Uwe Jochum ONTOTHEOLOGIE?

Hegel gegen Derrida – oder Repristination des Logos

Es gehört zum guten Ton unter Neostrukturalisten, zu sagen, man sei keiner. Indessen besteht das ihnen allen Gemeinsame doch darin, daß für sie Bedeutung aus der Differenz der Signifikanten entsteht. Dies wird verstanden als Wende gegen die abendländische Ontotheologie, wie sie besonders durch Hegel repräsentiert werde. Die abendländische Ontotheologie habe sich nämlich bemüht, alle Negativität in einem systematischen Diskurs sich anzueignen und sich dabei vor dem verschlossen, was „Un-Grund des Nicht-Sinns (ist), aus dem der Grund des Sinns geschöpft wird und in dem er sich erschöpft.“¹ Diesem angeblich „blinde(n) Fleck des Hegelianismus“² ist nun besonders Derrida auf dem Umweg über seine Bataille-Interpretation auf der Spur. Nicht nur, daß er Hegels blinden Fleck entdeckt zu haben meint, eine Entdeckung, der sich schon Heidegger in seiner kleinen Schrift *Identität und Differenz* rühmen konnte, Derrida weiß darüber hinaus, daß dies mit Hegels Vorliebe für den logischen Fortgang in der Arbeit des Begriffs zusammenhängt³. Hätte Hegel statt auf die Arbeit des Begriffs auf den Zufall, auf das Lachen oder gar aufs „Spiel“ gesetzt, es hätte ihn laut Derrida schlagartig über seine eigene Dialektik hinausgeführt. Das wäre allerdings in Hegels Augen ein „absolute(s) Wagnis des Todes“⁴, denn jenseits der Dialektik gibt es für Hegel keine Offenbarung, und so zitiert denn Derrida auch Bataille, der wiederum Hegel paraphrasiert: „der Tod offenbart (...) in Wahrheit nichts. (...) Damit sich der Mensch schließlich selber offenbarte, müßte er sterben, er müßte es aber tun, indem er am Leben bleibt – indem er zusieht, wie er aufhört zu sein.“⁵ Derrida vergißt denn

auch nicht hinzuzufügen, daß aus dem Grund, weil sich hier nichts offenbart, Hegel den Tod „abstrakte Negation“ nannte, dem gegenüber sich sein eigenes Verfahren der Arbeit des Begriffs für geeignet erweise, zu Sinn und Bedeutung zu gelangen. Derrida scheint das anerkennen zu müssen: auf dem Felde des Diskurses, bedeutungsvoller Rede/Schrift also, „läßt sich Hegel nicht umgehen.“⁶

Die Frage muß darum sein: Wenn sich Hegel auf der Diskursebene nicht umgehen läßt, wie kann dann Derrida *argumentieren*, mit „Spiel“ sei eine Instanz zu benennen, die noch vor jedem Diskurs liege und von Hegel übersehen worden sei? Im Folgenden soll deshalb zunächst Derridas Position kurz referiert werden, um sie anschließend mit Hegel zu konfrontieren.

I

„Spiel“ ist für Derrida dasjenige, was vor aller versuchten Sinnvermittlung liegt, also auch vor der Arbeit des Begriffs, die eben solche Sinnvermittlung versucht⁷: „Der Sinn ist Funktion des Spiels, er ist an einem Ort in die Konfiguration des Spiels, das keinen Sinn hat, eingeschrieben.“⁸ Derrida zieht daraus zwei Konsequenzen. Zum einen konstatiert er, daß mit dem Primat des sinnlosen Spiels, aus dem Bedeutung allererst herkommt, „fortan keine Logik mehr den Sinn der Interpretation beherrscht, weil die Logik eine Interpretation ist“⁹, so daß „Spiel“ hier die Rolle einer nicht einzuholenden Voraussetzung für jegliche Bedeutung gewinnt. Zum anderen postuliert er, daß mit der Suprematie des Spiels der Sinn zerstört wird in der Weise, daß die Möglichkeit des Diskurses zugrunde geht¹⁰ und sich gerade darin eine Souveränität zeige, die jenseits dialektischer Sinnvermittlung liege: die Souveränität eines „mündige(n) Spiel(s)“¹¹, das nichts mit der knechtischen Gesinnung zu tun habe, die „im Diskurs der Abwesenheit des Sinns einen Sinn zu verleihen“ sucht¹², indem sie „die Arbeit als Sinn des Sinns und die *techné*

als Entfaltung der Wahrheit bestimmte.“¹³ Zusammengefaßt heißt das: a) im „Spiel“ liegt wahre Freiheit, b) mit „Spiel“ ist die Rolle einer nicht einzuholenden Voraussetzung jeglichen Diskurses und seiner Logik benannt, c) Hegel hat dies vor aller diskursiven Logik Liegende übersehen (müssen), weil er in seiner Bevorzugung der Arbeit es mit dem Sinn und der Logik hielt, kurz: mit der knechtischen Gesinnung, die ihn die wahre Freiheit verfehlen ließ. Darin besteht zugleich der Vorwurf der Ontotheologie gegen Hegel: daß er als Philosoph der Arbeit den (absoluten) Sinn postuliert und darin die wahre Freiheit eben an das Absolute preisgegeben habe. Dagegen noch einmal Derrida: „Die Souveränität ist absolut, wofern sie sich von jenem Bezug freimacht und in der Nacht des Geheimnisses steht.“¹⁴ An diese Stelle fügt sich Derridas Idee der *Schrift*, die als souveräne und mündige (d.h. nicht auf das Hegelsche Absolute zielende) den Raum abgebe, aus dem der „*Logos* (des Sinns, der Herrschaft, der Präsenz usw.) *exzediert*“ ist¹⁵, so daß diese mündige Schrift nicht auf Sinn- und Wahrheitswerte gerichtet sei¹⁶, die dem Tausch und damit der Welt der Arbeit angehören¹⁷, sondern vielmehr „Verschwendung“¹⁸ oder „Verausgabung“¹⁹ sei, die als „Spiel“ jenseits der Arbeit liege. Eine solche Schrift ist demnach auch nicht Ergebnis eines Tuns, das ja als zielgerichtetes auf Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit ziele – also auf die der Arbeitswelt zugehörige Vorstellung von der „Ergreifung des Dinges selbst“²⁰ –, sondern darf höchstens einem „soveränen Tun“²¹ unterliegen, also einem solchen, das jenseits der Dialektik von Passivität und Aktivität läge: „Die Schrift der Souveränität ist weder die Souveränität in ihrem Tun, noch der geläufige wissenschaftliche Diskurs.“²² Derrida bringt das auf die griffige Formel von beschränkter Ökonomie (des Diskurses, mithin der Arbeit) versus allgemeiner Ökonomie (des souveränen Spiels). Statt also in der Welt der knechtischen Arbeit zu verbleiben, möchte Derrida ein souveränes Spiel, im Raum der Schrift freilich, inszenieren, ein Spiel, das den Diskurs überschreitet, ihn in dieser „Transgression“ bewahrt und bestätigt²³ „und dadurch

zum Heiligen, das im ‚Gewaltakt einer Überschreitung gegeben ist‘ „²⁴, vorstößt.

Nun wollen wir wagen, diesen Derridaschen Diskurs, der Schrift sein will, zu lesen, d.h. zu interpretieren. Wir dürfen das mit Derridas Zustimmung, denn lesen heißt für ihn: „eine Schicht (einer Schrift durch eine andere Schicht interpretieren.“²⁵ Die drei Hauptschichten des Derridaschen Diskurses sind indessen leicht zu benennen: a) Derridas eigene Interpretation von b) Batailles Hegelinterpretation und c) die aus a) und b) resultierende explizite Frontstellung gegen Hegel.

Freilich meldet sich hier ein wichtiges Bedenken: Muß die Rede vom „eigentlichen Text“ nicht gerade Derridas Intention verfehlen, wenn er doch ausdrücklich gegen den Diskurs (i.e. den „eigentlichen Text“ mit seinem Regelsystem) die „Schrift“ stellt? Aber wie wir gerade erfahren haben, heißt interpretieren, Textschichten miteinander in Beziehung setzen, und das wiederum heißt: den jeweiligen Diskurs entdecken, will sagen: die *Aussagen* des Diskurses auslegen²⁶. Und hier muß Derrida denn auch hegelsch werden: „Es gibt nur einen Diskurs, und dieser vermittelt Bedeutungen; hier läßt sich Hegel nicht umgehen.“²⁷ Wenn sich Hegel aber auf der Ebene des Diskurses nicht umgehen läßt, dann haben wir von Derrida selbst das Recht bekommen, seinen Text, seine jeweilige „Schicht“, mit Hegelschen Augen zu lesen. Kurz: Wir dürfen durchaus seine Hegelkritik mit Hegel lesen und damit etwas tun, was Derrida an Bataille so sehr schätzt: „Bataille hat Hegel (...) ernst und das Wissen absolut genommen.“²⁸

II

Beginnen wir also mit der Exegese des Derrida-Textes. Oben hatten wir bereits gesehen, daß Derrida mit seinem Begriff des „Spiels“ beansprucht, eine dem Diskurs und seiner Logik unverfügbar vorausliegende Instanz benannt zu haben, die selbst wie-

derum dafür sorgt, daß es überhaupt so etwas wie Logik gibt. Dies Argument darf sich kaum neu nennen. Es findet sich schon bei Schelling, der gegen Hegel monierte, daß die sich selbst setzende Vernunft daran scheitern müsse, daß ihr das *factum brutum* ihres *Daß* immer schon vorausliegt²⁹. Freilich mag Derrida diesen „Un-Grund“³⁰ kaum mehr als Gott auffassen, auch wenn er mit „Ungrund“ einen Schellingschen Terminus bemüht³¹. Statt dieses göttlichen Logos kennt Derrida nur noch eine „Nacht des Geheimnisses“³², die sich im Schweigen hütet, Sinn zu erzeugen und sich dadurch Hegel auszuliefern. Aber Derrida ist Hegel schon ausgeliefert, denn Hegels Anfang der *Logik* ist gerade darum bemüht, Struktur und Logik von Voraussetzungen zu klären, die am Anfang eines jeden Philosophierens gemacht werden müssen. Ziel dieser Hegelschen Reflexion ist zu zeigen, daß jedes Gegebene von der Reflexion als ein Gesetztes eingeholt werden kann, daß also noch das Moment eines Vorlogischen eben dieser Logik sich nicht entziehen kann. Zweifellos geht es Hegel in seiner Kritik darum, die Verfehltheit einer quasi-positivistischen Haltung dem Gegebenen gegenüber zu erweisen, während Derrida doch wohl eher so etwas wie die ontologische Differenz im Sinn hat, d.h. also gerade kein Faktisches, sondern das vor aller Faktizität diese erst Ermöglichende. Indessen bleibt die Struktur des Arguments die gleiche: Sei es das Faktische, sei es das das Faktische ermöglichende „Spiel“, immer muß es, solange es irgend gedacht werden soll, Moment von Reflexion sein. Hierin aber sah Derrida ja gerade die „knechtische Gesinnung“ am Werk, will sagen: die Notwendigkeit der Logik des Begriffs ist für ihn eine aus der Welt der Arbeit und ihrer Verbote stammende Notwendigkeit. Diese Lesart Hegels hat sich an dessen eigenem Text zu bewähren. Freilich ist dort, wie man weiß, von der „Arbeit des Begriffs“ die Rede³³, aber gerade dieses Schlagwort bedarf der Prüfung in doppelter Hinsicht: der der „Arbeit“ und der des „Begriffs“.

Begriffe gehen für Hegel auf Sachen, auf Gegebenes. Nun zeigt sich, daß für Hegel der Begriff niemals der Sache, auf die

er geht, angemessen ist. Dies ergibt sich aus seiner Analyse des Urteils. Im gewöhnlichen Urteil werde nämlich eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat postuliert, wobei davon abgesehen werde, daß sowohl Subjekt als auch Prädikat noch andere Bestimmungen haben als die im Urteil genannten. Außerdem werde gerade das Moment der Beziehung zwischen den beiden Satzgliedern mißachtet. Dagegen wehrt sich der spekulative Satz: „Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das *Nichtidentische* des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, (...).“³⁴ Indem der spekulative Satz dieses Moment des Nichtidentischen in sich aufnimmt, gewahrt er, daß der Begriff, mit dem das Subjekt sich der Sachen versichern wollte, Begriff der Sache und zugleich *nicht* Begriff der Sache ist³⁵. Der spekulative Satz ist somit in Bewegung „durch sich selbst zu verschwinden“³⁶, denn er spricht die Identität zweier Bestimmungen aus und enthält sie zugleich als verschiedene. Hegel nennt diesen Vorgang „Werden“³⁷, weil beide Bestimmungen in einer ständigen Bewegung zwischen absoluter Unterschiedenheit und absoluter Identität sind, d.h. weil das Festhalten an einer der Bestimmungen nicht sachgerecht wäre und der Form des Satzes selbst widerspräche.

Wieso aber, so muß man fragen, kommt es überhaupt zu dieser Bewegung des Begriffs? Woher weiß ich, daß mein Begriff der Sache nicht sachgerecht ist, wenn ich doch zur Beurteilung eben dieses Sachverhaltes über nichts als wiederum Begriffe verfüge? Dies zu begreifen kann wiederum nur Sache des Begriffs sein, der hier Einsicht in seine eigene Struktur begehrt. Die Sache, um die es dem hier zu betrachtenden Begriff also geht, ist nicht eine beliebige Sache unter anderen, sondern „die Sache selbst“ des Begriffs³⁸. D.h. seine „höchste“ Funktion ist eben die Einsicht in seine eigene Struktur. Diese ist bestimmt durch eine ihm inhärente Negativität, so daß mit dieser Einsicht ein absoluter Endpunkt der Reflexion erreicht ist: Der Begriff, der sich auf sich selber richtet, gewahrt seine Negativität, gewahrt seine eigene Unangemessenheit, die nicht wiederum über-

holt werden kann, – und zeigt sich darin als das Absolute. Dies läßt sich kaum im Sinne einer Substantialität auffassen, denn Hegel ging es ja gerade darum, die Substanz „als *Subjekt* aufzufassen“³⁹. Subjekt aber war ihm „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“⁴⁰, die da, wo sie um diese Bewegung weiß, „Geist“ ist⁴¹. Demnach war für Hegel das Absolute, der Geist, die sich selbst wissende Bewegung des Begriffs, die nur als System wirklich ist, weil allein das System diese Bewegung *darzustellen* vermag⁴². So wie also das Absolute die Negativität des Begriffs in höchster Potenz *ausdrückt*, weil es als das letztlich nicht Fixierbare Motor der Bewegung des Begriffs ist, so ist das System insgesamt die *Darstellung* dieser Begriffsbewegung, und das wiederum heißt: absoluter Geist, Wissenschaft.

Damit aber ist die Entdeckung der Schrift als Raum des Logos keine originär Bataille-Derridasche Entdeckung, sondern geht wesentlich auf Hegel zurück. Freilich meldet sich hierin zugleich ein Unterschied zu Wort: Während bei Derrida die Schrift dasjenige sein soll, das den Logos „exzediert“ hat, ist das System bei Hegel dasjenige, in dem das Wissen „wirklich ist und dargestellt werden kann“⁴³. Nun scheint es, daß Derrida hier recht behält, wenn er in Hegels durch die Arbeit des Begriffs geschaffenen System den Sinn als präsenten Logos entdeckt zu haben meint. Aber gerade wenn Hegel schreibt, daß die Wissenschaft, also das System, wie er es versteht, der erscheinende Begriff sei⁴⁴, meint er *keine* Präsenz, denn das System ist ja Darstellung des Absoluten, unterliegt also der zeitlichen Ordnung der Darstellung. Zwar kommt der Geist erst im System zum Bewußtsein seiner selbst, aber diese Substanz, „die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies in sich reflektierte Werden ist er an sich in Wahrheit der *Geist*.“⁴⁵ Indem der Begriff sich selbst begreift, hebt er zwar die Zeit auf⁴⁶ und ist am Ziel seiner Bewegung, aber nur um zu erkennen, daß er nichts anderes als eben diese Bewegung ist. Mag darum auch das Ziel der Geschichte die „Offenbarung der Tiefe“

sein, und das wäre der „absolute Begriff“, so ist eben an diesem Ziel erkannt, daß diese Offenbarung „das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung* (ist)“⁴⁷, so daß Hegel schließlich schreiben kann: „*Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen.“⁴⁸ Kurz: Die Darstellung des Geistes als System hebt seine „Tiefe“ auf und ist seine „Ausdehnung“, in der er sich seines Weges erinnert. Der Logos ist damit der zeitlichen Ordnung der Schrift (dem „System“) eingeschrieben.

III

Es fällt nicht schwer, in dieser Funktion des Begriffs, seiner Negativität, die ihn im System zum Absoluten treibt, das zu sehen, was als Differenz (*différance*) so viel Aufsehen bewirkte. So etwa, wenn Derrida schreibt, es gebe kein „Ding“, das die Bedeutung garantiere, vielmehr sei das „sogenannte ‚Ding selbst‘ (...) immer schon ein *representamen*“⁴⁹, das darin sein Eigentliches habe, „es selbst und ein Anderes zu sein, als eine Verweisstruktur zu entstehen und sich von sich selbst zu trennen.“⁵⁰ Den Schluß, den Derrida daraus zieht, daß nämlich das transzendente Signifikat abwesend sei, diesen Schluß finden wir eben in derselben Weise längst bei Hegel. Wenig Neues bietet auch Derridas Postulat (denn mehr ist es nicht) einer „Urschrift“, die als a-präsentische „in der Form und der Substanz nicht nur des graphischen, sondern auch des nicht-graphischen Ausdrucks am Werk“⁵¹ sei. Was hier „Urschrift“ sein soll, findet sich bei Hegel längst als Geist („graphisch“ gesehen als System, „nicht-graphisch“ gesehen als Geist, der „weht wo er will“). Daran ändert auch folgende bekannte Stelle aus der Grammatologie nichts:

„Die Urschrift, Bewegung der *Differenz (in anderen Übersetzungen: „Differenz“), irreduzible Ursynthese, die in ein und derselben Möglichkeit zugleich die Temporalisation, das Ver-

hältnis zum Anderen und die Sprache eröffnet, kann, insofern sie die Bedingung für jedes sprachliche System darstellt, nicht selbst ein Teil davon sein und kann ihm folglich nicht als ein Gegenstand einverleibt werden.“⁵²

Eben das: als Bedingung jeden sprachlichen Systems ihm nicht einverleibbar zu sein, macht den Geist aus⁵³, der auch bei Hegel Zeit, Verhältnis zum Anderen und Sprache ist: „Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*“⁵⁴, und der auch dann, wenn er sich selbst als absoluter Begriff erfaßt und die Zeit ‚getilgt‘ hat, wenn er „vollendet“ ist⁵⁵, in der Ausdehnung seiner Darstellung im System nur in der Erinnerung der Geister „ist“: „Der ganze Geist ist nur in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; (...)“⁵⁶

Hegel darf damit mit Recht beanspruchen, das vor allem Diskurs Liegende und ihn Ermöglichende erfaßt und als das Absolute, als Geist namhaft gemacht zu haben. Freilich heißt das, gegen Derrida, daß eben dasjenige, was den Sinn ermöglicht, selbst noch im Bereich der Erfahrbarkeit des endlichen Bewußtseins liegt, insofern es sich nur auf den von Hegel vorgezeichneten Weg machen will. Darin gerade macht Hegel das Moment der Freiheit fest: Das den Sinn ermöglichende Absolute ist kein dem endlichen Bewußtsein unerreichbares Jenseits, es ist vielmehr von der gleichen Art wie dieses, – „das Wahre (ist) nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.“⁵⁷ Für Hegel wäre es daher „ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird.“⁵⁸

IV

Für Derrida ist das alles deshalb nicht akzeptabel, weil er die Arbeit des Begriffs als knechtische Gesinnung gebrandmarkt hatte, die eben darum nicht zu absoluter Souveränität (die im Freima-

chen von jeglichem Bezug bestünde) gelangen könne. Nun ist fürs erste daran zu erinnern, daß dieser Bataille-Derridasche Vorwurf keineswegs neu ist, ist er doch gleichzeitig mit Bataille im deutschen Sprachraum von Adorno erhoben worden⁵⁹. So hatte auch Adorno den Verdacht, daß Hegels „Primat des Logos ein Stück Arbeitsmoral“ ist⁶⁰, und er spricht darum auch kurz von „Arbeitsmetaphysik“⁶¹, nicht ohne am Ende die einem Künstler zu vergleichende Sublimierungsleistung Hegels zu würdigen⁶² und sich vor Hegels „leidvolle(r) Gebärde“ und seinem „zerdachte(n) Antlitz“ zu verneigen⁶³.

Hierin scheint mir ein bisher übersehenes Moment der Hegelschen Philosophie zu liegen, das noch gegen Adorno, der es vorbringt, um es doch zugleich zu mißachten, aber auch gegen Bataille/Derrida fruchtbar zu machen wäre. Ließe sich nämlich in der Arbeit des Begriffs ein künstlerisches Moment entdecken, wäre Hegel hier gegen seine Kritiker ins Recht gesetzt. Dies künstlerische Moment ist nun aber, nach allem, was wir bisher gesehen haben, keineswegs ein verborgenes Moment der Hegelschen Philosophie, es liegt vielmehr unmittelbar zutage in dem Gedanken der *Phänomenologie des Geistes*, das Ziel der Geschichte, wie sie von der *Phänomenologie* erzählt werde, sei „die Offenbarung der Tiefe“ im absoluten Begriff, so daß „diese Offenbarung (...) hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung* (ist)“⁶⁴: seine Ausdehnung im Text nämlich.

Indessen fügt sich Hegels Philosophie nicht nur darin dem künstlerischen Verfahren, daß sie wesentlich Darstellung ist⁶⁵, sondern auch darin, daß in der so oft monierten Arbeit des Begriffs nicht nur das aktive Moment zu beachten ist, sondern gerade auch das passive. Denn nie geht es, gemäß Hegel, der Philosophie um vermeintlich faktische „Dinge“, sondern stets um „Sachen“, d.h. um die Begriffe der Dinge, denn nur der Begriff ist je „das an und für sich Seiende“⁶⁶, so daß die Arbeit des Begriffs für Hegel nichts anderes war, als auf „den immanenten Rhythmus der Begriffe“⁶⁷ zu hören und die Dinge dadurch nicht der Willkür des Rasonierens zu überlassen. Darin aber rettet der

spekulative Begriff „die Mimesis durch die Besinnung des Geistes auf sich: Wahrheit ist nicht *adaequatio* sondern *Affinität*.“⁶⁸ Nur darum kann also künstlerische/philosophische Mimesis gelingen, weil sie sich keinem gänzlich Fremden konfrontiert sieht. Dagegen aber meldet Adorno Protest an. Er moniert an Hegel, daß dessen Philosophie vor dem Nichtidentischen versage, um das es Kunst vor allem zu tun sei⁶⁹. Dies „ästhetische“ Moment macht sicherlich für Adorno einen Grundzug seiner eigenen Philosophie aus, wenn er gegen Hegel stets darauf beharrt, daß Erkenntnis keinen ihrer Gegenstände je ganz inne habe und darum auch nicht „das Phantasma eines Ganzen bereiten“ dürfe⁷⁰: „Philosophie hat, (...), ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundete: beim Begriffslosen, einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.“⁷¹ Dem setzt Adorno seine Utopie der Erkenntnis entgegen, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“⁷²

Nun rührt diese Adornosche Kritik von dem Fehlurteil her, die Hegelschen Begriffe, zumal sein „absoluter Begriff“, seien als fixierte Kategorien zu lesen⁷³, die alles Nichtbegriffliche dem totalitären System zuschlagen, so daß sich stets nur die Kategorien und nie die Sachen selbst zu Wort melden könnten⁷⁴. Das Nichtidentische, das Adorno darum bedenken möchte, weil nur es das totalitäre System zu sprengen vermöchte, gerät aber unversehens unter Adornos eigenes Verdikt gegen Ontologie, der er in der Heideggerschen Variante vorwirft, mit „Sein“ etwas zu denken zu versuchen, was sich jeglicher Denkbestimmung sperrt⁷⁵. Hier wäre Adorno mit Adorno zu schelten: „Denken ohne Begriff ist keines.“⁷⁶ Denn der Protest gegen System unter Verweis auf das Nichtidentische, das Andere des Denkens, gerät Adorno insofern zu einer Quasi-Ontologie, als ihm das Andere des Denkens unter der Hand zum Ganz Anderen wird, dem er als nicht philosophisch Prädizierbarem so gerne abgeschworen hätte. Gerade wo er darum genötigt ist, seine Utopie näher zu

bestimmen, kann er nicht anders, als insgeheim auf Hegel rekurren: „Utopie wäre über der Identität und über dem Widerspruch, ein Miteinander des Verschiedenen.“⁷⁷ Ein Satz, der sich bei Hegel noch als Identität der Identität und der Differenz fand. Allerdings möchte Adorno gerne diese absolute Identität vermeiden, weil sie das Andere des Denkens zum Verschwinden bringe, aber diese Vermeidung gelingt nur um den Preis des kruden Verweises auf Dinge („Das da“), auf die es nach Adorno so zu hören gilt, wie bei Heidegger aufs Sein; um den Preis also der Anerkennung, daß Dinge wie Sein, wo sie wirklich gedacht werden sollen, längst Sache des Begriffs sind. Und Sache des Begriffs ist keinesfalls, bloß identitätslogisch zu sagen, „worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant, was es also nicht selbst ist“⁷⁸, sondern Sache des Begriffs ist gerade, die Sache selbst so zu nennen, wie sie ist, um in einer steten Bewegung des Begriffs zu der Erkenntnis zu gelangen, daß der Begriff selbst auf die Sache selbst gerichtet ist, in welcher Bewegung er seiner eigenen Unangemessenheit inne wird. Gegen Adorno ist darum mit Hegel gerade die prinzipielle Negativität des Begriffs zu betonen, die ihn vor der bei Adorno drohenden Hypostasierung des Faktischen (als freilich Nichtidentischem) bewahrt, ohne doch die Sachhaltigkeit des Denkens aufzugeben. Noch Hegels Versuch, eben diese Sachen so zu denken, wie sie an sich selbst sind, bewahrt vor einem falschen Positivismus, indem er in den Sachen selbst die Reflexion gewahrt und sie gerade darin als „von der Identität durchdrungene Substanz“⁷⁹ verstehen kann.

V

Adornos Versuch, gegen Hegels totale Herrschaft der Methode das „Spiel“ als Moment von Philosophie zur Geltung zu bringen⁸⁰, wodurch sie sich mit Kunst verbünde, bringt uns direkt zurück zu Derridas Begriff des Spiels, das ihm freilich, anders als Adorno, nicht nur Korrektiv der philosophischen Methode

ist⁸¹, sondern dasjenige, was noch vor aller philosophischen Methode liegt. Nun hatten wir inzwischen gesehen, daß Hegels „Arbeit des Begriffs“ keineswegs dem Derridaschen Bild der knechtischen Gesinnung entspricht, insofern sich diese Arbeit des Begriffs auch als Hören auf den immanenten Rhythmus des Begriffs darstellte. Darin liegt die Einheit von Aktivität und Passivität, die über Derridas starre Gegenübersetzung von Arbeit und Spiel schon hinaus ist. Denn „die Arbeit des Begriffs“ ist allein keineswegs so zu verstehen, als arbeite hier ein Subjekt an oder mit Begriffen, sondern so, daß die Doppeldeutigkeit des Genitivs zu ihrem Recht kommt: die Arbeit des Begriffs ist eben auch die Arbeit, die der Begriff selbst verrichtet, so daß es für Hegel nur darauf ankommt, „ihn durch seine eigene Natur, d.h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten.“⁸² Das heißt: das Selbst, das den Begriff bewegt, ist sowohl das sich als Selbst je verstehende Subjekt, ein Selbstbewußtsein, als auch die innere Natur des Begriffs selber, der sich als „*der Begriff*“ als das Absolute, als Geist zeigt, so daß es von Hegel her gesehen keine Trennung zwischen dem Subjekt des Begriffs und dem Selbst des Bewußtseins gibt; womit die Derridasche Trennung von Spiel und Arbeit hinfällig wird. Denn die subjektive Arbeit *am* Begriff (wie Derrida verstehen möchte) ist zugleich das Spiel *des* Begriffs selbst, freilich ein Spiel, das zu seiner Ausführung die menschlichen Spieler braucht. Das ist ja gerade die aus der *Phänomenologie*, Kapitel A. III „Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt“, wo das „Spiel der Kräfte“ Thema ist, zu ziehende Lehre: das vermeintliche Andere zu *dieser* Welt, die sog. „übersinnliche Welt“, ist nicht das Ganz Andere zu dieser Welt, sondern sie hat ihre Wahrheit nur als „*aufgehobenes* Fürsichsein“⁸³: dann nämlich, wenn die wirkliche Welt sich gegenüber der Welt der Gesetze als verkehrte erweist (i.e. als Erscheinung der Gesetze) und darin sich als „Reflexion-in-sich“⁸⁴ zeigt, in welcher Reflexion sie erst lebendige Wirklichkeit, Geist ist, der stets im andern seiner selbst bei sich ist.

Damit sollte deutlich geworden sein, daß das von Derrida in Anspruch genommene „Spiel“ nichts anderes als der Hegelsche „Geist“ ist, dessen zwei Momente als Arbeit und Spiel gelesen werden können. Damit wird aber, entgegen Derridas ursprünglicher Intention, „Spiel“ wieder zu einem Moment der Hegelschen Dialektik. Abermals zeigt sich hier der Grundkonflikt zwischen Derrida und Hegel. Denn wenn wir, wie hier geschehen, Hegel gegen Derrida lesen, wird letztlich Hegels Logos-Philosophie insgesamt ins Recht gesetzt, die, wie Derrida durchaus richtig sieht, den absoluten Sinn postuliert. Das aber bedeutet für Derrida gerade die fundamentale Unfreiheit des Hegelschen Systems: daß es im Hegelschen Diskurs keine Möglichkeit gibt, sich dem absoluten Sinn zu entziehen. Dies war auch der Grund gewesen, warum er mit „Spiel“ einen Gegenbegriff suchte, mit dessen Hilfe der (Hegelsche) Diskurs zugrunde geht.

Diese Derridasche Lesart macht aber nur Sinn, wenn die Hegelsche Philosophie in Derridascher Weise als Ontotheologie gelesen wird. Das ist sie, wie deutlich werden sollte, in keiner Weise. Bei Hegel ist der Sinn dem System „eingeschrieben“ (um diesen neostrukturalistischen Terminus auf Hegel anzuwenden) und in der steten Bewegung des Begriffs niemals „präsent“. So ist denn auch das Hegelsche Postulat des absoluten Sinnes in der Weise zu verstehen, daß es sich nicht um eine irgend daseiende Totalität von Begriffsbestimmungen handelt, sondern so, daß dieser absolute Sinn nur in der Bewegung des Begriffs „ist“. Das heißt: die Perfektibilität des Systems ist nicht endgültig herzustellen. Das heißt aber auch: Nur in der *Darstellung* des Systems ist überhaupt so etwas wie Sinn „da“, d.h. das dargestellte System ist das Andere des Logos⁸⁵.

Wenn demgegenüber Derrida mittels des „Spiels“ aus dieser Bewegung ausbrechen möchte, ist er zwar da, wo er sein will, beim zugrundegegangenen Diskurs nämlich, aber er ist dadurch keineswegs über Hegel hinaus. Denn noch das Andere des Sinns (des Diskurses) folgt der Hegelschen Bewegung, daß es nur als das Andere des Sinns „ist“ und nur als dessen Negation begrif-

fen werden kann. Es ist daher kaum ein Zufall, wenn Derrida im souveränen Spiel die Befreiung von jedem Bezug und damit die „Nacht des Geheimnisses“ beschwört⁸⁶, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind.“⁸⁷ Denn viel mehr als dieses Hegelsche Wort gegen Schelling läßt sich gegen Derridas Konzept nicht vorbringen: Es ist „der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegengesetz(t) (...)“, es ist „die Naivität der Leere an Erkenntnis.“⁸⁸ Eine Naivität allerdings, die sich gut verkauft, weil sie bei allem Versuch, *unzeitgemäß* zu sein, nichts anderes als äußerst zeitgemäß ist. Es ist darin zeitgemäß, daß es über die je konkreten Inhalte schon immer hinaus beim „Spiel“ ist und somit von jeder Anstrengung entbindet. Dadurch aber ist es „die Freiheit von dem Inhalt oder die Eitelkeit über ihn“⁸⁹, die wesentlich nur sagen kann, „Daß dem nicht so sei“, aber „diese Einsicht ist das bloß *Negative*; es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht; sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas *anderes* irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit des Wissens.“⁹⁰ Diese Eitelkeit mag insofern zeitgemäß heißen, als sie nichts anderes fordert als den Glauben an ihre Postulate und darin einem sich verbreitenden religiösen Bedürfnis entgegenkommt⁹¹, das noch da etwas zu sehen hofft, wo nur Nacht ist, freilich: eine Nacht des „Geheimnisses“. Dieses aber ist wesentlich nicht kommunizierbar, und überall dort, wo Derrida uns doch etwas darüber sagen möchte, muß er Hegel folgen⁹².

So ist Derridas Versuch, die Hegelsche Dialektik zu „übersteigen“, letztlich unmöglich. Noch wo er die Negativität beschwört, die nicht wieder durchs System angeeignet werden könnte⁹³, bleibt er Hegelisch, denn diese Negativität wäre nichts weiter als „abstrakte Negation“⁹⁴, mithin Tod. Hier wird eine letzte und nun tatsächlich gefährliche Tendenz der Derridaschen Intention deutlich. Denn wenn er den „absoluten Verzicht auf Sinn“ mit dem „absoluten Wagnis des Todes“ in eins setzt⁹⁵, ein Wagnis, das allerdings stellvertretend im Opfer geschehe⁹⁶, so

wird hier der Text auf merkwürdige Weise zweideutig. Denn der Tod des stellvertretenden Opfers sowie das absolute Wagnis des Todes sind beide Hegelisch interpretierbar: als Tod des Anderen seiner selbst und als abstrakte Negation, aber Derridas Text richtet sich hier unter der Hand gegen Hegels Grundintention, Philosophie des Lebendigen zu sein. Freilich ist auch bei Hegel vom Tod die Rede, aber stets mit dem wachen Bewußtsein, daß der *wirkliche* Tod ein Bereich ist, über den sich nichts sagen läßt, schon gar nicht, daß er ein absolutes Wagnis ist, das eventuell zur absoluten Freiheit oder Souveränität führe. Denn wäre dies Derridasche Wagnis eines für Menschen, dann gälte es, mit dem Tod das Leben zu bewahren, und das heißt: ihn Hegelisch als das Leben des Geistes zu denken, der „ihn erträgt und in ihm sich erhält.“⁹⁷ Dies wäre das absolute Wagnis des Geistes. Dagegen ist Derridas absolutes Wagnis des Todes nichts anderes als die Freiheit zum absoluten Tod, der nun allerdings, wie Derrida selbst sieht, keinen Sinn macht⁹⁸, weil niemand mehr da ist, *für* den das noch Sinn wäre. In diesem Sinne ist das absolute Wagnis des Todes in der Tat der „absolute() Verzicht auf den Sinn“⁹⁹, der nun allerdings kaum mehr Anlaß zum Lachen gibt. Wenn *dies* Lachen die Dialektik und den Dialektiker zu übersteigen versucht¹⁰⁰, dann ist es ein Lachen, dem Leben und Tod längst gleichgültig geworden sind, ein Lachen, das die Mimesis ans Tote betreibt und Zeugnis dafür ablegt, daß die Verdinglichung unaufhaltsam weiter fortschreitet – auch darin ist Derrida *nolens volens* äußerst zeitgemäß: Der lebendige Logos ist längst mortifizierte Schrift geworden, die ihr souveränes Spiel mit sich selber spielt und sich der Menschen entledigt hat; „der Punkt, an dem es weder Prozeß noch System gibt“¹⁰¹, ist der Atompilz, der endgültig nur noch die Schrift als Ding unter Dingen zurückläßt. Dann mag auch die Wahrheit der von Derrida geforderten Souveränität zutage treten, die absolut ist, „wofern sie (...) in der Nacht des Geheimnisses steht.“¹⁰² In einer solchen Nacht sind allerdings nicht einmal mehr die Kühe grau.

Anmerkungen

¹ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Ffm. 1976, 389.

² *ibid.*, 392.

³ *ibid.*, 393.

⁴ *ibid.*, 388.

⁵ Bataille, zitiert nach Derrida, l.c., 390.

⁶ Derrida, l.c., 395.

⁷ *ibid.*, 393.

⁸ *ibid.*, 394.

⁹ *ibid.*

¹⁰ *ibid.*, 396.

¹¹ *ibid.*

¹² *ibid.*

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*, 404.

¹⁵ *ibid.*, 410.

¹⁶ *ibid.*, 409 sq.

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ *ibid.*, 405.

¹⁹ *ibid.*, 411.

²⁰ *ibid.*, 410.

²¹ *ibid.*, 416.

²² *ibid.*, 411; im Orig. kursiv.

²³ *ibid.*, 417.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*, 418, Anm. 81.

²⁶ *ibid.*: „Wie jeder Diskurs, wie der von Hegel ebenfalls, hat auch der Bataillesche Diskurs die Gestalt einer Struktur von Interpretationen. Jede Aussage, die schon interpretativer Natur ist, läßt sich in eine andere Aussage auslegen.“

²⁷ *ibid.*, 395.

²⁸ *ibid.*, 382.

²⁹ Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, p. 4 sq. Dieser Gedanke des unvordenklichen Seins findet sich auch bei Schleiermacher in dessen Buch *Der christliche Glaube* (1821/22) § 9: „Das Gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott.“ Dieser Gedanke als Allgemeingut der Romantik wird expliziert bei Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cf. auch ders./Gerhard Kurz, „Ordo inversus“.

³⁰ Derrida, l.c., 389 und 399, im Orig. kursiv.

³¹ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 408.

- ³² Derrida, l.c., 404.
- ³³ *PhdG*, 65 (ed. Eva Moldenhauer).
- ³⁴ *Logik I*, 76 (ed. Lasson).
- ³⁵ Rüdiger Bubner, *Zur Sache der Dialektik*, 27.
- ³⁶ *Logik I*, 76.
- ³⁷ *ibid.*, 67, 76 sq.
- ³⁸ Diese und die folgenden Überlegungen verdanken sich Rüdiger Bubners bereits zitiertem Buch *Zur Sache der Dialektik*.
- ³⁹ *PhdG*, 23.
- ⁴⁰ *ibid.*
- ⁴¹ *ibid.*, 28.
- ⁴² Zur Notwendigkeit der Darstellung des Begriffs bei Hegel cf. Werner Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*.
- ⁴³ *PhdG*, 27.
- ⁴⁴ *ibid.*, 583.
- ⁴⁵ *ibid.*, 585.
- ⁴⁶ *ibid.*, 584.
- ⁴⁷ *ibid.*, 591.
- ⁴⁸ *ibid.*
- ⁴⁹ Derrida, *Grammatologie*, 86.
- ⁵⁰ *ibid.*
- ⁵¹ *ibid.*, 105.
- ⁵² *ibid.*
- ⁵³ Werner Marx, l.c., drückt das Hegelische aus: „Der Grundzug der Sprache als Dasein, ihr Manifestationscharakter macht es deutlich, daß Hegel ihr Verhältnis zum Logos als das Andere zum Einen, dessen Anderes es ist, gedacht hat.“ Marx' Ergebnis deckt sich indessen mit der hier vorgeschlagenen Interpretation, cf. Marx, *ibid.*: „Die absolute Reflexion, der Logos wird an sich zwar von Hegel von der Sprache als spekulativer Darstellung unterschieden, er ‚verschwindet‘ aber gerade in ihr, wenn er in ihr als seinem Anderssein bei sich ist.“
- ⁵⁴ *PhdG*, 584.
- ⁵⁵ *ibid.*, 585.
- ⁵⁶ *ibid.*, 498.
- ⁵⁷ *ibid.*, 23 passim
- ⁵⁸ *ibid.*, 56.
- ⁵⁹ Mit „gleichzeitig“ ist etwa die Mitte der 50er Jahre gemeint, in der die von Derrida besprochenen Arbeiten Batailles publiziert wurden. Ins Jahr 1957 fällt die Erstveröffentlichung von Adornos kurzem Aufsatz „Aspekte der Hegelschen Philosophie“, den ich hier nach der Ausgabe der *Gesammelten Schriften*, Bd. 5 zitiere.
- ⁶⁰ Adorno, l.c., 268.
- ⁶¹ *ibid.*, 271.
- ⁶² *ibid.*, 294.
- ⁶³ *ibid.*, 293.

- ⁶⁴ *PhdG*, 591.
- ⁶⁵ Auf diese Affinität des Hegelschen spekulativen Satzes zur Kunst hat schon Gadamer, *Hegels Dialektik*, 66 sq. hingewiesen.
- ⁶⁶ *Logik I*, 31.
- ⁶⁷ *PhdG*, 56.
- ⁶⁸ Adorno, l.c., 285.
- ⁶⁹ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 119.
- ⁷⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, 25.
- ⁷¹ *ibid.*, 19 sq.
- ⁷² *ibid.*, 21.
- ⁷³ *ibid.*, 24.
- ⁷⁴ *ibid.*, 38.
- ⁷⁵ *ibid.*, 105.
- ⁷⁶ *ibid.*
- ⁷⁷ *ibid.*, 153.
- ⁷⁸ *ibid.*, 154.
- ⁷⁹ *PhdG*, 310.
- ⁸⁰ Adorno, l.c., 25 sq.
- ⁸¹ *ibid.*
- ⁸² *PhdG*, 56.
- ⁸³ *ibid.*, 121.
- ⁸⁴ *ibid.*, 130.
- ⁸⁵ *ibid.*, 27, wo es heißt, daß das Wissen „nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann.“ Cf. dazu noch einmal Werner Marx, l.c., bes. 31 sq. sowie Gadamer, l.c., 29 sq.
- ⁸⁶ Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 404.
- ⁸⁷ *PhdG*, 22.
- ⁸⁸ *ibid.*
- ⁸⁹ *ibid.*, 56.
- ⁹⁰ *ibid.*
- ⁹¹ So spricht Derrida ungeniert vom „Heiligen“, l.c., 417.
- ⁹² So etwa, wie schon zitiert: „Es gibt nur einen Diskurs, und dieser vermittelt Bedeutungen; hier läßt sich Hegel nicht umgehen.“ (l.c., 395.)
- ⁹³ *ibid.*, 388.
- ⁹⁴ *PhdG*, 150.
- ⁹⁵ Derrida, l.c., 388.
- ⁹⁶ *ibid.*, 390, wo Derrida eine längere Passage Batailles zitiert.
- ⁹⁷ *PhdG*, 36.
- ⁹⁸ Derrida, l.c., 389.
- ⁹⁹ *ibid.*, 388.
- ¹⁰⁰ *ibid.*
- ¹⁰¹ *ibid.*, 392.
- ¹⁰² *ibid.*, 404.

Bibliographie

Adorno, Theodor W.:

- *Ästhetische Theorie*, Ffm. ⁵1981
- *Gesammelte Schriften*, Ffm. 1971
- *Negative Dialektik*, Ffm. ³1982

Bubner, Rüdiger:

- *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980

Derrida, Jacques:

- *Grammatologie* Ffm. 1974
- *Die Schrift und die Differenz*, Ffm. 1976

Frank, Manfred:

- *Der unendliche Mangel an Sein*, Ffm. 1975
- /Kurz, Gerhard: „*ordo inversus*: Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka“, in: *Geist und Zeichen* (Festschr. für Arthur Henkel), Heidelberg 1977, pp. 75-92

Gadamer, Hans-Georg:

- *Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971

Hegel, G.W.F.:

- *Logik*, ed. Lasson, Hamburg 1975
- *Phänomenologie des Geistes*, ed. Moldenhauer (Theorie Werkausgabe Bd. 3), Ffm. 1973

Heidegger, Martin:

- *Identität und Differenz*, Pfullingen ⁷1982

Marx, Werner:

- *Absolute Reflexion und Sprache*, Ffm. 1967

Schulz, Walter:

- *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen ²1975