

## Grammatheologie

### Eine kultur- und medientheoretische Lektüre

Von LUCA DI BLASI (Berlin)

*... aber aufregen konnte ich mich nur über das, was schon damals als heimtückische christliche Kontamination existierte: der dem Inneren zugewandte Glaube, die Vorliebe für Intention, Herz und Geist, das Misstrauen gegenüber einer Buchstäblichkeit.*

Jacques Derrida, Einsprachigkeit

#### I. Rätsel der Grammatologie

Nachdem die philosophischen Angriffe auf Jacques Derrida, nicht erst seit seinem Tod, einigermaßen verklungen sind, fallen seit kurzem Absetzbewegungen besonders aus dem Umkreis der Medientheorie auf. Das ist insofern bemerkenswert, als Derrida gerade mit seiner *Grammatologie* die Medientheorie maßgeblich inspiriert hat.

Einer der profiliertesten Protagonisten einer solchen Absetzbewegung ist Hans Ulrich Gumbrecht. Mit seiner Erneuerung des Präsenzbegriffs manövrierte er sich in den vergangenen Jahren zielstrebig in eine postderridasche Position. In seinem Buch *Diesseits der Hermeneutik* ist programmatisch von einem Einsatz gegen eine in den geisteswissenschaftlichen Fächern geübte „Einklammerung von Präsenz“ die Rede, sogar von dem „sanften Terror“<sup>1</sup> einer hegemonial gewordenen Dekonstruktion. Damit nimmt Gumbrecht Abschied von einem Philosophen, mit dessen Aufwertung der Signifikanten er sich noch vor zwanzig Jahre verbunden sah.<sup>2</sup>

Etwas Vergleichbares gilt für Sybille Krämer. Die Philosophin und Medientheoretikerin bemüht sich zunehmend um die Aufwertung der Stimme und richtet sich dabei explizit gegen die Abwertung, die mit dem Namen Derrida und dem Ausdruck Phonozentrismus verbunden ist. Allzu lange hätten philosophische Beiträge zur Stimme „im Schlagschatten von Derridas Identifizierung abendländischer Stimmen-Reflexion mit dem Logoentrismus“ gestanden, der dadurch zu einem Phono-Logoentrismus mutierte.<sup>3</sup> Schon seit mehr als zehn Jahren können sich Kunst- und Bildwissenschaftler auf Martin Jay und dessen Kritik an Derrida (und anderen wichtigen Vertretern der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts) berufen, wenn sie im Namen des *iconic turn* gegen Bildangst und eine Diskreditierung des Sehens zu Felde ziehen.<sup>4</sup>

#### DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

**Herausgeber:** Prof. Dr. Andrea Esser, Prof. Dr. Axel Honneth, Prof. Dr. Hans-Peter Krüger, Prof. Dr. Hans Julius Schneider

**Chefredakteur:** Dr. Mischka Dammaschke

**Redaktion:** Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Akademie Verlag GmbH, Palisadenstraße 40, D-10243 Berlin; Telefon: (030) 42 20 06 50; E-Mail: dzphil@akademie-verlag.de

**Verlag:** Akademie Verlag GmbH, Palisadenstraße 40, D-10243 Berlin; Telefon: (030) 42 20 06 20/40; Telefax: (030) 42 20 06 57.

**Deutsche Zeitschrift für Philosophie im Internet**  
[www.akademie-verlag.de](http://www.akademie-verlag.de)

**Geschäftsführung:** Johannes Oldenbourg  
**Verlagsleitung:** Dr. Sabine Cofalla

**Anzeigenannahme:** Christina Gericke, Akademie Verlag GmbH, Telefon: (030) 42 20 06 40; Telefax (030) 42 20 06 57; E-Mail: gericke@akademie-verlag.de.

Titelgestaltung: Irene Fischer

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und buchbinderische Weiterverarbeitung: MB Medienhaus Berlin GmbH

**Erscheinungsweise:** Die Zeitschrift erscheint 2007 in einem Band mit 6 Hefen.

**Jahresbezugspreis Print oder Online 2007:** Inland € 129,00; Ausland € 167,00.  
Einzelheft: € 24,00.

Vorzugspreis für Mitglieder von Fachgesellschaften und Studenten (In- und Ausland): € 65,00.

**Jahresbezugspreis Print und Online 2007:** Inland € 144,00; Ausland € 184,00.

Vorzugspreis für Mitglieder von Fachgesellschaften und Studenten (In- und Ausland): € 75,00.

Alle Preise zzgl. Versandkosten.

Ein Abonnement kann jederzeit begonnen werden. Es gilt zum angegebenen Preis für sechs Hefte, nicht für ein Kalenderjahr. Es verlängert sich jeweils um weitere 6 Hefte, falls nicht 6 Wochen vor Ablauf des Bezugszeitraumes gekündigt wird.

#### Bezugsmöglichkeiten

Bitte richten Sie Ihre Bestellung an:

Oldenbourg Verlagsgruppe, Zeitschriftenservice, Postfach 8013 60, D-81613 München,  
Telefon: (089) 45 05 12 29/399; Telefax (089) 45 05 13 33.

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die der Übersetzung. Kein Teil dieser Zeitschrift darf in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder irgendein anderes Verfahren – ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Bei unverlangt eingesandten Manuskripten ohne beiliegendes Porto keine Rücksendung. Beurteilungen werden nicht gegeben.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

© 2007 by Akademie Verlag GmbH. Printed in the Federal Republic of Germany.

Dass ausgewiesene Medientheoretiker auf Abstand zu Derrida und besonders zu seiner berühmten Phonozentrismus-These aus der *Grammatologie* gehen, ist weniger verwunderlich als ihr Erfolg. In der These, dass die Geschichte der Wahrheit „immer schon Erniedrigung der Schrift gewesen“ sei, „Verdrängung der Schrift aus dem ‚erfüllten‘ gesprochenen Wort“<sup>5</sup>, lag angesichts einer abendländischen Kultur, in deren Zentrum jahrtausendlang eine geheiligte Schrift stand und in der im Protestantismus *expressis verbis* das „sola scriptura“-Prinzip herrschte, eine in ihrer Chuzpe beeindruckende Umkehrung des Augenscheins vor.

Es stimmt, dass die Schrift eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der gesprochenen Sprache allererst ermöglicht hat. Zugleich aber hat die gesprochene Sprache unter eben dieser Schriftlichkeit auch gelitten. Wie der Romanist Peter Koch schon vor mehreren Jahren feststellte, wurden Jahrtausende hindurch Grammatik, Rhetorik, Poetik, Philologie und so weiter ausschließlich aus der Sicht der graphischen Realisierung und/oder der kommunikativen Distanz betrieben. Erst die neu formierte Sprachwissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts habe dem einen historischen Sprachbegriff entgegengesetzt, der es erlaubt habe, der Mündlichkeit historisch gerecht zu werden. Derridas Phonozentrismus-Vorwurf an die Sprachwissenschaft müsse deswegen regelrecht als „konterrevolutionär“ erscheinen.<sup>6</sup>

Dieser Eindruck drängt sich tatsächlich auf, wenn man sieht, wie sich Derrida in seiner *Grammatologie* just auf jene Philosophen konzentriert (Rousseau, de Saussure, Levy-Strauss), die in der einen oder anderen Weise gegen eine Jahrhunderte lange Privilegierung der Schrift ankämpften. Die bei diesen Abwehrkämpfern gegen eine unaufhaltsame Verschriftlichung zum Ausdruck kommende Aufwertung der Mündlichkeit als Ausdruck eines abendländischen Phonozentrismus zu stilisieren – das war schon eine kühne Geste. Weniger kühn muss da schon das Ausmaß an Kritiklosigkeit erscheinen, mit dem diese These von Derridas Anhängern jahrzehntelang nachgeplappert und noch übersteigert wurde.<sup>7</sup>

Auch die Leerstellen der *Grammatologie* hätten im Grunde genommen verblüffen müssen: In der Onto-Theologie sah Derrida einen besonders deutlichen Ausdruck eines abendländischen Phonozentrismus, er bezeichnete sie als „System, das als Auslöschung der Differenz fungiert“.<sup>8</sup> Vom Mittelalter aber, wo die Onto-Theologie ihre Blütezeit erlebte, findet sich in der *Grammatologie* kaum ein Wort. Tatsächlich ist das exakt die Epoche, in der ‚tote‘ Schriftsprachen ihre höchste Herrschaft ausübten, und zwar nicht nur im Okzident, sondern kulturentübergreifend.<sup>9</sup> Schon diese Sachverhalte – von der überragenden Bedeutung der Heiligen Schrift im Abendland ganz zu schweigen – hätten Derridas Phono- und Ethnozentristenthese mehr als nur ins Wanken bringen müssen.

Als geradezu befremdlich erscheint, wie noch zu zeigen sein wird, die Mischung aus Brutalität und Frivolität, mit der Derrida in der *Grammatologie* mit einem Denker wie Leibniz umging, der als einer der bedeutendsten Metaphysiker und Mathematiker die These eines umfassenden Phonozentrismus offensichtlich Lügen straft. Wer sein Vertrauen in Derridas intellektuelle Redlichkeit auf die Probe stellen will, sollte sich diese Stellen genauer anschauen. Hier kommt ein Wille zur Macht zum Ausdruck, der so gar nicht zu jener angeblichen „minutiösen Aufmerksamkeit“<sup>10</sup>, seiner „attention to the minute detailing of a text“<sup>11</sup> passt, die man mit dem Namen Derrida verbindet.

Mindestens ebenso problematisch wie die Phonozentrismus-These Derridas musste von Anfang an die doppelte Verwendung des Schriftbegriffs in der *Grammatologie* erscheinen. Bekanntlich gilt sein Angriff dem, was er als „phonetische Schrift“ bezeichnet. Diese sah Derrida in den sechziger Jahren einerseits vor ihrem globalen Triumph. Mit einer von ihm für möglich

gehaltenen bevorstehenden Einführung des Alphabets in China wäre ihre weltumspannende Herrschaft nahezu vollkommen gewesen, und so zögert Derrida nicht, gleich zu Beginn seiner *Grammatologie* jene dramatische, apokalyptische, revoltierende Tonart anzuschlagen, die am Erfolg des Buches ohne Zweifel einen maßgeblichen Anteil hatte: Die Geschichte der Wahrheit sei „immer schon Erniedrigung der Schrift gewesen, Verdrängung der Schrift aus dem ‚erfüllten‘ gesprochenen Wort“. Es ist von einem „Imperialismus des Logos“ die Rede, der Logozentrismus als Metaphysik der „phonetischen Schrift“ sei ein machtvoller *Ethnozentrismus*, der Aussicht habe, „die Herrschaft über unseren Planeten anzutreten“.<sup>12</sup>

Andererseits stand die „phonetische Schrift“ angesichts der Heraufkunft neuer elektronischer Medien und dem Bedeutungsanstieg operativer, mathematischer Notationen in den Wissenschaften und in der Kybernetik für ihn vor ihrem Ende. Die Grammatologie als Wissenschaft von der Schrift setze Zeichen zur Befreiung der Schrift, die logozentrische Metaphysik nähere sich nun ihrer eigenen Erschöpfung, der „Tod der Buchkultur“, „Tod des Buches“ sei der Tod des gesprochenen als angeblich erfüllten Wortes.<sup>13</sup>

Allerdings ist die Derridasche Verwendung des Begriffs „phonetische Schrift“ durchaus nicht univok und gleichbleibend. Zunächst verwendet Derrida diesen Ausdruck in einem in der Wissenschaft gebräuchlichen Sinn, als eine Schrift, die an die gesprochene Sprache gebunden ist. So etwa gilt die Buchstabenschrift als ein Beispiel einer phonetischen Schrift.<sup>14</sup> Ein solches den Gepflogenheiten entsprechendes Verständnis zeigt sich auch immer dort, wo Derrida auf China zu sprechen kommt – und er tut dies oft und so affirmativ, dass er selbst positive Stellungnahmen zur chinesischen Schrift noch des Ethnozentrismus bezichtigt. Das ist insofern auffallend, als die Abfassung der *Grammatologie* in der Zeit des Höhepunktes des ‚roten Terrors‘ der chinesischen Kulturrevolution erfolgte.

Der chinesischen Schrift attestiert Derrida „einen ausgeprägten nicht-phonetischen Charakter [...]“. Damit verfügen wir aber über das Zeugnis einer mächtigen Zivilisationsbewegung, die sich außerhalb jedes Logozentrismus entfaltet hat.“<sup>15</sup> Und Derrida stimmt „voll und ganz“ J. Gernet zu, der schrieb, dass in China die Herrschaft des gesprochenen Wortes durch die Herrschaft der Schrift „in den Schatten gestellt“ worden sei. Im Gegensatz dazu habe in den Zivilisationen, in denen die Schrift sich sehr früh zum Silbensystem oder zum Alphabet entwickelte, das Wort ein für alle Mal „sämtliche religiösen und magischen Schöpfungskräfte in sich versammeln können“.<sup>16</sup>

Dieser Bedeutung des Ausdrucks „phonetische Schrift“ steht ein merkwürdig auf das Abendland eingeeengter Sinn gegenüber. Die „phonetische Schrift“ als „Zentrum des großen metaphysischen, wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Abenteuers des Abendlandes“ sei „zeitlich und räumlich begrenzt“.<sup>17</sup> Diese auf das Abendland eingeeengte Bedeutung zieht sich durch die *Grammatologie* durch, und es kann damit nur das griechische und lateinische Alphabet gemeint sein. Warum aber sollte nur das griechisch-lateinische Vokalalphabet und die (angeblich) daraus folgende ‚abendländische Metaphysik‘ von den enormen wissenschaftlichen und medialen Veränderungen, von der Ablösung der neuen Medien von der gesprochenen Sprache und Stimme betroffen sein und nicht auch andere phonetische Schriften, nicht (gerade auch) der biblische Monotheismus, obwohl auch dieser auf einer phonetischen Schrift ruht?

Zu allem Überfluss erscheint der Begriff der Schrift bei Derrida merkwürdig ausgedehnt. Für das in den neuen Medien und in der Mathematik wirksame differentielle Prinzip verwendet er ebenfalls das Wort ‚Schrift‘ [Ur-Schrift, *archi-écriture*]. Das verleiht diesem Ausdruck einen

metaphorischen und unbestimmten Sinn: Fernsehen, Film, Kino, Aufnahmegeräte, alles das fällt bei Derrida unter den Begriff Ur-Schrift. Derrida versuchte diese eigenwillige Terminologie mit dem Hinweis zu plausibilisieren, dass man „heute“ [*maintenant*] allenthalben von Schrift statt von Sprache rede: Kinematographie, kybernetische Programme und so weiter, und dies deute auf das Ende einer phonozentrischen Epoche hin.<sup>18</sup> Allerdings fällt sofort auf, dass man die Liste der Ausdrücke mit Leichtigkeit auch und gerade auf das 19. Jahrhundert ausdehnen könnte (*Photographie*, *Grammophon*, *Phonograph* und so weiter), was aber bei Derrida gerade nicht geschieht. Tatsächlich hätte das offenbart, dass von einer *neuen* Entwicklung nicht gesprochen werden kann. Mehr noch: Die Beliebtheit des Schriftbegriffs für die Benennung analoger oder indexikalischer Medien, mithin solcher, die mit Schrift und Digitalität gerade am allerwenigsten etwas gemeinsam haben, zeugt davon, dass der Schriftbegriff selbst im vielleicht ‚phonozentrischen‘ aller Jahrhunderte, dem neunzehnten, so aufgewertet blieb, dass er sich zur Valorisierung neuer, hochkulturell beargwöhnter Medien eignete.

Auch aus anderen Gründen muss rätselhaft bleiben, warum ein so signifikantenbewusster Denker wie Derrida mit seiner „Ur-Schrift“ am Schriftbegriff festhielt, rückte er damit doch zwei für ihn entgegengesetzt bewertete Bereiche (den der „Ur-Schrift“ und den der „phonetischen Schrift“) verwirrend nahe aneinander. Derrida, der sich offenbar relativ kurze Zeit nach der *Grammatologie* genötigt sah, für sein Festhalten am Schriftbegriff eine Erklärung nachzureichen, antwortete mit der Erfindung einer kleinen, sonst kaum noch verwendeten Wortmaschine [*Paläonymie*] und beschrieb das „provisorische und strategische“ Festhalten an dem „alten Namen“ Schrift als erforderlich, weil die Dekonstruktion der in „metaphysischen“ Oppositionen innewohnenden Hierarchie sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen könne. Sie müsse vielmehr (Gründe werden hier nicht genannt) eine „Umkehrung der klassischen Opposition“ bewirken.<sup>19</sup> Diese Erklärung ist verwunderlich für einen Denker, der bis heute für die Einsicht steht, dass „oppositionelle Begriffsschemata zumeist mit dem Index einer Hierarchie versehen sind“<sup>20</sup> und die Umkehrung der metaphysischen Oppositionen sie zugleich bestätigen und am Leben erhalten würde.<sup>21</sup>

Mit dem Begriff des Mediums hätte ihm überdies schon damals ein hinlänglich allgemeiner und obendrein aktueller Begriff zur Verfügung gestanden. Immerhin fiel die *Grammatologie* exakt in jenes Jahrzehnt, in dem zentrale Arbeiten entstanden, die aus verschiedenen Perspektiven erste Konsequenzen aus dem Aufstieg neuer elektronischer und digitaler Medien für das Buch und die Schrift zogen: Marshall McLuhans *The Gutenberg Galaxy* (1962), Jack Goodys und I. Watts *The Consequences of Literacy* (1963), Eric Havelocks *Preface to Plato* (1963) und Walter Ongs *The Presence of the World* (1967). Der kanadische Baptist Harold A. Innis hatte bereits Anfang der fünfziger Jahre grundlegende Werke zur Koppelung von Medienmaterialität und Kulturgeschichte vorgelegt. Der Schritt zur Medien- und Kulturwissenschaft, den in den vergangenen zwei Jahrzehnten so viele Literaturwissenschaftler vollzogen haben, von der *Grammatologie* zur *Mediologie*, wäre, so sieht es heute aus, schon damals möglich gewesen.

Medientheoretische Instrumente machen es jedenfalls relativ leicht, das Überzogene und geradezu Unhaltbare an Derridas Phonozentrismus-These und die Ungereimtheiten und Unschärfen seiner Schriftbegriffe zu erweisen. Schwerer fällt es hingegen, mit ihrer Hilfe eine Antwort auf die Frage zu geben, warum er seine gewagten und gewaltsamen Manöver überhaupt vollzogen hat. Welche Kraft führte die Feder, wenn Derrida als ein zu subtiler Lektüre wie wenige andere fähiger Denker bei Aristoteles, Leibniz oder Hegel die Wege erstaunlich brüsk

abkürzte? Wie sind bei einem so medien- und schriftbewussten Denker wie ihm jene unmöglichen terminologischen Unschärfen seiner Schriftbegriffe zu erklären?

Verständlich wird die *Grammatologie* als Folge undurchsichtiger, komplizierter Manöver unseres Erachtens erst, wenn man die schriftreligiöse Dimension ins Auge fasst und die *Grammatologie* zu einer *Grammatheologie* konkretisiert oder verschiebt, eine Annäherung, die die religiöse Dimension des Mediums Schrift und die (schrift-)mediale Dimension des Religiösen berücksichtigt.

## II. Heimlich wie ein Schmuggler

Das gewaltige Pensum, das sich Derrida mit seiner Fundamentalkritik gegen einen angeblichen okzidentalen ‚Phonozentrismus‘ zugemutet hat, korrespondiert mit einer ebenso ungeheuerlichen Auslassung: der jüdisch-monotheistischen Tradition. Das Skandalon der *Grammatologie* – und es ist auch die Merkwürdigkeit einer Rezeption, die davon erstaunlich wenig Notiz genommen hat – ist, dass die Heilige Schrift, die epochale Tatsache der (besonders jüdischen und islamischen) Heiligung der Schrift und des Buches *mit keinem Wort* erwähnt wird. Dies erscheint für ein Buch, das vom Tod des Buches spricht und die Schrift nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in allen denkbaren Details zum Gegenstand hat, wie ein Witz. Das Gleiche gilt für die Frage nach dem Verhältnis von Einführung der phonetischen Schrift und Einführung der Mosaischen Schriftreligion sowie für die Frage nach dem Unterschied von hebräischem und griechischem Alphabet. Es ist, als ob Derrida alles getan hätte, um das Judentum, die hebräische Schrift, die jüdische Schriftheiligung und all das, was dazu zu sagen wäre, auszusparen.

Man könnte meinen, dass er sich für religiöse Fragen schlicht nicht interessiert habe, aber abgesehen davon, dass die Frage nach der hebräischen Schrift keine unmittelbar religiöse ist, zeigen seine Publikationen, dass Derrida nicht nur nach der *Grammatologie* die Bedeutung seiner jüdischen Wurzeln artikuliert und regelrecht inszeniert hat – in *Glas*, *Die Postkarte*, *Schibboleth* und besonders in seinem autobiographischen Buch mit dem etwas kokett klingenden Titel *Circonfession* –, sondern dass er sich schon vor der Abfassung der *Grammatologie* intensiv mit dem Judentum beschäftigt hat.

In seinem frühen, ziemlich kryptischen Aufsatz *Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch* aus dem Jahr 1964 ist unentwegt vom Buch die Rede, und zwar in einem ähnlich mystifizierten und verrästelten Sinn wie in der *Grammatologie* von der Ur-Schrift, nur dass hier der Bezug zum Judentum explizit ist. Gleich zweimal und schon zu Beginn zitiert Derrida den Satz vom jüdischen Volk als der „aus dem Buch hervorgegangene[n] Rasse“.<sup>22</sup> Verknüpft man diese Aussage mit der gegen Ende des Aufsatzes gestellten Frage nach einem möglichen Ende des Buches, der Epoche des Buches, einer Frage, die in den sechziger Jahren unterschwellig oder bewusst die Gutenberggalaxis immer mehr zu beunruhigen begann, dann deutet sich hier das Gewicht an, das für Derrida die Drohung vom Ende des Buches gerade im Zeitraum der Entstehung der *Grammatologie* haben musste.

Der Jabès-Aufsatz eröffnet eine Perspektive, aus der man in Derridas Arbeiten einen spezifisch jüdischen, grammatheologischen Reflex auf die gewaltigen medialen Umbrüche besonders nach dem Zweiten Weltkrieg erkennen kann. Allerdings schwimmt hier Derridas eigene Stimme undeutlich hinter jener Jabès und verliert sich die jüdische Spur schnell in einem kabbalistischen Raunen. Deswegen ziehen wir die Untersuchung einer jüngeren Schrift Derridas vor, in der

er explizit das Thema Religion behandelt: die Schrift *Glaube und Wissen*.<sup>23</sup> Da sie einige Strukturparallelen zur *Grammatologie* enthält, die hier aber explizit in ihrem religiösen Hintergrund markiert werden, eignet sie sich zur vergleichenden Lektüre.

Auch hier taucht nämlich, im ersten Teil des Textes (er ist mit „Kursivschrift“ betitelt, auf Französisch „en italique“), eine Variation des Motivs des Triumphs einer alles kolonialisierenden, weltumspannenden Herrschaftsform auf, und auch hier steht diese eng mit der „phonetischen Schrift“ in Verbindung, dem lateinischen Alphabet, das in Gestalt des Englischen die Welt erobert. Hinzu treten andere lateinische Elemente, das römische Recht als Vorbild des heute weltumspannenden Völkerrechts und die global operierende römisch-katholische Kirche mit ihrem damaligen medien- und globalisierungstauglichen Papst, mit einem Wort: moderne Ausdrucksformen dessen, was Derrida „Latinität“ (*Glaube und Wissen*, 50) nennt.

Diese „Latinität“ schließt er wiederum mit einer ökonomischen Globalisierung oder *mondialisation*, wie sie in Frankreich genannt wird, zu einer „weltumspannende[n] Bewegung des Lateinischen“, einer „wesentlich christliche[n] *Mundialatinisierung*“ (51) kurz. Mit dem Kunstwort leitet Derrida das gerade im Frankreich der neunziger Jahre besonders ausgeprägte Unbehagen an der Globalisierung in Richtung der römisch-katholischen Kirche um. Auch die ökonomische Globalisierung nämlich versucht Derrida (in tendenziell antichristlicher Umkehrung konservativer antisemitischer Denkfiguren) aus einer römisch-christlichen Quelle entspringen zu lassen, die zugleich auch eine der beiden Quellen der Religion ist und für die er die Begriffe wählt: „das Vertrauen, der Kredit, das Treuhänderische, das Zuverlässige“ (34).

Derrida sieht hier eine dämonische Allianz aus Ferntechnologien, Fernhandel und Fernglaube am Werk, eine nihilistische Tendenz zur Entwurzelung und Abstraktion, und er scheut sich nicht, sie als „radikal böse“ zu bezeichnen. An dieser Stelle nun kommen bei ihm der Islam und das Judentum ins Spiel,

„die letzten beiden Formen des Monotheismus, die nicht heidnisch sind und die weder den Tod noch die Vielfalt in Gott gelten lassen (Passion, Trinität usw.), zwei Formen des Monotheismus, die im Herzen des griechisch-christlichen oder des heidnisch-christlichen Europa wie Fremdkörper wirken, Fremdkörper in einem Europa, das den Tod Gottes bedeutet“ (24).

Besonders vom Islam geht ein gewaltsamer Widerstand gegen diese „radikal böse“ nihilistische Entwurzelung aus. Und eben hier kommt Derrida auch dem islamischen Fundamentalismus am nächsten, fast so nahe wie Foucault 1979 der iranisch-islamischen Revolution: „Die Rationalität der fraglichen ‚Fundamentalismen‘ kann stets auch überkritisch sein, sie schreckt zuweilen sogar vor dem nicht zurück, was einer dekonstruktiven Radikalisierung des kritischen Gestus ähnelt.“ (74) Allerdings beeilt er sich, eine Liste jener Stichworte hinzuzufügen, die den Abstand zum Islamismus deutlich markieren: „Fanatismus, Obskurantismus, tödliche Gewalttätigkeit, Terrorismus, Unterdrückung der Frau usw.“ (74).

Dieser islamische Widerstand, und das macht die Tragik der Entwicklung aus, kann nach Derrida auf die zweite Quelle des Religiösen zurückgeführt werden, die „Erfahrung des Heilen, Unversehrten, Geborgenen, der Sakralität oder der Heiligkeit“ (55). Der Fundamentalismus ist für Derrida eine „immunitäre oder auto-immunitäre Reaktivität“, als Reaktion gegen jenes, woran man teilhat und womit man im Bund stehe: „das Ausrenken, das Enteignen, das Entorten, das Entwurzeln, der Verlust des Idioms, die Beraubung und Vorenthaltung [...], die die fernwissenschaftstechnische Maschine unaufhörlich bewirkt“ (74 f.). Man räche sich an der „enteignenden und entkörperlichenden Maschine, indem man auf die nackte Hand zurückgreift“. Bei

dem, was man als „Gemetzelt“ oder als „Greuel“ bezeichne, gehe es stets „um eine ausdrückliche Rache, häufig um eine Vergeltung, die sich als sexuelle Vergeltung“ ausbe (86 f.).

Im letzten Teil von *Glaube und Wissen*, den er mit „Granatäpfel“ betitelt (Andeutung unter anderem eines jüdischen Symbols für die Gesetzestreue gegenüber der Tora), deutet Derrida die Möglichkeit eines nicht konfliktuellen Zusammentreffens der Religionen an, die „Bezeugung“: Die „Erfahrung der Bezeugung“ sei „der Ort eines Zusammenfließens dieser beiden Quellen“, der „Quelle des Heilen [...] und [der] Quelle des Treuhänderischen“ (101). Ein anderes Wort für Bezeugung ist das „Testamentarische“. Für das glückliche Zusammenfließen zweier gleichsam aus dem Ruder gelaufener religiöser Quellen, diese Lesart drängt sich auf, verwendet Derrida also ein Wort mit deutlich biblischem Beiklang, wie auch der Begriff der Ur-Schrift in der *Grammatologie* an die Heilige Schrift denken lässt, ohne gleichwohl mit ihr identisch zu werden. Daneben schwingt bei Derrida auch die Bezeugung des Holocaust durch die Überlebenden mit.

Schon vorher hatte Derrida die „testamentarischen Offenbarungen und die koranische Offenbarung“ voneinander wie auch von anderen Erfahrungen des Heiligen und des Glaubens unterschieden (20). Und da Derrida schließlich auch das Christentum von den beiden anderen monotheistischen Religionen unterschieden hatte (weil es den Tod und die Vielfalt in Gott zuließ und damit den späteren Nihilismus im Keim vorbereitet habe), scheint streng genommen über dem Weg eines doppelten Ausschlusses nur noch das Judentum als Ort einer möglichen Versöhnung übrig zu bleiben, jene jüdische Religion, von der Derrida sagt, dass sie als „einzige Quelle der drei Monotheismen [...] ihnen an Würde zumindest gleichkommt“ (90). Das Judentum erscheint hier als Ort, von wo aus ein (anderer als gewaltsam-islamischer) Widerstand gegen eine alles kolonialisierende Mundialatinisierung möglich wäre.

Zugleich erscheint es für Derrida als äußerst gefährdeter „Fremdkörper“. Das Judentum droht erneut zum Träger eines lebensgefährlichen Widerstandes zu werden, wie er in hellenistischer Zeit im Namen der Heiligung der Schrift und des Namen Gottes gegenüber der Latinisierung der damaligen römischen Kolonialmacht erfolgte. Und es ist in diesem Zusammenhang, wo Sätze von einer atemberaubenden apokalyptischen Drastik auftauchen, Sätze, die die Verschärfungspotenziale, die Freund-Feind-Zuspitzung demonstrieren, zu der auch der späte Derrida fähig war: „Ist sie [die „weltweite Latinisierung“] für das Überleben [des Judentums] nicht bedrohlicher als das Schlimmste, als das radikal Böse der ‚Endlösung‘?“ (90)

Uns interessiert hier weniger die Möglichkeit, in Derridas Religionsschrift eine elaborierte und zisierte Ausarbeitung dessen zu erkennen, was man als ein Phantasma seiner Jugend bezeichnen könnte: „In dem Milieu, in dem ich lebte, sagte man ‚die Katholiken‘, selbst wenn sie manchmal protestantisch oder [...] orthodox waren: ‚Katholisch‘ bedeutete alles, was weder jüdisch noch berberisch oder arabisch war.“<sup>24</sup> Was uns interessiert, ist Derridas Versuch, durch filigrane Substruktionen gerade dem Judentum eine besondere Rolle zuzuweisen, sowie die ungeheure, fundamentalistische Potenziale eröffnende Verschärfung, die in der paradigmatischen Achse römisch-katholisches Christentum, Globalisierung, Mundialatinisierung liegt, wenn nämlich diese als für das Judentum bedrohlicher als die Endlösung dargestellt wird.

Hier nämlich eröffnet sich die Möglichkeit einer neuen Perspektive auf die *Grammatologie* und das, was uns als deren Merkwürdigkeiten aufgefallen war: Merkwürdigkeit des Phonozentrismus, Merkwürdigkeit des doppelten Schriftbegriffs, Merkwürdigkeit der Nicht-Erwähnung der Heiligen Schriften, der biblischen Tradition, der hebräischen Schrift. Was, wenn Derrida mit dem Phonozentrismus-Vorwurf und mit der „phonetischen Schrift“ exakt jenes Element anvisiert und negativiert hätte, worin sich die griechische von der hebräischen und mithin (zumindest nach

Derridas Lesart) die abendländische von der jüdischen Tradition unterscheidet? Was, wenn Derridas Angriff auf die Metaphysik einer christlich-abendländischen Tradition galt, der er tiefer misstrauete, als man gewöhnlich meint, wenn er das Aufkommen anderer Medien, den Bedeutungsanstieg operativer und formaler Schriften und der Kybernetik, die Rede vom Ende des Buches und der Schrift, in seiner *Grammatologie* gegen die „phonetische Schrift“ und die angeblich aus ihr ableitbare Metaphysik wendete, und er zugleich Sorge trug, dabei nicht auch die jüdisch-biblische Tradition anzugreifen? Vieles von dem, was an der *Grammatologie* unverständlich, falsch und nebulös erscheint, wird aus dieser Perspektive erstaunlich stimmig.

### III. Polysemitologie

Der Begriff der „phonetischen Schrift“ ist in der *Grammatologie* ebenso zentral wie uneindeutig. Versteht man unter *phoné*, wie dies meistens geschieht und wie dies Derrida, nicht nur in seiner *Grammatologie*, immer wieder nahe legt, die Stimme und mit „Phonozentrismus“ den Vorrang der gesprochenen gegenüber der geschriebenen Sprache („die Geschichte der Metaphysik“ als „das absolute Sich-sprechen-hören-wollen“<sup>25</sup>), dann ist nicht erklärlich, warum der Phonozentrismus nur auf die okzidentale Tradition, die „abendländische Metaphysik“ beschränkt gewesen sein soll. Silbenschriften sind bekanntlich phonetische Schriften, erst recht nicht-griechische Alphabete, etwa das hebräische. Von den Silbenschriften-Kulturen, von der jüdisch-biblischen Tradition sagt Derrida aber niemals, sie seien phono-logozentrisch gewesen. Zudem macht der Ausdruck des „Ethnozentrismus“, der in der *Grammatologie* immer nur als „abendländischer Ethnozentrismus“<sup>26</sup> verstanden wird, bei der Vielfalt unterschiedlicher Ethnien und Kulturen, die phonetische Schriften verwenden, auch gar keinen Sinn.

Auf Grund der vielen Probleme, die sich ergeben, wenn man „phonetische Schrift“ im herkömmlichen Sinne versteht, liegt es nahe, umgekehrt vorzugehen und aus Derridas Verwendung des Ausdrucks Phonozentrismus, seiner Eingrenzung dieses Ausdrucks auf die abendländische Tradition, auf die zu Grunde liegende Schrift zu schließen. Dann meinte Derrida in der *Grammatologie* das griechische (und lateinische) Alphabet, wenn er „phonetische Schrift“ sagte. Warum aber blieb Derrida hier so unbestimmt, warum verwendete er ein missverständliches Wort, wenn mit dem Ausdruck „Vokalalphabet“ ein hinreichend präzises zur Verfügung stand?

Diese Frage lässt sich beantworten, wenn man untersucht, was das griechische vom hebräischen Alphabet unterscheidet, denn beide Schriften sind phonetisch, beide liegen nahe beieinander, aber nur das Griechische gilt bei Derrida implizit als „phonetische Schrift“ und als mediale Grundlage des abendländischen Phonozentrismus. Hier also liegt die minimale Differenz vor. Der Unterschied nun besteht natürlich darin, dass das griechische Alphabet Zeichen oder Notationen für Vokale eingeführt hat, die im Hebräischen fehlen.

Da dieser Sachverhalt wichtig ist, wollen wir (im Anschluss an Havelock) genauer darauf fokussieren: Laute werden, wenn man von den so genannten subglottalen Organen absieht, durch zwei verschiedene physische Operationen gebildet: 1. durch die Vibration einer Luftsäule im Kehlkopf und 2. durch die Steuerung, Einschränkung und Freigabe dieser Vibrationen durch die Interaktion von Zunge, Zähnen, Gaumen, Lippen und Nase. Vibrationen können kontinuierliche Laute erzeugen, die durch Veränderung der Mundstellung modifiziert werden: die Vokale. Die übrige physische Ausstattung dient dazu, die Vibration in Gang zu setzen oder sie zu beenden oder beides: die Konsonanten.<sup>27</sup>

Nach Havelock leistete das griechische System um 700 den Schritt, die Abstraktion des Nicht-Lauts (Platons Ausdruck für die Konsonanten) zu isolieren und ihm seinen eigenen begrifflichen Gehalt zu geben. Dazwischen schieben sich Laute, die, wie etwa der „s“-Laut, verlängert und so halbstimmhaft gemacht werden können; andere können ohne die Hilfe der Vokalisierung überhaupt nicht gesprochen werden. Deshalb wurde, so Havelock, der ursprüngliche griechische Ausdruck *aphona* – ‚stimmlose Elemente‘ –, den Platon benutzte, später ersetzt durch eine genauere Einteilung in *hemiphona* – Semi-Sonanten – und *symphona* – Kon-Sonanten, Elemente, die mitklingen.<sup>28</sup>

Der Ausdruck *phoné* bezieht sich hier also zunächst und besonders auf die Vokale und im Grunde nicht auf die reinen Konsonanten. Und die Notierung dieses im besonderen Sinne phonischen Elements ist eben die Leistung der Griechen, das, was das griechische vom hebräischen (oder auch arabischen) Alphabet unterscheidet. Der Altphilologe Havelock erklärte – und das brachte ihm den Vorwurf des Graeco-Zentrismus ein<sup>29</sup> – die erstaunlichen Leistungen der Griechen eben von dieser Innovation her.

Das aber bedeutet, dass Derrida mit *phoné* nicht nur die Stimme bezeichnen konnte, sondern exakt jenes im herausragenden Maße phonische oder lautliche Element, das im griechischen Alphabet erstmals repräsentiert wurde und worin sich das griechische Vokal- vom hebräischen Konsonantenalphabet unterscheidet. Die *phoné* ist der Punkt im Vokalalphabet, gleichsam ihr Schlussstein, den Derrida angreifen konnte, ohne gleichzeitig die hebräische (oder arabische) Schrift in gleicher Weise zu treffen. Wenn man dies mitbedenkt, wird sein Beharren auf dem Ausdruck „phonetische Schrift“ verständlich. In seiner Polysemie (Stimme, Vokale), die sich auch im Lateinischen in der engen Verwandtschaft der Worte Vokal und *vox* zeigt, ist der Ausdruck *phoné* wie kein anderer geeignet, eine Unterscheidung hebräisch-griechisch aufrechtzuerhalten und zu markieren und gleichzeitig möglichst weitreichende philosophische Konsequenzen aus einem relativ beschränkten medialen Unterschied abzuleiten.

Auf Grund der Ambiguität von *phoné* konnte Derrida einen vermeintlich kabbalistischen<sup>30</sup>, *de facto* aber schimärischen Begriff der Ur-Schrift erträumen, der scheinbar beides gleichzeitig umfasst: die Nicht-Repräsentation der *phoné* (im Sinne der Vokale) im Hebräischen und das Nicht-Phonetische neuer Medien (im Sinne von Stimme und gesprochener Sprache). Spiegelbildlich dazu fiel der Begriff der phonetischen Schrift aus, der die Schimäre einer Verbindung von (griechisch-okzidentalem) Vokalbezug und die Kopplung von Schrift und gesprochener Sprache evoziert. Oder noch präziser: Die Schimäre liegt darin, dass eine Kopplung von Stimme und Schrift mit allen ihren vermeintlichen oder tatsächlichen metaphysischen und religiösen Konsequenzen eine vorrangig *abendländische* Angelegenheit gewesen sei, das Proprium des griechischen Vokalalphabets.

Damit bekommt auch der Ausdruck „Phonozentrismus“ deutliche Konturen: Er meint eben nicht nur Präsenzeffekte, die beim Sich-selbst-reden-Hören auftauchen, oder eine durch die phonetische Schrift erzeugte Sehnsucht nach dem „erfüllten Wort“. Er erscheint zugleich als weitestgehende medientheoretische Entfaltung kultureller, philosophischer und religiöser Konsequenzen, die aus der Repräsentation der Vokale durch das griechische Alphabet nur gezogen werden können. Mit ihm greift Derrida den Beginn eines Phonozentrismus und einer illusionären (medien- oder schriftbedingten) Sehnsucht nach Präsenz an, hinter der, so wird man mit Martin Andree ergänzen können, die christliche Realpräsenz als eigentliches Ziel steht.<sup>31</sup> Wie Havelock sieht Derrida in seiner *Grammatologie* das griechische Alphabet als ein entscheidendes Moment des Abendlandes, aber mit umgekehrten Vorzeichen. Die *phoné* dient in ihrer Ambiguität als

Brücke zwischen Philosophie und Medientheorie, und Derrida erscheint insofern – mehr als „a sort of anti-McLuhan“<sup>32</sup> – als eine Art Anti-Havelock.

Damit deutet sich an, dass Derridas Angriff auf einen angeblichen abendländischen Ethnozentrismus seinerseits ethnozentrisch motiviert war. Dies lässt sich sogar in einem doppelten Sinne sagen:

Erstens ist die Konzentration des Ethnozentrismus-Vorwurfs auf das Abendland (was immer die abendländische Ethnie sein soll) und die Ausklammerung gerade nicht-vokalischer Alphabete von diesem Vorwurf prekär, und man kann sogar umgekehrt behaupten, dass gerade die Nicht-Repräsentation der Vokale in Konsonantalphabeten zu einer besonderen Bindung von gesprochener Sprache und Schrift geführt hat und damit genau jenen Ethnozentrismus begünstigt hat, den Derrida der abendländischen Tradition vorwarf. Das griechische Alphabet ermöglicht es allen Kennern dieses Codes, das Geschriebene (mehr oder weniger) zu lesen. Das Phönizische, aus dem das griechische Alphabet durch Hinzufügung der Buchstaben für Vokale entstanden ist, oder das Hebräische und Arabische, sind hingegen insofern enger an die Lautsprache gebunden, als deren Kenntnis auf Grund des Mangels der Vokalschreibung nicht nur für das Verstehen des Gelesenen, sondern sogar für die Fähigkeit des vollständigen Lesens unabdingbar ist. Deswegen wurde wohl zu Recht behauptet<sup>33</sup>, dass eine Konsonantenschrift die mündliche Tradition in der Auslegung und Weitergabe der Religion stärkt, während das volle phonetische Alphabet zu einer Spaltung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit und zu einer Überlagerung der Mündlichkeit durch die Schriftlichkeit geführt habe. Texte können nicht nur von Fremden nicht verstanden werden, sie haben sozusagen eine Sperre eingebaut, die es verunmöglicht, ohne die Kenntnis der gesprochenen Sprache deren geschriebene Texte zu lesen. Indem Schrift und gesprochene Sprache gerade in den Konsonantenschriften eine besonders enge und exklusive Verbindung eingegangen sind, befördern sie einen exklusiven Ethnozentrismus. Verglichen damit erscheint das (griechisch-lateinische) Vokalalphabet inklusiver und universalistischer. Wenn Derrida diesem und nur diesem einen Ethnozentrismus vorwirft<sup>34</sup>, erscheint er wenig gerecht und scheint offensichtlich nach der Haltet-den-Dieb!-Strategie zu verfahren.

Zweitens ist Derridas Phonozentrismus-Vorwurf auf Grund des ihm eigenen, unreflektierten kommunikations- oder mediozentrischen Ansatzes in einem viel grundlegenderen Sinne ethnozentrisch: Der Begriff der Präsenz wird bei ihm nicht nur als illusorische Selbstpräsenz bei einem Sich-selbst-Hören begriffen, sondern auch als „Selbstpräsenz im Atem“.<sup>35</sup> Derrida schreibt, dass die Schrift „als Eindringen der künstlichen Technik, als Einbruch einer ganz eigenen Spezies, als archetypische Gewalt denunziert“ worden sei; „als Einfall des Draußen in das Drinnen, welcher die Innerlichkeit der Seele, die lebendige Selbstpräsenz der Seele im wahren Logos und das bei sich selbst seiende gesprochene Wort“ verletze.<sup>36</sup> Die Schrift, der Buchstabe sei „von der abendländischen Tradition immer schon als der Körper und die Materie betrachtet worden, die dem Geist, dem Atem, dem Wort und dem Logos äußerlich sind. Die Seele-Körper-Problematik ist zweifellos ein Derivat des Schrift-Problems, dem sie – umgekehrt – ihre Metaphern zu leihen scheint.“<sup>37</sup>

Man kann die Selbstverständlichkeit, mit der Derrida hier den Atem auf die Seite des ‚Geistes‘ verlagert, nur atemberaubend nennen. Darin drückt sich eine unreflektierte Reduktion des Atems auf seinen kommunikativen Aspekt aus, und Derrida verbleibt damit im hebräischen Bedeutungsspektrum von *näfäs* und besonders *ruach*, wo ein Zusammenhang zwischen Kehle und Atem und Sprache, Seele und Geist besteht. Im Unterschied dazu tendiert besonders die indische [*Atman*] oder griechische Tradition [*Pneuma*, *Psyche*] stärker zu einer vitalistischen Deutung des Atems. Im Atem zeigt sich das Leben, das Atmen ist das, was unser Leben kontinuierlich und

in jedem Moment begleitet. In der meditativen Wahrnehmung dieses Ein- und Ausatmens, in seiner technischen Perfektionierung entsteht eine intensivierete Selbstpräsenz, von der es schwer ist, sie als Illusion oder Medienwirkung zu dekonstruieren.

#### IV. Das Schreiben – ein Traum

Die Einengung der phonetischen Schrift auf das griechische Vokalalphabet war nicht in der *Grammatologie* grundgelegt. Derrida startete, wie sein Schwanken zwischen einem üblichen und einem eingeschränkten Begriff der phonetischen Schrift zeigt, gewissermaßen in der Ambivalenz zwischen einer radikalen Kritik gegen eine alphabetisierte Welt und dem Willen zur Konzentration dieser Kritik auf das Abendland.

Derridas Kritik gegen die phonetische Schrift in ihrem üblichen Sinn ging mit einer Verteidigung des Chinesischen sowie der „mathematische Schrift“<sup>38</sup> als Mittel der modernen Wissenschaften einher. Damit standen der „phonetischen Schrift“ zwei Schriften gegenüber, die auf jeweils unterschiedliche Weise ohne feste Bindung an die gesprochene Sprache auskamen und in diesem Sinne nicht phonozentrisch angelegt waren. Wie bereits gesagt, versuchte Derrida, diese beiden Schriften mit einem Begriff der „Ur-Schrift“ zu kombinieren und gegen die seiner Meinung nach drohende planetarische Herrschaft der „phonetischen Schrift“ auszuspielen. Die phonetische Schrift wird gleichsam in einen Zweifrontenkrieg zwischen einer vage bleibenden Ur-Schrift und neuester Medien und Schriften verstrickt.

So zitiert Derrida ausführlich eine Stelle aus A. Leroi-Gourhans *Le geste et la parole*, in der es heißt, die Buchform werde „als traditionelle Speicherung der Gedanken über kurz oder lang einer anderen, bereits vorstellbaren Art der Speicherung weichen müssen, deren rasche Verfügbarkeit dem Buch überlegen sein wird: die große ‚Magnetothek‘ mit elektronischer Auswahl“ werde „in naher Zukunft vorselektierte und sofort verfügbare Informationen liefern“. Das Lesen werde trotz eines spürbaren Rückgangs für die Mehrzahl der Menschen noch jahrhundertlang seine Bedeutung beibehalten; die lineare Schrift jedoch sei aller Wahrscheinlichkeit nach zu einem raschen Aussterben verurteilt und werde durch Diktaphone mit automatischer Bedienung ersetzt werden. Das werde zur „Rückkehr zum diffusen und vieldimensionalen Denken“ führen, „Literatur und Philosophie“ werden sich „beträchtlich weiterentwickeln“. Das sei nicht weiter bedauerlich, denn im Gedruckten blieben die „merkwürdig archaischen Denkformen bewahrt, deren sich die Menschen während der Periode der alphabetischen Schrift bedient hatten“.<sup>39</sup>

Und Derrida ergänzt:

„Weil wir zu schreiben, auf andere Weise zu schreiben beginnen, müssen wir auch das bisher Geschriebene auf andere Weise lesen. Seit über einem Jahrhundert läßt sich diese Unruhe in der Philosophie, der Wissenschaft und der Literatur registrieren, deren Revolutionen als Erschütterungen interpretiert werden müssen, die das lineare Model [...] nach und nach zerstören. Was es heute zu denken gilt, kann in Form der Zeile oder des Buches nicht niedergeschrieben werden.“<sup>40</sup>

An einer anderen Stelle sind es Mathematik, Formalismus und Kybernetik, die als das Neue stehen, das der phonetischen Schrift den Garaus machen wird. Dabei wird die untergründige affektive Ladung des Unterfangens besonders sinnfällig, wenn nämlich Derrida den Versuch, im griechischen Alphabet weiterhin den Höhepunkt der Schriftentwicklung zu erblicken und jeden

„Einbruch des Nicht-Phonetischen in die Schrift“ als „vorübergehende Krise“ zu interpretieren, polemisch „als abendländischen Ethnozentrismus, prä-mathematischen Primitivismus und prä-formalistischen Intuitionismus“ bezeichnet.<sup>41</sup>

Besonders hier musste Derrida allerdings notwendig auf Kollisionskurs mit Leibniz geraten, stand dieser doch sowohl für eine abendländische Fähigkeit zur Hochachtung der chinesischen (nur beschränkt phonetischen) Schrift als auch für die Hochachtung mathematischer Schriften, ja sogar für den Versuch, eine nicht-phonetische Notation, die so genannte Charakteristik, zu entwickeln. Andererseits gilt er, neben Descartes und Spinoza, als der große Vertreter jener abendländischen Metaphysik, die nach Derrida gerade eine Funktion der phonetischen Schrift gewesen sein soll. Leibniz steht somit offenkundig der Derridaschen Identifikation von Abendland, Metaphysik, Logozentrismus und Phonozentrismus im Wege.

Es ist deswegen aufschlussreich, wie Derrida mit Leibniz verfährt. Ohne Argumente werden selbst diametrale Widersprüche zu Bestätigungen umgedeutet: „das Leibnizsche Projekt [stellt] keinen Bruch mit dem Logozentrismus dar. Im Gegenteil: es bestätigt ihn.“<sup>42</sup> In Leibniz' sachlicher Beschreibung der chinesischen Schrift („Sprechen heißt, seinem Denken mit artikulierter Stimme Ausdruck zu geben. Schreiben desgleichen, nur vermittelt dauerhafter Züge auf Papier. Diese müssen aber nicht notwendig auf die Stimme bezogen werden, wie an den Schriftzeichen der Chinesen ersichtlich ist“) sieht Derrida eine „Verdunkelung“, eine „europäische Halluzination“, den Ausdruck nicht nur einer Unkenntnis, sondern, mehr noch, eines Verkennens, einer „interessierten Verblendung“. Derrida hält es aber nicht für nötig, diese Vorwürfe mit Argumenten zu begründen. Stattdessen folgt eine Fundamentalverdächtigung:

„Die Verdunkelung, die scheinbar überhaupt nichts mit ethnozentrischer Verachtung zu tun hat, nimmt die Gestalt übertriebener Bewunderung an. [...] immer, wenn der Ethnozentrismus mit viel Eile und Lärm gestürzt wird, lauert hinter dem Spektakel im Stillen irgendein Vorstoß in der Absicht, das Drinnen zu festigen und aus alledem seinen Nutzen zu ziehen.“<sup>43</sup>

In ähnlicher Weise geht Derrida auch mit der Charakteristik von Leibniz um. Der Entwurf einer Universalschrift, das Bemühen also, eine von der gesprochenen Sprache unabhängige Schrift zu etablieren, und zwar durch einen der größten abendländischen Metaphysiker, muss Derridas Behauptung einer phonozentrisch dominierten abendländischen Metaphysik in Frage stellen. Doch auch hier soll das Gegenteil vom Augenschein richtig sein.

„Allem Anschein zuwider und entgegen der ganzen verführerischen Anziehungskraft, die es berechtigterweise auf unsere Epoche ausüben mag, stellt das Leibnizsche Projekt einer allgemeinen Charakteristik, die nicht ihrem Wesen nach phonetisch ist, keinen Bruch mit dem Logozentrismus dar. Im Gegenteil.“<sup>44</sup>

Auch diesmal folgt keine Begründung. Stattdessen begnügt sich Derrida damit, dass es einen Zusammenhang von Charakteristik und dem Begriff eines „einfachen Absoluten“ geben soll. „Es ließe sich ohne weiteres zeigen, daß er (Leibniz) immer auf eine infinitistische Theologie und auf den Logos und den unendlichen Verstand Gottes verweist.“<sup>45</sup> Aber was wäre mit einem solchen Verweis gewonnen? In der Fußnote verweist Derrida („unter vielen anderen Texten“) auf die Monadologie 1 bis 3 und 51, um dann weiter festzustellen:

„Wir haben weder vor, noch liegt es im Bereich unserer Möglichkeiten, die Verknüpfung der Leibnizschen Charakteristik mit seiner infinitistischen Theologie in ihrem inneren Zusam-

menhang zu demonstrieren. Dazu müßte der Inhalt des Projektes selbst eingehend durchgearbeitet werden. Hier möge der Hinweis auf die bereits angeführten Werke genügen.“<sup>46</sup>

Was sind das für Möglichkeiten, die Derrida offenbar nicht zugänglich sind? Wie sollte, wo es um eine so wichtige Frage geht, der Verweis auf eine Stelle „genügen“, wo Leibniz an einen Zusammenhang zwischen der Existenz Gottes und der Möglichkeit einer Universalschrift „erinnert“, zumal Leibniz selbst von einer Behauptung spricht, die er ohne die Erläuterung der Charakteristik nicht befriedigend zu beweisen wüsste. An dieser Stelle fällt es schwer, Derridas Vorgehensweise nicht als frivol zu bezeichnen. Dass er hier, trotz aller Unsicherheiten und trotz des Unterbleibens jeglicher Erklärung und Begründung, mit dem apodiktischen Satz schließen kann („Es besteht eine wesensmäßige Verknüpfung zwischen der Möglichkeit des ontologischen Arguments und derjenigen der Charakteristik“), zeigt, wie sehr Derrida nicht nur eine filigrane und behutsame, sondern auch eine sehr viel robustere, eine gewaltsame, sogar rücksichtslose Lektüre beherrschte.

Wichtiger indes ist, dass Derridas Versuch, Leibniz und Phonozentrismus gewaltsam miteinander zu verschränken, nicht folgenlos bleibt. Indem er von einer Komplizenschaft zweier „einander widersprechender Bewegungen“ spricht<sup>47</sup>, verbindet er jene Tradition, die er zunächst neben der Tradition des Phonozentrismus angesiedelt hatte („die mathematische Schrift war nie ganz an eine phonetische Produktion gebunden. Innerhalb der Kulturen mit phonetischer Schrift ist die Mathematik mehr als nur eine Enklave.“<sup>48</sup>) und die in der Gegenwart in den Wissenschaften zum Durchbruch kommt, mit eben jenem bekämpften Phonozentrismus.

„Es besteht innerhalb einer bestimmten historischen Epoche eine grundlegende Einheit zwischen infinitistischer Theologie und Logozentrismus einerseits und einer Art Technizismus andererseits. Der Versuch, die originäre und prä- oder metaphonetische Schrift zu denken, führt zu nichts Geringerem als zu einer ‚Überwindung‘ des gesprochenen Wortes durch die Maschine.“<sup>49</sup>

Auf der einen Seite wird der Phonozentrismus abgeleitet aus der phonetischen Schrift, und ihre prekäre Situation in der Gegenwart wird nicht zuletzt mit dem Siegeszug der Mathematik und Kybernetik begründet. Dann aber soll auch die Mathematisierung (Leibniz) mit dem Phonozentrismus im Bunde stehen. Damit vollzieht Derrida eine Bewegung, die mit jener vergleichbar ist, die Heidegger vollzog, wenn er in seiner Schrift vom *Satz vom Grunde* zunächst Formalismus und Vorstellungsdenken einander entgegensetzte, um schließlich beide Linien gemeinsam als dem Satz vom Grunde unterworfen darzustellen. Bei Derrida führt die Annäherung von Phonozentrismus und dem, wofür die Chiffre ‚Mathematik‘ steht, korrespondierend zu einer Lockerung des anfänglichen Bündnisses von Ur-Schrift und modernen Wissenschaften. Dadurch nähern sich in der Folge Ur-Schrift und phonetische Schrift wieder einander an. Damit tritt gegen Ende der *Grammatologie* eine wichtige tektonische Veränderung ein.

War die „phonetische Schrift“ zunächst und über weite Strecken des Buches Inbegriff eines Ethnozentrismus, Phonozentrismus, Imperialismus und stand damit gleichsam als Feind der Ur-Schrift gegenüber, so erscheinen das vokalische und – unausgesprochen – das konsonantische Alphabet am Ende zwischen zwei Polen positioniert: dem Bereich des nicht phonetischen Schreies, des Biologischen oder Animalischen, des Noch-nicht-Sprachlichen, Noch-nicht-Menschlichen; und dem Bereich der „toten Sprache“, der Mathematik und der Kybernetik.

„Eine Rede ohne konsonantisches Prinzip, das heißt ein im Sinne Rousseaus gegen alle Schrift abgeschirmtes gesprochenes Wort, wäre keine Rede: sie könnte die fiktiven Schranken des unartikulierten und natürlichen Schreibe nicht überwinden. Umgekehrt würde ein gesprochenes Wort, das reiner Konsonant, reine Artikulation wäre, zu einer reinen Schrift, Algebra oder toten Sprache werden. Der Tod des gesprochenen Worts ist demnach der Horizont und der Ursprung der Sprache.“<sup>50</sup>

Der zunächst diametral erscheinende Unterschied zwischen guter Ur-Schrift und schlechter „phonetischer“ Schrift reduziert sich am Ende auf so etwas wie eine prekäre Inversion Rousseaus. Derridas Rousseau sehnt sich nach der Präsenz, nach dem Vitalen, der Energie, dem Vokalischen und so weiter, während Derrida spiegelbildlich das Konsonantische, die Lücke, die Differenz, den Aufschub, den Tod privilegiert. Am Ende haben wir es vielleicht nur mit zwei unterschiedlichen Träumen zu tun: dem Traum einer Versöhnung mit der Natur und dem Traum einer Versöhnung mit dem Tod.

Die letzte Fußnote der *Grammatologie* zeigt, wie sehr das Buch von der nie explizit gemachten Spannung zwischen Vokal- und Konsonantenalphabet, zwischen griechischem und hebräischem Alphabet angetrieben wurde, wie sehr es Derrida, entgegen der (ironischerweise an gleicher Stelle bekundeten) Kritik an bloßen Umkehrungen binärer Oppositionen, um exakt eine Bevorzugung der Konsonanten gegenüber den Vokalen ging (ähnlich der Bevorzugung der Signifikanten gegenüber den Signifikaten bei Jacques Lacan):

„Jakobson hat, gegen das herrschende Vorurteil ankämpfend, nachgewiesen, daß beim Spracherwerb die erste vokalische Opposition *später* auftritt als die ersten konsonantischen Oppositionen; es gibt also ein Stadium, wo die Konsonanten bereits eine distinktive Funktion erfüllen, während der einzige Vokal nur als Stütze für den Konsonanten und als Stoff für die Ausdrucksvariationen dient. Wir sehen somit, daß *die Konsonanten vor den Vokalen den Wert von Phonemen gewinnen*.“<sup>51</sup>

Spätestens hier musste die Sackgasse offensichtlich werden, in die sich Derrida mit seiner *Grammatologie* manövrierte. Wie sollte plausibel sowohl die ursprungsphilosophische Bevorzugung der Konsonanten oder der Artikulation gegenüber den Vokalen (und damit des Konsonantenalphabets vor dem Vokalalphabet) behauptet werden als auch gleichzeitig die besondere Koppelung oder Verbündelung von Vokalalphabet und der reinen Artikulation der Algebra, des christlichen Abendlands mit dem Technizismus? Man ahnt, dass an dieser Stelle Derrida die Lust am Weiter-schreiben oder Weiterträumen vergangen sein muss.

Und im Grunde erscheinen die Annäherung von Ur-Schrift und phonetischer Schrift und die Rede von Vokalen und Konsonanten als Ausdrucksformen eines Erwachens. Aus dem unscharfen, verschwommenen und gerade deswegen weiterreichende, epochale und metaphysische Konsequenzen suggerierenden binären Code „phonetische Schrift“-„Ur-Schrift“ hat die Traum- und Schriftarbeit der *Grammatologie* am Ende den Unterschied Vokal-Konsonant übrig gelassen, einen Code, der sich zu imaginären Aufladungen nicht eignet. Dieses Erwachen bedeutet deswegen zugleich das Ende der *Grammatologie* – und insofern ist es kein Zufall oder nur dahingesagt, wenn Derrida das Schreiben eines Buches ganz am Ende mit dem Träumen vergleicht. Das letzte Wort überlässt Derrida dabei Rousseau: Mit viel Aufwand wolle „man die Träume etwelcher schlechter Nächte für Philosophie ausgeben. Man wird mir sagen, daß auch ich träume; das ist richtig; was die anderen dabei jedoch übersehen, ist, daß ich meine Träume für Träume ausgeben und es dahingestellt sein lasse, ob sie für aufgeweckte Leute etwas Brauchbares enthalten.“<sup>52</sup>

Das klingt nach einem wenig maskierten Bekenntnis des Traumcharakters seines eigenen Buches, aber wenn es sich um etwas Derartiges gehandelt haben sollte, dann nimmt Derrida diesem Bekenntnis dadurch seine Schärfe, dass er ihm die In-Frage-Stellung der Unterscheidung von Wachen und Traum voranstellt:

„Ist der Gegensatz des Traums zur Wachheit nicht auch eine Vorstellung der Metaphysik? Und was muß der Traum, was muß die Schrift sein, wenn man, wie wir jetzt wissen, schreibend träumen kann? Und wenn der Schauplatz des Traumes immer ein Schauplatz der Schrift ist?“<sup>53</sup>

Ohne etwas zu behaupten, entbinden diese Fragen Derrida von einer ‚harten‘ Verabschiedung des Buchzeitalter als Zeitalter der Träumer und der Träume oder von einem Bekenntnis zum kybernetischen Zeitalter, zum Klartext, zur Herrschaft mathematisch-logischer Symbolismen und operativer Schriften, wie sie uns im Umfeld Kittlers vertraut sind. Diese Weigerung, sich implizit der Seite der Wachen zuzurechnen, indem immer nur in den anderen die Träumer erblickt werden, mag man nicht unsympathisch finden. Doch die Verwischung von Traum und Wachheit entbindet Derrida auch davon, den Traumcharakter seiner *Grammatologie* offen zu legen und explizit zu machen, von welchen Schimären sie über weite Strecken angetrieben wurde. Es fällt nicht leicht, hierfür einen besseren Ausdruck als den des Obskurantismus zu finden. Michel Foucault sprach John R. Searle zufolge in Bezug auf Derrida von einem „obscurantisme terroriste“<sup>54</sup>, und nach dem Gesagten erscheint nur das Adjektiv „terroriste“ anfechtbar. Stattdessen sollte eher von einem „obscurantisme terrorisé“ gesprochen werden: Nach dem Trauma des Holocaust sah sich Derrida angesichts (vermeintlich) neuer existenzbedrohlicher Entwicklungen offenbar dazu legitimiert, einen Fundamentalangriff auf das Abendland zu starten, von wo aus die Bedrohung in seinen Augen ausging.

Nach der hier vorgelegten Deutung bekommt Derridas Werk gerade für die postsäkulare Gegenwart einen symptomatischen Wert: Es gewährt einen tiefen Einblick in die Dynamik religiös gefärbter Aufladungen, wie sie besonders im islamischen Kulturraum zu beobachten sind, weil es selbst Produkt solcher Aufladungen ist. Wenn die Frage nach dem Umgang mit dem islamischen Fundamentalismus heute zur Angriffsfläche dekonstruktivistisch inspirierter Ansätze wie dem Postkolonialismus mutiert, dann liegt das nicht zuletzt an den ans religiös-fundamentalistische heranreichenden Ladungen, die die *Grammatologie* untergründig und von Derrida wohlverborgen durchziehen.\*

Dr. Luca Di Blasi, ICI Kulturlabor Berlin, Christinenstraße 18/19, 10119 Berlin

## Anmerkungen

- 1 H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt/M. 2004, 73.
- 2 Ebd., 25.
- 3 S. Krämer, *Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘. Über die Oralität hinaus*, in: *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, hg. v. S. Krämer u. D. Kolesch, Frankfurt/M. 2006, 269–295, hier: 278.
- 4 Vgl. H. Bredekamp, *Drehmomente – Merkmale und Ansprüche des iconic turn*, in: Ch. Maar u. H. Burda (Hg.), *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004, 15–26.
- 5 J. Derrida, *Grammatologie* [1967], Frankfurt/M. 1974, 12.

- 6 P. Koch, Graphé. Ihre Entwicklung zur Schrift, zum Kalkül und zur Liste, in: Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes, hg. v. P. Koch u. S. Krämer, Tübingen 1997, 44–81, hier: 45 f.
- 7 So schon Gayatri Spivak, die die Schrift als „scapegoat“ bezeichnet, „whose exclusion represents the definition of the metaphysical enclosure“ (vgl. G. Spivak, Translator's Preface, in: J. Derrida, Of Grammatology [1976], London 1997, LXIX), und so noch Geoffrey Bennington, der gar über ein „platonisches Schema“ fabuliert, „das die Schrift als den Bastard, den unrechtmäßigen, ja vatermörderischen Sohn des *logos*“ bestimmt habe und in der philosophischen Tradition bis zur Gegenwart wirksam geblieben sein soll (G. Bennington, Derridabase, in: J. Derrida, Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida [1991], Frankfurt/M. 1994, 53 f.).
- 8 J. Derrida, Grammatologie, a. a. O., 44.
- 9 Vgl. W. J. Ong, Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987.
- 10 G. Bennington, Derridabase, a. a. O., 54.
- 11 G. Spivak, Translator's Preface, a. a. O., XLV.
- 12 J. Derrida, Grammatologie, a. a. O., 11 f. (Hervorhebung von LDB).
- 13 Ebd., 20.
- 14 Ebd., 11.
- 15 Ebd., 164.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd., 23.
- 18 Ebd., 19.
- 19 J. Derrida, Randgänge der Philosophie [1972], Frankfurt/M. 1976, 154 (Hervorhebung von Derrida).
- 20 S. Krämer, Die ‚Rehabilitierung der Stimme‘, a. a. O., 270.
- 21 Vgl. J. Derrida, Grammatologie, a. a. O., 540.
- 22 Ders., Die Schrift und die Differenz [1967], Frankfurt/M. 1976, 102.
- 23 Ders., Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Die Religion, hg. v. J. Derrida u. G. Vattimo, Frankfurt/M. 2001, 9–106.
- 24 Ders., Einsprachigkeit, München 2003, 89.
- 25 Ders., Die Stimme und das Phänomen [1967], Frankfurt/M. 2003, 138.
- 26 Ders., Grammatologie, a. a. O., 71.
- 27 E. A. Havelock, Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990, 70.
- 28 Ebd., 71.
- 29 Vgl. A. Assmann u. J. Assmann, Schrift – Kognition – Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation, in: E. A. Havelock, Schriftlichkeit, a. a. O., 1–35, hier: 26.
- 30 Bekanntlich hat Jürgen Habermas Derrida in den Kontext der jüdischen Mystik oder Kabbala gestellt. Hier aber wird deutlich, dass er, indem er Derridas Mystifikationen übernahm, ungewollt selbst der Mystifikation verfiel; vgl. J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen [1983], Frankfurt/M. 1988, 211 ff.
- 31 Vgl. M. Andree, Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute, München 2005, 20.
- 32 G. Spivak, Translator's Preface, a. a. O., LXIX.
- 33 Vgl. Ch. v. Braun, Bilderverbot, Bilderverehrung und Geschlechterbilder, in: Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden, hg. v. R. Schröder u. J. Zschuber, Münster 2003, 181–199, hier: 182.
- 34 Vgl. zum Beispiel J. Derrida, Grammatologie, a. a. O., 142.
- 35 Ebd., 47.
- 36 Ebd., 61.
- 37 Ebd., 62 (Hervorhebung von LDB).
- 38 Ebd., 22.
- 39 Nach ebd., 154 f.
- 40 Ebd., 155.
- 41 Ebd., 71.
- 42 Ebd., 140.
- 43 Ebd., 142.

- 44 Ebd., 139.
- 45 Ebd.
- 46 Ebd.
- 47 Ebd., 140.
- 48 Ebd., 22.
- 49 Ebd., 140.
- 50 Ebd., 539.
- 51 Ebd., 540 (Hervorhebung von LDB).
- 52 Ebd., 541.
- 53 Ebd., 540 f.
- 54 J. R. Searle, The Word Turned Upside Down, in: New York Review of Books, 27.10.1983, 77.

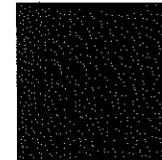
\* Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die gekürzte Fassung eines Kapitels meines Buches *Grammatheologie. Die religiöse Dimension des Medienwechsels und die postsäkulare Kondition*, das 2008 erscheinen soll.

# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung

Sonderdruck

512007



**NATUR UND KULTUR: DIE SPEZIFIKATION MENSCHLICHEN VERHALTENS**  
**Eckart Voland | Wolfgang Welsch | Michael N. Forster | Mathias Gutmann**  
**Willem Warnecke | Hans-Peter Krüger**

Günter Figal Modelle und Intensitätsgrade  
Dimitri Ginev Doppelte Hermeneutik und Konstitutionstheorie  
Thomas Bedorf Bodenlos – Der Kampf um den Sinn im Politischen  
Luca Di Blasi Grammatheologie



Akademie Verlag

ISSN 0012-1045 Dtsch. Z. Philos.,  
Berlin 55 (2007) 5, 667-846