Saussure verantwortet wurde, sondern von den beiden Herausgebern Sechehaye und Bally, deren Bearbeitung entscheidende Einschnitte vorgenommen hat. Insofern der *Cours* allerdings eine enorme Wirkung in der Linguistik hervorgerufen hat, war diese bearbeitete Fassung von entscheidender Bedeutung. Jäger hat herausgearbeitet, dass jener Saussure, der in der Nachwelt Bestand hat, nicht gleichzusetzen ist, mit jenem Saussure, der sich aus der quellenkritischen Arbeit ergibt und der sich gegen den wirkungsgeschichtlichen Strom rekonstruieren lässt.<sup>37</sup> Es ist dieser Saussure, den Jäger als Ergebnis seiner archäologischen Arbeit als "authentischen" Saussure in den Vordergrund rückt und gegen jenen "fiktiven" Saussure der Herausgeber stellt.<sup>38</sup> Dem "strukturalistischen Saussure"

---

<sup>35</sup>Krämer (2001), S. 23.

<sup>36</sup>A. a. O., S. 218.

<sup>37</sup>Vgl. Jäger (1975).

<sup>38</sup>Diese Verschiebung an den Grundlagen der Linguistik hat in dieser Hinsicht bisher kaum eine Wirkung hervorgerufen, obwohl Jäger weiterhin darauf verweist, "daß Saussures grundlegende Reflexionen zur Natur der Sprache und zur Neubegründung einer Wissenschaft der Sprache, so fragmentarisch und aphoristisch sie auch sein mögen, einen vollständig anderen Geist atmen, als er in den 'Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft' weht." Jäger (2003b), S. 16.

steht - in Folge der "Rekonstruktion der authentischen Sprachidee Saussures" - ein hermeneutisch interpretierter Saussure gegenüber. Das Hauptwerk Saussures - der *Cours de linguistique générale* - ist so gesehen keine eigenständige Arbeit des Genfer Sprachwissenschaftlers, sondern eine Leistung derjenigen, die den Cours nach Saussures Tod herausgegeben haben: "Sechehaye und Bally spannten nämlich die fragmentarischen Elemente der Saussureschen Theorie in den systematischen Rahmen eines hypothetisch-deduktiven Wissenschaftsverständnisses ein, das der Saussureschen Denkontention diametral zuwiderläuft."<sup>39</sup> Es scheint die Annahme der Herausgeber des *Cours* gewesen zu sein, dass Saussures grundlegende Einsicht die systematische Verfasstheit von Sprache sei.<sup>40</sup> Frank bemerkt daher:

"Der Begriff der Struktur hat sich [...] entwickelt aus einer bestimmten Lektüre des *Cours de linguistique générale* des großen Genfer Sprachwissenschaftlers F. de Saussure, obwohl sich der Ausdruck bei ihm gar nicht findet. Saussure sprach vielmehr von einem "système de la langue" [...]."<sup>41</sup>

Bally und Sechehaye hatten sich offensichtlich zum Ziel gesetzt, eine endgültige Fassung des *Cours* zu erarbeiten und daher Saussures Denken in eine Synthese zu überführen, die nicht immer den Überlegungen und den damit verbundenen Zweifeln Saussures gerecht wurde.<sup>42</sup> Der mediale Bruch von der Mündlichkeit des Vortrags in die Schriftlichkeit des Werkes scheint dabei eine entscheidende Rolle gespielt zu haben: "Von 'Abwandlungen' und 'Schwankungen' galt es nach Ansicht den Text zu befreien, da diese von der besonderen Form des 'mündlichen Vortrags' herrührten."<sup>43</sup> Die schriftliche Verfassung der Theorie hatte auch zur Folge, dass sich eine stark vereinheitlichte Darstellung des *Cours* ergab, die in den Vorlesungen so vielleicht nicht angelegt war. Saussure selbst, so hat Fehr gleichfalls herausgearbeitet, sieht sein Ziel zwar durchaus in einem geschlossenen System, wie es Bally und Sechehaye in ihrer Darstellung angestrebt haben, nur sah er sich offensichtlich weiter davon entfernt als diese vermutet haben. Die Schwankungen der Ausführungen Saussures erscheinen daher eher Spuren eines Prozesses, innerhalb dessen der Autor sich vor zahlreiche Probleme gestellt sah, die er nicht ohne weiteres in ein geschlossenes System zu überführen mochte. Obwohl der Nachlass Saussures - wie von Jäger und Fehr dargestellt - interessante Hinweise darauf gibt, welchen Fragen sich Saussure widmete, muss letztlich jedoch die Frage danach, welches denn der authentische Saussure sei, unbeantwortet bleiben. Jäger stand in seiner Rekonstruktion des Sprachden-

<sup>39</sup> Vgl. Jäger (1984), S. 24.

<sup>40</sup> vgl. Frank (1984), S. 41.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 33.

<sup>42</sup> Vgl. Fehr (2003), S. 29.

<sup>43</sup> A. a. O., S. 30.

kens Saussures kaum mehr zur Verfügung, als anderen Autoren. Fehr kommentiert daher seinen Ansatz wie folgt:

”Sicher kann die Rechtmäßigkeit der Vaterschaft Saussures für den Strukturalismus in Zweifel gezogen werden. Für einen Zugang zu Saussures ”authentischer Sprachidee” (Jäger) scheint uns aber wenig gewonnen, wenn bloß die eine Etiketle durch die andere ersetzt wird, um aus Saussure, statt einen Vater des Strukturalismus, einen Paten oder gar ein Patenkind der Hermeneutik zu machen. Diese Versuche erwecken auch deshalb unseren Argwohn, weil sie sich ausschließlich auf das Quellenmaterial des *Cours* stützten und die anderen, inzwischen zugänglich gewordenen Arbeiten Saussures konsequent ausklammern.”<sup>44</sup>

Fehr stellt daher die Unmöglichkeit heraus, einen Saussure ”wie er wirklich war” in den Blick zu bekommen. Jägers Kritik, Derrida habe zeitlebens nur die von Bally und Sechehaye verantwortete Fassung des *Cours* getroffen, da er keine anderen Ausgaben herangezogen habe, ist folglich zwar korrekt, sie bringt jedoch in der Sache keinen Fortschritt. Derrida war sich zudem durchaus der Tatsache bewusst, dass er sich einer Ausgabe bediente, die nicht von Saussure selbst verantwortet war - so schreibt er:

”Am Rande sei bemerkt, daß der Wortlaut des *Cours*, an den wir uns halten muften, eines Tages im Licht der in Vorbereitung befindlichen unveröffentlichen Schriften stark angezweifelt werden könnte. [...] Inwieweit ist Saussure selbst für den *Cours* verantwortlich, - so wie er redigiert und posthum veröffentlicht wurde? Diese Frage ist nicht neu. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß wir sie, *zumindest hier*, nicht für dringlich erachten. [...] vielmehr war unser Interesse auf einen Text gerichtet, dessen Wortlaut seit 1915 jene Rolle gespielt hat, die sich inzwischen auf ein ganzes System von Lesarten, Einflüssen, Mißverständnissen, Anleihen und Zurückweisungen usw. ausgewirkt hat. Was man aus dem *Cours de linguistique générale* herauslesen und was man nicht aus ihm herauslesen konnte, war für uns jenseits jeder verborgenen und ”wahren” Intention F. de Saussures von Bedeutung.”<sup>45</sup>

Derrida hat richtig gesehen, dass eine Auffassung, wie sie im *Cours* vertreten wird - unabhängig von der Frage nach der Autorschaft - nicht haltbar ist, da diese ein statisches System behaupten muss, welches mit dem Gebrauch der Sprache in der Alltagwirklichkeit wenig gemeinsam hat. An jenen aus dem *Cours* hervorgegangenen Probleme setzt die Erweiterung Derridas an.

---

<sup>44</sup>Fehr (2003), S. 25.

<sup>45</sup>Derrida (1983), S. 128f.

## 6.2 Nach dem Ende des Buches

Saussure - folglich ist vom Saussure des *Cours* die Rede - hat die *langue* zum zentralen linguistischen Gegenstand erhoben, und zwar im Rahmen einer Theorie, die Zeichen in einem System verortet, wodurch das Sprechen marginalisiert wird. Anstelle des Sprechens wird daher die Sprache als System untersucht. Somit ist bei Saussure zwar ursprünglich die Perspektive des Sprechens vorhanden, sie wird jedoch aufgrund seiner weiteren Überlegungen verdeckt und steht folglich nicht mehr im Fokus der Aufmerksamkeit. Fragt man nun: Was ist ein Zeichen? wird dieses bereits als Konstituiertes begriffen, ohne dass das Zustande-Kommen des Zeichens thematisiert wird.<sup>46</sup> Als konstituiertes Zeichen ist dieses bereits bedeutungsvoll und aus der Zeitlichkeit seiner Entstehung herausgehoben. Das Zeichen ist dann differenziert, ohne dass das Geschehen der Konstitution noch Beachtung findet. Dieses Konstituieren ist allerdings ein Konstituiert-Werden und insofern ein zeitliches Geschehen der Differenzierung, dass sich in der Folge und im Nacheinander entwickelt. Derrida geht es folglich um diese Bedingungen des Zustande-Kommens, d.h. die Bedingungen der Konstitution (welches die Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung sind). Die Ausdrücke 'Buch' und 'Schrift' markieren insofern zwei Verständnisse: Das Buch steht für die Einheit und Präsenz des Sinns, die hingegen in der "Schrift" - der Dynamik des Bedeutens - nicht als solche präsent sein kann, da sich die Differenz immer nur in der differierenden Bewegung der Lektüre ergibt. Das Zeichen ist demnach nicht einfach (als) *etwas* in der Welt.

Derrida sieht das Problem des Präsenz des Signifikats bereits in der Fragestellung auftreten: "sobald die Frage "Was ist das Zeichen?" gestellt wird, das heißt, sobald man das Zeichen auf das Wesen, das "ti esti" hin befragt."<sup>47</sup> Eine solche Perspektive läuft auf die "Hypostasierung eines transzendentalen Signifikats" heraus.<sup>48</sup> Kurz: Diese Frage unterstellt, dass ein Zeichen etwas, z.B. ein Zeichen-Objekt ist. Insofern die Frage nach dem Sein des Zeichens dieses *als etwas* konstituiert, sieht Derrida einen Ausweg lediglich darin, dass man eine solche Frage verwirft. Darin liegt nun der Grund, warum Derridas Philosophie keine Theorie des Zeichens entwickelt, da eine solche Theorie eben danach fragt, was ein Zeichen bzw. Sprache als ein Zeichen(-System) ist. Derrida hingegen fragt danach, wie Vermittlung möglich ist. Um eine Wissenschaft von der Schrift in diesem Sinn zu entwerfen, geht er von dem Gedanken aus, "daß das Zeichen dieses schlecht benannte Ding ist, das als einziges sich der Grundfrage der Philosophie: "Was ist...?" entzieht."<sup>49</sup> Die Frage nach der Bedeutung oder nach dem Zeichen ist insofern nicht im Rahmen einer Zeichentheorie zu lösen. Diese geht schlicht von Zeichen als Ein-

---

<sup>46</sup> Vgl. Derrida (1983), S. 35f.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 35.

<sup>48</sup> A. a. O., S. 43.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 36.

heiten aus und konstatiert folglich, dass mit "Zeichen" kommuniziert wird, doch verlässt eine solche Theorie nicht den Raum des Semantischen, d.h. jenen Bereich, in dem das Zeichen als eine bedeutungsvolle Einheit bereits angenommen wird, um zu einer kommunikativen bzw. performativen Pragmatik überzugehen.<sup>50</sup> Daher hält Derrida fest: "Erst, wenn das Geschriebene als Zeichen-Signal verstorben (*défunct*) ist, wird es als Sprache geboren [...]: Zeichen ohne Bedeutung [...]"<sup>51</sup>

Die Frage nach dem Zeichen ist demnach nicht mehr eine Frage danach, *was das Zeichen ist*. Zudem wird diese nicht mehr regional begrenzt. Der erste Aspekt führt zur Auflösung des Zeichenbegriffs, der zweite Aspekt zu einer Erweiterung des Geltungsbereichs des Differenzbegriffs.<sup>52</sup> Die Frage nach der Sprache, wie sie Derrida beantwortet, ergibt daher keine "regionale Ontologie" (als Lehre vom Sein der Sprachzeichen). Allerdings nimmt Derrida diese "regionale Ontologie" zum Ausgangspunkt, um daraus hervorgehend seine Überlegungen zu entwickeln. Die Thematik des Zeichens steht demnach am Ende einer Entwicklung, die somit zugleich zu ihrem Ende kommt.<sup>53</sup> Die Auflösung einer zeichentheoretischen Konzeption geht nun einher mit der Ausdehnung des Differenzbegriffs über den Geltungsbereich der Sprache hinaus. In diesem Sinn spricht Derrida in der *Grammatologie* davon, dass der Differenzbegriff "weltweit" werde und bemerkt, dass die Schrift auch Kinematographie, Choreographie, die "Schrift" des Bildes, der Musik, der Skulptur bezeichnet.<sup>54</sup> Dies bedeutet dann allerdings nicht, dass er lediglich auch andere Medien als differenziert versteht, denn: "Das Ding selbst ist ein Zeichen."<sup>55</sup> In dieser These kommt zum Ausdruck, dass Derrida die Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst als differenziert versteht. Das Ding und jedes andere wären damit immer schon differenziert und der Einfältigkeit entzogen. Wenn es also nur Zeichen gibt, bzw. die Zeichen weltweit werden, dann löst er damit den Zeichenbegriff im Sinne eines der Welt nachträglich beigefügten System zur Bezeichnung derselben auf. Die "Weltlichkeit der Welt" ist daher nicht zeichenhaft, sondern schlichtweg differenziert (die Dinge falten sich selbst ein und bleiben daher vielfältig). Somit vollzieht Derrida in dieser Hinsicht den Schritt, die Weltlosigkeit des Saussureschen Zeichenbegriffs aufzuheben und zudem den Differenzbegriff von der Orientierung auf Sprache zu lösen.

Für Saussure galt die Einschränkung, dass das Denken nicht einfach differenziell, sondern in Sprache verfasst ist, eine Einschränkung die aus keiner

<sup>50</sup>Vgl. zum Entwurf einer performativen Pragmatik Robinson (2003) und Robinson (2006).

<sup>51</sup>Derrida (1976), S. 24. Da dieser Übergang, wie wir bereits gesehen haben, seinen Ausgangspunkt bereits bei Saussure hat, hat Fehr die Frage gestellt, ob nicht schon Saussure mit seinen Überlegungen zum Zeichen die Grenzen der Sprachwissenschaft überschritten habe? Vgl. Fehr (1992), S. 43.

<sup>52</sup>Derrida (1983), S. 40.

<sup>53</sup>A. a. O., S. 29.

<sup>54</sup>A. a. O., S. 14.

<sup>55</sup>A. a. O., S. 86.

systematischen Notwendigkeit resultiert. Die Differenz bezeichnet für Derrida jedoch in erster Linie das Moment der Unterschiedenheit, was genauso für andere Erscheinung gelten kann (etwa in dem Sinne, dass wir auch einen Tisch von einem anderen Tisch oder von einem Stuhl zu unterscheiden vermögen). Derrida nimmt daher eine Überwindung des zeichentheoretischen Modells Saussures' in zwei Richtungen vor: Erstens handelt es sich folglich um kein zeichentheoretisches Modell mehr, dem entsprechend man davon ausgehen kann, dass es Zeichen gibt; zweitens ist ein solches Modell nicht mehr auf Sprache bezogen. Er entwickelt seine Konzeption nur deshalb entlang der Schrift (einer "regionalen Ontologie"), da, wenn er sein Konzept aufzeigen möchte, er dies im Rahmen der Wissenschaft eben nur tun kann, indem er ein Buch *schreibt*. Der anhand der Schrift entwickelte Begriff der Differenz ist letztlich jedoch sprachunabhängig.<sup>56</sup>

Derrida spricht daher von der Überbordung in dem Augenblick, da "die Extension des Begriffs Sprache grenzenlos wird", also in dem Moment, da der Begriff Sprache kein positiv gegebenes Bezugsobjekt - kein Objekt Sprache - mehr hat, das seinen Sinn konstituiert bzw. sichert. So lässt sich auch die Bemerkung Derridas verstehen, dass man heute dazu neigt, "für all das und vieles andere "Schrift" zu sagen [...]", egal ob Bild, Skulptur, Musik oder Tätigkeiten "endlich werde der ganze [...] Bereich [...] ein Bereich der Schrift sein." Oder: "[...] daß die Geste immer mannigfaltig ist - ich nenne sie hier noch *Schrift*, selbst wenn sie rein oral, vokal, musikalisch: rhythmisch oder prosodisch bleiben kann - [...]"<sup>57</sup> Die Sprache verliert darin ihre prominente Stellung (die Stabilität der "traditionellen Metropole" ist nicht mehr gewährleistet). Indem Derrida auf diesem Weg eine von Sprache unabhängige Vorstellung entwirft, entwickelt er nicht nur die Differenz zu einem allgemein Prinzip, sondern insgesamt eine Theorie der Medialität, in deren Zusammenhang alleine die Differenz verständlich wird. Ausgehend von dem darin angelegte Grundzug räumt er nicht mehr intermedialen Verhältnissen von Sprache, Bild und Ton den Vorrang ein, vielmehr geht er von einer *multisensuellen* Wahrnehmung aus. Ein solches Konzept von "Bedeutung" ist holistisch, weshalb etwa Bertram und andere schreiben, "dass nach Derrida die Welthaltigkeit der Sprache mit einem im weitesten Sinn hermeneutischen Begriff der Welt erklärt werden muss."<sup>58</sup> Die Folgen eines allgemeinen Schriftbegriffs sowie der Orientierung auf das Geschehen der Vermittlung - d.h. auf Performanz - sind, dass die Vorrangstellung der Sprache und zugleich die Vorstellung eines statischen und geschlossenen Systems keine Geltung mehr beanspruchen können. Das bedeutet, dass ein Übergang vom Konstatierten zum Konstituieren stattfindet, d.h. von der Differenz der Struktur zur Dynamik einer sich verändernden und offenen "Struktur".

<sup>56</sup>Dass die Befürchtung mancher Kritiker, damit werde die Differenz zu einem neuen Transzendental, nicht zutrifft, wird sich zeigen. Vgl. dazu Kapitel 7.5.

<sup>57</sup>Derrida (2003b), S. 127.

<sup>58</sup>Bertram et al. (2008), S. 211.

Die Frage, die sich daran anschließt, lautet: Schießt Derrida damit nicht über das Ziel hinaus? Wenn alle Wahrnehmung differenziert ist, muss ein solcher Entwurf tatsächlich als eine Art *Welthermeneutik* verstanden werden? Die Gefahr die damit einhergeht ist, dass damit letztlich nichts gesagt ist, da ein solcher Differenzbegriff nicht mehr die Kraft hat, eine Unterscheidung zu treffen. M.E. ist der Geltungsbereich dadurch begrenzt, dass Derrida dem Gedanken der Differenz durch die Dimension der Vermittlung eine klare Orientierung beilegt. Derrida geht es dabei nicht bloß darum, dass unsere Wahrnehmung der Welt immer schon differenziert ist, vielmehr gilt ihm diese als vermittelt. Medialität ist eine Konstante der Erfahrung unserer kulturellen Umwelt. Insofern diese Vermitteltheit auf den Anderen bezogen ist, erhält diese eine spezifische Auszeichnung: Was vermittelt ist, muss mir von jemandem - dem Anderen - gegeben sein. Vermittlung lässt sich daher ganz konkret auf das Vermittlungsgeschehen beziehen, welches ein kulturelles Geschehen bezeichnet. Insofern findet Vermittlung im "Raum der Kultur" statt bzw. bringt diesen hervor. Darin liegt die Begrenzung des Geltungsbereichs. Zugleich ergibt sich daraus die Möglichkeit, Formen der Vermittlung zu differenzieren, so dass etwa die mündliche Kommunikation als ein besonders differenziertes und etabliertes Vermittlungs*verfahren* erfasst werden kann, wohingegen andere Verfahren der Vermittlung weitaus weniger komplex und differenziert sind.

Eine der Qualitäten dieser Konzeption ist, dass diese problemlos verschiedene mediale Erscheinungsformen aufnehmen kann, da darin der Gesamtzusammenhang gedacht wird und keine Orientierung auf ein bestimmtes Einzelmedium stattfindet. Wenn der Schrift in Derridas Arbeiten zumeist ein gewisser Vorrang zukommt, so ist das, was "Schrift" heißt, von Beginn an nicht bloß eine oder die Schrift. In der Wahrnehmung der Ereignisse geht es nicht um Spracherfahrung, sondern um die Erfahrung der Vermittlung. Dazu gehören mediale Formen und Ordnungen insgesamt (etwa auch Presse und Fernsehen), aber auch die Anschauung des Anderen nicht nur als eines Sprechers, sondern als einer Person mit Körper, Gestik und Mimik. Der Vorwurf, Derrida verstehe die ganze Welt als einen Text ist insofern falsch, wenn der Begriff des Textes wörtlich genommen wird. Anders verstanden bringt Derrida darin zum Ausdruck, dass die kulturelle Erfahrung differenziert erfolgt.

Für Derrida ist entscheidend, dass jene Züge, die der übliche Schriftbegriff an sich trägt, verallgemeinerbar sind, weshalb er etwa schreibt:

"sollte sich nun zufällig herausstellen, dass das Prädikat, das somit als charakteristisch für die der Schrift eigene Abwesenheit anerkannt wird, auf jede Art von Zeichen [signe] und Kommunikation zutrifft, würde sich daraus eine allgemeine Verschiebung ergeben: Die Schrift wäre nicht mehr eine Art der Kommunikation [...]"<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup>Derrida (2004a), S. 79.



Er schreibt weiter auch:

”Diese strukturelle Möglichkeit, des Referenten oder des Signifikats (und somit der Kommunikation und ihres Kontextes) beraubt zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen [marque], auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt, wie wir gesehen haben, zu einer nicht-anwesenden *resistance* eines differentiellen Zeichens [marque différentielle], das von seiner vorgeblichen ”Produktion” oder seinem Ursprung abgeschnitten ist. Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede ”Erfahrung” im allgemeinen ausdehnen, gesetzt es gibt keine Erfahrungen reiner Gegenwart, sondern nur Ketten differentieller Zeichen [marques].”<sup>60</sup>

Für Derrida gelten die Grundsätze der Schrift daher nicht nur für Zeichen und Kommunikation, sondern für den Bereich der Erfahrung überhaupt.<sup>61</sup> Derridas Thematisierung der Schrift verdeutlicht weiter, inwiefern mit dem Vorrang der Sprache auch ein Modell der Linearisierung einhergeht.<sup>62</sup> Das Verständnis von Sprache ist durch Linearität geprägt, eine Begrenzung die mit der Diskretion des Geschriebenen entstanden ist. Die Linie bilde demnach ein Modell, durch welches die Linearität der Sprache mit der Zeitlichkeit verknüpft und ein mehrdimensionales Denken verdrängt wurde. Allerdings darf ein alternatives Modell nicht als Simultaneität verstanden werden, da ansonsten die finale Präsenz mit der ursprünglichen Präsenz gleichgesetzt wird, d.h. die Linie schließt sich zum Kreis. Derrida möchte somit vermeiden, dass eine Delinearisierung in einen Zustand zurückführt, in dem die Dynamik des Geschehens in der Gleichzeitigkeit aufgehoben ist. Am Ende eines Buches, wenn wir es ”durchlesen” haben, steht eben nicht die Präsenz dessen, was vorab in das Buch hineingegeben wurde, denn das Buch lässt sich immer wieder durch neue Bezugnahmen erschließen. Die Aufhebung des Vorrangs der Sprache zugunsten einer Mehrdimensionalität der Differenz ist somit auch eine Aufhebung der Begrenzung durch die Vorstellung der Linearität.<sup>63</sup> Die pathetische Formulierung von der ”Befreiung der Zeichen”

<sup>60</sup>Derrida (2004a), S. 85.

<sup>61</sup>Für Derrida steht mit der Entwicklung seines Schriftbegriffs fest, ”dass die ”ursprüngliche”, ”natürliche” usw. Sprache nie existiert hat, dass sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; dass sie immer schon eine Schrift gewesen ist. Eine Ur-Schrift [...] die wir nur deshalb weiterhin Schrift nennen wollen, weil sie wesentlich mit dem vulgären Schriftbegriff verbunden ist.” Derrida (1983), S. 99. Und er schreibt weiter: ”Die Urschrift aber wäre in der Form und der Substanz nicht nur des graphischen, sondern auch des nicht-graphischen Ausdrucks am Werk. Sie soll nicht nur das Schema liefern, welches die Form mit jeder graphischen oder anderen Substanz verbindet, sondern auch die Bewegung der sign-function, die den Inhalt an einen - graphischen oder nicht-graphischen - Ausdruck bindet.” a. a. O., S. 105.

<sup>62</sup>vgl. Derrida (1986b), S. 152-156.

<sup>63</sup>Vgl. Derrida (1983), S. 152f.

benennt daher eine Entkopplung der Differenz von der Sprache sowie von der Linearität. So bemerkt Derrida: "Die "Linie" [...] stellt nur ein partikulares Modell dar [...]"<sup>64</sup> Was Derrida nun denken möchte, kann in der Form der Zeile oder des Buches nicht niedergeschrieben werden.<sup>65</sup> Derrida hebt ausdrücklich hervor, dass der Zugang zur Mehrdimensionalität und zu einer de-linearen Zeitlichkeit kein Rückschritt sei, vielmehr lasse dieser Schritt jene Epoche der Rationalität als eine weitere "Mythographie" erscheinen.<sup>66</sup> Inwiefern Derrida die Schrift auch von der Vorstellung einer Linearität der Schrift zu lösen versucht, hat sich bereits in den (irritierenden) Schreibverfahren einer visuellen Rhetorik gezeigt. Dass es Derrida dabei auch um das Verhältnis von Gesicht und Hand geht, habe ich angeführt, wobei der Versuch, den Ursprung und die Möglichkeit der Bewegung wieder in den Blick zu bekommen, nicht einfach ist. Dennoch muss versucht werden, "die Einheit der Geste, des Worts, des Körpers und der menschlichen Rede, des Werkzeugs und des Denkens wieder in den Griff zu bekommen, [...]"<sup>67</sup> Während Derrida somit die Begrenzung auf Sprache aufhebt, bleibt er Saussure in anderer Hinsicht treu. Die folgende Darstellung des Spurbegriffs bildet - insofern diese Spur als doppelte Spur ausgeführt wird - auch eine Fortsetzung des Saussureschen Zeichenmodells.

### 6.3 Synthese der Spur und Supplement

Wenn Derrida nun den Begriff des Zeichens verabschiedet und den Begriff der Schrift zu einem allgemeinen Differenzbegriff ausbaut, dann muss anstelle des Zeichens dennoch eine andere Vorstellung eintreten, durch welche Vermittlung als möglich gedacht werden kann. Wir haben bereits gesehen, dass ein strenger Mentalismus, wie er bei Saussure vorhanden ist, das Residuum des Zeichens in der Welt auflöst. Nun muss weiterhin eine irgendwie geartete Markierung im Äußeren bestehen, die wahrnehmbar bleibt. Die Bewahrung des Zusammenhangs der Vermittlung und dessen Konstitution kann durch die Begriffe Spur und Supplement beschrieben werden. Derridas Spurbegriff ersetzt den Begriff des Zeichens, d.h. jede Äußerung, jede Geste hinterlässt eine Spur in der Äußerlichkeit. Die Spur ist daher eine Markierung, die der Andere wiederum wahrnehmen kann. Insofern bezeichnet der Begriff der Spur die Möglichkeit der Vermittlung, da diese das positive Mo-

---

<sup>64</sup>Derrida (1983), S. 153.

<sup>65</sup>A. a. O., S. 155.

<sup>66</sup>Vgl. dazu auch das Kapitel zur Psychophysiologie des Lesens bei Gross (1994), die aufzeigt, dass Lesen kein lineares Geschehen ist, sondern vielmehr von der visuellen Ordnung der Seite und den Wortabständen ausgeht, was bedeutet, dass etwa visuelle Formationen wahrgenommen werden und Schrift nicht linear - Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort - gelesen wird.

<sup>67</sup>Derrida (1983), S. 150.

ment der Anschauung ist, die im Fall der Schrift auch auf eine zeitliche Dauer angelegt ist. In diesem Sinne ist das Zeichen bzw. die Schrift Spur, die sich in Raum und Zeit materialisiert.<sup>68</sup> Während das Zeichen immer schon als eine bedeutungsvolle Einheit verstanden wird, ist die Spur hingegen die Hinterlassenschaft einer Äußerung, durch welche die Gegenwart des Sinns jedoch nicht bewahrt bleibt.<sup>69</sup> Die Spur ist die Bleibe der Vermittlung, d.h. die Möglichkeit der Vermittlung, sowie die Spur des Anderen.<sup>70</sup> Demnach ist eine solche Spur eine Hinterlassenschaft ohne Präsenz, vielmehr wird diese erst - in der zur Vermittlung quer liegenden Differenz (im Sinne der strukturellen Performanz) - aus den Spuren von Spuren lesbar. Derridas Begriff der Spur habe sich daher von der Orientierung an der Wirkung verabschiedet, so Taurek.<sup>71</sup> Was geäußert wird ist nicht mehr einfach verständlich, sondern muss allererst gelesen werden.

Die Lektüre eines Textes kann daher als ein solches Lesen der Spur verstanden werden, wobei die jeweils vorausgehenden Elemente die Spurung für das Kommende bilden. Eine Spur als Markierung wird daher nicht identifiziert, d.h. als ein Zeichen dieser oder jener Art wiedererkannt, sondern in Differenz zu den vorhergehenden und nachfolgenden Markierungen "konturiert". Indem man so lesend der Spur folgt, ergibt sich ein Moment der zeitlichen Differenzierung in einem vor und nachher der Lektüre, weshalb der Text nie als Ganzes erfasst wird. Die differierende Bewegung (eine dynamische Lektüre) setzt sich fort und findet darin jeweils eine eigene und andere Verkettung der Spuren: Spuren verweisen auf Spuren.<sup>72</sup> Was gerade gelesen wurde, geht dem Gegenwärtigen voraus, weshalb die Markierung nicht gegenwärtig sein wird, da sie nur in Differenz zum Vergangenen vergegenwärtigt *werden* kann und insofern schon aufgespalten, d.h. differenziert ist. Die Identität einer Markierung ist daher deren Differenz, die sich aus der differierenden Bewegung der Lektüre als einer Verzeitlichung und einer Verräumlichung ergibt. Differenz kann daher als Alterität innerhalb eines Textes, d.h. als Verwiesenheit und Verkettung in einem Text verstanden werden. Insofern bezeichnet Lesen nicht das Erfassen eines Sinns, sondern die Dynamik einer differierenden Bewegung.

Der Begriff der Spur bezeichnet jedoch mehr, als nur das Hinterlassen etwa einer Tintenspur der Schrift, d.h. einer bloßen Markierung. Derrida versteht die Spur selbst als strukturiert. In diesem Sinn merkt Bertram an: "Alle anderen Spuren haben an der Spur ihre Spur hinterlassen: genau diese Tatsache

<sup>68</sup>Vgl. dazu auch Bertram (2002), S. 94.

<sup>69</sup>Bertram, der den Begriff des Zeichens beibehält, merkt daher an: "Ein Zeichen kommt durch Farbauftrag zustande, durch Einkerbung in feste Materialien, durch das Erzeugen von Luftschwingungen. Eine solche materiale Hinterlassenschaft ist dasjenige, was das Zeichen ist." A. a. O.

<sup>70</sup>Vgl. Angehrn (2004), S. 317ff.

<sup>71</sup>Vgl. dazu Taurek (2004), S. 210.

<sup>72</sup>Vgl. dazu Krämer (2007), S. 24.

macht sie zur Spur.”<sup>73</sup> In die Spur ist daher deren Gebrauch eingegangen, d.h. die Differenz ist bereits an der Spur ablesbar, indem diese Spur als Spur geschrieben wird. Insofern bezeichnet der Begriff der Spur nicht ein vollkommen unstrukturiertes Material, sondern gleichfalls dessen Spuring. Obwohl an der Spur selbst daher die anderen Spuren nicht sichtbar sind, ist die Spur dennoch bereits ein solches Bündel von Spuren, da diese sich im Gebrauch als eine solche Erscheinung ausgeprägt hat. Darin, dass die Spur eine Spuring aufweist, d.h. die Einschreibung ist in einer gewissen Weise geordnet (gespurt), ist mit der Konzeption der Spur bei Derrida eine ”Wegesemantik” verbunden, d.h. die Spur ist so verstanden eine Bahnung, die einen Weg in der Lektüre anleitet (um ein Beispiel zu geben: Der Sinn eines Stuhls ist etwa dessen Prägnanz, in die sein Gebrauch eingegangen ist, weshalb dieser als solcher in Erscheinung tritt. Dies gilt gleichfalls für die Buchstaben dieser Seite, deren prägnante Erscheinung Resultat des in diese eingegangenen Prozesses einer differierenden Dynamik ist).<sup>74</sup>

Die Spuring der Spur oder auch deren Differenziertheit ist daher ein Resultat der Geschichtlichkeit der Spur, welche diese herausgebildet und verändert hat, weshalb auch die Unmotiviertheit der Spur, die als solche nicht deren Geschichtlichkeit anzeigt, ”geworden” ist. Derrida hält daher fest: ”In Wahrheit jedoch gibt es keine unmotivierte Spur: die Spur ist indefinit ihr eigenes Unmotiviert-Werden.”<sup>75</sup> In diesem Sinne konstatiert er, dass es keine Symbole und Zeichen gibt, sondern nur Zeichen-Werden in der differierenden Bewegung etwa der Lektüre, wobei dieses Werden der Symbole auch den klaren Gegensatz von diachronisch und synchronisch auflöst. Dass Produktion und Rezeption auch mit Bezug auf Sprache letztlich als eine Dynamik verstanden werden müssen, kommt in der folgenden Äußerung zum Ausdruck: ”Die Unmotiviertheit einer Spur muss von nun an als eine Tätigkeit und nicht als ein Zustand begriffen werden, als eine aktive Bewegung, als eine Ent-Motivierung und nicht als eine gegebene Struktur.”<sup>76</sup> Die Spur lässt das Verhältnis ”zum Anderen, die Bewegung der Temporalisierung und die Sprache als Schrift miteinander korrespondieren.”<sup>77</sup>

Derridas Begriff der Spur ist nun aber ein doppelter Spurbegriff: Einerseits ist die Spur ein materiales Vorkommnis, andererseits ist die Spur wie auch Bertram bemerkt: ”nichts material Vorhandenes”.<sup>78</sup> Ein solcher doppelter Spurbegriff bezeichnet einerseits die materiale Einschreibung und ande-

---

<sup>73</sup>Bertram (2002), S. 96.

<sup>74</sup>Vgl. Bedorf (2007), S. 404.

<sup>75</sup>Derrida (1983), S. 83. ”Die vereinbarte Spur ist unmotiviert” - so Derrida -, auch insofern, da diese nicht als arbiträr im Saussureschen Sinn verstanden werden kann. a. a. O., S. 81.

<sup>76</sup>A. a. O., S. 88.

<sup>77</sup>A. a. O., S. 83.

<sup>78</sup>vgl. Bertram (2002), S. 103

rerseits die Erinnerungsspur, d.h. der Doppelcharakter der Spur bezeichnet materielle und erinnerte Spur. In der Wahrnehmung kommen die eingeschriebene Spur und die erinnerte Spur zusammen und sind darin letztlich nicht zu unterscheiden. Dass beide Spuren nicht geschieden werden können, deutet an, dass erst deren Synthese die Lektüre bzw. den Text ermöglicht. Die Lektüre übersetzt insofern die äußere Spur in die eigene Vorstellung, d.h. der differierende Prozess des Lesens lässt die Differenzen aufgrund der Synthese der inneren und äußeren Spur sowie der beiderseitigen Spurung akut werden: "Jeder Bezug auf die Spur ist demnach eine Umschrift; *die* Spur, so Derrida, gibt es nicht."<sup>79</sup> Die Spur ist daher nicht einmal drinnen und einmal draußen und kommt anschließend zusammen. Jene Spur, die von draußen kommt, ist nur in Differenz möglich, weshalb das Draußen dem folgenden Draußen als Drinnen, d.h. als gerade gelesene Spur, wieder vorausgeht, wodurch die Gegenwart der Markierung als gebahnte oder auch gelesene Spur aufgespalten wird. Insofern bemerkt Derrida:

"Die (reine) Spur ist die Differenz. Sie ist von keiner sinnlich wahrnehmbaren, hörbaren oder sichtbaren, lautlichen oder graphischen Fülle abhängig, sondern ist im Gegenteil deren Bedingung. Diese Differenz ist also so wenig sensibel wie intelligibel und erlaubt die Verknüpfung der Zeichen untereinander im Innern einer nämlich abstrakten Ordnung - eines lautlichen oder graphischen Textes zum Beispiel -, oder zwischen zwei Ausdrucksordnungen."<sup>80</sup>

Für das Verständnis der Spur ist es daher wichtig, sich zu verdeutlichen, dass die Spur nichts Seiendes ist, da sie die Frage "Was ist?" übersteigt.<sup>81</sup> Das Zusammenwirken der beiden Orte im Drinnen und Draußen ist ursprünglich: "An dieser Stelle setzen das Erscheinen und die Tätigkeit der Differenz eine ursprüngliche Synthese voraus, der keine absolute Einfältigkeit mehr vorgeht."<sup>82</sup> Erfahrung ist demnach eine Synthese der doppelten Spur: der erinnerten Spur und der eingeschriebenen Spur. Diese "Einheit" der doppelten Spur ist die *tatsächliche* Einheit des zweiseitigen Zeichens bei Saussure, d.h. die Dynamik verstanden als differierende Bewegung, und insofern der Spurbegriff nicht nur auf Sprache begrenzt ist, tritt dieser auch anstelle der Kantischen Unterscheidung von Anschauung und Begriff ein. Derrida spricht daher genau in diesem Sinn vom Doppelcharakter der Spur:

"In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen,

<sup>79</sup>Bedorf (2007), S. 406.

<sup>80</sup>Derrida (1983), S. 109.

<sup>81</sup>vgl. A. a. O., S. 131.

<sup>82</sup>A. a. O., S. 109. Wenn Derrida daher davon spricht, dass der Begriff seinen eigenen Namen durchstreicht, dann ist darin gesagt, dass der Name für Derrida nur differentiell zu denken ist.

dass es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die Differenz, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen. [...] kein Begriff der Metaphysik kann sie beschreiben [...] wie könnte es dann noch sinnvoll sein, eine "natürliche" Hierarchie zwischen dem akustischen Eindruck und dem visuellen (graphischen) Eindruck zu errichten?"<sup>83</sup>

Darin zeigt sich, dass der Begriff der Spur - den ich als materielle Markierung eingeführt habe - nicht eigentlich die äußere Markierung bezeichnet, sondern vielmehr deren Ordnung, die mit der inneren, mentalen Spur zusammen kommt, d.h. in der differierenden Synthese vermittelt wird. Diese Synthese ist daher erst als Spur zu bezeichnen, d.h. als Dynamik der Lektüre, durch welche die äußere und die innere Spur nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind.<sup>84</sup>

Was heißt es nun, wenn Derrida davon spricht, dass die Textur - das Gewebe der in einem Material hinterlassenen Spuren - verschleiert sei? Dies bedeutet, dass die Spuren der materiellen Hinterlassenschaft niemals als solche in den Blick kommen, sondern sich einem einfachen Anblick immer schon entziehen. Derrida versucht auf diese Weise einen naiven Realismus zu vermeiden, der davon ausgeht, dass wir uns etwa als Leser dem Buch und der reinen Materialität gegenüber befinden und jedesmal neu und unbefangen an den Text herantreten: Wenn nun der Text erscheint, tritt zugleich - und d.h. immer schon - eine Synthese ein.<sup>85</sup> Der Text entsteht erst als ein Zusammenwirken des Innen/Außen. Die materielle Spur ist dabei eigentlich nicht materiell, denn sie ist die Spurung aus der verinnerlichenden Lektüre, die zusammengeht aus dem erinnernden Gedächtnis und dem verinnerlichenden Anschauung, die aber kaum voneinander geschieden werden können. Die Spur ist daher die Möglichkeit des Sinns, indem diese die differierende Bewegung beschreibt und als Moment der Synthese zudem verdeutlicht, dass wir weder Begriffe vor der Anschauung, noch Anschauungen ohne Begriffe haben.<sup>86</sup> Die Spur gehört insofern zur Bewegung der Bedeutung selbst und sie ist die Einführung der ursprünglichen Äußerlichkeit:

"das rätselhafte Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen und eines Innen zu einem Außen: ist die Verräumlichung. Das Außen, die "räumliche" und "objektive" Äußerlichkeit, die wir für die vertrauteste Sache der Welt, ja für die Vertrautheit selbst

<sup>83</sup>Derrida (1983), S. 114.

<sup>84</sup>Wie diese Momente zusammenwirken, d.h. wie die Möglichkeit dieser Synthese zustande kommt, wird noch zu klären sein. Vgl. dazu Kapitel 7.4.

<sup>85</sup>Damit steht Derrida einer Position entgegen, wie sie derzeit im Diskurs der Medientheorie prominent erscheint. Demnach führt eine Orientierung auf die Medialität recht eigentlich zu einer Orientierung auf die Materialität. Das von Gumbrecht deklarierte "Diesseits der Hermeneutik" ist für Derrida daher nicht in einem einfachen Sinn zu haben.

<sup>86</sup>Gerade dort ist Derrida nahe an Kant.

halten, wurde ohne das *gramma*, ohne die Differenz als Temporalisation, ohne die in den Sinn der Gegenwart eingeschriebene Nicht-Präsenz des Anderen, ohne das Verhältnis zum Tod als der konkreten Struktur der lebendigen Gegenwart nicht in Erscheinung treten.“<sup>87</sup>

Der Text wird von Derrida so verstanden als eine Textur von Spuren in einem Material, die als solche nicht einfach in den Blick kommen. Der Text kann demnach nicht einfach aufgenommen werden, als ob es sich um eine präsente Sinneinheit handelt, vielmehr wird der Text im Prozess der Lektüre durchlaufen, ohne dass wir jede seiner Facetten präsent halten können (denn dies müsste bedeuten, dass das Gesamte seiner Teile und alle ihrer möglichen Bedeutungen dem Leser präsent sein können).

Für die Konzeption ist entscheidend, dass die Synthese nicht darin besteht, dass das eine im anderen aufgeht, sondern dass letztlich immer auch ein Rest oder ein Widerstand gegenüber der differierenden Bewegung der Aneignung bestehen bleibt, der sich einem nachfolgenden Text wieder hinzufügt. Derrida hebt daher hervor, dass es unmöglich ist, „einen Text als solchen auf seine Wirkung als Sinn, als Inhalt, als These oder als Thema zu reduzieren.“<sup>88</sup> Letztlich sei dies zwar nicht vollkommen unmöglich, zumal es ja laufend geschehe, aber es gibt einen Widerstand in der Schrift, den er als Bleibendheit bezeichnet.<sup>89</sup> „Die unerhörte Differenz zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen (zwischen der „Welt“ und dem „Erlebten“) ist die Bedingung für alle anderen Differenzen, alle anderen Spuren, sie ist selbst schon eine Spur.“<sup>90</sup> Es gibt somit etwas Vorgängiges, das wir aber schon differenziert wahrnehmen, weshalb wir dieses Bestehende nicht in seiner reinen Materialität wahrnehmen können, vielmehr ist es als solches *immer schon* differenziert. In der Dynamik der Lektüre entzieht sich diese: die Schrift bleibt inkommensurabel.

Auf diese Weise verdeutlicht Derrida, dass mein Verständnis, welches aus dem wahrnehmenden Bezug resultiert, aus der je individuellen Lektüre hervorgeht und sich als solches ausprägt: Mein Verständnis resultiert aus der Synthese der materiellen Spur und der erinnerten Spur, die aber nur *von mir aus* bestimmt und daher nicht gleich der Erinnerung eines Anderen ist. Ein Anderer würde einen Text anders lesen (und auch ich würde wohl nach einem ersten Durchgang bereits bei einer wiederholten Lektüre anders lesen, da meine Voraussetzungen andere sind). Was ich verstehe, ist daher von mir bedingt, wobei die Spur der Einschreibung eine Möglichkeit des Verstehens ist, deren Potential für Sinneffekte allerdings niemals ausgeschöpft werden kann, da die Möglichkeit des Sinns je von meiner eigenen Erfahrung abhängt.

---

<sup>87</sup>Derrida (1983), S. 124.

<sup>88</sup>Derrida (1995), S. 16.

<sup>89</sup>A. a. O.

<sup>90</sup>Derrida (1983), S. 113.

Die Frage nach der Vermittlung, d.h. danach, wie etwas vermittelt werden kann, ist gebunden an das individuelle Gedächtnis.

Darin wird - mit Bezug auf die Auseinandersetzung mit Saussure - nochmals deutlich, dass Derrida sich nicht gegen den Mentalismus Saussures wendet, sondern weiterhin davon ausgeht, dass ein Zeichen nicht einfach in der Äußerlichkeit besteht. Selbst der Signifikant ist nicht äußerlich, vielmehr gibt es bloß eine materielle Markierung, die als Spur lediglich in der Synthese der Wahrnehmung zu erscheinen vermag. Mit Derrida lässt sich daher auch sagen: Der Signifikat ist immer schon in der Position des Signifikants und zwar als Spur. Die Vorstellung von der "Exteriorität des Zeichens" - die sich in der medientheoretischen Diskussion mit Blick auf die Materialität der Kommunikation etabliert hat - sitzt dem gegenüber gerade einem Missverständnis auf: Das Zeichen ist von Derrida nicht als etwas Äußerliches gedacht worden, vielmehr wird es im Draußen gerade nicht mehr als Zeichen entworfen. Wenn Derrida von der "Exteriorität der Schrift" spricht, zielt er nicht darauf ab, die Äußerlichkeit des Zeichens, d.h. dessen Materialität zu betonen.<sup>91</sup> Die Exteriorität bezeichnet in diesem Fall eine materielle Hinterlassenschaft, die auf Wahrnehmbarkeit hin angelegt ist, wobei die synthetisierende Wahrnehmung an das Gedächtnis gebunden bleibt. Dass Derrida nicht die Materialität als solche anspricht, wird insbesondere in der folgenden Passage deutlich, zu der er vorhergehend bemerkt, dass sein Beitrag lediglich eine Verschiebung sei:

"Vielleicht würde sie sich darauf beschränken, "Materialität" zu unterstreichen, anstelle, wenn man so sagen kann, von "Materie", sowie darauf, auf "Denken der Materialität", ja auf "materiellem Denken der Materialität" zu insistieren [...]"<sup>92</sup>

Somit steht Derrida in Distanz zu einem medientheoretischen Diskurs, der Materialität und Präsenz als solche heraushebt. Derrida akzentuiert die je spezifische Eigenart einer Einschreibung, ohne einem naiven Realismus zu verfallen, der die Dinge als das nimmt, was diese *an sich* sind.

Während der Begriff der Spur mit Blick auf das Erscheinende und die Dynamik der Lektüre (als Synthese einer doppelten Spur) entworfen ist, benennt der Begriff des Supplements die Unmöglichkeit bezüglich einer intersubjektiven Verständigung. Was Supplements heißt, lässt sich daher aus dem Bezug auf den Anderen verstehen (der Begriff der Spur hingegen versteht sich aus der Orientierung auf das andere). Das Supplement ist mit dem Mangel verbunden, d.h. mit dem Aspekt, dass, was im Draußen zur Anschauung kommt, keine Präsenz einer Bedeutung ist: "Das Supplement steht für einen Mangel, den es ausfüllt [...]"<sup>93</sup> Die Spur ist daher vorrangig konnotiert durch die

<sup>91</sup> Vgl. Derrida (1983), S. 80.

<sup>92</sup> Derrida (2006b), S. 44.

<sup>93</sup> Ramming (2006), S. 117. Derrida notiert daher zum Begriff des Supplements: "Suppléer": 1. "hinzufügen, was fehlt, Lieferung dessen, was zusätzlich benötigt wird" [...]" Derrida (1976), S. 323.



Unmöglichkeit einer Erfülltheit (d.h. die Spur ist nicht *sinnvoll* wie das Zeichen), wobei dieser Mangel an Bedeutung in der materialen Einschreibung durch das Supplement, welches als Bewegung der Vervollständigung bezeichnet wird, ergänzt wird.

Insofern wird das Supplement auch mit der Substitution oder Ersetzung in Verbindung gebracht, die im Bruch des Übergangs vom Einen zum Anderen nicht überträgt, sondern übersetzt, d.h. was gesagt werden soll, wird in die Anschauung des Anderen übersetzt und von diesem - in der Rezeption - somit "noch einmal gesagt". Insofern muss sich der Andere die Spur wieder aneignen und diese aufgrund des Mangels ergänzen, d.h. supplementieren. Das Supplement ist aber kein Vervollständigen im engeren Sinne, sondern eine Verschiebung und somit ein Überschuss, der sich aus der Supplementierung ergibt (d.h. es wird nicht einfach ergänzt, was im Übergang vom Anderen subtrahiert wurde). Das der Andere noch einmal sagt, was ich zu sagen beabsichtigt habe, bedeutet sodann nicht, dass er identisch nachvollzieht, was ich sagen wollte, sondern er ersetzt vielmehr aus seiner Sicht, d.h. er supplementiert die Leerstelle der (äußeren) Spur. Das Supplement ist daher *nicht* komplementär zu *meiner* Äußerung.<sup>94</sup>

Dieses Hinzufügen des Supplements ist nun weder beliebig, noch kann dieses ausgeschlossen werden, vielmehr benennt der Begriff des Supplements eine Notwendigkeit.<sup>95</sup> Der Text als ein Gewebe aus Spuren ist unvollständig, insofern der Mangel die fehlende Präsenz oder Repräsentation des Sinns "in" der Äußerung ist. Das Außen der Materialität, in welche die Spur eingeht, darf daher nicht nur akzidentiell bleiben, vielmehr ist dieses notwendig, um Vermittlung zu ermöglichen. Insofern die Spur nicht die positive Einheit einer Einschreibung ist, sondern deren Differenziertheit, ist die materiale Einschreibung grundlegend, da diese die Differenzierung bedingt. Das Material wird differenziert wahrgenommen, es wird aber nicht einfach überschrieben und entzieht sich dabei auch nicht der Anschauung. Um sich dem Anderen mitzuteilen, muss eine (Ver-)Äußerung vollzogen werden, die mit Bezug auf den Anderen wiederum verinnerlicht werden muss. Beide Male findet eine Supplementierung statt, d.h. es wird ein Supplement hinzugefügt, ohne dass es keine Veräußerung/keine Verinnerung geben kann. Das Supplement muss also hinzukommen, aber es schließt nicht ab, d.h. es ist notwendig, aber nicht hinreichend für die Vermittlung; insofern ist das Supplement das Supplement einer Transkription, einer Umschrift und Übersetzung, wodurch die supplementäre Substitution zum ursprünglichen Akt erklärt wird.<sup>96</sup> Demnach gibt es keinen Ursprung, sondern nur Ersetzung in der Übersetzung vom Einen zum Anderen sowie in der (Re-)Lektüre. Da eine Äußerung nicht voll prä-

---

<sup>94</sup>Wir haben solche Überlegungen bereits in der Linguistik kennen gelernt, wenn etwa der produzierte vom rezipierten Text unterschieden wurde; die Frage lautete folglich: Wie kann dann aber der Zusammenhang gewahrt bleiben?

<sup>95</sup>Vgl. Derrida (1995), S. 72.

<sup>96</sup>A. a. O., S. 85.

sent ist, muss diese immer ergänzt, d.h. supplementiert werden, ohne darin zu einem Abschluss kommen zu können. Das Supplement bezeichnet daher letztlich immer die Supplementierung eines Supplements, weshalb sich aus der Ersetzung eine Sukzession ergibt: "im Sinne einer Folge von Supplementen und im Sinne einer zeitlichen Abfolge".<sup>97</sup> Die Substitution wird insofern als eine "losgekettete Verkettung" beschrieben, als eine Folge von Supplementen, die in jeder Lektüre ein neues Supplement schafft. Eine solche Kette der Supplementierung kann nur abbrechen. Die Ergänzung erfolgt jedoch nicht als Präsenz im Sinne einer Wiederherstellung der vollen Bedeutung, sondern als Vergegenwärtigung durch die jeweils eigene Wahrnehmung. Das, was von außen kommt, ist dafür "nur der Appell einer Notiz".<sup>98</sup> Die Spur ist somit gegenwärtig bzw. vergegenwärtigt, nicht aber präsent.<sup>99</sup> Eine solche Vergegenwärtigung ist auf die differenzierende Anschauung der materialen Erscheinung angewiesen, ohne dabei ein Aufnehmen etwa von "Sinn" zu bezeichnen. Eine solche Vorstellung der Supplementierung geht gerade nicht mehr von einer Identitätsprämisse aus, d.h. was im Zeichen-Ausdruck sichtbar oder hörbar wird, kann nicht komplementär substituiert werden: Die Identität des Zeichens ist als solche nicht mehr gegeben. Die Möglichkeit der wechselseitigen Bezugnahme liegt in dem, was wahrnehmbar wird, d.h. im Erscheinenden, welches zugleich die Unmöglichkeit der Vermittlung (im Sinne eines Identischen) ist.

Wenn die Spur aus der Bewegung der Aneignung hervorgeht, dann bezeichnet der Begriff der Supplementarität die Notwendigkeit der Ergänzung eines Mangels sowie die Tatsache, dass diese kein Abschließen und Vervollständigen, sondern nur eine aktuelle Ersetzung im Sinne einer Vergegenwärtigung ermöglicht. Durch das Supplement kommt der Spur etwas hinzu, ohne welches diese nicht sein könnte. Im Grunde genommen ist das Supplement jedoch nicht *etwas*, das hinzukommt, sondern es ist eine Bewegung der Supplementierung. Derrida legt dieser Bewegung auch die Bezeichnung "Logik des Supplements" bei. Dies ist insofern treffend, da es sich nicht mehr um eine Logik der Vermittlung handelt, die mittels einer logischen Sprache eine ideale und absolute Vermittlung garantiert. Vielmehr wird durch das Supplement auch der Bruch zwischen dem Einen und dem Anderen deutlich, insofern darin zwei voneinander getrennte Bewegung der Lektüre bezeichnet werden. Dennoch sind diese aufeinander bezogen, indem sie auf die Spur als Veräußerung verwiesen sind. Die Vermittlung findet daher nicht aufgrund allgemein gegebener logischer Kategorien oder aber einer identischen Sprache statt, sondern aufgrund einer Ersetzung, die das "Gemeinsame" nur über die Einschreibung zu ermöglichen vermag. Auf diese Weise löst Derrida die Idealität der Vermittlung auf (wie sie etwa von Habermas, aber auch von Austin mittels der

---

<sup>97</sup> Vgl. Derrida (2006b), S. 63.

<sup>98</sup> Derrida (1976), S. 324.

<sup>99</sup> Vgl. A. a. O., S. 147.

Gelingsbedingungen und von Searle im Sinne eines Ausschlusses des uneigentlichen Sprechens vorgenommen wurde). Auch ein primäres Bedeuten, welches ein Verstehen garantiert, wie wir es etwa in der Linguistik gesehen haben, wird damit aufgehoben. Wenn Derrida also davon spricht, dass er im Lesen einen "supplementären Faden" aufnimmt, so wird dadurch gesagt, dass er eben *seine* Lektüre hinsichtlich dieses Textes entfaltet. Indem dabei das (ästhetisch) Erscheinende ins Zentrum rückt, wird die Relevanz der individuellen Erfahrung akzentuiert (darin liegt eine Abgrenzung gegenüber etwa der Allgemeinheit einer sozialen Regel, die in der Linguistik der Möglichkeit der Verständigung zugrunde liegt).

Hervorgehend aus der Supplementierung ergibt sich, was Derrida unter Dissemination versteht. Das Supplement wird durch die Überlegungen zur Dissemination zu einer Theorie und Praxis der Pfropfung ausgebaut.<sup>100</sup> Dissemination bezeichnet daher nicht die Mehrdeutigkeit eines Textes (Polysemie). Wie wir gesehen haben, ist dessen Spurcharakter nicht bedeutungsvoll - insofern *hat* ein Text auch nicht mehrere Bedeutungen. Allerdings wird der Text in der differierenden Bewegung der Lektüren supplementiert, d.h. der Text wird verstanden. Dieses Verständnis ist nie abgeschlossen, da es für die Zukunft offen bleibt, denn in einer je folgenden Lektüre wird der Text nicht mehr als dasselbe wahrgenommen, denn die differierende Bewegung verläuft anders und mit dieser die Supplementierung. Dieser Aspekt, dass kein Text zweimal dasselbe ist, wird von Derrida als Dissemination bezeichnet. Dissemination bedeutet daher - so Gehring - ein Zersprengt-Sein des Sinns von der Möglichkeit der Bedeutsamkeit her, d.h. es drängen sich nicht - wie bei der Polysemie - andere Bedeutungen heran, sondern vom Ereignis der Äußerung her ist immer auch eine andere Lektüre möglich.<sup>101</sup> Körperlichkeit und materielles Hingeschriebensein sind Bedingungen der Vermittlung, die im je folgenden Anblick neu gelesen werden können. Daher handelt es sich nicht um eine Bedeutungskonkurrenz wie bei der Polysemie, d.h. nicht verschiedene bestehende Bedeutungen bestehen nebeneinander, weshalb auch keine verdeckten Sinnschichten oder Prämissen aufgedeckt (bzw. dekonstruiert) werden können, vielmehr setzt die Möglichkeit der Vermittlung noch vor der fixen Bedeutung an.<sup>102</sup>

"Die Dissemination eröffnet ohne Ende (*fin*) diesen *Riß* der Schrift, der sich nicht mehr vernähen läßt, der Ort, an dem weder der Sinn, und wäre er auch ein pluralischer, noch *irgendeine Form von Anwesenheit* mehr die Spur festhält/niederschreibt (*n'agraphe*). Die Dissemination behandelt den *Punkt*, an dem die Bewegung der Bedeutung das Spiel der Spur regelmäßig *binden* würde und

<sup>100</sup>Vgl. Ramming (2006), S. 116.

<sup>101</sup>Vgl. Gehring (1994).

<sup>102</sup>Vgl. dazu auch A. a. O., S. 152.

auf diese Weise die Geschichte hervorbrächte.“<sup>103</sup>

Im Gewebe der Spuren ist der Sinn nicht präsent und erst die Lektüre lässt diesen Text *für mich* verständlich werden, was bedeutet, dass darin die individuellen (Rezeptions-)Erfahrungen eingehen. Obwohl die Spur die Vermittlung erst ermöglicht, spricht Derrida auch von einer "schneidenden Spur", welche die Dezision einer jeden Lektüre sei, d.h. eine jede Lektüre vollzieht den Bruch neu und fügt der Inschrift etwas hinzu.

Die Spur ist daher Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung und zugleich Auszeichnung der Gebrochenheit jedes Vermittlungsgeschehens. Dass eine solche Textur keinen Sinn garantiert, bedeutet jedoch nicht, dass die Rezeption willkürlich verläuft und ein jeder einen Text lesen könnte, wie es ihm beliebt. Vielmehr muss bedacht werden, wie der Zusammenhang von Schrift und Lektüre im Text bewahrt werden kann, ohne dass man davon ausgeht, dass die Spuren in einem Material sinnvolle Einheiten darstellen. Derrida kritisiert, dass diese Einheit von Schrift und Lektüre zumeist zu einfach gedacht wird.<sup>104</sup> Die Möglichkeit der Vermittlung kann jedoch nicht einfach zu einem Zusammenfallen von Inschrift und Lektüre führen, d.h. zu einer Identität, die gewahrt ist, sondern es bleibt darin auch eine Trennung von Textur und Lektüre bestehen: In der Lektüre eignet man sich den Text an, ohne dass dies vollkommen geschieht, wodurch eine Differenz zum Gewebe der Spuren bestehen bleibt und die Lektüre eben nur eine Lektüre darstellt, ohne dass darin bereits eine Ganzheit erfasst wäre. Diese "Resistance" der Schrift, deren Rück- und Widerstand, ermöglicht eine wiederholte Bezugnahme: Insofern ist das Geschriebene vom Text verschieden, der immer schon angeeigneter Text gegenüber dem Residuum der Schrift ist. Hinsichtlich seines Textbegriffs schreibt Derrida daher auch: "Man kann denselben Text - der folglich niemals "an sich" existiert - als ein sogenanntes ernsthaftes und authentisches Zeugnis oder als ein Archiv oder als ein Dokument oder als ein Symptom lesen - oder als das Werk einer literarischen Fiktion [...]"<sup>105</sup>

Diese differierende Dynamik der Lektüre hat für Derrida eine entscheidende Bedeutung, denn ausgehend davon bemerkt er, dass ein Leser aus einer solchen Rezeption nicht mehr zum Selben (Selbst) zurückkehrt; er hat sich vielmehr verändert. Lesen und Schreiben bilden für Derrida eine zweigeteilte Geste, welche durch die Einschreibung nicht ungebrochen vermittelt sind. Diese Bruchstelle wird von Derrida auch als eine Naht bezeichnet, die nicht halten würde, könnte man dem Text Beliebiges hinzufügen, weshalb der Bruch zugleich verbunden sein muss (durch ein Band, eine Naht, einen Faden etc.). Die Möglichkeit der Vermittlung ist dann weder alleine eine Leistung des Textes ist, noch wird dieser durch den Leser selbst hervorgebracht, vielmehr wird so deutlich, inwiefern verschiedene Komponenten dabei zusam-

<sup>103</sup>Derrida (1995), S. 34.

<sup>104</sup>Vgl. A. a. O., S. 72.

<sup>105</sup>Derrida (2003a), S. 27.

mengedacht werden müssen.

Das Zusammenwirken der doppelten Spur in der Synthese ist folglich auch ein Effekt der sichtbaren Ordnung, die sich aus der Geschichte der Spur ergibt, d.h. dem Geworden-Sein (die Möglichkeit der Lektüre resultiert so etwa aus dem Bestehen von Wortabständen, Einrückungen und Seitenrändern). Allerdings muss man bemerken, dass, sowenig die Rede von *den* Zeichen angemessen ist, die Rede von "Sinn" angemessen erscheint. Derrida geht nicht davon aus, dass wir tatsächlich einen Sinn von etwas erfassen, vielmehr nehmen wir (etwas) (als) differenziert wahr. Diese Differenziertheit des Erscheinenden ist, was zumeist als Sinn bezeichnet wird, wobei diese nicht selbst - etwa als Struktur einer Erscheinung - in den Blick kommt. Die Struktur (der Wahrnehmung) ist nichts Eigenständiges; sie ist die Kontur der gespurten Gegenstände, d.h. der kulturellen Artefakte als deren Prägnanz.<sup>106</sup> Differenzen können erst bemerkt werden, wenn etwas einen Unterschied macht, d.h. differiert. Eine solche Unterschiedenheit wird in der Übersetzung bzw. der Einschreibung als Alterität erfahrbar, wobei Alterität den Übergang im wahrnehmenden Bezug bezeichnet. Derrida geht es daher darum, ein Verständnis zu entwickeln für diese "Textur des Textes, die Lektüre und die Schrift, die Beherrschung und das Spiel, die Paradoxien der Supplementarität".<sup>107</sup>

Es gibt insofern eine Notwendigkeit der Übersetzung, d.h. jede Äußerung an das Nach-Außen-Geben und die Aufnahme der Gabe gebunden ist. Diese können zwar nicht als Übertragung verstanden werden, da es keinen einfachen und transparenten Durchlass gibt, weshalb Derrida von Über-Setzung spricht, die gleichfalls eine Setzung, d.h. Einschreibung an einem spezifischen Ort benennt. Wie kann nun aber aus dem Nichts etwas entstehen, d.h. wie kann aus der Differenz überhaupt etwas Positives wie eine Bedeutung hervorgehen? Derrida würde sagen: überhaupt nicht und merkt an, dass es "in dieser Sache nur Übertragung(en) (*transfert*) gibt, und ein Denken der Übertragung(en) [...] und an erster Stelle Übertragung(en) zwischen den Sprachen."<sup>108</sup> Dabei spricht er durchaus auch von der Sprache eines jeden Einzelnen (von der *Einsprachigkeit des Anderen*).<sup>109</sup> Eine solche Position steht dem Wittgensteinschen Gedanken nahe, dass eine Bedeutung die Erklärung der Bedeutung ist. Es gibt daher keine Bedeutung; es gibt aber Übersetzung. Erst das Maß der Differenzierung und die Möglichkeit der Übersetzung lassen uns "Bedeutung" als etwas erscheinen, wo sie eigentlich nur die (fortgesetzte) Erklärung einer Äußerung ist, die diese jedoch nicht einholen kann. Innerhalb einer Sprache würde es sich bei einer solchen Übersetzung um ein intra-mediales Verfahren (etwa der Paraphrasierung) handeln. Die Übersetzung in eine andere "Sprache", man spricht in diesem

<sup>106</sup>Vgl. zum Begriff der Kontur Bertram et al. (2008), S. 220.

<sup>107</sup>Derrida (1995), S. 73.

<sup>108</sup>Derrida (2005), S. 30.

<sup>109</sup>Vgl. Derrida (2003b).

Fall wohl besser von einer anderen Weise des Differenzierens, z.B. dem Bild, Film, etc., kann man dann als inter-medialen Verfahren bezeichnen.<sup>110</sup> Die Frage, wie denn die Supplementierung nicht vollkommen willkürlich verlaufen kann, wie also die Vermittlung trotz des Bruchs durch die Äußerlichkeit, die den Sinn nicht bewahrt, gewährleistet werden kann - denn offensichtlich funktioniert Vermittlung in den meisten Fällen - wird dabei durch die Spurung der Spur zu einem Teil bestimmt.<sup>111</sup>

## 6.4 Signatur, Ereignis und Phantom

Bisher habe ich die Aufmerksamkeit vorrangig auf die Spur sowie deren Lektüre gelenkt. Insofern habe ich mich der Möglichkeit der Vermittlung aus Sicht des Rezipienten gewidmet. Im Folgenden wende ich mich dem Sprecher zu, mit dem die Begriffe Signatur und Ereignis verbunden sind. Derrida versteht jede Äußerung als ein Datum: "Datum, das heißt das Ereignis einer Signatur"<sup>112</sup> Und er stellt zugleich in Frage: "Wer schreibt? An wen? Und um zu senden, zu schicken, zu expedieren was? An welche Adresse?"<sup>113</sup> Das Thema der Signatur - so wie es für Derrida hier zu Beginn von *Die Postkarte* zum Problem wird - tritt verschiedentlich in seinem Werk auf.<sup>114</sup> Die Signatur bezeichnet den Einsatz des Einzelnen, d.h. das Sprechen oder die Äußerung einer Person. Derridas Behandlung der Signatur geht mit der Frage einher, inwiefern ich eine Äußerung *intentional* vollziehen kann. Der Ausdruck 'Signatur' beschreibt einen Akt des Unterzeichnens, durch welchen jemand einen Text als eine Äußerung von sich markiert und wodurch zugleich deutlich wird, dass jemand unterzeichnet, was ihm vorausgeht. Die Unterzeichnung erfolgt nachträglich. Was vorausgeht, ist "die Sprache". Diese übersteigt den Einzelnen und bleibt insofern auch noch verständlich, wenn der Autor abwesend (vielleicht sogar schon tot) ist.

"Folglich ist, was man das sprechende Subjekt nennt, nicht mehr jener oder jener allein, der spricht. Er befindet sich in einer irreduziblen Zweitrangigkeit, dem immer schon, aus einem organisierten Feld der Rede [...] entwendeten Ursprung. Dieses organisierte Feld ist [...] das kulturelle Feld, in dem ich meine Wörter und meine Syntax schöpfen muß, das geschichtliche Feld also, in dem ich schreibend lesen muß."<sup>115</sup>

<sup>110</sup>Vgl. dazu auch Jägers Konzept der Transkription: Jäger (2002).

<sup>111</sup>Ausführungen dazu, wie Vermittlung mit dem Anderen zustande kommt, folgen in Abschnitt 7.4.

<sup>112</sup>Derrida (2003a), S. 15.

<sup>113</sup>Derrida (1982), S. 10.

<sup>114</sup>Vgl. zur Signatur auch *Signatur, Ereignis, Kontext* in Derrida (2001b).

<sup>115</sup>Derrida (1976), S. 272.

Die Worte sind nicht Eigentum des Sprechers, weshalb die Sprache auch nicht als Mittel zum Zweck verstanden wird, mittels derer ich etwas gezielt zum Ausdruck bringen kann. Derrida bemerkt daher, dass es entscheidend sei, die Geschichte des Signifikanten (die in diesem sedimentierten Spuren) zu beachten, "der von mir ganz allein mehr sagt, als ich zu sagen glaube, und hinsichtlich dessen mein Sagen-Wollen, das erleidet anstatt zu handeln, versagt und sich, wie wir sagen würden, *in passiver Weise* einschreibt."<sup>116</sup> Sprechen oder Schreiben meint daher auch: "nicht mehr absolut in der Lage sein, dem Schreiben seinen Sinn vorangehen zu lassen".<sup>117</sup> Diese Unmöglichkeit, das Schreiben als eine sinnvolle Äußerung von mir aus zu entwerfen, resultiert vor allem aus zwei Aspekten: Die Sprache geht mir immer schon voraus, d.h. ich kann nur so sprechen, wie auch andere sprechen, und muss dennoch versuchen, darin auszudrücken, was *ich* zu sagen beabsichtige. Zudem kann ich aufgrund der allgemeinen Ordnung der Sprache nicht bestimmen, wie, was ich sage, vom Anderen verstanden wird. Daher bemerkt Derrida auch:

"Die Unmöglichkeit, diesem Satz einen einzigen Adressaten zuzuordnen, ist auch die - wahrscheinlich kalkulierte - Unmöglichkeit, einen Kontext festzuhalten, mit dem Sinn oder Referenten der Aussage (*de l'énoncé*) - die übrigens *eher* als einen Diskurs, noch *bevor* sie ein Aussagen (*une énonciation*) ist, eine Spur bildet und hinterläßt."<sup>118</sup>

Das Sagen-Wollen lässt sich folglich als ein Umgestalten des Vorweggesagten verstehen.<sup>119</sup> Es ist somit das In-Tendieren des Einzelnen, d.h. das In-Bewegung setzen eines Textes und eine erweiterte Verkettung, die die Kräfte spielen lässt, um somit eine Verschiebung vorzunehmen. Die Signatur bezeichnet daher den Einsatz einer Person, ein Geschehen, das keinen Ursprung kennt und zu dem Derrida schreibt:

"Ich beziehe mich auf mich selbst im Äther einer Rede, die mir fortwährend souffliert wird, und die mir das raubt, mit dem sie mich in Beziehung bringt. Das Sprachbewußtsein und damit das Bewußtsein schlechthin ist das mangelnde Wissen um denjenigen, der im Augenblick und am Ort, an dem ich mich äußere, spricht."<sup>120</sup>

Derrida verweist darauf, dass es sich nicht um gegebene Systeme - "die Sprache" - handelt, die geschichtslos und homogen sind, vielmehr handele es sich um ein von Kräften durchzogenes Feld. Lässt man diesen Kräften freien Lauf,

<sup>116</sup>Derrida (1976), S. 273.

<sup>117</sup>A. a. O., S. 22. "Der Einsatz des Tuns ist daher kein Selbstbewußtsein, kein Vermögen, bei sich selbst zu sein, sich zu bewahren und sich zuzusehen." a. a. O., S. 401.

<sup>118</sup>Derrida (2002b), S. 10.

<sup>119</sup>Derrida (1995), S. 15.

<sup>120</sup>Derrida (1976), S. 269.

die historisch das Feld dominieren, bedeutet dies, dass man sich keine Mittel verschafft, um zu intervenieren. Der Ausdruck 'Intervenieren' benennt - ebenso wie die Ausdrücke 'Einsetzen', 'Signieren' und 'Aufpfropfen' - den persönlichen Einsatz eines Sprechers. Von diesem Unterzeichner - "(ich", nicht wahr?)"<sup>121</sup> - sagt Derrida, "daß auch er einen "Beitrag" leiste, was bedeutet, seinen Tribut *im Buch* abzuliefern."<sup>122</sup> Wird ein solcher Einsatz nicht gewagt, könnte man auch sagen: Indem man in allgemeinen Wendungen spricht, teilt man scheinbar nichts mit. Man spricht dann nicht *von sich*, man selbst sagt nichts, zumindest sagt man in diesem Sinn nicht etwas aus, d.h. man referiert nicht, sondern man spricht miteinander (formelhaft). Die Möglichkeit der Verständigung liegt dann aber in der Sprache selbst, d.h. in deren Ordnung, die einen Übergang ermöglicht.

Nun geht etwa Gehring davon aus, dass Derrida sich mit dieser Überlegung vom Subjekt distanzieren und insofern zur Subjektlosigkeit ebenso wie zur Anonymität übergehe.<sup>123</sup> Auch Groys hat sich kritisch gegenüber den Annahme geäußert, dass die Schrift selbst "schreibe". Er geht daher ebenfalls davon aus, dass Derrida das Autorsubjekt austreicht, weshalb er schreibt:

"Diese Bücher sind wunderbar, faszinierend. Das einzig problematische daran ist Derridas Behauptung, dass dieses Spiel unendlich ist [...] und sich jeder auktorialen Kontrolle entzieht. Das kann ich aber wirklich nicht nachvollziehen, denn woher soll man das wissen? Lesen kann man nur das, was Derrida geschrieben hat - und das ich schon viel -, aber ich kann nicht glauben, dass die Schrift selbst so gut schreibt, wie Derrida es tut."<sup>124</sup>

Dem Individuum werde insofern sein Sprachraum und das Wagnis seines Einsatzes im Sprechen genommen.<sup>125</sup> Die Distanz zum Subjekt, das zeigt sich, ist jedoch keinesfalls eine Auflösung oder Anonymisierung, d.h. der Vorrang eines sprachlichen Automatismus oder des Diskurses. Vielmehr geht es Derrida um die spezifische Abgrenzung gegenüber einem neuzeitlichen Subjektverständnis. Das Subjekt ist in diesem Sinne nicht als autonom und selbstbewusst zu beschreiben und aufgrund seiner individuellen Erfahrung nicht mit dem Anderen identisch. Die postmoderne Rede vom "Tod des Autors" besagt daher mit Blick auf die Konzeption Derridas kaum mehr, als dass der Sprecher die Sprache nicht mehr vollständig beherrschen kann, indem deren allgemeine Ordnung den Einzelnen übersteigt. Derrida geht insofern auch davon aus, dass jede Schrift nach dem Tod eines Autors lesbar bleibt (deren Lesbarkeit wird jedoch allererst durch den Bezug des Einzelnen realisiert). Die Dekonstruktion - so Angehrn - sei daher auch das "Hören auf

<sup>121</sup>Derrida (2000), S. 20.

<sup>122</sup>A. a. O.

<sup>123</sup>Vgl. Gehring (1994), S. 142.

<sup>124</sup>Groys (2002), S. 129f.

<sup>125</sup>Vgl. A. a. O., S. 141.



die Stimme [...], die aus dem Text spricht.”<sup>126</sup> Die Schrift ist insofern eine das Individuum übersteigende Größe, ohne dass dadurch gesagt ist, dass die Schrift einen identischen Sinn bewahrt bzw. den Einzelnen ausstreicht. Der Einsatz des eigenen Sprechens bedarf insofern einer gewissen Anstrengung, um als solcher gehört zu werden. Derridas rhetorische Strategie bildet daher den Versuch, die Stimme in der Schrift vernehmbar werden zu lassen.

Derrida betont in diesem Zusammenhang, dass mit dem Einsatz des Sprechens die Möglichkeit einhergeht, die Verantwortung für eine Äußerung zu übernehmen, obwohl bzw. da eine Person diese nicht vollkommen zu beherrschen vermag. Der Sprecher übernimmt die Verantwortung für eine Äußerung, für die er - genau genommen - die Verantwortung nicht übernehmen kann, denn was er sagt, kann er nicht alleine von sich aus sagen, sondern nur, indem er eine Sprache spricht, die bereits *vor*-handen und in die er bereits eingegangen ist. Gerade dies macht es für ihn unmöglich, darin sich selbst direkt zur Sprache zu bringen. Zugleich ergibt sich daraus allerdings erst die Möglichkeit, überhaupt verständlich zu sprechen. Derrida stellt dabei heraus, dass die Verantwortung für eine Äußerung eben nur deshalb so bezeichnet werden kann, da der Sprecher gerade nicht voraussehen kann, was der Andere von diesem vernimmt. Wäre die Mitteilung berechenbar, würde die Idee der Verantwortung keinen Sinn ergeben, da sich dann ein Maschinengespräch entspannen würde. Eine solche Äußerung wäre ein Akt der Gewalt, dem sich der Andere nicht entziehen könnte, da er diesen (be-)zwingt. So verstanden könnte ein Sprecher auch nicht für seine Äußerung verantwortlich, wenn diese nicht von ihm beeinflusst werden könnte. Die Unmöglichkeit einer direkten Mitteilung impliziert daher die Absetzung von einem instrumentellen Sprachverständnis (Sprache als Mittel), womit zugleich die Grundlage dafür geschaffen wird, dass der Andere missverstehen kann, was gesagt wird. Der Andere kann eben, was ich sage, anders verstehen, als gemäß dem, was ich zu sagen beabsichtigt habe, da die "Schrift" die Intention kreuzt. Das somit angesprochene Missverstehen ist fundamental, da es nicht auf der Identität einer möglichen Verständigung aufbaut (ein solches Sprechen gründet daher nicht in einer "Sprache der Verständigung": Sprechen ist vielmehr unwider-ruflich vielfältig).

Bisher haben wir gesehen, dass signieren bedeutet, einen Einsatz zu wagen und eine Äußerung hervorzubringen - in einem Feld, das bereits dicht beschrieben ist. Die je spezifische Signatur bringt Ereignisse in einer gegebenen Sprache hervor, die dem Anderen wiederum als Zeugnisse dienen. Somit ist das Ereignis mit dem verbunden, was andererseits wiederum zur Erscheinung kommt. Ein Zeugnis zeugt demnach als Hinterlassenschaft von einer Äußerung, es bezeugt jedoch keinen Sinn. Das Ereignis ist für Derrida daher das Ereignis einer Einschreibung, dessen Spur in der Lektüre wiederum

---

<sup>126</sup> Angehrn (2004), S. 235.

nachgezeichnet werden muss, weshalb er bemerkt: "Indem sie aufbewahrt, produziert die Einschreibung ein neues Ereignis und affiziert auf diese Weise das als primär vorausgesetzte Ereignis, von dem man annimmt, daß sie es festhält, aufbewahrt, archiviert, seine Spur aufzeichnet (*engrammer*)."<sup>127</sup> Die Einschreibung hinterlässt eine Spur, deren Ordnung wiederum eine Lektüre anleitet: Die Einzigartigkeit des Ereignisses wird als solche jedoch in der Wahrnehmung überschritten; d.h. ein Ereignis lässt sich aufgrund der gespurten Wahrnehmung nicht mehr als ein reines Ereignis wahrnehmen. Was uns erscheint, erscheint als solches nie vollkommen präsent, vielmehr ist dieses durch ein Moment der Absenz gekennzeichnet, da unsere Wahrnehmung aufgrund unserer individuelle Erfahrung im Bezug auf das Ereignis dieses überschreibt (d.h. supplementiert). In der Bewegung der Aneignung vollzieht sich ein Entzug, weshalb die Wahrnehmung immer zugleich mit einer "Ausstreichung der sichtbaren Gestalt" verbunden ist.<sup>128</sup> Daher kommt Derrida zu der Aussage: "Es gibt Entschwundenes (*disparu*) in der Erscheinung (*apparition*) als dem Wiedererscheinen des Entschwundenen selbst."<sup>129</sup> Derrida spricht folglich auch von einem Anwesenden ohne Anwesenheit bzw. von einer "unsinnlichen Sinnlichkeit".<sup>130</sup>

Was uns erscheint, ist daher nicht mehr einfach Phänomen oder Ereignis, sondern - im Blick des Betrachters - bereits geordnet. Derrida weist in diesem Zusammenhang auf die Nähe des erscheinenden Phänomens zum Phantom (Gespenst) hin.<sup>131</sup> Das Phantom erscheint wie eine flüchtige Erscheinung: "Und die "Synthesis als ein Phantom" erlaubt es, in der *Figur des Phantoms* das Werk der transzendentalen Einbildungskraft (so wie sie von Kant und Heidegger ausgewiesen wird) zu erkennen [...]"<sup>132</sup> Das Erscheinen des Gegebenen als Gespenst oder Phantom ist bereits durch die aneignende Wahrnehmung, welche die Spuren der vergangenen Erfahrung an sich trägt, bedingt: "[...] hier wird die Wirklichkeit selbst zum Phantom."<sup>133</sup> In diesem Sinn hat das Gespenst/Phantom auch eine Geschichte.<sup>134</sup> Derrida führt den Ausdruck des Phantoms ein, um die Opposition von Anwesenheit und Abwesenheit außer Kraft zu setzen: Das Gespenstige ist anwesend, indem es zugleich abwesend ist. Eine solche Vorstellung unterscheidet sich von einem Repräsentationsmodell, bei dem etwas (etwa ein Zeichen) stellvertretend die Anwesenheit eines Abwesenden hervorbringt. Derrida hingegen geht es nicht um Stellvertretung, sondern um Einschreibung (das Anwesend-Abwesende).

<sup>127</sup> Vgl. Derrida (2006b), S. 82.

<sup>128</sup> Derrida (2005), S. 45.

<sup>129</sup> Derrida (2004a), S. 19f.

<sup>130</sup> A. a. O., S. 21.

<sup>131</sup> Derrida (2003b), S. 47.

<sup>132</sup> Derrida (2005), S. 88.

<sup>133</sup> Derrida (2004a), S. 72.

<sup>134</sup> Vgl. Derrida (1992), S. 84. Derrida hat sich der Frage nach dem Erscheinen insbesondere in *Marx' Gespenster* gewidmet, wo er etwa der "Präsenz eines Gespensts" nachgeht. Vgl. Derrida (2004a), S. 25.

Er merkt daher an:

”Wenn wir von Anfang an soviel Nachdruck auf die Logik des Gespensts gelegt haben, dann deswegen, weil sie auf ein Denken des Ereignisses hindeutet, das eine binäre oder dialektische Logik notwendig überschreitet, jene Logik, die *Wirklichkeit* (präsent, aktuell, empirisch, lebendig - oder nicht) und *Idealität* (regulative oder absolute Nicht-Präsenz) unterscheidet oder einander gegenüberstellt. Diese Logik der Wirklichkeit scheint von begrenzter Durchschlagskraft. Die Begrenztheit [...] scheint heute besser denn je erwiesen durch das, was in der wissenschaftlichen, also technisch-medialen, also öffentlichen oder politischen Ordnung an Phantastischem, Phantomatischem, ”Synthetischem”, ”Prothetischem” und Virtuellem vor sich geht.”<sup>135</sup>

Wenn Derrida daher von der Sichtbarkeit des Unsichtbaren spricht, so markiert er dadurch die Auflösung des Dualismus von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Was sich ereignet, erscheint nicht an sich, sondern es ereignet sich erst im Anblick als das Erscheinende. Insofern beruht die Konzeption Derridas auf einem Grundgedanken, der von der Konzeption Krämers verschieden ist, wenn diese die Figur des Medialen durch das Verhältnis von Figur und Grund kennzeichnet. So ist die Figur des Boten als eine allgemeine Figur des Medialen an den Dualismus von Träger und Sinn gebunden. Zwar bemerkt Krämer, dass die Botschaft verkörpert werden muss und in Folge auch die Spuren der Materialität an sich trägt, doch bleibt in einer solchen Redeweise die Trennung von Präsenz und Sinn bestehen.<sup>136</sup> Für Derridas Konzeption ist hingegen bezeichnend, dass das Materielle nicht einfach etwas ist, das als solches wahrgenommen werden kann, sondern es zeigt sich stets (als) differenziert. Mersch hat daher kritisiert, dass die Authentizität des Augenblicks sowie die Präsenz des Materiellen für Derrida sofort wieder in der Differenz verschwinden.<sup>137</sup> Er stellt dem sein Anliegen einer ”Rettung des Präsentischen” entgegen, indem er die Relevanz der Wahrnehmung betont. Er wirft Derrida daher vor, dass dieser die Form dem vorordne, was sich zeigt. Allerdings geht Mersch somit am Ziel vorbei: Derrida nimmt einen solchen Dualismus von Material und Form keineswegs für seine Konzeption in Anspruch. Vielmehr steht sein Entwurf dem Einfall eines naiven Realismus entgegen, indem er sich von der Annahme einer einfach wahrnehmbaren Außenwelt abwendet, ohne umgekehrt in einen transzendenten Idealismus zu verfallen.<sup>138</sup> Die Konstitution des Phantom-Effekts ist demnach nicht einfach

<sup>135</sup>Derrida (2004a), S. 94.

<sup>136</sup>Vgl. dazu meine vorhergehenden Anmerkungen in Abschnitt 2.2.

<sup>137</sup>Die Kritik von Mersch findet sich etwa in Mersch (2002), S. 12f und 140. Vgl. auch Mersch (2006b), S. 29.

<sup>138</sup>Vgl. dazu auch das Kapitel 7.5. Genau darin wird Derrida auch der Vermittlung der Positionen von Medienmarginalismus und Medienidealismus gerecht, die Krämer gefordert hat.

eine Vergeistigung des Wahrgenommenen (im Sinne einer Konstruktion).<sup>139</sup> Was Draußen war, wird nicht einfach in das Drinnen übernommen, indem das Draußen als sekundär ausgeschieden wird:

”Denn es gibt keinen Spuk, kein Gespenst-Werden des Geistes, ohne zumindest den Anschein eines Leibs, in einem Raum unsichtbarer Sichtbarkeit [...]. Damit es Spuk gebe, bedarf es einer Rückkehr zum Leib, aber zu einem abstrakteren Leib denn je.”<sup>140</sup>

Derrida führt somit keinen reinen Leib ein, von dem die Gedanken abgezogen sind, sondern er versteht diesen Leib als einen ”artefakthaften Leib” bzw. einen ”prothetischen Leib”, der zwar wahrnehmbar ist, allerdings als ”ein sichtbar-unsichtbarer, sinnlich-unsinnlicher Leib, und immer unter dem harten institutionellen oder kulturellen Schutz irgendeines Artefakts [...]”<sup>141</sup> Das, was innerhalb des Mediendiskurses als die Materialität der Kommunikation bezeichnet wird, ist dabei für Derrida weder das ”natürliche” Material selbst, noch etwas rein Technisches.

In der Anschauung führt die Synthese aufgrund der (auch individuellen) Erfahrung immer schon ein kulturelles - d.h. artifizielles - Moment ein. Hinsichtlich des prothetischen Charakters, der somit aus der Anschauung resultiert, spricht Derrida folglich auch von einer Betäubung, wie sie etwa McLuhan als Effekt der Medien beschrieben hat:

”Vor allen anderen Leiden oder allen anderen Passionen gibt es die ebenso unendliche wie unspürbare, anästhesierte Verletzung dieser Neutralität durch das ”als ob”, durch das ”als ob” dieses *quasi*, durch das grenzenlose Risiko, zum Simulakrum oder zur inkonsistenten Virtualität zu werden - von allem.”<sup>142</sup>

Insofern Derridas Differenzbegriff unabhängig von der Sprache besteht, kann dessen Geltung für kulturelle Artefakte insgesamt beansprucht werden, weshalb er etwa schreibt:

”Sobald der Tisch die Bühne eines Marktes betritt, ähnelt er, wie jedes Ding, einer Prothese seiner selbst. [...] Zwei Arten und zwei Erzeugungsweisen überschneiden sich in ihm, und das ist es, worin er die Erscheinung eines Gespenstes darstellt. [...] Das leblose Ding erscheint plötzlich *inspiriert*, es ist plötzlich von einem *pneuma* oder von einer *psyche* durchdrungen. [...] Aber umgekehrt bleiben der Geist, die Seele oder das Leben, die ihn animieren, auch in der opaken und lastenden Dinghaftigkeit der *hyle* gefangen, in der leblosen Dichte seines hölzernen Leibs [...]”<sup>143</sup>

<sup>139</sup>Derrida (2004a), S. 174.

<sup>140</sup>A. a. O.

<sup>141</sup>A. a. O., S. 175.

<sup>142</sup>Derrida (2006b), S. 109.

<sup>143</sup>Derrida (2004a), S. 210.

Der in der Wahrnehmung des Ereignisses sich immer auch ereignende Rest (d.h. es gibt eine Differenz zwischen dem erscheinenden Sinnlichen und dem erlebten Erscheinen), ist folglich auch die Voraussetzung dafür, dass in der Synthese eine differierende Dynamik wirksam werden kann. Der Eindruck ist demnach nicht weiter zurückführbar auf das sinnlich Erscheinende, was aus dem Verhältnis zu einer Vergangenheit resultiert, die uns spurt und somit den Blick verstellt, nicht im Sinne eines Verbergens, sondern als Erfahrungspur.<sup>144</sup> Derrida geht daher davon aus, dass das ereignishafte Moment auch dazu führt, dass die "Ordnung der Gegenwart und Anwesenheit, der Erscheinung und Vergegenwärtigung" überstiegen werden (müssen).<sup>145</sup> Von daher kommt dem Ereignis eine Kraft zu, unsere Begriffe und Bewertungen zu gefährden, da der verbleibende Rest die Aneignung immer wieder beunruhigt. Der Begriff des Symptoms bezeichnet insofern die Zustellung eines Ereignisses, die - wie schon die Äußerung seitens des Sprechers - nicht durch ein bewusstes Subjekt zu beherrschen ist.<sup>146</sup>

Derridas Verständnis des Ereignisses ist daher mit einer vertikalen Bewegung verbunden, indem er davon spricht, dass das Ereignis von oben kommt, so dass man seine Ankunft nicht sehen kann. Das Eintreten des Ereignisses wird mit dem "Fehlen des Horizonts" verbunden.<sup>147</sup> Eine solche Formulierung kann in Abgrenzung gegenüber der hermeneutischen Vorstellung, dass

---

<sup>144</sup>Derrida schreibt insofern: "Aber es selbst, der Ort und die Bedeutung dieses "Ereignisses", bleiben so unaussprechlich wie eine Anschauung ohne Begriff, wie etwas Einzigartiges ohne Allgemeinheit am Horizont, ohne Horizont, ja, außerhalb der Reichweite für eine Sprache, die ihre Ohnmacht eingesteht und sich im Grunde damit begnügt, mechanisch ein Datum auszusprechen, es wie einen rituellen Gesang, ein verschwörerisches Gedicht, eine journalistische Litanei, ein rhetorisches Ritornell zu wiederholen und damit einzugestehen, dass sie nicht weiß, wovon sie spricht." Derrida (2006c), S. 118.

<sup>145</sup>Vgl. Derrida (1992), S. 59.

<sup>146</sup>Derrida bestimmt das Ereignis daher auch wie folgt: "Ein Ereignis ist zuerst, dass ich nicht verstehe. Es besteht darin, dass ich nicht verstehe: das, was ich nicht verstehe, und es ist zuerst, dass ich nicht verstehe, die Tatsache, dass ich nicht verstehe: mein Unverständnis. Hier haben wir die - zugleich innere und äußere - Grenze, auf die zu insistieren ich versucht bin: Obwohl die Erfahrung eines Ereignisses, die Art, auf die es uns anspricht, eine Bewegung von Aneignung (Verständnis, Anerkennung, Identifizierung, Beschreibung, Bestimmung, Interpretation ausgehend von einem Horizont der Antizipation, Wissen, Benennung usw.), obwohl diese Bewegung der Aneignung irreduktibel und unvermeidlich ist, gibt es nur dort ein Ereignis, das diesen Namen verdient, wo die Aneignung an einer Grenze, auf einer Frontlinie, scheitert. Aber auf einer Frontlinie ohne Front und Konfrontation, eine Frontlinie, der das Unverständnis nicht ins Gesicht schlägt, denn sie hat nicht die Form einer soliden Front: Sie entweicht, sie bleibt flüchtig, offen, unentschieden, unbestimmbar. Daher Unaneignbarkeit, Unvorhersehbarkeit, absolute Überraschung, Unverständnis, das Risiko der Verachtung, unantizipierte Neuheit, reine Singularität, Abwesenheit des Horizonts." Derrida (2006c), S. 123.

<sup>147</sup>Vgl. Derrida (2001a), S. 17. "Der Einbruch des Ereignisses muss jeden Erwartungshorizont aufbrechen. Deshalb auch machen wir an diesen Orten einen furchterregenden Abgrund aus, etwa eine Wüste in der Wüste, die sich dort erstreckt, wo jenes, was - vielleicht - kommen und sich ereignen könnte, nicht vorausgesehen werden kann und vorausgesehen werden darf." a. a. O.

ein Text im Erwartungshorizont des Subjektes aufgeht, verstanden werden. Das Ereignis, das vom Anderen kommt, bleibt daher unberechenbar und insofern auch unverstanden. Zumeist wurde dies so verstanden, dass Derrida auf diese Weise die Unmöglichkeit des Verstehens herausstellt. Allerdings betont er zugleich, dass wir immer schon verstehen, was sich uns zeigt bzw. gegeben wird. Derrida entkräftet somit den Gegensatz von Unmittelbarkeit und Vermitteltheit. Die Unmittelbarkeit ist daher eine vermittelte Unmittelbarkeit (die in der Gewohnheit transparent erscheint). Die symptomatische Erscheinung des Ereignisses bleibt so zwar entzogen, sie kann aber dennoch Gegenstand einer Analyse sein, auch wenn es uns nicht gelingen wird, diese abschließend in den Blick zu nehmen. In den wiederholten Anläufen der Lektüre liegt die Möglichkeit, dem Ereignis in seinen "Wiedergängern" (Gespenstern) stets neu zu begegnen, d.h. einen stets anderen Blick auf "das" Ereignis - bzw. dem, was dem Ereignis zugrunde liegt, indem es sich ereignet - zu gewinnen und diesem so auf die Spur zu kommen. Das Ereignis wird somit eng an die Fragen der differierenden Wahrnehmung und des Erscheinens gebunden. Insofern der Anblick das Ereignis vergegenwärtigt, wird die Gegenwart des Ereignisses jedoch nur nachträglich, d.h. in Differenz zu einem gerade Vergangenen möglich. Indem sich das Ereignis in der Wahrnehmung aufspaltet, ist es weder in der Vergangenheit noch aktuell gegenwärtig und zugleich bleibt es für die Zukunft offen.

Derrida bezieht den Ereignisbegriff nun nicht bloß auf Ereignisse des Sprechens. So hat er die Frage des Ereignisses ebenfalls anhand der Anschläge des 11. September in New York behandelt. Allerdings lässt eine solche Thematisierung schnell den Eindruck entstehen, es handele sich um besondere Vorkommnisse. Khurana hat dazu allerdings bemerkt: "Das Ereignis hat mit-hin nichts Schrilles, sondern paradigmatischerweise eher etwas Blasses, die Schlichtheit einer Unterbrechung."<sup>148</sup> Das Ereignis wird von Derrida vielmehr als Diskontinuität verstanden, durch welche eine "irreversible Unterbrechung", eine "revolutionäre Zäsur" zustande kommt.<sup>149</sup> Insofern spricht Derrida jeglicher Erscheinung eine Ereignishaftigkeit zu: "Schließlich gibt es jedes Mal, wenn etwas eintritt, selbst in der banalsten Alltagserfahrung, einen Teil Ereignis und singuläre Unvorhersehbarkeit: Jeder Moment markiert ein Ereignis."<sup>150</sup> Das Ereignis bezeichnet so eine Dimension des Vermittlungsgeschehens, die an den Augenblick - das Ereignis der Wahrnehmung - gebunden ist. Einerseits wird das Ereignis daher durch seine absolute Singularität gekennzeichnet, andererseits verliert sich die "Singularität in der Generalität". Das einzigartige Sprachereignis gilt es daher mit der Allgemeinheit der Sprache zusammen zu denken. Das Allgemeine führt dabei zu einer gewissen Überschreibung des spezifischen Ereignisses, ohne dass das Allgemeine

---

<sup>148</sup>Khurana (2004), S. 244.

<sup>149</sup>Vgl. Derrida (2006b), S. 89.

<sup>150</sup>Derrida (2006c), S. 124.

als Idealität das Ereignis vollständig negieren würde: "Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verfehlen."<sup>151</sup> Wenn Derrida daher vom Ereignis sagt, dass dieses nicht im Sprechen wiedergegeben werden kann, so bedeutet dies aber nicht, dass es nicht existiert, "es heißt nur, dass ich es weder auf theoretische Weise aussagen noch es vorhersagen kann."<sup>152</sup> Sprechen bedeutet daher auch, sich etwas ereignen zu lassen, wobei das Sprechen die Dimension des Wissens übersteigt und "in die Nacht des Nicht-Wissens auf[bricht, TM]".<sup>153</sup>

Was für die Wahrnehmung gilt, gilt insofern gleichfalls für das Sprechen: Ein Ereignis lässt sich nicht als ein solches in der Sprache aussagen, da die Sprache die Struktur eine *gewisse* Allgemeinheit hat.<sup>154</sup> Derrida bemerkt daher,

"dass das Sprechen vom Ereignis eine Art unvermeidliche Neutralisierung des Ereignisses durch die Iterabilität voraussetzt, dass das Sprechen immer die Möglichkeit in sich trägt, etwas noch einmal zu sagen. Man kann ein Wort nur verstehen, weil es wiederholt werden kann; sobald ich spreche, bediene ich mich wiederholbarer Worte und die Einzigartigkeit verliert sich in dieser Iterabilität. Ebenso kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist."<sup>155</sup>

Derrida schreibt insofern von einem: "*Sprechen des Ereignisses*, ein Sprechen, das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt."<sup>156</sup> Im Miteinander-Sprechen ergibt sich daher eine Durchkreuzung des Sprech-Ereignisses, die aus der Vergegenwärtigung - in der Anschauung bzw. Ansicht des Anderen - resultiert. Auch das Ereignis des Sprechens kann daher nicht ausgesagt werden: Das Undarstellbare wird darin zur Un-Möglichkeit der Vermittlung und nicht zum bloß Anderen des Sagens. Sowenig die Markierung *an sich* in den Blick kommen kann und sich in der Bewegung der Lektüre entzieht, sowenig kann das Sprechereignis in seiner Reinheit wahrgenommen werden.

Wie sich gezeigt hat, gewinnt die Materialität als Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung eine zentrale Bedeutung, da sie das Bindeglied der Vermittlung zum Anderen und insofern die äußere Hinterlassenschaft bildet. Durch das Ereignis sowie die Materialität werden somit zwei zentrale ästhetische

<sup>151</sup>Derrida (2003c), S. 21.

<sup>152</sup>A. a. O., S. 35.

<sup>153</sup>A. a. O., S. 26.

<sup>154</sup>Derrida hat dies durch den Titel einer kleineren Arbeit zum Ausdruck gebracht, der lautet: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen*.

<sup>155</sup>A. a. O., S. 36.

<sup>156</sup>A. a. O., S. 26.

Momente der Konzeption Derridas benannt. Kamper hat zum Begriff des Ereignisses daher auch bemerkt: "Ereignis kommt nicht von eignen, aneignen, Eigentum, sondern vom Äugnis, bezeichnet also etwas, das vor die Augen gerät, in den Blick tritt, sichtbar wird."<sup>157</sup> Die Singularität des Ereignisses geht einher mit der spezifischen Einschreibung einer Äußerung an einem Ort, in einem Material, wobei die gespensterhafte Erscheinung ein dynamischer Effekt ist, der aus der Differenzierung resultiert. Derrida schreibt daher: "Diese Ereignishaftigkeit ist es, die es zu denken gilt, aber sie ist es auch, die dem, was man den Begriff, wenn nicht das Denken nennt, am erfolgreichsten widersteht."<sup>158</sup>

Röllli hat dabei auch herausgestellt, dass mit dem Begriff des Ereignisses eine Revision des Erfahrungsbegriffs erfolgt. Das Ereignis durchdringe das Kontinuum der Regelmäßigkeiten und markiere so eine unfassbare Erfahrung, weshalb der Begriff des Ereignisses der Präsenz einer Erfahrung entgegen steht.<sup>159</sup> Für Derrida steht das Ereignis allerdings nicht bloß in Opposition zu einer gewohnten Ordnung, vielmehr geht mit dem Ereignis eine Vergegenwärtigung einher, die als eine Verschiebung vollzogen wird, wobei der Wahrnehmende nicht bloß passive Instanz ist, sondern durchaus den Blick richtet: "Kein Ereignis ohne *Erfahrung* (und eben dies will "Erfahrung" im Grunde sagen), ohne bewusste oder unbewusste, menschliche oder nicht-menschliche Erfahrung dessen, was etwas Lebendigem zustößt oder geschieht."<sup>160</sup> Derrida ergänzt allerdings zugleich, dass es auch umgekehrt ohne Sinnlichkeit kein Denken des Ereignisses gibt. Das Ereignis bringt somit nicht etwas Neues zur Erfahrung, sondern es ist diese Transformation der Erfahrung als Alterität in der Passage bzw. im Übergang, weshalb Khurana bemerkt: "Derridas Begriff des Ereignisses ist [...] von eben diesem Moment der Passage gekennzeichnet."<sup>161</sup> Die Erfahrung besteht daher nicht einfach in dem, was sich zeigt, sondern darin, was sich entstellt und somit ausgestrichen wird, indem das Ereignis die Erfahrung (re-)konstituiert. Insofern spricht Röllli auch von der "Variabilität des differentiellen Gefüges", innerhalb dessen das Ereignis zu - oftmals jedoch nur minimalen - Verschiebungen führe.<sup>162</sup> Der Erfahrungsbegriff Derridas wird somit durch die Dynamik eines differenzierten Feldes bestimmt, das durch ereignishaft Züge konstituiert wird.<sup>163</sup> Erfahrung ist daher nicht mehr reine Präsenz; sie wird unmöglich: "Derrida prägt also einen eigenen Erfahrungsbegriff."<sup>164</sup> Bereits von daher deutet sich eine Bestimmung des Vermittlungsgeschehens als ästhetische Erfahrung an, indem

---

<sup>157</sup>Kamper (1987), S. 665.

<sup>158</sup>Derrida (2004a), S. 103.

<sup>159</sup>Vgl. Röllli (2004), S. 7.

<sup>160</sup>Derrida (2006b), S. 36.

<sup>161</sup>Vgl. Khurana (2004), S. 235.

<sup>162</sup>Vgl. Röllli (2004), S. 26.

<sup>163</sup>Vgl. Khurana (2004), S. 236f.

<sup>164</sup>Gehring (2004), S. 385.



diese an die Erfahrung des Ereignisses gebunden wird.

## 6.5 Iteration oder: das idiomatische Moment der Sprache

Nun habe ich bisher Aspekte der Äußerlichkeit und der Materialität thematisiert sowie die Möglichkeit der Wahrnehmung einer Äußerung als Ereignis und deren Mangel als Spur. Während einige dieser Aspekte die Unmöglichkeit einer direkten Vermittlung herausgehoben haben, konnte zugleich durch die Spur als materielle Einschreibung und Erinnerung ein konstantes Moment bemerkt werden, welches Bedingung dafür ist, dass Vermittlung möglich wird. Als Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung hebt Derrida die Spur jedoch gerade von der Identität des Zeichens ab, um dieser in Folge eine geordnete Erscheinung entgegen zu stellen, d.h. ein wahrnehmbares Ereignis. Derrida betrachtet die Möglichkeit der Vermittlung allerdings nicht nur ausgehend von der Einzigartigkeit des Ereignisses, sondern auch von der Möglichkeit der Wiederholung, die eine *gewisse* Idealität konstituiert. Er schreibt daher:

”Zunächst der Faden der Singularität, des Ereignisses und der Bestimmung - das ”was es geschieht”; dann der Faden der Wiederholung, das heißt der dem Satz innewohnenden Iterabilität, die seine Bestimmung spaltet und sie an die Spur zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, jenseits der einen wie der anderen, bindet; der Faden einer Iterabilität, die, indem sie die Bestimmung spaltet, zugleich die Singularität spaltet: Sobald ein Satz iterierbar ist - und er ist es sogleich -, kann er aus dem Kontext heraustreten und die Singularität seiner Bestimmungsadresse verlieren.”<sup>165</sup>

Durch den Begriff der Iteration wird daher gegenüber der Einzigartigkeit des Ereignisses der serielle Charakter des Sprechens betont. Derrida bespricht diesen Aspekt zumeist ganz allgemein unter der Bezeichnung der Iterabilität der Schrift. Damit ist verbunden, dass die Schrift wiederholbar sein muss, was heißt, dass eine Schrift, die als differenzierte Spur wahrgenommen wird, nicht bloß einmal auftreten kann. Mit Blick auf die Zeichenhaftigkeit der Sprache könnte man daher auch sagen: etwas, das lediglich ein einziges Mal auftritt, ist kein Zeichen. Derrida sieht daher, was schon Saussure gesehen hat, wenn er immer schon vom *Lautbild* spricht:

”Ein Signifikant ist von Anfang an die Möglichkeit seiner eigenen Wiederholung, seines eigenen Abbildes oder seiner Ähnlichkeit mit sich selbst. Das ist die Bedingung seiner Idealität. Was ihn

---

<sup>165</sup>Derrida (2002b), S. 28.

als Signifikant ausweist [...] kann aus denselben Gründen niemals eine "einzigartige und besondere Wirklichkeit" sein. Von dem Augenblick an, wo das Zeichen in Erscheinung tritt, das heißt seit je, besteht keine Möglichkeit, die reine "Wirklichkeit", "Einzigartigkeit" und "Besonderheit" ausfindig zu machen."<sup>166</sup>

Die Spur, die - wie wir gesehen haben - immer schon eine differenzierte Spur ist, konstituiert sich erst aus der Wiederholung. Dieses Moment der Wiederholung ist daher die Grundlage dafür, dass sich aus den je einzelnen Ereignissen eine Spurung ergibt, die eine gewisse Idealität der Spur ausbildet. Allerdings muss man sich vor Augen führen, dass, obwohl durch den Begriff der Iteration die Herausbildung einer gewissen Idealität angezeigt wird, diese auf der Wiederholung durch die Differenz beruht. Die Spur konstituiert sich daher genauso in Differenz zu sich selbst wie zu allen weiteren Spuren. Die Wiederholung ist also nicht bloß die fortgesetzte Folge eines Zeichens, sondern sie geht diesem gleichfalls schon voraus als Bedingung eines Zeichens, das somit niemals mit sich selbst identisch ist. Auch in diesem Sinn macht es Sinn, von Spuren zu sprechen, da dieser Ausdruck stärker präsent hält, dass es sich nicht um die Idealität einer Einheit handelt, sondern um die Differenz von Spuren und Spuren. Iterabilität, d.h. die Möglichkeit der Wiederholung, benennt dann die sedimentierte Geschichtlichkeit in der Schrift, d.h. deren Ordnung, wodurch diese auch in der Abwesenheit des Sprechers/der Schreiberin bzw. der Intention lesbar bleibt. Insofern ist die Iteration - das vielfache Sprechen - Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung, die, berücksichtigt man den Bruch der Vermittlung, gegenüber der Intention des Sprechers eine notwendige Erweiterung darstellt.<sup>167</sup>

Auf diese Weise versucht Derrida das Verhältnis von Allgemeinheit und Einzigartigkeit zusammen zu denken, welches sich bereits hinsichtlich des Ereignisses abgezeichnet hat. Dies geschieht, indem er in seinen Überlegungen die Möglichkeit einer Konzeption eröffnet, die das Zeichen nicht auf seine *eine* Idealität zurückführen muss, sondern "das Zeichen" als einen vielfältigen Ursprung entgegen dem "Mythos von der Einfältigkeit (*simplicité*) des Ursprungs" beschreibt. In diesem Sinne spricht er von "Schriftsystemen, die folglich immer mehr und zugleich etwas anderes waren als bloße "Kommunikationsmittel" oder Vehikel des Signifikats [...]"<sup>168</sup> Derrida vermeidet dabei den Begriff des Codes und spricht anstelle dessen von einer *gewissen* Selbstidentität des Elements (Zeichens), welche dessen Erkennung und Wiederholung erlauben muss. Die signifikante Form muss durch empirische Variationen wiederholbar sein. In diesem Sinne konstatiert Derrida eben, dass ein Signifikant von Beginn an die Möglichkeit seiner Wiederholung, seines

<sup>166</sup>Derrida (1983), S. 165.

<sup>167</sup>Darin liegt ein Bezug der Konzeption Derridas zu den Praktiken oraler Kulturen, deren kulturelles Gedächtnis im dynamischen Geschehen der Verständigung hervorgebracht wird.

<sup>168</sup>A. a. O., S. 168.

Abbildes und der Ähnlichkeit mit sich selbst eröffnet. Seine Wirklichkeit ist nicht einzigartig (auch nicht als Ereignis), vielmehr unterliegt diese seiner Wiederholbarkeit.<sup>169</sup>

Die Iterabilität ist auch deshalb bemerkenswert, da das damit verbundene Konzept nicht darauf ausgeht, dass *das* Zeichen als dieses wiedererkannt wird, d.h. dass ein *token* einem *type* zugeordnet werden kann. Vielmehr ist die differierende Bewegung diejenige, welche die Differenz konstituiert und daher in Differenz zum Umfeld eine Spurung vornimmt. Die Identität des Zeichens ist daher keine; die Wiederholbarkeit, d.h. die Möglichkeit der Wiederholung, beschreibt ein Zeichen demnach nicht in einer *type-token*-Relation, sondern als differente Spurung, die in der Ordnung der Erscheinung als der (doppelten) Spur *wahrgenommen wird*. Wenn daher noch von Zeichen die Rede sein kann, dann nur, insofern damit dieser Zusammenhang bezeichnet ist. Insofern löst Derrida auch eine hierarchische Ordnung auf, indem er Zeichen nicht mehr auf einen Code oder eine zugrunde liegende Struktur bezieht, sondern diese in die Ordnung des Sprechens und Schreibens legt.

Allgemein gesprochen, gehört es somit zum Sprechen, dass dieses nicht bloß ein einzigartiges Ereignis darstellt, da etwa die Sedimente der Spur eine gewisse Idealität bilden. Auch das Sprechen führt daher in jede einzigartige Situation eine Wiederholung, d.h. etwas Vergangenes ein, das mit dem Kontext bricht. Eine jede Äußerung schreibt sich in einen Zusammenhang ein, der eine gesamte Situation bezeichnet und nicht nur einen sprachlichen Ko-Text. Daher ist eine Äußerung auch durch die Einzigartigkeit der spezifischen Situation, d.h. ihre Vergegenwärtigung in dieser Situation geprägt. Eine solche Einschreibung kann nicht als Eingehen in einen Kontext verstanden werden, da ein solcher Kontext eine gewisse berührungslose Äußerlichkeit gegenüber der Äußerung bezeichnet. Die differentielle Einschreibung hingegen benennt tatsächlich das Eingehen in eine *Situation*, aus der diese nicht mehr herauszulösen ist.

Kommen wir noch einmal zu der spezifischen Formulierung zurück, dass eine Schrift iterierbar sein muss.<sup>170</sup> Wir haben bereits gesehen, dass die Spurung eine Folge der Wiederholung ist, d.h. die Spur sedimentiert sich im Gebrauch (es handelt sich um Gebrauchspuren). In diesem Sinn geht Derrida davon aus, dass die Wiederholung die Inschrift ordnet, d.h. diese schafft eine prägnante Ordnung, die sich allmählich in der Spur niederschlägt. Aufgrund dieser Spurung bleibt die Schrift lesbar; d.h. die Spur in ihrer Spurung ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die Schrift in Abwesenheit des Autors, des Empfängers oder auch in Ermangelung der Präsenz des Sinns lesbar bleibt. Obwohl daher der Sinn nicht durch die Spur in der Materialität gewahrt bleibt, eröffnet die Ordnung der Schrift die Möglichkeit der

<sup>169</sup> vgl. Derrida (1983), S. 165.

<sup>170</sup> Die "schriftliche Kommunikation" muss lesbar bleiben auch bei der vollkommenen Abwesenheit des Empfängers, um ihre Funktion als Schrift, ihre Lesbarkeit zu erhalten vgl. Derrida (2004a), S. 79.

Vermittlung. Die Wiederholung ist daher das Moment durch welches sich eine relative Stabilität, die genau genommen eben keine Idealität ist, entwickelt, die in die Erfahrung eingeht; es handelt sich dabei lediglich um eine Quasi-Struktur, wobei keine definite, sondern lediglich eine relative Struktur bewahrt wird. Folglich bezeichnet die Iterabilität der Schrift die Möglichkeit der Wiederholung in Abwesenheit einer Institution - etwa der Intention oder einem Code -, welche den Sinn des Textes garantiert. Zugleich ist aber die Wiederholung die Möglichkeit der Lesbarkeit selbst, d.h. indem die Schrift in Gebrauch ist und insofern vielfach wiederholt wird, ergeben sich daraus Strukturen als erinnerte und eingeschriebene Spuren.

Dass etwas zu einem kulturellen Gegenstand, also zu einem Etwas im Sinne eines Selben, - d.h. zu einer abstrakten Idealität (womöglich auch: Zeichen) - werden kann, setzt insofern eine Historizität oder Innengeschichte voraus, die letztlich die Idealität als bloße Stabilität kennzeichnet. Wir haben dies bereits hinsichtlich des Spur-Werdens beschrieben. Die Möglichkeit der Verständigung ergibt sich so verstanden erst aus dem permanenten Gebrauch und dieser ist es auch, der in Wiederholung und Aktualisierung Vermittlung ermöglicht. Dies bedeutet, dass "die Idealität der unveränderten Wiederholung und die Erfahrung der tatsächlichen Veränderung" in eins gesetzt werden.<sup>171</sup>

Iteration ist dabei der Begriff Derridas, welcher die zentrale Position der Intention als Bedingung der Möglichkeit der Vermittlung einnimmt. Während Intention als gerichteter und inhaltsvoller Bezug verstanden wird, zielt die Iterabilität auf das allgemeine Merkmal der Wiederholbarkeit. Jemand sagt daher etwas, indem er eine Wiederholung vollzieht. Das Moment der Zitation ist daher direkt mit dem Sprechen als einer Wiederholung verbunden.<sup>172</sup> Lesbarkeit verweist auf die Wahrnehmbarkeit sowie auf die Vertrautheit der Spur, d.h. darauf, dass eine Spurung gegeben ist. Dadurch ist nicht gesagt, dass eine Äußerung nicht intendiert wird, allerdings hängt die Möglichkeit des Verstehens des Anderen nicht von der Absicht des Sprechers ab, sondern von der in der Äußerung angelegten Ordnung. Nicht die Intention entscheidet, sondern die Differenz in der Sprache, die eine Äußerung auch in Abwesenheit des Autors lesbar sein lässt. In der Iteration wird die Wiederholung zudem mit der Andersheit verbunden, d.h. es findet keine Wiederholung des Identischen statt. Solange das Zeichen als Identität verstanden wird, muss es als diese Identität konstituiert, wahrnehmbar und verständlich sein, da es sonst nicht als dieses Zeichen in Erscheinung treten kann. In der Differenz jedoch muss die Markierung nicht als Identität ausgebildet werden, es genügt, wenn diese gerade einmal unterschieden werden kann. Die Möglichkeit der Unterscheidung ist es, was durch den Ausdruck Iterabilität somit gleichfalls bezeichnet wird; was wiederholbar ist, muss daher auch differenzierbar sein.

---

<sup>171</sup> Vgl. Düttmann (2008), S. 27.

<sup>172</sup> Fußnote Austin Zitate

Die Intention ist damit nicht obsolet, sie steht nur nicht als Ursprung für das Geschehen der Vermittlung ein. Daher bemerkt Derrida:

”Die Kategorie der Intention wird in dieser Typologie nicht verschwinden, sie wird ihren Platz haben, wird aber von diesem Platz aus nicht mehr die ganze Szene und das ganze System der Äußerung steuern können.”<sup>173</sup>

Die Intention gilt Derrida daher auch als abwesend in der Aktualität der Aussage, sie bildet eine strukturelle Unbewusstheit, da die Intention als Präsenz des Sagen-Wollens von der ”Schrift” durchkreuzt wird, die eine allgemeine Ordnung einfügt, wodurch die Intention nicht als solche etwas bewirken kann.<sup>174</sup> Dennoch bleibt diese relevant, allerdings konturiert Derrida den Einsatz des Sprechers durch weitere Bedingungen, die Vermittlung allererst möglich machen und auch dem Sprecher vorausgehen; d.h. in diesem Sinne ist das Sprechen bzw. das Geschehen der Vermittlung auch nachträglich.<sup>175</sup> Daher ist Derridas Akzentuierung der Iterabilität nicht zugleich eine Abkehr von der Intentionalität.

Derrida betont in diesem Zusammenhang nun auch, dass hinsichtlich der in die Erinnerung eingegangenen Erfahrung ein Idiom bekräftigt wird. Diese Bekräftigung eines Idioms, d.h. einer sedimentierten Ordnung, geht einher mit der

”unaufhebbaren Spracherfahrung [...] die sie an die *Bindung bindet*, an das Sich-Einsetzen oder -Einlassen, an den Befehl oder das Versprechen: Vor oder jenseits aller theoretisch-konstativen Aussagen fordert die Bejahung der Sprache, die diese Aussagen umfängt und einbegreift [...], jede Meta-Sprache heraus [...]”<sup>176</sup>

Das idiomatische Moment der Sprache bezeichnet für Derrida, dass ich mich mit dem Anderen verständigen kann bzw. dass ich seine Sprache spreche. Dass darin Vermittlung möglich ist, wird durch den Ausdruck ’Idiom’ benannt. Insofern meint dies, dass ich den Anderen verstehe, ohne bedenken zu müssen, was die Wörter bedeuten. Das idiomatische Moment benennt daher ein Aufgehen in der Gewohnheit.<sup>177</sup> Die ”Poetizität des Idioms” ermöglicht daher einen - wie Derrida in *Fichus* sagt - ”didaktischen Übergang”, eben eine Vermittlung, die möglich und auch erforderlich ist, die jedoch vom Unübersetzbaren ausgeht.<sup>178</sup> Das Idiom ist insofern jede Ordnung und die Sprache

<sup>173</sup>Derrida (2001b), S. 40.

<sup>174</sup>Vgl. A. a. O., S. 41.

<sup>175</sup>Vgl. zur Nachträglichkeit auch Waldenfels (1995), S. 24ff.

<sup>176</sup>Derrida (1992), S. 46.

<sup>177</sup>Vielleicht macht man die Erfahrung am ehesten, wenn man eine Fremdsprache spricht (und nicht ganz zufällig thematisiert Derrida, wenn es ihm um die Sprache des Anderen geht, andere - fremde - Sprachen.) Erst wenn man die Sprache spricht und nicht die eine Bedeutung in ein anderes Wort übersetzt, spricht man idiomatisch, so wie es Derrida verstehen würde.

<sup>178</sup>Derrida (2002a), S. 31.

als eine solche Ordnung, hinsichtlich derer man nicht nach der Bedeutung fragt, sondern die vielmehr einem "alles ist gesagt" entspricht, ohne dass eine weitere Erklärung gebraucht wird. Eine Nachfrage führt dann nicht zu einer Paraphrasierung der Bedeutung, sondern zu einer Übersetzung.

Idiome sind insofern differenzierte Formen der Anschauung (etwa rhetorische Figuren), sedimentierte Strukturen, die Differenzen beinhalten, d.h. in diesem Sinn sind sie dynamische Schemata der Vermittlung, die sich verändern können und die permanent verändert werden. Solche Idiome sind dann keine transzendenten Schemata, vielmehr sind diese im Sprechen verortet, d.h. es handelt sich um Diskursformeln, die aus dem Geschehen der Vermittlung resultieren. Die Idiome bleiben auf individuelle Erfahrungen bezogen und bilden regionale Ordnungen aus, die jedoch nicht als Normen oder Regeln verstanden werden können, sondern lediglich als eine Normalität und Gewohnheit des Sprechens. Insofern ist das Idiom die Möglichkeit der Vermittlung: "Jedes Datum beinhaltet ein Idiom [...]"<sup>179</sup> Wenn Derrida daher davon spricht, dass der Begriff der Schrift eine vereinbarte Spur impliziere, dann ist dadurch das idiomatische Moment der Sprache angesprochen.<sup>180</sup> Das Gesetz ist daher nicht mehr das einer Institution als einer vom Geschehen der Vermittlung unabhängigen Figur des Dritten, welches den Diskurs regelt, sondern das Gesetz des Sprechens als eine Gewohnheit, die im idiomatischen Charakter der Sprache gerinnt.

Insofern entspricht das Idiom dem *Schema im Vollzug*; das Idiom ist der Schematismus der Sprache, d.h. die Möglichkeit der Vermittlung aus einer - immer jedoch unsicheren - Ordnung. Diese Ordnung ist dem Sprechen nicht über- oder vorgeordnet, d.h. sie ist der Vollzug des Sprechens und die differierende Lektüre in der Wiederholung sowie der Iterabilität "der Sprache" als deren sedimentierte Spurung. Diese Spurungen sind es, die Derrida im Sinne der Dekonstruktion als einer Desedimentierung - Auf- und Abbau - umschreibt, d.h. übersetzt. Idiome sind daher auch Vermittlungsformen, d.h. Schemata der Vermittlung, die vermitteln, ohne wiederum vermittelt werden zu müssen. Mittels der Idiome vollzieht sich die Verständigung daher quasi automatisch. Um allerdings eine hypostasierende Sprechweise zu vermeiden, scheint es mir angebracht, von einem idiomatischen Charakter zu sprechen, der sich in der Vermittlung ausprägt. Mittels des idiomatischen Charakters der Sprache begegnet Derrida so dem Problem der Schemabildung als einem Problem der Vermittlung. Derrida konstituiert daher keinen transzendenten Schematismus der Synthese, sondern das idiomatische Moment der Sprache als Möglichkeitsbedingung der Vermittlung.

Dass sich solche Idiome in vielfältigen Vermittlungsformen ausprägen, lässt sich etwa leicht ersehen, beachtet man die kommunikativen Routinen in Gestik und Mimik. So prägt sich etwa in einer Geste eine kulturelle Ordnung

---

<sup>179</sup> de Vries (1993), S. 70.

<sup>180</sup> Vgl. Derrida (1983), S. 81.

ebenso aus wie in der visuellen Figuration dieser Seite (von den Wortabständen bis zu den Seitenrändern), woraus somit lesbare, d.h. wiederholbare Ordnungen resultieren: Idiome der Vermittlung.

Bedenkt man, dass Derrida von seinen Kritikern oftmals vorgeworfen wurde, er löse jede Form der Ordnung auf und mache einen philosophischen Diskurs unmöglich, so kommt dies einer äußerst einseitigen Wahrnehmung jener kritischen Bewegung Derridas gleich; eine solche Kritik übersieht, dass Derrida sich ausdrücklich gegen eine beliebige Pluralität ausspricht. So schreibt er etwa: "Man kann allerdings auch nicht *einfach* für die Pluralität plädieren, für die Zerstreung, die Zerlegung [...]"<sup>181</sup> Derridas Auseinandersetzung entwirft ein Verständnis der Spur als Differenz der Bahnung, die als das idiomatische Moment etwa "einer" Sprache erscheint. Eine solche Bahnung entspricht keiner breiten Straße, vielmehr ist diese über der Differenz aufgebaut, die sich in den Praktiken der Vermittlung, d.h. im Miteinander-Sprechen ausbildet. Insofern entwirft Derrida für die sich aus der Wiederholung ergebende Bahnung nicht das Bild eines festen Bandes, sondern eher das Bild einer Kette, die aus Einzelgliedern besteht und die dennoch miteinander verbunden sind. Das Motiv des Bandes wird so über die Einschreibung des Allgemeinen in das Einzigartige zu einer Kette, die durch vermittelte Unterbrechungen und nicht durch das Kontinuum einer Linie gekennzeichnet ist.

Die Iteration ist insofern Bedingung für die Herausbildung der Idiome wobei beide Begriffe bewahrende Momente der Vermittlung bezeichnen. Man muss nun auch sehen, dass Derrida diese Begriffe anstelle der in der Linguistik als problematisch ausgewiesenen Begriffe 'Intention' und 'Konvention' einsetzt (mit Blick darauf, inwiefern durch diese Vermittlung als möglich gedacht werden kann). Die idiomatische Ordnung, die sich in den Erscheinungen des Sprechens ausprägt, ersetzt die Annahme einer geregelten Interaktion. Während das Idiom eine gewisse, aber nicht ideale Strukturalität der Struktur, d.h. die Iterabilität der Schrift als Lesbarkeit fokussiert, bemerkt der Begriff der Iteration das wiederholende Moment der Temporalisierung. Der Ausdruck Idiom benennt daher die sich in der Vermittlung ausprägenden Ordnungen des Erscheinenden; Iteration hingegen benennt die Dynamik der Konstitution. In diesem Sinne geht es hinsichtlich dieser beiden Begriffe um das Verhältnis von Struktur und Dynamik. Die Wiederholung ist insofern eine Bedingung für die Herausbildung der Idiome; sie ist daher keine Wiederholung des Identischen, und dennoch führt sie zur Herausbildung einer gewissen Stabilität. Als Wiederholung (über der Differenz) ist sie Teil der temporalisierenden Bewegung bzw. der differierenden Performanz. Während der Begriff der Intention zumeist die Möglichkeit der Vermittlung in einem einfachen Vollzug darstellt, wird dem entgegen Iteration von Derrida als Voraussetzung der Vermittlung entworfen. Insofern ist das Idiom die Möglichkeit des Übergangs bzw. die Passage der Vermittlung, weshalb Derrida zu diesem

---

<sup>181</sup>Derrida (1992), S. 91.

schreibt: "[...] in der Achtung vor den Idiomen, in ihrer Achtung voreinander, ist ein bestimmter didaktischer Übergang möglich, sogar gefordert, erforderlich, universal wünschbar - möglich und wünschbar *vom Unübersetzbaren aus*."<sup>182</sup> Zugleich wird auf diese Weise jedoch die Dynamik der Struktur vorgeordnet: Derrida denkt Vermittlung als eine Praxis und insofern als dynamisches Geschehen, in deren Vermittlung sich eine gewisse Ordnung, d.h. der idiomatische Charakter (auch der Sprache etwa) ausprägt.

Die vorhergehenden Abschnitte haben nun gezeigt, dass Derridas Denken der Schrift ein Denken der Vermittlung ist, dass durch die Grundbegriffe Spur, Supplement, Ereignis, Iteration und Idiom gekennzeichnet werden kann, wodurch der Zusammenhang der Vermittlung konzipiert wird. Dass eine solche Konzeption auf das Geschehen der Vermittlung rückbezogen bleibt, d.h. dass Sprache nicht als eine abstrakte Größe oder einen Entität gedacht werden kann, wurde dabei ebenso deutlich. Derrida vermeidet dabei hypostasierende Formulierungen, wodurch dem individuellen Sprecher etwa die Möglichkeit zukommt, selbsttätig eine Äußerung zu variieren. Die Kreativität des Sprechens tritt mit der Heraushebung des Einzelnen gegenüber den historischen Prozessen des Sprachwandels in den Vordergrund, wobei ein solcher Wandel nicht mehr nur als Effekt verstanden werden kann, der sich quasi nebenbei vollzieht, sondern zugleich als eine aktive Hervorbringung. Dass dies auf gleiche Weise für den Rezeptionsprozess gilt, habe ich deutlich gemacht. Die Dynamik einer Lektüre hängt von dem je eigenen Einsatz des Lesenden ab und kann insofern gleichfalls als aktives und kreatives Geschehen verstanden werden. Sprache wird daher dynamisch gedacht und nicht als System verstanden, wodurch auch ein konservativer Sprachbegriff aufgegeben wird. Zudem wird weiter die Identitätsprämisse aufgegeben, weshalb die je spezifische Äußerung als Ereignis an die jeweiligen Erscheinungsweisen gebunden wird. Eine Äußerung wird daher nicht mehr einfach auf Sprache (als Gesamtheit) bezogen, sondern etwa in der schriftlichen Ausprägung als solche betrachtet. Sprache bildet insofern nicht mehr ein Allgemeines, sondern bleibt an die singuläre Erscheinung gebunden. Insofern führt die Betonung der wahrnehmbaren Erscheinungen (Phantome) zu einer Akzentuierung des Ästhetischen sowie des Individuellen. Die Dynamik ist insofern zugleich an die individuellen Handlungen und Bezüge in der Wahrnehmung gebunden. In der Dynamik der Vermittlung prägen sich folglich idiomatische Ordnungen aus, wodurch die Prägnanz des Erscheinenden bezeichnet wird. Indem somit die Identität dessen aufgehoben wird, was durch die Ausdrücke 'Zeichen', 'Regel' oder 'Bedeutung' benannt wurde, ist die Möglichkeit der Vermittlung nur mit Bezug auf den Einzelnen sowie dessen Erfahrungen denkbar. Diese Akzentuierung des Einzelnen geht einher mit dem grundlegenden Bezug auf den Anderen, dem ich im nächsten Kapitel nachgehe.

---

<sup>182</sup>Derrida (2002a), S. 31.



## Kapitel 7

# Mit Bezug auf Andere

Derrida erweitert das Differenzkonzept Saussures und wendet sich folglich von den Annahmen einer phonozentrischen Konzeption sowie eines Systemkonzepts ab, wobei er Sprache nicht ins Zentrum stellt, sondern ein Konzept der Differenz entwirft, das auf kulturelle Artefakte insgesamt bezogen werden kann. Dabei verfolgt Derrida das Anliegen, begriffliche Oppositionen aufzulösen und zugleich von einer Vermittlung als einer Auflösung der Gegensätze durch einen dritten Terminus abzusehen. Derrida spricht nicht mehr von der Einheit der Sprache, des Zeichens, der Bedeutung oder der Struktur, vielmehr löst er die häufig hypostasierend gebrauchten Begriffe auf und setzt an deren Stelle die benannten Grundbegriffe ein. Diese sind daher immer auch differierende Begriffe, die je nach Gebrauch zu schillern scheinen, da diese selbst der Dynamik des Vermittlungsgeschehens unterliegen. Indem Derrida etwa auch einhergehend mit der Auflösung des Zeichenbegriffs verdeutlicht, dass die dadurch benannte Einheit 'Zeichen' als solche nicht besteht, entfaltet er somit wieder den Zusammenhang der Vermittlung, der im Zeichen als dem Vermittelten aufgehoben war. Das Geschehen der Vermittlung wird in Folge nicht mehr als durch solche Einheiten vermittelt gedacht, vielmehr wird das Geschehen selbst, d.h. die Praxis der Vermittlung, für Derrida entscheidend. Sprache wird in Folge nicht mehr als System oder geregelte Interaktion, sondern als eine dynamische Erscheinung denkbar, die sich in den Idiomen der Vermittlung ausprägt, die als prägnante - d.h. etwa als sichtbare, hörbare, fassbare - Erscheinungen wahrnehmbar werden.

Auf dem bisher beschrittenen Weg hat sich somit auch gezeigt, dass mit der Aufhebung einer "Sprache der Verständigung" die Akteure selbst sowie deren individuelle Erfahrungen für das Geschehen der Vermittlung bedeutsam werden. Derridas Konzeption lässt sich - wie sich darin angedeutet hat - jedoch nur dann angemessen verstehen, wenn der für das dynamische Geschehen der Vermittlung grundlegende Bezug auf den Anderen anerkannt wird. Düttmann hat in diesem Sinn darauf verwiesen, dass man den Gedanken der Dekonstruktion erst dann zu begreifen vermag, wenn man deren Problem als

das Verhältnis zum Anderen versteht, weshalb er bemerkt, „daß durch den Bezug auf das inkommensurabel Andere erst der Sinn der *différance* darge-  
tan werden kann.“<sup>1</sup> In die bisherigen Ausführungen spielte dieser Bezug immer schon hinein; dass der Bezug auf den Anderen dabei einer Grundlegung gleichkommt, die für den Zusammenhang konstitutiv ist, wird bei genauerer Betrachtung ersichtlich.<sup>2</sup> Dieser grundlegende Zusammenhang wird von Derrida durch eine „Figur des Anderen“ entworfen, die im Sinne eines doppelten Genitivs (*genitivus subjektivus* und *genitivus objektivus*) als Bezug auf den Anderen und auf das andere gelesen werden kann: „Zugleich der/das eine und der/das andere.“<sup>3</sup> Derrida bemerkt dazu: „[...] die doppelte Genitivität ist ontologisch, noch bevor sie grammatikalisch wird [...]“<sup>4</sup> Der Bezug auf den Anderen/das andere ist insofern nicht bloß Folge der differierenden Bewegung der Dekonstruktion, sondern eine Annahme, von der ausgehend sich der Zusammenhang der Vermittlung ergibt.<sup>5</sup> Vermittlung ist Vermittlung mit dem Anderen (nicht mit der Welt). Die mit dem Einbezug des Anderen verbundene Dimension der Ethik ist in diesem Sinne nicht ethisch, da sie dem Bereich der Ethik zugeordnet werden kann, vielmehr ist sie die Bedingung der Ethik als solche. Darin entwirft Derrida ein Grundverhältnis, dass zum Ausgangspunkt für die Bestimmung von Sozialität, Ökonomie und Politik wird: „Sozialität, Ökonomie und Politik beruhen für Derrida auf der von ihnen verstellten Ursprünglichkeit einer ethischen Erfahrung, die nicht mehr in einem präsenzmetaphysischen Sinne Ursprung ist.“<sup>6</sup> Dreisholtkamp merkt daher weiter an: „Die Erfahrung des Anderen, dessen Urheber ich nicht bin, ist für Derrida eine *ethische Erfahrung*, da sie am Anfang aller spezifischen ethischen Überlegungen steht, die sie immer schon voraussetzen und ohne

<sup>1</sup>Vgl. Düttmann (2008), S. 11 und 23.

<sup>2</sup>Das Thema des Anderen wird in den Arbeiten Derridas von Beginn an angesprochen: Der Andere wird bereits in der Auseinandersetzung mit Levi-Strauss in der *Grammatologie* thematisiert. Eine entsprechende Thematisierung findet sich etwa auch in *Das andere Kap.* Bereits mit dem Titel entwirft Derrida eine „andere Orientierung“: „Ich meine damit ein Verhältnis zum anderen, das nicht länger der Form, dem Zeichen oder der Logik des Kaps folgt [...]“ Derrida (1992), S. 17. In diesem Sinne lassen sich auch die Äußerungen Derridas verstehen, dass er schon immer politisch gedacht habe, da das Politische auch ein Denken des Anderen ist: „Ich erinnere daran im Vorübergehen, [...] nur um darauf hinzuweisen, daß es in den achtziger und neunziger Jahren niemals - wie es gelegentlich heißt - einen *political turn* oder *ethical turn* der „Dekonstruktion“ gegeben hat, jedenfalls soweit ich sie erprobt habe. Das Denken des Politischen war immer ein Denken der *différance*, und das Denken der *différance* stets auch ein Denken *des* Politischen, des Umfangs und der Grenzen des Politischen [...]“ Derrida (2006c), S. 63. Dass Derrida immer schon den Anderen in seine Konzeption integriert hat, davon geht etwa auch Hirsch aus. Vgl. Hirsch (2001), S. 344.

<sup>3</sup>Derrida (2003b), S. 28, vgl. dazu auch Derrida (2000), S. 67.

<sup>4</sup>Derrida (1976), S. 115.

<sup>5</sup>Derrida spricht von dem „anderen, der in mir stets vor mir spricht“. Derrida (2005), S. 50. Dieser Bezug ist eine „Verweisung nach anderswo“ und ein „Echo von anderswoher“. Derrida (2003b), S. 29.

<sup>6</sup>Dreisholtkamp (2005), S. 233.

sie sinnlos blieben.“<sup>7</sup>

Die Relevanz der Schrift resultiert nun daraus, dass diese anstelle des Anderen, von dem her mir etwas gegeben wird, entsteht. Als Medium der Wissenschaft ist die Schrift für Derrida zugleich die Möglichkeit, in einem ersten Schritt aus der Innerlichkeit des Subjekts herauszutreten; in diesem Sinn schreibt er:

”Die Schrift ist der Ausgang als Niedergang aus sich selbst in sich selbst als Sinn: Metapher-für-den-Anderen-im-Hinblick-auf-den-Anderen-hier-unten, Metapher als Möglichkeit des Anderen hier unten, Metapher als Metaphysik, in der sich das Sein verbergen muß, damit das Andere erscheinen kann.“<sup>8</sup>

Der Andere geht daher der Schrift voraus, wobei die Schrift anstelle des Anderen eintritt. Dieser Bezug auf den Anderen ist insofern durch die Frage gekennzeichnet, wie eine Vermittlung mit diesem gedacht werden kann. Von daher ist die Thematisierung der Schrift als andere, die vom anderen kommt, entscheidend. Derrida schreibt: ”All das freilich, was mich seit längere Zeit an der Schrift, der Spur, der Dekonstruktion [...] interessiert hat, all das hat nur von diesem fremdartigen Bezug auf ein ”Anderswo” herrühren können [...]“<sup>9</sup> In diesem Sinn schreibt auch Taureck: ”Die Dekonstruktion wird zur Öffnung gegenüber dem anderen.“<sup>10</sup>

Düttmann glaubt allerdings zu erkennen, dass Derrida nicht zwischen dem Anderen (subjektiv) und dem anderen (objektiv) unterscheidet. Dass dieser innerhalb des doppelten Bezugs allerdings eine klare Orientierung vornimmt, zeigt sich in der folgenden Formulierung:

”Die bedingungslose Hingabe bindet nur an denjenigen oder diejenige (nicht an *das*jenige), der oder die vom Ort des Todes her der abwesende Ursprung und gleichzeitig der Bestimmungsort der absoluten Verpflichtung wird, der bedingungslosen und nicht verhandelbaren Verpflichtung jenseits jeder denkbaren Transaktion.“<sup>11</sup>

In diesem Zusammenhang ist für das Verhältnis zum Anderen entscheidend, dass dieser - und somit wird der (subjektiv) Andere von den Dingen unterschieden - die Möglichkeit hat, mich anzusprechen: ”Die Ichheit des Anderen macht es möglich, daß er, wie ich, ”ego” sagt; deshalb ist er ein Anderer, nicht aber ein Stein oder ein sprachloses Wesen *in meiner reellen Ökonomie*.“<sup>12</sup> Der Andere hat daher zu mir ein Verhältnis wie zu einem Anderen:

<sup>7</sup>Dreisholtkamp (2005), S. 230.

<sup>8</sup>Derrida (1976), S. 52.

<sup>9</sup>Derrida (2003b), S. 135.

<sup>10</sup>Taureck (2004), S. 206.

<sup>11</sup>Derrida (2002b), S. 21.

<sup>12</sup>Derrida (1976), S. 191.

„Der unendlich Andere (bzw. das Unendliche) kann nicht nur Gegenstand sein, weil er Rede, Ursprung des Sinns und der Welt ist.“<sup>13</sup> Obwohl Derrida somit eine klare Unterscheidung einführt, führt er gleichfalls aus, dass der Andere und das andere dennoch nicht vollkommen verschieden sein können, insofern der Andere auch Körper ist und damit Qualitäten aufweist, die gleichfalls das andere besitzt: „[...] der Andere ist nur als ego absolut anders, das heißt in gewisser Weise dasselbe wie Ich. Umgekehrt ist der Andere als *res* zugleich weniger anders (nicht absolut anders) und weniger „Selbst“ als Ich.“<sup>14</sup> Daher gilt für Derrida auch: „Das System dieser beiden Andersheiten, die beide ineinander eingeschrieben sind, muß gedacht werden.“<sup>15</sup>

Den Bezug auf den Anderen übernimmt Derrida von Lévinas, der mit dem Thema des Anderen eine Entwicklung der dialogischen Philosophie fortsetzt.<sup>16</sup> Lévinas habe somit, d.h. durch die Einführung des grundlegenden Bezugs auf den Anderen, „die Kursrichtung oder die Ordnung der Phänomenologie bzw. der Ontologie als solche verrückt [...], die er ab 1930 in Frankreich eingeführt hatte.“<sup>17</sup> Mit einer solchen Um-Orientierung wird das prominente Verhältnis von Subjekt und Objekt, welches für die Neuzeit bestimmend war, aufgegeben und anstelle dessen das Verhältnis zweier Subjekte zueinander eingesetzt, wodurch Lévinas auf „das unauflösbare Primat der Subjekt-Objekt-Korrelation“ zielt.<sup>18</sup> Derrida versteht diese Orientierung auf den Anderen daher auch als einen „Abschiedsgruß an Descartes“.<sup>19</sup> Mit der Aufgabe der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt steht zudem die Entgegensetzung von Innerlichkeit und Äußerlichkeit auf dem Prüfstand, wobei Derrida anmerkt, „daß der „Primat“, der hier zur Frage steht, der des Gegenstandes oder der Objektivität *überhaupt* ist.“<sup>20</sup>

Derrida sieht bei Lévinas daher ein Denken sich entwickeln, dass die „Vorzüglichkeit der theoretischen Rationalität ablehnt“.<sup>21</sup> Das, was von außen kommt, kann daher nicht alleine durch das Subjekt hervorgebracht werden, sondern geht dem Selbst bereits voraus. Insofern besteht eine „Andersheit,

---

<sup>13</sup>Derrida (1976), S. 162.

<sup>14</sup>A. a. O., S. 193.

<sup>15</sup>A. a. O., S. 189.

<sup>16</sup>Vgl. Fischer (2005), S. 88. Derrida charakterisiert sein Anliegen auch wie folgt: „Die Komplizität von theoretische Objektivität und mystischer Kommunion wird zur Zielscheibe Levinas' werden.“ Derrida (1976), S. 134. Dadurch wird eine Konzeption von Vermittlung mit dem Anderen angesprochen, die durch die Ausgrenzung des Äußerlichen vollzogen wird. Derrida greift in diesem Sinn die Überlegungen Levinas' auf, die sich gegen ein kollektives „wir“ und gegen das Miteinandersein richten: „Ohne Vermittler und ohne Kommunion, ohne Mittelbarkeit noch Unmittelbarkeit, das ist die Wahrheit unseres Verhältnisses zum Anderen, [...]“ a. a. O., S. 139. Dies führt für ihn zu einem Verhältnis von absoluter Nähe und absoluter Distanz zugleich. a. a. O.

<sup>17</sup>Derrida (2000), S. 20.

<sup>18</sup>Derrida (1976), S. 131.

<sup>19</sup>Derrida (2000), S. 130.

<sup>20</sup>Derrida (1976), S. 184.

<sup>21</sup>A. a. O., S. 134.

die sich weder ableiten, hervorbringen, noch aus einer anderen Instanz als sie selbst, konstituieren ließe. Absolutes Außen, Äußerlichkeit, [...].<sup>22</sup> Der Andere ist insofern auch Ursprung des Selbst und nicht ausgehend vom Selbst entworfen: "Der Fremde wäre nicht als ein alter ego, als ein Phänomen des ego durch und für ein monadisches Subjekt konstituiert, [...]."<sup>23</sup> Dadurch ergibt sich eine Öffnung aus der Innerlichkeit, die für Derrida entscheidend ist, weshalb er schreibt: "Dieses Denken appelliert an die ethische Beziehung - gewaltloses Verhältnis zum Unendlichen als dem schlechthin Anderen, zum Fremden -, die allein in der Lage wäre, den Raum der Transzendenz zu eröffnen und die Metaphysik zu befreien."<sup>24</sup> Mit der Orientierung auf den Anderen und der Abkehr vom Subjekt-Objekt-Dualismus vollzieht Derrida eine entscheidende Bewegung: Für Derrida ist es der Andere, von dem etwas kommt und der folglich eine Differenz hervorbringt, nicht jedoch das Selbst. Daher ist für ihn nicht mehr einfach das Bewusstsein das Gegebene (wie etwa für Descartes), sondern der Andere als der Ursprung außer mir; insofern entwirft er eine Ontologie des Anderen (nicht jedoch des Bewusstseins). Obwohl Derrida sich somit am Denken Lévinas' orientiert, merkt er zugleich an: "Die Hypothese, die ich hier also wage, ist selbstverständlich nicht die von Lévinas, [...], sie versucht aber, sich in seine Richtung zu begeben - vielleicht auch um ihn zu kreuzen."<sup>25</sup> Derridas eigenes Anliegen setzt insofern mit der Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung ein. Dass die Vermittlung aufgrund des "Durchgangs" durch die Äußerlichkeit immer auch gebrochen ist, hat sich bereits gezeigt; genau betrachtet handelt es sich um keinen Durchgang, sondern um einen Bezug auf das andere oder den Anderen und damit verbunden um einen Entzug: "Denn das brüderliche Andere ist nicht *zunächst* in der Eintracht dessen, was man Intersubjektivität nennt, sondern in der Arbeit und in der Gefahr der Inter-rogation; [...] die Schrift ist das Moment dieses ursprünglichen Tals des Anderen im Sein."<sup>26</sup> Daher, d.h. im Moment des Entzugs, ist die Begegnung mit dem Anderen erst der Ursprung der Andersheit.<sup>27</sup>

Insofern Derridas Differenzkonzept nun nicht auf Sprache begrenzt bleibt, hat die differierende Bewegung daher gleichfalls Anteil an der Konstitution des Anderen. Der Anblick des Anderen konstituiert diesen in der differierenden Bewegung, wodurch ein Bewegung der Aneignung und insofern eine "Objektivierung" stattfindet: Für die Wahrnehmung des Anderen gilt daher gleichfalls "*die Entstellung des Gesichts (la figure, la face et le defacement)*, die Ausstreichung der sichtbaren Gestalt".<sup>28</sup> Der Entzug *des* Anderen war

---

<sup>22</sup>Derrida (1976), S. 162.

<sup>23</sup>A. a. O.

<sup>24</sup>A. a. O., S. 127.

<sup>25</sup>Derrida (2000), S. 91.

<sup>26</sup>Derrida (1976), S. 52.

<sup>27</sup>Vgl. A. a. O., S. 145.

<sup>28</sup>Derrida (2005), S. 45.

bereits hinsichtlich der Materialität und des Ereignisses Thema. Was vom anderen erscheint (d.h. was von diesem kommt oder gegeben ist), kann von uns nicht restlos angeeignet werden, vielmehr liegt darin ein Entzug, der den Anderen als Anderen in der Abwesenheit belässt.<sup>29</sup> "Wie der "Mangel", so scheint diese "Entfremdung" [aliénation] auf Dauer konstitutiv."<sup>30</sup> Insofern bemerkt Derrida auch: "'Der Andere" bedeutet die Phänomenalität als Verschwinden."<sup>31</sup> Die reine Präsenz des Anderen im Erscheinen bleibt somit unmöglich; darin ist der Andere auch der ganz Andere - d.h. der Andere ist daher "ein "absolut Anderer", der die Symmetrie zwischen Ich und Du bricht [...]"<sup>32</sup> Dieser Aufschub aus der Differenz ist für Denken Derridas entscheidend; es ist ein Denken des inkommensurabel Anderen, der in der Vermittlung unmittelbar vermittelt und dadurch angeeignet wird, jedoch zugleich entzogen bleibt. Da der Andere inkommensurabel bleibt, wäre jeder Aneignung, die glaubt den Anderen zu verstehen, maßlos, weshalb Derrida von der "Vermessenheit [...] sich mit dem Diskurs des Anderen zu messen, ihn zu situieren, ihn zu verstehen, ja ihn ganz zu umschreiben" spricht.<sup>33</sup> Dieses Verhältnis zum Anderen wird von Derrida auch durch den Begriff der Ökonomie beschrieben, wobei das Verhältnis aufgrund der Gebrochenheit nicht als rein ökonomisch, sondern zugleich als anökonomisch bestimmt wird. Das Verhältnis des Tausches - wie wir es auch hinsichtlich der Vorstellung des Aushandelns kennen gelernt haben - wird somit durch die Gabe als das Anökonomische erweitert bzw. bestimmt.<sup>34</sup> Dieser Andere ist insofern nicht nur eine spiegelbildliche Bestimmung des Selbst, vielmehr besteht eine Asymmetrie, die daraus resultiert, dass der Andere - oder was von diesem gegeben ist - durch das Selbst nie eingeholt und angeeignet werden kann.<sup>35</sup> Diese Asymmetrie stört das Verhältnis der Reziprozität, dem gemäß der Eine dem Anderen seine Annahmen unterstellt. Reziprozität bezeichnet allgemein das wechselseitige Verhältnis des Einen zum Anderen; wörtlich: "auf dem selben Wege zurückkehrend".<sup>36</sup> Derridas Bezug auf den Anderen

---

<sup>29</sup> Vgl. Derrida (2005), S. 56.

<sup>30</sup> Derrida (2003b), S. 46.

<sup>31</sup> Derrida (1976), S. 197.

<sup>32</sup> Düttmann (2008), S. 13.

<sup>33</sup> Derrida (2000), S. 35.

<sup>34</sup> Ausgehend von dort hat das Motiv der Gabe inzwischen auch als Grundlage zur Formulierung einer Ethik der Gabe gedient. Vgl. zu einer mit dem Motiv der Gabe verbundenen Ethik Wetzel und Rabaté (1993). Dreisholtkamp dazu: "Das *Es gibt* der Gabe bezeichnet so für Derrida das Anökonomische in aller Ökonomie, welches aber erst jene Beziehungen stiftet, denen die Ökonomie sich verdankt." Dreisholtkamp (2005), S. 233. Und er schreibt weiter: "*Es gibt Gabe*, es gibt den Anderen und die Andere: nicht als Konstituierte oder determinierte Nullstellen einer geschlossenen Struktur, sondern als von jeglicher Konstitution Vorgefundene, die am Ende vielleicht sogar die Gabe einer Konstitution gegeben haben, der sie sich jetzt präsentieren und die sie zum Verschwinden zu bringen droht." a. a. O.

<sup>35</sup> Vgl. dazu etwa Derrida (1976), S. 68.

<sup>36</sup> Vgl. den Eintrag zu 'Reziprozität' in Bußmann (1990).

lässt allerdings nicht diese Rückkehr zum Selben zu, sondern ist bereits einer Vera/enderung. Eine solche wechselseitige Unterstellung mag zwar funktional sein, sie schafft jedoch keinen gemeinsamen Grund, von dem ausgehend beide agieren können. Bezogen auf die Vermittlung ist somit auch gesagt, dass mir vom Anderen etwas gegeben wird, dass ich jedoch nicht einholen bzw. aneignen, sondern lediglich supplementieren kann. Letztlich bleibt der Andere so irreduzibel, da sich mein Denken über ihm nicht zu schließen vermag.<sup>37</sup> In dieser fehlschlagenden Verinnerlichung sieht Derrida "zugleich die Achtung vor dem anderen als anderen, eine Art sanfter Zurückweisung, eine Bewegung der Entsagung, die ihn allein draußen, [...] außerhalb von uns belässt."<sup>38</sup> Der Andere wird darin seiner Andersheit und seiner unendlichen Entfernung überlassen.<sup>39</sup> Die Reduktion des Anderen auf ein reelles Moment meines Lebens wäre dem entgegen eine Form der absoluten Gewalt, weshalb Derrida schreibt: "Das "in uns"-Sein, das Sein des anderen "in uns" darf den Anderen aber nicht auf das Selbst reduzieren; es kann dies aufgrund der gebrochenen Vermittlung auch nicht."<sup>40</sup>

Durch den Bezug auf den Anderen kann, was gegeben wird, nun nicht mehr auf einen einfachen Ursprung (dem transzendenten Signifikat, Zeichen, Regel) zurückgeführt werden. Der Ursprung liegt nun in einem *vielfachen* Ursprung des Anderen. Das Denken Levinas' rufe in diesem Sinn auf:

"zur Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im allgemeinen; es ruft uns auf, den griechischen Ort und vielleicht den Ort überhaupt zu verlassen, damit wir auf etwas zugehen, das selbst keinen Ursprung und kein (den Göttern zu gastlicher)

<sup>37</sup> Vgl. Derrida (1976), S. 159.

<sup>38</sup> Derrida (2005), S. 57.

<sup>39</sup> Vgl. dazu A. a. O., S. 19. Der Andere kann nicht durch ein bestimmtes Begriffssystem, durch eine differierende Bewegung angeeignet werden: "Es gibt demnach keine Begrifflichkeit der Begegnung: sie wird durch den Anderen, durch das Unvorhersehbare ermöglicht, "das sich keiner Kategorie fügt". Der Begriff setzt einen Vorgriff und einen Horizont voraus, in dem die Andersheit durch ihre Ankündigung *aufgefangen wird* und sich vorhersehen lässt. Das Unendlich-Andere ist an keinen Begriff gebunden; es lässt sich nicht aus einem Horizont denken, der immer nur der des Selbst ist, der elementaren Einheit, in der die Aufbrüche und Überraschungen immer schon von einem Begreifen in Empfang genommen und erkannt werden." Derrida (1976), S. 146. Und er schreibt weiter: "Definitionsgemäß kann kein Logos als absolutes Wissen den Dialog und den Weg zum Anderen *begreifen*, wenn der Andere der Andere ist und wenn alle Sprache für den Anderen ist. Diese Unbegreifbarkeit, dieser Bruch des Logos ist keineswegs der Anfang des Irrationalismus, sondern Verletzung oder Eingebung, die die Sprache eröffnet und folglich jeden Logos und jeden Rationalismus ermöglicht." a. a. O., S. 150. Derrida bemerkt in diesem Zusammenhang auch: "Unmittelbare Achtung des Anderen selbst, da er [...] nicht durch das neutrale Element des Universalen und durch die Achtung - im Kantischen Sinne - des Gesetzes vermittelt wird." a. a. O., S. 147. Darin nimmt Derrida auch eine Abgrenzung gegenüber der Vorstellung des Subjektiv-Allgemeinen sowie gegenüber der Schließung durch die dialektische Vermittlung vor.

<sup>40</sup> Derrida (2005), S. 40.

Ort mehr ist [...]."<sup>41</sup>

Wetzel merkt daher an: "Es geht daher immer wieder um eine Öffnung des Eigenen für das Fremde, das Selbst für das Andere und zwar aus der fundamentalen Einsicht heraus, daß das Selbst nur das angeeignete Andere ist."<sup>42</sup> Der Andere ist mir daher doppelt fremd; er entzieht sich meinem Anblick, in dem ich mir ein Bild von ihm mache und zugleich sind mir seine Erlebnisse fremd, weshalb ich nicht weiß, was er von seiner Seite her erlebt.<sup>43</sup> Durch den Begriff der Alterität ist somit das Moment der Inkommensurabilität bzw. der Irreduzibilität des Anderen im Sinne des objektiv und subjektiv Anderen bezeichnet. Allerdings besteht die entscheidende Konsequenz der Konzeption Derridas darin, dass der Andere nicht schlichtweg als der Andere auf Distanz gesetzt wird, sondern er ist darin auch unendlich nah - d.h. er ist in gewisser Weise in mir und nicht außer mir -, zugleich aber auch unendlich fern. Der Andere ist der Erste als der Dritte, d.h. der in mir objektiv Angeeignete, wodurch er zugleich der ganz Andere wird.

Wenn Derrida daher von einem Übermaß des Ethischen gegenüber dem Politischen spricht, dann zielt er darauf, das Subjekt in seiner zentralen Stellung dem Anderen ein Stück weit unterzuordnen, weshalb das Subjekt nicht als alleiniger Ursprung gelten kann, d.h. nicht das Selbstbewusstsein, die Autonomie oder die Intention sind als bestimmend vorzuordnen. Insofern bemerkt er: "Das Ethische jenseits des Politischen, das genau wäre der paradoxe Umschlag [...]."<sup>44</sup> Das Moment des Bruchs führt dann allerdings in einer umgekehrten Bewegung wiederum dazu, dass der Andere nicht absolut bestimmend wird.<sup>45</sup> Die Möglichkeit des Handelns, d.h. des Politischen, geht daher von diesem Verhältnis zum Anderen aus, von der ethischen Konstitution des Verhältnisses, d.h. der Bezug auf den Anderen ist auch Bedingung für das eigene Handeln und geht diesem voraus, wobei dem Bruch dieses vermittelnden Bezugs auch in dieser Hinsicht eine entscheidende Rolle zukommt. Ohne den Bruch in der Vermittlung "bräuchten wir nur unser Wissen in einem Handlungsprogramm abzuspuhlen. Doch nichts wäre unverantwortlicher

---

<sup>41</sup>Derrida (1976), S. 126.

<sup>42</sup>Vgl. dazu Wetzel in Derrida (2003b), S. 151.

<sup>43</sup>Vgl. Derrida (1976), S. 189.

<sup>44</sup>Derrida (2000), S. 85. Derrida verwendet die Begriffe Gerechtigkeit, Recht und Politik durchaus differenziert, auch wenn es gelegentlich den Anschein hat, dass er diese wie in einer Reihung quasi synonym auftreten lässt. Gerechtigkeit bezeichnet das Verhältnis zum Anderen, in dem ich mir diesen nie absolut aneignen kann, weshalb dieser immer der unendlich Andere und daher als er selbst gewahrt bleibt. Das Recht bezeichnet in diesem Zusammenhang das Gesetz, dass in mir die Aneignung bzw. das Verständnis des Anderen bedingt und dadurch diesen aufschiebt. Die Politik hingegen ist die Form meines Handelns gegenüber dem anderen, der das Gesetz ebenfalls vorausgeht. Die drei Begriffe werden daher auch als Frage nach dem Ethischen, dem Juristischen und dem Politischen beschrieben.

<sup>45</sup>A. a. O., S. 84.



und totalitärer.“<sup>46</sup> Die Lücke bildet insofern die Freiheit zur Verantwortung auch des Sprechens.

Schlieben-Lange hat herausgestellt, dass die Bedeutsamkeit der Alteritäts-Reflexion für die Sprachwissenschaft in der Frage besteht, wie sich Kulturen und Sprachgemeinschaften konstituieren, wobei sie zugleich bemerkt, dass die Sprachwissenschaft weitgehend ohne eine Reflexion der Alteritäts-Dimension auszukommen glaube.<sup>47</sup> Die Möglichkeit der Vermittlung ist bzgl. des Anderen daher nicht nur eine Frage nach der Bedeutung bzw. dem Sinn in der intersubjektiven Verständigung, sondern auch nach der Möglichkeit der Synthese der Gemeinschaft.<sup>48</sup> Dass Linguisten zumeist bereits von einer Gemeinsamkeit, d.h. etwa einer "sozialen Regel", die von den Mitgliedern der Gemeinschaft geteilt wird, ausgehen, habe ich im ersten Teil gezeigt. Schlieben-Lange hat daher darauf aufmerksam gemacht, dass - wenn Sprache bereits als geteilt angenommen wird - es nicht mehr sonderlich sinnvoll ist, von Idiolekten zu sprechen. In eben diesem Sinn hat Derrida auch bemerkt, dass es der Mythos des Idioms sei, dieses für eine universelle Form zu nehmen.<sup>49</sup> Der Zusammenhang der Vermittlung ergibt sich insofern gerade aus dem Bezug auf den Anderen, der Subjekt ist, nicht aber bloß Objekt, weshalb es nicht nur - wie schon hinsichtlich der Dimensionen der Vermittlung dargestellt - um Erkenntnisvermittlung geht, sondern um Vermittlung mit Bezug auf Andere. Auf diese Weise führt Derrida auch eine epistemische und eine ethische Fragestellung zusammen. Der idiomatische Charakter der Sprache prägt sich allerdings in den Erscheinungen der Vermittlung aus; Vermittlung ist Wahrnehmbar-Machen.

## 7.1 Das Gedächtnis des Anderen

Der Bezug auf den Anderen ist allerdings nicht nur durch ein ethisches Moment bestimmt. Derrida spricht hinsichtlich dieses Bezugs und den damit einhergehenden Konsequenzen auch von einer "Neudefinition der Subjektivität des Subjekts".<sup>50</sup> Die Vorgängigkeit des Anderen kann hinsichtlich dieser Neudefinition in zweifacher Weise verstanden werden: Der Andere geht mir voraus, indem er von außen kommt und daher der andere, vielfältige Ursprung ist, der in Distanz zu mir besteht (in diesem Sinn kann man von

---

<sup>46</sup>Derrida (2000), S. 147.

<sup>47</sup>Vgl. Schlieben-Lange (1998a), S. 51.

<sup>48</sup>Vgl. Schlieben-Lange (1998b), S. 6.

<sup>49</sup>Vgl. Derrida (1988), S. 209.

<sup>50</sup>Derrida (2000), S. 76. Waldenfels äußert die Überzeugung, dass vieles von dem, was in der französischen Philosophie seit den 1930er Jahren geschieht, als eine Umformung von Subjektivität und Rationalität verstanden werden kann. Vgl. dazu Waldenfels (1995), S. 20.

Dislokation sprechen).<sup>51</sup> Die Erfahrung des Anderen führt allerdings auch dazu, dass dessen Ankunft sich in mir als Spurung meines Bewusstseins sedimentiert. Das, was auf mich zukommt, wird somit in zeitlicher Hinsicht zur "Vorvergangenheit", die meine Wahrnehmung bedingt. Diese Vorgängigkeit wird in der Wahrnehmung (des Anderen) wiederum aktualisiert, nicht jedoch als eine Präsenz im Sinne der Repräsentation, sondern als Differenz, wodurch die Gegenwärtigkeit aufgeschoben und weiter differenziert wird. Dennoch bleibt diese differierende Bewegung an die Markierungen gebunden, die Erfahrungsspuren des Gedächtnisses sowie die Spuren der Äußerlichkeit, die in ihrer Verflechtung lesbar werden:

"Die Zeit ist nichts anderes - und auch das Gedächtnis nicht - als die Figur dieser Markierungen. Und dieses "Gedächtnis der Gegenwart" *markiert* nur sich selbst, und diese Markierung *erfolgt allein, in dem die "zeitliche Vorgängigkeit" der Vergangenheit ausgestrichen wird.*"<sup>52</sup>

Insofern das, was vom Anderen kommt, d.h. von Außen, mich anspricht, streicht das Gedächtnis in der Vergegenwärtigung auch die Erinnerung aus, so wie der Anblick des Anderen durch das allgemeine Gesetz (meiner Erfahrung) ausgestrichen wird.

Ausgehend von diesem Bezug auf den Anderen entwirft Derrida nun die Idee des Selbst auf andere Weise. Er schreibt: "[...] ein "Ich" ist niemals in sich selbst, identisch mit Sich selbst, diese spiegelbildliche Reflexion kommt niemals über sich selbst zum Schließen; [...]"<sup>53</sup> Indem der Bezug auf den Anderen vorausgeht, ist das Selbe immer schon vom Anderen und d.h. von der Alterität und nicht von der Identität her bestimmt. Der Ausgang aus dem Selbst, d.h. der Bezug auf den Anderen führt sodann nicht zum Selben zurück, sondern führt zu einer Verschiebung:

"Und noch bevor es um die Identität des Subjekts geht, was ist Selbstheit? Diese beschränkt sich nicht auf die abstrakte Fähigkeit, "ich" zu sagen, der sie immer schon vorausgegangen sein wird. Sie bedeutet vielleicht in erster Linie die Macht eines "ich kann", das ursprünglicher ist als das "ich" in einer Kette, in der das "ipse" von *ipse* sich nicht mehr von der Macht trennen läßt, von der Meisterschaft oder der Souveränität des *hospes* [...]"<sup>54</sup>

Dieser "hospes" ist der Andere, der mir selbst als (der Gast "in mir") bedingend vorgeordnet ist und zugleich als der Andere, der souverän bleibt,

<sup>51</sup>Waldenfels spricht auch vom Anderen als dem Ursprung, "der vor uns, nicht hinter uns liegt." Waldenfels (1995), S. 87.

<sup>52</sup>Derrida (2005), S. 85.

<sup>53</sup>A. a. O., S. 49.

<sup>54</sup>Derrida (2003b), S. 30.

bewahrt wird und mir gegenüber steht.<sup>55</sup>

Dieser Bezug auf den Anderen, der sich darin entzieht, ist auch eine Selbstunterbrechung, durch welche ich mich selbst auf Distanz setze. Der Bezug auf den Anderen und die Überschreitung in der Selbstentgrenzung zerlegt die "Sich-Immanenz", d.h. sie öffnet das Selbst für das andere.<sup>56</sup> Dass ich den Anderen in mir empfangen - was Derrida folgend auch als Gastlichkeit benennt -, bezeichnet daher die Erfahrung der Andersheit des Anderen; d.h. die Erfahrung der Alterität. Die Andersheit ist daher auch die differierende Bewegung der Verzeitlichung. Erst in dieser Bewegung der Bezugnahme differenziert sich der oder das Andere und wird aufgeschoben. Dieses Empfangen kommt jedoch keinem intentionalen Bezug gleich, vielmehr empfangen ich auch unmittelbar und entspreche somit immer schon dem Anderen, d.h. ich habe nicht nur eine intendierte Beziehung darauf, wie ich den Anderen aufnehme, denn sobald ich meinen Blick auf diesen richte, empfangen ich. Dass ich den Anderen auf diese Weise empfangen, ist demnach die Ethizität selbst, und darin, dass der Andere nun immer durch mich empfangen wird und daher sein Bild in mir entsteht, trage ich in einer gewissen Weise auch die "Verantwortung für den Anderen", ohne den Anderen beherrschen zu können.<sup>57</sup> Dennoch ist diese Ausrichtung, d.h. die Orientierung auf den Anderen nicht schlicht passiv, sondern darin, dass sie eine Orientierung ist, besitzt sie auch eine Eigendynamik; sie ist aktiv/passiv.

Insofern ist es die *Erfahrung* des Anderen, die dazu führt, dass in mir eine gewisse "Dis-Position" entsteht, die gleich einem mentalen Archiv mein Gedächtnis für spezifische Verständnisse eröffnet. In diesem Sinn bedeutet das Sprechen dieser Sprache, die Sprache des Anderen zu sprechen.<sup>58</sup> Die Erfahrung des Anderen ist daher eine vorgängige Erfahrung, die uns selbst wiederum bedingt. Das Bewusstsein ist daher sowenig wie die Erfahrung der Ursprung, vielmehr setzen sich Bewusstsein und die Erfahrung des von außen Gegebenen wechselseitig voraus. Insofern spricht Derrida von einem empirischen Bewusstsein und nicht von einem transzendentalen Bewusstsein. Dieses Bewusstsein erhält zudem die Bezeichnung eines "Gedächtnisses des Anderen". Dass Derrida von einem Gedächtnis spricht, resultiert daraus, dass er dieses auch als historisches Bewusstsein verstanden wissen möchte, d.h. als ein Bewusstsein, welches aus der sedimentierten Erfahrung konstituiert ist. Zugleich betont er, dass die Erinnerung dieses Gedächtnisses kein "Bewusst-halten" im Sinne eines Repräsentierens vergangener Erfahrungen ermöglicht, sondern ebenso an das Vergessen gebunden ist. Das "Gedächtnis

---

<sup>55</sup>Derridas nimmt eine solche Bestimmung des Anderen durch die Begriffe Feindschaft und Gastfreundschaft an verschiedenen Stellen vor und zeigt in diesen Zusammenhängen auf, dass der Andere nicht nur im Draußen besteht, sondern in mir einen Platz hat. Damit verbunden ist aber auch eine Gewalt, die vom Anderen ausgeht.

<sup>56</sup>Derrida (2000), S. 127.

<sup>57</sup>A. a. O., S. 72.

<sup>58</sup>Vgl. Derrida (2003b), S. 40.

des Anderen" wird insofern im Kontrast zum "Bewusstsein des Selben", d.h. zum Selbstbewusstsein entworfen.

Die Erfahrung des Anderen ist daher grundlegend, da der Andere Spuren hinterlässt, die wiederum die Wahrnehmung bedingen, weshalb das Subjekt nicht mehr in einem neuzeitlichen Sinn als selbstbewusst verstanden werden kann. Die Subjektivierung wird von Derrida daher nicht einfach als Verinnerlichung beschrieben, sondern eher als ein Zu-sich-Kommen des Subjekts aufgrund des Vermittlungsgeschehens in der differierenden Bewegung, wobei die Vernunft nicht schlagartig aufwacht, sondern eher in einem latenten Schlummer verbleibt, d.h. ein Moment des Unbewussten und des nicht vollkommen Präsenten bleibt bestehen.<sup>59</sup> Dennoch bildet etwa der wiederholte Bezug auf eine Erscheinung nicht nur unterschiedliche Ansichten aus, vielmehr differenziert sich mittels dessen auch unser Wahrnehmungsvermögen. Dieser Bezug auf das Andere ist als gespurte Erinnerung im Gedächtnis des Anderen konstitutiv, indem der/das Andere vorausgeht. Wenn ich mich daher auf etwas beziehe, das mir gegeben wird, ist es dieser (Be-)Zug, aufgrund dessen meine Anschauung und mein Verständnis eine gewisse Orientierung und Tendenz haben: wo ich mich beziehe, werde ich auch gezogen. Diese Bindung an den Anderen ist daher Verpflichtung und Verantwortung: "Wir haben diese Verantwortung nicht frei gewählt, sie ist uns auferlegt und ist um so gebieterischer, weil sie als andere und vom anderen aus die Sprache unserer Sprache ist."<sup>60</sup> Mit dieser Konzeption des "Bewusstseins" als eines "Gedächtnisses des Anderen" setzt sich Derrida daher von der Vorstellung einer präsenten Erinnerung sowie einer präsenten Erfahrung ab. Für Derrida ist in diesem Zusammenhang entscheidend, dass der Ausgang des Selbst auf einen Anderen hin nicht mehr zu sich selbst zurückkehren kann: Der Kreis schließt sich nicht. Dieser Bezug auf den Anderen in der differierenden Bewegung ist daher eine Veränderung im Sinne einer Verschiebung und Aktualisierung der Ordnung des Gedächtnisses.

Darin, dass der Andere der Einschließung durch unser verinnerlichendes Gedächtnis widersteht, konzipiert Derrida dieses Gedächtnis auch als endlich. Diese Endlichkeit hat aber nicht die Form einer Grenze oder eines beschränkten Vermögens;

"sie kann diese Form nur durch die Spur des Anderen in uns, durch seinen irreduziblen Vortritt, mit andern Worten, durch die Spur im allgemeinen, die immer Spur des anderen ist, Endlichkeit des Gedächtnisses und somit das Kommen und das Erinnern der Zukunft, erhalten."<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup>Vgl. Derrida (2000), S. 77. Gerade dies scheint ein Grund dafür zu sein, dass das Traum-Motiv bei Derrida eine entsprechend prominente Position einnimmt.

<sup>60</sup>Derrida (1992), S. 25.

<sup>61</sup>Derrida (2005), S. 50.

Mein Gedächtnis, welches sich aus der Anschauung heraus entwickelt hat, präfiguriert meine Wahrnehmung, allerdings nicht in einem Verhältnis der räumlichen Distanz, wo das eine - außen - mir - innen - gegenüber steht, sondern in einem Geschehen der Differenzierung, dass die Spuren meines Gedächtnisses und die Spuren des Gedächtnisses der Schrift bzw. des Draußen im Sinne des Anderen *ineinander* einbezieht. Insofern ist das Draußen bereits das Drinnen. Daraus resultiert die Konzeption eines sich verändernden und für die Zukunft offen Gedächtnisses, welches nicht als ein Vermögen beschlossen ist, sondern sich in der differierenden Bewegung verändert. Die Ordnung des Gedächtnisses steht somit der idiomatischen Ordnung der Vermittlung zur Seite: mentales und mediales Archiv kommen darin zusammen (darin liegt der Ansatz für eine Mediengeschichte, die gleichfalls Mentalitätsgeschichte ist).

Mittels der doppelten Figur des Anderen hat Derrida so das Moment der Alterität eingeführt, das - verstanden als Inkommensurabilität - den Anderen immer auch als ganz Anderen bestehen lässt. Der Widerstand des Anderen lässt diesen somit nicht bloß zu einem Gegenstand des verinnerlichenden Bewusstseins werden. Dieses Moment der Alterität gilt es auch in der Sprache zu berücksichtigen. Nimmt man die Formulierung ernst, dass Sprache immer auch die "Sprache des Anderen" benennt, dann wird darin eine Erfahrung der Alterität im Sprechen angesprochen, mit der einhergehend zugleich das Privatsprachenproblem Wittgensteins thematisiert ist: Derrida widmet sich der Frage nach der Allgemeinheit einer Sprache bzw. danach, ob man eine private Sprache haben kann in *Die Einsprachigkeit des Anderen*.<sup>62</sup> Er geht davon aus, dass der Sprecher in eine Einsprachigkeit eingebunden ist, die ihn in Einsamkeit belässt und eine Form des Solipsismus darstellt. Diese Einsprachigkeit konstituiert das Individuum und schreibt "eine mönchische Einsamkeit" vor: "Dieser unerschöpfliche Solipsismus, das bin ich noch vor mir. Auf Dauer."<sup>63</sup> Insofern ist der Einzelne dazu bestimmt, diese Sprache zu sprechen, die ihm vorausgeht, zugleich wird die Sprache dadurch jedoch niemals die des Einzelnen sein. Hinsichtlich der Möglichkeit der Vermittlung schreibt Derrida daher:

"Sie überschreitet es nicht in Richtung irgendeiner idealen Gemeinschaft, sondern eher in Richtung einer Einsamkeit, die nicht

---

<sup>62</sup>Sicher sollte nicht übersehen werden, dass Derrida diesen Beitrag als einen Dialog zweier Personen entwirft, d.h. die "Einsprachigkeit des Anderen" ist bereits ein Gespräch: "Die performative Geste der Aussage vermag vielmehr als Akt das Gegenteil von dem zu beweisen, was das Zeugnis zu sagen behauptet, das heißt eine bestimmte Wahrheit." Derrida (2003b), S.14. Insofern geht Derrida hier einen Schritt weiter als Wittgenstein, der in den *Philosophischen Untersuchungen* zahlreiche dialogische Elemente aufnimmt. Zugleich wird dieser Dialog bei Derrida nicht als einfache Wechselrede entworfen, vielmehr scheinen die Beiträge der Redner selbst auch als Paragraphen und Kapitel zu funktionieren.

<sup>63</sup>A. a. O., S. 12.

zu vergleichen ist mit der Einsamkeit eines isolierten Subjekts, einem Solipsismus des ego - dessen Eigentlichkeit einer analogen Appräsentation des alter ego und einer die Intersubjektivität konstituierenden Genese Statt geben (donnerait lieu) würden (Husserl) [...]."<sup>64</sup>

Der Solipsismus wird daher aufgehoben, wenn Derrida bemerkt: "niemals - verstehst Du - wird diese einzige Sprache die meinige sein."<sup>65</sup> In dem Sinne, dass man eine Sprache nicht alleine haben kann, entzieht sich mir somit jedoch auch die Möglichkeit, mich in dieser Sprache zum Ausdruck bringen zu können und darin bleibe ich - alleine - zurück. Dadurch, dass die Sprache dem Einen vorausgeht, ist dieser schon an die anderen gebunden und insofern ist sein Sprechen nur "*beinahe* privat". Da die individuellen Erfahrungen perspektivisch bleiben, ist der Einzelne auf sich selbst zurückgeworfen; da die Erfahrungen jedoch zugleich Erfahrungen der idiomatischen Ordnungen sind, ist die Einsamkeit des Einzelnen dennoch bloß bedingt gegeben. Entscheidend ist, dass somit nicht etwas Allgemeinen konstatiert wird, das zugleich subjektiv vorausgesetzt wird. Sprechen ist somit allgemein und privat zugleich. Derrida führt aus, dass er dies nicht als einen Widerspruch verstehen möchte: "Es ist möglich, einsprachig zu sein (ich bin es wohl, oder?) und eine Sprache zu sprechen, die nicht seine eigene ist."<sup>66</sup> Dies kommt auch in der nachfolgenden, sinnformelhaften Sentenz zum Ausdruck: "Meine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen."<sup>67</sup>

Sonderegger hat herausgearbeitet, dass Wittgenstein und Derrida im Grunde ganz ähnliche Ziele verfolgen: Beide wenden sich gegen die Annahme einer semantischen Identität, also der Vorstellung, sprachliche Bedeutung sei im kommunikativen Geschehen identisch zu vermitteln.<sup>68</sup> Die Iteration selbst, d.h. die Wiederholungen des vielfachen Gebrauchs, führen dazu, dass die Privatheit der Sprache nicht als solche in Erscheinung tritt, sondern eine gewisse Allgemeinheit etabliert werden kann. Wittgenstein entwirft sein Privatsprachenargument auch in der Befürchtung, dem Solipsismus zu erliegen, weshalb er die gemeinschaftliche Verbundenheit, d.h. die Identität der Lebensformen hervorhebt. Entscheidend ist nun, so Sonderegger, dass Derrida sich in diesem Punkt von Wittgenstein absetzt: "Characteristically, he does not follow Wittgenstein in understanding the argument against a

---

<sup>64</sup>Derrida (2000), S. 45f.

<sup>65</sup>Derrida (2003b), S. 12.

<sup>66</sup>A. a. O., S. 18.

<sup>67</sup>A. a. O., S. 46.

<sup>68</sup>"Instead of asking who- or what-questions, they ask *how* the process of sign-using is regulated and by asking this new questions they come to the thesis that, outside and independent of the process of sign-use there is no guarantee of linguistic meaning, that this process itself produces (and changes) what are called paradigms, examples or models for the use of signs." Sonderegger (1997), S. 186.

solitary speaker as an argument for the intersubjectively valid usage of a linguistic community.”<sup>69</sup> Der Gebrauch innerhalb einer homogenen Sprachgemeinschaft und die daraus resultierende Möglichkeit der Verständigung stehen für Wittgenstein nicht in Frage. Obwohl Wittgenstein den Gebrauch der Sprache gleichfalls zu seinem Ausgangspunkt macht, zeichnet sich darin letztlich eine Begrenzung durch die Annahme einer gemeinsamen Lebensform ab. Wenn der Gebrauch daher die Bedeutung nicht fixiert, so findet diese ihren letzten Grund in dieser *gemeinsamen* Ausgangsbasis der *Lebensform*: ”In communication this foundation is neither shifted, questioned or created anew. Shared usage thus becomes that ultimate authority on linguistic meaning which other philosophers have located in the intention of the speaker or the interpreter’s will to understand.”<sup>70</sup> Die Absetzung gegenüber Wittgenstein erfolgt daher auch als Kritik des Ethnozentrismus, der diese gemeinschaftliche Grundlegung als etwas Gemeinsames voraussetzt.

Sonderegger hält daher fest, dass auch wenn wir Sprache im Umgang mit anderen Menschen lernen, wir nie die gesamte Sprache lernen, sondern eben nur das, was uns im Sprechen mit Anderen, die wiederum mit Anderen in Kontakt stehen, vertraut wird: ”Although we therefore share common usages with most of the people we communicate with every day, this does not mean that we share all these usages, or share them with all these people.”<sup>71</sup> In Auseinandersetzung mit Derrida hebt sie daher die Individualität der Sprachereferenzen heraus, von denen ausgehend Sprache nicht als eine Ganzheit erfasst werden kann, sondern nur in ihren je einzelnen Ausprägungen, die sich vermittels der Wiederholung als gespürte Eindrücke abzeichnen. Die Wiederholung ist insofern nicht zwingend mit einem geteilten Gebrauch in einer Sprachgemeinschaft verbunden, vielmehr tritt diese anstelle der ”sozialen Regel” als Möglichkeitsbedingung ein. Auch McManus hat einen solchen Unterschied der Positionen Wittgensteins und Derridas ausgemacht: ”Vielleicht können wir Derrida so lesen, daß er präzise zeigt, was Wittgenstein zu zeigen versucht, nämlich in welchem Sinn unser Verstehen unverständlich ist, ohne dadurch unterminiert zu werden.”<sup>72</sup>

Wenn ich spreche, sehe ich mich daher dem Problem ausgesetzt, dass die Sprache, die ich spreche, mir bereits vorausgeht und ich mich darin nicht zum Ausdruck bringen kann. So betrachtet scheint die Sprache etwas All-

---

<sup>69</sup>Sonderegger (1997), S. 188.

<sup>70</sup>A. a. O., S. 191. Und sie schreibt weiter: ”Whereas Derrida treats this practical dimension as *the other*, ’exorbitantly’ extending over the horizon of human language, Wittgenstein ’discovers’ and describes it as the most ordinary and familiar thing in the world.” a. a. O., S. 196. Kurz: Während Wittgenstein bedenkenlos vom Gebrauch der Sprache spricht, sieht Derrida im Performativ das Andere der Schrift, wovon die Schrift jedoch nicht sprechen kann. Vielmehr ist der Performativ dasjenige, was die Schrift hervorbringt, wovon die Schrift jedoch schweigt. Insofern ist der Andere durch den Gebrauch der Sprache nicht einfach vermittelt.

<sup>71</sup>A. a. O., S. 197.

<sup>72</sup>Vgl. McManus (2002), S. 69.

gemeines zu sein. Vermittels des Bruchs allerdings ist diese Allgemeinheit an die Individuen gebunden, weshalb aus Sicht der individuellen Erfahrung jene Sprache nur als meine Sprache bezeichnet werden kann. Erst über die gebrochene Vermittlung hinweg lässt sich von einer Allgemeinheit sprechen, ohne dass diese das allgemeine Gesetz einer Sprache bezeichnet, das gemeinschaftlich Geltung hat. Da es kein Prinzip mehr gibt, dass dieses allgemeine System oder Gesetz eine Sprache zusammenhält, wird auf diese Weise der von Derrida bereits in der *Grammatologie* angesprochene Ethnozentrismus der gemeinsamen Lebensform aufgehoben.<sup>73</sup> Die Allgemeinheit der Sprache ist eine "relative Allgemeinheit", die sich im idiomatischen Charakter des Sprechens ausprägt, d.h. in dessen Idiomaticität. Die Sprache ist daher immer die Sprache eines Anderen, wodurch die Alterität in der Sprache, aber auch in jeder Kultur eintritt.<sup>74</sup>

## 7.2 Regionalität und Kolonialität der Kulturen

Derrida stellt die Frage nach der Identität nicht nur hinsichtlich des Einzelnen, sondern gleichfalls hinsichtlich der Möglichkeit der Identität einer Kultur: Die Frage nach der Identität ist daher nicht nur auf das "ich" gerichtet, sondern auch auf das "wir".<sup>75</sup> Anhand der Einsprachigkeit des Anderen hat sich dies bereits angedeutet. Ebenso wie der/die Einzelne kann auch die Gemeinschaft nur vermittelt über die Figur des Anderen im Sinne des doppelten Genitivs gedacht werden, d.h. vermittelt durch das Andere oder den Anderen. Während der Bezug auf den Anderen die Frage eröffnet, wie intersubjektive Verständigung möglich ist, bezieht sich die Frage ebenfalls auf die Möglichkeiten einer historischen Überlieferung und Identität, d.h. auf die Möglichkeit nach der historischen Überlieferung als Verdauerung und Konstitution einer Kultur etwa in der Schrift. Sie ist darin aber auch auf die Vermittlung des Individuellen ("ich") mit dem Allgemeinen der Gemeinschaft ("wir") bezogen. Derridas Antwort auf die Frage nach der kulturellen

---

<sup>73</sup>Vgl. Derrida (1983), S. 11.

<sup>74</sup>Man kann diese Überlegungen Derridas auch vor dem Hintergrund lesen, dass die Herausbildung einer einheitlichen Sprache eng verbunden ist mit der Herausbildung der Nationalstaatlichkeit als einer "homogenen" Größe; dass ein solcher Prozess auch eng mit den Medien der Vermittlung verbunden ist, lässt sich historisch ersehen. Im Kontext der Medientheorie hat sich daher auch ein Verständnis herausgebildet, dass gerade die Einführung des Druckverfahrens durch Gutenberg eine Voraussetzung für die Herausbildung national(sprachlich)er Identitäten bildete. Derrida kennt diese Darstellungen, wie sie etwa McLuhan vorgenommen hat. Dass es dabei nicht alleine um die strukturellen Bedingungen der Produktion gehen kann, sondern die ästhetische Erscheinung etwa des Schriftbildes selbst zur Herausbildung eines homogenen Eindrucks beigetragen hat, darauf habe ich an anderer Stelle hingewiesen. Vgl. Metten (Im Erscheinen). Auch in diesem Sinn ist es konsequent, dass Derrida die Ansichten der Textoberflächen irritiert.

<sup>75</sup>Vgl. dazu auch Derrida (1992), S. 10f.



Identität fällt wie folgt aus:

”*Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selbst identisch ist. Nicht, daß sie keine Identität haben kann, sondern daß sie sich nur insoweit identifizieren kann, ”ich”, ”wir” oder ”uns” sagen und die Gestalt des Subjekts annehmen kann, als sie mit sich selber nicht identisch ist, als sie, wenn Sie so wollen, mit sich differiert [différence avec soi]. Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.*”<sup>76</sup>

Eine solche Identität der Kultur, die nur vermittelt über den Anderen zustande kommen kann, ist daher eine Identität über der Alterität. Weder das Ich noch das Wir können einheitlich gegeben sein, sondern beide werden erst über den Anderen/das andere hinweg konstituiert. Das ”wir Subjekt”, dass von der ”Hoffnung auf den Gemeinsinn” getragen ist, erfährt diese Alterität auch als einen Einbruch, der die Identität als reine Identität nicht ermöglicht.<sup>77</sup> Insofern bemerkt Derrida: ”Das ”ich” oder das ”wir”, von denen wir sprechen, entstehen und grenzen sich ab, als das, was sie sind, nur durch diese Erfahrung des anderen hindurch, und zwar des anderen als anderen, [...]”<sup>78</sup>

Für Derrida ist das ”wir” (einer Gemeinschaft) daher auch ”ein schwer zu denkendes ”wir””, an das sich die Frage anschließt: ”Welches ist die Möglichkeit eines anderen *wir*, das sich uns durch die Unmöglichkeit des *wir* hindurch ankündigt?”<sup>79</sup> Das ”Ich” trägt in sich die Spur des Anderen (auch als des Außen), der dem Selbst immer schon vorausgeht, ebenso wie das Wir. Die Gemeinschaft ist insofern über dem Anderen, d.h. über der Alterität konstituiert. Der Andere ist in diesem Sinn aber nicht die Negation des Selben, sondern er ist dasselbe, d.h. er ist bereits im Selben anwesend und zugleich abwesend. Die Alterität ist daher hinsichtlich des ”Wir” auch eine Alterität der Gemeinschaft, die das Besondere im Allgemeinen denkt.

Obwohl wir nun aber vom Anderen immer auch getrennt sind und es keine allgemeine Identität im Sinne eines Gemeinsinns gibt, an dem wir teilhaben, gibt es doch die Möglichkeit der Gemeinschaft oder des Mitseins.

<sup>76</sup>Derrida (1992), S. 12.

<sup>77</sup>Vgl. dazu Derrida (2002b), S. 5 und 19.

<sup>78</sup>Derrida (2005), S. 55. Daher führt Derrida aus: ”Aber *wir* sind niemals *wir selbst* und unter uns, mit uns identisch; ein ”Ich” ist niemals in sich selbst, identisch mit Sich selbst, diese spiegelbildliche Reflexion kommt niemals über sich selbst zu schließen; sie kann *vor* dieser *Möglichkeit* der Trauer [...] die von Beginn an konstitutiv ist für jedes ”In-uns-”, ”In-mir-”; Unter-uns- oder Unter-sich-Sein, gar nicht erst in Erscheinung treten. [...] Und alles, was wir in die lebendige Gegenwart unserer Beziehungen zu den anderen einschreiben, trägt immer schon eine Signatur von *Mémoires von Jenseits des Grabes* (*mémoires d’outretombe*). Aber diese Endlichkeit [...] hat nicht vorrangig eine Form der Grenze [...], eines eingeschränkten Vermögens [...]. Nein, sie kann diese Form nur durch die Spur des anderen in uns, durch seinen irreduziblen Vortritt, mit anderen Worten, durch die Spur im allgemeinen, die immer Spur des anderen ist [...], erhalten.” a. a. O., S. 50.

<sup>79</sup>Derrida (2002b), S. 35 sowie 56.

Derrida beschreibt dies in Bezug auf sich und sein Verhältnis zu Lyotard, wozu er sagt, dass die Orte, Gelegenheiten, Texte, Gedanken und Worte sie beide zusammengehalten haben: "gemeinsam einander unsichtbar".<sup>80</sup> Die Möglichkeit der Freundschaft bestehe gerade darin, dass man Dinge teilt, nicht jedoch im Sinne eines Gemeinsamen, sondern in dem Sinn, dass man auch an dieser oder jener Sache gemeinsam mit dem Anderen teilgehabt hat und daher eine ähnliche, sicher aber verschiedene Erfahrung gemacht hat.<sup>81</sup> Wenn daher so etwas wie eine Allgemeinheit entsteht, dann handelt es sich um eine "Quasi-Allgemeinheit", für die aber weiterhin die spezifische Einschreibung entscheidend bleibt.<sup>82</sup> Eine solche Quasi-Allgemeinheit, d.h. eine Kultur (nicht eine soziale Gemeinschaft) prägt in der Dynamik der Verständigung Idiome aus, die eine Beziehung eröffnen und eine Vermittlung ermöglichen. Eine Gemeinschaft wird folglich nicht als eine soziale Entität oder als System begriffen werden, vielmehr ist diese an die je spezifischen Vermittlungsformen und Erfahrungen gebunden. Anstelle der Sprache einer Gemeinschaft oder auch einer Privatsprache (jenen zwei Polen) treten daher die Idiome der Vermittlung, Vermittlungsweisen, die sich zwischen zwei und mehr Personen ausprägen.

Derrida spricht nun von der "kolonialen Struktur aller Kultur": "Jede Kultur ist ursprünglich kolonial."<sup>83</sup> Dieser Kolonialcharakter der Kultur ergibt sich aus dem, was Derrida die "Diaspora der Institute oder der Sprachen" nennt. Derrida bezeichnet dadurch den Aspekt, dass jede Sprache im Sinne eines Allgemeinen immer in die Spezifik der Orte eingeschrieben ist und insofern an die konkreten Individuen und die konkreten Formen der Vermittlung gebunden bleibt.<sup>84</sup> Das Moment der Kolonialität jeder Kultur besteht darin, dass der Andere, sobald er auftritt, in mir schon einen Platz empfangen hat, d.h. er ist nicht das andere als ein Draußen, sondern das Selbst konstituiert sich als das Andere-Selbst, wodurch der Andere weder Freund noch Feind ist. Wenn Derrida daher vom Kolonialcharakter einer Kultur spricht, dann, da der Einzelne nicht einfach der Andere ist, sondern, da sich die Begegnung mit dem Anderen in der Erfahrung sedimentiert, weshalb dieser in der je aktuellen Begegnung immer schon einen Platz einnimmt. Daraus resultiert die Unmittelbarkeit des Bezugs, der über die sedimentierte Erfahrung vermittelt ist. Wenn wir daher unmittelbar verstehen, was uns alltäglich umgibt, dann deshalb, da wir blind sind gegenüber einer überlieferten Kultur, die uns voll-

---

<sup>80</sup>Derrida merkt in diesem Sinne an, dass Lyotard ihn immer mit "Sie" angesprochen und auf das "Du" verzichtet habe. Das "Sie" ist Ausdruck der Verbundenheit, wobei die Bindung über einem Bruch stattfindet. Im "Sie" wird insofern der vertraute Andere angesprochen, der nicht "Du" im Sinne eines *alter ego* der kommunikativen Dyade ist. Vgl. dazu Derrida (2002b).

<sup>81</sup>Vgl. dazu A. a. O., S. 23.

<sup>82</sup>Vgl. A. a. O., S. 29.

<sup>83</sup>Derrida (2003b), S. 67.

<sup>84</sup>Vgl. Derrida (1976), S. 123.

kommen zur Gewohnheit geworden ist. Insofern erscheint uns diese als das natürliche Element des Vermittlungsgeschehens, das unmittelbare Verstehen etwa, welches uns in der Unmittelbarkeit der Lektüre begegnet, wobei diese lediglich aus der Normalität eine Gewohnheit resultiert.<sup>85</sup>

Mittels des Kolonialcharakters kommt zum Ausdruck, dass ich den Anderen meinem Gesetz unterstelle, dass ich seine Gastfreundschaft als Feind und Eindringling auch missbrauche. Indem der Andere in mir schon einen Platz hat, kann eine Kultur nicht mehr durch ein Zentrum als Einheit gesichert werden, sondern in der differierenden Bewegung, in der Bahnung und der vermittelten Bindung besteht, d.h. im Idiom der miteinander vermittelten Menschen. Insofern ist die Grenze zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen nicht klar zu bestimmen. Einerseits gibt es Individuelles, andererseits schreibt sich dieses Private immer auch ins Allgemeine ein. Der Bruch der Vermittlung hebt allerdings die Bedeutung des Individuellen sowie des Medialen für eine Kultur heraus. Das Zusammensein mit dem Anderen geht als "Getrenntsein der Gesellschaft, der Kollektivität, der Gemeinschaft voraus und über sie hinaus."<sup>86</sup>

Die Bezugnahme auf eine soziale Größe kann daher nicht ohne die Beachtung der Individuen bzw. der medialen Orte der Vermittlung auskommen, d.h. eine solche Bezugnahme bildet lediglich eine Hypostasierung des individuellen Vermittlungsgeschehens und bleibt insofern an dieses gebunden. Das Kulturelle selbst, d.h. die Kulturalität, wird daher nur als eine solche Quasi-Allgemeinheit benennbar, deren Allgemeinheit über die Orte der Einschreibung bzw. der Vermittlung konstituiert ist. Insofern kann ("eine") Kultur als hypostasierte Entität nur über dem Geschehen der Vermittlung als einer differierenden Bewegung aufgerichtet werden. Die Einschreibung erfolgt daher in den oder das Andere/n und ist insofern ein Herausgesetzt-Sein (Exteriorität), wobei eine solche Herausstellung/Ex-Position die Grenze zwischen Innen und Außen nicht mehr klar bestimmbar werden lässt. Was Derrida somit den Kolonialcharakter der Kultur nennt, resultiert aus einem Denken der Kultur, das an die konkreten Orte gebunden ist und eine Limitierung durch ein Gesetz erfährt: etwa das Gesetz der Sprache, d.h. dem Vermittlungscharakter der Kultur als einer medialen Kultur.<sup>87</sup> Derrida spricht daher auch von einer Kultur *des* Anderen, wobei eine Kultur in diesem Sinn eben nicht nur einen, sondern einen vielfältigen Ursprung im Einzelnen hat. Eine Kultur kann in diesem Sinne nicht als (ideale) Identität oder als mit sich selbst identisch gedacht werden. Was der Ausdruck 'Kultur' so verstanden benennt, ist eine Gruppe von Individuen in der Vermittlung (eine "gebrochene" Gemeinschaft).

Der entscheidende Einsatz Derridas besteht nun - wie gesagt - in der Frage

<sup>85</sup> Vgl. dazu Derrida (1976), S. 414.

<sup>86</sup> A. a. O., S. 147.

<sup>87</sup> Vgl. dazu Derrida (2003b), S. 46.

nach der Möglichkeit der Vermittlung. Vermittlung ist in diesem Sinn keine Vermittlung von Welt und Subjekt, sondern vorrangig ein Vermittlungs-geschehen zwischen Individuen. Insbesondere der Bezug auf das andere, etwa die Schrift, hebt dabei die vermittelnde Größe im Dazwischen von Einem zum Anderen hervor. Calle-Gruber hat daher etwa angemerkt, dass Derrida das Vorgehensweise den Versuch bildet, "den Vermittler, den *Zwischenträger* auftauchen zu lassen."<sup>88</sup> Im Kontext der Auseinandersetzung mit den so genannten neuen Medien schreibt Derrida daher: "Ich selbst habe vor mehr als dreißig Jahren in *De la Grammatologie* versucht, einige weitere Beispiele dieser techno-politischen Geschichte der Schrift zu analysieren."<sup>89</sup> Die Weisen des Differenzierens variieren insofern mit den Orten der Einschreibung und abhängig davon auch die Weise, in der sich Idiome der Vermittlung ausbilden. Derrida stellt heraus, dass, wenn er damals vom Ende des Buches sprach, er dies auf zweierlei Weise getan habe: Einerseits habe sich bereits ein Medienwandel abgezeichnet, andererseits sei damit das Modell eines Buches angesprochen gewesen, das - auch mit Blick auf Hegel - das absolute Wissen ermöglicht, "das seine eigene unendliche Zerstreung auf zirkuläre Weise an sich zurückbindet."<sup>90</sup> Mit dem Wandel der Medien sieht Derrida daher auch eine "Restrukturierung" der Kultur und des Wissens" sich vollziehen.<sup>91</sup> Medien treten daher in das Verhältnis ein, weshalb die Frage nach dem Anderen immer auch eine Frage nach dem Vermittelnden der Vermittlung beinhaltet. In *Das andere Kap* hat Derrida ein Bild für die Möglichkeit der Konstitution einer Identität in der Alterität entworfen, in dem er in quasi autobiographischen Ausführungen seine eigene Situation, seine Jugend in Algerien und seine Leben in Frankreich schildert. Er spricht daher davon, dass diese zwei Orte, Algerien, der Ort seiner Jugend, und Frankreich, wohin er erst später gekommen ist, verbunden und getrennt sind durch das Mittelmeer, dessen mediterranen Charakter er hervorhebt. Diese Vermittlung der Länder über eine Mitte hinweg wird dabei zu einem Motiv der Vermittlung ausgebaut, hinsichtlich dessen es darum geht, die Identität von der Alterität und zwar in der Vermittlung durch eine Mitte - das Mittelmeer - zu bestimmen. In diesem Sinn wird Kultur nicht unabhängig von der Vermittlung, d.h. von den medialen Zusammenhängen bestimmt. Daher darf, so Derrida, die Frage nach der kulturellen Identität Europas

"nicht auf die Schauplätze des großen Verkehrs, auf die breiten Bahnen der Übertragung und der Kommunikation, auf die Durchdringung durch die Medien verzichten. *Auf der anderen Seite* indes kann und darf sie nicht die Kapitale einer vereinheitlichenden Autorität hinnehmen, die durch transeuropäische Kulturappara-

---

<sup>88</sup> Calle-Gruber (1993), S. 219.

<sup>89</sup> Vgl. Derrida (2006b), S. 26.

<sup>90</sup> Vgl. A. a. O., S. 29.

<sup>91</sup> Vgl. A. a. O., S. 32.

te, durch Zusammenschlüsse im Verlags-, Presse- und Universitätswesen [...] Kontrolle ausübt und Gleichförmigkeit herstellt: indem sie die Diskurse und die künstlerische Praxis dem Raster der Verständlichkeit unterstellt, sie unmittelbar wirksamen Kommunikationskanälen [...] aussetzt.“<sup>92</sup>

Kulturellen Identitäten sind daher gebunden an die Frage nach der Vermittlung einer Kultur, d.h. an die Frage nach jener Mitte, durch welche die Identitäten über der Alterität in-ein-ander vermittelt sind. Insofern "betrifft die Hypothese einer solchen Kapitale stets die Sprache", die Kapitale bildet so verstanden den Ort des externen Gedächtnisses (Speicherung) und des Durchgangs (Übertragung). Sie ist Mitte, Stätte und Durchgang, allerdings nicht im Sinne einer Transparenz der Übertragung:

"Keine kulturelle Identität stellt sich als der undurchlässige Leib oder Körper eines Idioms dar, im Gegenteil: jede erscheint immer als die unersetzbare *Einschreibung* des Universellen in das Singuläre, als das *einzigartige Zeugnis* des menschlichen Wesens und des Eigentlichen des Menschen."<sup>93</sup> So wie die Kultur im Durchgang auf das "Wir" durch den Anderen vermittelt ist, so ist sie auch als Identität immer durch das Andere vermittelt, d.h. ihre universelle Bestimmung *einer* Kultur, ist an die einzigartige *Einschreibung dieses* Zeugnisses gebunden. Die "typische Gestalt" und deren "unerschöpfliche Besonderung" müssen zusammen gesehen werden.<sup>94</sup>

Derridas Frage nach der Kapitale ist daher bezogen auf die Möglichkeit der Vermittlung, die er zwar nicht schwinden sieht, allerdings geht er davon aus, dass sich die Topologie verändert.<sup>95</sup> Der Ort der Kapitale ist daher nicht mehr ein transzendentes Zentrum, von dem ausgehend Vermittlung ermöglicht wird, sondern - abstrakt gesprochen - der Ort der Vermittlung als einer medialen Mitte, deren spezifische Konzeption Vermittlung bedingt. Diese Orte der Vermittlung bilden - ebenso wie der vielfache Ursprung des Anderen - einen vielfachen Ursprung; die vielfältigen Formen der Vermittlung führen zu einer gesellschaftlichen Synthesis, zu einer "Identität" über der Differenz. Das Vermittelnde als Medium bezeichnet daher die Orte der Speicherung und Übertragung, die Orte der Erinnerung und Archivierung, d.h. nicht nur das innere Gedächtnis als das Gedächtnis des Anderen, sondern ebenso das Gedächtnis der Schrift bzw. der Technik. Derrida hat diese Orte der Speicherung (medial) und des Gedächtnisses (mental) durch die Bezeichnung *Das doppelte Archiv* erfasst. Die Konzeption dieser Orte sowie die Beziehung dieser Orte aufeinander sind insofern entscheidend für die Möglichkeit

<sup>92</sup>Derrida (1992), S. 32.

<sup>93</sup>A. a. O., S. 54.

<sup>94</sup>Vgl. A. a. O., S. 59.

<sup>95</sup>Vgl. A. a. O., S. 33.

der Vermittlung und deren konkrete Ausgestaltung. Was übertragen werden kann, hängt von den Möglichkeiten der Bewahrung und Einschreibung bezogen auf den Einzelnen ab. Von daher zeichnet sich im Zusammenhang mit dem Anderen auch die Möglichkeit einer Topologie des Medialen ab. Derrida verweist darauf, dass, was man ein Medium nennt, von ihm als Ort verstanden wird, der auf eine Figur verweist, die zugleich mehr ist als eine Figur.<sup>96</sup> In diesen Orten prägen sich die Idiome, d.h. die Figuren der Vermittlung aus. Er spricht daher von diesem Ort als einer Erfahrungssituation, insofern der Ort der Einschreibung in der Lektüre eine konkrete differierende Erfahrung bedingt.<sup>97</sup>

Insofern bilden Medien jeweils auch eine neue, d.h. andere Kapitalen oder Zentren. Hinsichtlich der neuen Medien formuliert Derrida daher auch die Frage: "Gibt es ein virtuelles Ereignis? Ein virtuelles Archiv? Wäre das so neu? Ein nie dagewesener "Schauplatz der Schrift", hätte ich früher gesagt [...]"<sup>98</sup> Wir haben bereits gesehen, dass diese Zentren nun aber nicht mehr durch Präsenz ausgezeichnet sind, sondern durch die Abwesenheit des Sinns, und daher als das Abwesend-Anwesende beschrieben werden können. Medien sind Orte des Übergangs, als Passagen, Vermittler und Transformatoren, die zugleich Brüche und Zäsuren bilden. Dennoch: Indem sich darin Idiome der Vermittlung ausbilden, erwächst daraus die Möglichkeit der Verständigung, die etwa durch die Ausbildung spezifisch medialer Zentren der Kultur und die damit einhergehenden Praktiken, d.h. iterierte Handlungsformen, prägend wirken, indem diese wiederum Sedimente der Erinnerung ausbilden. Obwohl Kulturen über einem Bruch entstehen, wächst das Gedächtnis, die Institution, Geschichte und Disziplin: "Es ist eine Kultur mit ihren Archiven und ihrer Tradition. Sie sammelt die *Akte* einer Sprache an."<sup>99</sup>

Aufgrund dessen lassen sich Kulturen daher nicht als Einheiten, sondern hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens jeweils nur als spezifische Regionen der Kultur bzw. kulturelle Regionen erfassen, die allgemein hinsichtlich der Idiome der Vermittlung und in diesem Sinn etwa auch als Vermittlungskulturen beschrieben werden können. So wie das Idiom eine spezifische Region der Sprache ausbildet, bildet es Regionen der Kultur, d.h. es bringt den spezifischen Charakter einer Kultur (in epistemischer, ethischer und ästhetischer Hinsicht) qua Vermittlung hervor. Das Vermittlungsgeschehen ist daher auch die Grundlage für die Möglichkeit des Wissens. Letztlich ist das Denken Derridas jedoch ästhetisch, insofern die Vermittlung nur mit Blick auf die Äußerlichkeit möglich wird. Die Spezifik dieses Denkens besteht darin, dass das Ästhetische nicht bloß in der Bezugnahme auf die Materialität besteht, d.h. in der Wahrnehmung, sondern in deren anwesend-abwesender Struktur, die sich als das unmittelbare Ereignis der vermittelnden Erfahrung ergibt.

---

<sup>96</sup> Vgl. Derrida (2006b), S. 11.

<sup>97</sup> Vgl. A. a. O., S. 12.

<sup>98</sup> Vgl. A. a. O..

<sup>99</sup> Derrida (2000), S. 84.

Die Möglichkeit einer Identität liegt daher sowohl im Ursprung vor dem Anderen als auch im Übersteigen des Anderen auf eine Allgemeinheit. Der Andere wird von Derrida jedoch vorgeordnet, und er ist darin sowohl der Eine (der Erste) als auch der ganz Andere (Dritte), die sich jedoch nur aus der Alterität ergeben, d.h. dem differierenden Bezug auf den Zweiten. D.h. die Figur des Dritten, das Moment der Institution und der Übergang der Dyade zur Triade, verläuft durch den Anderen (den Zweiten). Das Dritte ist daher nicht die Form einer objektiven Institution, sondern lediglich das Resultat einer differierenden Bewegung der Spaltung, in der jener Zweite bereits der Erste (Selbst) und der ganz Andere (Dritte) ist. Ebenso wie das Erste, ist das Dritte daher über den Anderen oder das Andere vermittelt. Derrida streicht nun gerade dieses Dritte als Institution und Gemeinsinn bzw. als etwas Gemeinsames und eine Identität des "Wir" aus. "Wir" sind daher niemals mit uns identisch; das "wir" bleibt immer an den Anderen gebunden.<sup>100</sup>

### 7.3 Hetero-Topologie der Archive

Dass Vermittlung an die Orte der Einschreibung gebunden bleibt und nicht an ein allgemeines Gesetz, führt zur Ausbildung kultureller Regionen, die an die Einschreibung des Anderen, d.h. dessen Kolonialität gebunden bleiben. *Das doppelte Archiv* bezeichnet nun zwei verschiedene Orte der Speicherung und Bewahrung, die für die Konzeption des Vermittlungsgeschehens entscheidend sind: das innere und das äußere Archiv, das individuelle Gedächtnis und die Techniken der Speicherung und Archivierung. Derrida verweist durchgängig darauf, dass das Verständnis des technischen oder äußerlichen Gedächtnisses eine lange und einflussreiche Tradition besitzt, die mit dem zusammenhängt, was als "schlechtes Gedächtnis" bezeichnet wurde: die Schrift. Hinsichtlich des Signifikanten und der Schrift haben ich die häufig postulierte Sekundarität des Äußerlichen - d.h. deren scheinbar akzidentiellen Charakter - bereits mehrfach angesprochen.<sup>101</sup> Die Frage nach dem doppelten Archiv

<sup>100</sup>Derrida (2003b), S. 30.

<sup>101</sup>Vgl. Derrida (2005), S. 97. Es ist demnach üblich, hinsichtlich des Gedächtnisses zwischen einem guten und einem schlechten Gedächtnis zu unterscheiden, wobei das Denken mit dem schlechten Gedächtnis, als Mnemotechnik, Schrift und abstraktes Zeichen zusammengedacht wurde. Platon scheint im Grunde diesen Zusammenhang zu sehen, wenn er hinsichtlich der Schrift vom Vergessen klagt. Er bemerkt, wie die Schrift auf die "lebendige Innerlichkeit der Seele" zu wirken scheint und dass sie diese affiziert. Derrida versucht daher die Grenze der Innerlichkeit zu denken; und es ist just dieses Moment in der Beziehung zur Schrift, dass eben auch andeutet, inwiefern die Schrift und daher das Mediale einen Einfluss auf die Grenze hat. Eine andere Schrift, d.h. ein anderer medialer Zusammenhang, würde diese Grenze anders konstituieren, indem er eine andere Erfahrung bedingt. Insofern ist das Verhältnis und die Verwiesenheit auf die Medialität auch eine Form der Grenzziehung im Sinne eines Maßstabes. McLuhan hat ebenfalls von einem solchen Maßstab im Sinne der Botschaft des Mediums gesprochen. Auch mit Blick auf

ist daher nicht nur eine Frage nach den Orten der Bewahrung, d.h. jenen Orten, an denen die Spuren eingeschrieben werden, sondern auch nach Kraft und Wirkung dieser Archive hinsichtlich der Vermittlung. Das Archiv gilt dabei als der Ort der Bewahrung und Bleibe:

”Denn das Archiv [...] wird niemals das Gedächtnis noch die Anamnese in ihrer spontanen, lebendigen und inneren Erfahrung sein. Sondern ganz im Gegenteil: das Archiv hat statt (a lieu) an Stelle (au lieu) einer ursprünglichen und strukturellen Schwäche besagten Gedächtnisses.”<sup>102</sup>

Das Draußen, d.h. das Archiv ist insofern auf die Psyche angewiesen, da es nicht der reinen Bewahrung dient und daher auch nicht als volles Gedächtnis verstanden werden kann. Doch auch das Drinnen kann nicht als ein solches Gedächtnis verstanden werden und ist insofern ebenso auf ein Draußen angewiesen, weshalb das Draußen auch als ”Institution einer *Prothese des Drinnen*” verstanden werden kann.<sup>103</sup> Vermittlung und Bewahrung hängen somit von den medialen Bedingungen ab, welche den ”psychischen Apparat” beeinflussen. Mit dem Wandel der medialen Bedingungen wandeln sich insofern auch die Vorstellungen und die Möglichkeiten der Vermittlung, d.h. die Materialität eröffnet dabei auch die spezifische Möglichkeit des Ereignisses und somit deren prothetisches Erscheinen. Das Nach-Draußen-Setzen (oder: In-die-Schrift-Setzen, Einschreiben, Schreiben) der Äußerung führt in Folge auch zum Vergessen und zur Amnesie und somit zur Ausstreichung des Gedächtnisses. Schreiben bedeutet in diesem Sinne: einen äußerlichen Ausdruck schaffen, der nicht mehr als Speicher und Gedächtnis verstanden werden kann, durch welchen eine spontane und lebendige Erfahrung archiviert wird. Was für die materielle Markierung gilt, gilt auch für das Archiv: Es bewahrt keinen Sinn, es bewahrt lediglich eine gewisse Ordnung, die - im Sinne der Lesbarkeit - hervorgehend aus der Iteration Vermittlung ermöglicht.

Die Verhältnisse von Innen und Außen (das doppelte Archiv) sind insofern verkompliziert, indem diese aufeinander verweisen und wechselseitig einander vorausgehen. Das Gedächtnis des Anderen, d.h. der Ort der Erinnerung, beschreibt Erinnerung nicht als Verinnerlichung und Vergegenwärtigung der Vergangenheit, vielmehr trägt das Gedächtnis die Spuren der Vergangenheit an sich. Diese gehen daher der Erinnerung voraus und spüren das Gedächtnis, weshalb dieses in seiner Gegenwart immer auf etwas Vorhergehendes zurückgreift, was aber nicht präsent (im Sinne von: repräsentiert) wird, sondern sich gegenwärtig je differenziert, d.h. vergegenwärtigt. Das Gedächtnis ist insofern von seiner Geschichte her zu verstehen; es ist aber auch in seiner

---

Derrida wird nun ersichtlich, dass die Konstitution des Mediums mit der Konstitution des Gedächtnisses einhergeht.

<sup>102</sup>Derrida (1997b), S. 25.

<sup>103</sup>A. a. O., S. 39.



gegenwärtigen Situation von seiner Verwiesenheit auf den und das andere her entworfen. Die Gegenwärtigkeit des Gedächtnisses ist in diesem Sinn nie eine reine Gegenwart, sondern eine Gegenwart die sich von einem Vergangenen ergibt, dass in der Aktualisierung zugleich ausgestrichen wird.<sup>104</sup>

In der Komplikation von Vorgängigkeit und Nachträglichkeit hat sich das Verhältnis des doppelten Archivs bereits als komplex erwiesen, insofern es weder ein vorgängig Gedachtes gibt, einen Gedanken, der nachträglich nach außen gesetzt und durch entsprechende Medientechniken bewahrt und übertragen werden kann, noch ein präsentisches Draußen, das einfach verinnerlicht werden kann. In diesem Sinne sind die verschiedenen Verfahren der Vermittlung nicht nachträglich, sondern gleichfalls vorgängig: "darin liegt auch die Zwiespältigkeit des Gedächtnisses, die Kontamination, die uns verwirrt, die das Gedächtnis verwirrt und die die Bedeutung von "Gedächtnis" verwirrt".<sup>105</sup> Gedächtnis wird daher gedacht als Zusammenspiel von einem denkenden Denken und einer äußerlichen *téchné*.<sup>106</sup> In der wahrnehmenden Bezugnahme auf das, was sich uns zeigt, kommt es daher zur Synthese, d.h. zu einer Vermittlung des doppelten Archivs, was ich als Vermittlung der doppelten Spur in der Lektüre bereits dargestellt habe.<sup>107</sup>

Die "Negativität des Gedächtnisses", von welcher Derrida spricht, benennt dabei das Moment der Differenz etwa in der Lektüre, die immer zwischen dem gerade Gelesenen und dem noch zu Lesenden aufgespannt ist und daher in Differenz zum gerade Vergangenen und dem noch Kommenden steht. Der Sinn wird nicht als Präsenz fortgesetzt, sondern in der Differenz aus dem Kommenden bzw. Künftigen und dem Vorausgehenden bzw. Vergangenen. Das Gedächtnis erweckt insofern keine Vergangenheit zu neuem Leben, sondern es leitet eine Zukunft ein und verpflichtet sich dieser Zukunft. Diese Einleitung einer Zukunft besteht darin, dass das Gedächtnis aus der jeweils aktuellen Wahrnehmung, d.h. der differierenden Bewegung, eine Zukunft eröffnet, indem sie diese fortgesetzt aufschiebt und darin für diese offen bleibt. In jeder Lektüre ergibt sich somit eine Unabgeschlossenheit, denn so wie sich die Differenz aus dem Vergangenen ergibt, bleibt sie für die Zukunft offen, denn Differenz in der Zeit heißt: Spaltung der Gegenwärtigkeit in Vergangenes und Künftiges. Die zeitliche Differenzierung findet daher auch dort statt, "wo ich noch nicht weiß, was mir am Ende eines Satzes passiert oder was mich erwartet".<sup>108</sup> Es ist das Gedächtnis, welches mir in diesem Moment aus der

<sup>104</sup>Dem Gedächtnis ist es ebenso nicht aufgegeben, dass wieder zu erwecken, was "es wirklich gegeben hat". Das Gedächtnis ist demnach, nach Derrida, nicht auf die Vergangenheit ausgerichtet: "Es hält sich in der Nähe von Spuren auf, aber von Spuren einer Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen ist, von Spuren, die sich selbst niemals in der Form der Gegenwärtigkeit aufhalten und immer gewissermaßen im Kommen (*à venir*) [...] sein werden." Derrida (2005), S. 80.

<sup>105</sup>A. a. O., S. 70.

<sup>106</sup>Vgl. A. a. O., S. 72.

<sup>107</sup>Vgl. dazu Kapitel 6.3.

<sup>108</sup>Derrida (2003b), S. 41.

Erfahrung (und auch aus der spezifischen Spracherfahrung) hervorgehend eine Aneignung allererst ermöglicht, worin das, was durch das Gedächtnis gegenwärtig ermöglicht wird, zugleich nicht mehr gegenwärtig ist, da es von einem Vorgängigen, d.h. von einer Vorvergangenheit bedingt wird.<sup>109</sup> Das auf die Zukunft gerichtete Begehren, welches versucht, den Text abzuschließen und sich diesen vollständig anzueignen, ist dabei auch dem Vergessen hingegeben, d.h. der Überschreibung und Übersetzung des Vergangenen in die Gegenwart und damit dem Verlust. Es ist der für die Spur der Einschreibung spezifische Mangel, der diesen Verlust in der Supplementierung vollzieht.

Im Zusammenhang des mentalen und medialen Gedächtnisses entwickelt Derrida daher auch Überlegungen zur Möglichkeit der kulturellen Überlieferung; er konzipiert ein solches überindividuelles Geschehen der Vermittlung als transgenerationalen Gedächtnis, das auf das doppelte Archiv, d.h. die konkreten Orte der mentalen und medialen Einschreibung angewiesen ist. Kraft und Autorität dieses transgenerationalen Gedächtnisses - in uns und außer uns - liegen demnach in der Kopplung dieser Archive.<sup>110</sup> Auch die Möglichkeit der kulturellen Vermittlung (im Sinne eines solchen transgenerationalen Gedächtnisses) besteht insofern nicht unabhängig von den Orten der Einschreibung, indem diese die Bedingungen vorgeben, inwiefern eine generationenübergreifende Vermittlung möglich ist. Während das individuelle Gedächtnis daher an die je eigene Lebensspanne gebunden bleibt sowie an die psychischen Bedingungen des Erinnerns und Vergessens, bietet das externe Gedächtnis die Möglichkeit, die Markierung der Inschriften durchaus sehr viel länger zu bewahren. Da eine solche äußere Inschrift jedoch nicht den Sinn bewahrt, sondern lediglich die Marken, bedarf es jeweils der vergewärtigenden (Re-)Lektüre dessen, was sich abzeichnet. Die Abwesenheit des Sinns ist daher einmal eine Eröffnung für künftige Lesarten, sie bringt jedoch zugleich eine notwendige Verschiebung mit sich. Daran anschließend stellt sich auch die Frage, wie stark eine gewisse Kraft durch solche langfristig überlieferten Inschriften bewahrt werden kann, inwiefern also der Inschrift im mentalen Archiv noch eine Spur entspricht, welche deren qua Iteration etablierte Lesbarkeit bewahrt.

Hinsichtlich des externen Archivs bemerkt Derrida daher, dass eine gespenstige Antwort stets möglich ist, d.h. eine Antwort, die durch eine Technik instruiert und in ein Archiv eingeschrieben ist: "Ohne diese Möglichkeit gäbe es weder Geschichte noch Überlieferung noch Kultur."<sup>111</sup> Diese gespenstische Antwort fällt jedoch umso gespenstischer aus, je weniger die Kraft der Bindung wirkt, d.h. je weniger die Inschrift im lebendigen Gedächtnis der Gegenwart, d.h. in den individuellen Erfahrungen noch eine Entsprechung

<sup>109</sup>Derrida schreibt dazu: "das Gedächtnis konstituiert die Gegenwärtigkeit der Gegenwart". Vgl. Derrida (2005), S. 78.

<sup>110</sup>Vgl. dazu auch Jäger (2006c).

<sup>111</sup>Derrida (1997b), S. 113.

hat bzw. sedimentiert ist. Das Archiv bewahrt die Ereignisse, aber - und das ist ein entscheidender Unterschied - es bewahrt sie nicht als ein Ereignis "das einem Lebewesen zugestoßen ist, das eine Art organisiertes Individuum berührte, welches bereits mit einer Art von Gedächtnis begabt war, inklusive Entwurf, Bedürfnis, Begehren, Lust, Genießen und der Fähigkeit, Spuren zurückzubehalten."<sup>112</sup> In diesem Sinne lässt sich auch sagen, dass die Lesbarkeit als Intensität der Bindung des Einzelnen beschreibbar wird. Lesbarkeit benennt dann, inwiefern die Spuren im Drinnen und Draußen aufgrund der *individuellen Erfahrungen* vermittelbar sind.

Der Perspektive des Einzelnen kommt folglich eine gewisse Privilegierung zu, weshalb etwa Bertram schreibt: "Niemals könnte ich die Bedeutungen der anderen mit meinen Bedeutungen zusammenbringen."<sup>113</sup> Die individuellen Erfahrungen gehen in die Erinnerung der Akteure ein und sind perspektivisch sowie nicht austauschbar. Jede Person besetzt daher einen eigenen Platz und eine eigene Wahrnehmungssituation aufgrund ihrer individuellen Erfahrungen und Erinnerungen, "weshalb sich Erinnerungen bei allen Überschneidungen notwendig voneinander unterscheiden."<sup>114</sup> Auch für Assmann ist daher entscheidend, dass im individuellen Gedächtnis (auch durch den sprachlichen Austausch) Erinnerungen aufgebaut werden:

"Das Gedächtnis als Zusammenhalt unserer Erinnerungen wächst also ähnlich wie die Sprache von außen in den Menschen hinein, und es steht außer Frage, dass die Sprache auch seine wichtigste Stütze ist. Das kommunikative Gedächtnis - wie wir es deshalb nennen dürfen - entsteht demnach in einem Milieu räumlicher Nähe, regelmäßiger Interaktion, gemeinsamer Lebensformen und geteilter Erfahrungen."<sup>115</sup>

Wenn das Gedächtnis daher jenen Ort bildet, durch den Vermittlung möglich wird, dann ergibt sich für Derrida daraus auch folgendes: "Wenn es keine Bedeutung gibt außerhalb des Gedächtnisses, so wird immer ein bestimmtes Paradoxon verbunden sein mit der Frage nach der Bedeutungseinheit [...]"<sup>116</sup> Dieses Paradox wird auch für die historische Überlieferung akut: Wenn das Archiv mit der Wiederholung und mit der Bewahrung der Vergangenheit assoziiert wird, so führt die Vergegenwärtigung in der (Re-)Lektüre immer auch zu einem Ausstreichen des historischen Sinns, d.h. des Vergangenen. Jedes Archiv ist demnach nicht nur ein Ort der Bewahrung, sondern auch des Vergessens, hinsichtlich dessen es um die Zukunft somit um die Vergegenwärtigung und Eröffnung des archivierten Ereignisses geht. Das Ereignis dauert im Archiv daher nicht an, sondern die Inschrift ereignet sich in der

<sup>112</sup>Vgl. Derrida (2006b), S. 104.

<sup>113</sup>Bertram (2002), S. 144.

<sup>114</sup>Assmann (2006), S. 24.

<sup>115</sup>A. a. O., S. 25.

<sup>116</sup>Derrida (2005), S. 25.

Wahrnehmung je neu. Die Archivtechnik, darauf weist Derrida in diesem Zusammenhang explizit, bestimmt dabei nicht nur die bewahrende Aufzeichnung, sondern ebenso die "Institution des archivierbaren Ereignisses". Das heißt: "man erlebt nicht mehr in derselben Weise, was sich nicht mehr auf dieselbe Weise archivieren läßt."<sup>117</sup> 'Institution' bezeichnet daher, was auch in der Spurung der Schrift zum Ausdruck kam: Institution wie auch Sprache (d.h. konkret: Geschriebenes) sind durch eine (sedimentierte) Ordnung bestimmt, welche deren Lesbarkeit bedingt, allerdings nur insofern dieser Spurung (bzw. Institutionalisierung) eine Erfahrungsspur entspricht.

Hinsichtlich der neueren Medientechnologien merkt Derrida daher an, dass "sich diese Arbeiten in einem immer schneller werdenden Tempo von uns [entfernen]. Sie graben sich in die Vergangenheit ein [...]"<sup>118</sup> Die zunehmende Geschwindigkeit der Übersetzungen führt demnach zu einem schnelleren Wandel, der nicht nur erinnern, sondern eben auch vergessen macht. Letztlich ist die Wiederholung daher nicht vom "Todestrieb" zu trennen, d.h. in dem, was die Archivierung ermöglicht - im Herzen des Monuments - sitzt das Vergessen. Während daher etwa der Stein, in welchen eine Inschrift eingeschlagen ist, diese Markierung über lange Zeiträume bewahrt, ist etwa die "Inschrift" einer Webseite schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit wieder verschwunden, weshalb etwa in einer solchen Situation das individuelle Gedächtnis von größerem Bestand ist als die äußere Erscheinung.

Dass eine Spur vollkommen unlesbar wird, ist nicht denkbar, wir nehmen diese dann lediglich anderes wahr. Zugleich nehmen wir das archivierte Ereignis auch niemals an sich wahr, sondern immer schon als vermitteltes Ereignis: "Man wird es niemals restlos objektivieren können. [...] Es ist von der Zukunft her geöffnet."<sup>119</sup> Der Umgang mit historischen Inschriften bzw. mit Markierungen oder kulturellen Artefakten jeglicher Art gleicht daher eher archäologischen Ausgrabungen und weniger einem Interpretieren von Texten. Derrida weist explizit darauf hin, dass der Philologie damit nichts genommen werde, dass zugleich jedoch die Umwälzung durch den Wandel der Archivtechnik unbedingt beachtet werden muss. Dies bedeutet, dass die Mentalitätsgeschichte an die Mediengeschichte gebunden wird; diesen Zusammenhang erfasst eine Geschichte der Medialität, welche den Idiomen der Vermittlung in ihrer permanenten Dynamik der Übersetzung nachgeht. Das Gedächtnis der Erfahrung vorangegangener Generationen ist so verstanden an ein Geschehen der Vermittlung von transgenerationalen und transindividuellen Staffeln gebunden. Dadurch kommt zum Ausdruck, dass letztlich diese Bewahrung nicht die Bewahrung eines Sinns ist, sondern ein Vermittlungsgeschehen als permanente Übersetzung mentaler und medialer Archive, wobei der Ausdruck 'Staffel' verdeutlicht, dass sich darin keine ununterbro-

---

<sup>117</sup> Derrida (1997b), S. 38.

<sup>118</sup> A. a. O.

<sup>119</sup> A. a. O., S. 123.

chenen Vermittlungen abzeichnen, sondern eine Verkettung (in eine solche Verkettung von Ereignissen lässt sich dann auch der thematische Faden eines Diskurses einweben).

Die Prozesse der Vermittlung können daher einerseits als "Prozesse kollektiver Entwicklung und Überlieferung" betrachtet werden sowie als besondere "Prozesse der Übermittlung von einem Individuum zu einem anderen".<sup>120</sup> Für Assmann bezeichnet das kulturelle Gedächtnis ein externalisiertes Gedächtnis in Form kultureller Artefakte bzw. symbolischer Medien. Symbolische Medien sind daher Texte, Bilder, Filme oder auch symbolische Praktiken: "Sie repräsentieren eine entkörperterte Erfahrung, die von anderen wahrgenommen und angeeignet werden kann, die diese Erfahrung nicht selbst gemacht haben."<sup>121</sup> Assmann spricht zugleich davon, dass die Symbole objektiviert seien und daher das kulturell erzeugte Gedächtnis einen "langfristigen, sich potentiell über Jahrhunderte erstreckenden Zeithorizont [habe]." Diese Darstellung muss mit Assmanns eigener Aussage relativiert werden:

"Der Übergang vom sozialen zum kulturellen Gedächtnis ist dagegen keineswegs fließend, sondern führt über einen Bruch und Abgrund. Der Grund dafür ist, dass auf dieser Ebene eine Entkopplung und Wiederverkopplung von Gedächtnis und Erfahrung stattfindet."<sup>122</sup>

Objektiviert kann daher nur bedeuten, dass symbolische Medien an Materialisierungen gebunden sind, die aufgrund der kommunikativen Erfahrungen im Umgang mit diesen Medien zumindest partiell eine kulturelle Teilhabebeziehung aufrufen. Kulturen sind daher überhaupt nur theoretisch als Identitäten bestimmbar.

"Durch Einlassung individueller Erfahrungen und Erinnerungen wird die Illusion einer kohärenten Geschichtskonstruktion unterlaufen und auf die irreduzible Vielstimmigkeit und Widersprüchlichkeit der Erfahrungen aufmerksam gemacht. Dies ergibt eine multiperspektivische Darstellung des historischen Geschehens, die die wissenschaftliche Erklärung der Zusammenhänge mit der Ebene subjektiver Wahrnehmungen und Erfahrungen zusammenführt."<sup>123</sup>

Das soziale Gedächtnis ist daher nicht einfach allgemein, sondern es wird auch von Derrida an die individuellen Erfahrungen rückgebunden. Vermittlung in historischer Perspektive wird somit zwar durch die Verschriftlichung auf dauerhaften Materialien ermöglicht, allerdings bleibt etwa das Verständnis dieser Schriftstücke immer an die Leser der Schriften gebunden, deren

<sup>120</sup> Vgl. Goody (1986), S. 95.

<sup>121</sup> Assmann (2006), S. 34.

<sup>122</sup> A. a. O.

<sup>123</sup> A. a. O., S. 49.

Verständnis von ihren individuellen Erfahrungen auch der nicht-schriftlichen Vermittlung abhängt. Symbolische Medien bieten keine entkörpernten Erfahrungen; der Bezug auf diese generiert je andere, d.h. spezifische Erfahrungen. Darin liegt etwa auch der Unterschied einer "Symbolgemeinschaft" (das Symbol ermöglicht das Gemeinsame der Gemeinschaft) gegenüber einer "Medienkultur": Die in einer Medienkultur angelegte Dynamik kann sich nicht auf kollektive Repräsentationen begründen. Vermittlung ist gebrochen (weshalb kein symbolisches Kontinuum möglich wird).

Innerhalb des Diskurses von Oralität und Literalität sind Prozesse des Erinnerns und Vergessens auch stärker präsent als in der Schriftlichkeitsforschung der Linguistik. Prozesse der mündlichen Kommunikation sind stärker an das Gedächtnis gebunden, da diese flüchtig und nicht in ein verdauerndes Material eingeschrieben sind. Somit sind solche Prozesse in stärkerem Maße vom Vergessen gefährdet. Während sich in der mündlichen Kommunikation daher Verständnisse womöglich schneller ändern, tendiert die Schrift stärker zur Bewahrung. Da ein Text jedoch nicht als vollpräsentes Archiv gelesen werden kann, geht die individuelle Erfahrung in den Text ein bzw. konstituiert diesen und lässt so, was in der Materialität eines Schriftstückes präsent ist, durch die individuelle Erfahrung je aktuell verständlich werden. Derridas Erweiterung besteht insofern auch im Phänomenbezug, der dem Sinnbezug allerdings nicht entgegen gestellt wird (!), sondern diesen gerade bezeichnet. Die Möglichkeit der Vermittlung ist daher durch das Vergessen gefährdet, aber auch durch das Verschwinden der materiellen Spur. Diese historische Dimension gilt auch für das technische Gedächtnis, die Schrift (auch im Sinne einer Wissenschaftstechnik). Die eigene Geschichte findet sich im Gedächtnis der Person als sedimentierte Spurung ebenso wie in der Schrift, die - in den Worten Assmanns - als "der lange Schatten der Vergangenheit" bezeichnet werden kann, der sich etwa Schwarz auf Weiß auf dem Papier niederschlägt.<sup>124</sup> Wer schreibt, schreibt die Spuren in einer Weise nieder, die ihm vom Vorausgehenden diktiert wird. Man könnte daher sagen: Er schreibt nicht von sich selbst, auch wenn er selbst schreibt. Derrida hat dieses Moment in den *Aufzeichnungen eines Blinden* dargestellt.<sup>125</sup> Das Vergessen sowie das aktive Erinnern und Bewahren sind daher Aspekte der Geschichtlichkeit auch im Sinne der Einschreibung in die Archive.<sup>126</sup> Insofern sich die medialen Verfahren der Vermittlung verändern, wandeln sich die Zentren der Organisation, die Möglichkeiten des Übergangs und der Passage aufgrund der sich darin ausbildenden Idiome, d.h. der sedimentierten Inschriften als Bedingungen der Lesbarkeit.

Insbesondere für historische Prozesse ist daher zu bemerken, dass die Spur der Erinnerung immer an das individuelle Gedächtnis gebunden ist und da-

---

<sup>124</sup>Vgl. Assmann (2006).

<sup>125</sup>Vgl. Derrida (2006c), S. 81.

<sup>126</sup>Vgl. Ramming (2006), S. 81.

her an die Lebensspanne eines Menschen. Das Individuum kann daher vergessen, es kann aber auch versterben und insofern kann eine Spur verloren gehen. Andererseits kann die Spur aber auch als materielle Spur verloren gehen oder zerstört werden; d.h. mit Blick auf die medialen Archive: dass bestimmte Medien eine Bewahrung der Spur über sehr lange Zeiträume sicher stellen, etwa Inschriften in Stein, anderen medialen Situationen hingegen eher flüchtig sind, besonders z.B. die Mündlichkeit. Denn auch in der mündlichen Äußerung wird ein materialer Ausdruck in der Äußerlichkeit geschaffen, der wiederum wahrnehmbar ist, der aber zugleich verklingt und insofern keine Verdauerung als solcher erfährt. Die Spuren sind insofern an das gebunden, was Derrida das doppelte Archiv nennt, das individuelle Gedächtnis und die medialen Orte der Archivierung und Speicherung. Bereits anhand des hier skizzierten Verhältnisses lässt sich bemerken, inwiefern kulturelle Prozesse durch die Möglichkeiten der Einschreibung und Bewahrung verändert werden können. Der vielfache Ursprung der Vermittlung in permanenten Gesprächen unzähliger Menschen miteinander lässt aber auch deutlich werden, inwiefern das iterative Moment spezifische Kulturen durch die Dynamik der Vermittlung im Sinne von Umschriften, Übersetzungen und Inschriften konstituiert. Dafür sind nicht nur die materiellen Vorkommen bedeutsam, sondern auch die sich in der Performanz der Handlungen etablierenden Praktiken, die als solche, d.h. als Idiome einer regionalen Kultur ebenfalls Vermittlung ermöglichen bzw. vermitteln. Solche Idiome bilden als Praktiken und Anschauungsformen die Übergänge und Passagen der Vermittlung aus, ohne an eine faktisch materiale Einschreibung gebunden zu sein. Es sind dann etwa die Gesten und Bewegungen, welche die sedimentierten Spuren in sich tragen und somit eine gewisse Theatralität des alltäglichen Umgangs ausbilden. Dass dabei auch den so genannten Massenmedien eine je eigene Konstitutionsform zukommt, wird ersichtlich, bemerkt man, dass diese durch eine mögliche Streuung die Kraft zur Homogenisierung haben, indem sich dadurch die Möglichkeit geteilter Erfahrungen erhöht, wobei diese letztlich wiederum auf die je individuelle Aneignung bezogen bleiben.

## 7.4 Das doppelte Gesetz

Derrida vermeidet Formulierungen, die als Hypostasierungen ein allgemeines Prinzip benennen, welches unabhängig vom Geschehen der Vermittlung besteht. Dennoch müssen die verschiedenen Aspekte in einem Zusammenhang gebracht werden, mittels dessen erklärt werden kann, inwiefern etwa eine Äußerung, auch wenn diese Sinn nicht zu bewahren vermag, einen spezifischen Effekt hervorrufen kann. Derrida entwirft den Zusammenhang des Einen mit dem Anderen sowie das Verhältnis von Innen und Außen durch die Beschreibung dreier Gewalten. Er spricht hinsichtlich dieser von einem

doppelten Gesetz und einer transzendentalen Gewalt oder auch von drei Arten der Machtlosigkeit.<sup>127</sup> Diese Gewaltenteilung deutet an, dass die Kraft, mittels derer im Sprechen beim Anderen eine Wirkung hervorgerufen werden kann, nicht nur einen Ursprung - etwa den Sprecher bzw. dessen Intention - hat.

Derrida spricht mit Bezug auf den Ursprung der Sprache, d.h. hinsichtlich jenes grundlegenden Moments, welches Vermittlung ermöglicht, insofern nicht von einem letzten Prinzip, vielmehr bezeichnet er dieses als ein Gesetz, das allerdings kein transzendentes Gesetz benennt, sondern an die Orte der Einschreibung gebunden bleibt. Die zuvor dargestellte mentale und mediale Einschreibung in das - insofern doppelte - Archiv hat ihre Entsprechung folglich im doppelten Gesetz der Heteronomie. Doppeltes Archiv und doppeltes Gesetz werden als zweifach, d.h. als mentale und mediale Einschreibung gedacht, zugleich sind diese jedoch in einer Weise vielfältig, dass Derrida letztlich neben dieser Grundunterscheidung von einer Heterotopologie sowie von einer Heteronomie ausgeht, welche auf die vielfältigen Orte der Einschreibung in den Ursprüngen des Anderen (des je Individuellen) sowie der medialen Vermittlung (der Medien) verweisen. Heteronomie tritt anstelle der Autonomie ein: Insofern der Eine immer auch dem Anderen untersteht, ist eine einfache Selbstgesetzgebung (Autonomie) nicht möglich, weshalb Derrida eben bemerkt, dass man sich von einer solchen Vorstellung der Autonomie freimachen müsse.<sup>128</sup> Sprechen bedeutet, dem Gesetz des Anderen - einem heteronomen Gesetz - zu unterstehen. Das Gesetz ist daher die Vorschrift, als Schrift im Draußen, es ist aber auch die im individuellen Gedächtnis sedimentierte Erfahrung. Die Frage nach dem Wesen der Sprache wird daher aufgegeben und durch einen Verweis auf die Orte und das Wie der Sprache beantwortet.

Die Bezeichnung "doppeltes Gesetz" fasst dabei zwei der drei Gewalten zusammen. Es handelt sich um zwei korrespondierende Kräfte, die uns bereits als das Zusammenwirken der doppelten Spur, d.h. als differentielle Synthese der Spur begegnet sind, wobei das doppelte Gesetz nicht als eine abstrakte Entität, sondern als spezifische Einschreibung der Spuren in das bereits

---

<sup>127</sup>Derrida entwirft die drei Arten der Gewalt ebenso in den *Aufzeichnungen eines Blinden*, allerdings spricht er dort von den drei Arten von Machtlosigkeit. Derrida (1997a), S. 49ff. Die erste Machtlosigkeit besteht demnach darin, dass der Blick/die Wahrnehmung bereits aneignet/antizipiert. Die Sprache etwa, die vorhergeht, ist so betrachtet, die Spurung des Gedächtnisses als Möglichkeit des Sprechens. Aus der Aneignung des Gedächtnisses resultiert zugleich eine Amnesie: Die Unsichtbarkeit sucht die Sichtbarkeit heim, sie bewohnt sie. Derrida bestimmt das Sichtbare als solches daher als unsichtbar, was nicht das Wesen des Sichtbaren bezeichnet, sondern den singulären Körper des Sichtbaren. Vgl. a. a. O., S. 54. Die zweite Form der Machtlosigkeit ist das differentielle Nicht-Erscheinen des Zugs. Die Teilbarkeit des Strichs unterbricht jede Identifizierung: "Er verbindet nur, fügt nur zusammen, indem er trennt." a. a. O., S. 57. Die dritte Form der Machtlosigkeit ist die "Rhetorik des Strichs": das ist, was von außen kommt und dessen Struktur auch zieht. Vgl. a. a. O., S. 59.

<sup>128</sup>Derrida (2005), S. 54.



benannte doppelte Archiv, d.h. das Gedächtnis des Einen ebenso wie des Anderen entworfen wird. Während die Schrift als Einschreibung daher das technische Gedächtnis bezeichnet, d.h. das Andere, wird das Gedächtnis des Anderen als Bezug auf den Anderen als Individuum gedacht. Die erste Gewalt (die Derrida zugleich als Urgewalt bezeichnet), benennt dieses Gedächtnis des Anderen. Wir haben dieses gewaltvolle Moment bereits in Form der Aneignung kennengelernt. Diese geht von der differentiellen Spurung des Gedächtnisses aus, die das Kommende, d.h. das, was wahrgenommen wird, dem eigenen Gesetz unterstellt. Diese Gewalt ist insofern auch Gewalt im Inneren insofern sie als eine psychische Bahnung verstanden werden kann: "Die Bahnung, die vorgezeichnete Bahn, öffnet einen Leitungsweg. Das setzt aber eine gewisse Gewalt und einen gewissen Widerstand gegen den Einbruch voraus. Der Weg ist unterbrochen, gebrochen, *fracta*, gebahnt."<sup>129</sup> Das Gedächtnis der Spur wird nun von einer zweiten Gewalt "verboten und bestätigt", mit welcher die Moral einsetzt und die insofern "vorschreibt". Diese zweite Gewalt ist die Gewalt der Einschreibung von Außen, die Gewalt des Kommenden. Die Struktur der Schrift - im Sinne der Spurung jener materiellen Markierung - bringt insofern gleichfalls den Sinneffekt mit hervor. Derrida spricht in diesem Zusammenhang auch von der Kraft: "Die Kraft erzeugt den Sinn [...] aus dem alleinigen Vermögen der "Wiederholung" [...]"<sup>130</sup> Derrida bemerkt dazu auch, dass die Kraft aus dem theatralischen Akt der performativen Geste resultiert.<sup>131</sup> Zugleich stellt er heraus, dass eine solche Kraft nicht einfach der Form entgegen gesetzt werden kann: "Die in Betracht gezogenen Differenzen wären *zu gleicher Zeit* Differenzen des Ortes und der Kraft."<sup>132</sup> Darin, dass in der differierenden Bewegung der Aneignung immer auch ein Rest bleibt, das also der/das Andere sich nicht vollkommen aneignen lässt, kommt diesem Rest auch jene Kraft zu, den bestehenden Anblick, das Bild zu beunruhigen. Kraft und Sinn dürfen daher nicht getrennt werden und die Markierung ist daher nur qua Kraft bedeutungsvoll, ohne dass ein solcher (Sinn-)Effekt die Kraft ganz aufheben kann. Insofern führt das Moment der Kraft nicht zu einer Reduktion des Sinns auf einen bzw. "den" Sinn, d.h. sie bewirkt nicht die Mitteilung eines Sinns, sondern sie bringt Sinn vielmehr hervor. Der (Sinn-)Effekt ist diese Kraft, ohne dass die Kraft vom Effekt verschieden ist.<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup>Derrida (1976), S. 308.

<sup>130</sup>A. a. O., S. 326.

<sup>131</sup>Vgl. A. a. O., S. 292.

<sup>132</sup>A. a. O., S. 36.

<sup>133</sup>Derrida beginnt in *Signatur Ereignis Kontext* mit einer Denkbewegung, die sich um das Wort "Kommunikation" dreht und fragt, ob das Wort einen identifizierbaren Sinn habe. Und zugleich konstatiert er, dass in der Frage nach dem Sinn bereits ein Vorgriff auf die Bedeutung vorstatten gehe: "Ich mußte im voraus die Kommunikation als Vehikel, den Transport oder den Durchgangsort eines Sinns oder eines einzigen Sinns bestimmen." Derrida (2004a), S. 86. Während er das semantische Feld aufbaut, das ihm mit dem Begriff verbunden scheint und das Wort zugleich verwendet im Zusammenhang mit: "ei-

Derrida geht nun davon aus, dass diese äußere Kraft der Spurung von solcher Intensität sein kann, dass sie gegenüber der Geste der Aneignung und des Verstehens überwiegt: "Die Form fesselt, wenn man nicht mehr die Kraft hat, die Kraft in ihrem Inneren zu verstehen, das heißt, wenn man nicht mehr die Kraft hat zu schaffen."<sup>134</sup> Insofern steht diese äußere Kraft im Kontrast zu dem, was bereits bezüglich der Signatur ausgesprochen wurde. Sowohl in der Äußerung als auch im verstehenden Bezug spielt der eigene Einsatz eine Rolle; allerdings kann dieser in einer Weise schwach ausfallen, in Folge dessen sich die Kraft des Gesetzes, d.h. der Schrift als Spurung, weitgehend durchsetzt. Was wir Aufmerksamkeit nennen, ist dann "eine Spannung (*tension*) der Kraft selbst"<sup>135</sup> Das worauf wir aufmerksam werden, wird durch die Kraft des Äußeren *hervorgerufen*. Man muss sich nun nochmals verdeutlichen, dass diese Spannung der Kraft nicht intentional ist, sondern lediglich kraftvoll aufgrund der korrespondierenden "Gewalten" des Drinnen (mental) und des Draußen (medial). Derrida spricht daher auch von einem "Denken der Intensität und der Kraft, [welches] das Denken der Macht und nicht bloß der Richtung, der *Tention* und nicht nur des *In* der Intentionalität erlauben würde."<sup>136</sup> Der Effekt, der als Wirkung dieser Kraft entspringt, ist dann nicht mehr das intentional Veranlasste, sondern jene Spannung der Kraft, welche aus der Ordnung der Schrift, d.h. aus dem Idiom der Vermittlung hervorgeht. Diese kraftvolle Spannung hat dann aber auch das Vermögen, die Aufmerksamkeit zu führen. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang auch, dass Aktivität und Passivität nicht einfach auf zwei voneinander getrennte Pole aufgeteilt werden, vielmehr ist der verstehende Bezug des Individuums auf das, was sich ereignet, gleichfalls passiv wie aktiv.

Die Konzeption machtvoller Diskurse hat genau in diesem Zusammenhang ihren Ursprung, denn dadurch wird nicht gesagt, dass Diskurse tatsächlich handeln können, allerdings ergibt sich aufgrund ihrer Spurung die Möglichkeit, einen Effekt zu bewirken. Diese Möglichkeit des Bewirkens aufgrund einer "Struktur" kann daher auch als "strukturelle Gewalt" bezeichnet werden. Wir haben gesehen, dass diese "strukturelle Gewalt" nicht die eines Systems als einer bestehenden Institution ist, sondern bloß die einer gewissen Ordnung (daher ich spreche hier nicht von Dispositiven etwa im Sinne einer Rahmung). Das Konzept, welches gegenwärtig zur Bezeichnung solcher Phänomene herangezogen wird, wird - wie eingangs angeführt - zumeist durch den Begriff 'Agency' benannt. Der spezifische Handlungscharakter der "Agenten" (der kulturellen Artefakte) hängt nun davon ab, ob man von einem starken oder von einem schwachen "Struktur"-Konzept ausgeht. Derrida vertritt m.E. ein

---

ne Verschiebung einer Kraft kommunizieren - das heißt fortgepflanzt, übertragen", stellt er zugleich dar, dass, was in dieser Kraft kommuniziert wird, keine Sinn- oder Bedeutungsphänomene sind.

<sup>134</sup>Derrida (1976), S. 11.

<sup>135</sup>A. a. O.

<sup>136</sup>A. a. O., S. 48.

schwaches Agency-Konzept, für das der Begriff 'Spur' und 'Idiom' anstelle eines Strukturbegriffs angemessener erscheinen. Der Spurbegriff konstatiert daher keine unabhängig von einer Person bestehende Struktur, und kann insofern auch in Abgrenzung gegenüber einem solchen Strukturbegriff verstanden werden, wobei der Begriff zugleich ein performatives Moment zum Ausdruck bringt. Das Agency-Konzept bezeichnet daher die Möglichkeit, etwas zu bewirken, ohne dass dieses Bewirkende, d.h. das Vermittelnde der Vermittlung, selbst bewegt ist. Die unpersönliche Spurung der Spur, die in einem Idiom geronnen ist, trifft somit Entscheidungen ohne zu entscheiden, d.h. *es* bedingt und eröffnet, wobei es zugleich verschließt und als solches bewirkt *es* Transformationen und Entwicklungen, d.h. *es* durchdringt die Gemeinschaft. Auch insofern ist die Spur durch einen Mangel gekennzeichnet, da sie nicht im Sinne einer Struktur machtvoll ist.

Die Begriffe 'Spur' und 'Idiom' bieten daher einen Ansatz für ein schwaches Agency-Konzept, wodurch das Bewirken bedacht werden kann, ohne dieses als ein Regieren zu bestimmen. Dabei ist die Spur zudem durch eine Kraft ebenso wie durch eine Schwäche gekennzeichnet und nicht entweder aktiv oder passiv. Die Spur ist somit nicht nur die Möglichkeit des Bewirkens und daher lediglich eine scheinbar virtuelle Potenz, sondern sie *ist* dieses Wirken der Kraft. Was Derrida daher hinsichtlich der Schrift als dem Anderen darstellt, gilt allerdings genauso für den Anderen, in dem Moment, da mir dieser erscheint. Die Ankunft des Fremden tritt daher als Kraft auf: "Die bloße Anwesenheit des Fremden, allein das Öffnen seines Auges muß eine Vergewaltigung provozieren [...]"<sup>137</sup> Dieser Anblick des Anderen ist nicht nur das Anschauen des Anderen, sondern auch dessen Blick auf mich (die Ansprache meiner durch den Anderen). Diese Ansprache oder der Anblick des Anderen kommt als Gewalt auf mich zu, "[...] wo der Raum vom Blick das Fremden bearbeitet und neu ausgerichtet wird. Das Auge des Anderen spricht die Eigennamen aus [...]"<sup>138</sup>

In Abgrenzung vom Strukturbegriff wird so ein schwaches Agency-Konzept entworfen; allerdings muss man zugleich sehen, dass die Ordnung der Schrift, die vom Anderen kommt, ebenso sehr kraftvoll sein kann, wodurch der Anblick des Anderen eine gewaltvolle Erfahrung hervorzubringen vermag. Durch das Moment der Verpflichtung kommt dabei zum Ausdruck, dass wir an etwas gebunden sind, dass uns vorausgeht. Derridas Verwendung des Ausdrucks Pflicht ist daher in folgendem Zusammenhang zu sehen:

"Aus solcher Sicht ist es die *Pflicht*, dem Ruf, dem Appell des europäischen Gedächtnisses zu antworten, zu folgen, und jenes

<sup>137</sup>Derrida (1983), S. 199.

<sup>138</sup>A. a. O. Diese Gewalt, die in der Ansprache durch den Anderen - konkret: als Ansprache des Eigennamens - besteht, wird von Derrida auch in Auseinandersetzung mit Levi-Strauss in der *Grammatologie* thematisiert.

in Erinnerung zu bringen, was sich unter dem Namen Europa als Versprechen ankündigte, nicht daran zu messen, was man gemeinhin als "Pflicht" bezeichnet. Könnte man indes nicht sagen, daß jede andere Pflicht diese stillschweigend voraussetzt?"<sup>139</sup>

Die Pflicht benennt daher den Aspekt, dass man bereits durch das Gesetz bedingt ist, welches etwa die Schrift ist: Bedingt-Sein.<sup>140</sup> Die in der Schrift sedimentierten Spuren sind in ihrer Entwicklung weitaus älter, als jene Spuren, die in meinem Gedächtnis sedimentiert sind. Der lange Schatten der Schrift überragt uns somit. Das ist es auch, was etwa Derridas Bezug auf "Europa" in diesem Fall zum Ausdruck bringt, dass wir eben *in the long run* in einer Kultur gespurt sind (die in diesem Fall ihr Zentrum im Buch hatte). Dem Gebot steht auf der einen Seite somit das Verbot zur Seite, welches "jede totalisierende Wiederaufnahme: die erschöpfende Erzählung [...] belegt."<sup>141</sup> Die Eröffnung des Gebots wird zugleich mit einer Schließung des Verbots verbunden, das macht das Gesetz als ein doppeltes Gesetz aus, dem wir verpflichtet sind: "*Es ist geboten (il faut)*, das ist das Gesetz, das Gesetz der (notwendigen) Beziehung zwischen dem Sein und dem Gesetz."<sup>142</sup> Derrida zielt somit zugleich darauf, den Zusammenhang zwischen dem je einzelnen Sprechereignis und der Ordnung der Sprache zu bestimmen. Insofern schreibt er:

"In der absteigenden graphischen Linie [descendance graphique], vom Buch zur Zeichnung, geht es nicht so sehr darum, von den Dingen so, wie sie sind, zu berichten, d.h. das, was man sieht (in einer Wahrnehmung oder Vision), zu beschreiben oder zu konstatieren, sondern darum, das Gesetz jenseits des Sehens zu beachten [observer], [...]. Was die Radiernadel, die Feder, den Stift oder das Skalpell führt, ist die respektvolle Beachtung eines Gebots, die Erkenntlichkeit vor der Erkenntnis, die Dankbarkeit des Empfangens, bevor man sieht, das Preisen vor dem Wissen."<sup>143</sup>

Das Gesetz wird dabei als die Bestimmung einer allgemeine Ordnung oder Gewohnheit begriffen, die das einzelne Ereignis in gewisser Weise bestimmt. Dieser Zusammenschluss des doppelten Gesetzes führt daher auch zu einem Ausschluss, der einerseits das Phänomen als Phantom konstituiert, der zudem aber auch eine idiomatische Ordnung des Normalen bedingt. Das Gesetz

<sup>139</sup>Derrida (1992), S. 56.

<sup>140</sup>Derrida spricht von einem "Gebot, das ich von ich weiß nicht woher, ich weiß nicht von was oder von wem erhalten habe, sagen wir, daß es von dem Gesetz herkommt, das mich durch das Gedächtnis hindurch (an)spricht." Derrida (2005), S. 22. Darin wird die Bindung des Gesetzes an das Gedächtnis deutlich. Zugleich bemerkt Derrida, dass das "Wesen des Gedächtnisses zwischen dem Sein und dem Gesetz intrigiert".

<sup>141</sup>A. a. O., S. 26.

<sup>142</sup>A. a. O., S. 57.

<sup>143</sup>Derrida (1997b), S. 35.

ist insofern eine Form der Bindung, die nicht absolut ist, sondern gebrochen und als ein Tendieren, ein Zug und eine Orientierung beschrieben werden kann. Es gibt in diesem Sinn kein Allgemeines, das nicht an die Einschreibung gebunden ist und somit an etwas Einzigartiges oder auch Individuelles. Die "Explikation" einer (womöglich impliziten) "Regel" kann daher nur hinsichtlich des idiomatischen Charakters der Sprache erfolgen (und man müsste bemerken: im Herzen der Blindheit).

Derridas Entwurf verdeutlicht, dass das Gesetz an die mentalen und medialen Orte der Einschreibung gebunden bleibt, wodurch das Individuelle gegenüber dem Allgemeinen akzentuiert wird. Bereits eingangs wurde deutlich, dass eine Theorie der Vermittlung, die das Ästhetische einbezieht, den individuellen Aspekt stärkt. In diesem Sinne kann das allgemeine Gesetz, die Allgemeinheit nur über das Konkrete, die einzelne Einschreibung gedacht werden. Insofern das Gesetz als ein Quasi-Transzendental bestimmt wird, dass auf eine bestimmte Weise bindet, welche jedoch nicht absolut und überzeitlich ist, wird die Bindung des Gesetzes an die besonderen Orte der Einschreibung akut. Diese Orte sind somit nicht die Aufhebung des Gesetzes, sondern vielmehr die Bleibe, d.h. Orte der Inschrift, an denen die Spuren als solche sedimentieren. Allerdings ist das Gesetz aufgrund dieser Einschreibung zugleich durch einen grundlegenden Mangel, durch eine Schwäche gekennzeichnet. Zwar ist das Gesetz eine Kraft, die etwas bewirken kann, sie ist aber nicht schon eine spezifische Wirkung. Diese Wirkung, d.h. der Effekt, wird erst im Zusammenwirken und insofern in der Vermittlung als einer Synthese des Drinnen und Draußen möglich. Der Zusammenhang dieses Geschehens und der damit verbundene Ausschluss wird letztlich durch die *différance* bezeichnet, die zugleich jene dritte Gewalt benennt.

## 7.5 Der Bruch in der Vermittlung

Die dritte Gewalt benennt das Moment der Differenz und somit das Zentrum des Vermittlungsgeschehens, welches allerdings nicht eigentlich Zentrum im Sinne eines Prinzips oder Ursprungs, einer Einheit oder Idealität ist. Derrida benennt auf diese Weise den eingangs dieser Arbeit dargestellten Ort des Dritten im Dazwischen vom Einen zum Anderen, ohne diesen als den Ort eines transzendentalen Ideals, eines Schematismus der Vermittlung (die soziale Regel etwa) zu konstituieren. Das Dritte wird von Derrida in seiner ganzen Ambivalenz als Ort der Identität und der Alterität bestimmt. Dieser Ort des Dritten geht aus dem Bezug des Einen auf den Anderen hervor: In der wechselseitigen Bezugnahme bleibt jeweils ein Widerstand des Wahrgenommen bestehen, weshalb, was aufgrund der individuellen Erfahrung angeeignet wird, nie vollkommen zur Erscheinung kommen kann, sondern in der Dynamik der Lektüre auf eine Grenze geführt wird. Obwohl der Eine wie der

Andere Bezug nehmen auf eine Ordnung, die beiden gleichermaßen gegeben ist, wird diese aufgrund der individuellen Erfahrungen (d.h. der Spurung des Gedächtnisses) jeweils verschieden wahrgenommen. Der Entzug ereignet sich somit erst im Zusammenwirken bzw. in der Übersetzung des medialen Archivs in das mentale Archiv, d.h. in der Lektüre der Inschrift. Dadurch bleibt der/das Andere uneinholbar, weshalb die Vergegenwärtigung des Anderen mit einer gewissen Abwesenheit desselben einhergeht.<sup>144</sup>

In der Vermittlung ergibt sich somit ein unüberwindbarer Bruch, denn indem ich auf das, was sich zeigt, Bezug nehme, entzieht sich dieses und das Geschehen der Vermittlung bleibt gerade darin - aufgrund der Sichtbar-Machung des zu Vermittelnden - gebrochen: "Die Begegnung *ist* Trennung."<sup>145</sup> Lediglich die Ordnung der Inschrift bleibt lesbar und ist somit auf die Lektüre angewiesen, die diese aus dem medialen Draußen vermittelt der Wahrnehmung in mich übersetzt.<sup>146</sup> Das allgemeine Gesetz, aus dem die Bindung hervorgeht, überkreuzt sich dabei mit dem Topologischen, d.h. mit den individuellen Orten der Einschreibung: "In der Überkreuzung des Topologischen und des Nomologischen, von Ort und Gesetz, Träger und Autorität, wird ein Schauplatz verbindlicher Ansiedlung sichtbar und unsichtbar zugleich."<sup>147</sup> Diese Überkreuzung von idiomatischer Ordnung (Gesetz) und individueller Erfahrung - die Derrida als Chiasmus bezeichnet - führt dazu, dass die *différance* als Ursprung abwesend bleibt, d.h. eigentlich *nicht ist*. Das Problem, welches Derrida sich daher zu betrachten vornimmt, hat "seinen Ort genau *dazwischen*".<sup>148</sup> Dieser Ort des Dazwischen - die unsichtbare Mitte - ist der Ort der Vermittlung und des Medialen. In diesem Sinn merkt Derrida an:

"Jedes Ereignis verhandelt mit dem Gesetz [...]. Der Weg, der Übergang ist niemals abgesichert. [...] Wenn es allerdings Unberechenbares *gibt*, dann *erscheint* es nicht: Es ist nicht, ist niemals Gegenstand einer wissenschaftlichen oder philosophischen Objektivierung."<sup>149</sup>

Der Bruch ist der abwesend-anwesend Ort, die Mitte, von der her sich etwas gibt, das jedoch nicht eingesehen werden kann. Insofern ist Ort des Dritten daher nicht mehr Ort einer Identität, an dem etwa Sprache, Zeichen oder soziale Regel als Möglichkeit der Vermittlung, d.h. als Identität bestimmt werden. Die dritte Gewalt ist daher ein Effekt und eine Wirkung, die der

<sup>144</sup>Derrida (1976), S. 140.

<sup>145</sup>A. a. O., S. 114.

<sup>146</sup>Derrida schreibt daher: "Denn die Zäsur bringt den Sinn zunächst hervor. Nicht ganz von allein. Selbstverständlich; denn ohne die Unterbrechung - zwischen den Schriftzeichen, den Wörtern, den Sätzen, den Büchern - vermöchte keine Bedeutung zu erwachen." A. a. O., S. 111.

<sup>147</sup>Derrida (1997b), S. 12.

<sup>148</sup>A. a. O., S. 17.

<sup>149</sup>Derrida (1992), S. 95.

Möglichkeit der Vermittlung zugrunde liegt. Allerdings wird diese Gewalt, so Derrida, erst durch die Zirkulation eröffnet, d.h. sie besteht nicht für sich, sondern sie ist Resultat des Zusammenhangs und der Dynamik der Vermittlung. Um diesen Zusammenhang der Vermittlung und den aus der Dynamik des Geschehens resultierenden Bruch zu bezeichnen, setzt Derrida den Ausdruck *différance* ein, wodurch er die Abwesenheit eines festen Zentrums benennt: Die Möglichkeit der Vermittlung kommt im Begriff der *différance* auf eine Grenze: "Die *différance* [...] markiert die kritische Grenze der Idealisierungsvermögen [...]"<sup>150</sup> Vermittlung ist in Folge gleichfalls möglich sowie unmöglich.<sup>151</sup> *différance* ist daher der Name für einen Ursprung, der kein Ursprung mehr ist.<sup>152</sup> Zahlreiche Arbeiten Derridas kreisen daher um das Erfassen dessen, das eigentlich nicht ist und das es dennoch gibt, wobei Derrida dem durch den Ausdruck *différance* benannten Zusammenhang immer wieder auch andere Begriffe beilegt, die er aus einer prüfenden Lektüre entwickelt. *différance* benennt insofern das Geschehen der Vermittlung, nicht aber eine hypostasierte Einheit. Agamben spricht insofern vom "Nicht-Name *différance*".<sup>153</sup>

Der Begriff *différance* selbst wird von Derrida durch eine Minimalverschiebung ausgezeichnet: Indem Derrida die reguläre Schreibung variiert und anstelle des 'e' von *différence* ein 'a' einschreibt, entwirft er einen eigenen Ausdruck. Entscheidend für diese Veränderung ist, dass die variierte Schreibung in der Lautung nicht hörbar, sondern lediglich sichtbar ist. Die somit vorgenommene Verschiebung weist verschiedene Facetten auf: Stetter hat festgehalten, dass der Begriff des Buchstaben zwei Funktionen umfasse:

"[...] erstens seine Funktion als Graphem, als (in der Regel) kleinste bedeutungsdifferenzierende Einheit eines Wortes der Schriftsprache: dies ist seine primäre Funktion. Zweitens seine Verwendung als Name für Laute bzw. Phoneme in speziellen Sprachspielen des Anfangsschriftunterrichts oder der Phonologie. Dies ist eine *sekundäre* Funktion, die aber häufig für die primäre gehalten wird."<sup>154</sup>

<sup>150</sup>Derrida (1995), S. 15.

<sup>151</sup>Insofern diese dritte Gewalt die Gewalt des Bruchs ist, bezeichnet Derrida diese auch als Reflexionsgewalt, denn vermittels des Bruchs wird erst die Möglichkeit der Reflexion selbst gegeben, d.h. der differierenden Bewegung, aus der heraus anderes entworfen werden kann und ein Ausgang aus dem Selben möglich wird, der sich mit der Einschreibung zugleich auch als notwendig ergibt.

<sup>152</sup>Wenn Derrida daher von der Einbildungskraft bei Kant spricht, dann führt er auf diese Weise die Frage nach dem Ursprung an, indem die Einbildungskraft als die "Fähigkeit zur Vermittlung oder zur Synthese von Sinn und Schriftzeichen" benannt wird. Vgl. Derrida (1976), S. 16. Die Einbildungskraft schematisiere eben ohne Begriffe und sie sei daher das Erste, auf das wir zu achten haben, der geheimnisvolle Ursprung. a. a. O., S. 16f.

<sup>153</sup>Agamben (1993), S. 9.

<sup>154</sup>Stetter (2002), S. 88.

Gerade auf dieser Unterscheidung basiert die Derridasche Verschiebung von "différence" zum Begriff der "différance". Die (scheinbar) primäre Funktion des Buchstabens, ein Name für einen Laut zu sein, kann aufgrund der Verschiebung nicht akut werden, da die Aussprache der beiden Wörter keine Differenz markiert. Indem Derrida eine solche Verschiebung vornimmt, zeigt er an, dass, sowenig wie das Graphem ein Abbild des Phonems ist, der Begriff der *différance* kein Name für *etwas* ist, d.h. dass dieser, was er benennt, nicht einfach repräsentiert oder bezeichnet. Die Bedeutungs*differenzierung* dient daher zugleich einer begriffsimmanenten Unterscheidung, die auch gegen den Gedanken gerichtet ist, dass - wie Wittgenstein mit Bezug auf Augustinus zu sagen wusste - Begriffe wie Namenstäfelchen an die Dinge geheftet sind.<sup>155</sup> Die Markierung dieses Unterschieds ist zugleich der Unterschied, der eine grundsätzlich andere Konzeption anzeigt. Derrida setzt auf diese Weise eine Unterscheidung von "Namen" und "Sachen" ein, die so bereits von Sokrates in Platons Dialog *Kratylos* angeführt wird. Sokrates bemerkt zu Kratylos:

"[...] bestehe nicht darauf, daß sie [die Wörter, TM] alle Buchstaben so haben sollen, daß sie ganz und gar dasselbe seien wie das, deren Name jedes ist, sondern laß immer auch einen nicht gehörigen Buchstaben hineinsetzen. Und wenn einen Buchstaben, dann auch ein Wort in einen Satz, und wenn ein Wort, dann auch einen Satz in eine Rede [...]."<sup>156</sup>

Insofern ist das Wort nicht das Abbild und die Verdopplung der Sache, die es benennt. Vielmehr vollzieht Derrida die Praxis der differierenden Einschreibung auch auf Begriffsebene.<sup>157</sup> Was Derrida durch den Ausdruck *différance* benennt, kann folglich als Quasi-Transzendental bezeichnet werden.<sup>158</sup>

<sup>155</sup>Vgl. Wittgenstein (1984), S. 237.

<sup>156</sup>Platon (2007), 432e.

<sup>157</sup>Daher hat Orth zu Derrida bemerkt: "Im Grunde ist es das mittelalterliche Nominalismusproblem, das bei dem (post-)modernen Philosophen Derrida in voller Schärfe und in seiner *ganzen* Tragweite wieder aufbricht. Die neuzeitliche Wissenschaft hat aus dem mittelalterlichen Universalienstreit (um den ontologischen Status der Begriffe) vornehmlich nur den vermeintlich harmlosen Teil übernommen, nämlich die methodischen und wissenschaftspraktischen Vorteile, die in der instrumentellen Interpretation der Universalien und Begriffe liegen. Diese nominalistische Interpretation bedeutet eine Entlastung von ontologischen Statusfragen zugunsten einer effektiveren Einsetzung von Begriffen für die Zwecke einer konditionierten Annäherung an die konkrete Wirklichkeit im Sinne empirischer Wissenschaft. Die originär dazugehörigen theologischen Momente jener Lehre [...] wurde eher als 'bloß' historisch angesehen. Aber genau dieser Teil des Nominalismusproblems bricht in Derridas Frage nach der Authentizität des Sinnes, der Bedeutung oder des Geistes wieder auf, nämlich nach der Authentizität des unvermeidlich medialen und scheinbar auf keinen endgültigen und reinen Sinn festlegbaren Menschen." Orth (2000), S. 17.

<sup>158</sup>Bennington hat herausgestellt, dass Derrida an der Vorstellung eines solchen Quasi-Transzendentalen arbeitet, welches die Position eines Transzendentals besetzen soll. Vgl. Bennington (1994), S. 274ff. Derrida spricht in den frühen Arbeiten oftmals noch von Urschrift. Er gibt den Begriff allerdings auf, da sich ihm gezeigt hat, dass dieser zumeist als neuer Ursprung, d.h. als ein einheitliches Zentrum und insofern als Transzendental ver-



Dass Derrida die eigene Position als quasi-transzendental bestimmt, wird in Abgrenzung zu einer "ultra-transzendentalen" sowie zu einer "vorkritischen" Position deutlich. Beide sieht er nur durch eine Furche oder Rinne voneinander getrennt: Diese wäre zu hinterlassen; d.h. die Furche ist noch nicht, sie ist das Ergebnis einer Lektüre, die weder vorkritisch, noch transzendental sein kann, vielmehr ist sie bedingt und gebrochen und insofern quasi-transzendental.<sup>159</sup> Das Quasi-Transzendental benennt einen bedingenden Zug bzw. das Zusammenwirken verschiedener Kräfte, die nicht mehr an einem einfachen Ort - dem Ort des Dritten - lokalisiert werden können. Insofern schätzt Gehring ganz richtig ein, dass die "Notwendigkeit einer Transzendenz und die Unmöglichkeit einer endgültigen Fassung" den Angelpunkt des Derridaschen Interesses bilden.<sup>160</sup> Derridas geht es dabei um die Verknüpfung von transzendentaler und ontologischer Universalität, ohne dass eine Auflösung zu einer der beiden Seite vorgenommen wird.<sup>161</sup> Vielmehr verdeutlicht er, dass es ihm um einen Übergang geht "von der ontologischen Identität und der Erkenntnis zum Entschluß, zur Handlung und zum Versprechen, zur gesetzlichen Autorität und zur performativen Funktion; [...]"<sup>162</sup> Merschs Kritik, Derrida weise der Differenz die Rolle eines transzendentalen Schemas zu, trifft daher dessen Konzeption nicht, da Derrida der Differenz gerade keinen transzendentalen Status zuspricht:

"Als Nicht-Prinzip und Un-Grund entzieht sie sich endgültig der Erwartung einer vergewissernden Arche, einer Möglichkeitsbedingung oder einem Transzendentalen, das dem Diskurs gegenüber äußerlich wäre."<sup>163</sup>

Die Konzeption des Quasi-Transzendentalen ist daher die Grundlage eines Denkens des Unmöglichen, welches besagt, dass die Bedingungen der Mög-

---

standen wurde. Später treten daher vermehrt Bezeichnungen wie quasi-ursprünglich auf. Vgl. etwa Derrida (2003b), S. 59. Derrida spricht in den frühen Arbeiten ebenso von einem Ultra-Strukturalismus, auch diesen Begriff gibt er weitgehend auf. Vgl. Derrida (1976), S. 29.

<sup>159</sup>Vgl. Derrida (1983), S. 107.

<sup>160</sup>Vgl. Gehring (1994), S. 108.

<sup>161</sup>Vgl. Derrida (2003b), S. 49. Für Derrida sind das Denken des Gesetzes und das Denken des Seins allerdings irreduzibel aneinander gebunden. Vgl. auch Derrida (2005), S. 21. Derrida verfolgt dabei die "nachdrückliche Darlegung eines Punktes: die Irreduzibilität eines Denkens des Gesetzes auf ein Denken des Seins, die Unmöglichkeit, etwas zu benennen, ohne sich dadurch in einer bestimmten Weise auf die Ordnung des Gesetzes zu berufen [...]" a. a. O., S. 21f. Die Weise, in der Derrida das Verhältnis von Sein und Gesetz bestimmt, ist daher ausschlaggebend dafür, inwiefern "das Transzendente und das Ontologische auf dem Spiel stehen." Derrida (1992), S. 37. Gerade hinsichtlich der Frage nach Sein und Gesetz verwendet Derrida in seinen Texten oftmals die Unterscheidung von *de facto* und *de jure*. Die Verwendung dieser beiden Begriffe erklärt sich aus dem hier aufgezeigten Zusammenhang. Die Einheit der Sprache als ideale Einheit eines Systems oder einer einheitlichen Struktur wird dabei nicht mehr angenommen.

<sup>162</sup>Derrida (2005), S. 43.

<sup>163</sup>Derrida (1976), S. 407.

lichkeit der Vermittlung zugleich die Bedingungen der Unmöglichkeit sind: "Die Möglichkeitsbedingung dieser Sache, der Verantwortung, ist eine bestimmte *Erfahrung der Möglichkeit des Unmöglichen*: [...] *die Erfahrung der Aporie* [...]"<sup>164</sup> Dieses Denken der Unmöglichkeit ist der entscheidende Einsatz, den Derrida für die Konzeption des Medialen vornimmt und dem eben die spezifischen Momente seiner Konzeption entspringen. Aus dieser Unmöglichkeit der Vermittlung resultieren etwa Freiheit und Verantwortung. Dort, wo hingegen nur die Möglichkeit gedacht wird, so Derrida, handele es sich bei den Handlungen nur um Techniken ohne Moral und Politik, reine Durchleitungsstationen, die nicht den Charakter menschlicher Handlungen haben. Von einer solchen Handlung sagt Derrida: "Sie hängt nicht mehr von der praktischen Vernunft ab, sie hat nichts mehr mit einer Entscheidung zu tun [...]"<sup>165</sup> Da das Sprechen einer jeden Person bereits vorausgeht und in der Äußerung gebrochen bleibt, wird eine Vermittlung im Sinne einer Mitteilung und einer Übertragung unmöglich.

Wenn Derrida die Vermittlung in den Vordergrund rückt, so ist ein entscheidendes Moment die Gebrochenheit des Geschehens, d.h. die *différance* ist insofern Differenz als Alterität im Verhältnis zum und in der Bindung an den Anderen, wobei die Stelle des Übergangs (die Passage) zugleich die Bruchstelle markiert, die aber als ge-"regelte" Bruchstelle eine gewisse Stabilität besitzt und insofern einem Gesetz gleichkommt. Dieses Gesetz ist nicht durchschlagend, da es immer an die materiale Einschreibung gebunden bleibt und daher in seiner Besonderung selbst nicht absolut wirksam werden kann. Dennoch besteht ein Zusammenhang, der in sich so stabil, d.h. idiomatisch ist und die Personen bindet, dass über dem Bruch Vermittlung möglich wird. Die Marke oder die Markierung werden daher auch als Schnitt und Zäsur bezeichnet, weshalb sich Vermittlung in einem Doppel von Passage und Bruch vollzieht. Was bricht, vermittelt zugleich. Dabei wird die dritte Gewalt auch als gewaltlos beschrieben, da sie den Bezug zum Anderen eröffnet, wobei diese Gewalt des Bruchs als ein Drittes auf jene zwei vorhergehenden Bereiche verweist: auf das Gedächtnis des Anderen sowie die Gewalt des Kommenden in der Ansprache. Die dritte Gewalt - *différance* - ist nicht unabhängig vom doppelten Archiv und dessen Ordnungen (dem doppelten Gesetz) denkbar. Derrida hat viele Namen für den Bruch in der Vermittlung entworfen: Er spricht von einer Linie, einem Schnitt, einem Riss oder einer Zäsur und in der *Grammatologie* etwa von einer "Enklave" als jenem Ort, der die Möglichkeit einer direkten Übertragung in Frage stellt.<sup>166</sup> Er spricht aber auch vom "Mittelpunktcharakter des demokratischen Forums".<sup>167</sup> An anderer Stelle beschreibt er dieses abwesende Zentrum als "Auge des Orkans", als ein "Auge

---

<sup>164</sup>Derrida (1992), S. 33.

<sup>165</sup>A. a. O., S. 36.

<sup>166</sup>Derrida (1983), S. 22.

<sup>167</sup>Derrida (1992), S. 91.

der Stille" oder auch als ein "schweigendes Auge".<sup>168</sup> Derrida schreibt dazu auch: "Es ist nicht sicher, daß das "Schlimmste" etwas sei. Daß es sich je essentiell, substantiell und gegenwärtig als etwas präsentiert, das 'ist'."<sup>169</sup> Auch dieses "Schlimmste" benennt die Schnittstelle im medialen Dazwischen, an der sich die Möglichkeit der Vermittlung in deren Unmöglichkeit einfaltet. Die Schrift selbst benennt letztlich diese Differenz: "Die Schrift ist das Moment der Wüste als Moment der Trennung."<sup>170</sup> Insofern handelt es sich dabei um eine Wüste (und nicht die Oase) in der Wüste, d.h. um die Differenz im Verhältnis (und d.h. in der Distanz) zum Anderen. Dieses Verhältnis ist gebrochen und als solches quasi-transzendent.<sup>171</sup> Die Vielfalt der Begriffe, die Derrida für den gebrochenen Zusammenhang, den "ununterbrochenen Dialog", die "unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen", entwirft, rückt folglich den Zusammenhang eigentlich erst ins Zentrum, aus dem resultiert, was *différance* benennt. Die *différance* ist daher vielleicht der allgemeinste Name dieses Ursprung und Bruchs. Ausgehend von der *différance* ist sodann jede historische Gegenwart sowie jede Wahrnehmung abgeleitet.<sup>172</sup> Derrida versteht in Folge die Sprache nicht mehr als ein natürliches Vorkommen oder eine künstliche und nachträgliche Technik. Durch den Begriff der physischen Idealität etwa wird die sinnliche Anschauung immer schon in der Idealität der Differenz aufgehoben - diese Tätigkeit habe begonnen, "die Materie der sinnlichen Wahrnehmung insgesamt zu affizieren".<sup>173</sup> Was uns erscheint, erscheint nicht als materielle Präsenz, sondern als "Phantom", d.h. als ein Ereignis, das in unserem wahrnehmenden Bezug auf aufgeht, ohne darin ganz zu verschwinden. Derrida endet daher bei einem gewissen Pathos des anonymen Sprachgeschehens, "daß in der ontologischen Exteriorität eine "Erfahrung der unendlichen Derivation der Zeichen" in der Schrift bereithält".<sup>174</sup>

Zwei weitere Begriffe, die diesen Zusammenhang bzw. das Vermittelnde der Vermittlung im Übergang vom Einem zum Anderen bezeichnen, möchte ich an dieser Stelle noch vorzustellen. Während der Bruch den Einschnitt und die Unmöglichkeit thematisiert und insofern eine Gewalt der Unterbrechung, werden anhand der Begriffe *chora* oder *pharmakon* der Zusammenhang des Vermittlungsgeschehens und die Möglichkeit der Vermittlung deutlicher. Pabst hat zur *chora* bemerkt, dass diese zu jener dritten Gattung gehört, "die als "Amme allen Werdens" bezeichnet wird."<sup>175</sup> Derrida sieht *chora* in der Position einer Vermittlungsfunktion, in einem "Diskurs über

---

<sup>168</sup>Derrida (2002b), S. 17.

<sup>169</sup>A. a. O., S. 20.

<sup>170</sup>Derrida (1976), S. 107.

<sup>171</sup>Vgl. A. a. O., S. 140.

<sup>172</sup>Vgl. dazu etwa Gehring (1994), S. 121.

<sup>173</sup>Derrida (2004a), S. 181.

<sup>174</sup>Vgl. Gehring (1994), S. 121.

<sup>175</sup>Pabst (2004), S. 198.

*chora* zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen".<sup>176</sup> Insofern verortet Derrida *chora* in einer Mittelstellung zwischen Sinnlichem und Intelligiblem, wobei der Ausdruck kein Begriff sei, dem ein "Sinnatom" unterliege: "Es wären also Interpretationen, die schließlich "*chora*" Form geben, indem sie in ihr die schematische Markierung ihres Abdrucks hinterlassen und in ihr das Sediment ihres Beitrags ablegen."<sup>177</sup> Insofern Derrida Vermittlung als ein dynamisches Geschehen entwirft, wird *chora* auch als Ort der Politik bestimmt, d.h. als ein performatives Geschehen des Einbezugs einer geschriebenen Ordnung in das eigene Gedächtnis, d.h. der Lektüre. Mit der *chora* ist somit einmal mehr die Frage nach dem Vermittelnden der Vermittlung (dem Schematismus) aufgeworfen. Derrida spricht daher von *chora* wie folgt:

"Und doch, auch wenn *chora* sehr wohl gewisse Charakteristika des Wortes als Eigenname aufweist, [...] der Referent dieser Referenz existiert nicht. Er hat nicht die Charakteristika eines Seienden, worunter wir an dieser Stelle ein Seiendes verstehen möchten, das im *Ontologischen* aufgenommen werden kann, das heißt ein intelligibles *oder* sinnliches Seiendes. Es gibt *chora* - die *chora* aber existiert nicht."<sup>178</sup>

Für Derrida stellt sich daher die Frage, ob *chora* die Allgemeinheit eines Schematismus hat, wobei er die Frage nicht so sehr unter dem Aspekt stellt, "ihr "stets denselben Namen zu geben", wie man oft übersetzt, sondern *in derselben Weise* von ihr zu sprechen und sie zu rufen/nennen."<sup>179</sup> Die Vielzahl der benannten Ausdrücke, die Derrida für die Bezeichnung des Vermittlungsgeschehens sowie des -zusammenhangs gebraucht, benennen nicht ein Gleiches: Dieses Namen bezeichnen nicht etwas, d.h. sie referieren nicht, aber die Weise, in welcher Derrida die Begriffe differenziert, d.h. wie er die Worte gebraucht, lässt deutlich werden, dass er immer von "dem" "Selben" spricht. Es zeigt sich sodann auch, dass Derrida *chora* weder als Begriff, noch als Anschauung verstehen möchte, da diese allererst aus der Vermittlung hervorgeht:

"denn *chora* gehört weder zur Ordnung des *eidōs* noch zur Ordnung der *mimēata*, der Bilder des *eidōs*, die sich in ihr eindrücken werden - *chora*, die somit *nicht ist*, nicht den beiden bekannten oder anerkannten Seinsgattungen zugehört. Sie ist nicht und dieses nicht-Sein (*ne pas être*) vermag nichts als sich *anzuzeigen*, das heißt sich überhaupt nicht - über die anthropomorphischen Schemata des *Aufnehmens* (*recevoir*) oder des *Gebens* (*donner*) - nehmen (*oder begreifen* (*concevoir*) zu lassen."<sup>180</sup>

<sup>176</sup> Derrida (1990), S. 33.

<sup>177</sup> A. a. O., S. 20.

<sup>178</sup> A. a. O., S. 24.

<sup>179</sup> A. a. O., S. 25.

<sup>180</sup> A. a. O., S. 21.

Insofern untersteht der Ausdruck wiederum den Einschreibungen bzw. den Gebrauchsweisen in einem starken Sinn. *Chora* bezeichnet daher die Schemata *in der Welt*, wie ich sie bereits hinsichtlich der idiomatischen Charakters der Schrift herausgestellt habe, und zwar in einer Weise, die kenntlich macht, dass das Dritte als Vermittelndes nicht *etwas ist*, sondern vielmehr aus der Ordnung der Sedimente und Erfahrungen resultiert, die eben nicht als Struktur, sondern vielmehr als Dynamiken verstanden werden können.

Auch Derridas Thematisierung der "Pharmakeia" bei Platon zeigt auf, dass er vermittelt dieser einen allgemeinen Namen entwickelt, der den Ort der Vermittlung, das Vermittelnde und den Zusammenhang als den eigentlichen Ursprung umschreibt. *pharmakon* erweist sich daher als ein weiterer Ausdruck, den Derrida dazu gebraucht, jene Mitte, das Vermittelnde der Vermittlung und den Bruch zu benennen. In der Mitte, d.h. im Dazwischen des Übergangs vom Einen auf den Anderen tritt das *pharmakon* ein als jenes mediale Moment, welches verbindet und zugleich eine Zäsur einsetzt. *pharmakon* benennt daher jenen Mangel, den wir bereits zuvor ausgemacht haben und den Derrida wie folgt ausführt:

"Alle Sujets/Subjekte des Dialogs, Themen wie Gesprächsteilnehmer, scheinen erschöpft zu sein in dem Moment, wo das Supplement, die Schrift oder, wenn man so will, das *pharmakon* eingeführt wird [...]."<sup>181</sup>

Dieser Mangel ist ein Mangel an Sinn und Präsenz, der immer supplementiert werden muss bzw. der immer schon ergänzt wird im wahrnehmenden Einbezug des Wahrnehmbaren. Die Frage der Schrift ergebe sich genau aus diesem Moment der Erschöpfung, dem Durchgang durch die Äußerlichkeit, wobei die Einführung des *pharmakons* "eindeutig als eine moralische Frage eröffnet" wird, d.h. aus dem Bezug zum Anderen resultiert.<sup>182</sup> *Pharmakon* ist so verstanden Heilmittel und Gift zugleich; es fügt sich mit seiner ganzen Ambivalenz in das Geschehen der Vermittlung ein, wodurch das Sprechen nicht mehr als einfacher Vollzug möglich wird, denn indem meine Äußerung eine allgemeine Ordnung wiedergibt, wird diese lesbar, allerdings auch in einem Sinn, den ich nicht intendiert habe. Insofern Sorge *pharmakon* dafür, dass die natürlichen und habituellen Wege und Gesetze immer auch verlassen werden, weshalb die Schrift mit *pharmakon* und dem Vom-Weg-Abführen gleichgesetzt wird. Derrida spricht insofern von einer "Präsentation der Schrift als ein *pharmakon* in der Mitte des Mythos".<sup>183</sup> Mit dem *pharmakon* tritt eine "relative Unlesbarkeit" ein, die zu einer Schwierigkeit Komplikation der Vermittlung führt.

Derrida nimmt durch diese Begriffe gleichfalls eine klare Abgrenzung gegenüber einem Verständnis von Medien als Mitteln vor, wenn er bemerkt, dass

<sup>181</sup>Derrida (1995), S. 82.

<sup>182</sup>Vgl. A. a. O.

<sup>183</sup>A. a. O., S. 80.

die Übersetzung von *pharmakon* zumeist fälschlich durch den Ausdruck *Mittel* erfolgt.<sup>184</sup> Eine solche Übersetzung als Mittel hebe die Ambiguität des *pharmakons* auf, da eine solche Mittelperspektive die transparente Rationalität der Wissenschaft, der Technik und der therapeutischen Kausalität behaupte. Dadurch werde "aus dem Text die Berufung auf eine magische Qualität einer Kraft" ausgeschlossen, "deren Effekt man nicht so richtig zu beherrschen weiß, einer *dynamis*, [...]".<sup>185</sup> *Pharmakon* konstituiere aber eben die ursprüngliche Mitte, "das ihr vorgängige, sie umfassende, sie umrandende Element, das sich niemals darauf reduzieren läßt und das von keinem einzigen [...] Wort getrennt werden kann."<sup>186</sup> Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang ist für Derrida, dass das Vermittelnde zumeist von seinem Späteren her verstanden wird: d.h. von einem daraus resultierenden Effekt wird darauf geschlossen, dass es eben diesem Effekt dient. Insofern wird von der Wirkung darauf zurückgeschlossen, wie das *pharmakon* zu verstehen ist: als Mittel der Übertragung zum Zweck der Mitteilung. Derrida bemerkt hingegen, dass das *pharmakon* stets von außen einbricht und nie eine definierbare Tüchtigkeit haben wird (man könnte auch sagen: eine Eigenschaft und einen eigenen Wert). Die Wirksamkeit des *pharmakons*, seine *dynamis*, muss daher bereits zwiespältig sein: indem eine Einschreibung wiederholt wird, verändert sich diese zugleich.<sup>187</sup>

Die Beherrschung der kritischen Instanz, dem Medialen, erfolgt durch das Gesetz und die Regelmäßigkeit der Wiederholung. Die Relation die sich hinsichtlich einer spezifischen Vermittlung ergibt, wird durch eine ritualisierte Praxis geregelt, d.h. es gibt eine Regel-Mäßigkeit bzw. Gewohnheit (einen "Ritus der *pharmakos*").<sup>188</sup> Das "Wesen" des *pharmakon* besteht nun auch darin, dass es in keinem Sinne des Wortes eine Substanz ist: "Das *Pharmakon* hat keine ideale Identität [...]"<sup>189</sup> Und Derrida schreibt weiter: "Das *pharmakon* ist die Bewegung, der Ort und das Spiel (die Hervorbringung der) Differenz. Es ist die *différance* der Differenz."<sup>190</sup> Jenes *Pharmakon* halte sich stets auch in Reserve, es ist insofern der grund-lose Grund, weshalb es nicht nur eine Bleibe ist, sondern als Widerstand auch ein unerschöpfliches Reservoir: "Wir werden sehen, wie es endlos sich versprechen und immer wieder durch verborgene Türen sich entziehen wird, die wir Spiegel brillieren und auf ein Labyrinth hin geöffnet sind."<sup>191</sup> Was Derrida daher als *différance*, *chora*, *pharmakon* oder auch *Schrift* benennt, ist die Bezeichnung eines Vermittelnden (das eigentlich nicht *ist* und insofern auch nicht bezeichnet

---

<sup>184</sup> Vgl. Derrida (1995), S. 108.

<sup>185</sup> A. a. O.

<sup>186</sup> A. a. O., S. 110.

<sup>187</sup> Vgl. A. a. O., S. 114.

<sup>188</sup> A. a. O., S. 151.

<sup>189</sup> A. a. O., S. 142f.

<sup>190</sup> A. a. O., S. 143.

<sup>191</sup> A. a. O., S. 144.

werden kann), weshalb er schreibt: "Die Definition [des Pharmakon] ist eine absolut allgemeine [...]"<sup>192</sup> *Pharmakon* oder *Schrift* ermöglichen erst die Vermittlung; insofern handelt es sich um Bedingungen der Möglichkeit. Der *Schrift* als *pharmakon* lässt sich nicht einfach ein Platz zuweisen, sie lässt sich nicht unter einen Begriff bringen, weil sie diesem noch vorausgeht.<sup>193</sup>

Diese Figuren der Differenz bezeichnen nun ein drittes Moment, den vermittelnden (Ur-)Sprung im Draußen der Vermittlung, der differierenden Bewegung sowie der Aneignung. Derrida stellt in diesem Sinn die Frage nach dem Vermittelnden der Vermittlung als dem Medialen, ohne dieses *als etwas* zu begreifen. Daher beantwortet Derrida die Frage nach dem Wesen des Dritten, indem er anstelle dessen die *différance* einsetzt; diese ist das Dritte, dass es gibt, dem aber kein Wesen und keine Substanz zukommt. Die *différance* ist daher vielmehr der Abgrund und die Unmöglichkeit sowie die Möglichkeit der Vermittlung innerhalb eines Verhältnisses. Insofern bezeichnet diese eine Grenze, die sich aus der Relation und ihrem Einsatz ergibt, d.h. aus der Performanz, aus der Bewegung, die sie hervorbringt. Diese Bewegung kann im Durchgang eines Textes bestehen, d.h. in der Lektüre, sie kann aber auch in einem Verhältnis zum Anderen bestehen (der/das Andere). Die *différance* ist daher nicht, aber es gibt sie. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit und der Unmöglichkeit zugleich, die differierende Bewegung, die einen Unterschied macht. Die Differenz hat daher nicht schon Bestand, sondern sie wird erst hervorgebracht bzw. sie bringt sich - in der von uns vollzogenen Bewegung der Einschreibung - hervor; darin ist sie offen gegenüber der Zukunft und geht nicht aus einem geschlossenen System der Differenzen hervor.

Derrida vermeidet es daher, das Dritte als etwas zu verstehen, d.h. etwa als eine Institution oder eine gegebene Größe: Drittheit ist eine Dimension des Zusammenhangs als Bezug, hervorgehend aus der Alterität. Daher bleibt für

<sup>192</sup>Derrida (1995), S. 144.

<sup>193</sup>Vgl. A. a. O., S. 115. Wir haben bereits eingangs gesehen, dass zur Beschreibung immer auch bestimmte Figuren herangezogen werden. Derrida hält sich in dieser Hinsicht zurück: Lediglich Thot - der Gott der Schrift - wird von ihm eingeführt. Während *pharmakon* und *chora* weitgehend abstrakt die vermittelnde Mitte als einen Zusammenhang bezeichnen, bezeichnet Thoth diesen mittels einer Figur des Dritten. Thoth benennt einen Boten und Zwischenträger, der jedoch niemals gegenwärtig ist, es ist wie ein Joker, eine neutrale Karte, die dem Spiel Spielraum gibt, wobei er eigenschaftslos ist, eine flottierende Unbestimmtheit, die die Substitution und das Spiel ermöglicht. Thoth ist insofern der und das Vermittelnde, Bote und Schrift, die Figur des Dritten, die nicht ist, die niemals gegenwärtig sein wird und die den Spielraum des Spiels und die Möglichkeit der Substitution eröffnet, d.h. im Übergang, in der Übersetzung wird an die Stelle des einen das andere gesetzt. Der Gott der Schrift Thoth rangiere daher wie Hermes in der Rolle des Götterboten als ein Zwischenträger, dessen Botschaft nur ein zweites und ein zweitrangiges Sprechen gegenüber dem Gedachten darstellt. Dieser ist weder der Autor noch der Initiator der gesprochenen Sprache. "Er [Thoth] wäre die vermittelnde Bewegung der Dialektik, würde er sie nicht gleichfalls [...] verhindern." a. a. O., S. 104. Thoth tritt aber auch niemals leibhaftig in Erscheinung: er ist die Figur des Dritten, des Tricksters und Jokers: "Der Gott der Schrift ist also ein Gott der Medizin. [...] Der Gott der Schrift ist der Gott des *pharmakon*. Und es ist die Schrift als *pharmakon*, [...]" a. a. O., S. 105.

ihn die Dyade entscheidend:

”Der duale Gegensatz [...] organisiert ein konfliktbestimmtes und hierarchisch gegliedertes Feld, das sich weder auf die Einheit reduzieren noch von einer ersten Einfachheit ableiten noch dialektisch in einem dritten Term aufheben oder verinnerlichen läßt. Die ”Drei“ wird nicht mehr die Idealität der spekulativen Lösung abgeben, sondern die Wirkung einer strategischen Re-Markierung, die so für die Zeit einer Phase und eines Trugbildes den Namen des einen der beiden Terme auf das absolute Draußen des Gegensatzes, auf jene Absolute Andersheit referiert, die - einmal mehr - in der Darstellung von *la différance* markiert war. Zwei/vier, und die ”Schließung der Metaphysik“ hat nicht mehr, hat niemals die Form einer ein Feld umschließenden Kreislinie, eine endliche Kultur binärer Gegensätze gehabt, sondern die Figur einer ganz anderen Teilung.”<sup>194</sup>

Die Marken - d.h. die Markierungen und die Schrift als Spur in der Äußerlichkeit und Abwesenheit des Sinns - lösen den triadischen Horizont auf. Derrida entwirft die Figur eines auf der vierten Seite offenen Dreiecks.<sup>195</sup> Die Öffnung des Dreiecks auf ein offenes Viereck hin beschreibt das ”Supplement der Vier“, d.h. es gibt eine Beziehung in der Dyade, die jedoch in der Aneignung auf ein Eigenes und ein ganz Anderes hin gespalten wird. Dieser Symmetrieriss geht von mir aus, wobei dieser umgekehrt auch im je wechselseitigen Bezug gilt. Insofern bemerkt Derrida: Der Text kann erst mit Vier anfangen, weshalb der Chiasmus auch als thematischer Grundriss der Dissemination angesehen werden kann.<sup>196</sup> Die Rede von einem Dritten, d.h. von dem Dazwischen, dass es gibt, dass aber eher ein grund-loser Grund ist, ist insofern schwierig, da es das Unvermittelbare ist, welches sich nicht sagen läßt, d.h. es ist jenes, was sich im Sagen, d.h. im Vollzug vollzieht, weshalb es eigentlich *nicht ist*. Dieses Verschwinden ist die Bedingung der Rede: ”Nicht-Anwesenheit ist die Anwesenheit. Die *différance* - das Verschwinden der ursprünglichen Anwesenheit - ist *zugleich* die Bedingung der Möglichkeit und die Bedingung der Unmöglichkeit der Wahrheit [...]“<sup>197</sup>

## 7.6 Übergänge, ästhetisch, anwesend-abwesend

Derridas Konzeption ermöglicht es ihm, ausgehend von bestehenden Begriffen etwas aufzuzeigen, das zwar unaussprechlich bleibt, wodurch jedoch eine

<sup>194</sup>Derrida (1995), S. 33.

<sup>195</sup>Vgl. A. a. O..

<sup>196</sup>Vgl. A. a. O., S. 53.

<sup>197</sup>A. a. O., S. 187.



Vorstellung dessen entsteht, was etwa durch den Ausdruck *différance* benannt wird; insofern benennt Derrida dieses Dazwischen als Bedingung der Möglichkeit von Vermittlung, weniger jedoch als etwas tatsächlich Bestehendes, sondern als Erfahrung einer differierenden Dynamik. Daher spricht Derrida von "differierenden Effekten" und von den "Differenzen als Wirkungen".<sup>198</sup> Entsprechend entwirft Derrida eine Reihe von Figuren, welche die Erfahrung des Undarstellbaren vermitteln sollen. Insofern das Undarstellbare aber *nicht* das Undarstellbare *ist*, sondern sich aus dem Zusammenhang ergibt, bezeichnet die *différance* diese Erfahrung der differierenden Bewegung, d.h. eine dynamische Erfahrung. Medialität im Sinne der Vermittlung bezeichnet daher ein Verhältnis und einen Zusammenhang, nicht jedoch einen Gegenstand (Medium) oder schlichtweg etwas. Das Mediale schlechthin wird insofern nicht als etwas entzifferbar, es ist jedoch erfahrbar in der differierenden Bewegung des vermittelnden Übergangs: "Und es ist diese Differenz, die untersagt, daß es eine Differenz zwischen Grammatik und Ontologie *tatsächlich gibt*."<sup>199</sup> Gerade insofern spricht Derrida von jener dritten Gattung (der Differenz) als von einer *umherschweifenden* Ursache, wobei er dieser durchaus einen Ort zuweist, hinsichtlich dessen er von einem "Bindemittel" spricht.<sup>200</sup> Entscheidend scheint mir jedoch, dass Derrida nicht davon ausgeht, dass in der Einschreibung etwas dahinter verschwindet, sondern dass, was wir wahrnehmen, suppliert werden kann; d.h. dies kann schlichtweg auch je anders wahrgenommen werden:

"Die absolute Unsichtbarkeit des Ursprungs des Sichtbaren [...], gibt einer Struktur der Supplierung statt [...], daß alle Anwesenheiten dem abwesenden Ursprung substituierbare Supplemente sein werden [...]."<sup>201</sup>

Die Frage nach dem Ursprung ist die Frage nach dem ein(end)en Prinzip, welches von Derrida aufgespalten und an die vielfältigen Ursprünge der Kultur in den heterotopischen Einschreibungen des doppelten Archivs verwiesen wird, die folglich nicht mehr ursprünglich sind, sondern nur je spezifische Einsätze markieren. Aus dieser Relation entsteht die *différance* als Abwesenheit des Ursprungs. Die *différance* bezeichnet insofern die Differenzen erzeugende Tätigkeit und gleichzeitig Verzögerung wie Aufschub. Dies kann sie aber nur, indem sie dem Verhältnis zum Anderen und den damit verbundenen Aspekten entspringt.<sup>202</sup> Insofern schreibt Derrida: "Die Ursprungslosigkeit ist es, die ursprünglich ist."<sup>203</sup>

Was Derrida folglich als das Literarische bezeichnet, ist der Ursprung der

<sup>198</sup> Vgl. Derrida (1995), S. 143.

<sup>199</sup> A. a. O., S. 185.

<sup>200</sup> A. a. O., S. 178f.

<sup>201</sup> A. a. O., S. 186.

<sup>202</sup> Vgl. dazu Derrida (1976), S. 99.

<sup>203</sup> A. a. O., S. 312.

Kultur aus dem Ästhetischen (als dem Anwesend-Abwesenden), welches aus der differierenden Bewegung hervorgeht. In diesem Sinn schreibt er: "Die Vakanz als Situation der Literatur ist das, was die Kritik als die Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes erkennen muß: sie ist das, um das *herum* immer gesprochen wird."<sup>204</sup> Dieses Leerstelle des Bruchs (jene Wüste in der Wüste) ist nun kein Gegenstand, sondern eben eine Art und Weise. Darin hebt Derrida hervor, dass die Differenz nicht einfach nicht ist, sondern dass sie als diese Leerstelle aus der Relation zum Anderen und der Dynamik der Vermittlung hervorgeht. Indem Derrida die Philosophie als Frage nach dem Ursprung versteht, bemerkt er auch: "Die Philosophie wurde in ihrer Geschichte als Reflexion der poetischen Inauguration bestimmt."<sup>205</sup> Diese poetische Inauguration ist das Moment der Differenz einer Ästhetik des Anwesend-Abwesenden. Die Abwesenheit resultiert aus einer Anschauung, die vom Anderen her kommt, als Gedächtnis des Anderen und als dessen Gabe. Diese Ästhetik ist daher durch die Struktur von Sich-Zeigen und Sich-Verbergen gekennzeichnet. Derrida fragt daher danach, ob eine Archäologie des Schweigens nicht die Wiederholung eines Aktes sei, indem sich das Schweigen wiederum verbirgt.<sup>206</sup> Derridas Frage nach dem Ursprung, die er mit dem Begriff der *différance* beantwortet, führt somit auf einen Punkt, der eigentlich nicht gegeben ist und als Abwesenheit vergegenwärtigt wird; d.h. dieser Punkt bezeichnet das Abwesend-Anwesende. Die *différance* ist insofern nichts an sich, sondern lediglich das Resultat eines doppelten bzw. vielfachen Ursprungs und der Bezugnahme auf den Anderen. Der "blinde Ursprung des Werkes" ist dabei verborgen und es gilt, ihm "in seiner Nacht zu begegnen": "jenes wesentliche Nichts, aufgrund dessen alles in Erscheinung zu treten vermag und alles sich in der Sprache erzeugen kann, [...], daß es die Möglichkeit der Schrift und der literarischen *Inspiration* überhaupt ist."<sup>207</sup> Diese Abwesenheit sei es, die wirkt und inspiriert. Obwohl Derrida daher Vermittlung für möglich hält, indem diese über die Äußerlichkeit und gebunden an die Wahrnehmung verläuft, ist das, was die Möglichkeit der Vermittlung daher einräumt, darin zugleich abwesend, d.h. das Sichtbare dazwischen ist als solches auch das Unsichtbare (sowohl-als-auch). Daher spricht Derrida von der Unmöglichkeit der Vermittlung. Die Wahrnehmung, das ästhetische Moment der Vermittlung, geht dabei einher mit einer Betäubung, mit einem anästhetischen Moment, dass uns - quasi als Kurzschluss - verstehen lässt, darin aber kein Verständnis hervorbringt für das Moment der Vermittlung. Insofern Derrida jedoch die Vermittlung des Drinnen und Draußen (des Anderen) entwirft als eine Synthese von Erfahrung und dem, was sich zeigt, kann das Geschehen der Vermittlung als ästhetische Erfahrung benannt werden. Selbst der Zusammenhang der Vermittlung, d.h. der ethische "Bezug" auf den Anderen ist

---

<sup>204</sup>Derrida (1976), S. 18.

<sup>205</sup>A. a. O., S. 49.

<sup>206</sup>Vgl. A. a. O., S. 59.

<sup>207</sup>A. a. O., S. 17.

dann an das ästhetische Moment der Anschauung gebunden.

Das Ästhetische dieses Moments ist dann aber nicht das Moment der Wahrnehmung (Aisthesis) selbst, sondern dass einer differierenden Erfahrung des Übergangs und des Bruchs, wobei eine solche Erfahrung nicht Resultat eines Erlebnisses ist, das als solches (bewusst) ins Bewusstsein tritt, sondern es ist die auch leibliche Erfahrung, die Inschrift/Einschreibung des Anderen in das Selbst. Eine solche Thematisierung führt auch zu einer *Genealogie des Unbewussten*, zu einem traumhaften Moment der Schließung, die für die Zukunft offen bleibt.<sup>208</sup> Die ästhetische Erfahrung ist insofern auf Wahrnehmung bezogen, sie geht aber nicht in der Wahrnehmung auf, denn die Wahrnehmung ereignet sich in der Dynamik des Einbezugs, weshalb ästhetische Erfahrung diese Wahrnehmung im Vollzug bezeichnet: d.h. die ästhetische Erfahrung besteht in der Erfahrung des wahrnehmenden Vollzugs. Insofern Derrida das ästhetische Moment ins Zentrum der Vermittlung rückt, macht er kenntlich, dass etwa auch im Sprechen miteinander bestimmte Anschauungsweisen konstituiert und verschoben werden, aufgrund derer Vermittlung möglich und zugleich unmöglich wird. Dass nun diese Anschauungsweisen zumeist nicht als solche erfahrbar, d.h. sichtbar werden, ist insofern Effekt der Gewohnheit bzw. einer sich etablierenden Normalität. Daher lässt sich auch sagen, dass diese Normalität eine Hypnose generiert.

Die Begriff der Ästhetischen Erfahrung dient in diesem Zusammenhang somit nicht dazu, das Ästhetische der Dinge zu bezeichnen, sondern er ist bezogen auf die Dynamik der Aneignung und Veränderung.<sup>209</sup> Eine spezifische Auszeichnung der Konzeption von ästhetischer Erfahrung ist es insofern, dass sie nicht auf eine Theorie der Kunst beschränkt sein kann. Was die Konzeption der Vermittlung bei Derrida auszeichnet, ist, dass das Moment des Ästhetischen konstitutiv ist für das Vermittlungsgeschehen, da dieses nur über die Äußerlichkeit und d.h. auch über das Wahrnehmbar-Machen verläuft. Ästhetische Erfahrung bei Derrida kann folglich nicht einfach als eine Wahrnehmung des zur Ansicht Gegebenen verstanden werden - insofern würde es genügen, von Aisthesis bzw. hinsichtlich der Vermittlung von Aisthetisierung zu sprechen (wie dies etwa Krämer tut) -, es handelt sich jedoch nicht um eine reine Anschauung, sondern um eine differierende Bewegung, die einen Übergang und eine Transformation bezeichnet. Stöhr konzipiert ästhetische Erfahrung daher etwa als anschauende Sinnvermittlung, die an die Praxis des Subjekts gebunden bleibt.<sup>210</sup> Ästhetische Erfahrung ist in diesem Sinne auch eine Praxis der Vermittlung im Verhältnis zum Anderen (der Schrift/dem Anderen).

Fischer-Lichte hat in einem solchen Sinn den Entwurf einer Ästhetik des Performativen angestrebt, die in ihrem Zentrum den Begriff der Schwellen-

<sup>208</sup>Vgl. Bitsch (2009).

<sup>209</sup>Vgl. dazu Küpper und Menke (2003), S. 7 Küpper und Menke heben hervor, dass eine solche Theorie etwa bei Jauß oder Bubner noch ganz auf die Kunst gerichtet war.

<sup>210</sup>Stöhr (1996), S. 8.

erfahrung bzw. der liminalen Erfahrung mit sich führt, was soviel meint, wie einen "Modus der Erfahrung, der zu einer Transformation desjenigen führen kann, der die Erfahrung durchlebt."<sup>211</sup> Fischer-Lichte versteht - allerdings bezogen auf künstlerische Werke - den Rezeptionsprozess als einen Vermittlungszusammenhang zwischen den "Bedeutungssystemen" des Rezipienten und denen des Werkes. Rezeption bezeichnet sodann die Umstrukturierung des Bedeutungssystems. Obwohl Fischer-Lichte hier nahe am Begriff der Bedeutung sowie an den Begriffen des Systems und der Struktur bleibt, benennt sie einen Aspekt, der für die Konzeption Derridas zentral ist, wenn sie hinsichtlich des Rezipienten schreibt: "Eine Transformation des Bedeutungssystems führt zu einer Transformation seiner Wahrnehmung sowie zu einer Transformation seiner Praxis."<sup>212</sup> Der Rezipient erfahre sich folglich in der Rezeption in einem Zustand des Zwischen, weshalb ästhetische Erfahrung als eine Schwellenerfahrung bezeichnet wird: "In ihr erfährt sich der Mensch als ein Wesen, das ständig in Verwandlung begriffen ist - als ein Wesen "im Übergang"."<sup>213</sup> Fischer-Lichte hebt dabei explizit auf die Materialität der Künste ab.<sup>214</sup> Derrida hingegen sieht die Materialität nicht in ihrer Reinheit erscheinen, was gerade das Moment des Übergangs (der Vermittlung) für diesen ausmacht. Es sind daher nicht besondere Situationen, welche die Materialität in den Vordergrund rücken, wodurch eine spezifische Transformation stattfindet; vielmehr scheint die ästhetische Erfahrung als eine Erfahrung des Übergangs grundlegend zu sein. In diesem Sinn habe ich hervorgehoben, dass es immer - in jeder Wahrnehmung - einen Teil Ereignis gibt. Wetzels sieht daher (wie auch hier dargelegt) hinsichtlich der Konzeption Derridas das Moment des Übergangs als bestimmend:

"Dekonstruierend soll eine Erfahrung der Grenze als Medium vermittelt werden, das Repräsentations- oder Kommunikationsprozesse [...] möglich macht. Dekonstruktion meint *Unterwegssein*, das Durchlaufen einer intensiv markierten Passage, ohne daß jedoch ein Punkt dieser Passage zum Ort einer privilegierten Ankunft würde."<sup>215</sup>

Insofern die Einschreibung jedoch an die Orte der Vermittlung, d.h. an die konkreten Medien und deren Materialität gebunden ist, ergibt sich das Vermittlungsgeschehen als Bezug auf den Anderen in der ästhetischen Erfahrung der Veränderung mittels konkreter Erfahrungen innerhalb des medialen Zusammenhangs. Allerdings lässt sich hinsichtlich dieses Aspekts sagen, dass eine solche Erfahrung wohl in den meisten Fällen durch die Gewohnheit eingeholt wird, was meint, dass die Routinen der Vermittlung etwa eine Lek-

<sup>211</sup>Fischer-Lichte (2003), S. 139.

<sup>212</sup>A. a. O., S. 143.

<sup>213</sup>A. a. O., S. 161.

<sup>214</sup>Vgl. dazu A. a. O., S. 144.

<sup>215</sup>Wetzels (1996), S. 115.

türe im Modus des Konstativs hervorbringen (schreibend wie auch lesend), wodurch die sich darin immer auch vollziehende Transformation kaum ersichtlich wird. In eben diesem Sinn hat McLuhan davon gesprochen, dass das Medium die Botschaft sei: "message" bezeichnet daher einen Maßstab im Sinne einer gewohnten Relation zum Anderen, nicht aber den "Sinn" einer Äußerung. Wenn wir daher von der *Regelmäßigkeit* sprechen, so ist darin das gewohnte Maß der normalen Vermittlung, nicht aber die Existenz einer Regel bezeichnet.

Ästhetische Erfahrungen zeichnen sich zudem durch ihre Intensität aus, die sich aus den je individuell sedimentierten Erfahrungen ergibt, weshalb im Extremfall etwa den einen schockiert, was den anderen kaum berührt. Dass solche Transformationen initiiert werden können, etwa durch den Einsatz des je individuellen Sprechens, zeigen die Arbeiten Derridas, denn wenn dieser sein Schreiben in der bekannten Art variiert, so wird diese Verschiebung als eine Abweichung (Deviation) bemerkt, aufgrund derer man seinem Schreiben einen literarischen Charakter zuspricht. Gegenüber den Routinen des alltäglichen Sprechens (der gewohnten Normalität eines Idioms) erscheint eine solche Abweichung dann als künstlerisches Verfahren, wobei wir bemerken können, dass, was insofern "als Kunst" erscheint, nicht das ganz andere bezeichnet, sondern in den Routinen lediglich beruhigt ist.<sup>216</sup> Die Einschreibung erzeugt eine Differenz, die (je nach Intensität) die gewohnte Anschauung irritiert und das Erscheinende selbst wieder in den Blick bringt. Jede Übersetzung in ein anderes Medium bedingt dann eine auch ganz andere Erfahrung, die selbst bei thematischer Konstanz die Differenz der medialen Erscheinung hervortreten lässt.

Indem sich das Sprechen aktiv gegen die Routinen alltäglichen Sprechens richtet, akzentuiert es den Bruch in der Vermittlung, wodurch die vermittelte Unmittelbarkeit irritiert wird. Irritationen führen ebenso wie die aus der Distanz historischer Zeugnisse resultierende Unverständlichkeit dazu, dass das Vermittelnde, d.h. was sich der Anschauung darbietet, in den Blick kommt, insofern die vermittelte Unmittelbarkeit bricht. Was sich dann zeigt, verdeutlicht: Alles verläuft über die Äußerlichkeit. Seel bindet die ästhetische Erfahrung daher auch an eine Aufmerksamkeit für das Erscheinen des Erscheinenden, mit der eine Umpolung der sonstigen Wahrnehmung einhergeht. Gegenüber den allgemeinen ästhetischen Wahrnehmungen unterscheidet sich dann die ästhetische Erfahrung dadurch, dass die Erfahrung "für diejenigen, die sie durchleben, zum *Ereignis* wird. *Ästhetische Erfahrung*, mit

<sup>216</sup>Jauß hat daher auch hinsichtlich der ästhetischen Grunderfahrung bemerkt, "daß ein Kunstwerk die durch Gewohnheit abgestumpfte Wahrnehmung der Dinge erneuern kann, woraus folgt, daß sich die anschauende Erkenntnis vermöge der Aisthesis gegen den traditionellen Vorrang durch Begriffe wieder ins Recht setzen läßt." Jauß (1996), S. 22. Dem Kunstwerk kommt ein exploratives Vermögen zu, das ausgehend von Einzelnen auch als ein exploratives Verfahren bezeichnet werden kann. a. a. O., S. 31. Jauß selbst setzt den Akzent der ästhetischen Erfahrung hinsichtlich eine grundlegend kommunikativen Bezugs.

einem Wort, *ist ästhetische Wahrnehmung mit Ereignischarakter.*<sup>217</sup> Ereignisse dieserart, so Seel, "erzeugen Risse in der gedeuteten Welt" und sie sind ästhetische Erfahrungen, "in denen die Koordinaten der Weltgewandtheit und des Weltvertrauens durcheinander geraten."<sup>218</sup> In einem ebensolchen Sinn hat Obermayr daher mit Bezug auf Derrida und dessen Konzeption bemerkt: "Die ästhetische Erfahrung wäre dann auch die Erfahrung dieser Unterbrechung."<sup>219</sup> Insofern die Vermittlung - das habe ich versucht mit Derrida zu zeigen - immer gebrochen ist, da sie durch das Außen des Draußen geht, ist letztlich das Individuum in seiner Wahrnehmung auf sich zurück geworfen; d.h. was vermittelt wird, ist nicht in der Allgemeinheit etwa der Sprache aufgehoben, vielmehr ist die Vermittlung auf Wahrnehmung angelegt und insofern bedarf es der individuellen Lektüre. Derrida hat in diesem Sinn aufgezeigt, dass das Allgemeine nicht unabhängig vom Konkreten zu reflektieren ist.<sup>220</sup> Eine solche Konzeption ästhetischer Erfahrung bezieht sodann kulturelle "Transformationen als Prozesse der "Ästhetisierung"" mit ein.<sup>221</sup> Die Relevanz der ästhetischen Erfahrung an der Gelenkstelle des Vermittlungsgeschehens setzt das Ästhetische auch in ein Verhältnis zur ethischen und epistemischen Dimension. Wissensvermittlung zu verstehen, bedeutet dann auch, die ästhetischen und ethischen Dimensionen der Vermittlung als entscheidend zu berücksichtigen, aus denen hervorgehend allererst die Möglichkeit des Wissens resultiert. Eine solche Möglichkeit resultiert aus den sich ausprägenden Idiomen, den Routinen der Vermittlung: Insofern diese in der Gewohnheit jedoch transparent werden, d.h. indem wir darin blind sind, für die Bedingungen, die Wissen ermöglichen (etwa die figuralen bzw. idiomatischen Ordnungen), verblasst, was wir Wissen nennen. Erst in der Dynamik der Vermittlung zeigt sich dann jedoch, was wir wissen: Ein solcher Wissensbegriff ist dynamisch und benennt keinen Vorrat, kein Reservoir. Die Möglichkeit des Wissens ist daran gebunden, was in der differierenden Bewegung sichtbar wird: deshalb lässt sich Wissensvermittlung als ästhetische Erfahrung verstehen.

---

<sup>217</sup>Seel (2004a), S. 75.

<sup>218</sup>A. a. O., S. 75 und 81.

<sup>219</sup>Obermayr (2004), S. 149.

<sup>220</sup>Hinsichtlich der ästhetischen Erfahrung hat Lütke daher auch bemerkt, dass diese eine Form der *konkreten* Reflexion sei, in der das Individuum thematisch wird. Vgl. Lütke (2002), S. 90.

<sup>221</sup>Vgl. dazu Küpper und Menke (2003), S. 11.

## Kapitel 8

# Nachsendung

Diese Arbeit lässt sich als ein Vollzug in drei Akten lesen: In einem ersten Schritt habe ich gezeigt, dass die Frage: *Wie ist Vermittlung möglich?* die Grundfrage des Nachdenkens über Medien - auch im Sinne von 'Medium' oder 'Medialität' - ist. Damit verbunden war die Darstellung zentraler Probleme, die mit einer solchen Fragestellung in der gegenwärtigen "Medien"-Diskussion hervortreten. In einem zweiten Schritt habe ich sodann untersucht, wie innerhalb des linguistischen Diskurses Vermittlung konzipiert wird. Dabei bin ich der Konzeption des Vermittlungsgeschehens etwa anhand des Gesprächs ebenso nachgegangen wie der Integration medientheoretischer Fragen bei der Untersuchung und Konzeption von Sprache. Auf diesem Weg hat sich gezeigt: dass Vermittlung immer schon als möglich gedacht wird. Zu den grundlegenden Prämissen linguistischer Untersuchungen gehört es, Sprache als eine Identität zu konstituieren, noch bevor diese in ihrer Dynamik wahrgenommen wird. Einhergehend mit einer solchen "Identitätsprämisse" (Busse) werden Begriffe wie 'Zeichen', 'Regel' und 'Bedeutung' zu einem "Entitäten-Kabinett" (Wiegand) ausgebaut. Die Gründe dafür habe ich anschließend daran in der Konstitution von Sprache als Schrift gesucht, die allererst das Objekt 'Sprache' in den Blick treten lässt und Sprache als eine Einheit aus der kulturellen Praxis herauslöst. Der Ausgang von einer solchen Schrift-Sprache grundiert noch das linguistische Verständnis des Vermittlungsgeschehens, wodurch eine pragmatische Sicht in einem vollen Sinn nicht zur Entfaltung kommt. Die Sichtbarkeit der Schrift hat zudem - dies ist ein Paradoxon der linguistischen Gegenstandskonstitution - dazu geführt, dass sich in der Linguistik grundlegend keine Anschauungsorientierung ausgebildet hat: Weder die Flüchtigkeit des Gesprochenen noch die abstrakte Anschaulichkeit des Geschriebenen lassen Sprache als materielle Erscheinung wahrnehmbar werden. Der Schriftsinn etwa ist in dem Maße transparent, wie sich die Schrift in ihrer Erscheinung verbirgt. Die Frage nach dem Medium ist jedoch nicht mit dem Einbezug der Materialität geklärt, wie derzeit vielfach suggeriert wird - der Ausdruck 'Medialität' benennt einen Vermittlungszu-

sammenhang. Darin besteht erst eigentlich die Medialitätsvergessenheit der Sprachwissenschaft, nicht jedoch in deren Materialitätsvergessenheit. Indem die Linguistik weitgehend sprecherorientiert verfahren ist und somit den Einbezug des Rezipienten vernachlässigt hat, ist das Geschehen der Vermittlung als Ganzes jedoch unberücksichtigt geblieben. Sprache als ein Medium zu verstehen, bedeutet demnach, diese als eine kulturelle Praxis der Vermittlung in ihrer ganzen Vielfalt und Dynamik und insofern als ein vermittelndes Geschehen *zwischen* Menschen zu bedenken.

Anschließend an diese Darstellungen habe ich in einem dritten Schritt gezeigt, dass sich ein solches Verständnis von "Sprache" im Anschluss an die Philosophie Jacques Derridas entwickeln lässt. In Abgrenzung zu einem "dekonstruktiven" sowie zu einem "poststrukturalistischen" Verständnis habe ich eine Lesart entwickelt, die Derridas Arbeiten als Beiträge zu einer Medienphilosophie versteht, eine Lesart, die mir - unter Berücksichtigung der angeführten Darstellung - besonders plausibel erscheint. Erst aus dieser Perspektive wird der positive Charakter der Philosophie Derridas ersichtlich. Entgegen der Einschätzung, es handle sich bei den Arbeiten Derridas um ein groß angelegtes Werk zur Metaphysikkritik, wurde so deutlich, dass Derrida nicht bloß auf den kritischen Abbau metaphysischer Annahmen zielt. Derrida verfolgt auf diesem Weg das Projekt einer Erneuerung der Aufklärung, indem er die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung stellt und so verdeutlicht, dass die Möglichkeit des Wissens nicht unabhängig von den medienkulturellen Bedingungen der Vermittlung besteht. Was ich wissen kann, ist demnach nicht mehr unabhängig vom medialen Geschehen - d.h. der kulturellen Dynamik der Vermittlung - denkbar. *Wissensvermittlung* wurde folglich als *Wissensvermittlung* verständlich. Demnach lässt sich sagen, dass Derrida die Möglichkeit des Wissens unter den Bedingungen der Medialität vorführt.

Im Anschluss an Lévinas wendet sich Derrida vom neuzeitlichen Dualismus von Subjekt und Objekt ab und nimmt dem entgegen die Vermittlung mit dem Anderen auf. Dieser Bezug auf den Anderen markiert die entscheidende Wende Derridas auch für das Sprachdenken, indem dadurch nicht mehr nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis (bezogen auf die Welt), sondern nach den Möglichkeitsbedingungen der Vermittlung (bezogen auf den Anderen) gefragt wird. Während der Schatten des *linguistic turn* insbesondere die Linguistik lange Zeit überragt hat, weshalb Sprache vor allem in erkenntniskonstitutiver Perspektive verstanden wurde, führt die Erweiterung Derridas zum Einbezug des Anderen, indem er deutlich macht, das, was geschrieben steht, nicht der Sprache (als einem Allgemeinen) zugewiesen werden kann, sondern von woandersher kommt, d.h. mir gegeben wird. Insofern teile ich mit Sloterdijk die Einschätzung, dass der *linguistic turn* und auch



die semiologische Wende mit Derrida an ein Ende kommen.<sup>1</sup> *Nach* Derrida geht es demnach nicht nur um die "Sprachlichkeit des Weltverhältnisses", die Konersmann für die analytischen Philosophie und den Strukturalismus herausgestellt hat.<sup>2</sup> *Mit Bezug auf den Anderen* (nicht mit Bezug auf Welt) legt Derrida somit seiner Medienphilosophie eine ethische Relation zugrunde, wodurch er auch ein Denken der Alterität eröffnet.

Insofern der Zusammenhang der Vermittlung (Medialität) im Verhältnis des Einen zum Anderen gedacht wird, bindet Derrida die Möglichkeit des Wissens an das medienkulturelle Geschehen der Vermittlung. Eine Medienphilosophie wie sie von Derrida entworfen wird, führt somit die erkenntnistheoretische Grundfrage: *Was kann ich wissen?* zurück auf die medienkulturelle Praxis der Vermittlung mit dem Anderen, woraus in Folge auch die zentrale Stellung der Ästhetik für das Vermittlungsgeschehen resultiert. Anstelle der Sprachverfasstheit der Erkenntnis entwirft Derrida folglich eine *ästhetische* Medienphilosophie. Vermittlung wird als Wahrnehmbar-Machen vollzogen. Was sich im Geschehen der Vermittlung zeigt, bildet die Schnittstelle, aufgrund derer Vermittlung möglich wird und zugleich gebrochen bleibt. Ausgehend davon ergibt sich auch die Möglichkeit zur Eröffnung und Erkundung einer kulturellen Ästhetik.

Derrida entwirft die Möglichkeit der Vermittlung folglich nicht ausgehend von einer ideal konstituierten Identität als möglich (indem er etwa eine vermittelnde Instanz als bestehendes Drittes annimmt), vielmehr denkt er Vermittlung zugleich als unmöglich, ohne in Folge eine einseitige Betonung der Differenz gegenüber der Identität vorzunehmen (was zumeist jedoch in dieser Weise gelesen wurde). Die Bedingungen der Möglichkeit sind für Derrida zugleich die Bedingungen der Unmöglichkeit von Vermittlung. Der Begriff der *différance* bezeichnet genau dies, d.h. den unmöglichen Zusammenhang der Vermittlung (im Sinne eines Quasi-Transzendentalen). Dabei verlässt Derrida zu keinem Zeitpunkt den seit der Neuzeit etablierten Problemhorizont (wodurch er weder in eine ultra-transzendente, noch in eine vorkritische Position verfällt).

Anschließend an diese Überlegungen nehme ich nun zwei Zustellungen vor: Die erste Zustellung adressiert die Linguistik, um nochmals einige Aspekte der vorhergehenden Darstellung in ihren möglichen Folgen deutlich zu machen. Die zweite Zustellung weitet den Blick auf den so etablierten Zusammenhang hinsichtlich einer kulturwissenschaftlichen Forschung aus. Da mich die Idee einer kulturellen Ästhetik anspricht, werde ich auch dazu einige Sätze schreiben.

---

<sup>1</sup>Vgl. zum Ende des *linguistic turn* sowie der semiologischen Wende die Anmerkungen von Sloterdijk (2007), S. 15.

<sup>2</sup>Vgl. Konersmann (2005), S. 24.

## 8.1 Erste (linguistische) Zustellung

Saussure vermerkt in seinem Nachlass, dass es sich bei der Sprache nicht um etwas Verfügbares, d.h. um ein Ding handelt - allerdings schreibt er auch, dass die "Illusion der Dinge, die *natürlich gegeben* wären", tief reicht."<sup>3</sup> Er spricht in diesem Zusammenhang folglich davon, dass es das Phänomen der Sprache wert sei, in seinen verschiedenen Manifestationen untersucht zu werden (nicht nur in seinen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten).<sup>4</sup> Und er kommt zu dem Schluss: dass die Sprache aus Tatsachen und nicht aus Gesetzen besteht.<sup>5</sup> Dennoch: Obwohl Saussure - wie er uns aus dem Nachlasses entgegen tritt - deutlich bedachter erscheint als der Saussure des *Cours*, der in seiner epochemachenden Fassung nicht von ihm selbst verantwortet wurde, bestehen deutliche Differenzen. Der Unterschied Derridas zu Saussure wird ersichtlich, wenn Saussure etwa von einem Prinzip der "Kontinuität in der Zeit" spricht, welches durch "Ununterbrochenheit" - ein Merkmal für die Weitergabe des menschlichen Redens - bestimmt wird.<sup>6</sup> Derridas Verschiebung kommt - einmal mehr - unauffällig daher, wenn er weiter von Ununterbrochenheit spricht, folglich jedoch den Riss, den Bruch und die Zäsur in der Verständigung hervorhebt. Er schreibt dann: Un-Unterbrochenheit. Weshalb er zur Verständigung bemerkt: "Und so virtuell dieser Dialog auch sein mag, er wird durch eine letzte Unterbrechung doch für immer versehrt bleiben."<sup>7</sup> Dieser Unterschied markiert den Einsatz, von dem aus Derrida sein Differenzkonzept entgegen einer "Sprache der Verständigung" entwirft.

Im Ausgang von Saussure entwickelt er ein allgemeines Differenzkonzept (das nicht mehr nur auf die Schrift bezogen ist), durch das kulturelle Erscheinungen insgesamt als differenziert gedacht werden. Auf diesem Weg hebt er die Weltlosigkeit des Saussureschen Zeichenmodells auf: 'Zeichen' werden Wirklichkeit (jedoch nicht als solche). Indem Derrida die Problematik der Frage: *Was ist ein Zeichen?* herausstellt, löst er den Zeichenbegriff auf und ersetzt diesen durch den Spurbegriff. Die damit vollzogene Verschiebung bildet den Ausgangspunkt für ein Verständnis von Sprache als Medium. Sprache wird demnach nicht mehr semiotisch fundiert, sondern als eine kulturelle Praxis der Vermittlung bestimmt, deren dynamische "Gestalt" sich in den ästhetischen Erscheinungen (die als Spuren lesbar werden) ausprägt. Derrida führt somit eine Reihe von Begriffen ein, mittels derer er den Zusammenhang der Vermittlung entwickelt. Darin, dass Derrida diese Begriff auf je eigene Weise (und immer auch vielfältig) verwendet, wird sein Bemühen erkennbar, diese nicht in die "Mondlandschaften des menschenleeren Begriffs" eingehen zu

---

<sup>3</sup>Vgl. de Saussure (2003a), S. 299.

<sup>4</sup>A. a. O., S. 243.

<sup>5</sup>A. a. O., S. 248.

<sup>6</sup>A. a. O., S. 252.

<sup>7</sup>Derrida (2004b), S. 13.

lassen.<sup>8</sup> Was diese Begriffe besagen, zeigt sich in der Erfahrung der Differenz, deren Möglichkeit Derrida zugleich in seinen Texten anlegt.

Indem so die Ausdrücke 'Zeichen', 'Regel' oder 'Bedeutung' vermieden werden (wodurch die Gefahr einer Ontologisierung des dadurch scheinbar Bezeichneten behoben wird), wird "die" Sprache folglich auch nicht mehr als abstrakte Einheit gedacht, sondern als je spezifische Ausprägung innerhalb eines Vermittlungsgeschehens. Die Auflösung des Zeichenbegriffs geht für Derrida daher einher mit der Akzentuierung der Performanz als konstitutiver Praxis der Vermittlung. Die Erweiterung der Linguistik durch eine linguistische Pragmatik hat bereits zu jenem Punkt geführt, an dem sich eine handlungstheoretische Konzeption in der Linguistik etabliert hat. Derrida erweitert eine solche Handlungstheorie in Folge jedoch zu einer vollwertigen Theorie der Vermittlung, die nicht alleine auf den Sprecher orientiert bleibt und die Tätigkeit des Rezipienten einbezieht. Ein solches Verständnis setzt sich ab von einer semiotischen Konzeption, gemäß der Zeichen als Mittel zur Verständigung konzipiert werden, und bezieht sich auf die medienkulturellen Praktiken der Vermittlung. Dass, was allgemein Sprache genannt wird, uns dabei immer schon vorausgeht (in der individuellen Erfahrung) und wir diese in Folge nicht einfach zu beherrschen vermögen, habe ich gezeigt.

Indem Derrida die Konstanz eines Vermittelten auflöst, entfaltet er in Folge den Zusammenhang der Vermittlung, der im Zeichen in sich zurückgefallen war. "Sprache" wird von Derrida folglich als ein dynamisches Geschehen, d.h. als Dynamik und nicht als System gedacht. Das Geschehen der Vermittlung ist in einem medienphilosophischen Sinn dennoch an ein drittes Moment gebunden, wobei jenes dritte Moment Vermittlung nicht mehr einfach ermöglicht (wie etwa eine "soziale Regel" oder ein "Code"). Derridas Antwort auf den Bruch in der Vermittlung, der durch die Äußerlichkeit zustande kommt (da die Schrift den Sinn eben nicht bewahrt), lautet demnach: Die Erscheinungen der Sprache weisen eine gewisse anschauliche Ordnung auf. Die Rede vom idiomatischen Charakter der Sprache bezeichnet dann die medienkulturelle Ausprägung dynamischer Schemata in der Vermittlung, d.h. Derrida entwirft einen dynamischen Schematismus *in der Sprache*. Was insofern durch "Sprache" benannt ist, sind die kulturellen Praktiken der Menschen in der Verständigung. Diese idiomatische Ordnung bzw. die Figuralität in der Vermittlung resultiert aus dem Gebrauch, dennoch ist diese immer auf die individuellen Erfahrungen angewiesen. Wenn Zeichen demnach nicht mehr als Identitäten und Sprache nicht als sozial geregelt konzipiert werden können, hängt die Möglichkeit der Vermittlung einerseits von den Figuren der Vermittlung ab, andererseits jedoch von den je individuellen Erfahrungen eines jeden Individuums.<sup>9</sup>

<sup>8</sup>Sloterdijk (1988), S. 67.

<sup>9</sup>Insofern besteht darin eine Parallele zu Robinsons Konzept einer performativen Linguistik: "[...] performative linguists tend to be more attentive to those aspects of language that depend on individual speakers' and listeners' perceptions of contextual features [...]."

Ausgehen von Derridas Spurbegriff ergibt sich demnach eine Perspektive, die jedes Sprachvorkommnis als eine ästhetische Erscheinung wahrnehmbar werden lässt, die es als solche zu erfassen gilt. Was sich an Erscheinungen und Praktiken in der Dynamik der Vermittlung herausbildet, erscheint demnach prägnant, weshalb Stegmaier mit Bezug auf den Zeichenbegriff schreibt: "Prägnanz aber ist eine offensichtlich ästhetische Qualität; sie hat mit dem Bild, dem Klang, dem Rhythmus, der Länge oder Kürze, den Anmutungen [...] zu tun, all dem, was Zeichen auch "poetisch" macht."<sup>10</sup> Stegmaier hat angedeutet, dass der Bezug auf die Materialität womöglich "die schwierige These von der Konventionalität" zu erübrigen vermag. Wie wir gesehen haben, entwirft Derrida gerade in diesem Sinn eine ästhetische Medienphilosophie, die das Vermittelte (Zeichen) als ein Drittes zugunsten der ästhetischen Ordnung des Erscheinenden aufhebt: "Damit beginnen die Zeichen in ihrer kommunikativen gegenüber ihrer darstellenden Funktion reflektiert zu werden. Sie können jetzt als "künstlich" erfahren und "kunstvoll" gebraucht werden."<sup>11</sup> Die Dynamik des Vermittlungsgeschehens prägt somit - aufgrund der vielfachen Wiederholungen - Ordnungen aus, die in dieser Dynamik der medialen Vermittlung selbst - in den Gesten und im Sprechen - sowie im individuellen Gedächtnis eingeschrieben und sedimentiert sind.

Indem Derrida die Ästhetik ins Zentrum seiner Medienphilosophie setzt, was meint, dass sich in der Erscheinungsweise etwa einer Äußerung deren "Sinn" figurativ ausprägt, schafft er die Grundlage einer linguistischen Ästhetik, die nicht mehr bloß - wie von Stetter bemerkt - Teil einer linguistischen Propädeutik ist. Stetter schreibt etwa: "Die Linguistik [...] gewinnt eine neue Aufgabe bzw. Dimension: die Ästhetik der von ihr beschriebenen Zeichen in einer Art propädeutischer Phänomenologie zu erfassen."<sup>12</sup> Insofern Vermittlung jedoch immer an die Ausprägung gebunden ist, ist eine solche Ästhetik nicht mehr nur eine Vorstufe zur Erfassung des Vermittlungsgeschehens. Vermittlung ist nur durch die Äußerlichkeit, d.h. in ihrer prägnanten Gestalt möglich (und wie wir gesehen haben, somit zugleich unmöglich: durch den Bruch der Äußerlichkeit). Die Aufgabe einer linguistischen Ästhetik ist es insofern, die idiomatischen Ausprägungen des Vermittlungsgeschehens zu beachten, wobei unter dem Vorzeichen von Identität *und* Differenz nicht nur allgemeine (stilbildende) Aspekte in ihrer Schemenhaftigkeit als relevant erachtet werden dürfen, sondern ebenso die (individuellen) Differenzen. Wissensvermittlung (und insofern auch Wissenskulturen) wird (/werden) nur über die Erscheinungsweisen möglich, wobei die dynamischen Erscheinungen eingebunden

---

Robinson (2003), S. 5. Robinson schreibt dazu weiter: "'Performative linguistics" is about real human beings performing language as an actor performs his or her role - doing things with words in a complex social context." a. a. O., S. 40. Robinson spricht auch von einer performativen Pragmatik; vgl. dazu Robinson (2006).

<sup>10</sup> Stegmaier (1999), S. 13.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 14.

<sup>12</sup> Stetter (2005a), S. 59.

sind in die mediale Praxis. Einer linguistischen Ästhetik kommt daher nicht bloß die Rolle einer Propädeutik der sprachlichen Erscheinungen zu, insofern Sinn Spuren der Materialität aufweist.<sup>13</sup> Eine linguistische Ästhetik bildet eine zentrale Dimension der Untersuchung sprachlicher Vermittlung, da der Bezug auf den Anderen nur vermittelt durch die Äußerlichkeit und d.h.: erst aufgrund der zur Wahrnehmung gegebenen Erscheinungen überhaupt (!) möglich wird. Die Untersuchung des Vermittlungsgeschehens kann in einer solchen Perspektive daher in keiner Weise ohne die Beachtung der ästhetischen Erscheinungen auskommen. Die Konzeption der Medienphilosophie Derridas ermöglicht somit die Begründung einer linguistischen Ästhetik.

Eine Linguistik, die folglich das Geschehen der Vermittlung zu erfassen beabsichtigt, kann sich vor dem Hintergrund des Differenzkonzeptes nun direkt auf das Wahrnehmbare beziehen, d.h. das Erfassen der Vermittlung geht von den sichtbaren, hörbaren oder auch haptischen Erscheinungen aus.<sup>14</sup> Insofern geht es in Folge nicht mehr um das bereits abstrakte Verhältnis etwa von Sprache und Bild (d.h. um das Verhältnis symbolischer Medien), sondern um das, was sich unserer Anschauung darbietet. Die Frage danach, ob etwa das Fernsehen primär ein Bild- oder aber ein Sprachmedium darstellt - Holly führt diese Diskussion in einem aktuellen Beitrag an - ist sodann nicht mehr entscheidend, wenn das Erfassen mit einer Beschreibung des Wahrnehmbaren ansetzt.<sup>15</sup> Die sichtbaren und hörbaren Erscheinungen müssten in Folge von Grund auf erfasst werden, was bedeutet, dass das Sprachliche nicht schon als ein solches wahrgenommen wird, sondern allererst die auditive sowie die visuelle Dimension unabhängig von der Konstitution symbolischer Medien als solcher Beachtung finden. Somit kann auch einbezogen werden, wie etwa was gesagt wird und wie das Gesprochene mit weiteren akustischen Erscheinungen verbunden ist. Ein solches Konzept geht nicht mehr von Multimedialität oder auch Multimodalität aus, sondern von Multisensualität, indem das Wahrnehmbare auf den Betrachter bezogen wird.

Sprache wird von Derrida folglich nicht mehr als Allgemeines gedacht, vielmehr bilden sich in der Sprache Idiome der Vermittlung aus, die spezifische Vermittlungs-Kulturen entstehen lassen. Die Idiome der Vermittlung

---

<sup>13</sup>Während Krämer daher etwa betont, dass an der Botschaft die Spur des Mediums bestehen bleibe, möchte ich herausstellen, dass eine solche Formulierung nicht dem Gedanken Derridas gleichzusetzen ist: An der Botschaft bewahrt sich nicht die Spur des Mediums, vielmehr ist die Spurung der Spur erst die Möglichkeit der Vermittlung als Iterierbarkeit, d.h. indem diese iterierbar ist, kann sie gelesen werden. Erst dadurch wird, was wahrnehmbar ist, in einem Vermittlungszusammenhang zu einem Medium und Vermittlung insofern ermöglicht. Vgl. dazu Krämer (1998), S. 81.

<sup>14</sup>Inwiefern eine solche Sicht bei der Analyse medialer Vermittlungsformen Sinn macht, wird auch deutlich, wenn man mit Blick auf die auf Produzentenseite bemerkt, dass etwa im Bereich des Marketings Konzepte eines multisensuellen Produktdesigns entwickelt werden, das Aspekte wie die Haptik neuer Produkte einbezieht.

<sup>15</sup>Vgl. dazu Holly (im Erscheinen).

sind daher jene vermittelnden Praktiken der Menschen, die sich aufeinander beziehen und aufgrund dessen auch ineinander einbeziehen. Die daraus sich ergebende Ordnung benennt keine abstrakte Entität, sondern die kulturell sedimentierten Praktiken und Erscheinungsformen der Vermittlung, die auf Wahrnehmbarkeit angelegt sind - darin liegt der Kern der Konzeption Derridas: in der Ausbildung des ästhetischen Moments der Vermittlung. Wenn Sprache folglich nicht mehr als ein Zeichensystem verstanden wird, sondern als "Medium Sprache", bedeutet dies, dass damit einhergehend eine hypostasierende Sprechweise aufgehoben wird und stattdessen der Zusammenhang der Vermittlung beachtet wird, der in der Analyse der Sprache (als System) weitgehend unberücksichtigt geblieben ist. Mit der Auflösung des Zeichens tritt daher wieder die Komplexität des gesamten Vermittlungsgeschehens hervor, ohne dass Vermittlung durch die Ausdrücke 'Regel' oder 'Zeichen' erklärt werden kann. Dadurch wird die Analyse der Gebrauchsformen nicht unmöglich: Insofern Derrida der Sprache einen idiomatischen Charakter zuspricht, lassen sich diese Idiome (im Sinne figurativer und diskursiver Ordnungen) erarbeiten.<sup>16</sup>

Das "Medium Sprache", d.h. die insofern etablierten Vermittlungsformen, ermöglichen somit zwar Verständigung, allerdings ist die Dynamik der Vermittlung nicht mehr in einem starken Sinn geregelt. Den Ausdruck 'Regel' gilt es folglich zu vermeiden. Vielmehr sedimentiert sich in der Sprache eine gewisse Ordnung, die in einem schwachen Sinn als Gewohnheit des Sprechens (Normalität), keinesfalls jedoch als sprachliche Norm zu verstehen ist. Die Darstellung einer Norm kann daher lediglich eine konventionelle Setzung (im Sinne einer expliziten Sprechhandlung) bilden, sie beschreibt als Norm jedoch nicht den Charakter des Vermittlungsgeschehens, dessen Normalität sich für uns im Gebrauch ergibt. Dass es dabei keinen tatsächlich *gemeinsamen* Gebrauch gibt, der für eine bestimmte Gemeinschaft als gültig angenommen werden kann, habe ich mit Derrida gezeigt: Die routinierten Praktiken der Vermittlung sind je spezifisch ausgeprägt und an enge Vermittlungskontexte gebunden, nicht jedoch an soziale Gemeinschaften. Darin besteht auch ein Unterschied zu Wittgensteins Spätphilosophie: Die Lebensform einer Gemeinschaft ist nicht mehr das per se Vermittelnde, d.h. der gemeinsame Grund der Verständigung.<sup>17</sup>

Je stärker nun das idiomatische Moment ausgeprägt ist, desto eher fällt dieses in den Routinen des Alltags unter unsere Aufmerksamkeitsschwelle, weshalb sich Vermittlung schlicht als vermittelte Unmittelbarkeit vollzieht. Ob-

<sup>16</sup>Der Ausdruck 'Diskursformel' birgt allerdings das Problem, dass darin lediglich die Sprachlichkeit der Vermittlung berücksichtigt scheint.

<sup>17</sup>Inwiefern Derrida sich etwa hinsichtlich des Privatsprachenproblems von Wittgenstein unterscheidet, habe ich gezeigt. McManus weist - wie benannt - auf die Differenz zu Wittgenstein hin: "Vielleicht können wir Derrida so lesen, daß er präzise zeigt, was Wittgenstein zu zeigen versucht, nämlich in welchem Sinn unser Verstehen unverständlich ist, ohne dadurch unterminiert zu werden." McManus (2002), S. 69.

wohl der ereignishaft Charakter des Sprechens zu einer Form der normalen Verständigung absinkt, ist das Singuläre des Ereignisses darin dennoch nie ganz aufgehoben und variiert unser Sprechen permanent. Harras hat angemerkt, dass mit Blick auf den Ereignischarakter des Sprechens die Einheit einer Handlung nicht ersichtlich werde. Das ist richtig: Was für eine Handlungstheorie von Nachteil ist, ist für eine Theorie der Vermittlung, die das konkrete Geschehen zu erfassen versucht und das ereignishaft Moment des Sprechens nicht vernachlässigen kann, hingegen zentral. Im Einsatz des Einzelnen und in der je individuelle Geste kommt zur Erscheinung, was in der kulturell sedimentierten Ordnung der Sprache begründet ist.<sup>18</sup> Ausgehend von dem durch Derrida eingeführten Differenzmoment des Vermittlungsgeschehens ergibt sich demnach die Aufgabe für die Linguistik, nicht nur allgemeine Schemata zu erfassen, sondern auch die je spezifischen Ausprägungen einer angemessenen Betrachtung zu unterziehen.

Derrida denkt die Sprache nun als eine dynamische Gestalt: In der Dynamik des Sprechens bildet jede Äußerung ein singuläres Ereignis, wobei sich vermittels des Geschehens zugleich eine allgemeine Ordnung ausbildet. Der idiomatische Charakter der Sprache, der sich aus dem Zusammenhang des singulären Ereignisses und der Wiederholung als ein Quasi-Allgemeines ergibt, ist daher verbunden mit der Alterität. Die Rede von der Idiomatizität der Sprache macht nur Sinn, wenn man dabei von einer Andersheit, d.h. von der Differenz und nicht von einer Identität *der* Sprache ausgeht. Die "Einschreibung" einer Äußerung in einer Situation kann dann auch nicht mehr durch den Bezug auf den 'Kontext' erfasst werden, insofern die Einschreibung des Ausdrucks in eine Situation ganz eingebunden ist. Das Singuläre und Einzigartige einer Äußerung, was durch deren Ereignischarakter markiert wird, ist mit dem Begriff 'Situation' verbunden. Die Einlassung einer Äußerung in einer Situation erfordert folglich mehr als nur den Bezug auf diese, sie verlangt auch die Wahrnehmung und Reflexion der damit verbundenen Praktiken, d.h. Kulturtechniken. Erst aus diesen wird deutlich, inwiefern die aus den Praktiken sedimentierten Spuren Folgen der Routinen sind, die Übergänge und Passagen eröffnen, und die sich ebenso in den Gesten und der Mimik der Vermittlung ausprägen. Die Dynamik, um die es Derrida geht, ist daher nicht etwa als Bedeutungswandel von Worten zu erfassen, d.h. etwa auf der Ebene der Semantik, sondern nur hinsichtlich der Vermittlungsformen im Sinne der idiomatischen Ausprägung etwa rhetorischer Figuren, spezifischer Erscheinungen und Praktiken, die Vermittlung möglich machen. Als solche wären diese zu erfassen, weshalb die Linguistik in dieser Hinsicht die Grenzen des Sprachlichen in der Betrachtung überschreiten muss.

Die Frage, wie demnach die Intention des Einen auf die Wirkung seitens des Anderen bezogen werden kann, wird von Derrida somit durch die Ausbildung dynamischer Schemata beantwortet. Derrida spricht in dieser Hinsicht

---

<sup>18</sup>Vgl. dazu Harras (2004), S. 50.

auch von *Sinnwirkungen*. Er setzt damit an einer Stelle an, die etwa Austin weitgehend vernachlässigt hat: den perlokutionären Effekten. In diesem Sinn nimmt Derrida die Illokution ernst und verkürzt diese nicht auf ein Bewirken, das aufgrund der geregelten Interaktion (etwa durch 'Konventionen' oder 'soziale Regeln') seinen Zweck erfüllt.<sup>19</sup> Derrida grenzt dabei keinesfalls das Moment der Intentionalität aus, vielmehr behält er die Intention als den Einsatz eines jeden Sprechers oder einer jeden Sprecherin bei, wobei er eine direkte Möglichkeit des Bewirkens und aufgrund der Gebrochenheit der Vermittlung aufhebt. Erst die kulturelle Ordnung - was sich zeigt - ermöglicht Passagen und Übergänge.

Während die Linguistik zumeist darauf gerichtet ist, das Allgemeine der Sprache zu erfassen, indem sie die Formen des Gebrauchs in Mustern zusammenbindet und somit Identitäten konstituiert, ergibt sich nach Derrida auch die Möglichkeit, die ereignishaften und insofern spezifischen Momente des Sprachgebrauchs als solche zu erfassen, d.h. die Differenz wahrzunehmen, die Resultat der Einschreibung in die jeweils spezifische Situation, die Materialität sowie des damit verbundenen individuellen Einsatzes ist. Eine in einem solchen Sinn kulturwissenschaftliche Linguistik denkt Alterität, d.h. das Differenzmoment des Sprachgebrauchs, indem diese nicht mehr nur die Allgemeinheit sowie Sprache als eine solche Entität untersucht, sondern gerade die Differenzen und Brüche kenntlich macht. Indem eine "Sprache der Verständigung" aufgelöst wird, wird folglich das Individuum in das Vermittlungsgeschehen einbezogen (ein abstrakter Bezug auf Sprache ist demnach nicht mehr möglich). Sprache wird von Derrida demnach nicht mehr als ein Objekt außer mir verstanden, auf das ich einfach Bezug nehmen kann. Die Bezugnahme ereignet sich in der Dynamik der Lektüre, die an den Einzelnen gebunden bleibt, weshalb diese unauflösbar perspektivisch ist. Da solche Spracherfahrungen bzw. Erfahrungen aus der Vermittlung je individuell sind, markiert die Ordnung der materiellen Einschreibung nur deren Lesbarkeit, nicht aber die tatsächliche Lektüre, die erst aus dem je individuellen Bezug resultiert.

Der Bezug auf das Individuum ist zugleich der Einbezug des Anderen: Insofern der- oder diejenige mit dem/der ich spreche immer der/die inkommensurabel Andere bleibt, den/die ich letztlich nicht umfassend verstehen (und d.h. auch aneignen) kann, eröffnet sich eine ethische Dimension der Sprachbetrachtung. Der Andere ist dann nicht nur derjenige, den ich einer anderen Kultur zurechnen kann, sondern er ist bereits der Nächste. Dass solche Differenzen nicht nur zwischen verschiedenen Gemeinschaften auftreten, sondern bereits in der kommunikativen Dyade, hat Derrida theoretisch begründet. Der Andere ist somit nicht mehr einfach der Andere einer kommunikativen

---

<sup>19</sup> Austin hatte die Illokution durch die Gelingensbedingungen gesichert und somit der Intention des Sprechers vermittels dieser Rahmung die entscheidende Funktion zugesprochen. Vgl. Haverkamp (2007), S. 59.



Dyade (*alter ego*). Der Bezug auf den (oder auch das) Andere wird daher auch als Einbezug gedacht, durch welchen eine klare Grenze zwischen einem (mental)en Drinnen und einem (medial)en Draußen in der fortgesetzten und wechselseitigen Voraussetzung aufgehoben wird. Derrida löst damit den einfachen Gegensatz von Innen und Außen auf. Der Bezug auf den Anderen konstituiert somit das Feld einer linguistischen Ethik.

Methodisch ergibt sich aus der Konzeption Derridas, dass eine solche Untersuchung (die nur aus der Teilnehmerperspektive möglich ist, d.h. hier aber: aus einer individuellen Perspektive) letztlich zu keiner reinen Analyse kommen kann: Ein solches methodisches Verfahren ist nicht analytisch, es ist aber auch nicht hermeneutisch, indem es darum geht, eine Äußerung (als sinnvoll) zu verstehen; es ist auch nicht dekonstruktiv in dem Sinn, dass mittels eines dekonstruktiven Verfahrens etwa verborgene Voraussetzungen entfaltet werden. Ein solches Verfahren ist produktiv, indem es mittels eines medialen Verfahrens (z.B. einem Buch) einen Beitrag hervorbringt und somit eine Lesart in einem starken Sinn entwirft. Zugleich geht eine solche Lektüre den Symptomen des Ereignisses nach, um (auch in wiederholten Anläufen) diese möglichst differenziert zu entfalten. Erst diese wiederholte Bezugnahme, lässt die Symptome des Ereignisses (als Symptome meiner Bezugnahme) ersichtlich werden. Ein solches Vorgehen basiert auf einem intensiven und auf die Details bezogenen Blick, wodurch zugleich anderes hervorgebracht wird.<sup>20</sup> Für eine empirische Linguistik stellt sich somit auch die Aufgabe, Differenzen und Brüche kenntlich zu machen (und der - abstrakt gesprochen - Unmöglichkeit der Vermittlung nachzugehen). Indem eine solche Perspektive das Vermittlungsgeschehen bereits als solches in den Blick nimmt, kann die Aufgabe nicht dadurch gelöst werden, dass der Sprachgebrauch etwa verschriftet wird (um folglich hinsichtlich der strukturellen und musterhaften Aspekte untersuchen zu werden). Vielmehr muss das medienkulturelle Geschehen als Ganzes einbezogen werden, d.h. der Einzelne sowie die situative Einbindung und die medialen Verfahren der Vermittlung müssen beachtet werden. Dazu können etwa mediale Verfahren im Sinne explorativer Verfahren beitragen, die durch Umschriften je eine Wendung vornehmen, um das somit immer auch anders Konstituierte neu in den Blick zu nehmen. Eine Theorie der Vermittlung muss dabei auch bemerken, dass sie eine Praxis ist, d.h. sie muss sich der Erfahrung ihrer Tätigkeit stellen.

Was ist mit Bezug auf die Linguistik somit neu an der Auffassung Derridas: Erstens entwirft Derrida das Geschehen der Vermittlung als einen

---

<sup>20</sup>Möglicherweise wird erst deutlich, was dadurch gesagt wird, wenn man nochmals die Unterscheidung konstativ/performativ heranzieht: Derrida plädiert (etwa darin wie er liest) für eine starke Lektüre, d.h. eine Lektüren in einem performativen Sinn, wobei er die explikatorische Kraft eines daraus hervorgehenden Beitrags darin sieht einen Einsatz zu wagen, d.h. das individuelle Schreiben kenntlich zu machen.

Zusammenhang, der in der linguistischen Forschung bisher so weitgehend nicht beachtet wurde (insofern diese Sprache als einen abstrakten Untersuchungsgegenstand entwirft bzw. Sprechen oder Sprachvorkommnisse auf deren Allgemeinheit hin untersucht). Indem Derrida daher die idealistische Überformung des Vermittlungsgeschehens etwa in der Annahme gegenebene-ner Identitäten (Zeichen, Regel, Gemeinschaft) aufhebt, entfaltet er das in der Idealität des Vermittelten aufgehobene Geschehen. Indem folglich Vermittlung aber nicht mehr einfach als möglich gedacht werden kann, werden Medien sowie die Menschen, die etwa miteinander sprechen, thematisch. Die am Geschehen der Vermittlung beteiligten Menschen, die nicht mehr einfach als ideale Sprecher-Hörer dargestellt werden können, werden so in ihrer Individualität (auch ihrer Erfahrung) ernst genommen und einbezogen. Der tatsächliche Einbezug des Einzelnen sowie der Bezug auf den Anderen sowie die Eröffnung der Möglichkeit, im Anschluss an Derrida eine linguistische Ästhetik zu entwickeln, sind daher grundlegend neue Momente im Kontext der linguistischen Forschung. Auf diese Weise eröffnet er eine ästhetische sowie eine ethische Dimension der Vermittlung, denn einerseits wird eine jede Äußerung als ästhetische Erscheinung bedeutsam, zugleich wird Vermittlung nicht mit Bezug auf Sprache, sondern mit Bezug auf Andere gedacht. Derridas Medienphilosophie ermöglicht somit auch die wissenschaftstheoretische Grundlegung *einer* kulturwissenschaftlichen Linguistik (die nicht mehr von einer Gemeinschaft als Basis des Sprechens ausgeht), weshalb die folgende Zustellung einige Aspekte anführen soll, die weniger auf die Linguistik bezogen sind.

## 8.2 Zweite (kulturwissenschaftliche) Zustellung

Während Medienwissenschaften den Blick auf die Medien als konkrete Vermittlungsinstanzen richten und nach der Wirkung sowie den gesellschaftlichen Folgen des Medieneinsatzes fragen, zielen Medientheorien auf die Frage: Was ist ein Medium? Aus einer solchen Fragestellung ergeben sich allgemeine Figuren des Medialen, d.h. Vermittlungsfiguren, wie etwa die Figur des Boten. Medienphilosophien verdeutlichen dem entgegen, dass es nicht nur um solche abstrakten Figuren geht, die das Allgemeine der konkreten Medien im Sinne des Mediums zu erfassen versuchen, sondern um den Zusammenhang der Vermittlung und damit verbunden um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Vermittlung. Derrida entwirft in diesem Sinne eine Medienphilosophie, die den Zusammenhang der Vermittlung vermittelt, indem darin die Möglichkeit der Vermittlung *aufgezeigt* wird. Derrida bindet die Möglichkeit der Vermittlung dabei nicht an ein Drittes, das als transzendente Institution Vermittlung idealisiert, sondern er geht von der Hervorbringung kultureller Idiome aus, die als Quasi-Transzendentalien Vermittlung ermög-

lichen. Die medienkulturelle Dynamik wird folglich als konkretes Geschehen der Vermittlung denkbar (/gestaltbar). Da eine jede Äußerung an die Verwirklichung gebunden ist, bleibt das Geschehen der Vermittlung allerdings immer auch gebrochen, d.h. unmöglich. Die Möglichkeit der Vermittlung ist zugleich deren Unmöglichkeit. Was bedeutet dies mit Blick auf einen erweiterten kulturwissenschaftlichen Rahmen?

Indem Derrida die Äußerlichkeit hinsichtlich des Vermittlungsgeschehens akzentuiert und das Moment des Erscheinens betont, werden die Praktiken der Vermittlung immer durch ein ästhetisches Moment bestimmt, d.h. was zur Erscheinung kommt, das was sich ereignet, bedingt Erfahrung. Erfahrung vollzieht sich daher als eine ästhetische Erfahrung, die aus der Wahrnehmung des Erscheinenden hervorgeht, insofern das Ereignis eine Differenz erzeugt. Die innerhalb einer Kultur sich ausprägenden Kulturtechniken sind daher in der Vermittlung auch auf Wahrnehmbarkeit angelegt; das ist es, was durch den Ausdruck Medialität benannt wird (Medialität ist sinnbezogen). Der "Sinn" eines kulturellen Artefakts liegt daher in der Wahrnehmung, ohne dass auf diese Weise bezeichnet ist, was im Bezug auf das Erscheinende von diesem (als einem Medium) freigesetzt wird. Die Weise der Wahrnehmung ist bereits, was als Sinn konstituiert wird. Die Dinge sind daher in unserem Bezug auf sie (immer schon) (unmittelbar) vermittelt. Weder Sinn noch Form sind daher etwas Eigenständiges: der Sinn ergibt sich aus der Lektüre der Spur der Dinge, d.h. als deren Kontur, die wir mittels der Lektüre als solche nachzeichnen. Ein Stuhl ist (als Stuhl) prägnant, wie auch die Buschstaben dieser Seite.

Die spezifischen Praktiken der Vermittlung bilden folglich kulturelle Regionen aus, d.h. spezifische Kulturen, die durch bestimmte Möglichkeiten der Vermittlung und deren iterierenden Gebrauch vermittelt sind. Betrachtet man solche Kulturen lediglich als Gemeinschaften, gehen wesentliche Aspekte verloren: Erstens bezeichnet Kulturalität mit Blick auf solche Gemeinschaften eine ästhetische Dimension; d.h. die Gemeinschaftsbildung verläuft (so verstanden) allererst über das ästhetische Moment der Vermittlung, wobei sich spezifische Erscheinungsformen ausprägen. Die Ausbildung solcher Kulturen benennt dann das Einschreiben des Anderen in das Selbst, wodurch eine "Gemeinschaft" gebildet wird, die letztlich allerdings nicht über einem Gemeinsamen zustande kommt, sondern je individuelle Erfahrungen voraussetzt. Je nach Dynamik einer solchen Ausbildung kultureller Regionen etablieren sich dabei Vermittlungsformen, die als stabile Übergänge die Bildung einer Gemeinschaft sowie die Möglichkeit einer Verständigung bedingen. Ausgehend vom Einbezug des Anderen bildet das Ästhetische jedoch das Zentrum einer solchen kulturellen Dynamik, weshalb die Möglichkeit des Wissens nicht mehr vom Vermittlungsgeschehen gelöst werden kann. Die Dynamik des kulturellen Geschehens bringt daher - im Sinne einer Genealogie der Erscheinungsformen - Idiome und Figuren hervor, die auch Figuren des Wissens sind. Was aus der medienkulturellen Praxis daher entsteht, ist

sodann ein figuratives Wissen. Wie ein solches Wissen möglich ist, lässt sich im Rahmen einer kulturellen Ästhetik erfassen, die demnach auch die Aufgabe hat, "diese für gewöhnlich stillschweigend erfolgende, in die Schächte des kulturell Unbewußten eingesenkte Aktivität [...] vorzuführen [...]"<sup>21</sup> Diese Ordnung verschiedener Vermittlungsweisen (im Sinne kultureller Praktiken) wird jedoch nur dann wirkungsvoll, d.h. sie kann ihre Kraft nur dann entfalten, indem sich der Einzelne auf das zur Wahrnehmung Gegebene bezieht und eine Vermittlung eintritt. Insofern wird der Einzelne zu einer entscheidenden Instanz, wodurch die Gemeinschaft nicht mehr einfach als solche, sondern als Gruppe von Individuen wahrgenommen werden muss. Kulturen bilden sich - so verstanden - als Gruppen von Individuen aus, die über spezifische Vermittlungsformen verbunden sind (im Sinne ästhetischer Idiome oder etwa Kulturtechniken); d.h. was anschließend an Derrida als *Kulturalität* benannt werden kann, ist ein Effekt und eine Folge des dynamischen Vermittlungsgeschehens. Indem Derrida *mentales* und *mediales* Gedächtnis unterscheidet, entwirft er zugleich eine *Heterotopologie* der Archive: Der vielfache Einsatz der Vermittlung ist in den individuellen Praktiken sowie den vielfachen Orten der Einschreibung verankert, die eine tatsächliche Pluralität der Lebensformen hervorbringt. Die sich aufgrund der vielfachen Vermittlung ergebenden Idiome sind dann Möglichkeiten der Vermittlung in dem Sinne, dass sich in der Gewohnheit Durchgänge eröffnen. Der Ausdruck 'Kultur' benennt daher eine Größe, deren Charakter aus dem Geschehen der Vermittlung resultiert. Kulturen prägen sich daher aufgrund der Bedingungen der Möglichkeit des wechselseitigen Einbezugs der Anderen aus, d.h. aufgrund der Vermittlungsweisen, die kurz durch den Ausdruck 'Medialität' benannt werden können. Kulturelle Regionen oder auch Milieus zu erfassen, meint dann auch, Vermittlungs-Kulturen in ihrer Dynamik zu untersuchen und das *Idiomatische*, über das sich die Gemeinschaft ausbildet, zu beachten.

Vermittlung bleibt - dies habe ich wiederholt betont - auf das Sinn-geschehen bezogen; erst dieser Sinnbezug macht ein Medium zu dem, als was es benannt wird (ansonsten können wir von Technik sprechen). Es hat sich auf diesem Weg gezeigt, dass Sinnbezug somit den Bezug auf den Anderen benennt. In der Vermittlung prägen sich Idiome aus, durch welche ich mich mit den Anderen verständigen kann: "Eine" Kultur (als Ganzes) (ich spreche hier sehr allgemein) ist dann auch ein solches Idiom. Nun integriert Derrida die Frage nach den technischen Verbreitungsmedien, indem er herausstellt, dass solche medialen Vermittlungsformen kulturelle Zentren ausbilden, die zur Hervorbringung spezifischer kultureller Milieus führen, indem diese die Wahrnehmung nicht nur orientieren, sondern aufgrund der Zentrierung dazu beitragen, dass so zahlreiche Menschen auf ähnliche Erscheinungen Bezug nehmen können. Obwohl die Erfahrungen an die je individuelle Wahrneh-

---

<sup>21</sup>Konersmann (2005), S. 30.

mung gebunden bleiben, kommt somit dennoch eine gewisse Gemeinsamkeit in der Wahrnehmung zustande. Medien, die so Orte und Schauplätze der Vermittlung ausbilden, koordinieren Erfahrungen. Technische Dispositive bilden daher eine relevante Dimension für das Geschehen der Vermittlung, da Zentrierung und Verbreitung zur intensiveren Ausbildung von Idiomen und Figuren in der Vermittlung beiträgt. Solche Dispositive erhöhen daher die Wahrscheinlichkeit zur Ausbildung kulturelle Figurationen, d.h. spezifischer Idiome: Sie bilden dadurch auch eine Normalität aus. Medientechniken begünstigen daher die Stabilisierung von Erscheinungsformen (etwa auch im Sinne narrativer Ordnungen, die Imagination ermöglichen, im dem diese transparent werden). So setzt die Ausprägung des Textes in der bis heute spezifischen Weise zwar schon vor Gutenberg ein, doch hat erst die Standardisierung des Buchdrucks, d.h. ein technisches Dispositiv (im Sinne eines spezifischen Verfahrens) dazu geführt, dass sich das Buch als ein medienkulturelles Verfahren und folglich die mit dem Buch verbundene (situationsentbundene) Schrift zu einer kulturellen Metropole entwickeln konnte, die das kulturelle Geschehen in einer bestimmten Weise grundlegend ausgeformt hat. Ob und wie sich solche kulturellen Idiome und damit verbunden kulturelle Regionen bzw. Milieus ausbilden, hängt daher auch von den Bedingungen der Möglichkeiten der Vermittlung ab, die sich in den kulturellen Praktiken ebenso wie in den Kulturtechniken ausprägen. Insofern etwa Derrida die gewohnten rhetorischen Figuren sowie die gewohnte graphische Figuralität des Schriftbildes im Sinne eines medienkulturellen Verfahren umschreibt, bedarf es *eingehender* Lektüren, die diese wieder transparent, d.h. verständlich werden lassen. Die Möglichkeit der Wissensvermittlung ergibt sich sodann in der Relation zum Anderen und den sich darin ausprägenden ästhetischen Erscheinungen. Das Ästhetische wird somit zur entscheidenden Schnittstelle. Indem Derrida jedes Vermittlungsgeschehen als gebrochen darstellt, wird letztlich die Individualität gegenüber einer vergemeinschafteten Gesellschaft betont. Der Akzent auf dem Einzelnen geht einher mit der ästhetische Dimension der Vermittlung.

Insofern kann Vermittlung als ästhetische Erfahrung des Individuums beschrieben werden, wobei die Vermittlung von Wissen dabei zugleich eine Wissenskonstitution beinhaltet, die durch die Orte der Einschreibung und die sich in diesen ausbildenden Idiome im Sinne heteronomer Gesetze bedingt ist. Der Ausdruck 'Wissensvermittlung' bezeichnet dann die Vermitteltheit des Wissens auch im Sinne der Bedingtheit vermittle der Möglichkeiten der Vermittlung. Was ich wissen kann, hängt sodann von der sich in der Vermittlung ausbildenden kulturellen Ästhetik ab. Eine solche kulturelle Ästhetik steht im Zeichen der Entgrenzung der Künste, was meint, dass eine solche Ästhetik nicht mehr auf die traditionellen Bereiche der Kunst bezogen bleibt, sondern das Ästhetische des kulturellen Geschehens insgesamt betrachtet. Die sich darin ausbildenden ästhetischen und in Folge auch epistemischen Stile sind vielfältig.

Die von Mersch angekündigte Renaissance des Ästhetischen ist daher an die Medien der Kultur gebunden und insofern nicht mehr auf einen spezifischen Bereich begrenzt. Eine kulturelle Ästhetik, wie sie sich aus der Konzeption Derridas ergibt, akzentuiert auch den dynamischen Charakter einer Kultur und sie beschreibt, inwiefern vermittelt durch die Praktiken und Erscheinungen in dieser Unterschiede wirksam werden. Indem jede Einschreibung zugleich eine ästhetische Hervorbringung ist, die kulturelle Figurationen und Erscheinungsformen variiert und auf diese Weise eine Differenzenerfahrung als ästhetische Erfahrung bedingt, übernimmt die von Derrida angelegte Geste somit eine Kritik kulturell geronnener Erscheinungen. Die kritische Frage, die er (im Sinne einer Medienkritik) stellt, ist daher eine Praxis der Vermittlung, die Differenzen erzeugt und damit einen Unterschied markiert. Derrida intendiert daher auch eine Verschiebung, die er allerdings selbst nicht kontrollieren kann. Ritter hat in diesem Sinn angemerkt: "Wir müssen den Logos verlassen, um ihn zu verstehen."<sup>22</sup>

Die Grenze dessen, was wir wissen können, wird daher in der ästhetischen Erfahrung des Übergangs erfahrbar; es ist jene Grenze, die deutlich werden lässt, inwiefern wir etwas wissen können. Die ästhetische Differenzenerfahrung der Veränderung (d.h. des Übergangs) macht einen Unterschied, der folglich deutlich werden lässt, wo wir wissen. Medien sind in diesem Sinne Praktiken und Erscheinungen, die einen Unterschied machen. Die darin angelegte Differenz, welche den Unterschied macht, wird aber nicht mehr alleine vom Einzelnen getroffen, vielmehr ergibt sich die Differenz im Einbezug des Anderen aufgrund der Figuralität der Vermittlung. Somit bilden Medien auch Maßstäbe und Relationen aus, aufgrund derer Differenzen zustande kommt, wobei ich deutlich gemacht habe, dass es sich dabei um kulturelle Ausprägungen handelt, die nicht als ein allgemeines Gesetz zu behandeln sind, sondern sehr spezifische (medienkulturelle) Erscheinungen annehmen können. Wenn daher der kulturelle Grund immer schon als Ausgangspunkt für die Möglichkeit des Wissens genommen werden muss, so ist aufgrund der sich ausbildenden kulturellen Praktiken dennoch der Unterschied, den Medien machen, nicht beliebig, sondern durch diese Ausprägungen in gewisser Weise stabil. Mit Blick auf die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis bedeutet dies auch, es gibt Wahrheit (auch wenn Wahrheit nicht existiert). Dass Derrida dennoch nicht als Relativist gebrandmarkt werden kann, hat sich anhand der Ausführungen zum Zusammenwirken der kulturellen Kräfte gezeigt: Unsere Erfahrungen sowie die medialen Ordnungen und Praktiken sind in einer Weise stark ausgeprägt, dass jeweils nur kleine Verschiebungen möglich sind (dass selbst diese zu starken Irritationen führen können, zeigen die Arbeiten Derridas). Insofern gilt für Derrida weiterhin: Vermittlung ist möglich, Erkenntnis und Wahrheit sind möglich. Die Erneuerung des Projektes der Aufklärung besteht für ihn demnach auch darin, die Grenzen des Wissens in

---

<sup>22</sup>Joachim Ritter zitiert nach Konersmann (2005), S. 28.

der Praxis der Vermittlung erfahrbar zu machen, um auf diese Weise aufzuzeigen, inwiefern, was wir wissen können, durch die sich in einer Medienkultur ausprägende Ordnung bedingt ist. So wie sich in der Kunstgeschichte epochemachende Stile ausgeprägt haben, so prägen sich in der Wissenschaft und im Alltag epistemische Stile aus.<sup>23</sup> Indem wir daher in der Vermittlung mit Anderen Praktiken und Erscheinungsweisen ausbilden, die einen Unterschied machen, wird unser Handeln bedeutungsvoll. Medien als Vermittlungsweisen machen in diesem Sinn einen Unterschied. In diesem Sinn bezeichnet *Media-  
lität* die kulturellen Praktiken, das Vermittlungsgeschehen mit Bezug auf Andere. Die Frage nach der Möglichkeit der Wissensvermittlung ist insofern an das medienkulturelle Geschehen gebunden. Wissensvermittlung zu untersuchen, bedeutet sodann, Vermittlungskulturen zu untersuchen, wobei die sich im Verhältnis zum Anderen ausprägenden ästhetischen Ordnungen die Erkenntnismöglichkeiten bedingen. Die Untersuchung von Wissenskulturen kann etwa von einer kulturwissenschaftlichen Linguistik nicht mehr alleine mit Bezug auf Sprache erfolgen. Derridas Medienphilosophie bietet daher eine theoretische Grundlegung an, die es ermöglicht, die medienkulturelle Dynamik ausgehend vom Menschen zu erfassen. Eine kulturelle Ästhetik, wie ich sie angedeutet habe, wäre dann je zu schreiben, mit Bezug auf die ästhetischen Ordnungen. Sie wäre stets auch neu zu schreiben.

---

<sup>23</sup>Feyerabend hat in diesem Sinn auch von "Denkstilen" gesprochen. Feyerabend (1984), S. 77.





# Literaturverzeichnis

- Abel, Günther:** Sagen und Zeigen. In **Stegmaier, Werner (Hrsg.):** Kultur der Zeichen. Zeichen und Interpretation VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, S. 61–98
- Agamben, Giorgio:** Paredes. die Schrift der Potenz. In **Wetzel, Michael und Rabaté, Jean-Michel (Hrsg.):** Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin: Akademie Verlag, 1993, S. 3–17
- Androutsopoulos, Jannis:** Medienlinguistik. 2003 (Zuletzt: 30. Juni 2009)  
<URL: <http://www.archetype.de/texte/2004/Medienlinguistik.pdf>>
- Angehrn, Emil:** Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik. Weilerswist: Velbrück, 2004
- Ansén, Reiner:** Defigurationen. Versuch über Derrida. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993
- Antos, Gerd:** Texte als Konstitutionsformen von Wissen. In **Antos, Gerd und Tietz, Heike (Hrsg.):** Die Zukunft der Textlinguistik. Traditionen, Transformationen, Trends. Tübingen: Niemeyer, 1997, S. 43–63
- Antos, Gerd:** Transferwissenschaft. Chancen und Barrieren des Zugangs zu Wissen im Zeiten der Informationsflut und der Wissensexplosion. In **Wichter, Sigurd und Antos, Gerd (Hrsg.):** Wissenstransfer zwischen Experten und Laien. Umriss einer Transferwissenschaft (Transferwissenschaften Bd. 1). Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2001, S. 3–33, in Zusammenarbeit mit Daniela Schütte und Oliver Stenschke
- Antos, Gerd:** Die Rolle der Kommunikation bei der Konzeptualisierung von Wissensbegriffen (Transferwissenschaften Bd. 3). In **Antos, Gerd und Wichter., Sigurd (Hrsg.):** Wissenstransfer durch Sprache als gesellschaftliches Problem. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2005, (in Zusammenarbeit mit Jörg Palm)
- Antos, Gerd und Wichter, Sigurd (Hrsg.):** Wissenstransfer durch Sprache als gesellschaftliches Problem. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2005

- Assmann, Aleida:** Der lange Schatten der Vergangenheit. München: Beck, 2006
- Assmann, Aleida und Assmann, Jan:** Schrift. In **Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 8. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1992, S. 1417–1429
- Assmann, Aleida und Assmann, Jan:** Schrift und Gedächtnis. In **Assmann, Aleida, Assmann, Jan und Hardmeier, Christof (Hrsg.):** Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation. München: Fink, 1993, S. 265–284
- Assmann, Jan:** Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck, 2005
- Austin, John L.:** Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Stuttgart: Reclam, 1988
- Baecker, Dirk:** Kommunikation. In **Barck, Karlheinz (Hrsg.):** Aesthetische Grundbegriffe: Historisches Woerterbuch in sieben Bänden. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001, S. 384–426
- Bahr, Hans Dieter:** Medien-Nachbarwissenschaften I: Philosophie. In **Leonhard, J.-H. et al. (Hrsg.):** Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, S. 273–281
- Balke, Friedrich:** The Parrot Hits Back. Über eine Szene verteilter Intelligenz bei John Locke. In **Engell, Lorenz, Siegert, Bernhard und Vogel, Joseph (Hrsg.):** Agenten und Agenturen. Weimar: Bauhaus-Universität Weimar, 2008, S. 9–21
- Beaugrande, Robert de:** Textlinguistik: Zu neuen Ufern? In **Antos, Gerd und Tietz, Heike (Hrsg.):** Die Zukunft der Textlinguistik. Tübingen: Niemeyer, 1997, S. 1–12
- Bedorf, Thomas:** Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem. München: Wilhelm Fink, 2003
- Bedorf, Thomas:** Spur. In **Konersmann, Ralf (Hrsg.):** Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, S. 401–420
- Bennington, Geoffrey:** Jacques Derrida. Ein Portrait. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994
- Berge, K. L.:** Communication. In **Mey, Jacobs L. (Hrsg.):** Concise Encyclopedia of Pragmatics. Amsterdam/Lausanne/New York/Oxford/Shannon/Singapore/Tokyo: Elsevier, 1998

- Bergmann, Jörg R.:** Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In **Schröder, Peter und Steger, Hugo (Hrsg.):** Dialogforschung. Düsseldorf: Schwann, 1981, S. 9–52
- Bernet, Rudolf:** Vorwort zur deutschen Ausgabe. In Jacques Derrida. Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der "Krisis". München: Wilhelm Fink, 1987, S. 11–30
- Bertram, Georg W.:** Hermeneutik und Dekonstruktion. München: Wilhelm Fink, 2002
- Bertram, Georg W. et al.:** In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008
- Bühler, Karl:** Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart: Lucius & Lucius, 1999
- Böhme, Hartmut:** Hängt 'Kultur' von Medien ab? Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 132, 2003, S. 16–34
- Biere, Bernd Ulrich:** Verständlich-Machen : hermeneutische Tradition - historische Praxis - sprachtheoretische Begründung. Tübingen: Niemeyer, 1989
- Biere, Bernd Ulrich:** Verstehen und Beschreiben von Dialogen. In **Fritz, Gert und Hundsnurscher, Franz (Hrsg.):** Handbuch der Dialoganalyse. Tübingen: Niemeyer, 1994, S. 155–175
- Biere, Bernd Ulrich:** Die Bedeutung der Mündlichkeit für die Verstehentheorie und Verständlichkeitsforschung. In **Spillner, Bernd (Hrsg.):** Sprache: Verstehen und Verständlichkeit. Frankfurt a.M.: Lang, 1995, S. 83–88
- Biere, Bernd Ulrich:** Linguistische Hermeneutik und hermeneutische Linguistik. In **Ehlich, Konrad (Hrsg.):** Germanistik in und für Europa. Faszination - Wissen. Bielefeld: Aisthesis, 2006, S. 493–509
- Biere, Bernd Ulrich:** Sprachwissenschaft als verstehende Wissenschaft. In **Kämper, Heidrum und Eichinger, Ludwig M. (Hrsg.):** Sprache - Kognition - Kultur. Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. Berlin/New York: de Gruyter, 2008, S. 262–276
- Bitsch, Anette:** Diskrete Gespenster. Die Genealogie des Unbewussten aus der Medientheorie und Philosophie der Zeit. Bielefeld: transcript, 2009
- Blasi, Luca di:** Grammatheologie. Eine kultur- und medientheoretische Lektüre. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55, 2007, Nr. 5, S. 717–733

- Bogdal, Klaus Michael:** Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus. In **Arnold, Heinz Ludwig und Detering, Heinrich (Hrsg.):** Grundzüge der Literaturwissenschaft. München: de Gruyter, 1996, S. 137–156
- Bohle, Ulrike und König, Ekkehard:** Zum Begriff des Performativen in der Sprachwissenschaft. *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, 10, 2001, Nr. 1, S. 13–34
- Bossinade, Johanna:** Poststrukturalistische Literaturtheorie. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2000
- Breger, Claudia und Döring, Tobias:** Einleitung: Figuren der/des Dritten. In **Breger, Claudia und Döring, Tobias (Hrsg.):** Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1998, S. 1–18
- Brinker, Klaus und Sager, Sven F.:** Linguistische Gesprächsanalyse. Eine Einführung. Berlin: Erich Schmidt, 2001
- Brünner, Gisela:** Metaphern für Sprache und Kommunikation in Alltag und Wissenschaft. *Diskussion Deutsch*, 94, 1987, Nr. 18, S. 100–119
- Bucher, Hans Jürgen:** Dialoganalyse und Medienkommunikation. In **Fritz, Gert und Hundsnurscher, Franz (Hrsg.):** Handbuch der Dialoganalyse. Tübingen: Niemeyer, 1994, S. 471–491
- Bucher, Hans Jürgen:** Vom Textdesign zum Hypertext. Gedruckte und elektronische Zeitungen als nicht-lineare Medien. In **Biere, Bernd Ulrich und Holly, Werner (Hrsg.):** Medien im Wandel. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998, S. 63–102
- Bucher, Hans-Jürgen:** Sprachwissenschaftliche Methoden der Medienforschung. In **Krank, Wolfgang et al. (Hrsg.):** Medienwissenschaft. Media: Technology, History, Communication, Aesthetics. Ein internationales Handbuch. Berlin/New York: de Gruyter, 1999
- Buhofer, Annelies Häcki:** Mediale Voraussetzungen: Bedingungen von Schriftlichkeit allgemein. In **Brinker, Klaus (Hrsg.):** Text- und Gesprächslinguistik, 1. Halbband. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. 251–261
- Bußmann, Hadumod (Hrsg.):** Lexikon der Sprachwissenschaft. 2. Auflage. Stuttgart: Kröner, 1990
- Burger, Harald:** Mediensprache. Eine Einführung in Sprache und Kommunikationsformen der Massenmedien. Mit einem Beitrag von Martin Luginbühl. 3. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter, 2005

- Burkhardt, Armin:** Worte und Wörter als Zeichen, (Be-)Deutung und Handlung - Zum Stand der Sprachtheorie nach 1945. In **Henne, Helmut, Sitta, Horst und Wiegand, Herbert Ernst (Hrsg.):** Germanistische Linguistik: Konturen eines Faches. Tübingen: Niemeyer, 2003, S. 1–23
- Burkhardt, Armin und Henne, Helmut:** Wie man einen Handlungsbe-  
griff "sinnvoll" konstituiert. Zu W. Hollys, P. Kühns und U. Püschels  
Beitrag in ZGL 12.1984. Zeitschrift für germanistische Linguistik, 12,  
1984, S. 332–351
- Buss, Mareike:** Semiologie und Grammatologie. Zu den Zeichenkonzep-  
tionen Ferdinand de Saussures und Jacques Derridas. Diplomarbeit,  
RWTH Aachen, 2000
- Buss, Mareike:** Gebrauchsspuren. Zeichen, Gebrauch und System bei Saus-  
sure. In **Fehrmann, Gisela, Linz, Erika und Epping-Jäger, Cor-  
nelia (Hrsg.):** Spuren Lektüren. Praktiken des Symbolischen. Mün-  
chen: Fink, 2005, S. 211–225
- Busse, Dietrich:** Überlegungen zum Bedeutungswandel. Sprache und Li-  
teratur, 58, 1986, S. 51–67
- Busse, Dietrich:** Textinterpretation: sprachliche Grundlagen einer explika-  
tiven Semantik. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992
- Busse, Dietrich:** Interpretation, Verstehen und Gebrauch von Texten: Se-  
mantische und pragmatische Aspekte der Textrezeption. In **Boehm,  
Andreas, Mengel, Andreas und Muhr, Thomas (Hrsg.):** Texte  
verstehen: Konzepte, Methoden, Werkzeuge. Konstanz: Universitäts-  
verlag, 1994, S. 49–79
- Busse, Dietrich:** Bedeutung und Bedeutungen. In **Pohl, Inge und Pohl,  
Jürgen (Hrsg.):** Texte über Texte. Interdisziplinäre Zugänge. Frank-  
furt a.M.: Peter Lang, 1998, S. 531–541
- Busse, Dietrich:** Architekturen des Wissens - Zum Verhältnis von Semantik  
und Epistemologie. In **Müller, Ernst (Hrsg.):** Begriffsgeschichte im  
Umbruch. Berlin: Felix Meiner, 2005, S. 43–57
- Busse, Dietrich:** Linguistische Epistemologie - Zur Konvergenz von kogniti-  
ver und kulturwissenschaftlicher Semantik am Beispiel von Begriffsges-  
chichte, Diskursanalyse und Framesemantik. In **Kämper, Heidrum  
und Eichinger, Ludwig M. (Hrsg.):** Sprache - Kognition - Kultur.  
Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung. Ber-  
lin/New York: de Gruyter, 2008, S. 73–114

- Calle-Gruber, Mireille:** Die Gabe des Sehens. "Geben, sagt er.". In **Wetzel, Michael und Rabaté, Jean-Michel (Hrsg.):** Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin: Akademie Verlag, 1993, S. 211–222
- Cassirer, Ernst:** Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 3. Die nachkantischen Systeme. Hamburg: Meiner, 2000, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Herausgegeben von Birgit Recki. Band 4
- Coulmas, Florian:** Über Schrift. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981
- Coulmas, Florian:** Theorie der Schriftgeschichte. In **Günther, Hartmut und Ludwig, Otto (Hrsg.):** Schrift und Schriftlichkeit : ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft ; Bd. 10). Berlin/New York: de Gruyter, 1994, S. 256–264
- Coy, Wolfgang:** Einleitung. In Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters. Addison-Wesley, 1995, S. XXX
- Culler, Jonathan:** Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Hamburg: Rowohlt, 1999
- Deppermann, Arnulf und Schmitt, Reinhold:** Verstehensdokumentation: Zur Phänomenologie von Verstehen in der Interaktion. Deutsche Sprache, 36, 2008, S. 220–245
- Derrida, Jacques:** Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, übersetzt von Rudolf Gasché (Originalausgabe: L'écriture et la différance, Éditions du Seuil, Paris, 1976)
- Derrida, Jacques:** Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung. Berlin: Brinkmann & Bose, 1982, übersetzt von Hans-Joachim Metzger
- Derrida, Jacques:** Grammatologie. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler (Originalausgabe: De la grammatologie, Les Editions de Minuit, Paris, 1967)
- Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hrsg.):** Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Graz/ Wien: Passagen, 1986a
- Derrida, Jacques:** Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva. In **Engelmann, Peter (Hrsg.):** Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebin, Guy Scarpetta / Jacques Derrida. Graz/ Wien/ Böhlau: Passagen Verlag, 1986b, S. 52–82

- Derrida, Jacques:** Florian Roetzer im "Gespräch mit Jacques Derrida". Falter. Wiener Stadtzeitung, 1987a, Nr. 302, S. 11–12, Beilage zum FF-alterNr. 22a/87
- Derrida, Jacques:** Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der "Krisis". München: Wilhelm Fink, 1987b, aus dem Französischen von Rüdiger Hentschel und Andreas Knop. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet (Originalausgabe: Edmund Husserl, l'origine de la géométrie. Traduction et introduction par Jacques Derrida, Presses Universitaires de France, 1962)
- Derrida, Jacques:** Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung. Berlin: Brinkmann & Bose, 1987c, übersetzt von Hans-Joachim Metzger
- Derrida, Jacques:** Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text. In **Peter Engelmann, Jacques Derrida. Herausgegeben von (Hrsg.):** Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen-Verlag, 1988, S. 205–258
- Derrida, Jacques:** Chora. Wien: Passagen, 1990, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek
- Derrida, Jacques:** Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, aus dem Französischen von Alexander Garcia Düttmann (Originalausgabe: L'autre cap suivi de La démocratie ajournée. Les 'Editions de Minuit, Paris, 1991)
- Derrida, Jacques:** Dissemination. Wien: Passagen Verlag, 1995, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek (Originalausgabe: La dissémination. Éditions du Seuil, 1972)
- Derrida, Jacques:** Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen. München: Wilhelm Fink, 1997a, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Michael Wetzel. Aus dem Französischen von Andreas Knop und Michael Wetzel (Originalausgabe: Mémoire d'auvegle. L'autoportrait et autres ruines. Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990)
- Derrida, Jacques:** Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression. Berlin: Brinkmann & Bose, 1997b, übersetzt von Hans-Dieter Gondek und Hans Naumann (Originaltitel: Mal d'Archive)
- Derrida, Jacques:** Über den Namen : drei Essays. Wien: Passagen, 2000, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek (Originalausgabe: Passions, Sauf le nom, Khora, Paris, Éditions Galilée, 1993)

- Derrida, Jacques:** Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der "Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft. In **Derrida, Jacques und Vattimo, Gianni (Hrsg.):** Die Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001a, S. 9–106, (Originalausgabe: La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Éditions du Seuil/Éditions Laterza, 1996)
- Derrida, Jacques:** Limited Inc. Wien: Passagen Verlag, 2001b, aus dem Französischen von Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travner (Originalausgabe: Limited Inc, Éditions Galilée, Paris, 1990)
- Derrida, Jacques:** Fichus. Frankfurter Rede. Wien: Passagen, 2002a, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. (Originalausgabe: Fichus. Discours de Francfort, Éditions Galilée, Paris, 2002)
- Derrida, Jacques:** Lyotard und *wir*. Berlin: Merve, 2002b, Deutsch von Susanne Lüdemann (Originalausgabe: Lyotard et nous. Erschien in: Jean-Francois Lyotard: L'exercice du différend. Presses Universitaires de France, Paris, 2001)
- Derrida, Jacques:** Bleibe. Maurice Blanchot. Wien: Passagen, 2003a, (Originalausgabe: Demeure. Maurice Blanchot. Éditions Galilée, Paris, 1998)
- Derrida, Jacques:** Die Einsprachigkeit des Anderen - oder die ursprüngliche Prothese. München: Wilhelm Fink, 2003b, aus dem Französischen von Michael Wetzel (Originalausgabe: Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. Éditions Galilée, 1996)
- Derrida, Jacques:** Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Berlin: Merve, 2003c, (Originalausgabe: Une certaine possibilité impossible de dire l'événement, In: Alexis Nouss (ed.): Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autor de J. Derrida (avec J. Derrida et G. Soussana). L'Harmattan, coll. "Esthéticoques", Paris, 2001, p. 79-112)
- Derrida, Jacques:** Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt: Suhrkamp, 2003d, aus dem französischen von Hans-Dieter Gondek (Originalausgabe: Le voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Presses Universitaires de France, Paris, 1967)
- Derrida, Jacques:** Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004a, aus dem Französischen von Susanne Lüdemann (Dt. Erstausgabe: 1996. Originalausgabe: Spectres du Marx, Éditions Galilée, Paris, 1993)



- Derrida, Jacques:** Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht. In **Gessmann, Martin (Hrsg.):** Der ununterbrochene Dialog. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004b, S. 7–50
- Derrida, Jacques:** Mémoires. Für Paul de Man. Wien: Passagen Verlag, 2005, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. (Originalausgabe: Mémoires. For Paul de Man, 1986, Columbia University Press, New York; 1987, französische Ausgabe Éditions Galilée, Paris)
- Derrida, Jacques:** Glas. München: Wilhelm Fink, 2006a, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek (Originalausgabe: Glas. Éditions Galilée, Paris, 1974)
- Derrida, Jacques:** Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten. Wien: Passagen, 2006b, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek (Originalausgabe: Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses, Éditions Galilée, Paris, 2001)
- Derrida, Jacques:** Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006c, aus dem Französischen von Horst Brühmann. (Originalausgabe: Voyous. Deux essais sur la raison, Éditions Galilée, Paris)
- Derrida, Jacques und Brinbaum, Jean:** Das Leben, das Überleben. Lettre International, Herbst 2004, Nr. 66, S. 10–13
- Diekmann, Walter und Ingwer, Paul:** Aushandeln als Konzept der Konversationsanalyse. Eine wort- und begriffsgeschichtliche Analyse. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, 2, 1983, Nr. 2, S. 169–196
- Dosse, Francois:** Geschichte des Strukturalismus. Band 2: Die Zeichen der Zeit, 1967 - 1991. Frankfurt a.M.: Fischer, 1999
- Dreisholtkamp, Uwe:** Jacques Derrida. München: Beck, 1999
- Dreisholtkamp, Uwe:** Andere(s) in Schriften, Gaben an Andere. In **Henningfeld, Jochem und Jansohn, Heinz (Hrsg.):** Philosophen der Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, S. 216–234
- Därmann, Iris:** Derrida, Jacques. In **Bedorf, Thomas und Röttgers, Kurt (Hrsg.):** Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009, S. 115–122
- Dürscheid, Christa:** Medienkommunikation im Kontinuum von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Theoretische und empirische Probleme. Zeitschrift für Angewandte Linguistik, 38, 2003, S. 35–54

- Dürscheid, Christa:** Einführung in die Schriftlinguistik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Düttmann, Alexander García:** Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion. Bielefeld: transcript, 2008
- Eagleton, Terry:** Einführung in die Literaturtheorie. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1997
- Eco, Umberto:** Einführung in die Semiotik. München: Wilhelm Fink, 1972
- Ehlich, Konrad:** Funktion und Struktur schriftlicher Kommunikation. In **Günther, Hartmut und Ludwig, Otto (Hrsg.):** Schrift und Schriftlichkeit : ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft ; Bd. 10). Berlin/New York: de Gruyter, 1994, S. 18–41
- Ehlich, Konrad:** Medium Sprache. In **Strohner, Hans, Sichelschmidt, Lorenz und Hielscher, Martina (Hrsg.):** Medium Sprache. Frankfurt a.M./Berlin/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1998, S. 9–21
- Ehlich, Konrad:** Wie alles anfing - Überlegungen zu Systematik und Kontingenz der Schriftentwicklung. In **Wende, Waltraud (Hrsg.):** Über den Umgang mit der Schrift. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, S. 31–65
- Ehlich, Konrad:** Sprachliches Handeln - Interaktion und sprachliche Strukturen. In **Deppermann, Arnulf, Fiehler, Reinhard und Spranz-Fogasy, Thomas (Hrsg.):** Grammatik und Interaktion. Untersuchungen zum Zusammenhang von grammatischen Strukturen und Gesprächsprozessen. Radolfzell: Verlag für Gesprächsforschung, 2006, S. 11–20
- Ehlich, Konrad:** Zum Textbegriff. In **Ehlich, Konrad (Hrsg.):** Sprache und sprachliches Handeln. Band 3: Diskurs - Narration - Text - Schrift. Berlin/New York: de Gruyter, 2007, S. 531–550
- Eichinger, Ludwig M.:** Mediation und Vermittlung. Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, 2003, Nr. 29, S. 95–106
- Engell, Lorenz, Siegert, Bernhard und Vogel, Joseph:** Editorial. In **Engell, Lorenz, Siegert, Bernhard und Vogel, Joseph (Hrsg.):** Agenten und Agenturen. Weimar: Bauhaus-Universität Weimar, 2008, S. 5–8
- Engelmann, Peter:** Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In **Engelmann, Peter (Hrsg.):** Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, 1999, S. 5–32

- Ernst, Christoph, Gropp, Petra und Sprengard, Karl Anton:** Einleitung. In **Ernst, Christoph, Gropp, Petra und Sprengard, Karl Anton (Hrsg.):** Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie. Bielefeld: transcript, 2003, S. 9–16
- Ernst, Wolfgang:** Von der Handschrift zum Druck: Der Medie in Europa. In **Goetz, Hans-Werner und Jarnut, Jörg (Hrsg.):** Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. München: Wilhelm Fink, 2003, S. 347–357
- Faßler, Manfred:** Was ist Kommunikation? München: Wilhelm Fink, 1997
- Faulstich, Werner:** Medientheorien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991
- Fehr, Johannes:** Die Theorie der Zeichen bei Saussure und Derrida oder Jacques Derridas Saussure-Lektüre. Cahiers Ferdinand de Saussure, 1992, Nr. 46, S. 35–54
- Fehr, Johannes:** Saussure: Zwischen Linguistik und Semilogie. Ein einleitender Kommentar. In **Fehr, Johannes (Hrsg.):** Linguistik und Semilogie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 17–226
- Feilke, Helmut:** Sprache als soziale Gestalt : Ausdruck, Prägung und die Ordnung der sprachlichen Typik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996
- Feilke, Helmut:** Die pragmatische Wende in der Textlinguistik. In **Brinker, Klaus (Hrsg.):** Text- und Gesprächslinguistik : ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. 64–82
- Feilke, Helmut und Linke, Angelika:** Oberfläche und Performanz - Zur Einleitung. In **Feilke, Helmut und Linke, Angelika (Hrsg.):** Oberfläche und Performanz. Untersuchungen zur Sprache als dynamischer Gestalt. Tübingen: Max Niemeyer, 2009, S. 3–17
- Feldbusch, Elisabeth:** Geschriebene Sprache. Untersuchungen zu ihrer Herausbildung und Grundlegung ihrer Theorie. Berlin/New York: de Gruyter, 1985
- Feyerabend, Paul:** Wissenschaft als Kunst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984
- Fiehler, Reinhard:** Kommunikation, Information und Sprache. Alltagsweltliche und wissenschaftliche Konzeptualisierungen und der Kampf um die Begriffe. In **Weingarten, Rüdiger (Hrsg.):** Information ohne Kommunikation. Die Loslösung der Sprache vom Sprecher. Frankfurt a.M.: Fischer, 1990, S. 99–128

- Fischer, Joachim:** Das Medium ist der Bote. Zur Soziologie der Massenmedien aus der Perspektive einer Sozialtheorie des Dritten. In **Ziemann, Andreas (Hrsg.):** Medien der Gesellschaft - Gesellschaft der Medien. Konstanz: UVK, 2006, S. 21–41
- Fischer, Norbert:** Emmanuel Levinas. Die Rechtfertigung der Vernunft durch den Anderen. In **Henningfeld, Jochem und Jansohn, Heinz (Hrsg.):** Philosophen der Gegenwart. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, S. 87–104
- Fischer-Lichte, Erika:** Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung. In **Küpper, Joachim und Menke, Christoph (Hrsg.):** Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 138–161
- Frank, Manfred:** Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984
- Frank, Manfred:** Wörter, Wörter, Wörter. Die Zeit, 11. September 1992, Nr. 38, S. 74–75
- Frank, Manfred:** Was ist Neostrukturalismus? Derridas sprachphilosophische Grundoperation im Ausgang vom klassischen Strukturalismus. In **Jaeger, Friedrich und Straub, Jürgen (Hrsg.):** Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen. Band 2, Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2004, S. 364–376
- Franz, Michael und Kalisch, Eleonore:** Tertius Spectans. Die spekulatorische Situation als spezifische Zeichensituation. Weimarer Beiträge, 54, 2008, Nr. 4, S. 500–529
- Gasché, Rudolphe:** "Mehr als stilistische Differenzen". Zur Debatte zwischen Derrida und Searle. In **Franz, Michael et al. (Hrsg.):** Electric Laokoon. Zeichen und Medien, von der Lochkarte zur Grammatologie. Berlin: Akademie Verlag, 2007, S. 243–264
- Gehring, Petra:** Innen des Außen - Außen des Innen. Foucault, Derrida, Lyotard. München: Wilhelm Fink, 1994
- Gehring, Petra:** Dekonstruktion - Philosophie? Programm? Verfahren? In **Jäger, Friedrich und Straub, Jürgen (Hrsg.):** Handbuch der Kulturwissenschaften. Paradigmen und Disziplinen. Band 2. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2004, S. 377–394
- Geißner, Helmut:** Kommunikationstheorie. In **Ueding, Gert (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tübingen: Max Niemeyer, 1998, S. 1187–1209

- Gelb, I.J.:** Von der Keilschrift zum Alphabet. Grundlagen einer Schriftwissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer, 1958
- Gessmann, Martin:** Nachwort. In **Gessmann, Martin (Hrsg.):** Jacques Derrida, Hans Georg Gadamer: Der ununterbrochene Dialog. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 97–111
- Glück, Helmut:** Schrift und Schriftlichkeit. Eine sprach- und kulturwissenschaftliche Studie. Stuttgart: Metzler, 1987
- Gloning, Thomas:** Bedeutung, Gebrauch und sprachliche Handlung. Ansätze und Probleme einer handlungstheoretischen Semantik aus linguistischer Sicht. Tübingen: Niemeyer, 1996
- Günther, Hartmut und Ludwig, Otto:** Vorwort. In **Günther, Hartmut und Ludwig, Otto (Hrsg.):** Schrift und Schriftlichkeit : ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft ; Bd. 10). Berlin/New York: de Gruyter, 1994, S. V–XXII
- Gondek, Hans-Dieter und Waldenfels, Bernhard:** Derridas performative Wende. In **Gondek, Hans-Dieter und Waldenfels, Bernhard (Hrsg.):** Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997, S. 7–18
- Goody, Jack:** Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften. In **Goody, Jack, Watt, Ian und Gough, Kathleen (Hrsg.):** Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 25–61
- Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm:** Deutsches Wörterbuch. Leipzig: S. Hirzel, 1956
- Gross, Sabine:** Lese-Zeichen. Kognition, Medium und Materialität im Leseprozess. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
- Groys, Boris:** Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel. München/Wien: Hanser, 2002
- Grube, Gernot und Kogge, Werner:** Zur Einleitung: Was ist Schrift? In **Grube, Gernot, Kogge, Werner und Krämer, Sybille (Hrsg.):** Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine. München: Wilhelm Fink, 2005, S. 9–21
- Gáspár, Edgar Onea:** Sprache und Schrift aus handlungstheoretischer Perspektive. Berlin/New York: de Gruyter, 2006
- Götttert, Karl-Heinz:** Die Geschichte der Stimme. München: Wilhelm Fink, 1998

- Gumbrecht, Hans Ulrich:** Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004
- Gumbrecht, Hans Ulrich:** Materialität der Kommunikation. In **Roesler, Alexander und Stiegler, Bernd (Hrsg.):** Grundbegriffe der Medientheorie. Paderborn: UTB, 2005, S. 144–149
- Gumbrecht, Hans Ulrich und Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.):** Materialität der Kommunikation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988
- Habermas, Jürgen:** Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988
- Habscheid, Stephan:** 'Medium' in der Pragmatik. Eine kritische Bestandsaufnahme. Deutsche Sprache, 28, 2000, Nr. 2, S. 126–143
- Halbig, Christoph, Quante, Michael und Siep, Ludwig:** Hegels Erbe - eine Einleitung. In **Halbig, Christoph, Quante, Michael und Siep, Ludwig (Hrsg.):** Hegels Erbe und die theoretische Philosophie der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004, S. 7–20
- Haller, Rudolf:** Die gemeinsame menschliche Handlungsweise. In **Haller, Rudolf (Hrsg.):** Sprache und Erkenntnis als soziale Tatsache. Wien: Holder-Pichler-Tempsky, 1981, S. 57–68
- Handler, Peter:** Medientechnische Konzepte in der Modellbildung über Sprache und Kommunikation. In **Kettemann, Bernhard, Stegu, Martin und Stöckl, Hartmut (Hrsg.):** Mediendiskurse. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1998, S. 13–25
- Harras, Gisela:** Handlungssprache und Sprechhandlung. Eine Einführung in die theoretischen Grundlagen. Berlin/New York: de Gruyter, 2004
- Hartmann, Frank:** Mediologie. Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften. Wien: WUV, 2003
- Havelock, Eric A.:** Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie. Berlin: Wagenbach, 2007
- Haverkamp, Anselm:** Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs. München: Wilhelm Fink, 2007
- Höcker, Arne:** Die Figur des Dritten. In **Höcker, Arne, Moser, Jeanie und Weber, Philippe (Hrsg.):** Wissen. Erzählen. Narrative der Humanwissenschaften. Bielefeld: transcript, 2006, S. 153–158
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner, 1988

- Hempfer, Klaus W. et al.:** Performativität und *episteme*. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, 10 2001, Nr. 1, S. 65–90
- Henne, Helmut und Rehbock, Helmut:** Einführung in die Gesprächsanalyse. Berlin/New York: de Gruyter, 2001
- Heringer, Hans Jürgen:** Praktische Semantik. Stuttgart: Klett, 1974
- Heringer, Hans Jürgen:** Textverständlichkeit. Leitsätze und Leitfragen. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 55, 1984, S. 57–70
- Heringer, Hans Jürgen:** Interkulturelle Kommunikation. Tübingen/Basel: A. Francke, 2004
- Hermann, Jörg:** Fern-Sehen! - Eine Rezension. Magazin für Theologie und Ästhetik, 22 2003 (Zuletzt: 30 Juni 2009) (URL: <http://www.theomag.de/22/jh6.htm>)
- Hermanns, Fritz:** Handeln ohne Zweck. In **Liedtke, Frank und Keller, Rudi (Hrsg.):** Kommunikation und Kooperation. Tübingen: Niemeyer, 1987, S. 71–105
- Hermanns, Fritz:** "Schmollen" als Kommunikationsversuch. Eine linguistische Lektüre von Kellers Pankraz, der Schmoller. Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, 18, 1992, S. 414–429
- Hermanns, Fritz:** Attitude, Einstellung, Haltung. Empfehlung eines psychologischen Begriffs zu linguistischer Verwendung. In **Cherubin, Dieter, Jakob, Karlheinz und Linke, Angelika (Hrsg.):** Neue deutsche Sprachgeschichte. Mentalitäts-, kultur- und sozialgeschichtliche Zusammenhänge. Berlin/New York: de Gruyter, 2002, S. 65–89
- Hermanns, Fritz:** Linguistische Hermeneutik. Überlegungen zur überfälligen Einrichtung eines in der Linguistik bislang fehlenden Teilfaches. In **Linke, Angelika, Ortner, Hanspeter und Portmann-Tselikas, Paul R. (Hrsg.):** Sprache und mehr. Ansichten einer Linguistik der sprachlichen Praxis. Tübingen: Niemeyer, 2003
- Hess-Lüttich, Ernest W. B.:** Gespräch. In **Ueding, Gert (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tübingen: Max Niemeyer, 1996, 3, S. 929–947
- Hirsch, Alfred:** Von der 'Schrift' zur 'Zukunft' des anderen. Entwicklungen im Denken Jacques Derridas. In **Abel, Günter (Hrsg.):** Französische Nachkriegsphilosophie. Autoren und Positionen. Berlin: Berlin Verlag, 2001, S. 331–353

- Hoffmann, Stefan:** Geschichte des Medienbegriffs. Hamburg: Felix Meiner, 2002
- Holly, Werner:** Wie meine Tante Hulda, echt. Textoffenheit in der Lindenstraße als Produkt- und Rezeptionsphänomen. In **Jurga, Martin (Hrsg.):** Lindenstraße. Leben mit einem populären Medienprodukt. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, S. 117–136
- Holly, Werner:** Mündlichkeit im Fernsehen. In **Biere, Bernd Ulrich und Hoberg, Rudolf (Hrsg.):** Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Fernsehen. Tübingen: Gunter Narr, 1996, S. 29–40
- Holly, Werner:** Zur Einführung. Was sind Medien und wie gehen wir mit Medien um? Der Deutschunterricht, 49, 1997, Nr. 3, S. 3–9
- Holly, Werner:** Einführung in die Pragmalinguistik. Germanistische Fernstudieneinheit 3. Berlin: Langenscheidt, 2001a
- Holly, Werner:** Der sprechend Zuschauer. In **Holly, Werner, Püschel, Ulrich und Bergmann, Jörg (Hrsg.):** Der sprechende Zuschauer. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2001b, S. 11–24
- Holly, Werner:** Fernsehen. Tübingen: Niemeyer, 2004
- Holly, Werner:** Bildbeschreibungen. Wie Sprechtexte Nachrichtenfilme lesbar machen (und umgekehrt). In **Diekmannshenke, Hajo, Klemm, Michael und Stöckl, Hartmut (Hrsg.):** Bildlinguistik. Erich Schmidt, im Erscheinen
- Holly, Werner, Kühn, Peter und Püschel, Ulrich:** Für einen "sinnvollen" Handlungsbegriff in der linguistischen Pragmatik. Zeitschrift für germanistische Linguistik, 12, 1984, S. 275–312
- Holly, Werner, Kühn, Peter und Püschel, Ulrich:** Blitzstrahl im Handlungschaos. Zu A. Burkhardts/H. Hennes und H. Harras Diskussionsbeiträgen in ZGL 12.1984 und 13.1985. Zeitschrift für germanistische Linguistik, 13, 1985, S. 74–83
- Holly, Werner, Kühn, Peter und Püschel, Ulrich:** Politische Fernsehdiskussionen. Zur medienspezifischen Inszenierung von Propaganda als Diskussion. Tübingen: Niemeyer, 1986
- Hörisch, Jochen:** Gott, Geld, Medien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004
- Hubig, Christoph:** Mittel. Bielefeld: transcript, 2002
- Illich, Ivan:** Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos "Didascalicon". Frankfurt a.M.: Luchterhand, 1991



- Irrlitz, Gert:** Kant Handbuch : Leben und Werk. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002
- Janich, Peter:** Medienphilosophie der Kommunikation. In **Sandbothe, Mike und Nagl, Ludwig (Hrsg.):** Systematische Medienphilosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 83–98
- Janich, Peter:** Kultur und Methode. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006a
- Janich, Peter:** Was ist Information? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006b
- Januschek, Franz:** Aufstieg und Fall von Kommunikationsmodellen. Kommunikation - gibt's das? OBST - Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie, 69 2005, S. 131–152
- Jauß, Hans Robert:** Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung. In **Stöhr, Jürgen (Hrsg.):** Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont, 1996, S. 15–41
- Jäger, Ludwig:** Zu einer historischen Rekonstruktion der authentischen Sprach-Idee F. de Saussures. Düsseldorf: Dissertation, 1975
- Jäger, Ludwig:** Über die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Selbstreflexion der Linguistik. In **Jäger, Ludwig (Hrsg.):** Erkenntnistheoretische Grundfragen der Linguistik. Stuttgart: Kohlhammer, 1979, S. 9–21
- Jäger, Ludwig:** Ferdinand de Saussure. Genese, Rezeption und Aktualität seiner Sprachtheorie. Sprache und Literatur, 1984, Nr. 54, S. 19–29
- Jäger, Ludwig:** Schriftkultur im technischen Zeitalter. In **Jäger, Ludwig und Stoffers, Johannes (Hrsg.):** Der Computer als Schiefertafel oder neue Wege auf dem Weg zur Schrift : lesen und schreiben lernen mit Hilfe computerunterstützter Medien. Aachen: Alano, 1992, S. 9–36
- Jäger, Ludwig:** Die Linguistik des Innern. Historische Anmerkungen zu den zeichen- und erkenntnistheoretischen Grundlagen der kognitivistischen Sprachwissenschaft. In **Jäger, Ludwig und Switalla, Bernd (Hrsg.):** Germanistik in der Mediengesellschaft. München: Fink, 1994, S. 291–326
- Jäger, Ludwig:** Die Sprachvergessenheit der Medientheorie. Ein Plädoyer für das Medium Sprache. In **Kallmeyer, Werner (Hrsg.):** Sprache und neue Medien. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. 9–30
- Jäger, Ludwig:** Zeichen/Spuren. In **Stanizek, Georg und Voßkamp, Wilhelm (Hrsg.):** Schnittstelle: Medien und Kulturwissenschaften. Köln: DuMont, 2001, S. 17–31

- Jäger, Ludwig:** Transkriptivität. Zur medialen Logik der kulturellen Semantik. In **Jäger, Ludwig und Stanitzek, Georg (Hrsg.):** Transkribieren Medien, Lektüre. München: Fink, 2002, S. 19–41
- Jäger, Ludwig:** Erkenntnisobjekt Sprache. Probleme der linguistischen Gegenstandskonstitution. In **Linke, Angelika, Ortner, Hanspeter und Portmann-Tselikas, Paul R. (Hrsg.):** Sprache und mehr. Ansichten einer Linguistik der sprachlichen Praxis. Tübingen: Niemeyer, 2003a, S. 67–97
- Jäger, Ludwig:** Wissenschaft der Sprache. Einleitender Kommentar zu den Notizen aus dem Gartenhaus. In **Jäger, Ludwig (Hrsg.):** Wissenschaft der Sprache. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003b, S. 11–55
- Jäger, Ludwig:** Transkription - zu einem medialen Verfahren an den Schnittstellen des kulturellen Gedächtnisses. Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2004 (Zuletzt: 30. Juni 2009), Nr. 15 (URL: [http://www.inst.at/trans/15Nr/06\\_2/jaeger15.htm](http://www.inst.at/trans/15Nr/06_2/jaeger15.htm))
- Jäger, Ludwig:** Bild/Sprachlichkeit. Zur Audiovisualität des menschlichen Sprachvermögens. Sprache und Literatur, 98 2006a, S. 2–24
- Jäger, Ludwig:** "ein nothwendiges Uebel der Cultur". Anmerkungen zur kulturwissenschaftlichkeit der Linguistik. Zeitschrift für Germanistische Linguistik, 34 2006b, Nr. 3, S. 28–49
- Jäger, Ludwig:** Gedächtnis als Verfahren - zur transkriptiven Logik der Erinnerung. In **Wodianka, Stephanie und Rieger, Dietmar (Hrsg.):** Mythosaktualisierungen. Tradierungs- und Generierungspotentiale einer alten Erinnerungsform. Berlin/New York: de Gruyter, 2006c, S. 57–79
- Jäger, Ludwig:** Medium Sprache. Anmerkungen zum theoretischen Status der Sprachmedialität. Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes, 2007, Nr. 1, S. 8–24
- Jäger, Ludwig und Linz, Erika:** Einleitung. In **Jäger, Ludwig und Linz, Erika (Hrsg.):** Medialität und Mentalität. Theoretische und empirische Studien zum Verhältnis von Sprache, Subjektivität und Kognition. München: Wilhelm Fink, 2004, S. 9–14
- Joerges, Bernward und Braun, Ingo:** Große technische Systeme - erzählt, gedeutet, modelliert. In **Braun, Ingo und Joerges, Bernward (Hrsg.):** Technik ohne Grenzen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, S. 7–49

- Kallmeyer, Werner:** Aushandlung und Bedeutungskonstitution. In **Schröder, Peter und Steger, Hugo (Hrsg.):** Dialogforschung. Düsseldorf: Schwann, 1981, S. 89–127
- Kallmeyer, Werner:** Vorwort. In Sprache und neue Medien. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. VII–IX
- Kambartel, Friedrich und Stekeler-Weithofer, Pirmin:** Sprachphilosophie. Probleme und Methoden. Stuttgart: Reclam, 2005
- Kambouchner, Denis:** Hegel unter Dekonstruktion. In **Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.):** Der französische Hegel. Berlin: Akademie Verlag, 2007, S. 143–153
- Kameyama, Shinichi:** Verständnissicherndes Handeln. Zur reparativen Bearbeitung von Rezeptionsdefiziten in deutschen und japanischen Diskursen. Münster: Waxmann, 2004
- Kamper, Dietmar:** Das Ereignis und die Ekstasen der Zeit. In **Kamper, Dietmar und Wulf, Christoph (Hrsg.):** Das Heilige. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt a.M.: Athenaeum, 1987, S. 665–674
- Kant, Immanuel:** Kritik der reinen Vernunft. Hamburg: Meiner, 1998
- Keller, Rudi:** Zum Begriff der Regel. In **Heringer, Hans Jürgen (Hrsg.):** Der Regelbegriff in der praktischen Semantik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, S. 10–24
- Keller, Rudi:** Verstehen wir, was ein Sprecher meint, oder was ein Ausdruck bedeutet? Zu einer Hermeneutik des Handelns. In **Baumgärtner, Klaus (Hrsg.):** Sprachliches Handeln. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1977, S. 1–27
- Keller, Rudi:** Interpretation und Sprachkritik. Sprache und Literatur, 57, 1986, S. 54–61
- Keller, Rudi:** Zeichentheorie: zu einer Theorie semiotischen Wissens. Tübingen/Basel: Francke, 1995
- Kern, Andrea und Menke, Christoph (Hrsg.):** Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002
- Khurana, Thomas:** "... besser, daß etwas geschieht". Zum Ereignis bei Derrida. In **Röllli, Marc (Hrsg.):** Ereignis auf Französisch. München: Wilhelm Fink, 2004, S. 235–256
- Kilian, Jörg:** Alkmenes "Ach!". - Die germanistische Linguistik entdeckt die dialogische Sprache. In **Henne, Helmut, Sitta, Horst und Wiegand, Herbert Ernst (Hrsg.):** Germanistische Linguistik: Konturen eines Fachs. Niemeyer, 2003

- Kimmerle, Heinz:** Jacques Derrida zur Einführung. Hamburg: Junius, 2000
- Klein, Josef:** Pragmatik und Hermeneutik als Gelingensbedingungen für die Politolinguistik. In **Girnth, Heiko und Spieß, Constanze (Hrsg.):** Strategien politischer Kommunikation. Pragmatische Analysen. Berlin: Erich Schmidt, 2006, S.17–26
- Klemm, Michael:** Zuschauerkommunikation. Formen und Funktionen der alltäglichen kommunikativen Fernsehaneignung. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2000
- Klock, Daniela und Spahr, Angela (Hrsg.):** Medientheorie: eine Einführung. München: Fink, 2000
- Knape, Joachim:** Figurenlehre. In **Ueding, Gert (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 3. Tübingen: Max Niemeyer, 1996, S.289–342
- Knobloch, Clemens:** "Sprachverstehen" und "Redeverstehen". Sprachreport, 1 2005, S. 5–15
- Koch, Peter und Oesterreicher, Wulf:** Schriftlichkeit und Sprache. In **Günther, Hartmut und Ludwig, Otto (Hrsg.):** Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung. An interdisciplinary Handbook of International Research. 1. Halbband. Berlin/New York: de Gruyter, 1994, S.587–604
- Koch, Peter und Oesterreicher, Wulf:** Sprache der Nähe - Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. Romanistisches Jahrbuch, 36, 1985, S.15–43
- Kofman, Sarah:** Derrida lesen. Wien: Passagen, 2000
- Kogge, Werner und Grube, Gernot:** Der Begriff der Schrift und die Frage nach der Forschung in der Philosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55, 2007, Nr. 1, S. 81–96
- Konersmann, Ralf:** Figuratives Wissen. Zur Konzeption des Wörterbuchs der philosophischen Metaphern. Neue Rundschau, 116, 2005, Nr. 2, S.19–35
- Köppe, Tilmann und Winko, Simone:** Theorien und Methoden der Literaturwissenschaft. In **Anz, Thomas (Hrsg.):** Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände - Konzepten - Institutionen. Bd. 2 Methoden und Theorien. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2007, S.285–372

- Küpper, Joachim und Menke, Christoph:** Einleitung. In **Küpper, Joachim und Menke, Christoph (Hrsg.):** Dimensionen ästhetischer Erfahrung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, S. 7–15
- Krippendorff, Klaus:** Der verschwundene Bote. Metaphern und Modelle der Kommunikation. In **Merten, Klaus, Schmidt, Siegfried J. und Weischenberg, Siegfried (Hrsg.):** Die Wirklichkeit der Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994, S. 79–113
- Krämer, Sybille:** Sprache und Schrift oder: Ist Schrift verschriftete Sprache? Zeitschrift für Sprachwissenschaft, 15, 1996, Nr. 1, S. 92–112
- Krämer, Sybille:** Das Medium als Spur und Apparat. In **Krämer, Sybille (Hrsg.):** Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 73–94
- Krämer, Sybille:** Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen? In **Wiegand, Herbert Ernst (Hrsg.):** Sprache und Sprachen in den Wissenschaften. Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York: de Gruyter, 1999, S. 372–403
- Krämer, Sybille:** Über den Zusammenhang zwischen Medien, Sprache und Kulturtechniken. In **Kallmeyer, Werner (Hrsg.):** Sprache und neue Medien. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. 31–56
- Krämer, Sybille:** Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001
- Krämer, Sybille:** Sprache und Sprechen oder: Wie sinnvoll ist die Unterscheidung zwischen eine Schema und seine Gebrauch? Ein Überblick. In **Krämer, Sybille und König, Ekkehard (Hrsg.):** Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002a, S. 97–125
- Krämer, Sybille:** Verschwindet der Körper? Ein Kommentar zu virtuellen Räumen. In **Maresch, Rudolf und Werber, Nils (Hrsg.):** Raum - Wissen - Macht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002b, S. 49–68
- Krämer, Sybille:** Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung? Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren. In **Münker, Stefan, Roesler, Alexander und Sandbothe, Mike (Hrsg.):** Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs. Frankfurt a.M.: Fischer, 2003, S. 78–90
- Krämer, Sybille:** Was haben 'Performativität' und 'Medialität' miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der 'Aisthetisierung' gründende Konzeption des Performativen. In **Krämer, Sybille (Hrsg.):** Performativität und Medialität. München: Wilhelm Fink, 2004, S. 13–32

- Krämer, Sybille:** Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemische Rolle? Eine Bestandsaufnahme. In **Krämer, Sybille, Kogge, Werner und Grube, Gernot (Hrsg.):** Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, S. 11–33
- Krämer, Sybille:** Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008
- Laermann, Klaus:** Lacan und Derrida. Frankolatric: gegen die neueste Mode, den neuesten Nonsens in den Kulturwissenschaften. Die Zeit, 30. Mai 1986, Nr. 23, S. 52–53
- Lagaay, Alice und Lauer, David:** Medientheorien aus philosophischer Sicht. In **Lagaay, Alice und Lauer, David (Hrsg.):** Medientheorien. Eine philosophische Einführung. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2004, S. 7–29
- Lagemann, Jörg:** Dem Zeichen auf der Spur: Derrida - eine Einführung. Aachen: ein-FACH-verlag, 1998
- Lenke, Nils et al.:** Grundlagen sprachlicher Kommunikation. Mensch - Welt - Handeln - Sprache - Computer. München: Wilhelm Fink, 1995
- Liebert, Wolf-Andreas:** Wissenstransformationen : handlungssemantische Analysen von Wissenschafts- und Vermittlungstexten. Berlin/New York: de Gruyter, 2002
- Liebert, Wolf-Andreas:** Verständigung in der Vielfalt. Eine Erörterung über die Differenz als Grundlage menschlicher Sprache und Kommunikation. In **Wächter, Hartmut, Vedder, Günther und Führung, Meik (Hrsg.):** Personelle Vielfalt in Organisationen. Mering: Hampp, 2003, S. 29–44
- Liebert, Wolf-Andreas und Metten, Thomas:** Bild, Handlung und Kultur. Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Handeln mit Bildern. In **Liebert, Wolf-Andreas und Metten, Thomas (Hrsg.):** Mit Bildern lügen. Köln: von Halem, 2007, S. 7–27
- Linke, Angelika:** Gespräche im Fernsehen. Eine diskursanalytische Untersuchung. Bern/Frankfurt a.M./New York: Peter Lang, 1985
- Lütke, Rudolf:** Der Ernst der Ironie. Studien zur Grundlegung einer ironistischen Kulturphilosophie der Kunst. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002
- Löwith, Karl:** Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber. Stuttgart: Metzler, 1988, Sämtliche Schriften. Band 5

- Lyons, John:** Bedeutungstheorien. In **Stechow, Armin von und Wunderlich, Dieter (Hrsg.):** Semantik. Ein Internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. Berlin/ New York: de Gruyter, 1991, S. 1–24
- McLuhan, Marshall:** Die magischen Kanäle. "Understanding Media". Düsseldorf/Wien: Econ-Verlag, 1968
- McLuhan, Marshall:** Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters. Bonn/Paris/Reading/Mass.: Addison-Wesley, 1995
- McManus, Denis:** "Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit": Wittgenstein, Heidegger und Derrida. In **Kern, Andreas und Menke, Christoph (Hrsg.):** Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 43–71
- Medien, Arbeitsgruppe:** Über das Zusammenspiel von "Medialität" und "Performativität". Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, 13, 2004, Nr. 1, S. 129–185
- Mersch, Dieter:** Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002
- Mersch, Dieter:** Medientheorien : zur Einführung. Hamburg: Junius, 2006a
- Mersch, Dieter:** Spur und Präsenz. In **Strätling, Susanne und Witte, Georg (Hrsg.):** Die Sichtbarkeit der Schrift. München: Wilhelm Fink, 2006b, S. 21–39
- Merten, Klaus:** Wirkungen von Kommunikation. In **Merten, Klaus, Schmidt, Siegfried J. und Weischenberg, Siegfried (Hrsg.):** Die Wirklichkeit der Medien. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994
- Metten, Thomas:** Von der virtuellen Realität zum symbolischen Handeln. Das Internet als Lernort zwischen medialer Vermittlung und ästhetischer Erfahrung. In **Westphal, Kristin (Hrsg.):** Orte des Lernens. Beiträge zu einer Pädagogik des Raumes. Weinheim/München: Juventa, 2007, S. 233–248
- Metten, Thomas:** Schrift-Bilder. Über Graffitis und andere Erscheinungsformen der Schriftbildlichkeit. In **Klemm, Michael, Diekmannshenke, Hajo und Stöckl, Hartmut (Hrsg.):** Bildlinguistik. Erich Schmidt, Im Erscheinen
- Mikos, Lothar:** Fern-Sehen: Bausteine zu einer Rezeptionsästhetik des Fernsehens. Berlin: VISTAS, 2001

- Münker, Stefan:** Medienphilosophie der Virtual Reality. In **Nagl, Ludwig und Sandbothe, Mike (Hrsg.):** Systematische Medienphilosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 381–396
- Münker, Stefan und Roesler, Alexander:** Poststrukturalismus. Stuttgart: Metzler, 2000
- Mock, Thomas:** Was ist ein Medium? Eine Unterscheidung kommunikations- und medienwissenschaftlicher Grundverständnisse eines zentralen Begriffs. Publizistik, 2006, Nr. 2, S. 183–200
- Moebius, Stephan und Wetzels, Dietmar J.:** Biografie I. Spuren, kein Anfang 1930 - 1966. In absolute Jacques Derrida. Freiburg: orangepress, 2005, S. 21–36
- Morris, Charles W.:** Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik und Zeichentheorie. München: Hanser, 1972
- Nagl, Ludwig:** Medienphilosophie - systematisch? Ein Vorwort. In **Nagl, Ludwig und Sandbothe, Mike (Hrsg.):** Systematische Medienphilosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. VII–XI
- Nancy, Jean-Luc:** Derridas Spuren. Über das Risiko des Denkens und die Schrift im Herzen der Stimme. Jean-Luc Nancy im Gespräch mit Sergio Benvenuto. Letter International, Herbst 2005, Nr. 70, S. 98–102
- Neddermeyer, Uwe:** Wann begann das 'Buchzeitalter'? Zeitschrift für Historische Forschung, 20, 1993, S. 205–216
- Nibbrig, Christiaan L. Hart:** Zum Drum und Dran einer Fragestellung. Ein Vorgeschmack. In **Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hrsg.):** Was heißt "Darstellen"? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, S. 7–14
- Nothdurft, Werner:** Plädoyer für die Abschaffung des Verstehens. In **Spillner, Bernd (Hrsg.):** Sprache: Verstehen und Verständlichkeit. Kongreßbeiträge der 25. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik, GAL e.V. Frankfurt a.M.: Lang, 1995, S. 88–89
- Nöth, Winfried:** Medien-Nachbarwissenschaften II: Semiotik. In **Leonhard, J.-F., D. Schwarze, H.-W. Ludwig aand und Straßner, E. (Hrsg.):** Medienwissenschaft: Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, S. 281–287
- Obermayr, Brigitte:** Erfahrung der Leere. Der Status der Leerstelle in der ästhetischen Text-Erfahrung. In **Mattenklott, Gert (Hrsg.):** Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich. Hamburg: Meiner, 2004, S. 137–154



- Ong, Walter J.:** Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987
- Orth, Ernst Wolfgang:** Was ist und was heißt "Kultur"? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000
- Pabst, Manfred:** Bild - Sprache - Subjekt. Traumtexte und Diskurseffekte bei Freud, Lacan, Derrida, Beckett und Deleuze/Guattari. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004
- Patzig, Günther:** I. Kant: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? In **Speck, Josef (Hrsg.):** Grundprobleme der großen Philosophen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, S. 9–70
- Perrin, Daniel:** Medienlinguistik. Konstanz: UTB, 2006
- Pfeiffer, K. Ludwig:** Schrift - Gedächtnis, Typologien, Theorien. In **Gumbrecht, Hans-Ulrich und Pfeiffer, K. Ludwig (Hrsg.):** Schrift. München: Wilhelm Fink, 1993, S. 9–18
- Platon:** Phaidros. Sämtliche Werk Band 2. Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon, Politeia, Phaidros. Band 31, Hamburg: rowolth, 2006, S. 539–609
- Platon:** Kratylos. Sämtliche Werke. Band 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe. Band 35., Hamburg: Rowohlt, 2007, S. 11–89
- Ramming, Ulrike:** Mit den Worten rechnen. Ansätze zu einem philosophischen Medienbegriff. Bielefeld: transcript, 2006
- Rauscher, Josef:** Medialität und Medien. In **Ernst, Christoph, Gropp, Petra und Sprengard, Karl Anton (Hrsg.):** Perspektiven interdisziplinärer Medienphilosophie. Bielefeld: transcript, 2003, S. 25–44
- Rödl, Sebastian:** Schrift als Form menschlicher Erfahrung. In **Kern, Andrea und Menke, Christoph (Hrsg.):** Philosophie der Dekonstruktion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 127–142
- Rehbein, Jochen:** Ausgewählte Aspekte der Pragmatik. In **Ammon, Ulrich, Dittmar, Norbert und Mattheier, Klaus J. (Hrsg.):** Soziolinguistik, HSK 3.2. Berlin: de Gruyter, 1988, S. 1181–1195
- Reijen, Willem van:** Darstellungen und Reflexionen. Leibniz - Kant - Lyotard. In **Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hrsg.):** Was heißt "Darstellen"? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994, S. 139–151

- Röllli, Marc:** Einleitung: Ereignis auf Französisch. In **Röllli, Marc (Hrsg.):** Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. München: Wilhelm Fink, 2004, S. 7–40
- Robinson, Douglas:** Performative Linguistics. Speaking and translating as doing things with words. New York/London: Routledge, 2003
- Robinson, Douglas:** Introducing Performative Pragmatics. New York/London: Routledge, 2006
- Roesler, Alexander:** Jacques Derrida und die Medienphilosophie. In **Roesler, Alexander und Stiegler, Bernd (Hrsg.):** Philosophie in der Medientheorie. Von Adorno bis Zizek. München: Wilhelm Fink, 2008, S. 70–88
- Roesler, Alexander und Stiegler, Bernd (Hrsg.):** Grundbegriffe der Medientheorie. München: Fink, 2005
- Roggenbuck, Simone:** Saussure und Derrida. Tübingen/Basel: Francke, 1998
- Rorty, Richard:** Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993
- Runkehl, Jens, Schlobinski, Peter und Siever, Torsten:** Sprache und Kommunikation im Internet. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1998
- Runkehl, Jens, Schlobinski, Peter und Siever, Torsten (Hrsg.):** Websprache.net. Sprache und Kommunikation im Internet. Berlin: de Gruyter, 2005
- Russell, Bertrand:** Philosophie des Abendlandes. Zürich: Europaverlag, 1999
- Samsonow, Elisabeth:** Trias, Triaden. In **Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Bd. 10, S. 1479–1483
- Sandbothe, Mike:** Pragmatische Medienphilosophie. Weilerswist: Velbrück, 2001
- Sandbothe, Mike:** Wozu systematische Medienphilosophie? In **Nagl, Ludwig und Sandbothe, Mike (Hrsg.):** Systematische Medienphilosophie. Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. XIII–XXVII
- Saussure, Ferdinand de:** Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin, New York: de Gruyter, 2001

- Saussure, Ferdinand de; Fehr, Johannes (Hrsg.):** Linguistik und Semiotologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003a
- Saussure, Ferdinand de; Jäger, Ludwig (Hrsg.):** Wissenschaft der Sprache. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003b
- Schlaffer, Heinz:** Einleitung. In **Goody, Jack, Watt, Ian und Gough, Kathleen (Hrsg.):** Entstehung und Folgen der Schriftkultur. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, S. 7–23
- Schlieben-Lange, Brigitte:** Alterität in Sprache und Texten. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 1998a, Nr. 110, S. 41–57
- Schlieben-Lange, Brigitte:** Vorwort. Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 1998b, Nr. 110, S. 5–6
- Schmidinger, Heinrich:** Metaphysik. Stuttgart: Kohlhammer, 2006
- Schmidt, Siegfried J.:** Die Zähmung des Blicks. Konstruktivismus - Empirie - Wissenschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998
- Schmidt, Siegfried J.:** Kommunikationstheorie. In **Nünning, Ansgar (Hrsg.):** Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler, 2005, S. 92–97
- Schmitt, Reinhold:** Theoretische und methodische Implikationen einer multimodalen Perspektive auf Interaktion. Mitteilungen des Deutschen Germanistenverbandes, 2007, Nr. 1, S. 26–51
- Schmitz, Heinz-Gerd:** Onto-Semiotik. Zur Grundlegung der Zeichentheorie bei Saussure und Heidegger. Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, 2006, Nr. 32, S. 55–80
- Schmitz, Ulrich:** Sprache in modernen Medien. Berlin: Erich Schmidt, 2004
- Schneider, Hans Julius:** Schwerpunkt: Sprache und Schrift. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2007, Nr. 1, S. 79–80
- Schneider, Jan Georg:** Zur Normativität von Sprachregeln. Ist Sprechen regelgeleitetes Handeln? Zeitschrift für germanistische Linguistik, 33, 2005, S. 1–24
- Schneider, Jan Georg:** Gibt es nichtmediale Kommunikation? Zeitschrift für angewandte Linguistik, 2006, Nr. 44, S. 71–90
- Schneider, Jan Georg:** Medialität und Sozialität sprachlicher Zeichen. Zeitschrift für Semiotik, 30, 2008a, Nr. 1-2, S. 3–10

- Schneider, Jan Georg:** Spielräume der Medialität. Linguistische Gegenstandskonstitution aus medientheoretischer und pragmatischer Perspektive. Berlin/New York: De Gruyter, 2008b
- Schulte-Sasse, Jochen:** Medien/medial. In **Barck, Karlheinz (Hrsg.):** Ästhetische Grundbegriffe : historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Band 4, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2002, S. 1–38
- Schultz, Oliver Lerone:** Marshall McLuhan - Medien als Infrastrukturen und Archetypen. In **Lagaay, Alice und Lauer, David (Hrsg.):** Medientheorien. Eine philosophische Einführung. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, 2004, S. 31–68
- Schumacher, Eckhard:** Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000
- Searle, John R.:** Was ist ein Sprechakt? In **Hoffmann, Ludger (Hrsg.):** Sprachwissenschaft. Berlin/New York: de Gruyter, 2000, S. 143–162
- Seel, Martin:** Über die Reichweite ästhetischer Erfahrung - fünf Thesen. In **Mattenklott, Gert (Hrsg.):** Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste. Epistemische, ästhetische und religiöse Formen von Erfahrung im Vergleich. Hamburg: Meiner, 2004a, S. 73–81
- Seel, Martin:** Philosophie des Zerbrechlichen. Die Zeit, 14. Oktober 2004b, Nr. 43
- Shannon, Claude E. und Weaver, Warren:** Mathematische Grundlagen der Informationstheorie. München/Wien: Oldenbourg, 1976
- Silverstone, Roger:** Anatomie der Massenmedien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007
- Sloterdijk, Peter:** Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988
- Sloterdijk, Peter:** Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007
- Sonderegger, Ruth:** A Critique Of Pure Meaning. Wittgenstein and Derrida. European Journal of Philosophy, 5 1997, Nr. 2, S. 183–209
- Spillner, Bernd:** Verstehen und Verständlichkeit: die Rezeptionsseite sprachlicher Kommunikation. In **Spillner, Bernd (Hrsg.):** Sprache: Verstehen und Verständlichkeit. Kongreßbeiträge der 25. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik, GAL e.V. Frankfurt a.M.: Lang, 1995, S. 13–14

- Stöckl, Hartmut:** Typographie: Gewand und Körper des Texte - Linguistische Überlegungen zur typographischen Gestaltung. *Zeitschrift für Angewandte Linguistik*, 41, 2004, S. 5–48
- Stöckl, Hartmut:** Anschauungsorientierung im Text. Zwischen Sprache und Bild. In **Fix, Ulla et al. (Hrsg.):** Zwischen Lexikon und Text. Lexikalische, stilistische und textlinguistische Aspekte. Leipzig: Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, 2005, S. 64–79
- Stöckl, Hartmut:** Zeichen, Text und Sinn - Theorie und Praxis der multimodalen Textanalyse. In **Eckkrammer, Eva Martha und Held, Gudrun (Hrsg.):** Textsemiotik. Studien zu multimodalen Texten. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2006, S. 11–26
- Stegmaier, Werner:** Vorwort. In **Stegmaier, Werner (Hrsg.):** Zeichenkunst. Zeichen und Interpretation V. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, S. 7–21
- Stekeler-Weithofer, Pirmin:** Sind Sprechen und Verstehen ein Regelfolgen? In **Krämer, Sybille und König, Ekkehard (Hrsg.):** Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 190–226
- Stetter, Christian:** Schrift und Sprache. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999
- Stetter, Christian:** Sprechen und Sprache: Überlegungen zu einem Grundlagenproblem der theoretischen Linguistik. In **Krämer, Sybille und König, Ekkehard (Hrsg.):** Gibt es eine Sprache hinter dem Sprechen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 19–44
- Stetter, Christian:** System und Performanz. Symboltheoretische Grundlagen von Medientheorie und Sprachwissenschaft. Weilerswist: Velbrück, 2005a
- Stetter, Christian:** Zur Medialität der Schrift. Symboltheoretische Überlegungen. In **Fehrmann, Gisela, Linz, Erika und Epping-Jäger, Cornelia (Hrsg.):** Spuren Lektüren. Praktiken des Symbolischen. München: Fink, 2005b, S. 183–209
- Stetter, Christian:** Alphabetschrift und Sprache. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1, 2007, S. 97–110
- Stöhr, Jürgen:** Der 'Pictorial Turn' und die Zukunft ästhetischer Erfahrung - eine Hinführung zum Thema. In **Stöhr, Jürgen (Hrsg.):** Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont, 1996, S. 7–14
- Strätling, Susanne und Witte, Georg:** Die Sichtbarkeit der Schrift zwischen Evidenz, Phänomenalität und Ikonizität. In **Strätling, Susanne**

- und Witte, Georg (Hrsg.):** Die Sichtbarkeit der Schrift. München: Wilhelm Fink, 2006, S. 7–18
- Taureck, Bernhard H.F.:** Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004
- Tepe, Peter:** Postmoderne, Poststrukturalismus. Wien: Passagen Verlag, 1992
- Teubert, Wolfgang:** Über den fragwürdigen Nutzen mentaler Konzepte. In **Proost, Kristel und Winkler, Edeltraut (Hrsg.):** Von Intentionalität zur Bedeutung konventionalisierter Zeichen. Tübingen: Gunter Narr, 2006, S. 289–325
- Tholen, Georg Christoph:** Medium/Medien. In **Roesler, Alexander und Stiegler, Bernd (Hrsg.):** Grundbegriffe der Medientheorie. München: Fink, 2005, S. 150–172
- Trabant, Jürgen:** Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein. München: Beck, 2006
- Ueding, Gert und Steinbrink, Bernd:** Grundriss der Rhetorik. Geschichte - Technik - Methode. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1994
- Ungeheuer, Gerold:** Sprache und Kommunikation. Hamburg: Buske, 1972
- Vogel, Matthias:** Medien als Voraussetzungen für Gedanken. In **Münker, Stefan, Roesler, Alexander und Sandbothe, Mike (Hrsg.):** Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2003, S. 107–134
- Volli, Ugo:** Semiotik. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe. Tübingen/Basel: A. Francke, 2002
- Vries, Hent de:** Das Schibboleth der Ethik. In **Wetzel, Michael und Rabaté, Jean-Michel (Hrsg.):** Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin: Akademie Verlag, 1993, S. 57–90
- Waldenfels, Bernhard:** Deutsch-Französische Gedankengänge. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995
- Waldenfels, Bernhard:** Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999
- Waldenfels, Bernhard:** Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005

- Weber, Tilo:** Gemeinsames Wissen. Unter welchen Bedingungen wir sagen, dass Wissenstransfer gelungen ist. In **Wichter, Sigurd und Stenschke, Oliver (Hrsg.):** Theorie, Steuerung und Medien des Wissenstransfers. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2004, In Zusammenarbeit mit Manuel Tants
- Wegemann, Nikolaus:** Dekonstruktion. In **Weimar, Klaus (Hrsg.):** Realexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Realexikons der deutschen Literaturgeschichte. Berlin/New York: de Gruyter, 1997, S. 334–337
- Weigand, Edda:** Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik. Tübingen: Max Niemeyer, 2003
- Weingarten, Rüdiger:** Information ohne Kommunikation. In Information ohne Kommunikation. Frankfurt a.M.: Fischer, 1990, S. 7–17
- Weinrich, Harald:** Sprache, das heißt Sprachen. 3. Auflage. Tübingen: Gunter Narr, 2006
- Welsch, Wolfgang:** Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996
- Wenzel, Horst:** Zum Stand der Germanistischen Mediävistik im Spannungsfeld von Textphilologie und Kulturwissenschaft. In **Goetz, Hans-Werner und Jarnut, Jörg (Hrsg.):** Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. München: Wilhelm Fink, 2003, S. 149–160
- Wetzel, Michael:** Ästhetik der Wiedergabe. Heideggers Ursprungstheorie des Kunstwerks und ihre Dekonstruktion. In **Stöhr, Jürgen (Hrsg.):** Ästhetische Erfahrung heute. Köln: DuMont, 1996, S. 86–125
- Wetzel, Michael:** Die Grammatologie der Medien. Derrida über Datenverarbeitung. Sprache und Literatur, 2002, Nr. 90, S. 7–23
- Wetzel, Michael und Rabaté, Jean-Michel (Hrsg.):** Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida. Berlin: Akademie Verlag, 1993
- Wichter, Sigurd und Antos, Gerd (Hrsg.):** Wissenstransfer zwischen Experten und Laien. Umriss einer Transferwissenschaft (Transferwissenschaften Bd. 1). Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2001
- Wichter, Sigurd und Stenschke, Oliver (Hrsg.):** Theorie, Steuerung und Medien des Wissenstransfers. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2004
- Wiegand, Herbert Ernst:** Mit Wittgenstein über die Wortbedeutung nachdenken. Gebrauch? Regel des Gebrauchs? Ein Etwas im Kopf?

In **Wiegand, Herbert Ernst (Hrsg.)**: Sprache und Sprachen in den Wissenschaften. Geschichte und Gegenwart. Berlin/New York: de Gruyter, 1999, S. 404–461

**Wiegerling, Klaus**: Medienethik. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1998

**Winkler, Hartmut**: Diskursökonomie. Versuch über die innere Ökonomie der Medien. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004a

**Winkler, Hartmut**: Mediendefinition. Medienwissenschaft, 2004b, Nr. 1, S. 9–27

**Winkler, Hartmut**: Post, Transport, Metapher. In **Fohrmann, Jürgen (Hrsg.)**: Rhetorik. Figuration und Performanz. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2004c, S. 283–294

**Winkler, Hartmut**: Anreihbarkeit. Technische, ökonomische und symbolische Systeme als konkurrierende Modelle gesellschaftlicher Synthesis. In **Ziemann, Andreas (Hrsg.)**: Medien der Gesellschaft - Gesellschaft der Medien. Konstanz: UVK, 2006, S. 43–55

**Wirth, Uwe**: Die Frage nach dem Medium als Frage nach der Vermittlung. In **Münker, Stefan und Roesler, Alexander (Hrsg.)**: Was ist ein Medium? Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, S. 222–234

**Wittgenstein, Ludwig**: Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984

**Wunderlich, Dieter**: Bedeutung und Gebrauch. In **Stechow, Arnim von und Wunderlich, Dieter (Hrsg.)**: Semantik. Ein Internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. Berlin/New York: de Gruyter, 1991, S. 32–52