

# Die Bildung des Kanons

Textuelle Faktoren – Kulturelle Funktionen –  
Ethische Praxis

Herausgegeben  
von

Lothar Ehrlich, Judith Schildt  
und Benjamin Specht



2007

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des  
Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien  
und des EU-Projekts HERMES

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:  
Doryphoros des Polyklet.  
Liebieghaus. Skulpturensammlung. Frankfurt a. M.

© 2007 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien  
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, [www.boehlau.de](http://www.boehlau.de)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist unzulässig.

Satz: Sylvia Reuther, Klassik Stiftung Weimar  
Druck und Bindung: MVR Druck GmbH, Brühl  
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier.  
Printed in Germany

ISBN 978-3-412-19306-5

## Inhalt

Lothar Ehrlich, Judith Schildt, Benjamin Specht Einleitung	7
I. Kanon und Text	
Leonhard Herrmann Kanon als System. Kanondebatte und Kanonmodelle in der Literaturwissenschaft	21
Christoph Kleinschmidt Der Kanon der Dekonstruktion. Die Auslese Derridas	43
Paul Hamilton Theorie und Thematik im englischen Kanon	61
Benjamin Specht Textpotential und Deutungskanon. Zum Verhältnis von Textstrategie und Kanonisierung am Beispiel der Rezeptionsgeschichte von Novalis' Europa-Rede	75
II. Kanon und Ethik	
Frauke A. Kurbacher Sub omne canone – Zur Anthropologisierung eines möglichen europäischen Selbstverständnisses	103
Judith Schildt Wieviel Gemeinschaft braucht der Mensch? Kanonische Reduktionismen gesellschaftlicher Selbstverantwortung	119
Alfred Hirsch Kanon und Transkulturalität oder Averroes auf der Suche nach der Komödie	141

Michaela Hänke-Portscheller Kanonisierte Mobilmachung. Ein Bildungskanon für den Geist der Freiheit?	153
III. Kanon und Kultur	
Wenchao Li Dekanonisierung der traditionellen Wissensordnung in China oder wie es zur Erfindung einer chinesischen Philosophie kam	173
Katja Dmitrieva Die Ausschließungsmechanismen bei der Bildung des Literaturkanons in Rußland	187
Joanna Jabłkowska Kanon und politische Korrektheit. Zur Entwicklung des Kanons in der polnischen Germanistik	207
Autoren	221
Personenregister	225

Christoph Kleinschmidt

## Der Kanon der Dekonstruktion. Die Auslese Derridas

### 1. Vorüberlegungen

Der Titel „Der Kanon der Dekonstruktion“ verspricht eine doppelte Bewegung, die der Dekonstruktion immer schon eigen ist: Von der Dekonstruktion zum Kanon und vom Kanon zur Dekonstruktion. Als signifikanter Signifikant ist diese Bewegung durch den Neologismus der *différance* ins Bewußtsein der Philosophie eingegangen. Die *différance* zerstört jeden Monismus, jedes Maß, jede Einheits- und Identitätsvorstellung und läßt den Thron der Wahrheit durch ein unendliches Spiel der Substitution dauerhaft verwaist. Insofern Kanon 'Maß', 'Richtschnur', 'Norm', 'Regel' bedeutet, stellt der Begriff der Dekonstruktion seinen komplementären Widerpart dar. Doch weil in der Derridaschen Logik gerade die binäre Opposition in Frage gestellt ist und durch die wechselseitige Bedingtheit das Supplementäre zu seinem Recht kommt, verheißt die Auseinandersetzung mit der Opposition eine produktive Lektüre, die über die Struktur der Dekonstruktion ebenso Aufschluß geben kann wie über die Struktur von Kanonbildung.

Zur Analyse des Verhältnisses von 'Kanon und Dekonstruktion' sollen drei Perspektiven eröffnet werden. In einem ersten Schritt wird es darum gehen, Derrida zu lesen, d. h. die Dekonstruktion in ihrem dekanonischen Impuls zu verdeutlichen. In der Dekonstruktion Derridas steht nichts Geringeres auf dem Spiel als der Kanon der abendländischen Philosophie, dessen 'Wesen' Derrida mit den Komposita Logo- und Phonozentrismus kennzeichnet. Diese Tradition, die man den *Kanon des transzendentalen Signifikats* nennen könnte, ist der hierarchische Angriffspunkt, dem die Dekonstruktion das Prinzip der Differenz entgegenhält. Doch weil diese Differenz von dem eingeholt wird, was sie dekonstruieren will, wird es in einem zweiten Schritt darum gehen, Derrida auszulesen, d. h. die 'Einverleibung' seiner Texte durch den Kanon der abendländischen Philosophie festzumachen und den Prozeß der Kanonisierung der Dekonstruktion zu erklären. Die Auslese Derridas transformiert sich von einer metastatischen Kritik zu einem, wenn nicht akzeptierten, so doch geduldeten Spiel innerhalb der kanonischen Tradition des Willens zur Wahrheit. Der Moment des Umschlagens hat dann statt, wenn die Texte der Dekonstruktion in den Status des Lektürekansons aufgenommen sind, wenn sie also den Prozeß des öffentlichen Bewußtseins durchlaufen: Wenn sie gelesen, ausgelesen und schließlich nicht mehr gelesen werden. Die Perspektive von der Dekonstruktion auf den Kanon des transzendentalen Signifikats erfährt in diesem Prozeß eine Umkehrung: Die Texte Der-

ridas, die zunächst von dem ausgeschlossen zu sein scheinen, aus dessen Innerem sie eigenem Bekunden nach operieren, geraten ins Zentrum des Interesses, werden dann in die Ordnung integriert, um schließlich am Rand der philosophischen Tradition ihren Platz zu finden. Um zu verstehen, wie diese Umkehrung funktioniert, bedarf es einer dritten Perspektive. Zu diesem Zweck soll die Dekonstruktion diskursanalytisch betrachtet werden. Gegen Derrida mit Foucault zu argumentieren, verweist auf den Initiationspunkt der dekanonischen Bestrebungen der Dekonstruktion zurück und läßt vermuten, daß sie eine Strategie des Macht-systems Philosophie selbst ist, das sich in der Selbstnegation rekanonisiert.

Den drei Analyseschritten – die Lektüre Derridas, die Beobachtung des Stillstands der Texte der Dekonstruktion und die diskursanalytische Gegenlektüre – entsprechen die drei Strukturmerkmale der ‚Dekanonisierung‘, der ‚Situierung‘ und der ‚Dynamisierung‘. Ihnen sind die Kategorien der ‚Differenz‘, der ‚Identität‘ und der ‚Verschiebung‘ bzw. ‚Transformation‘ zugeordnet. Als formale Extrakte in der Analyse des Kanons der Dekonstruktion dienen diese Merkmale zur Verdeutlichung der prozessualen und selbstfigurativen Struktur von Kanonbildungen im allgemeinen. Da sich mit diesen Ergebnissen bestimmte traditionelle Auffassungen von Kanonbildung verschieben, wird mit den Kanonbestimmungen Jan Assmanns ein Subtext unterlegt,<sup>1</sup> der selbst als kanonisch in der Forschung angesehen werden kann und dessen zentralen Vorstellungen durch die dekonstruktive Perspektive in Frage stehen. Die Korrelation von Werten und Werken als das zentrale Paradigma von Kanonizität wird dabei mehrfach irritiert: einerseits hinsichtlich des Bruchs des binären Korrelats, andererseits in bezug auf die Verwendung des Werkbegriffs, dem die poststrukturalistische Kritik den Begriff des Textes entgegengesetzt hat. Um die grundlegende Verschiedenheit der beiden Konzepte zu verdeutlichen, soll deshalb auch eine präzise Aufarbeitung der texttheoretischen Bestimmungen Derridas vorgenommen werden, welche die zentrale Frage intensivieren, warum die eigenen Texte Derridas selbst jenen kanonischen Status angenommen haben, den sie eigentlich performativ verunmöglichen.

## 2. Derrida lesen

Die Dekonstruktion ist für den Derrida der „Grammatologie“ eines der dringlichsten Projekte der Philosophie: „Die Grammatologie muß alles, was den Begriff und die Normen der Wissenschaftlichkeit mit der Ontotheologie, mit

1 Gemeint ist das Kapitel „Kanon – zur Klärung eines Begriffs“ in: Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992, S. 103-129.

dem Logo-zentrismus und dem Phonologismus verbindet, dekonstruieren.“<sup>2</sup> Diese Verknüpfung von Normen mit den Zentrismen des Logos und der *phone* ist der Kanon des Konnexes von Denken und Sprechen. Indem die philosophische Tradition, so der Vorwurf Derridas, das gesprochene Wort in einer idealen Einheit mit dem Denken, der Wahrheit, dem Sinn konzeptualisiere, habe sie zu einer „Erniedrigung der Schrift“<sup>3</sup> beigetragen. Obschon die Stimme als Äußerung eines inneren Sinns zwar ebenfalls sekundären Charakter habe, rekonstituiere der Moment des „Sich-im-Sprechen-Vernehmens“ die ganze Ideologie der „absolute[n] Nähe der Stimme zum Sein, der Stimme zum Sinn des Seins, der Stimme zur Idealität des Sinns“.<sup>4</sup> Das gesprochene Wort wird im Moment des Sprechens, also im Vorgang des Bezeichnens, als identisch mit der bezeichneten Vorstellung gedacht, deren Artikulation es ist. In diesem Schema kommt der Schrift nur eine supplementäre Rolle zu; sie ist Derivat einer engen Verbindung von Sinn und Laut, und damit als „Signifikant eines Signifikanten“,<sup>5</sup> als „Vermittlung der Vermittlung“,<sup>6</sup> als Außen eines Außen in ihrer Exterritorialität verdrängt an den äußersten Rand der Sprache. „Die Schrift im geläufigen Sinn ist toter Buchstabe, sie trägt den Tod in sich.“<sup>7</sup>

Gegen diese Auffassung postuliert Derrida einen „neuen Schriftbegriff“,<sup>8</sup> der die Sprache hinsichtlich ihrer Zeichenhaftigkeit verabsolutiert und damit die Vorgängigkeit des Signifikats als durch den Signifikanten zu äußernde Vorstellung radikal in Frage stellt. Die Revolution der Schrift ist eine des Zeichens, dessen Differenz als Bedingung des Phonozentrismus – Sprechen als ‚Ausdruck‘ einer Vorstellung – nun von Derrida gegen die logozentrische Tradition gewendet wird. In seiner Argumentation knüpft Derrida dabei bekanntermaßen an Ferdinand de Saussure an.<sup>9</sup> Er radikalisiert dessen differentielle Zeichenkonstitution – nach der jedes Element eines Zeichensystems seine Bedeutung nur in Abgrenzung zu anderen erhält – und stellt gegen die Präsenz- und Identitätsvorstellung von Zeichen und Bedeutung die grundlegende Differenz des Zeichens. Da jedes Zeichen, so die Argumentation, auf ein anderes verweist, das es nicht ist, trägt es dessen Spur in sich und ist somit durch die Gleichzeitigkeit von An- und Abwesenheit der Bedeutung gekennzeichnet. Derrida nennt dies das „Spiel von Differenzen“,<sup>10</sup> weil es als dynamische, unendliche Verweiskette funktioniert, die in ihrer Vorgängigkeit vor jedem Bezeichnungsvorgang nicht nur für die Schrift,

2 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie*. Gespräch mit Julia Kristeva. In: Jacques Derrida: *Positionen*. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Hrsg. von Peter Engelmann. Graz, Wien 1986, S. 52-82, hier S. 80.

3 Jacques Derrida: *Grammatologie*. Frankfurt a. M. 1974, S. 12.

4 Ebd., S. 25.

5 Ebd., S. 17.

6 Ebd., S. 27.

7 Ebd., S. 33.

8 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 66.

9 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 3), S. 53 ff.

10 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 66.

sondern auch für das Sprechen gilt. In seiner Kritik geht es Derrida deshalb nicht darum, das asymmetrische Verhältnis von Stimme und Schrift einfach umzukehren,<sup>11</sup> sondern innerhalb der bestehenden Hierarchie und mit den Argumenten der logo- und phonozentrischen Tradition, d. h. des Kanons des transzendenten Signifikats, diese gegen sie selbst zu wenden. Das Derivat (Schrift) kann nur dann in seiner Vorgängigkeit gedacht werden, wenn es innerhalb des Ordnungssystems der Sprache als supplementär aufgefaßt wird. Gleiches gilt für das Verfahren der Dekonstruktion: „Die Bewegungen dieser Dekonstruktion rühren nicht von außen an die Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen; [...] Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren.“<sup>12</sup>

Als leitender Zug stellt diese Denk- bzw. Schriftfigur das konstruktive Moment im Prozeß der dekonstruktiven Lektüre dar. Die Destruktion des Bedeutungsgefüges eines Textes verweist auf die Produktion vor dem Produkt zurück, in deren Verlauf Verdrängungen stattfinden, Bedeutungshierarchien aufgestellt werden, die durch die Einschreibung der Dekonstruktion aufgedeckt werden. Faßt man den Begriff des Kanons so weit, daß er jeden Maßstab von Bedeutung meint, so ist die Dekonstruktion das dekanonische Moment, das den Hierarchisierungsprozeß aufdeckt und darin die präkanonische Differenz vor jeder Identität des Kanons verdeutlicht. Die Dekonstruktion ist insofern keine Methode, keine Kritik, sie ist weder Disziplin noch Metadisziplin, kein Unterrichtsgegenstand, keine Meta-Sprache, keine Theorie, ja nicht einmal Philosophie.<sup>13</sup> Daß die Dekonstruktion das alles nicht ist, liegt daran, daß sie selbst nicht in einem Regelinventar begrenzt werden kann und nie unabhängig von anderen Texten zu denken und zu beschreiben ist. Da sie aber nie an einen bestimmten Text (im engeren Sinne) gebunden ist, stellt sie in ihrer Nicht-Methodik dennoch eine, wenn auch von Text zu Text variierende, vom jeweiligen Text abhängende Methode dar. Ein Sich-Einlassen auf Texte ist also das erste Moment der Dekonstruktion, das zwangsläufig nach sich zieht bzw. voraussetzt, daß der Text, den sie dekonstruiert, in seinem Status ernst genommen wird.<sup>14</sup> Dieses Element kann man nun „demokratisch“<sup>15</sup> nennen, vor allen Dingen aber ist es ein paradoxes Verfahren mit dem Text gegen ihn. So in einen Text *eingeschrieben*, entfaltet die Dekonstruktion ihr kritisches Potential, indem sie Fragen stellt, die für das metaphysische Fundament des Textes höchst unangenehm werden können. Sie unterscheidet sich dabei sowohl von einer strukturalistischen als auch einer hermeneutischen

11 Vgl. ebd. sowie Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 36, Anm. 9. Derrida benennt hier die „Priorität“ des Signifikanten“ als „unhaltbare[n] Ausdruck“.

12 Ebd., S. 45.

13 Vgl. Ist Dekonstruktion kritisierbar? Ein Gespräch über Irrationalismus, Wahrheit und Verantwortung mit dem französischen Philosophen Jacques Derrida. In: Frankfurter Rundschau vom 25. August 1986.

14 Die Hybridform des Begriffs Dekonstruktion, der ein Kompositum der Begriffe Konstruktion und Destruktion ist, verdeutlicht diese Ambiguität.

15 Uwe Dreisholtkamp: Jacques Derrida. München 1999, S. 155.

Herangehensweise, weil sie den Text weder als geschlossenes System auffaßt noch von einer eindeutigen oder fundamentalen Bedeutung als letztem Sinn ausgeht. Für die Dekonstruktion eines Textes heißt dies, gerade jene Bedeutungen und Supplemente auszugraben, die einer vermeintlich zentralen Bedeutung entgegenstehen, um nachzuweisen, wie gerade das Ausgeschlossene konstitutiv für den Text ist.

Ein Beispiel für dieses ‘Ins-Zentrum-Rücken’ des Ausgeschlossenen stellt etwa die Lektüre Derridas von Kants „Kritik der Urteilskraft“ dar. Zur Abgrenzung des Erhabenen führt Kant einen kleinen Einschub über das Kolossalische ein, ohne das Thema im weiteren Text wieder aufzunehmen: „Kolossalisch aber wird die bloße Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu groß ist (an das relativ Ungeheure grenzt); weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, daß die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu groß ist, erschwert wird.“<sup>16</sup>

Derrida nimmt diesen Einschub zum Aufhänger seiner kritischen Fragen, insbesondere jener nach dem ‘beinahe zu Großen’ des Kolossalischen und kommt zu dem Schluß, daß die Darstellung des Kolossalischen die Paradoxie einer gleichzeitigen Begrenzung und / durch Grenzenüberschreitung, eine Größe und / durch Größenlosigkeit, ein Maß und / durch Maßlosigkeit ist. Das Kolossalische ist „Zuschnitt, Umrandung, Schnittkante, das, was von der einen zur anderen übergeht und vorübergeht, ohne hinüberzugehen“.<sup>17</sup> Weil sich das Kolossalische der Begrenzung seines Begriffs entzieht, ist es in einem System wie jenes der drei Kritiken Kants, die gerade die Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Vermögen aufzeigen wollen, und zwar in der Ordnung und Klarheit ihrer Abgegrenztheit, ein Beispielfall für die Verdrängungsmechanismen, die in den philosophischen Texten vor sich gehen und durch die Dekonstruktion als einer Art Psychoanalyse der Tiefenstruktur von Texten an die Oberfläche der Argumentation geholt werden.<sup>18</sup> In seinem ‘Weder-Noch’ bzw. ‘Sowohl-als-auch’ der Begrenzung ist das Kolossalische darüber hinaus für den Zusammenhang von Kanon und Dekonstruktion vor allem deshalb von Interesse, weil in der Kanonforschung gerade die Grenze als „zentraler Aspekt des Kanonbegriffs“ prononciert wird: „Der moralische Kanon zieht sie zwischen Gut und Böse, der ästhetische zwischen Schön und Häßlich, der logische zwischen Wahr und Falsch, der ‘politische’ zwischen Gerech und Ungerech.“<sup>19</sup> Indem Derrida mit dem Kolossalischen die Idee der Grenze aber selbst in ihrer Eindeutigkeit in Frage stellt,

16 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Mit einer Einleitung und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg 2001, § 26, 253.

17 Jacques Derrida: Die Wahrheit in der Malerei. Wien 1992, S. 173.

18 Noch bzw. gerade in der Verweigerung offenbart sich bei Derrida das Gegenteil des Behaupteten: „Wider allem Anschein ist die Dekonstruktion des Logozentrismus keine Psychoanalyse der Philosophie.“ Vgl. Jacques Derrida: Freud und der Schauplatz der Schrift. In: Ders: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M. 1976, S. 302-351, hier S. 302.

19 Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 124.

verliert auch der Kerngehalt des Kanonbegriffs an Kontur und offenbart, daß die Funktion der Trennung, der Grenzziehung keine eindeutige Angelegenheit ist.

Ebenso paregonal wie mit Kant verfährt Derrida mit anderen kanonischen Autoren von Platon bis Rousseau, von Descartes bis Heidegger. Derrida weist die verdrängten Präsuppositionen ihrer Texte auf und zeigt, daß das Ausgestoßene, das Andere die Vorstellung von Immanenz, Präsenz und Begrenzung destruiert: „Das Supplement und die Turbulenz eines gewissen Mangels sprengen die Grenzen des Textes, verbieten dessen allumfassende und abschließende Formalisierung oder zumindest die sättigende Taxonomie seiner Themen, seines Signifikats, seiner Bedeutung.“<sup>20</sup> Die Lektüre eines Textes kann somit nur unter der Voraussetzung seiner „irreduzible[n] und generative[n] Mannigfaltigkeit“<sup>21</sup> geschehen. Derrida lehnt jede „transzendente Lektüre“<sup>22</sup> ab, der die Vorstellung von einer Ablösung der Textsignifikate von den Signifikanten zugrunde liegt.<sup>23</sup> Die Dekonstruktion kann so als Einschreibung des Signifikanten in die Texte der Epoche des Signifikats verstanden werden, die im Unterschied zum Verfahren der Analyse oder der Interpretation keine Abstraktion vom Text darstellt, sondern eine Einschreibungspraxis, die einer Sezierung ähnelt: „Derrida entnimmt die Instrumente seiner Lektüre den gelesenen Texten: er schneidet bestimmte Begriffe aus ihnen heraus, um sie dann in den mit ihrer Hilfe gelesenen Text wiedereintreten zu lassen.“<sup>24</sup> Insofern die Dekonstruktion als ein negatives Verfahren auftritt, das von der Begrifflichkeit der dekonstruierten Texte abhängig ist, destruiert sie deren Ergebnisse, ihre Statik, ihre Fixierung und offenbart sich als textueller Prozeß der Infragestellung.

Und genau in dieser Infragestellung liegt der dekanonische Impuls der Dekonstruktion. Der Kanon, einerseits konkret verstanden als jenes Korpus an Texten, die in der Philosophie, in der Literatur, in der Kunst Gültigkeit beanspruchen, und zwar dies andererseits aufgrund des abstrakten Kanons, des Maßstabs der Identität von Denken und Sprechen, wird hinsichtlich der Konstruktivität seiner Kanonizität entlarvt, aber eben nicht radikal verworfen. Diese Differenz irritiert das Verhältnis von Rezeption und Wertsetzung, die sich, so die Vorstellung Assmanns, im Kanonbegriff treffen:

„Jeder selegierende Zugriff auf Tradition, d. h. jeder Rezeptionsakt, ist zugleich ein Bekenntnis zu einer spezifischen Wertordnung. Rezeption und Wertsetzung bedingen sich gegenseitig. Der Begriff Kanon bezieht sich daher mit einem gewissen Recht auf beides zugleich. Darin liegt seine terminologische Fruchtbarkeit. Er läßt in der Beziehung auf ein unantastbares Korpus heiliger Texte zugleich dessen lebensformende, maßgebende, orientierende Kraft anklingen und verweist in der Bezie-

hung auf Maßstäbe und Werteverpflichtungen künstlerischer Produktion zugleich auf die *Werke*, die solche *Werte* exemplarisch verkörpern.“<sup>25</sup>

Derridas dekanonischer Impuls ist zwar solch ein selegierender Zugriff auf die Tradition der abendländischen Metaphysik, und das heißt auf ihre Werke bzw. Texte, aber die sogenannte Wertordnung wird kritisch destruiert. Insofern beweist die Dekonstruktion, daß Rezeption auch Wertzersetzung bedeuten kann und der Begriff des Kanons auch eine Abspaltung seines semantischen Gehalts aushält. Die Dekanonisierung der Dekonstruktion ist genau im Zwischen von Wertsetzung und Rezeption wirksam. Sie zitiert und sezziert die maßgeblichen Texte der Tradition, um das Maßgebliche ihrer Verbindlichkeit in Frage zu stellen, mit dem Effekt der Fortwirkung der Texte der Tradition. Die Dekonstruktion ordnet die Werte neu, indem sie die Bedingungen der Lektüre verändert. So vollzieht sich neben der Umwertung der Werte auch eine Umkehrung des traditionellen Werkbegriffs. Die kanonischen Werke werden nach ihrer dekonstruktiven Behandlung nicht länger als solche tradiert, sondern als Texte, deren Reiz zwar in der Verbindlichkeit ihrer Kanonizität liegt, die aber in ihrem textuellen Status jener Grenzen entledigt werden, die sie in ihrem Kanonisierungsprozeß erhalten haben. Gegenüber der Distinktion des kanonischen Werks steht der Text für die generelle – und nicht nur exemplarische – Verbundenheit mit anderen künstlerischen Zeichenproduktionen. Was aber versteht Derrida genau unter einem Text?

### 3. Die Texttheorie / Textpraxis Derridas

Für Derrida bezeichnet der Begriff des Textes das apräsentische, atopische Moment der Verkettung und Verweisung im Spiel der Differenzen und damit den unendlichen Verweisungs- und Transformationsprozeß. Während die *différance* die Verschiedenheit und Aufgeschobenheit der Zeichen prononciert, holt der 'Text' die Verbundenheit der Elemente in ihrer Differenz wieder ein, ohne sie allerdings in eine statische Fixierung einzuschreiben: „Diese Verkettung, dieses Gewebe ist der *Text*, welcher nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht.“<sup>26</sup> Analog zur zugespitzten Feststellung, daß es nur Differenzen und Spuren gebe, kann Derrida deshalb behaupten: „Es gibt nur Text“.<sup>27</sup> Weil damit der 'Text' nicht beschränkt ist auf das Geschriebene – „[a]us der Verkettung folgt, daß sich jedes 'Element' – *Phonem* oder *Graphem* – aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert“<sup>28</sup> –, korrigiert

20 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 95.

21 Ebd.

22 Jacques Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 3), S. 276.

23 Vgl. Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 94.

24 Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: *Jacques Derrida*. Frankfurt a. M. 1994, S. 103.

25 Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 1), S. 120.

26 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 67.

27 Jacques Derrida: *Dissemination*. Wien 1995, S. 51.

28 Jacques Derrida: *Semiologie und Grammatologie* (wie Anm. 2), S. 67 (Hervorhebung C. K.).

Derrida die Beschreibung der Grammatologie als „Wissenschaft von der Schrift“<sup>29</sup> in die „Wissenschaft von der Textualität“<sup>30</sup> die den Illusionismus der Metaphysik des Sinns textuell entlarvt:

„Insofern das, was man (‘auszudrückenden’) ‘Sinn’ nennt, schon durch und durch aus einem Gewebe von Differenzen besteht, insofern es bereits einen *Text* gibt, ein Netz von textlichen Verweisen auf *andere* Texte, als es eine textliche Transformation gibt, bei der jedes angeblich ‘einfache Glied’ durch die Spur eines anderen gekennzeichnet ist, wird die vermeintliche Innerlichkeit des Sinns schon von ihrer eigenen Äußerlichkeit bearbeitet.“<sup>31</sup>

Derrida gebraucht aufgrund dieser Funktion auch den Begriff des „Textes im allgemeinen“ oder des „allgemeinen Textes“ [*texte en général*],<sup>32</sup> der als „Singularer tantum“<sup>33</sup> die textuelle Verwobenheit der Zeichen meint. Als grundlegendes Prinzip ermöglicht der *texte en général* die Realisierung eines Textes, von dem er zu unterscheiden ist, dessen notwendige Begriffsveränderung er aber einleitet: Jeder einzelne Text unterliegt demnach dem Prinzip der Textualität, und das heißt dem Spiel der Verweisungen, ist Intertext eines anderen Textes, trägt die Spuren nicht mit ihm identischer Bedeutungen in sich.<sup>34</sup> Weil der *texte en général* das Spiel ist und das „Spiel [...] Zerreißen der Präsenz“<sup>35</sup> kann jeder Text nur im Aufschub seiner Bedeutung und nicht als deren Fixierung wahrgenommen werden. Da jede Wahrnehmung aber selbst schon der textuellen Differenz unterliegt, heißt das nichts anderes, als daß der Text nicht wahrnehmbar ist.<sup>36</sup> Aufgrund des Spiels der Differenzen entzieht sich jeder Text des eindeutigen Zugriffs und verweigert sein ‘Dasein’, rebelliert gegen den Fixierungscharakter, der ihm traditionsgemäß zugeschrieben wird, und präsentiert sich als apräsentisches Moment, als Anwesenheit einer Abwesenheit. Weil die metastatische Zersetzung des abendländischen Begriffsapparates jede positive Begriffsprägung verbietet, wird deshalb auch der Begriff des Textes nicht in seiner identifizierbaren Positivität gedacht, sondern in seiner differierenden Präsenz. Mit dieser negativen, dekonstruktiven Begriffsver-

wendung ist andererseits aber auch ein normatives Verständnis verbunden; so betont Derrida, daß „[e]in Text [...] nur dann ein Text“ sei, „wenn er dem ersten Blick, dem ersten, der daher kommt, das Gesetz seiner Zusammensetzung und die Regel seines Spiels verbirgt.“<sup>37</sup> Das Gesetz seiner Zusammensetzung ist nicht das Ordnungssystem seiner Bedeutungen, das von ihm abstrahiert werden könnte und für die er ein Behältnis darstellte, sondern die Verdrängung seiner Bedeutungen, das, was er nicht zu sein scheint. Die Regeln des Spiels ‘Text’ – wie sie Derrida versteht – sind damit fundamental unterschieden von den hermeneutischen oder strukturalistischen Rezeptionsprinzipien, die entweder einen verborgenen Sinn zu (re-)konstruieren oder die eine Bedeutungsstruktur in logischen Operationen aufzudecken versuchen. Der Text als Spiel ist die Prozessualität seiner Unabgeschlossenheit und endlosen Verweisung, die die Grenzen des Textes fundamental in Frage stellt.

Wenn ein Text sich durch das Spiel der *différance* auszeichnet, durch das Prinzip des *texte en général*, dann kann er nicht als begrenzte, abgeschlossene Größe, sondern in der Entgrenzung als dessen Konstitutivum gedacht werden. Gegen die Metapher des Buches, das als Insignie der logozentrischen Epoche das Denken von Einheit und Ganzheit des Werks sichert, die Vorgängigkeit von Sinn, der in der Lektüre erschlossen werden kann, sowie die Einheitlichkeit von Bedeutung und sinnzentrierter Strukturen stellt Derrida deshalb den ‘Text’, der das Buch verunmöglicht: „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>38</sup> Mit der „Schließung des Buches“,<sup>39</sup> das haptisch erfahrbar ist, geht die Öffnung des Textes einher, der sich der Wahrnehmung entzieht, und damit verschieben sich

„all jene Grenzen, die die fließende Randung (*bordure*) [...] bilden [...], das heißt das mutmaßliche Ende und den mutmaßlichen Anfang eines Werkes, die Einheit eines Korpus, den Titel, die Ränder (*marges*), die Unterschriften, das außerhalb des Rahmens liegende Referentielle, usw. [...] Künftig wäre dieser ‘Text’ kein abgeschlossener Schriftkorpus mehr, kein mittels eines Buches oder mittels seiner Ränder eingefasster Gehalt, sondern ein differenzielles Netz, ein Gewebe von Spuren, die endlos auf anderes verweisen, sich auf andere differentielle Spuren beziehen.“<sup>40</sup>

Die Revision des Textbegriffs verhandelt also die Grenzen von Innen und Außen neu, was Derrida zu zwei höchst widersprüchlich erscheinenden und darin bewußt eingesetzten Formulierungen veranlaßt. So schreibt er einerseits: „*Ein Text-Außeres gibt es nicht*“,<sup>41</sup> andererseits: „Der Text *bejaht* das Draußen.“<sup>42</sup> Die Wider-

29 Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 13.

30 Jacques Derrida: Semiotik und Grammatologie (wie Anm. 2), S. 78.

31 Ebd., S. 77.

32 Vgl. ebd., S. 93, 120 f.; sowie Grammatologie (wie Anm. 3), S. 276.

33 Hans-Dieter Gondok: Textualität; Dekonstruktion. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Bd. 10. Basel 1998, Sp. 1045-1050, hier Sp. 1047.

34 Derrida gebraucht zur Illustration der disseminierten Referenz die Metapher der Wurzeln, die rhizomartig miteinander verwoben sind, die der Text als deren Repräsentation aber nie zu fassen bekommt. Vgl. Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 179.

35 Jacques Derrida: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M. 1976, S. 422-442, hier S. 440.

36 „Ein Text bleibt im übrigen stets unwahrnehmbar.“ Jacques Derrida: Dissemination (wie Anm. 27), S. 71.

37 Ebd.

38 Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 35.

39 Jacques Derrida: Ellipse. In: Ders.: Die Schrift und die Differenz (wie Anm. 35), S. 443-450, hier S. 443.

40 Jacques Derrida: Gestade. Wien 1994, S. 129.

41 Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 274.



sprüchlichkeit löst sich auf, wenn man bedenkt, daß das Außen, das Derrida verneint, ein anderes ist als das, welches er bejaht. Daß es kein Außen geben kann, meint die differentielle Verbundenheit von Signifikant und Signifikat, die insofern nicht voneinander getrennt gedacht werden können, als daß der Bezeichnungsvorgang (als *différance*) für Derrida dem Phänomen, also der Welt als vorgängig angesehen wird. Jede Textauffassung, die den Text als Beschreibung, also in seiner Referenz begreift, impliziert die Möglichkeit der Loslösung der Vorstellung vom Begriff und folgt – so Derrida – damit der logozentrischen Idealität eines transzendentalen bzw. „reinen Signifikats“.<sup>43</sup> Weil aber keiner Bezeichnung eine Vorstellung präexistent ist bzw. sie auf keine Realität verweist, kann es jenseits der textuellen Strukturen kein Außen geben. Daß Derrida dennoch das Außen bejaht, liegt daran, daß aufgrund der intertextuellen Transformation das Innen des Textes einer unendlichen Substitution unterliegt: „Wenn es nichts gibt außerhalb des Textes, so impliziert das zusammen mit der Umwandlung des Textbegriffs im allgemeinen, daß dieser eben nicht mehr das abgedichtete Drinnen einer Innerlichkeit oder einer Identität mit sich sei.“<sup>44</sup> Der Bezug zum Außen des Textes besteht also nicht in der Referenz auf eine Welt, sondern in der Referenz auf einen anderen Text, der wiederum auf andere Texte verweist – ad infinitum.

Der so verstandene Textbegriff leitet einige Revisionen außertextueller Prämissen ein, insbesondere die Auffassung hinsichtlich dessen, was unter ‘Geschichte’ zu verstehen ist. Wenn schon die Präsenz der Gegenwart durch die textuelle Differenz in ihrer zeitlichen Verräumlichung stets einem Aufschub ihrer selbst unterliegt, so ist erst recht die Geschichte nicht als Abfolge von ‘Gegenwarten’ zu betrachten, sondern muß in potenziertes Weise als Text gelesen werden. Der *Grammatologie* ist als Maxime denn auch vorangestellt, daß die „vergangene Epoche [...] vollständig als ein *Text* konstituiert“<sup>45</sup> werde. Mit der Konzeption der Geschichte als Text ist eng verbunden das Konzept des Kontextes. Es ist klar, daß in der Derridaschen Inversionslogik Text und Kontext wechselseitig bedingende Polaritäten darstellen, die keineswegs unabhängig voneinander zu denken sind.<sup>46</sup> Sichert der Begriff des Kontextes üblicherweise die Situierung eines Textes – sei es mündlich in der Kommunikationssituation oder schriftlich in der historischen Datierung –, so ist für Derrida jeder Text unendlich kontextualisierbar, und das heißt der Text unterliegt noch einer weiteren Differenz, nämlich jener der Iterativität, welche die Identität des Textes in seiner Andersheit begründet. Dabei verleiht der Text seinen Kontext ebenso ein, wie der Kontext den

42 Jacques Derrida: *Dissemination* (wie Anm. 27), S. 43.

43 Jacques Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 3), S. 275.

44 Jacques Derrida: *Dissemination* (wie Anm. 27), S. 43.

45 Jacques Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 3), S. 8.

46 Vgl. Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: *Jacques Derrida* (wie Anm. 24), S. 92-106; sowie Jacques Derrida: *Limited Inc.* Wien 2001, S. 127. „[E]in Kontext erschafft sich nie *ex nihilo*“.

Text, so „daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.“<sup>47</sup> Der Kontext ist demnach keine Entität des Textes, kein sicherer Bezug seines Verständnisses, sondern die Kontextualisierung des Textes ist stets schon als Potentialität im Text zu verorten, der seine Grenzen verschiebt, aber nicht auflöst: „Der Text entgrenzt sich also, ertränkt jedoch nicht alle Grenzen, die man ihm bislang zugesprochen hat, [...] ganz im Gegenteil: er verkompliziert diese Grenzen, indem er den Zug (*trait*) spaltet und vervielfacht.“<sup>48</sup>

Die Überlegungen Derridas hinsichtlich dessen, was ein Text ist, bewegen sich also an den Rändern des Textes, interessieren sich für das *Passepartout*, postulieren eine Entgrenzung, insistieren auf einer Öffnung des Textes, nicht aber für einen Abschluß, für eine radikale Offenheit des Textes, sondern der in Frage gestellte Text wird in der Bewegung seiner Entgrenzung als un abgeschlossene Prozessualität interessant. Aufgrund dieser texttheoretischen Bestimmungen, die Derrida selbst als Schreibstrategien performativ einsetzt, indem er etwa seine Texte mit Textfortsetzungspartikeln beginnen läßt, ist klar, daß die kanonische Klammer, die Werke und Werte zusammenhält, in der Dekonstruktion gelöst ist und in die texturale Pluralität überführt wird. Um so interessanter erscheint es, daß Derrida selbst jenem Prozeß der Situierung und Festschreibung ausgesetzt ist, gegen den er immer angeschrieben hat, ja daß gerade seinen Texten ein nicht nur exemplarischer Wert zugesprochen wird und sie mittlerweile als kanonisch gewertet werden müssen.

#### 4. Die Kanonisierung der Dekonstruktion

Der kritische Ansatz Derridas hat sowohl ostentative Mißachtung als auch vielfach Stimmen der Kritik hervorgerufen, insbesondere von Seiten jener, deren Grundsätze empfindlich getroffen zu sein scheinen. So wirft etwa Jürgen Habermas Derrida „negativen Fundamentalismus“<sup>49</sup> vor, und Hans-Georg Gadamer macht das Axiom des Verstehens gegenüber der Dekonstruktion geltend, indem er Derrida in seiner Nietzscheadaption entgegenhält, „daß beide gegen sich selbst unrecht haben: Sie reden und schreiben, um verstanden zu werden“.<sup>50</sup> In den kritischen Stellungnahmen ist Derrida vielfach dem Vorwurf ausgesetzt, er inauguriere hinterrücks das, was er fundamental ablehnt: ein transzendentales Signifi-

47 Jacques Derrida: *Signatur Ereignis Kontext*. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, S. 325-353, hier S. 339.

48 Jacques Derrida: *Gestade* (wie Anm. 40), S. 130.

49 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M. 1983, S. 218.

50 Hans-Georg Gadamer: *Und dennoch: Macht des Guten Willens*. In: *Text und Interpretation*. Hrsg. von Philippe Forget. München 1984, S. 59-61, hier S. 61.

kat.<sup>51</sup> Dabei ist es durchaus richtig, daß Derrida mit dem Vokabular der Metaphysik argumentiert, allerdings reflektiert er dies selbst als notwendige Bedingung der Dekonstruktion. Im Gegensatz zur traditionellen Begriffshierarchie sind Derridas Begriffe aber nicht statisch zu verstehen. Obwohl bzw. gerade weil für Derrida der Begriffsgebrauch in der Philosophie im Zentrum seiner Kritik steht, gebraucht er Begriffe wie *'Spur'* oder *'dissémination'*, die bei ihm durchaus eine dominante Stellung einnehmen. Der entscheidende Unterschied zu den Begriffen der logozentrischen Tradition besteht allerdings darin, daß die Begriffe gerade in ihrer Begrifflichkeit einsichtig werden, das heißt in ihrem sich selbst gegenüber differenten Bezeichnungsvorgang. Sie ragen nur deshalb heraus, um ihre Verketzung zu demonstrieren.

Eine Kritik an der Methodologie der Dekonstruktion ist darüber hinaus immer auch eine Kritik an ihren Inhalten, denn sie ist von den Texten, die sie liest, fundamental abhängig. Deshalb muß die Kritik an Derrida auch immer dann scheitern, wenn sie den Kanon des Denkens gegen Derrida verteidigen will, wenn sie die andere Retrospektive auf die Philosophie ablehnt, die Derridas Texte eröffnen. Denn das produktive Moment der Dekonstruktion, das in dem Mehr an Bedeutung liegt, das sie den seziierten Texten entlockt, 'öffnet' die dekonstruierten Texte für neue Lektüren und sichert so den Status ihrer Kanonizität. Abzulehnen ist die Dekonstruktion also nicht; dennoch stellt sich wie bei jedem philosophischen Diskurs die Frage nach dem Ende seiner Wirksamkeit und einem Weiter ohne ihn. Der in Deutschland weniger bekannte amerikanische Philosoph und Literaturwissenschaftler Hugh J. Silverman diskutiert so eine Möglichkeit der postdekonstruktiven Periode und sieht die Bedingungen ihres Eintretens dann gegeben, wenn die Dekonstruktion zu einer eigenständigen Disziplin erstarrt. Nur solange sie sich an den Grenzen der Texte einschreibt, bleibe sie wirksam.<sup>52</sup> Obwohl Silverman die Postdekonstruktion noch im Konjunktiv einer ungefähren Zukunft handhabt, scheint die Dekonstruktion doch längst erstarrt zu sein, gerade wegen oder trotz des inflationären Gebrauchs ihres Begriffs. Beweist denn nicht die Möglichkeit der Signifikation *der* Dekonstruktion, daß sie identifizierbar ist, und beweist nicht die Möglichkeit, über die Dekonstruktion zu referieren, sie darzustellen, sie in ihren Prinzipien, in ihrer Denkfigur verständlich zu machen, daß sich die Dekonstruktion auf den Begriff bringen läßt, daß sie sich, wenn auch in ihrer Uneindeutigkeit, eindeutig benennen läßt und so festschreibbar ist? Weil aber einerseits die Sprache der Beschreibung doch weitgehend jener Tradition verpflichtet ist, die die Dekonstruktion verneint, und andererseits weil es diesen Argumenten immer an etwas mangelt, nämlich an dem Mehr, das die Dekon-

struktion außer sich (dar)stellt, können diese Argumente keine hinreichenden für eine postdekonstruktive Phase sein.

Um die Dekonstruktion in ihrer Eigenständigkeit zu manifestieren, bedarf es eines performativen Aktes, der die Dekonstruktion isoliert. Nun ist aber gerade das längst eingetreten. In der Ideengeschichte lassen sich schwerlich Ereignisse datieren, doch es scheint eine Ironie eben dieser Tradition zu sein, daß die exakte Identifizierung gerade bei jener dekanonischen Denkrichtung möglich ist, die sie umzukehren versucht. Ich schlage ein Jahr vor, in dem sich der Moment der Situierung der Dekonstruktion manifestiert. Es handelt sich um das Jahr 1986, dem Jahr, in dem die zweite Auflage des *'Grand Robert'*, dem Standardwerk des französischen Wortschatzes erscheint. Als fünfte Bedeutungsvariation des Begriffs *différence* findet sich der Begriff *différance* in die Liste dieses Lemmas aufgenommen:

„5. REM. Le philosophe J. Derrida écrit et propose d'écrire *différance* pour désigner le dynamisme, l'action séperatrice qui crée l'écart, la »différence« produite. [...] étant et être, ontique et ontologique [...] seraient, en un style original, *dérivés* au regard de la différence; et par rapport à ce que nous appellerons [...] la *différance*, concept économique désignant la production du différer, au double sens de ce mot [...].

J. DERRIDA, De la grammatologie, p. 38.“<sup>53</sup>

Zur Erinnerung: Derrida entwickelt den Begriff der *différance*, um die Bedeutungs-differenz von 'aufschieben' und 'verschieden sein' durch die vom Begriff *différence* abweichende Schreibweise in seiner graphischen Konstruktion zu potenzieren. Was gesprochen homophon ist, offenbart in der Schrift seine Differenz und so stellt das Begriffsnovum *différance* im doppelten Sinne die Differenz der Differenz dar.<sup>54</sup> Gegen jeden Ursprung des Denkens und gegen das Denken des Ursprungs, der unabhängig vom sprachlichen Bezeichnungsvorgang wäre, schreibt Derrida die (Nicht-)Ursprünglichkeit der *différance*: „Nichts – kein präsent und nicht differierend Seiendes – geht der *différance* und der Verräumlichung voraus“,<sup>55</sup> und das heißt, daß es „durch und durch nur Differenzen und Spuren“<sup>56</sup> gibt, nicht aber die Präsenz von Bedeutung. Während also die Bedeutung, der Sinn im gesprochenen Wort als präsent vorgestellt wird, destruiert das Prinzip der Schrift als *différance* die Vorstellung von der Identität und Präsenz von Bedeutung und ersetzt sie durch die Spuren der abwesenden Bedeutung, womit kein Begriff, kein Signifikant mit seiner Vorstellung identisch ist.

51 Vgl. etwa Jean-Claude Höfliger: Lektürepräsuppositionen und Textualität in Derridas Rousseau-Lektüre. In: Der unfeste Text. Perspektiven auf einen literatur- und kulturwissenschaftlichen Leitbegriff. Hrsg. von Barbara Sabel und André Bucher. Würzburg 2001, S. 54-73, hier S. 68 f.

52 Vgl. Hugh J. Silverman: Textualitäten. Zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion. Wien 1997, S. 100 f.

53 Vgl. Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris 1986, S. 526.

54 Vgl. Jacques Derrida: Grammatologie (wie Anm. 3), S. 44, sowie Jacques Derrida: Die *différance*. In: Randgänge der Philosophie (wie Anm. 47), S. 31-56.

55 Jacques Derrida: Semiologie und Grammatologie (wie Anm. 2), S. 70.

56 Ebd.

Mit der Aufnahme des Begriffs *différance* in eines der wichtigsten Wörterbücher der französischen Sprache ist der Begriff aber genau dort, wo er eigentlich nicht sein darf: Im Lexikon der Sprache, eindeutig auffindbar, mit Bedeutung versehen, als Repräsentant verweisend auf einen singulären semantischen Gehalt. Indem so seine intendierte signifikante Selbstverweisung entzweit wird, erstarrt die Bewegung seiner Differenz, erhält er Identität. Mehr noch, der Begriff gerät mit diesem Eintrag ins Bewußtsein nicht nur der Philosophie, sondern auch der gebildeten Öffentlichkeit. Der Nimbus, der der Dekonstruktion als solcher mit der Aufnahme der Wortneuprägung *différance* in die Lexik der französischen Sprache verliehen wird, ist in der Erhöhung dessen, was nicht bedeutsam, nicht erhöht sein darf, eine strategische Einverleibung, gegen die sich die Dekonstruktion nicht wehren kann. Die Aufnahme der *différance* ins System der Sprache enthält dabei eine doppelte Paradoxie: Sie ist der Beginn des Verlustes an Originalität, den der Begriff nie für sich beanspruchen wollte: „Die *différance* ist nicht. Sie ist kein gegenwärtig Seiendes, so hervorragend einmalig, grundsätzlich oder transzendent man es wünschen mag. Sie beherrscht nichts, waltet über nichts, übt nirgends eine Autorität aus.“<sup>57</sup> Dennoch wird ihr im Akt der Einreihung in die Ordnung des Wörterbuchs Autorität verliehen, und sie sieht sich in jenes hierarchische System eingeschrieben, dessen Strukturen sie doch zu zerstören beabsichtigte. Die Dekonstruktion ist damit paradoxerweise der Gefahr ausgesetzt, ins Vergessen zu geraten. Die Vereinnahmung ihres Vokabulars dokumentiert darüber hinaus, daß die Dekonstruktion gleichermaßen akzeptiert wie ignoriert wird, denn die Machtmechanismen offenbaren sich als wirksamer als deren dekonstruktive Analyse. Die Aufnahme in den Sprach-, und das heißt den Wissenskanon verleiht der Dekonstruktion Relevanz hinsichtlich dessen, was wissenschaftlich ist, was den Wert des Wissens besitzt. Wie aber kommt es zu dieser Assimilierung der Dekonstruktion? Ist dieser Vorgang überhaupt treffend als 'Einverleibung' beschrieben, denn Assimilierung setzt ja vorherige Grenzziehung voraus? In welchem strukturellen Zusammenhang stehen Dekonstruktion und Kanon? Und schließlich: In welchem Verhältnis steht die Dekonstruktion zur Macht des Willens zum Wissen, zur Wahrheit?

## 5. Der Diskurs der Dekonstruktion und die Struktur der Kanonbildung

Das Gefüge von Wissen und Macht ist zentrales Thema der späten Texte Michel Foucaults. Nachdem Derrida in der „Grammatologie“ die Epoche des Signifikanten durch die supplementäre Bewegung des Signifikanten zu erschüttern suchte, erklärt Foucault nur drei Jahre später in seiner berühmten Inauguralvorlesung am

Collège de France unter dem Titel „Die Ordnung des Diskurses“ die Notwendigkeit, die Souveränität des Signifikanten in Frage zu stellen.<sup>58</sup> Zwischen Signifikat und Signifikant hat sich der Diskurs geschlichen, dessen man nicht habhaft sein kann, der den Dingen Gewalt antut und der zugleich das Machtinstrument und die Macht selbst darstellt. Die basale Annahme Foucaults, die seine späteren Untersuchungen zur Sexualität und Wahrheit leiten werden, lautet: „Ich setze voraus, daß in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unverkennbar Ereignishaftes, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“<sup>59</sup> Als das dominante Ausschließungssystem bestimmt Foucault den Willen zur Wahrheit, der

„zugleich verstärkt und ständig erneuert [wird] von einem ganzen Geflecht von Praktiken wie vor allem natürlich der Pädagogik, dem System der Bücher, der Verlage und der Bibliotheken, den gelehrten Gesellschaften einstmals und den Laboratorien heute. Gründlicher noch abgesichert wird er zweifellos durch die Art und Weise, in der das Wissen in einer Gesellschaft eingesetzt wird, in der es gewertet und sortiert, verteilt und zugewiesen wird.“<sup>60</sup>

Vor diesem Hintergrund scheint die Dekonstruktion das Ereignishaftes zu sein, das sich bedrohlich in das Dispositiv der Philosophie einschleicht. Die Dekonstruktion scheint wider den Willen der Wahrheit zu operieren, um dann in das Wissenssystem der Gesellschaft (durch die Verlage, die Bücher, die Lexika) eingeordnet zu werden. Doch Foucaults Machtkonzept läßt dieses Außen, dieses Andere der Macht, und sei es nur temporär, nicht zu. In „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I“ (1976) bestimmt Foucault die Macht in ihrer Intentionalität und Nicht-Subjektivität, die durch die Vielfältigkeit von Kräften gekennzeichnet ist und sich in einem Spiel steter Transformation befindet, deren Strategien in Form von Institutionen und Machtapparaten zur Wirkung kommen. Anhand des Wissen-Macht-Sex-Komplexes analysiert Foucault die Bedingungen, die für die Entstehung und die Kontrolle dessen verantwortlich sind, was in bezug auf die Sexualität als wahr angenommen wird. Foucaults Analyse läuft auf die Umkehrung der sogenannten Repressionshypothese hinaus, nach der ab dem viktorianischen Jahrhundert ein restriktiver Umgang mit der Sexualität einsetzte (ein Sprach- und Existenzverbot), der den Sex aufgrund kapitalistischer Zweckbestimmung zu einem rein biologischen Fortpflanzungszweck normiert und der erst mit dem Widerstand aufgebrochen und in einen freien Umgang gewandelt werde. Foucault zeigt dagegen auf, daß es zu einer Pluralität, zu einer Explosion von Diskursen über den Sex kommt, und arbeitet als Pointe seiner Analyse

58 Vgl. Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M. 1991, S. 33.

59 Ebd., S. 10 f.

60 Ebd., S. 15.

57 Jacques Derrida: Die *différance* (wie Anm. 54), S. 50 f.

heraus, daß selbst der Widerstand gegen die vermeintliche Repression Teil des Dispositivs, des Macht- und Wissenssystems der Sexualität ist. Unter einem Dispositiv versteht Foucault dabei positive, Wissen produzierende, Diskurs vermehrende, Macht erzeugende Mechanismen. Die Singularität des Diskurses wird insofern anhand des Dispositivs in die Pluralität der Diskurse überführt, die es erlaubt, zwischen klassenspezifischen Diskursen der Sexualität zu unterscheiden und sie dennoch in ein Machtgefüge zu integrieren. Der Machtbegriff Foucaults ist als ein intentionaler und nicht-subjektiver durch die Pluralität von Kräften gekennzeichnet, die sich in einem Spiel steter Transformation befinden und deren Strategien sich in Form von Institutionen und Machtapparaten ausprägen – im Hinblick auf das Dispositiv der Sexualität etwa Psychiatrien oder Erziehungsheimen:

„Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.“<sup>61</sup>

Setzt man in dieser „Allgegenwart der Macht“<sup>62</sup> an die Stelle der Repression der Sexualität die Tradition der Philosophie und an die Stelle des Diskurses der Sexualität den Diskurs der Dekonstruktion – eine Substitution, die Derrida gewiß gefallen hätte –, so ergibt sich ein ganz anderes Bild der Dekonstruktion, als das in der Philosophie bisher angenommene. Der Widerstand der Dekonstruktion gegen das, was in der abendländischen Tradition als wahr gilt, erscheint als Transformation des Machtgefüges Philosophie selbst, als eine weitere rhizomartige Verzweigung der Argumente, Positionen und Erkenntnisbedingungen. Die Verschiebung der Wahrheit von der vertikalen Achse zur horizontalen Achse der Verkettung, die keine identifizierbare Wahrheit mehr zuläßt, ist selbst ein Wollen, das noch in der Negation Gültigkeit beansprucht. Als ein Dispositiv im Sinne Foucaults stellt die abendländische Metaphysik mit der Dekonstruktion einen positiven, Wissen produzierenden, Diskurs vermehrenden Mechanismus der Macht dar, der seinen Willen zur Wahrheit verdeckt: „Der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.“<sup>63</sup> Wie anders muß aus der Retrospektive die Beteuerung Derridas in der Vorbemerkung zur *Grammatologie*, „nicht den

61 Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a. M. 1983, S. 93.

62 Ebd., S. 94.

63 Michel Foucault: Die Ordnung des Diskurses (wie Anm. 58), S. 17.

Ehrgeiz zu habe[n], einer neuen Methode zum Durchbruch zu verhelfen“<sup>64</sup> verstanden werden, wenn nicht als ein Willen zur Wahrheit, der seinen Willen ostentativ zu verbergen versucht. Die Dekonstruktion als Wille zur Macht verstanden, kann dabei erklären, warum die Dekonstruktion das Ganze will, obwohl sie doch dessen Unmöglichkeit vor Augen führt, warum sie partiell agiert, aber dennoch totalitär erscheint und andersherum. Es kann erklären, warum gerade die in Frage gestellten Autoritäten des Wissens neu an Bedeutung gewinnen, wenn auch auf andere Art und Weise. Durch die Dekonstruktion werden die kanonischen Texte der Philosophie neu gelesen, diskutiert, anders perspektiviert, aber dennoch in ihrer Kanonizität bestätigt. Die Statik des metaphysischen Kanons gerät zwar in Bewegung, aber die Komponenten dieser Dynamisierung laufen nicht Gefahr, in ein Außen zu geraten, das das Dispositiv nicht zuläßt. In dem Maße wie die Konstruktivität der Wahrheit, des Wissens sichtbar wird, wird der Zug der Offenlegung selbst zum Moment, zu einem weiteren Knotenpunkt im Netz der Macht. Mithilfe der Dekonstruktion affirmiert sich die abendländische Philosophie in der Negation und offenbart einen Prozeß der wiederholten Inauguration und Rekanonisierung.

Dieses Verhältnis der Dekonstruktion zur Macht und zum Wissen folgt einer gewissen Struktur: Dekanonisierung bei Derrida heißt nicht Umkehrung, sondern Umkehren. Nicht das Produkt eines Antikanons, sondern der Prozeß der Dekanonisierung, die kreuzweise Durchstreichung dessen, worunter sich das Durchgestrichene selbst noch zu erkennen gibt. Wichtig ist dabei, daß die Dekonstruktion den Prozeß der steten Transformation des Kanons offen legt. Dies aber, und darin wird sie selbst in ihrer Funktionalität einsichtig, als eine Strategie des Kanons selbst. Um dieses andere Verständnis zu akzentuieren, soll ein letztes Mal auf den Subtext der traditionellen Vorstellung von Kanonbildung verwiesen werden:

„Das Ereignis, das die gesamte Bedeutungsgeschichte des Kanonbegriffs strukturiert, ist das Vordringen der Kategorie der Identität. [...] Wir bestimmten Kanon daher als das Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und -stabilisierung, die zugleich Basis individueller Identität ist, als Medium einer Individuation durch Vergesellschaftung, Selbstverwirklichung durch Einfügung in das 'normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung' (Habermas). Kanon stiftet einen Nexus zwischen Ich-Identität und kollektiver Identität. Er repräsentiert das Ganze einer Gesellschaft und zugleich ein Deutungs- und Wertesystem, im Bekenntnis zu dem sich der Einzelne der Gesellschaft eingliedert und als deren Mitglied seine Identität aufbaut. 'Kanon' ist das Prinzip einer neuen Form kultureller Kohärenz.“<sup>65</sup>

Der Gleichsetzung von Kanon und kultureller Kohärenz, die nach Assmann sowohl individuelle als auch kollektive Identität stiftet, steht die Gleichsetzung von Kanon und Macht gegenüber, wie sie mithilfe Foucaults sichtbar wurde. Von die-

64 Jacques Derrida: *Grammatologie* (wie Anm. 3), S. 7.

65 Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 1), S. 127.

sem Konnex aus verdrängt die Rhetorik der Identität, und sei sie kollektiv, die Prozeduren der Identitätsstiftung des Kanons. Bevor bzw. damit 'Ich' 'Ich' sagen kann, muß es schon anders als das Selbst sein, das es bezeichnet. Analog dazu verhält es sich mit der Kanonbildung: Vor jedem Maß, vor jeder Norm herrscht Differenz. Insofern ist die Identität des Kanons dauerhaft differenziell bestimmt. Während die Kohärenzvorstellung von Kanonizität darauf setzt, daß sie gerade darin besteht, in der Wiederholung von Regeln, Normen mit sich selbst identisch zu sein, zeigt dessen Dekonstruktion auf, daß Wiederholung vielmehr Alterität bedeutet. Aus der Perspektive der Kohärenzvorstellung ist die Dekonstruktion rein zerstörerisch. Kanon aber als Macht und Wille zur Wahrheit verstanden, zeigt, daß die Dekonstruktion – entgegen dem Anschein – den Kanon des Wissens sichert, anstatt ihn zu verwerfen. Die Dekanonisierung vor jeder Situierung des Kanons zu denken, ermöglicht Kanonbildung in der Differenz ihrer Produktion zu denken, das heißt in ihrer ständigen Transformation. Der Kanon des Wissens scheint eindeutig, aber bildlich gesprochen trägt er nur das Gewandt der Situierung, unter dessen Verhüllung ständige Verschiebung von Positionen stattfindet. Der Kanon ist ständig in Bildung begriffen, entzieht sich aber andererseits seiner Bildung. Der Kanon des Wissens bildet sich selbst und er bildet auch noch seine Infragestellung aus. Wie aber ist unter dieser Voraussetzung überhaupt eine Reflexion möglich, wenn der Kanon noch in seiner Negation präsent ist, wenn er sich seines Widerstandes entzieht, indem er ihn selbst begründet? Die Antwort kann nur eine weitere Verschiebung des Kanons sein. Denn gerade weil er umfassend wirksam ist, muß die Reflexion über Kanonbildung jene Mechanismen untersuchen, die die Reflexion nicht nur zulassen, sondern geradezu fordern. In dieser Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Reflexion gilt es aber, die Vorstellung von der vorgelagerten Intentionalität fallenzulassen, nach der der Kanon Ausdruck einer Absicht ist, die das Verhalten, die Lektüre, das Wissen normieren will. Der Kanon ist selbst Intention, Vielheit, Geflecht, und diejenigen, die über ihn reflektieren, tun dies nicht in einem Raum außerhalb seines Wirkungskreises, in einer Metaposition, die ihn in den Blick der transsubjektiven Veränderbarkeit nehmen könnte, sondern im Zentrum seines Interesses, als Transformation seiner Macht.