

Werner Stegmaier
Das Zeichen X
in der Philosophie der Moderne

1. Zeichen-Kunst, Dinge und Orientierung

Zeichen-Kunst ist notwendig, wenn Zeichen nicht für Dinge, sondern für Zeichen und zuletzt für Unbekanntes stehen. Setzt man Dinge, Ereignisse, Handlungen vor den Zeichen voraus, muß man doch einräumen, daß sie erst durch Zeichen mitteilbar und so auch erst allgemein bekannt werden.¹ Wenn Dinge, Ereignisse, Handlungen aber erst durch Zeichen mitteilbar und bekannt werden, ist der Bezug auf sie philosophisch zweitrangig; man wird sich dann vor den Dingen mit den Zeichen befassen müssen. Vielleicht wird es dann aber auch schon ausreichen, sich mit den Zeichen zu befassen.

Josef Simons Philosophie des Zeichens macht das denkbar. Das Zeichen ist, so Simon, »vor den Dingen, indem es für eine wesentlich nicht zu Ende kommende Bestimmung der Dinge steht«.² Dinge sind danach durch Zeichen und von Zeichen her bestimmt in einem Prozeß, der nicht zu Ende kommt und auch nicht zu Ende zu kommen braucht. Zeichen werden unmittelbar verstanden. Sind sie nicht unmittelbar verständlich, werden sie durch andere Zeichen verdeutlicht, so lange, bis die Zeichen hinreichend verständlich sind, bis man zu wissen glaubt, was der andere »gemeint« hat. Aber man hat dann immer noch »nur seine Zeichen«.³

Damit von Dingen die Rede sein kann, müssen die Zeichen nicht nach einer allgemeinen Regel verdeutlicht werden und auch nicht in einem allgemein bestimmten Zusammenhang untereinander stehen. Es genügt, daß im Prozeß der Verdeutlichung von Zeichen, so Simon, »Subjektivitäten« im Spiel sind, »die, als solche, Wege

1 Vgl. Aristoteles, de int. 1, 16 a 3-8.

2 Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, 43.

3 Nach dem Satz Wittgensteins in den *Philosophischen Untersuchungen*, § 504: »Wenn man aber sagt: ›Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‹, so sage ich: ›Wie soll er wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.«

zur Objektivität sind«. ⁴ Sie bleiben zwar Subjektivitäten, denn sie haben, auch nach Kant, immer nur ihre Vorstellungen vom »Objekt«, die sie nicht mit den Vorstellungen anderer vergleichen können. Sie können Objektivität darum immer nur unterstellen; sie haben, um ihre Vorstellungen mitteilbar zu machen, nur ihre Zeichen, die sie wieder nur durch Zeichen verdeutlichen können. Doch das reicht aus. Im kommunikativen Prozeß ihrer Verdeutlichung »überlagern sich«, so Simon, die Subjektivitäten, und in dieser »Überlagerung von Subjektivitäten« »verdeutlichen sie sich gegenseitig«. Es entsteht ein »Netz« von Zeichen, das »sich verdichtet«. Hat es sich bis zu einem bestimmten Grad verdichtet (der von Fall zu Fall ein anderer sein kann), wird man die Zeichen so als hinreichend bestimmt ansehen, daß man von *etwas* Bestimmtem ausgeht, etwas, das dann als objektiv gilt. Man rechnet dann damit, daß auch andere es so sehen.

Dennoch kann man immer nur vorläufig damit rechnen. Der Prozeß der Verdeutlichung »kommt nicht definitiv zur Sache. Er bleibt Prozeß«, so Simon, ein Prozeß »sich verdichtender, aber möglicherweise auch wieder auflösender Andeutungen.« ⁵ Über alles kann unter Umständen wieder geredet, alles wieder in Frage gestellt werden. Das Bild der Überlagerung von Zeichen und der »sich darin zugleich anzeigenden Subjektivitäten« aufnehmend, könnte man von einer *Interferenz* der Zeichen sprechen. In dieser Interferenz, der Bezugnahme von Zeichen auf Zeichen, zeichnet sich die *Referenz* der Zeichen ab, die Bezugnahme der Zeichen auf etwas außer den Zeichen, ohne daß diese sich außer den Zeichen irgendwo festmachen ließe. Referenz wäre demnach selbst ein Zeichen unter Zeichen; im philosophischen Ansatz bei den Zeichen ginge sie in Interferenz auf. Sie muß dann nicht mehr »starr«, ⁶ sondern kann variabel gedacht werden, in »ontologischer Relativität«; eine ganze Reihe von Referenzproblemen werden so gegenstandslos. ⁷ Referenz kann als Interferenz zunächst offengelassen und, wo immer es dann notwendig erscheint, verdichtet und, wo

⁴ Simon, a.a.O.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford u. a. 1980, dt.: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt am Main 1981.

⁷ Vgl. William Van Orman Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York/London 1969, dt.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, übers. v. Wolfgang Spohn, Stuttgart 1975. Vgl. (zu-

auch dies notwendig erscheint, allgemein geregelt werden. So könnte die Interferenz von Zeichen ausreichen, um verstehen zu lassen, daß man einander *in etwas* versteht, und also unbekannt bleiben, was »die Sache selbst« ist. ⁸

Das gilt nicht nur für das *Zeichenverstehen*, sondern auch für die *Zeichengebung*. Daß wir etwas mit Zeichen versehen können, die es dann in der Kommunikation »vertreten«, dürfte besonders nahegelegt haben, »Dinge« vor den Zeichen vorauszusetzen. ⁹ Will man jedoch etwas mit Zeichen versehen, so kann man das wieder nur unter Voraussetzung anderer, schon gebräuchlicher Zeichen tun. Nur mit Hilfe schon gebräuchlicher Zeichen kann man neue Zeichen oder, was leichter und darum häufiger ist, einen neuen *Gebrauch* von Zeichen einführen. Man pflegt das dann zu tun, wenn die Zeichen, die zur Verfügung stehen, um etwas zu verdeutlichen, selbst *unübersichtlich* werden. Man ersetzt dann unübersichtlich gewordene Reihen von Zeichen durch *übersichtlichere*, kürzere Zeichen, man kürzt Zeichen durch Zeichen ab. *Abkürzung* von Zeichen durch Zeichen ist alltägliche Praxis; sie ist ökonomisch, verkürzt die Kommunikation, spart Zeit und ermöglicht rascheres Handeln. Sie ist jedoch nur bei Zeichen möglich. Von »Dingen« könnte man nicht sinnvoll sagen, sie ließen sich abkürzen.

Die äußerste Abkürzung ist der Eigenname. Er bezieht sich, in einem hinreichend eingegrenzten Kontext, auf nur *ein* »Ding«, *ein* Ereignis, *eine* Handlung, *ein* Lebewesen, *eine* Person, die dadurch

stimmend) dazu Simon, *Philosophie des Zeichens*, a.a.O., 45, 72 f., 104, zur Kritik von Quines Letztinstanz der »Reize« 81.

⁸ Es erübrigt sich dann auch, über die »Überlagerung« von »Horizonten« des Verstehens hinaus von »Horizontverschmelzung« zu sprechen, wie es Hans-Georg Gadamer in seiner philosophischen Hermeneutik tut (*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 289 f.). Wenn mein Horizont der Horizont meiner Vorstellungen ist, dann kann ich, da ich meine Vorstellungen nicht mit Vorstellungen anderer vergleichen kann, es sei denn wieder in meiner Vorstellung, meinen Horizont mit dem Horizont anderer noch nicht einmal vergleichen und also auch ihre Verschmelzung nicht feststellen. Nach Kant (*Logik, Einleitung*, VI, AA IX 43) würde es »verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen«. Vgl. dazu Simon, *Philosophie des Zeichens*, a.a.O., 216 u. 278 f.

⁹ Vgl. Wittgensteins Kritik an Augustinus' Bild von der Sprache, *Philosophische Untersuchungen*, § 1 ff.

unmittelbar, also in kürzester Zeit, von allem andern zu unterscheiden sind.¹⁰ Weil Eigennamen Einzeldinge identifizieren lassen, legen sie am stärksten nahe, von »Dingen« vor den Zeichen auszugehen. Hinzu kommt, daß man demselben »Ding« willkürlich andere Namen geben kann, die Namen also wechseln können, während das »Ding« bleibt. Daß »Dingen« willkürlich Namen gegeben werden können, zeigt umgekehrt jedoch, daß die Namen nicht von den Dingen, sondern vom Zeichengebrauch abhängig gemacht werden, also Abkürzungen anderer Zeichen sind.¹¹ Die Zeichen werden dabei willkürlich, aber nicht beliebig gewählt; man pflegt sich Namen, die man gibt, sorgfältig zu überlegen. Denn Namen können »bezeichnend« sein, etwas so oder anders verstehen lassen und dadurch vorentscheiden, wie mit ihm umgegangen wird.

Soweit Eigennamen aber in dieser Weise bezeichnend sind, ist es schwierig zu sagen, daß man unter verschiedenen Namen dasselbe versteht, daß verschiedene Ausdrücke dieselbe Bedeutung haben könnten. Frege hatte bei seiner Unterscheidung von »Sinn« und »Bedeutung« noch das Beispiel des Abendsterns vor Augen, der zugleich der Morgenstern ist.¹² Hält man sich an die physikalisch faßbare Natur, so liegt inzwischen das Beispiel des Lichts näher, das man, nach der Quantentheorie, als Welle und als Korpuskel, aber immer nur als das eine oder das andere ansehen kann, ohne daß man sagen könnte, was das Licht selbst ist. Das eine Licht ist es nur in der Theorie, die zuläßt, geregelt zwischen beiden Hinsichten zu wechseln. Eine Theorie wie die Quantentheorie aber ist wiederum ein System wechselseitig definierter Zeichen, die, bei hinreichend eingegrenztem Kontext, hinreichend bestimmtes Verhalten, etwa bei Experimenten und technischen Anwendungen, ermöglicht. Sie sagt nichts über die Dinge selbst.

Nietzsche hat die Abkürzung von Zeichen, die »Erfindung von Zeichen für ganze Arten von Zeichen«,¹³ eine Kunst, »Abkür-

¹⁰ Namen selbst pflegt man wiederum so kurz wie möglich zu halten, lange Namen werden gewöhnlich mit der Zeit verkürzt.

¹¹ Vgl. Platons Dialog *Kratylos* und dazu Tilman Borsche's Interpretation in: Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche, München 1990, 37-59.

¹² Zur Diskussion von Freges Ansatz vgl. Simon, Philosophie des Zeichens, a.a.O., Abschn. 18: »Semantische Positionen« (S. 70-75).

¹³ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente (NF) Herbst 1885 -

zungskunst« genannt.¹⁴ Er faßte darunter alle wissenschaftliche Tätigkeit und gerade die, bei der es auf »Genauigkeit« ankommt, »also wo gezählt, gerechnet, getastet, gesehn werden kann, wo Quantitäten *constatirt* werden können«. Wissenschaft dieser Art sei »eigentlich nur eine Schematisir- und Abkürzungskunst, eine Bewältigung der Vielheit durch eine Kunst des Ausdrucks, - kein »Verstehen«, sondern ein Bezeichnen zum Zweck der *Verständigung*.«¹⁵ A fortiori gilt dies auch für alle andere Wissenschaft und mehr noch für den alltäglichen Zeichengebrauch.

Um *Kunst* handelt es sich dabei insofern, als Zeichen *untereinander* passend gemacht werden.¹⁶ Kunst fügt Zeichen an Zeichen allein nach dem Kriterium, ob sie zueinander *passen*. Die Wahl des einen Zeichens schränkt die Wahl des andern ein. Wie weit die eine die andere einschränkt, ist von vielfältigen Regeln abhängig, die größtenteils nicht explizit sind und Spielräume lassen, die unterschiedlich genutzt werden können. Werden die Spielräume eng begrenzt, dadurch daß die Regeln explizit und verbindlich gemacht werden, ist die Abkürzungskunst auf dem Weg zur »Objektivität«; sie kann dann im Sinne Nietzsches die Gestalt einer Wissenschaft annehmen. Wird den »Subjektivitäten« Raum über das übliche Maß hinaus gelassen, kann die Abkürzungskunst, vorausgesetzt, sie ist für andere interessant genug, zu Kunst im engeren Sinn werden. Wissenschaft und Kunst lassen sich so als Modi der Abkürzungskunst verstehen, die sich dadurch unterscheiden, daß sie den gewohnten Zeichengebrauch beschränken oder erweitern. Auch Wissenschaften heben die Spielräume des Zeichengebrauchs jedoch nie ganz auf. Zeichen können, auch bei

Frühjahr 1886, KGW VIII 1 [28] (KSA 12.16 f.) (zit. bei Simon, Philosophie des Zeichens, a.a.O., 131 f.).

¹⁴ Nietzsche, NF Sommer 1886 - Herbst 1887, KGW VIII 5 [16] (KSA 12.190). Vgl. schon Kant, Logik, Einleitung, VI (AA IX 43 f.), und später Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 208.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Zur Unterscheidung »passend - nichtpassend« als Leitunterscheidung (binärer Schematismus) der Kunst vgl. Niklas Luhmann, Weltkunst, in: N. L., Frederick B. Bunsen und Dirk Baecker (Hg.), Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur, Bielefeld 1990, 16, und: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995, 315. Vgl. dort auch Luhmanns Einordnung von Simons Philosophie des Zeichens. Er faßt sie als »Trendanzeige«, ohne ihre Fragen beantworten zu wollen (284).

größter Bemühung um Objektivität, von andern wieder anders verstanden werden, als erwartet wurde.

Dadurch bleiben die Wissenschaften dynamisch, der Zeichengebrauch auch hier beweglich. Diese Beweglichkeit ist gewollt; sie ist notwendig zur *Orientierung*. Man orientiert sich, um sich in immer neuen Situationen immer neu zurechtzufinden. Das geschieht wiederum durch Zeichen, die als »Anhaltspunkte« dienen; Situationen werden übersichtlich gemacht, indem man sie auf Anhaltspunkte verkürzt. Auch sie werden willkürlich, aber nicht beliebig gewählt; ihre Wahl hängt davon ab, worauf man hinauswill. Sie bleiben Anhaltspunkte, können immer wieder zur Disposition gestellt werden. Man verläßt sich auf keinen von ihnen ganz, sondern achtet auch hier darauf, daß sie sich hinreichend überlagern und verdichten, und geht daraufhin weiter.

Danach ist Orientierung überhaupt *Zeichen-Kunst* und Zeichen-Kunst Orientierung. Zeichen werden zur Orientierung gebraucht. Dabei kommt es nur darauf an, daß sie zu anderen Zeichen weiterführen, die weitere Orientierung ermöglichen, nicht auf etwas, für das sie stünden.¹⁷ Man orientiert sich auf diese Weise auch in den Wissenschaften. Orientierung geht allem Wissen voraus, und Wissen bleibt Orientierung.¹⁸ So könnten Zeichen in der Tat zuletzt für Unbekanntes stehen.

Das *Unbekannte* ist darum aus der Zeichen-Kunst nicht ausgeschlossen; wir reden ja von ihm. Es wird als Zeichen in der Zeichen-Kunst mitgeführt und macht so die Zeichen-Kunst *als* Zeichen-Kunst bewußt. Seit dem Beginn der Moderne wird es im

17 Soweit wir Bedürfnisse nach »festen« Orientierungen haben, in Gestalt etwa von Gewohnheiten, Werte-, Normen- und Rechtsordnungen, sozialen Institutionen, Gesetzen der Natur, wissenschaftlichen Theorien, Weltbildern und Religionen, sind große Anstrengungen notwendig, um sie festzulegen, und starke gesellschaftliche Regulierungsapparate, um sie festzuhalten. Der Aufwand kann so groß werden, daß Regelungen ihrer hohen Kosten wegen ihrerseits unter Druck geraten. Wird der Druck zu stark, kommen sie neu in Bewegung. Die Theorie der Gesellschaft ist heute offen dafür. Insbesondere Niklas Luhmanns Systemtheorie ist darauf angelegt, die gesellschaftliche Kommunikation aus der Beweglichkeit ihrer Orientierungen zu begreifen.

18 Vgl. vom Verf., *Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen*, in: J. Simon (Hg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt am Main 1994 (stw 1158), 119-141.

Zeichen X abgekürzt. Zunächst als mathematisches Zeichen eingeführt, als Zeichen für die unbekannte Größe in der Buchstabenrechnung, erwies sich das Zeichen X auch als philosophisch interessant: es wurde zum Zeichen für das Unbekannte überhaupt, für das notwendig Unbekannte. Unter dem Zeichen X konnte das notwendig Unbekannte als solches thematisiert werden; *es drang*, wie ich zeigen will, *immer weiter in das Selbstverständnis des philosophischen Denkens ein, bis das philosophische Denken sich schließlich selbst unter dem Zeichen X erkannte*.

Nietzsche hat mit dem Zeichen X die Moderne überhaupt gekennzeichnet, als er notierte: »Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x.«¹⁹ Der Weg führte von Descartes über Kant, Nietzsche und Heidegger bis zu Lévinas und Derrida. Er beginnt bei Descartes, dem Mathematiker und Philosophen, mit dem mathematischen Gebrauch des Zeichens X.

2. Mathematischer Gebrauch des Zeichens X: Descartes und die methodische Transformation einer Art von Zeichen in eine andere Art von Zeichen

Zum Gebrauch einheitlicher mathematischer Zeichen kam es erst nach einem langen und mühsamen Selektionsprozeß.²⁰ In verschiedenen Traditionen des mathematischen Zeichengebrauchs benutzte oder erfand man verschiedene Abkürzungen; z. B. waren am Ende des 16. Jahrhunderts, als René Descartes geboren wurde, für das, was wir heute »Wurzel« nennen, 25 oder mehr unterschiedliche Zeichen im Gebrauch.²¹ Man beschäftigte sich damals intensiv mit der Gleichungslehre, und François Viète verwendete bereits systematisch die Buchstabenrechnung. Descartes konnte darauf schon zurückgreifen, als er in seiner Abhandlung *La Géométrie* von 1637, die eine Anwendung seines

19 Nietzsche, NF Herbst 1885 – Herbst 1886, KGW VIII 2 [127] (KSA 12.127).

20 Vgl. Florian Cajori, *A History of Mathematical Notations*, 2 Bde., London 1928-1930. – Wertvolle Hinweise verdanke ich Professor Egbert Brieskorn, Mathematisches Institut der Universität Bonn.

21 Cajori, a.a.O., Bd. 1, 227.

Discours de la méthode darstellen sollte, ohne weitere Begründung die ersten Buchstaben des lateinischen Alphabets für bekannte, die letzten Buchstaben für unbekannte Größen benutzte, wobei er »x« den Vorzug vor »y« und »z« gab.²² Seine Notation, an die er selbst sich noch nicht streng hielt, setzte sich zögernd, dann aber allgemein durch. »X« als Zeichen für die unbekannte Größe in der Buchstabenrechnung mag eingeleuchtet haben durch seine Stellung am Ende des Alphabets, sein vergleichsweise seltenes Vorkommen und seine einfache Schreibweise.²³ Sein Erfolg vollendete sich mit der Differentialrechnung, die bald darauf erfunden und durch es signifikant erleichtert wurde.

Das Verfahren, die unbekannte Größe in einer mathematischen Gleichung mitzuführen, um sie nach festgelegten Regeln aus festgelegten Zeichen errechnen zu können, wurde vorbildlich für die wissenschaftliche Bestimmung von Begriffen überhaupt. Im 2. Buch seiner *Géométrie*, das Descartes *De la nature des lignes courbes* überschrieb und in dem er die Analytische Geometrie begründete, benutzte er das Zeichen x nicht mehr nur für die unbekannte Größe in Bestimmungsgleichungen, sondern auch für die eine Achse eines (rechtwinkligen) Koordinatensystems, deren andere er mit »y« bezeichnete. X und y fungierten so als Zuordnungsgrößen, durch die geometrische Figuren in algebraische Gleichungen, anschaulich mit Zirkel und Lineal konstruierbare Gestalten in bloße Rechengrößen überführt werden konnten, indem jedem Punkt einer geometrischen Figur ein Zahlenpaar zugeordnet wurde.²⁴ Die Punkte der (wohlbekannteren) geometri-

schen Figuren betrachtete Descartes dabei nun als »unbestimmte und unbekannte Größen« (*quantités indéterminées et inconnues*), nämlich unbestimmte und unbekannte *algebraische* Größen, die dann aber, in Bestimmungsgleichungen eingesetzt, zu bekannten werden konnten.

Er legte gleichsam die Unbekannten X und Y als Raster über das Bekannte, mit dem Effekt, daß das bisher Bekannte sich nun willkürlich variieren und erweitern ließ. Denn nun konnten nicht nur aus Figuren Zahlen, sondern auch aus Zahlen Figuren erzeugt werden, und nun nicht mehr nur Figuren, die man auch mit Zirkel und Lineal konstruieren konnte, sondern beliebige Kurven in der zweidimensionalen Ebene und darüberhinaus Körper im dreidimensionalen Raum. Man brauchte, um sie zu zeichnen, lediglich ihre Punkte einzeln zu errechnen und miteinander zu verbinden, wie das bis heute, nun computergestützt, geschieht. Descartes hatte damit ein Verfahren gefunden, eine Art von Zeichen in eine andere Art von Zeichen geregelt zu transformieren; es wurde vorbildlich für alle wissenschaftliche Methode, auch für die, die Descartes in seinem *Discours de la méthode* formulierte.²⁵ Die geregelte Transformation einer Art von Zeichen in eine andere

22 Vgl., auch zum Folgenden, Cajori, a.a.O., Bd. 1, v. a. 205-208, 226-229 u. 379-384, hier 381.

23 »X« als Zeichen der römischen Zahl 10 scheint aus etruskischen Vorbildern abgeleitet zu sein (vgl. Cajori, a.a.O., Bd. 1, 30f.). Daß es auf die figürliche Zusammensetzung der Zahl V zurückgeht, die ihrerseits die fünf gespreizten Finger symbolisiert, dürfte nachträgliche Deutung sein.

24 Vorausgegangen war ihm darin bereits Nicolaus von Oresme (um 1320-1382), mit seiner *Scientia oder Mathematica de latitudinibus formarum*, dem Konzept einander senkrecht zugeordneter »Formlatituden«, die »mathematisch zu erfinden« (*mathematice fingere*) oder zu »imaginieren« (*imaginari*) seien, damit die Maße und Proportionen geometrischer Figuren algebraisch berechnet werden könnten (Ausgabe mit engl. Übersetzung und Kommentar von Marshall Clagett,

Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities known as *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, Madison/Milwaukee/London 1968, dort I.i, 3-12). Vgl. Anneliese Maier, *Die Mathematik der Formlatituden*, in: A. M., *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Rom 1952 (beide Angaben nach Egbert Brieskorn, *Gibt es eine Wiedergeburt der Qualität in der Mathematik?*, unveröff. Ms., 48f., der Oresme aus dem Gesichtspunkt der modernen Mathematik darstellt). Zu den Wurzeln von Oresmes Konzept der Formlatituden, das zu seiner Zeit weitgehend ohne Resonanz blieb, bei Aristoteles (zu dessen Physik Nicolaus von Oresme einen verlorengegangenen – Kommentar verfaßte) und dessen neuplatonischen Kommentatoren vgl. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg/Basel/Wien 141976, 568.

25 Zur Entstehung von Descartes' Methodenkonzeption aus der Arbeit an den »Essais« zur »Dioptrique«, den »Météores« und der »Géométrie« heraus vgl. Elie Denissoff, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique. Trois essais sur le »Discours de la méthode«*, Paris/Louvain 1970, 11-37. Denissoff legt dar, daß es Descartes (in Konkurrenz mit Francis Bacon) zunächst um eine mathematische Physik als

Art von Zeichen ist aber nur möglich, wenn von dem, wofür die Zeichen (außer dem jeweils andersartigen Zeichen) stehen oder stehen könnten, abgesehen wird, wenn Figuren nicht mehr für »wirkliche« Figuren und Zahlen nicht mehr für »wirklich« Zählbares stehen. Descartes' Koordinatensystem läßt davon absehen und reduziert die Zeichen auf ihre bloße Zeichenhaftigkeit.

3. Philosophischer Gebrauch des Zeichens X: Kant und die Tilgung der Metaphysik

Hier konnte Kant anknüpfen. »Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie«, schrieb er im Zusammenhang der Transzendentalen Deduktion der *Kritik der reinen Vernunft*, »muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.«²⁶

Schon Descartes war vom Bewußtsein, das immer nur das Bewußtsein eines einzelnen, eines Ich, sein kann, und dessen Vorstellungen ausgegangen und hatte das Denken als Tätigkeit, als Handeln verstanden, das Vorstellungen verknüpft. Diesem Handeln wollte er Regeln einer Methode geben. Kant nun denkt das Denken selbst als Methode. Er geht von einem ungeordnet Mannigfaltigen aus, das in der Anschauung gegeben und vom Bewußtsein in eine bestimmte Verbindung gebracht wird. Das geschieht durch einen Begriff, z. B. den Begriff einer Linie. Im Begriff entsteht eine Einheit des Bewußtseins, und diese Einheit des Bewußtseins wird durch eine Handlung hergestellt, eine Handlung des Denkens. Das Denken gibt dem ungeordnet Mannigfaltigen der gegebenen Anschauung eine »Regel«,²⁷ durch die sie zur Darstellung eines objektiven Gegenstands wird. »Das Denken ist die Hand-

lung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen«,²⁸ als solche aber nur Methode, nur »Mittel«; das, »worauf alles Denken als Mittel abzweckt«, ist die Anschauung.²⁹

Descartes brauchte noch eine Metaphysik, um das Denken als Handlung zu denken. Eine Handlung war für ihn nur als Akzidens einer Substanz denkbar; das Denken konnte nur Akzidens einer »denkenden Substanz« (res cogitans) sein. Sein Gegenstand, die Natur, mußte ebenfalls eine Substanz, jedoch eine »ausgedehnte Substanz« (res extensa) sein, und da der Bezug zweier Substanzen aufeinander nicht durch das Akzidens einer von beiden möglich war, mußte dieser Bezug durch eine dritte Substanz, Gott, gewährleistet werden. Kant entzieht dieser Metaphysik den Boden mit dem Argument, daß all diese Substanzen nicht in der Anschauung gegeben seien und also nicht erkannt werden könnten. Dennoch erkennt er die unabweisbare *Versuchung* an, sie zu denken. Die Frage nach der Substanz des Denkens einerseits und des gedachten Gegenstands andererseits gehöre zu denen, die die menschliche Vernunft zwar »nicht beantworten«, aber auch »nicht abweisen« könne. Sie hat »das besondere Schicksal«,³⁰ dort erkennen zu wollen, wo sie grundsätzlich nicht erkennen kann – Kant setzt dort, wo Descartes Substanzen einführt, das Zeichen X. Er geht damit zur philosophischen Verwendung des Zeichens X über. Es wird nun zum Zeichen für *notwendig* Unbekanntes oder, um vorgehend mit Heidegger zu sprechen, für die Durchstreichung der Metaphysik.

Soll die Frage beantwortet werden, wie ein Bewußtsein, das auf seine eigenen Vorstellungen beschränkt ist, zu »synthetischen Urteilen« über Gegenstände kommen kann, die seine Begriffe erweitern, muß man, so Kant, »außer dem Begriffe des Subjekts noch etwas anderes (X) haben [...], worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen«. Keine Schwierigkeit gebe es »bei empirischen oder Erfahrungsurteilen«: das »X«, das die Zugehörigkeit von Prädikat und Subjekt des Urteils verbürge, sei hier die Erfahrung selbst, »die vollständige Erfahrung von dem Gegenstan-

neue »science universelle« ging und der Methodenaspekt erst mit der Hinzufügung der *Géométrie* in den Vordergrund trat.

²⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B 137f.

²⁷ KrV, A 113.

²⁸ KrV, A 247/B 304.

²⁹ KrV, A 19/B 33.

³⁰ KrV, A VII.

de«.³¹ Erfahrungen aber sind zufällig, und sie reichen nicht aus, um »sagen« zu können, daß in »dem, was geschieht«, etwas Ursache eines andern ist:

»Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und sogar notwendig gehörig, zu erkennen. Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet?«³²

Da es die Erfahrung nicht sein kann, müßte es der »der Erkenntnis korrespondierende, mithin auch davon unterschiedene, Gegenstand« selbst, der Gegenstand jenseits meines Bewußtseins sein. Aber, fragt Kant weiter,

»was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen, Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten.«³³

Man muß, um Erkenntnis denken zu können, einen Gegenstand denken, der der Erkenntnis korrespondiert, ohne ihn selbst je erkennen zu können, weil man über seine Vorstellungen nicht hinausgehen kann. Er ist »ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können«, ein »transzendentes Objekt«.³⁴

Wenn wir dennoch objektiv urteilen, also »sagen« können, A ist Ursache von B, so auf Grund der Einheit des Bewußtseins in der Einheit der Handlung, durch die das Denken eine gegebene Anschauung »in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als *bestimmt*« ansieht.³⁵ Sofern das Denken das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung nach einer Regel verknüpft, die dem Denken selbst angehört, ist die Verknüpfung logisch »notwendig«. Wir »finden« ihre Notwendigkeit nach Kant vor, und sie

31 KrV, A 8.

32 KrV, B 13.

33 KrV, A 104.

34 KrV, A 250.

35 KrV, B 128.

läßt uns den Gegenstand so »ansehen«, daß »unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien« und »notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen«, auch wenn »wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist«.³⁶

So könne »die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein [. . .], als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen«.³⁷ Die formale Einheit des Bewußtseins trete als »Correlatum« für die »Vorstellung vom Gegenstand = X« auf.³⁸ Doch auch von dieser Einheit haben wir wiederum nur eine Vorstellung, an sich selbst ist die »Natur unseres denkenden Wesens« ein ebenso unbekanntes X. In Korrelation zum transzendentalen Objekt = x ist sie das transzendente Subjekt = x:

»Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen.«³⁹

Spitzen wir es zu: Nach Kant wird im Erkennen einem X ein X vorgemacht. Das Erkennen ist eine Mitte von Extremen, die es denkbar machen, darum aber selbst nicht Gegenstand dieses Erkennens sein können. Sie müssen angenommen, aber als unerkennbar hingenommen werden. Notwendig, um das Erkennen zu denken, sind sie selbst das notwendig Unerkennbare.

Das X, das einem X vorgemacht wird, hält, so Kant, das »Gemüth« in *Zeichen* fest. In Zeichen ist die »Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen« verknüpft; in ihnen werden einer-

36 KrV, A 104 f.

37 Ebd.

38 KrV, A 250.

39 KrV, A 345 f./B 403 f.

seits erworbene Begriffe »reproducir[t]«, andererseits künftige Erfahrungen antizipiert, und die Verknüpfung beider ist die »Erkenntniß des Gegenwärtigen«.40 So aber sind die Zeichen, um es noch weiter zuzuspitzen, Zeichen eines X für ein X.

4. »Freude am X«: Nietzsche und die »Transfiguration« der bekannten Welt in eine unbekannte

Friedrich Nietzsche, der Meister der Zuspitzung, hat die Erkenntnis und besonders die philosophische Erkenntnis schlechthin als »Kunst der Transfiguration« begriffen. Erkennende seien Individuen, »keine Objektivir- und Registrir-Apparate«. Sie stellten nach ihren eigenen Erfahrungen gewohnte Unterscheidungen immer auch in Frage, und dadurch wirkten sie befreiend. Am weitesten treibe sie darin Leiden, Krankheit, Schmerz. Der »grosse Schmerz« sei »der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des *grossen Verdachtes*, der« – so nun Nietzsche – »aus jedem U ein X macht, ein ächtes rechtes X, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten ...« Es sei der »Reiz alles Problematischen«, was die »geistigeren, vergeistigteren Menschen« jetzt auszeichne, Philosophen, wie Nietzsche sie erst heraufkommen sieht. Solche Menschen fänden »über alle Noth des Problematischen, über alle Gefahr der Unsicherheit« hinaus »ein neues Glück« – »die Freude am X«.41 Zunächst pointiert Nietzsche nur Kants Kritik. In Fragmenten aus den Jahren 1885 und 1886, als er *Jenseits von Gut und Böse* vorbereitete, notiert er zu den Themen Subjekt, Ding und Ursache:

»Alle Einheit ist *nur* als *Organisation und Zusammenspiel* Einheit«, etwas, »das Eins *bedeutet*, aber nicht eins *ist*.« – »das ›Ding‹, an das wir glauben, ist nur als Ferment zu verschiedenen Prädikaten *hinzuerfunden*. Wenn das Ding ›wirkt‹, so heisst das: wir fassen *alle übrigen* Eigenschaften, die sonst noch hier vorhanden sind und momentan latent sind, als Ursache, daß jetzt eine einzelne Eigenschaft hervortritt: *d. h. wir nehmen die Summe seiner Eigenschaften* – x als Ursache *der Eigenschaft x*: was doch ganz dumm und verrückt ist!«42

40 I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Absicht, § 38, AA VII, 191.

41 F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft (FW), Vorrede 3 (KSA 3,350).

42 Nachgelassene Fragmente [=NF] Herbst 1885 – Herbst 1886, VIII 2 [87] (KSA 12.104f.).

Er entlarvt in immer neuen Anläufen die »Mythologie des Subjekt-Begriffs« und die »Mythologie des Causalitäts-Begriffs«43 und auf der andern Seite die »perspektivische *Illusion*« des Ich als »scheinbare Einheit, in der wie in einer Horizontlinie alles sich zusammenschließt«.44 Es ist, so Nietzsche, »unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als *Ursache* z. B. vom Blitz zu sagen: ›er leuchtet‹«.45 Man wird darum »auf Erklären verzichten«, »den Begriff ›Ursache und Wirkung‹ aufgeben« und »mit der Schaffung eines Systems von Zeichen endigen«.46 Zeichengebrauch seinerseits aber ist Auslegung und Auslegung eine Überlagerung von Zeichen durch Zeichen:

»Auslegung, *nicht* Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfaßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-hineinlegen – in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist.«47

Nietzsche verzichtet auf Referenz zu Gunsten von Interferenz. Er bekennt sich zum Schein, will in ihm nicht mehr den »Gegensatz irgend eines Wesens« sehen, von dem man nichts wissen kann, und darum auch nicht eine

»tote Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, – dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der ›Erkennende‹, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört, und dass die Konsequenz und Verbundenheit aller Erkenntnisse vielleicht das höchste Mittel ist und sein wird, die Allgemeinheit der Träumerei und die Allverständlichkeit aller dieser Träumenden unter einander und eben damit *die Dauer des Traumes aufrecht zu erhalten*.«48

43 Ebd., [78] (KSA 12.98 f.).

44 Ebd., [91] (KSA 12.106).

45 Ebd., [193] (KSA 12.162).

46 Ebd., [61] (KSA 12.88).

47 Ebd., [82] (KSA 12.100).

48 FW 54.

»Entschlossen« sein »zu *leben*« heißt für ihn »mit dieser Scheinbarkeit der Dinge nicht unzufrieden sein« und nicht »die Wahrheit, in diesem Falle das x, höher zu schätzen, als den Schein«. Der Hang »zu irgend welchem Hintergedanken«, wie sie »fast alle Philosophen« bisher hegten, könnte dagegen »ein Symptom entartenden absterbenden Lebens, eine Art Lebens-Überdruß des Lebens selber« sein.⁴⁹

Mag man auch darin noch Zuspitzungen des Kantischen Denkens sehen, in einem großen Fragment aus dem Frühjahr 1888, das dann in der berühmten Geschichte der *Götzen-Dämmerung*: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde* aufging,⁵⁰ gibt Nietzsche dem Gebrauch des Zeichens X eine neue, überraschende Wendung. Wenn durch die »Annahme einer x-Welt«, einer »*unbekannten*«, »*anderen*«, »*wahren Welt*«, an die wir dauernd zu glauben verführt sind, die bekannte Welt, in der wir leben, zu einer nur scheinbaren wurde, so ist damit doch so viel erreicht, daß wir unsere bekannte Welt als eine nur mögliche sehen können, die in andere mögliche transformierbar ist. Die Annahme einer x-Welt »insinuirt«, daß die bekannte Welt »*anders sein könnte*« – hebt die Notwendigkeit und das Faktum auf«, weckt unsere »*Neugierde*«, entzieht der bekannten Welt unsere »*Sympathie und Achtung*«, hemmt unsere »*Ergebung*« in sie. »In summa: wir sind auf eine dreifache Weise *revoltiert*: wir haben ein x zur *Kritik* der »bekannten Welt« gemacht.«⁵¹

Dies aber könnte uns nun, fährt Nietzsche fort, »exakt *umgekehrt*« zur »*Besonnenheit*« bringen: die unbekanntere, andere, wahre Welt, »die Welt x könnte langweiliger, unmenschlicher und unwürdiger in jedem Sinne sein als diese Welt«. Sie könnte uns gerade »Lust machen zu dieser Welt«, »sie kennen lernen wäre ein Mittel, uns zufrieden zu machen«, sie könnte uns den »*Werth*« dieser Welt erst recht schätzen lassen. Daß man eine unbekanntere, andere, wahre Welt überhaupt höher schätzen konnte als die eigene, wäre dann

49 NF August – September 1885, KGW VII 40 [39] (KSA II.649).

50 NF Frühjahr 1888, KGW VIII 14 [168] (KSA 13.350-355).

51 Kierkegaard notiert in den Tagebüchern von 1846, jedoch in polemischer Absicht: »Skepsis ist: daß ein Unbekanntes, ein x, alles erklären kann. Wenn nämlich alles erklärt wird durch ein x, das nicht erklärt wird, so ist total gesehen gar nichts erklärt.« (Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher*, 2 Bde., ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker, Innsbruck 1923, Bd. I, 288; den Hinweis verdanke ich Ralf Witzler.)

ein Symptom, daß man das Vertrauen zum Leben verloren hatte, ein Symptom der »*décadence*«; daß man sich das nun eingestehen kann, aber ein Symptom, daß das Vertrauen wiederzukehren beginnt.

Die »Welt x« fungiert auf diese Weise wie eine cartesische Koordinate – sie macht aus jedem bekannten U ein unbekanntes X, »ein ächtes rechtes X,« bei dem man auch nicht mehr weiß, was das Letzte, Vorletzte und Vorvorletzte ist. Der Gedanke einer unbekannteren Welt könnte den Sinn bekommen, die bekannte transformierbar zu machen und transformierbar zu halten. Die »Freude am X«, das Glück der Philosophen, wäre dann die Freude daran, daß man die Welt immer wieder anders verstehen kann.⁵²

5. Bildlicher Gebrauch des Zeichens X: Heideggers »Versammlung im Ort der Durchkreuzung«

Nietzsche sah, daß wir aus dem gewohnten »vernünftigen Denken« nicht durch Entschluß heraustreten, daß wir sein »Schema« nur »als Grenze [...] sehn«, »nicht abwerfen« können:⁵³ »Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist.«⁵⁴ Martin Heidegger unterscheidet in diesem Sinn von der »Überwindung« der Metaphysik ihre »Verwindung«. Metaphysik als

52 Vgl. die frühere Fassung des Gedankens in den Nachgelassenen Fragmenten vom November 1882 – Februar 1883, KGW VII 4 [180] (KSA 10.164): »Die Menschheit muß ihr Ziel über sich hinaus legen – aber nicht in eine falsche X-Welt, sondern in ihre eigene *Fortsetzung*.« – Nur angemerkt sei hier, daß auch nach George Spencer Brown, dessen *Laws of Form* (Erstdruck 1969, dtsch.: *Gesetze der Form*, übers. v. Thomas Wolf, Lübeck: Bohmeier Verlag 1997) zu den wichtigsten Theorieelementen von Niklas Luhmanns Systemtheorie gehören, »jede Beobachtung durch ein »unwritten cross« einen »unmarked space« erzeugt, den sie nicht beobachtet.« (Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 2. erw. Aufl. Opladen 1996, 170; vgl. Spencer Brown, *Gesetze der Form*, 5-7). – Zur Nähe von Luhmanns zu Nietzsches Denken vgl. vom Verf., »Denken«. Interpretationen des Denkens in der Philosophie der Moderne, in: *Studia Philosophica* 58 (1998).

53 NF Sommer 1886 – Herbst 1887, KGW VIII 5 [22] (KSA 12.193 f.).

54 NF Frühjahr 1888, KGW VIII 14 [122] (KSA 13.302).

»Überstieg« vom Seienden zum Sein, vom Erfahrbaren zum unbekanntem Grund X der Erfahrung, berge in sich die Gefahr des Nihilismus, die Gefahr, das Sein definieren, auf bekannte Größen bringen zu wollen und dann nur ein Nichts zu finden. Versuche, den Nihilismus zu überwinden, zu denen Nietzsche aufgerufen habe, könnten darum um so mehr in ihn hineinführen – Nietzsches eigener Gedanke des Willens zur Macht sei, so Heidegger, als Vollendung der Metaphysik und damit des Nihilismus zu verstehen.⁵⁵ Verwindung der Metaphysik und des Nihilismus müsse darum zunächst eine »Zuwendung« zu ihnen sein.

Heidegger versucht diese Zuwendung in seiner späten Schrift *Zur Seinsfrage*⁵⁶ auf einem Weg, den wiederum das Zeichen X weist. Es besagt dann einerseits »Überquerung der Linie«, andererseits »kreuzweise Durchstreichung« des Seins. Die Schrift, die ursprünglich den Titel »Über »Die Linie«« trug, war ein Beitrag zu einer Festschrift für Ernst Jünger, der seinerseits zu einer Festschrift für Heidegger einen Beitrag mit dem Titel »Über die Linie« geliefert hatte. Heideggers Antwort hat die Gestalt eines Briefes und, um nun vorgreifend mit Derrida zu sprechen, einer genauen Dekonstruktion: Heidegger schreibt die eigenen Gedanken Schritt für Schritt in die Ernst Jüngers ein.

Die Linie steht bei Jünger für die Linie des Nihilismus, die es zu überqueren, also zu durchkreuzen gelte. Heidegger macht »die Linie« als solche zum Thema und stellt die Möglichkeit ihrer »Überquerung« und »Durchkreuzung« in Frage. Er will das »Über« nicht mehr als lat. *trans*, griech. *metá*, sondern nur noch als lat. *de*, griech. *peri* verstehen, sich vorerst also auf der Linie aufhalten. Unter dem Zeichen der Linie hatte Jünger »eine gute Definition« für den Nihilismus gesucht; eben darin könnte sein Denken, so Heidegger, selbst noch dem Nihilismus zugehören. Die Linie, Kants Symbol dafür, daß der Mensch selbst das Sein des Seienden bestimmt (das X der Erfahrung durch ein X), nun Jüngers Symbol des Nihilismus, könnte der Mensch am Ende selbst sein, »aber nicht er für sich und vollends nicht durch sich allein«. »Ist«

55 Vgl. Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961. – Heideggers Deutung von Nietzsches Gedanken des Willens zur Macht gilt inzwischen als überholt. Vgl. vom Verf., Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, 281 f. u. 304 ff.

56 Martin Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955), in: M. H., Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 213–253.

aber der Mensch selbst der Nihilismus, die Negation des Seins auf dem Weg seiner Definition, dann kann er ihn nicht von sich aus überschreiten.⁵⁷

Heideggers Weg ist statt dessen die »kreuzweise Durchstreichung« des Seins. Er setzt »Sein« nicht in Anführungszeichen. Sein und das Wort »Sein« sind nicht zu trennen; trennte man sie, wäre das Wort »Sein« schon ein Zeichen für das Sein, das man doch außer diesem Wort nicht »hat«. Sein ist, so Heidegger wie schon Kant, an die »Sage« des Seins, eine »Sage des Denkens«,⁵⁸ gebunden; wird die Sage jedoch zur Methode gemacht, perpetuiert sich der Nihilismus. Der Weg ist darum, »ein anderes Sagen«⁵⁹ zu gewinnen, eine »Verwandlung des Sagens«. ⁶⁰ Denken muß sich an die gegebene Sprache halten, sich auf »die wesenhafte Mehrdeutigkeit des Wortes und seiner Wendungen« einlassen, durch sie »hindurchgehen« und das »Spiel« der Bedeutungen, »das, je reicher es sich entfaltet, um so strenger in einer verborgenen Regel gehalten bleibt«, »im Ausgewogenen« zu halten versuchen.⁶¹ Es muß »Dichten«, also Kunst werden.

Heidegger zeichnet X über Sein (~~Sein~~). Sein kann als Sein erst »walten« unter kreuzweiser Durchstreichung der Unterstellung, daß es als Wort für etwas Bekanntes steht. War X bei Descartes das mathematische Zeichen für eine unbekannte, aber zuverlässig bestimmbare Größe, bei Kant das philosophische Zeichen für das notwendig Unerkennbare im Erkennen, für die Tilgung der Metaphysik, die es als Erkennbares behandeln wollte, hatte Nietzsche von ihm aus der Metaphysik den Sinn gegeben, die bekannte Welt selbst zu einer unbekanntem und darum immer anders erkennbaren zu machen, so kehrt nun Heidegger im Zeichen, wenn das Wortspiel erlaubt ist, des Zeichens X zur Metaphysik zurück, um ihre alte Frage nach dem Sein zu bewahren, nun jedoch als notwendig unbekanntem, durchkreuztem.

Sofern wir Sein zu bestimmen versuchen, ist es, wie schon Hegel gezeigt hat, ebenso Nichts wie Sein,⁶² Sein und Nichts aber »gibt

57 Ebd., 240.

58 Ebd., 252.

59 Ebd., 238.

60 Ebd., 233.

61 Ebd., 251.

62 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Theorie-Werkausgabe, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1969, Bd. 5, 82 f.

es« dabei, so Heidegger, »nicht nebeneinander«, sondern eines »gibt« das andere. Heidegger führt die Frage nach dem Sein auf die Frage nach diesem »es gibt«, dem »Geben« oder der »Gabe« hinaus; »Gabe« wird sein Begriff dafür, daß das Sein, das das Seiende sein läßt, nicht bestimmt werden kann. Unter dem Zeichen X hat das Bestimmen selbst, das Zuordnen des einen zum andern nach eigenen Regeln und aus eigener Macht, eine Grenze, die man in gewissen Spielräumen wohl verschieben, aber nicht überschreiten kann. Das Denken zieht die Linie nicht, es folgt einer Linie, die ihm anderswoher gegeben ist.

Das X als Kreuz streicht darum nicht nur durch. Es ist, so Heidegger, »kein bloß negatives Zeichen«, es »zeigt vielmehr in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung«. ⁶³ Das Geviert ist bei Heidegger die Zusammengehörigkeit von »Erde« und »Himmel«, »Göttlichem« und »Sterblichem« im Menschen und seinem Verstehen von Sein; sein Verstehen von Sein ist seinerseits nur in diesem Geviert zu orten. ⁶⁴ Die bildliche Gestalt des Zeichens X gibt ihm jetzt einen neuen Sinn; sein Gebrauch geht aus der Mathematik und der Philosophie in die bildende Kunst über.

6. Ethischer Gebrauch des Zeichens X:

Lévinas und Derrida, der Andere und die Gerechtigkeit

Mit dem figürlichen Zeichen X streicht man nicht nur durch, sondern auch an, tilgt nicht nur, sondern bezeichnet auch. Man zeichnet mit ihm eine Leerstelle an. Man bezeichnet mit X einen Punkt, der keine Ausdehnung hat, der nur dadurch ist, daß zwei Linien einander kreuzen. Die Linien ihrerseits aber bezeichnen erst etwas, kommen, wenn noch ein Wortspiel erlaubt ist, erst dadurch »zum Punkt«, daß sie einander kreuzen, und von diesem Punkt aus weisen sie dann in jeweils andere Richtungen. Emmanuel Lévinas hat in einem kurzen Text, in dem er über

⁶³ Ebd., 239.

⁶⁴ Heidegger verweist selbst (a.a.O.) auf die Abhandlungen *Bauen Wohnen Denken*, *Das Ding* und »... dichterisch wohnt der Mensch...« in: M.H., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 145-204. Vgl. bes. 149 ff. und 178 ff.

Jacques Derrida sprach und den er *Ganz anders – Tout autrement* überschrieb, seine Freude über den Kontakt mit Derrida ausgedrückt und beschreibt diesen Kontakt als Berührung im Herzen eines Chiasmus (*plaisir d'un contact au cœur d'un chiasme*). Auch dies ist die Freude eines Philosophen am X: Wenn es sich, so Lévinas, um einen wahren/wahrhaftigen Philosophen (*un vrai philosophe*) handle, sei das Kreuzen über seinen Weg/auf seinem Weg (*le croiser sur son chemin*) schon sehr viel (*déjà très bon*) und vermutlich die einzige Art von Begegnung in der Philosophie (*probablement la modalité même de la rencontre en philosophie*). ⁶⁵

Beide, Lévinas und Derrida, dachten zunächst von Husserl, dann immer mehr von Heidegger her und in Auseinandersetzung mit ihm. »Kreuzen«, von einem Lévinas zu einem Derrida gesagt, nimmt Heideggers »Durchkreuzung«, aber auch die »Versammlung im Ort der Durchkreuzung« auf. Derrida und Lévinas ließen über Jahrzehnte hinweg ihre Schriften einander kreuzen. ⁶⁶ Das

⁶⁵ Emmanuel Lévinas, *Ganz anders – Jacques Derrida*, in: E. L., *Eigenen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold, aus dem Frz. v. F. Miething, München 1988, 76 (frz. Or.: *Tout autrement (sur la philosophie de Jacques Derrida)*, in: *L'Arc* 54 [1973] 33-37, wiederabgedruckt in: E. L., *Noms propres*, Montpellier 1976, 65-72, hier 72). Der dritte und letzte Abschnitt des Textes ist »Le chiasme« überschrieben, und »un chiasme« ist das letzte Wort des Textes. Miethings Übersetzung gibt das »Kreuzen« nicht wieder.

⁶⁶ Vgl. dazu die Beiträge von Robert Bernasconi in: David Wood and Robert Bernasconi (Hg.), *Derrida and Différance*, Evanston 1988, und in: John Sallis (Hg.), *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, Chicago 1988, das Buch des Schülers von Bernasconi, Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Lévinas, Oxford und Cambridge/Mass. 1992, und vom Verf., *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Lévinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21.1 (1996), 3-24, wiederabgedruckt in: Thomas Freyer u. Richard Schenk (Hg.), *Emmanuel Lévinas. Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 51-72. Einen ausgezeichneten Überblick vor allem über die angelsächsische Forschung gibt Hans-Dieter Gondek, *Jacques Derridas Recht auf (Zugehörigkeit zur) Philosophie*. Neuere Bestimmungs- und Begründungsversuche, in: *Philosophische Rundschau* 40 (1993) Heft 3, 161-193. Vgl. nun auch die (ins Deutsche übersetzten) Beiträge von Critchley (»Überlegungen zu einer Ethik der

Denken des einen schrieb das Denken des andern fort, sie schrieben sich, mit einem Begriff Derridas, ineinander ein. Dennoch gingen sie nicht ineinander auf. Es kam zu Berührungen, auf die hin beide weiter eigene und doch nicht mehr dieselben Wege wie zuvor gingen; es entstanden, nach dem von Lévinas gebrauchten Bild, Chiasmen, Ordnungen über Kreuz, Entsprechungen und Antithesen zugleich.⁶⁷ Nicht nur das Bild sich überkreuzender Ordnungen, auch das Wort »Chiasmus«, eine lateinische Bildung aus dem griechischen χ [chi], ist hier bezeichnend: In der jüdischen Tradition steht die griechische, lateinisch überlieferte Philosophie für die Philosophie überhaupt,⁶⁸ und Derrida, der lange zögerte, sich auf sein Judentum einzulassen,⁶⁹ begegnete Lévinas, der sich

Dekonstruktion« [gekürzte Fassung des ersten Kapitels der Monographie von 1992]) und Bernasconi (»Ethische Aporien: Derrida, Lévinas und die Genealogie des Griechischen« [Originalbeitrag] in Hans-Dieter Gondek u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt am Main 1997, 308-344 bzw. 345-384, und die Beiträge der beiden Herausgeber (»Zeit und Gabe«, 103-225, und »Das Un-ding der Gabe«, 385-409), bes. jedoch Derridas »Adieu« zu Lévinas in Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.

- 67 Derrida hatte seinerseits in *Positions*, Paris 1972, 95, dtsh.: *Positionen*, übers. v. Dorothea Schmidt unter Mitarbeit von Astrid Wintersberger, Graz/Wien 1986, 137 f., sein Interesse für »die Form dieses Chiasmus, dieses χ [chi]« ausgesprochen. Es interessiere ihn sehr, »aber nicht als Symbol für das Unbekannte, sondern weil man da, wie es *La dissémination* herausstreicht, eine Art Gabelung [*fourche*] findet (es handelt sich um die Reihe *carrefour* [Wegkreuzung], *quadrifurcum*, *grille* [Gitter], *claire* [Geflecht], *clé* [Schlüssel] usw.), die übrigens ungleich ist, weil eine ihrer Spitzen weiter reicht als die andere: Sie ist ein Bild der doppelten Geste und des Überkreuzens, von dem wir vorhin sprachen.« Vgl. J. D., *La Dissémination*, in: J. D., *La Dissémination*, Paris 1972, 422-445, dtsh.: *Dissemination*, in: J. D., *Dissemination*, hg. v. Peter Engelmann, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 1995, 392-414, und Chritchley, *Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion*, a.a.O., 315, der in Anm. 13 weitere Bezüge Derridas auf die Figur des Chiasmus auflistet.
- 68 Vgl. Daniel Krochmalnik, *Der »Philosoph« in Talmud und Midrasch*, in: *Trumah* (Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg) 5 (1996), 137-178.
- 69 Vgl. J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 1989, 122 f. (frz. Or.: *Comment ne pas parler. Dénégations*, in: J. D., *Psyché*, Paris 1987), und Geoffrey Bennigton u.

stets lebhaft zum Judentum bekannte und es der Philosophie neu erschließen wollte, zunächst nur als Philosoph, nicht als Jude. Erst in Berührungen mit anderem Denken erfährt ein Denken sich als eigenes; indem das andere es kreuzt, erhält es seinen Ort. Vom Weg des Andern bleibt dabei aber nur eine »Spur«. Eine Spur ist, schon für Heidegger, das Zeichen eines Abwesenden, der nie zur »Anwesenheit«, zu vollständiger Bestimmung und Präsenz zu bringen ist; sie ist Zeichen eines immer schon Vergangenen und Vergessenen. In seiner Abhandlung *Der Spruch des Anaximander* von 1946 schlägt Heidegger einen Bogen von Anaximander zu Nietzsche, um in der Spur eines notwendigen »Vergessens« den in der Metaphysik »verborgenen Zeitcharakter des Seins« freizulegen.⁷⁰ Durch das Unterscheiden selbst, dadurch, daß etwas als ein bestimmtes Seiendes unterschieden werde und so als Anwesendes erscheine, werde »die frühe Spur des Unterschiedes«, die Herkunft des Unterscheidens selbst, »der Unterschied des Seins zum Seienden«, notwendig »ausgelöscht«.⁷¹

Lévinas denkt von der Spur des Anderen aus das Zeichen.⁷² Werden Zeichen mit der Absicht verbunden, auf anderes zu verweisen, so verweist die Spur unabsichtlich, sie verrät etwas. Darin aber ist jedes Zeichen Spur. Jedes Zeichen verrät den, der etwas zu bezeichnen beabsichtigt, durch die Art, wie er es bezeichnet; die Spur eines Zeichens ist das, was an ihm bezeichnend ist, ohne daß es selbst bezeichnet werden könnte, z. B. die Schrift und der Stil eines Briefes. Eine solche Spur läßt sich auch nie ganz tilgen; wer versucht, sie zu tilgen, schafft dadurch neue Spuren. Das Sein, von dem Heidegger sprach und das er vor dem Nichts bewahren wollte, kann so nie in das Nichts zurückfallen: von jeder Negation bleibt eine Spur, und so »gibt es« immer Sein, wenn auch nur als

J. Derrida, Jacques Derrida. Ein Porträt (frz. Or. 1991), aus dem Frz. übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 1994, 294-323.

70 Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, in: M. H., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, 296-343, hier 311.

71 Ebd., 336.

72 Vgl. zum Folgenden Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, in: E. L., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. und eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1983, Abschn. 6: *Die Spur und die »Illeität«*, 230-235 (frz. Or.: *La trace de l'autre* (1963), in: E. L., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1982, 199-202).

Spur. Die Spur ist nach Lévinas »die Schwere des Seins selbst, des Seins unabhängig von seinen Akten und seiner Sprache« (*la pesanteur de l'être même en dehors de ses actes et de son langage*) und damit »die eigentliche Unauslöschlichkeit des Seins, seine Allmacht gegenüber aller Negativität, seine Unermesslichkeit, die unfähig ist, sich in sich zu verschließen« (*l'indélibilité même de l'être, sa toute puissance à l'égard de toute négativité, son immensité incapable de s'enfermer en soi*). Sie ist das Sein, sofern man es weder bestimmen noch negieren kann, sofern das Sagen selbst an ihm seine Grenze hat, das »absolut Andere« (*l'absolument Autre*) gegenüber dem Sagen. Dennoch ist sie in allem Sagen, in allen Zeichen anwesend wie abwesend, bekannt wie unbekannt, sie ist das notwendig Unbekannte am Bekannten, das X des Zeichens selbst. Lévinas geht so zu einem ethischen Gebrauch des Zeichens X über. Berührung mit andern ist »Nähe« (*proximité*), die jedoch nicht thematisiert werden kann. Sie geht »jedem Einverständnis oder Mißverständnis oder Unverständnis, jeder Offenheit und jeder List« voraus (*préalable à toute convention, à toute entente ou malentendue ou mésestente, à toute franchise et à toute ruse*). Das »Zeichen, das vom einen dem andern durch die Nähe über die Nähe gegeben wird« (*signe donné de l'un à l'autre sur la proximité par la proximité*), ist ein »Zeichen, das von Un-Ort zu Un-Ort gegeben wird« (*signe donné de Non-Lieu à Non-Lieu*). Die Nähe ist darum das, was Sprechen, Kommunikation, Diskurs erst möglich macht, das Wesen des Sprechens vor der Sprache (*l'essence même du langage d'avant la langue*) im Sinne eines »gemeinsamen Zeichensystems« (*système de signes commun*).⁷³ Vor dem »gemeinsamen Zeichensystem« ist der Andere als Anderer. Seine Andersheit entzieht sich aller Bestimmung durch Begriffe; sie begegnet jedoch als Spur, am stärksten in seinem Gesicht, das »alles sagt«, ohne daß er irgend etwas sagt. Spur ist für Lévinas darüber hinaus Gott, der Gott der Tora, dessen Gabe und Spur die Tora ist und der in allen Zeichen, die er gibt, unbekannt bleiben will. Lévinas wagt es aus der jüdischen Tradition heraus, das X der Erfahrung des Andern wieder Gott zu nennen. Derridas Denken ist so sehr ein Denken der Spur als des X des

73 E. Lévinas, Sprache und Nähe (frz. Or.: *Langage et proximité*, 1967), in: E. L., Die Spur des Anderen (En *découvrant l'existence*), a.a.O., Abschn. 6: Das Zeichen, 285-288 (231-233).

Zeichens, daß es, unter dem Thema des Zeichens X, als ganzes dargestellt werden müßte. Nach dem Programm der *Grammatologie* gilt es, »die Spur vor dem Seienden zu denken«.⁷⁴ Derrida versteht das Zeichen durchgehend so, daß es sich in vielfältigen Spielräumen des Unbekannten vielfältig verschiebt (*différance*) und zerstreut (*dissémination*), und macht die Verschiebung und Zerstreung selbst zur Methode, indem er sich in die Texte anderer einschreibt und sie dadurch dekonstruiert. Dekonstruktion ist, im Zeichen des Zeichens X, die methodische Durchkreuzung der Texte anderer, mit dem Ziel, Spuren dessen freizulegen, was diese Texte selbst nicht sagen konnten oder wollten. Philosophisches Denken ist aber stets, ob es sich dies eingesteht oder nicht, Einschreibung in das Denken anderer; Derrida bringt auf den Begriff, was immer schon geschehen ist.⁷⁵

Wir berühren nur einen Punkt, einen letzten Punkt und vielleicht den merkwürdigsten zum Thema des Zeichens X. In seiner kurzen

74 J. Derrida, *Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger u. H. Zischler, Frankfurt am Main 1983, 82 (frz. Or.: *De la grammatologie*, Paris 1967, 69). Der Satz steht in einem Abschnitt, der »Das Draußen ist das Drinnen« überschrieben ist – mit durchstrichenem »ist« (77/65). (Zu Heideggers »kreuzweiser Durchstreichung« des Wortes »Sein« vgl. Derrida, *La dissémination / Dissemination*, a.a.O., 429 f./400 f., und ders., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, 65-67, dtsh.: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1988, 63-66.) An einer späteren Stelle der *Grammatologie* (107/90) führt Derrida den »Begriff der Ur-Spur« (*le concept d'archi-trace*) ein, der, nachdem die »Notwendigkeit« (*nécessité*) der gebrauchten Begriffe erwiesen (*éprouver*) ist, deren »Durchstreichung« (*la rature des concepts*) gerecht werden soll, und führt auf die These hinaus, »daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) Spur ist, daß es sich immer schon in der Position des Signifikanten befindet.« (129/108) – Zu Derridas Entfaltung des Themas der Spur vgl. Detlef Thiel, Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida, Freiburg/München 1990, 194-199, zu Derridas Entfaltung des Themas der Urschrift vgl. ders., Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*, in: Gondek/Waldenfelds, a.a.O., 60-98.

75 Vgl. vom Verf., »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«: Jacques Derrida, in: Joseph Jurt (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*, Berlin: Berlin Verlag 1998.

Schrift *Gesetzeskraft*. Der »mystische Grund der Autorität« von 1990/91 identifiziert Derrida die Dekonstruktion kurzerhand mit der Gerechtigkeit: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.«⁷⁶ In der Rechtsprechung setzt Gerechtigkeit das Recht voraus; sie setzt es jedoch voraus, um es zu dekonstruieren. Auch wenn vor dem Recht alle gleich sind, wäre es ungerecht, wenn es in jedem Fall gleich angewendet würde; denn es gibt keine gleichen Fälle. Das Recht ist gerecht, sofern seine allgemeinen Gesetze einzelnen Fällen gerecht werden; Richter prüfen darum in jedem einzelnen Fall, welche Gesetze ihm auf welche Weise entsprechen. Die Gesetze stehen insofern bei jedem Urteil selbst zur Disposition; besondere Fälle können veranlassen, daß sie im ganzen geändert werden.

Die Gerechtigkeit, die diese Dekonstruktion leitet, kann dabei selbst kein Gegenstand der Dekonstruktion sein. Sie ist, so Derrida, selbst das X, und das X ist das »Undekonstruierbare«. Gerechtigkeit ist nichts, was sich bestimmen ließe; insofern ist sie, wie die Dekonstruktion, eine »Erfahrung des Unmöglichen« (*une expérience de l'impossible*). Sie ist gleichwohl überall dort möglich (*possible*), wo man ihr X »ersetzen, übersetzen, festsetzen kann« (*où l'on peut remplacer, traduire, déterminer le X*), wo Gerechtigkeit, die dem einzelnen Fall gerecht werden soll, in Recht umgesetzt wird, das dem einzelnen Fall nicht gerecht werden kann. »Es gibt« sie dann, so Derrida, als X oder als »es gibt« (*il y a*) überhaupt,⁷⁷ als das »es gibt« jener Gabe, die über alles, was es an Bekanntem und Erkanntem zu geben scheint, ihr X zeichnet und als Zeichen freigibt, das immer wieder anders verstanden werden kann.

76 J. Derrida, *Gesetzeskraft*. Der »mystische Grund der Autorität«, übers. v. A. G. Düttmann, Frankfurt am Main 1991, 30 (frz. Or.: *Force de loi: le Fondement mystique de l'autorité*, zuerst in: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, in: *The Cardozo Law Review* 11 [1990] Nr. 5-6, erweiterter Neudruck Paris 1994, hier 35).

77 Ebd., 31 (36).