
Die De-Chiffrierung der Schrift
oder
die transzendente Obdachlosigkeit des Weiblichen
im
System der Zeichen

Dissertation
zur Erlangung des Grades der Doktorin
der Philosophie
beim Fachbereich Sprachwissenschaften
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Sabine Lammers

aus Winsen / Luhe

Hamburg, 1999

Als Dissertation angenommen vom Fachbereich
Sprachwissenschaften der Universität Hamburg
aufgrund der Gutachten
von Prof. Dr. Marianne Schuller
und Dr. Jan Hans

Hamburg, den 29. September 1999



Die Arithmetica

lehrt dem Rechenbrett (Tuch) den Rücken und weist nachdrücklich auf die neuen Zahlzeichen.

GLIEDERUNG:

SAMMLUNG I

0. <i>Prolegomena</i>	2
1. <i>Einleitung</i>	5
2. <i>Chiffre Null</i>	21
2.1 <i>Parcours: Metaphysik und Zahl</i>	27
2.2 <i>Die Metaphysik des Todes oder das Dreiecksverhältnis des Begriffs Frau mit Schrift und Tod</i>	30

SAMMLUNG II

3. <i>Die Archive der Schrift I</i>	39
3.1 <i>Querschnitt: Zum Stellenwert der Zahl in bezug auf eine Auswahl von ontologischen Seinsvorstellungen</i>	41
3.2 <i>Die Zahl als Motiv der Verbindung von Ontologie und Theologie</i>	51
3.3 <i>Das unhintergehbare Logische</i>	56
3.4 <i>Göttlicher Hauch und Ursprungsschrift</i>	60
3.5 <i>Buchstabe, Alphabet und Zahl</i>	65
3.6 <i>Die Wahrheit in der Schweben. Hebräisch und Zahl – eine Über-Setzung</i>	68
4. <i>Die Archive der Schrift II</i>	78
4.1 <i>Schrift und Chiffre</i>	80
4.2 <i>Biblia: Das Buch der Bücher</i>	91
4.3 <i>Schrift vor dem Zeichen</i>	97

SAMMLUNG III

5. <i>Subjekt und Ich im System der Zeichen</i>	106
5.1 <i>Die mythologische Formulierung von Ich und Du</i>	112
5.2 <i>Die mythologische Formulierung von Mann und Frau</i>	122
5.3 <i>Chiffre Weibliches</i>	133
5.4 <i>„Die Verzückung der Lol V. Stein“</i>	137
5.5 <i>Die Rolle des Subjekts in literarischen Texten</i>	144
6. <i>Die transzendente Obdachlosigkeit eines Weiblichen</i>	150
6.1 <i>Texteffekte bei Gertrude Stein: Verräumlichung und Wiederholung</i>	159
6.2 <i>Texteffekte bei Gertrude Stein: Spiel der Identitäten</i>	174
6.3 <i>Ein Weibliches in der Umgebung literarischer Texte</i>	186
7. <i>Bibliographie</i>	196

„Als Fragment erscheint das Unvollkommene
noch am erträglichsten —
und also ist die Form der Mitteilung dem zu empfehlen,
der noch nicht im ganzen fertig ist —
und doch einzelne merkwürdige Ansichten zu geben hat.“¹

¹ Novalis, Werke und Briefe (A. Kelleter, Hg.), München 1953:422

0. Prolegomena

Anlässlich der Ausstellung „*Magie der Zahl*“ in der Stuttgarter Staatsgalerie wurde in der ZEIT ein bemerkenswerter Satz der Ausstellungsleiterin zitiert. Zahlen, so befand diese, bergen die einzige Möglichkeit, den Tatsachen „*ohne den Schmutz des Diskurses*“ zu begegnen.² Beim Wort genommen ist daraus leicht zu folgern, daß erstens Zahlen Tatsachen entsprechen, und daß zweitens ein wie auch immer definierter Diskurs „Schmutz“ enthält, welches die Objektivität von „sauberen“ Tatsachen verzerrt. Dieser Satz der Ausstellungsleiterin ist ein geeigneter Aufhänger für diese Arbeit, wird doch (bei aller übertriebenen Spitzfindigkeit) die ungebrochene Gegenüberstellung von Subjektivem und Objektivem konstatiert. Dort steht die Zahl *ein-deutig* auf der Seite des Objektiven. Wäre diese Eindeutigkeit der einzig denkbare Fall, hätte diese (und natürlich viele andere) Arbeiten nicht geschrieben werden brauchen. Denn die Zahl wird in dieser Arbeit neben ihrer mathematisch-logischen Funktion zugleich als eine *Denkfigur* bezeichnet. Damit wird die Zahl nun doch, zum Verdruß der Ausstellungsleiterin, mit einem Diskurs, um es zunächst allgemein zu formulieren, in Verbindung gebracht. Die Beschreibung der Zahl als Denkfigur ist nicht selbstverständlich, so werden Diskurse aufgerufen, die sie aus der Enklave mathematischer Zuordnung herausstellen. In dieser Begegnung entfaltet die Zahl ihre *metaphysische Relevanz*: Sie wird erkennbar als ein strukturelles, dem Denken sowie den sprachlichen Organisationsprinzipien inhärentes Element. Ein *diskursives Element* gewissermaßen. Als Diskurse werden in dieser Arbeit ganz allgemein ideengeschichtliche Disziplinen, wie z.B. die Theologie und die Philosophie, definiert, die in gewisser Weise Gesetze der Repräsentation formulieren. Insofern wird auch in bezug auf Sprache der Begriff beansprucht: Sprache selbst ist ein Diskurs, mit Bezug auf ihre strukturellen Bedingungen ist

² DIE ZEIT Nr. 11 / 7.3.97:53

ebenso vom wissenschaftlichen Diskurs wie auch vom literarischen Diskurs die Rede. Über den Begriff des Diskurses gestattet sich ein Vergleich struktureller Ähnlichkeiten wie auch Verschiedenheiten. All diesen Diskursen, und das ist eine Bedingung dieser Arbeit, liegt die Zahl in ihrem erweiterten Bedeutungszusammenhang zugrunde. Sie kann also als Motiv des Vergleichs von strukturellen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten betrachtet werden. Doch *Explikation* der Begriffe, *Begründung* der Auswahl der Diskurse sowie *Plausibilisierung* der Literatúrauswahl soll Sache der Einleitung sein und bleiben. Die da folgt. Ein Wort aber noch, das der Legitimation dieser Arbeit dienen soll. Das Wort richtet sich an das Verfassen von wissenschaftlichen Arbeiten ganz allgemein und hängt im gleichen Zuge mit dem Verfahren dieser Arbeit im besonderen zusammen.

Jeder wissenschaftliche Text fügt sich einer bestimmten Ordnung, die traditionell versucht, logische Brücken über jeden ersichtlichen Mangel zu schlagen. Damit ist dieser wissenschaftliche Text immer auch Konstruktion. Mangel bestimmt sich durch etwas, das fehlt, aber auch durch jenes, das dem Fehlen angefügt wird. *Erkenntnis*, *Wissen*, *Sein* sind, in ihrer *metaphysischen Totalität* betrachtet, Begriffe, die auf unterschiedliche Weisen das Fehlen, den Mangel zu leugnen versuchen. Dieses Leugnen läßt etwas aus, das aber immer auch *da* ist, gewissermaßen in jeden (auch wissenschaftlichen Text) eingeschrieben.

Die vorliegende Arbeit definiert sich auch über die Aufstellung von Bedingungen, die zwar nicht per se beliebig sind (sie haben eine Anbindung), aber immer auch auf ein Auslassen von anderen Bedingungen verweisen. In der Vorgabe z.B.: „*Unter der Bedingung, daß das hebräische Zeichen in seiner engen Verbundenheit zur Zahl Hinweise auf die Strukturalität von Schrift überhaupt gibt, ...*“, liegt auch die Voraussetzung von eventuellen anderen (*nicht allen*) Bedingungen.

Die vorliegende Arbeit wird auch eine Rekonstruktion verschiedener Diskurszusammenhänge im Zusammenhang mit der Zahl vornehmen. Ein Katalog, eine Sammlung also, nach *ausgewählten* Prinzipien, nicht mehr und nicht weniger. Dieses konstellative Verfahren ergibt sich somit einer gewissen Arbitrarität, vielleicht hätte auch *anders* (im Sinne von Auswahl

und Anordnung) gesammelt werden können. Damit liegt der *grundlegende Mangel* dieser Arbeit in der *Wahl an sich*, im Fehlen anderer Diskurse. Das enthebt die Wahl keineswegs der Legitimation, aber trotz allem hinterläßt dieser Mangel eine dem ausgewählten Gedachten und Gewollten *Hinzufügung*, die auf der einen Seite jenes reproduziert, das in der traditionellen Linearität von *These und Beweis* steht. Andererseits hinterfragte vielleicht die Mangelhaftigkeit diese *Polarität* und führte aus dem Elysium der Erkenntnis hinaus in die *Fragwürdigkeit* von Offensichtlichkeit und Abgeschlossenheit.

So wird in dieser Arbeit, die eine Sammlung von Diskursen und zum Teil ihrer Insverhältnissetzung ist, zu *begründen* sein und in Ergebnissen „gipfeln“, um den Anforderungen im Rahmen einer wissenschaftlichen Ausarbeitung standhalten zu können. Strenggenommen gibt es kein Ergebnis; anders formuliert: steht das Ergebnis immer noch und weiter aus. Am Ende einer Arbeit, die eine Sammlung ist und sich somit auch dem Prinzip der Auslassung und nicht „vollständig“ der Vollständigkeit widmet, stehen Fragen, die Fragen aufwerfen. Diese sind nun auch wiederum nicht willkürlich, wie z.B. im Sinne von: „*Was nun soll uns das Ganze sagen?*“ Die Fragen sollen sich bestenfalls ausweiten und rückbeziehen auf die Dehnbarkeit von Sprache, bzw. sich den Anteilen von Schrift widmen, die vielleicht über das sichtbare Zeichen hinausweisen. Der *Begriff Zahl* und der *Name Weibliches* (an dieser Stelle noch unbenannt) sind lediglich zwei Motive, die das gemeinhin Ganze, das Abgeschlossene, als bewegtes und bewegendes Element in der Unendlichkeit der Fragen spiegeln könnten (q.e.d.).

1. Einleitung

„Niemand würde wenn man es könnte die Bürde von Seite eins der Seite eins abnehmen“, schreibt Gertrude Stein³ und entfaltet in diesem Satz mehr als die Qual eines schöpferischen Subjekts zu Beginn eines jeden Werkes.

Die Bürde von Seite eins steht für ein Denken von Ursprung, und bekanntlich gibt es auch eine letzte Seite, somit entfaltet sich die Spanne zwischen Anfang und Ende oder - in andere Begriffsdichotomien übertragen - zwischen Ursprung und Folgendem / Urbild und Abbild. Diese Spanne, für den der Satz G. Steins illustrativ herangezogen wurde, beschreibt die grundlegende Ordnung der traditionellen, dichotomisch organisierten Metaphysik, deren Grundlagen sich zwischen den Polaritäten Sein und Nichts, mit den Begriffen der Logik: wahr oder falsch bewegt.

Mit den Texten von G. Stein et al. wird in dieser Arbeit versucht, sich den Grundlagen und Bedingungen metaphysischer Organisationsstrukturen zu nähern, die in bezug auf Sprache allgemein und Schrift speziell wirksam werden könnten. Um in diesem Zuge literarische Texte und ihre strukturellen Bedingungen danach zu befragen, ob sie etwas inaugrieren, das an diesen Grundlagen gewissermaßen vorbeischieben könnte. Ob es ein *Ver-Schreiben*, ein *Verfehlen metaphysischer Sinnhaftigkeit*, in diesem Sinne geben kann und warum überhaupt die Frage danach von Relevanz ist, wird im folgenden zu entwickeln sein.

In der Frage nach einem möglichen Verfehlen von Sinnhaftigkeit kulminiert die Frage nach der Repräsentation der Frau oder eines Weiblichen in der Sprache, speziell in der Schrift.

Mit diesem *Aufriß* befindet sich diese Arbeit bereits inmitten eines Beginns. Das *Bild*, an den *unmittelbaren* Beginn dieser Arbeit gesetzt, ist in mehrfacher Hinsicht für einige Motive der folgenden Arbeit disponibel.

³ Stein, Gertrude „Die geographische Geschichte Amerikas oder die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und dem Geist des Menschen“, 1988:148

Foucault schreibt zwar, daß das Verhalten von Sprache und Bild zueinander irreduzibel ist, denn:

„vergeblich spricht man das aus, was man sieht: das, was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Metaphern, Vergleiche das, was man zu sagen im Begriff ist.“⁴ (...)

Doch könnte in dieser Irreduzibilität etwas liegen, das im Bereich des sichtbaren Zeichens / dem *Schriftbild* über eine Vorstellung der reinen Abbildung, also einer der abgeschlossenen Interpretation disponiblen Gegenstandes, hinausgeht. Mit Foucault wäre damit ein Vorhaben inauguriert, das sich nicht darauf reduzieren läßt, was die klassische Metaphysik von jeher zu denken gibt: eine *Koinzidenz von Theorie und Sehen*. Das Vorhaben versucht, die strukturellen Bedingungen dieses Bildes als Figur des Denkens von Repräsentation wiederaufzurufen, um eventuell jenes zu berühren, das über eine identitätsstiftende Abbildung hinausginge.

Auf dem Bild am Anfang dieser Arbeit ist ein Wesen dargestellt, weder ganz Mensch des Diesseits noch ganz Engel des Jenseits. Es weist ausdrücklich auf die neuen Zahlzeichen und kehrt dem alten Rechenbrett den Rücken zu. Die zentrale Figur ist mit dem Körper eines Menschen dargestellt, aber mit Flügeln versehen. Hier entfaltet sich die denkbare Beziehung von Theologie und Ontologie über den Begriff des Seins in der Darstellung der Verbindung einer jenseitigen und einer diesseitigen Konfiguration.

In der Schöpfungsgeschichte wird die Situierung eines Subjektbegriffs mitformuliert. Aus dem Begriff des Schöpfers emaniert das Bild des Menschen. Sobald der Mensch auftaucht, zieht sich der Gott aus seiner Schöpfung zurück. Und bestätigt nun, was ihm zum *Bilde* wird: den Menschen sowie das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk. In diesem Übergang von einem göttlichen Jenseits zu einem diesseitigen Dasein formiert sich etwas, das in dem Bild der Existenz des Menschen als Ordnung der Repräsentation zutage tritt. Und so gedacht, existiert diese Ordnung auf der Basis von Schöpfung und Subjekt.

⁴ Foucault 1988:38

Von der Repräsentation eines Weiblichen ist noch lange nicht die Rede. In der Frage nach den Bedingungen *dieser* Repräsentation fügt sich dem traditionellen Denken von Repräsentation bereits ein Unterschied an.

Der Name der Figur auf dem Bild ist weiblich: Arithmetica; durch die Verbindung von Weiblichkeit und Dinghaftem (*res mathematica*) weist der Name über das Geschlecht, d.h. über die Prädikation weiblich hinaus. Die Figur, die in dem Raum dieser Repräsentation den größten Teil des Bildes einnimmt, gibt den Hinweis auf eine Kette von Unstimmigkeiten. Einerseits ist der Körper weiblich, andererseits fügt sich der Kopf (im Profil, der über den Rand des Bildes in die Ferne schaut) eher männlichen Zuschreibungen. So gesehen läßt sich in diesem Bild eine Wiederholung dessen wiederfinden, was die Ordnung der abendländischen Metaphysik konstituiert: die Anordnung in Dualismen, die sich auf der Ebene der *Gegenüberstellung von Sein und Nichts, Urbild und Abbild, wahr und falsch, Gott und Mensch, Subjekt und Objekt, Vernunft und Gefühl, Geist und Körper* und eben auch *Mann und Frau* bewegt. In dieser hierarchisch-dichotomischen Zuordnung wird der Körper zur Matrix von W(L)eiblichkeit, der Geist/Kopf bleibt dem Mann vorbehalten. Zugespitzt formuliert und vorweggenommen: Das männliche Subjekt ist schöpferisch, das weibliche Objekt reproduziert.

Auf der Grundlage eines metaphysischen Denkens vom Ursprünglichen, theologisch als Schöpfung formuliert, statuiert dieses Denken eine Rangfolge, die prinzipiell hierarchisch ist. Dem Erstem / dem Urbild gebührt in diesem Denken der Vorrang vor einem Zweiten, welches sich nur als Abbild präsentieren kann. Somit wäre alles, was sich im Abbild zu sehen gibt, im Vor-Bild bereits angelegt.

An die beschriebenen Bedingungen der Ordnung knüpft sich nicht nur die Beziehung von *Seinsgeschichte* (im folgenden Ontologie genannt) zur *Theologie*, sondern auch die Beziehung von der *Ordnung* bzw. dem *Gesetz der Repräsentation zur Sprache*.

Als verbindender Begriff in seiner Vielfalt wird der Begriff *logos* herangezogen. Auf noch zu erläuternde Weise kann er den Diskursen der Ontologie, der Theologie und der Sprache angetragen werden: Die Bedeutung von *logos* findet sich in der theologischen Schrift als Wort Gottes, bzw. in dessen Konfiguration als fleischgewordener Gottmensch. Als grundlegender Begriff der Metaphysik sowie der Theologie fügt sich der Logosbegriff dem Denken von Sprache an. In Theologie und Ontologie ist der Logosbegriff ohne den Subjektbegriff nicht denkbar. Das Wort Gottes wird als Vorgängiges statuiert, das im Bild des Wortes, dem Schriftbild, wiederholt wird. Und damit teilt sich auch Sprache in eine Zweiheit, die als strukturelles Beispiel für andere steht: Zum Dualismus von Urbild und Abbild gesellt sich ein Dualismus von Rede und Schrift. In diesem System wird auch das Zeichen in seiner Zweiheit von Signifikat und Signifikant situiert. In den Grenzen dieser Zweiheit gedacht, wäre auch die Frau nichts anderes als das Zweite zum Mann, nachgeordnet, *Bild des Bildes* eben.

Zurück zum Bild der Arithmetica. Da gibt es auch etwas zu sehen, das nicht *nur* das Eine dem Anderen gegenüberstellt, sondern in der Uneindeutigkeit des Geschlechts etwas anderes zu denken gibt. In dem Bild liegt ein *Weder-da-noch-fort* der Frau und in diesem Zuge wird die Frage der Repräsentation berührt. Anhand dieser Figur des Weder-da-noch-fort wird in dieser Arbeit die Frage nach der Möglichkeit und Verortung eines Weiblichen aufgeworfen und zugleich gefragt, inwiefern ein Weibliches mit dem Begriff Frau zusammenfällt.

Auf der Grundlage der aufgeführten Dualismen, in welchen die Frau den sekundären Ort einnimmt, stellt sich die Frage, ob die Fixierung auf diese Positionierung das einzig Denkbare ist? Das eröffnet die Frage nach etwas Anderem, das nicht nur das spiegelbildlich Andere zum Gleichen ist. Hier liegt ein weiteres Motiv der Bildlektüre: Die Arithmetica wendet sich vom Alten ab und weist auf ein Neues, welches die arabischen Zahlzeichen sind. Daß sie ausdrücklich auf die Zahlen weist, der Blick jedoch von den Zahlen weg auf etwas dem Betrachter Nichtsichtbares in der Ferne gerichtet ist,

könnte jenen Unterschied zu denken geben, der sich nicht von der Repräsentationspflicht des *Nur-Sichtbaren* vereinnahmen ließe, sondern etwas betont, das sich nicht nur im *Feld der Polaritäten von Sicht- oder Unsichtbarkeit* präsentierte.

Vielleicht schaut sie weg, nicht von sich, aber über den Rand, weil der Repräsentation eines Bildes immer etwas fehlt, etwas, das aus dem Rahmen fällt, über den Rand hinausgeht. Dieses Nicht-Sichtbare läge vielleicht außerhalb der Grenzen der Repräsentation, der Sphäre des Blicks entzogen.

In diesem Sinne soll die traditionell als *Bild der Rede* situierte *Schrift* nach dem Verhältnis von Sicht- und Unsichtbarem befragt werden.

In der Frage nach den *Bedingungen* von Repräsentation liegt zugleich das Problem der Repräsentation dieser Arbeit, die nicht anders kann, als sich derselben metaphysischen Begrifflichkeiten zu bedienen, die sie zu befragen und über sich selbst hinauszutreiben versucht. Anders formuliert: Auf der Grundlage der *klassifikatorischen Regelhaftigkeit von Sprache* wird versucht, eben jene Regelhaftigkeit durchlässig zu machen.

In dieser Hinsicht wird in dieser Arbeit eine doppelte Bewegung vollzogen: der Überlieferung der Diskurse Ontologie und Theologie werden jene Hilfsmittel entlehnt, die gerade zur *De-Konstruktion* dieser Überlieferung benötigt werden.

Die De-Konstruktion will (und *kann*) die Vergangenheit in Form von Theologie und Ontologie nicht begraben (ihre Regelhaftigkeit ad absurdum führen), denn sie hat *positive* Absicht. *Diese* Positivität heißt auch, die Bedingungen und Grenzen einer ontologischen Tradition abzustecken. Erst in der positiven Aneignung ergeben sich die Möglichkeiten der Untersuchung von Konstitutionsbedingungen.

Die Fragen richten sich auf die Bedingungen von Sprache, speziell auf die Bedingungen der Unterscheidung von Rede und Schrift. Rede sowie Schrift werden vom Standpunkt ihrer Regeln, der Modalitäten ihrer Ordnung her

betrachtet und mit den Konstitutionsbedingungen sowohl metaphysischer als auch theologischer Ordnungsstrukturen in Verbindung gebracht. Die theologisch-ontologischen Grundlegungen des abendländischen Denkens gehorchen - trotz aller Differenzierungen - denselben Modalitäten, wie sie bereits in ihrer dichotomischen Anordnung beschrieben wurden, so daß zusammenfassend im folgenden in Anlehnung an Heidegger der Begriff *Onto-Theologie* verwendet wird, weil dieses Wortbild die Verknüpfungen der Modalitäten zur Darstellung bringt.

Die verschiedenen Verknüpfungen, die Lokalitäten ihres Zusammentreffens, dürfen jedoch nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Die strukturellen Momente von Rede und Schrift, ihre Verbundenheit zum Sein, zum Begriff von Schöpfung und dem Wort Gottes, müssen zuallererst wiedergelesen werden; mit anderen Worten: ordnungshalber versammelt und katalogisiert werden.

Ein durchgängiges Motiv der Verbindung ist die Zahl, in einem erweiterten Bedeutungszusammenhang. Sie bleibt nicht länger Enklave, auch nicht Zusatz als eine Art mathematischer Schrift, sondern wird als strukturstiftendes Moment in Beziehung zum Sein (und Nicht-Sichtbaren) der Sprache gelesen. Die Relevanz von Zahl läßt sich dort ansetzen, wo diese als strukturellen Bedingungen zugrundeliegendes Moment erkennbar wird, wo eine strukturelle Zählbarkeit zu den inhärenten ökonomischen oder geistige Konstitutionsprozesse bildenden Grundlagen gerät. Ihre *transzendente* Relevanz erhält die Zahl in ihrer metaphorischen Verbindung zur Einheit eines metaphysischen Seinszusammenhanges sowie zur Eins als theologischer Situierung göttlicher Schöpfung. Mit dem Motiv der Zahl kann die Verbindung von Theologie und Ontologie beschrieben werden. In der philosophischen Disziplin der Logik findet die Relevanz der Zahl ihren Höhepunkt: Dort wird sie als Organisationsprinzip jeglichem Denken zugrundegelegt. Genau an dieser Stelle werden die Texte des Logikers Gotthard Günther herangezogen, der versucht, mithilfe der Zahl über die Grenzen der Zählbarkeit hinauszudenken.

An dieser Schwelle zieht sich die (sichtbare) Darstellung der Zahl aus der Arbeit zurück und taucht - allgemein formuliert - im Diskurs Sprache, speziell der Schrift, noch genauer: in literarischen Texten unter. Bis dahin werden die Zusammenhänge der Zahl mit Sprache „archäologisch“ aufgeführt, indem sie sozusagen in einer historischen Rückwendung schichtweise ausgegraben werden.

Ein rein „archäologisches“ Denken im allgemeinen und von Schrift im besonderen im Sinne einer Wiederaufbereitung/Ausgrabung könnte zu der Illusion führen, die obersten Schichten der Schrift abtragen zu können, um auf diese Weise zur *Wahrheit* der Schrift in ihren Ursprüngen gelangen zu können. Diese Vorstellung eines Palimpsests wird zum *Trugbild*, denn hier wird der Schrift der Gedanke einer Ursprünglichkeit angetragen. Der Begriff der Schrift kann nur mehrdeutig gedacht werden, wenn er nicht länger *nur* als Gegenstand einer Archäologie situiert wird. Für diese Erweiterung des Schriftbegriffes steht im Laufe der Arbeit der Name Jacques Derrida.

Die Zahl fügt sich im Moment ihres Rückzuges der Sprache als ein ihr immer schon inhärentes, nichtsichtbares Strukturprinzip an. Nachdem die Zahl katalogisiert und herausgeschrieben wurde, läßt sie sich dann als ein *In-ein-System-Eingeschriebensein* betrachten, d.h. sie ist in der Offensichtlichkeit der Darstellung nicht mehr zu *sehen*.

Ausgehend von einer onto-theologisch konstatierten Zweiheit von Rede und Schrift wird Derridas Begriff von der *Vergessenheit der Schrift* zu einem grundlegenden Motiv dieser Arbeit.

Derrida beschreibt, wie - im onto-theologischen Rahmen - die Rede als existenzial-ontologisches Fundament der Sprache statuiert wird.⁵

Für Derrida ist dieser von ihm so benannte *Logozentrismus* (die Vorrangigkeit des gesprochenen Wortes vor dem geschriebenen) zugleich auch ein *Phonozentrismus*, da die Stimme in ihrer Nähe zum Sein, zur Idealität des Sinns definiert wird. In der traditionellen Philosophie ist die Aussage der Ort der Wahrheit. Ein jenseitiges transzendentes Signifikat,

sei es nun Gott oder Gottes Wort, wird in seiner absoluten Nähe zur phone/Stimme situiert, also zur gesprochenen Rede, und schafft im gleichen Zuge den Abstand zur Schrift bzw. situiert diese als abgefallene Sekundarität, als Abbild, zur vorgängigen Rede.

So gesehen fällt für Derrida die Schrift aus der Innerlichkeit des Sinns heraus, sie ist einer Art *Vergessenheit* anheimgestellt. Die Innerlichkeit aber ist dem allerersten Signifikanten, der Stimme, vorbehalten. Auf diese Weise wird - laut Derrida - die „zweitrangige“ Schrift zum *Signifikant des Signifikanten* degradiert. Mit dieser Reduzierung wird gleichzeitig die Differenz zwischen Signifikat und Signifikant deutlich. Derrida schreibt:

„die absolute Parusie der eigentlichen Bedeutung als Selbst-Präsenz des logos in seiner Stimme, im absoluten Sich-im-Reden-Vernehmen, muß als eine Funktion situiert werden, die innerhalb des sie umschließenden Systems einer zwar unzerstörbaren, jedoch nicht absoluten Notwendigkeit gehorcht.“⁶

Dieser Frage der Situierung des Verhältnisses von Rede und Schrift (als *Funktion* und der von Derrida beschriebenen nicht vorhandenen absoluten Notwendigkeit) soll diese Arbeit folgen.

In dieser Hinsicht stellt sich die Frage nach der Repräsentation von Schrift, ihren strukturellen Bedingungen also, aber auch die Frage nach dem, was sich in und durch Schrift überhaupt repräsentieren kann, Schrift als eine Dimension des Seins, innerhalb der Welt in eine Form gebracht. Sie *informiert*, in dieser doppelten Bewegung von Formierung und Beschreibung der Bedingungen dieser Formierung liegt ihre Relevanz für diese Arbeit.

In dem Aufriß des Derridaschen Ausgangspunktes der Reduzierung von Schrift blitzt wieder die Frage nach der Repräsentation eines Weiblichen auf. Mit einem Weiblichen wird ein Begriff von Eva Meyer in Anspruch genommen, der sowohl den Hinweis auf den Begriff Frau als auch das Hinausgehen über die Prädikation weiblich zu denken versucht. Ein Weibliches - wie Eva Meyer es beschreibt - reduziert sich zwar nicht auf den Begriff Frau, ist ohne ihn jedoch wiederum nicht denkbar. Auf der Grundlage

⁵ vgl. Derrida 1988

der *onto-theologischen Differenz von Ich und Du*, wie der bereits erwähnte Logiker Günther sie entwickelt, von männlich und weiblich, in der radikalisierten Lektüre Günthers durch Eva Meyer, begibt sich ein Weibliches *im Unterschied zum Einen* in die Brüche einer polarisierten Differenz. Nach Eva Meyer hinterläßt es Spuren einer Markierung, die den Hinweis auf die Hierarchisierung des dualistischen Denkens, auf Grenzen also, und zugleich auf eine Ent-Grenzung enthalten. Damit wird die traditionelle Reduzierung der Frau auf Geschlecht beschrieben und gleichzeitig etwas weitergeschrieben, was auf der Basis dieser Reduzierung über die Differenz von Mann und Frau hinauszugehen versucht.

Die Frage bleibt, ob sich ein Weibliches, welches sich nicht einfach in der Offensichtlichkeit der Repräsentation bewegen kann, in ein System einschreiben und damit - wie auch immer - zur Geltung kommen kann? Und wenn ja, an welchen Orten? Bewegt es sich an den Rändern des Seins oder der Schrift? Kann es sich an Orten bewegen, wo ein transzendentes Signifikat die Hauptrolle usurpiert? Und damit die Frage nach den Bedingungen von Begriffen wie Allmacht, Wissen, Wahrheit, Schöpfung und Subjekt neu stellen?

In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, Bedingungen darzustellen, die eine *Umgebung eines Weiblichen* ausmachen könnten. Der Begriff Umgebung muß dann mehr umfassen als das Sichtbare und muß strukturelle Momente miteinbeziehen, die den Hinweis auf ein Nicht-Sichtbares enthalten. In diesem Begriff treffen sich der erweiterte Schriftbegriff von Derrida, Julia Kristevas Unterscheidung von der Metasprache der Wissenschaft und der poetischen Sprache und ebenso Meyers Begriff eines Weiblichen. Insofern kann sich vielleicht diese Umgebung über den Begriff Schrift im Verbund mit dem Strukturprinzip Zahl, wenn dieses über seine herkömmliche Reduzierung hinausgeht, denken lassen. Das hieße, der Möglichkeit von Schrift oder literarischen Texten nachzugehen, die versuchen, sich aus dem vorgegebenen Raum

⁶ Derrida 1988:162

metaphysisch zwingender Begrifflichkeiten, wie Wissen und Wahrheit, und dem Bereich des schöpferischen Subjekts herauszuschreiben.

Dort setzte sich - eventuell - ein Weibliches zwischen Rede und Schrift, und reflektierte mit *beredtem Schweigen seine eigenen Bedingungen mit*. Das hieße, ein Schweigen zu denken, das sich nicht nur als das Andere zur Rede festsetzen ließe.

Die soeben in geradezu unzulässig atemberaubender Geschwindigkeit formulierten Grundlagen und Begrifflichkeiten dieser Arbeit bedürfen naturgemäß einer Legitimation. In diesem Zuge muß die Frage nach dem Ort dieser Arbeit beantwortet, die Diskursauswahl begründet und die Literaturlauswahl plausibilisiert werden. Die grundsätzliche Anordnung dieser Arbeit ist konstellativ: Gesammelt und katalogisiert werden jene - allgemein formuliert - maßgeblichen Diskurse, die die Bedingungen von Repräsentationslogik konstituieren und aufrechterhalten. Konstitutiv sind in diesem Rahmen vor allem jene „alten“ Diskurse, wie z.B. Theologie und Ontologie, die die Situierung des Begriffs Sein formulieren. Der Begriff Repräsentation ist ohne die Begriffsformationen Sein und Subjekt nicht denkbar, wie noch zu zeigen ist.

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist demnach die Annahme, daß die konstitutiven Bedingungen von Begriffsbildung und ihrer Ordnung zunächst zum Vorschein gebracht werden müssen. Ein Vorhaben der Exteriorisierung gewissermaßen, um daraufhin diese Bedingungen auf ihre Unverrückbarkeit hin zu untersuchen. Warum aber etwas verrücken wollen, das zu „funktionieren“ scheint (gerade nur, insofern etwas mangelt)? Die Relevanz dieser Untersuchung entfaltet sich auf der hypothetischen Basis, daß die sozusagen metaphysische Positionierung des Begriffs Frau in der Zweitrangigkeit nicht ohne Konsequenzen in einem ganz alltäglichen Diesseits ist. Daher soll in dieser Arbeit die Subjektstituierung nach ihrem Verhältnis zum Begriff Frau befragt werden. E. Meyer geht davon aus, daß der *Begriff* Frau für eine andere Möglichkeit des Denkens nicht

ausreicht, aber etwas bietet, das einen weiteren Namen ins Spiel der Repräsentation wirft: *Weibliches*. Dieser Name wird im Laufe der Arbeit im Zusammenhang der unterschiedlichen Diskurse zu bestimmen sein. Kurz vorweggenommen, beschreibt E. Meyer mit diesem Begriff etwas, das nicht nur nach der Subjektpositionierung fragt, sondern die Struktur der Alternative von Subjekt und Objekt auf den Prüfstand stellt. Damit geht E. Meyer in gewisser Weise über die Frage nach der Geschlechterdifferenz hinaus. (Eine weitere Debatte wäre in diesem Zusammenhang die Sex/Gender-Debatte feministischer Dekonstruktivistinnen, für die z.B. der Name Judith Butler steht; aber das soll nicht Gegenstand dieser Arbeit sein.) Zurück zur Organisationsstruktur dieser Arbeit: Nach den „alten“ Diskursen (teilweise schon *mit* ihnen) wendet sich die Arbeit sozusagen namentlichen „*Autoritäten*“ zu, die ihre exponierte Stellung dadurch erhalten, daß sie auf der Basis metaphysischer Repräsentationslogik - mit verschiedenen theoretischen Ansätzen - über diese hinauszudenken versuchen. Dadurch gehen sie auch untereinander eine Beziehung ein⁷ und entfalten gleichzeitig verschiedene Perspektiven einer exteriorisierten Reflektion.

Thesenartig skizziert:

Jacques Derrida beschreibt, daß in der Vergessenheit der Schrift, in der konstatierten Nachträglichkeit zur Rede, gleichzeitig die Mehrspurigkeit von Schrift liegt: ihre begriffliche Vielfalt, die in ihrer Kakophonie die Rede von einem metaphysischen Ursprung disloziert.

Julia Kristeva sieht in der konstitutiven Komplementarität von „+“ und „-“ (Addition und Subtraktion) der poetischen Sprache jene Codes eingetragen, die die eingeschriebenen Verstöße gegen das Thetische - im Gegensatz zur Metasprache der Wissenschaft - lesbar machen können.

Für *Gotthard Günther* liegt in der Verbindung logischer Grundlagen und der mythologischen Formulierung von Ich und Du (über die Zahl als Denkfigur) die Möglichkeit einer translogischen Kontextur, die über ihre eigenen

⁷Diese „Autoritäten“ versammeln heißt auch, gar nicht erst so zu tun, als würde diese Arbeit Neues „verkünden“. Durch die Wahl der Versammlung aber wird die Unendlichkeit eines Vorhabens aufgeworfen, und in dieser Unendlichkeit situiert sich immer auch etwas Anderes (zum Gleichen).

Grundlagen hinauszuzählen vermag, weil sie nicht mehr weiß, was sie zählen soll; die numerische Zuschreibung der Zahl also überschreitet.

Eva Meyer führt aus, daß auf der Grundlage der mythologischen Formulierung von Mann und Frau ein Weibliches denkbar wird, das weder in den Benennungen Frau (Geschlecht) noch weiblich (Prädikat) aufgeht, sondern - indem die Utopie der Versöhnung zugunsten der Differenz als einem Denken des Anderen als Anderes zum Verschwinden gebracht wird - über eine fest-gestellte Benennung selbst hinausgeht und somit die Idee von Ursprung / Subjekt / Identität verzehrt.

Die Insverhältnissetzung dieser theoretischen Ausführungen wird über eine Begriffsbildung von Schrift erfolgen, die dann in der Untersuchung der literarischen Texte zur Geltung kommen kann.

Die Auswahl der literarischen Texte, die unterschiedlicher kaum sein kann, plausibilisiert sich in ihrer Anordnung/Reihenfolge in dieser Arbeit, die sich - wie jede andere Arbeit auch - einer fortlaufenden Kontinuität unterstellt. Der Roman „*Das Chasarische Wörterbuch*“ von Milorad Pavic taucht in SAMMLUNG I auf, also in dem Bereich, der sich der Entwicklung der Struktur dieser Arbeit widmet und Verbindungshorizonte aufruft und entwirft. Insofern steht dieser Roman für einen Anspielungshorizont, der durch die gewählten Textstellen „nur“ den Hinweis auf einen nicht unbedingt offensichtlichen Bedeutungszusammenhang (hier: des Begriffs Frau in seinem Bezug zur metaphysischen Kategorie des Todes / Nicht-Seins) aufwirft. D.h. Pavic steht in der Rangfolge der literarischen Textauswahl - illustrativ sicherlich - am Anfang, im Aufriß dieser Arbeit. Er gibt - nicht mehr und nicht weniger - etwas zu bedenken. In dem Roman von Marguerite Duras „*Die Verückung der Lol V. Stein*“ versammeln sich bereits ein Teil jener Aspekte, der vorher in SAMMLUNG II über die onto-theologischen Grundlagen einem Verhältnis von Rede und Schrift zur Seite gestellt wurde. In einigen Textstellen des Romans lassen sich bereits Hinweise auf die Bedingungen von (männlicher) Repräsentationslogik und einem durch die Konfiguration Frau teilweise stattfindenden Rückzug dieser Logik feststellen.

Beiden Romanen (Pavic´ und Duras´) ist gemein, daß sie diesen Entzug, um es noch so zu nennen, in der Offensichtlichkeit der Darstellung / der Aussage beschreiben. Bei Duras allerdings wiederholt sich diese Offensichtlichkeit bereits andeutungsweise in ihrer stilistischen Ausarbeitung. In den hier ausgewählten Romanen Gertrude Steins spiegelt jedoch auch die Struktur ihrer Texte die Ordnung der Repräsentationslogik. Mehr noch, dort findet eine doppelte Spiegelung statt: einmal die in der Offensichtlichkeit (Aussage) und einmal die in der Strukturalität befindliche („Nicht-Aussage“ / Nicht-Sichtbarkeit). Insofern, so viel sei hier schon gesagt, bieten die Texte von Gertrude Stein sicherlich einen „Höhepunkt“. In ihnen wird eine Vielzahl von ontologischen Lokalitäten aufgerufen, die vielleicht am ehesten die Frage nach einem klassischen Subjektpositionierungszwang (in diesem Zuge auch die Frage nach einem Weiblichen) gestattet.

Die Literatúrauswahl und ihre Ausarbeitung hat teilweise illustrativen Charakter. Das könnte den Anschein erwecken, die theoretische Ausarbeitung (davor) würde Vorrang genießen. Vom *Ort* der Anordnung dieser Arbeit her gesehen „gipfelt“ jedoch alles in den literarischen Texten. Das gibt zugleich einen Hinweis auf die grundsätzliche Verortung dieser Arbeit: Die Literaturwissenschaft wird als Disziplin betrachtet, die über ihre eigenen Grenzen hinauszugehen vermag. Diese Grenzüberschreitung erscheint als produktiv-konstitutive Möglichkeit, auf der einen Seite die Grenzen überhaupt erst auszuloten, um sie auf der anderen Seite zu überschreiten, damit sich eventuell eine Verräumlichung von Denken zur Disposition stellen könnte.

So macht sich auch diese Arbeit zur Aufgabe, an der Grenze der Gebiete Literatur und Philosophie zu arbeiten. Denn, so ist die Grundannahme, nur in der Verhältnissetzung verschiedener Disziplinen (dort, wo diese Verhältnisse bereits strukturell angelegt sind) liegen die Bedingungen und die Möglichkeit ihrer Bedeutungserweiterung für den Begriff Subjekt und für den Namen eines Weiblichen.

Für diese Arbeit im Grenzbereich von Literatur und Philosophie werden Begriffe herangezogen, die in ihrer metaphorischen Bedeutungserweiterung diesem Grenzbereich bereits inhärent sind. Grenzbegriffe also wie der *Begriff Zahl* und der *Begriff Chiffre*. Zahl in ihrer Übersetzung in eine Denkfigur, die sowohl in den „alten“ Diskursen strukturbildendes Element ist als auch von den genannten „Autoritäten“ als Denkfigur zum Vorschein gebracht wird, um dann als nicht-sichtbares, aber bedeutungstiftendes Strukturelement in literarischen Texten unterzutauchen. Ein Beispiel für die Zahl als Denkfigur sei hier kurz skizziert: Über die Denkfigur *Eins* beschreibt die Zahl als Kategorie das Denken von Ursprung und stiftet gleichzeitig Verbindungshorizonte von Ontologie und Theologie. *Wie* das vonstatten geht, wird zu zeigen sein. (In der hebräischen Sprache übrigens liegt ebenfalls die Spur einer Verbindung von Ontologie und Theologie, ebenso zeigt sich in ihr die Bedeutung der der Sprache inhärenten Zahl.)

Der *Begriff Chiffre* erfährt in dieser Arbeit eine fortlaufende Bedeutungserweiterung im Zusammenhang der jeweiligen Kontexte: Erst „nur“ Zahl- sowie Geheimschrift, wie es die Übersetzung des Wortes Chiffre beschreibt, wird der Chiffrebegriff im Fortgang durch alle Sammlungen am Ende der Arbeit in enger struktureller Verbundenheit zu einem Weiblichen stehen. Daß der Begriff Chiffre mit dem der Zahl in enger Verbindung steht, ist nicht so „geheimnisvoll“. Der Begriff Chiffre steht hier grundsätzlich für den Versuch, die strukturellen Bedingungen sowie die Mehrdimensionalität von Zeichen als Chiffre metaphysisch-geistiger Konstitutionsprozesse zu *ent-ziffern*, ein Projekt von *De-Chiffrierung* gewissermaßen. Das Lektüre- bzw. Sammlungsprinzip dieser Arbeit unternimmt mithilfe der Denkfigur Zahl ein *Wiederer-zählen* der „alten“ Diskurse, der „Autoritäten“ und der literarischen Texte, um damit dem (Re)Produktionsprinzip Zahlen sichtbare Stasen (im Sinne von vorübergehenden Verortungen) zu verordnen, die - bestenfalls - mehr zeigen als in ihrem Bild zu sehen ist.

Vollkommen verschwommen bleibt an dieser Stelle noch - und so soll es auch sein, um der Entwicklung nicht *alle* Bestimmungen vorzuschicken -

der Name „Weibliches“. Aus Gründen seiner strukturellen „Beschaffenheit“ wird er auch in der Arbeit ständig aufgeschoben.

Und in welche Ferne blickt nun Arithmetica? Vielleicht ist das Ziel von nicht allzu großer Bedeutung; vielleicht liegt in der Verlängerung des Blicks aus dem Rahmen hinaus eine Bewegung, die in der Unendlichkeit ihres Vorhabens den Raum der Repräsentation, seine Grenzen, zur Disposition stellt.

„Das Zahlensystem ist Muster eines echten Sprachzeichensystems. - Unsre Buchstaben sollen Zahlen, unsre Sprache Arithmetik werden. Was haben wohl die Pythagoräer unter den Zahlenkräften verstanden?“⁸

⁸Novalis, Werke und Briefe (A. Kelletat, Hg.), München 1953:422

2. Chiffre Null

Pythagoras sagt:

“Alles, was man erkennen kann, läßt sich auf eine Zahl zurückführen.“⁹

Damit scheint der Kreis von Blick, Zahl und Repräsentation geschlossen. Lässe man nur diesen Satz von Pythagoras, so wäre seiner Meinung nach alles, was *nicht* erkennbar ist, gänzlich unabhängig von der Zahl. Was aber macht die Erkennbarkeit aus? Ist es eine Definition des Blicks, die die Sichtbarkeit überhaupt erst produziert? Und auf diese Weise die Konstruktion einer Repräsentation mitgestaltet?

Daß diese Arbeit mit der Null in die Zahlenphilosophie einsteigt, zeugt nicht von Beliebigkeit. Die Null nimmt sowohl historisch als auch in ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit - was nicht voneinander zu trennen ist - eine exponierte Stelle ein. Um es vorwegzunehmen: Sie hält die Idee eines Ursprungs, sei er nun theologisch oder metaphysisch gedacht, aufrecht und zugleich in der Schwebe. Während die Eins in ihrer onto-theologischen Zuschreibung für den absoluten Ursprung steht, steht die Positionierung der Null zur Debatte. Wo ist ihr Ort? *Vor* der Eins, also *vor* dem Ursprung? Ist sie damit als Ursprung des Ursprungs zu denken oder als Nichts, als Gegenpol zum Ursprung, der das Sein erst konstituiert? Um den Zusammenhang zwischen historischer Entstehung und metaphysischer Ausgestaltung darzustellen, wird im folgenden eine „Kurzgeschichte“ der Null ausgeführt. Damit ist der Start für die Wiederaufnahme der Lektüre von Zahlen als strukturbildendes Moment und Denkfigur in bezug auf zunächst Schrift als Struktur, dann am Schluß auf literarische Texte eingeläutet. Mit der Null ist die philosophische Frage nach dem Nichts eng verknüpft. Ob das Nichts gleichbedeutend mit Nicht-Seiend ist, kann nur im Zusammenhang mit dem Begriff der Repräsentation und der Frage nach einem „Etwas“ hinter

⁹ Pythagoras in Betz 1989

der Repräsentation gestellt werden. Und damit wiederum ist der Kreis zu den Fragen nach dem Nicht-Sichtbaren der Schrift als strukturelles Moment und auch dem Ort eines Weiblichen in der Schrift formuliert. Aber dazu kommt es später noch.

Die Schrift ist der Sichtbarkeit anheimgestellt, schwarze Zeichen auf hellem Grund zeichnen ein Bild, dem das Auge standhält. Die Rede entzieht sich dem Blick und bedarf einer *Übersetzung*, um sich dem Auge kundzutun. Jede Übersetzung be-deutet einen Verlust, einen Verlust an Genuinität, vorausgesetzt jedenfalls, die Vorstellung einer Originalität, einer Ursprünglichkeit der Rede ist Grundlage des Denkens. Dieses beschreibt ein Denken der Reihenfolge, und auch damit ist die Zahl als Ordnungsprinzip und Denkfigur ins Spiel gebracht. Und zwar in das Spiel vom Ersten und Zweiten, vom Ursprung und Abbild.

Mit der Null wird die Relation von Etwas und Nichts in die Waagschale des Blicks geworfen, und dabei wird gleichzeitig jene Relation befragt, welche sich auf der Grundlage der Alternative von wahr und falsch bewegt.

Letztlich wird es dabei immer um die Frage nach einem Weiblichen gehen: um ihre Positionierung, die in dem eben genannten Denken vorgenommen wird.

Ein (erster) Chiffre-Begriff wird mit der Lektüre der Null entwickelt und wird in einer mehrdimensionalen Erweiterung zum Ariadnefaden der folgenden Arbeit.

Zu Pythagoras' Zeit existierte die Null als sichtbares Zeichen noch nicht. Erst Jahrhunderte später fand die Null als bildliche Darstellung Eingang in Zeichensysteme. Damit bahnte sich das Nichts, welches in dualistischen Denksystemen als unumgänglicher Negativpol zum Sein gedacht wird, seinen Weg in den Positivitätsbereich von Schrift.

Die Babylonier stellten das Nichts / die Null durch eine auf Zeichenebene nicht repräsentierte Leere dar: Sie erfanden kein Zeichen für Null, sondern benutzten eine Lücke, eine Leerstelle zwischen den Zeichen. Hier tut sich

dem Blick etwas kund, das nicht erkennbar ist. Zumindest nicht als Zeichen, also als Bild des Nichts. Die Leerstelle, die Auslassung wird zum *Zeichen von Etwas, das Nichts* ist.

Die Griechen der Antike benutzten zwei Arten von Zahlschriften: Die erste entsprach mathematisch der römischen, die zweite war, anlehnend an die hebräische Zahlschrift, alphabetisch. Zunächst kannten sie weder das Positionssystem noch die Null. Später jedoch, zeitlich schwerlich fixierbar, gab es eine griechische Null, es wurde sich des Anfangsbuchstabens von griechisch <ουδεν> bedient, welches „nichts“ bedeutet.¹⁰

Somit ist nicht nur, im dargestellten historischen Sinne gedacht, der Buchstabe eng verknüpft mit der Entwicklungsgeschichte der Zahl, sondern mehr noch: Der Buchstabe übernimmt die Funktion der Darstellung der Null, die - in gewisser Weise - Nichts ist.

Nachvollziehbar ist, daß die heute bekannte Ziffer Null aus Indien Eingang in das Abendland gefunden hat. Auf der Basis des Sanskrit wurde in Indien eine Konstruktion geschaffen, die die Erfindung eines ganz neuen Positionssystems bedeutete.

Zunächst griffen die indischen Gelehrten und Priester auf das indische Wort für „Leere“ zurück, so war z.B. 301:

eka - sunya - trie

respektive:

eins - Leere - drei.

Das heißt vorerst nur, daß die Zahlwörter nach dem Positionsprinzip genutzt wurden, noch nicht die Ziffern. Dieses geschah erst im 5. Jahrhundert n.u.Z., ebenfalls in Indien.

Erst im 12. Jahrhundert findet die *Abbildung* von Null Eingang ins Abendland.

¹⁰ z.B. ist in den Tabellen von Ptolemaios das Lückenzeichen >o< zu finden, was u.U. den Anfangsbuchstaben des Wortes >ouden< (ουδεν) wiedergeben könnte. - vgl. Gericke 1970

Im Grunde, so Menninger¹¹, ist nur die Null, da ihre Konstituierung über den Begriff des Zahlzeichens hinausgeht, allein dem Wort nach eine „Ziffer“. Menninger macht auf diese Weise auf die enge Verknüpfung von Ziffer / Zeichen und spezieller Erfindung (im Sinne eines Gedankenkonstrukts) der Null aufmerksam. Weiterführend kann aber auch der Begriff Ziffer als eine Beschreibung gelesen werden, mit welcher die Zahl zum Schriftzeichen in enger Anlehnung an das Wort wird und somit als etwas lesbar wird, das über den quantitativen Aspekt der Zählbarkeit hinausgeht. Nun läßt sich zunächst die Null auf der Ebene der bildlichen Repräsentation mit der bildlichen Repräsentation des Schriftzeichens in Beziehung setzen. Etymologisch erreicht die indische „Leere“ über das Arabische und Griechische den europäischen Sprachraum. Aus dem indischen *sunya* für „Leere“ wurde das arabische *sifr*, welches ebenso wie das griechische *tziphra* „Leere“ bezeichnet. Im Laufe der Zeit wurde daraus schließlich lateinisch „zero“ und „cifra“, welches sich dann im Französischen („zero / chiffre“), im Englischen („zero / cipher“) und im Deutschen (Ziffer) wiederfindet.

Das Wort Null geht auf lateinisch „nullus“ (keine) zurück, denn zunächst war im Mittelalter „figura“ der übliche Name für Ziffer. Daraus wurde der erste Name für die Null: „nulla figura“, was kein Zeichen bedeutet und somit das Problem des Verhältnisses von Nicht-Sein und gleichzeitig wiederum Da-Sein in die Waagschale wirft.¹²

Die etymologische Betrachtung wirft das Problem einer dualistischen Konstruktion auf, indem diese, in der vorgenommenen Lesart, die Null als das *Andere zum Etwas* definiert. Andererseits liegt dieser etymologischen Lektüre auch etwas zugrunde, was in dieser Definition nicht unbedingt aufgehen muß, da die Ambivalenz in dem genannten Verhältnis von Repräsentiert-Sein und der Definition als Gegenpol zum Etwas liegt. Erst so läßt sich die Frage aufwerfen, ob sich eine Bewegung *zwischen* den Polen

¹¹ vgl. Menninger 1958

¹² weitere Namen für das Zeichen des Nichts waren „figura nihili“ und „figura circulus“

von Etwas und Nichts denken läßt, eine Bewegung, die nicht nur linear von Pol zu Pol geht? Denn ist die Null nicht - wie gesehen - ein Nichts, das „zählt“ und schließlich zur bildlichen Darstellung gelangt?

So könnte vielleicht in dem Augenblick, wo das Nichts im Positivitätsbereich von Sprache repräsentiert wird, eine Verschiebung des Verhältnisses von Sein und Nichts denkbar werden. Einerseits repräsentiert nun das abgebildete Nichts ein Etwas. Andererseits ist, theologisch betrachtet, das Geschaffene (die Schöpfung) Ausdruck für primordiale Positivität; durch die Abbildung des Nichts (theologisch der Bereich des Negativen) im Bereich der Positivität wird das Geschaffene selbst in ein Positionsspiel gebracht, wodurch sich die Frage nach einem Sekundären und somit einem Nichts als einem eventuell vorgängigen Indifferenten stellt. Das zum Sichtbaren gewordene Bild der Null repräsentiert mehr als die Sache selbst, und die Sache selbst bezeichnet mehr als ihr eigenes Abbild.

Das Verhältnis von Sein und Nichts läßt sich nunmehr auf einer Ebene situieren, die es schwer hat, sich zu entscheiden, was Urbild und was Abbild sein soll.

Durch die Situierung der Null als Zeichen / Ziffer stellt sich - theologisch gedacht - die Frage, ob da dem Sein, in einem (Rück-)Griff auf etwas Jenseitiges, das vor der Schaffung von Welt liegt, der Rücken gekehrt wird? Und ob sich nicht nun etwas erkennbar macht, das sich der Unfehlbarkeit des Blicks entzieht? Und wird nicht genau in diesem Moment der Ort eines Ursprungs hinterfragt?

Welche (metaphysische) Position bezieht nun die Ziffer Null, die sich in dem System der nicht nur mathematischen Reihung vor die Eins stellt? Die Eins, die u.a. in der pythagoreischen Philosophie als Urgrund aller Zahlen, mehr noch allen Seins gilt. Selbst nicht nur Zahl, da sie als eine betrachtet wird, aus der alle anderen Zahlen emanieren, die somit über das (mathematische) Prinzip der Zahl an sich erhoben wird. Theologisch steht die Eins für die Versinnbildlichung der schöpferischen Gewalt des einen göttlichen Schöpfers, aus dem alle Kräfte emanieren. Hat sich die göttliche Gewalt nun

gewissermaßen im Rückblick auf das Nichts, die Null potenziert? Oder sich gar damit zur göttlichen Disposition gestellt?

Die Zahl an sich, soll im folgenden danach befragt werden, ob sie als eine lesbar werden kann, die über die Grenzen von Philosophie und Theologie, vielleicht auch von Schrift, oder über sich selbst hinauszuzählen vermag.

Mit der Null in ihrer Situierung des Nichts als bildliches Zeichen sollen die Grenzen der Repräsentation zur Disposition gestellt werden. Mit ihr wird in dieser Arbeit die Frage nach einer möglichen Mehrdimensionalität des Raumes vom Ursprung eröffnet.

Da sich ein Teil des Nichts nach wie vor dem Blick entzieht, liegt in der Ziffer Null ein Doppeltes. Der Begriff Chiffre wird an dieser Stelle eingeführt: zu diesem Zeitpunkt noch als Zeichen sowie Geheimschrift.

Mit dem Nichts wurde soeben dem Sein vorgegriffen. Die Orte des Seins sind weitgehend in ihren unterschiedlichen Diskursen fest-gestellt. Die Orte des Nichts sollen nun versammelt werden, und in dieser Versammlung wird auch die Frage nach einem Weiblichen formuliert. Genauer: nach dem Ort der Repräsentation eines Weiblichen in literarischen Texten zum Beispiel.

Wird das Sein zunächst in seiner traditionell onto-theologischen Konstituierung als Präsenz, als *Dasein* aufgenommen, bringt sich der auf *dieser* Ebene situierte Gegenpol ins Spiel: der Tod.

2.1 Parcours: Metaphysik und Zahl

Der Zusammenhang von Sein und Zahl findet sich in der Geschichte der Philosophie vielfach aufgenommen. Die Zahl läßt sich im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sein, mit der linguistischen Frage nach Sprachstrukturen und mit einem Denken eines (religiösen) Jenseitigen und Diesseitigen lesen. Damit wird zur Vorgabe, daß die Zahl als Motiv grenzüberschreitend lesbar wird, daß sie sich einer rein mathematischen Zuweisung entzieht.

Im folgenden werden beispielhaft ein paar grundlegende Ansätze in der Philosophie, die ein Denken von Sein maßgeblich prägen, zusammengetragen. Die Wahl fällt auf jene Ansätze, die diesen Zusammenhang am deutlichsten und philosophiegeschichtlich maßgeblich aufzeigen und gleichzeitig verschiedene Denkmuster anbieten. Es soll aufgezeigt werden, wie die Zahl in verschiedene Denkfiguren übersetzt wurde.

Die Metaphysik fragt nach dem, was allem Sein zugrunde liegt, sie versucht das Sein *als Sein* begrifflich zu bestimmen. Anhand dieser Frage ließe sich die Geschichte der Metaphysik mit der Geschichte der Ontologie zusammendenken.¹³

Für die klassische Ontologie bedeutet das Sein überhaupt Alles, auf dieser Ebene ist ein Jenseits von Allem nicht zu denken. Damit ist diese Ontologie von ihrer Basis her als einwertig zu betrachten. Gleichzeitig muß es etwas geben, das das Alles des Seins bestätigt: der Gegenpol, also das Nicht-Sein. Die Reflektion und die Bestätigung des Alles / des Seins erfolgt also in der dichotomischen Anordnung von Sein und Nicht-Sein, diese dichotomische Ordnung setzt sich durch und fort bis zur philosophischen Disziplin der Logik bzw. antizipiert diese. Die Logik, traditionell betrachtet, bewegt sich zwischen den Polaritäten von wahr und falsch. Allgemein gesprochen bleibt auf dieser Ebene das Sein das Wahre und das Nicht-Sein

das Nicht-Wahre. Auf dieser Grundlage reflektiert sich eine einwertige Ontologie in einer zweiwertigen Logik.

Für Derrida ist die Geschichte der Metaphysik zugleich die Geschichte der Bestimmung des Seins als Präsenz und auch - trotz aller unterschiedlichen Erscheinungsformen - die Geschichte, die den Ursprung von jeher dem *logos* zugewiesen hat.¹⁴ Diese homogenisierende Rückführung auf den einen Begriff des *logos* - Derrida prägte für diese Bewegung den Begriff Logozentrismus - inszeniert, laut Derrida, eine metaphysische Überhöhung des Logosbegriffs und führt eine Ausschließlichkeit an, die Differenzen von vorneherein auszuschließen versucht. Doch auch dieser (ausschließende) Begriff von *logos* hält für etwas her: Gerade durch diese metaphysische Überhöhung zeigt sich die Brücke zwischen Ontologie und Theologie: Der Name des *logos* als Selbstpräsenz trifft sich mit der transzendentalen Kategorie des unendlichen Verstandes Gottes. Wird das Sein somit als unangefochtene transzendente Autorität gedacht, in philosophischen wie auch theologischen Zusammenhängen, läßt sich diese Vernetzung von Ontologie mit der Theologie mit dem Heideggerschen Begriff der Onto-Theo-Logik benennen. Denn, so Heidegger, wenn das Sein des Seienden nur als *causa sui* vorgestellt wird, wird damit der metaphysische Begriff von Gott genannt.¹⁵

Ausgehend von der Logik fragt Günther nach den *Bedingungen* eines Denkens der Situierung von Sein. Für ihn ist Sein als Ursprüngliches / Absolutes immer Setzung. Primordiales Sein - so Günther -, welches biblisch gesprochen das Paradies ist, hat keine Geschichte, diese beginnt, ontologisch betrachtet, mit der Aufteilung des absoluten Seins in die Zweisamkeit von objektiv Seiendem und subjektivem Bewußtsein (das ist für Günther biblisch nichts anderes als der Sündenfall).¹⁶

¹³ auch wenn der Begriff der Ontologie sich erst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit situiert hat.

¹⁴ vgl. Derrida 1988

¹⁵ vgl. Heidegger 1957

¹⁶ vgl. Günther 1979/1980

Aufzuspüren sind nun die Spuren von Zahl in diesem umfassenden Begriff von Sein. Sie weisen auf mehr als eine funktionale Setzung innerhalb von Sein, wenn sie, wie z.B. bei Platon, als vorgängige Prinzipien von Welt betrachtet werden. Die Zahl befindet sich außerhalb der Kategorie der reinen Quantifikation, da sie sich als strukturbildendes Element der Onto-Theo-Logik verbindlich zur Seite stellt. Theologisch betrachtet drücken Zahlen bestimmte Verhältnisse der Schöpfung aus. Ontologisch formuliert steht die Einheit (Eins) am Anfang aller Dinge.

Die metaphysisch gedachte Struktur von Zahl steht in Beziehung sowohl zur Kategorie der Zeit als auch der des Raumes; sie wird zur transzendentalen Kategorie der Ordnung und des Maßes. Sie ist Grundlage für arithmetische und geometrische Gefüge, die sich mit der Ontologie verbünden. Die Spuren dieser differierenden Verbindungen sollen in SAMMLUNG II in einigen Zusammenhängen von Sein katalogisiert werden.

2.2 Die Metaphysik des Todes oder das Dreiecksverhältnis des Begriffs Frau mit Schrift und Tod

Beispielhaft wird im folgenden eine Textstelle aus Milorad Pavics Roman „*Das Chasarische Wörterbuch*“¹⁷ betrachtet, da dort ein Anspielungshorizont erkennbar wird, der das Verhältnis von Frau und Tod auf besondere Weise darstellt.

Eine Figur des Weiblichen, die Frau, tritt in eine Beziehung zum Tod, so daß im Zusammenhang mit dem Text die Frage gestellt werden kann, ob diese Beziehung gleichzeitig im Rückgriff auf das Dasein ein neues Verhältnis zur Repräsentation inszeniert.

Das Chasarische Wörterbuch von Milorad Pavic ist im traditionellen Sinne kein Wörterbuch, sondern eine zusammenhängende Erzählung in drei Büchern (islamisch / jüdisch / christlich), dreifach wiederholt aus unterschiedlichen Perspektiven der Religionsgeschichte, aufgeteilt in scheinbar chronologischer Buchstabenfolge, die sich nach den Anfangsbuchstaben der Namen ordnet. Der Text von Pavic wird am Anfang dieser Arbeit aufgenommen, da er die Figur Ateh in ein besonderes Verhältnis zum Tod stellt. Gleichzeitig läßt sich in Pavics Text ein besonderes Verhältnis von Leben und Tod herauslesen. Auf diese Weise soll der Problemaufriß von dem Verhältnis Präsenz und Nichtsein und von dem Verhältnis Repräsentation und Frau in Gang gesetzt werden. Ein *Weibliches*, dazu noch später, unterscheidet sich von dem Begriff Frau.

Der Beginn einer jeden Erzählung ist jedoch nicht gekennzeichnet durch eine Identitätsbestimmung der Figur Ateh, z.B. durch Geburt und Familienkennzeichnung, sondern Atehs Geschichte beginnt mit ihrem Tod. Dieser Tod nimmt seinen Verlauf in enger Verknüpfung mit der Schrift.

¹⁷ vgl. im folgenden Pavic, *Das Chasarische Wörterbuch*, 1988

Pavic schreibt, daß die chasarische Prinzessin Ateh auf jedem Augenlid einen Buchstaben trug, der aus dem verbotenen chasarischen Alphabet stammt. Sobald man diese Schriftzeichen las, töteten sie den Leser. Schon an dieser Stelle werden Relationen neu gestellt: Die Buchstaben / Zeichen, die sich durch Sichtbarkeit definieren, also über das Auge, sind der weiblichen Figur unsichtbar, aber gleichzeitig untrennbar verbunden, da auf den Körper geschrieben. Die Präsenz der Schrift, die Sichtbarkeit aber, figuriert nicht das Sein, sondern das Nicht-Sein in seiner Ausformung als Tod.

Die Zeichen wurden also von Blinden geschrieben und morgens, wenn die Prinzessin noch schlief, dienten ihr Frauen, die die Augen geschlossen hielten. Prinzessin Ateh selbst gelang es nie zu sterben; es gibt jedoch eine Aufzeichnung, eingeritzt in ein Messer, die dennoch über ihren Tod spricht. Auf diese Weise wird die Kategorie des Todes seiner „Natürlichkeit“ entzogen und kann somit in der folgenden Lesart als metaphysischer Begriff aufgegriffen werden.

Eines Morgens brachten die Bediensteten Prinzessin Ateh zur Zerstreung zwei Spiegel aus geschliffenem Salz an ihr Bett. Der eine Spiegel war ein schneller, der andere ein langsamer Spiegel.

„Was immer jener schnelle vorwegnahm, indem er die Welt als Vorschuß abbildete, gab der zweite, jener langsame, zurück und beglich so die Schuld des ersteren: Im Verhältnis zur Gegenwart verspätete er sich genau um soviel, wie der erste vorauseilte.“¹⁸

Die Prinzessin schlief noch, als man ihr die Spiegel brachte, und die tödlichen Buchstaben waren noch nicht abgewaschen worden. Als sie erwachte, blickte sie in die Spiegel, sah sich mit geschlossenen Lidern und verstarb sogleich. Zwischen zwei Augenaufschlägen las sie zum ersten Mal die todbringenden Schriftzeichen. Sie starb, weil sie im vorausgegangenen und im nachfolgenden Augenblick zwinkerte und die Spiegel dies wiedergaben. So starb sie, gleichermaßen getötet durch die Zeichen aus Vergangenheit und Zukunft.

„Ateh nämlich war Dichterin, das einzige jedoch, was von ihren Worten erhalten blieb, lautet: ‘Die Entfernung zwischen zwei >Ja< vermag größer zu sein als die zwischen >Ja< und >Nein<.’ Alles übrige wird ihr lediglich zugeschrieben.“¹⁹

Die Kategorie der Zeitlichkeit, die das Dasein zwischen Anfang und Ende bestimmt, wird mit dem Tod der Ateh aufgehoben. Der Spiegel, genauer gesagt die zwei Spiegel, repräsentiert nicht einfach das Bild, über dem sich der Begriff Tod oder die *eine* Frau abschließt, indem ihr Abbild klar umrissen erscheint. In dem Moment, wo Ateh blickt *und* liest, und dieses kann sie nur durch die Aufhebung des eindimensionalen Verhältnisses zur Gegenwart / zur Präsenz in diesem Falle, erlischt das Da-Sein der Frau. Nicht die Präsenz, die Gegenwart als Ausgangspunkt, sondern ein vorausgegangener und ein nachfolgender Augenblick bestimmen den Tod.

Heißt das, daß die Gegenwart, Präsenz und Repräsentation zeitlich kategorisiert sind und sich der Tod in Pavics Text - gemessen an der Zeitlichkeit der Präsenz - dieser Zeitlichkeit entzieht? Mehr noch: Liegt die Verbindung der weiblichen Figur mit dem Tod in diesem Text in der Aufhebung der Zeit?

Wenn die Rede mit der Präsenz im Einklang gedacht wird, stellt sich die Frage, wie die Beziehung der Figur Ateh in diesem Text zu ihrer Repräsentation dargestellt wird.

So spricht zwar die Prinzessin Ateh, die als Dichterin beschrieben wird, nur ist nichts von ihr überliefert, die Textstellen sprechen von *Zuschreibungen*. Lediglich der oben zitierte Satz, der das zu kommentieren scheint, was im Evangelium steht:

“Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein; was darüber ist, das ist vom Übel“.²⁰

In diesem Satz der Ateh wird der Doppelung des Positivitätsbereichs, repräsentiert durch die zwei Spiegel, die also mindestens zwei Zeitpunkte eines Bildes aufzeigen, eine größere Distanz eingeräumt als der Spanne

¹⁸ Pavic 1988:34

¹⁹ Pavic 1988:147

²⁰ Matthäus 5.37

zwischen Positivität und Negativität (Ja und Nein). Der Bereich des Todes, wenn er im Bereich der Negativität gedacht wird, kennzeichnet also eventuell mehr als das Gegenteil zum Dasein. Und die Frau, deren Tod sich über die zwei Bilder der Spiegel einstellt, schließt sich nicht ab in dem einen Bild.

Die Frau steht in diesem Text von Pavic also nicht nur in Beziehung zum Tod, sondern stellt auch ein besonderes Verhältnis zum (Da-)Sein her. Und zur Schrift, denn erst das Sichtbarwerden der Schriftzeichen wird zum todbringenden Element für die Prinzessin Ateh.

Welches Band kann sich zwischen Schrift, Tod und der Frau knüpfen?
Welche Beziehung unterhält die Sprache zum Tod?

Eine Rückübersetzung von Tod in Sprache ist unmöglich, und so stellt sich die Frage, ob der Tod immer nur vom Ort des Daseins her beschrieben werden kann. Kann es demnach eine Metaphysik des Todes geben, in dem ein Wesensverhältnis von Tod und Sprache aufblitzt? Vorausgesetzt, Metaphysik bestimmt sich als Disziplin, die ausgehend von den Kategorien des Seins über diese hinauszugehen versucht. Für solch einen Versuch steht der Name Heidegger, was nun in Ansätzen mitgeschrieben wird.

Mit Heidegger gelesen, beginnt die Geschichte der Metaphysik des Seins mit dem ontisch-theologischen Begriff der Schöpfung. Von diesem Augenblick an ist jedes Sein zugleich ein *In-der-Welt-sein*, also Dasein. Zugleich spricht sich im Ich-sagen das Dasein als *In-der-Welt-sein* aus, so Heidegger.²¹ Somit ist in diesem Begriff von Dasein auch die Bestimmung von Zeitlichkeit enthalten, als kategoriale Bestimmung des Lebens. Im traditionellen Denken der Metaphysik von Platon bis zur Neuzeit bewegt sich das Denken des Seins auf der Ebene von Gegensätzen; diese Dichotomien bedingen sich zwar gegenseitig, folgen jedoch einer hierarchischen Grundstruktur, wobei sich zweiteres immer über ersteres, das damit zum Ursprünglichen wird, definiert. In der klassischen Logik des zweiwertigen

Denkens kann es keine vom Sein abgetrennte Reflexion geben, da sie sich selbst nicht bestimmen kann.

Ist Tod nunmehr der klassische Gegenpol zum Dasein oder Leben?

Heidegger liest Platon so²², daß ein Spiegel Sichtbarkeit sichert, das Seiende sich durch das Bild seiner selbst repräsentiert. Glaukon sagt, das sei ein Herstellen des Seienden, aber nicht in der Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit. Der Spiegel, so läßt sich hier herauslesen, zeigt nicht bloß *das* Seiende, das vor seinem Bild schon da war, sondern erst das Bild, die Reproduktion, produziert auch das Seiende. In diesem Sinne sollen auch in dieser Arbeit die Texte als solche gelesen werden, die die Vorgaben, seien sie nun metaphysischer oder theologischer Provenienz, nicht nur als vorgebene Denksysteme lesbar machen, sondern als Texte situiert werden, die im gleichen Zuge diese Denksysteme (re-)produzieren. Um dann befragt zu werden, ob dennoch etwas übrig bleibt, das sich außerhalb des Denkens von Repräsentation bewegen kann.

Für Sokrates, so Heidegger weiter, stellt das Spiegeln das Seiende als sich Zeigendes-Erscheinendes her, *„nicht aber das Seiende in der Unverborgenheit, im Nichtverstelltsein.“*²³

Hier wird das Herstellen des Bildes zum Verfügbarmachen des *Wesens* des Seins, nicht das Sein erfährt seine unmittelbare und unverstellte Abbildung, sondern der *Akt* des Spiegels berührt gleichzeitig den im Bild repräsentierten Raum und dessen Funktion als Repräsentation. Der Spiegel an sich vollzieht schon im Vollzug der Repräsentation eine einfache Bewegung, die ein mindestens doppeltes Bild entwirft: einmal das Seiende und einmal das Verborgene-Seiende.

Prinzessin Ateh nun werden zwei Spiegel herangetragen, wobei durch die unterschiedliche Wiedergabegeschwindigkeit des Bildes das Verhältnis von

²¹ vgl. Heidegger 1993

²² vgl. Platon in Heidegger 1985, S. 217 ff.

²³ Platon in Heidegger 1985:217

Seiendem und Zeitlichkeit gestört wird. In dem kurzen Moment, wo sich zwei Zeiten über dem Bild der verbotenen Schriftzeichen treffen, stirbt die Prinzessin.

Ateh stellt sich der Abbildbarkeit oder Repräsentation, indem sie sich entzieht, ihr Bild taucht auf und entzieht sich gleichzeitig, indem sie im Augenblick der Sichtbarkeit vom Dasein zum Tod hinüberwechselt. In dieser Abbildbarkeit wird nicht nur die Differenz zwischen Leben und Tod aufgeworfen, die in ihrer Gegenüberstellung der traditionellen Sein oder Nichtsein Dualität entspricht, sondern die Beziehung zwischen *Tod und Tod* wird problematisiert, indem gerade der Tod im Zusammenhang mit der Frau nicht mehr nur als einfacher „natürlicher“ Gegenpol zum Leben situiert wird. Die Spiegel entwerfen nicht das Bild der Frau, sondern entwerfen die Frage nach dem Raum und der Zeit der Repräsentation des Begriffs Frau. Dieser Begriff findet in der Spiegel-Logik der Präsenz - und schon diese Logik scheint durch ihr Doppeltes gebrochen - keinen Ort: da die Schriftzeichen auf den Augenlidern geschrieben sind, *sieht* Ateh entweder, und dabei bleiben die Zeichen verborgen, oder die Zeichen werden sichtbar, aber Ateh kann nicht mehr sehen. Erst der Aufschub der Repräsentation und die kurzfristige Aufhebung von linearer Zeitlichkeit erlauben ihr beides: Zeichen und Sichtbarkeit, Zeichen zeigen und Zeichen lesen. Während andere, die die verbotenen Schriftzeichen auf ihren Lidern sehen, sie unmittelbar lesen können und dann sterben, tritt der Tod der Prinzessin im Moment einer Verdopplung ein.

Und damit ist die Frage erlaubt, ob nicht auch die Schrift als eine denkbar werden kann, die aufhört, nur einfacher Spiegel der Rede zu sein.

Insofern wird nun das Verhältnis von Rede und Schrift ins Spiel gebracht.

In den ontologischen Diskursen der Philosophie geht die Geschichte der Metaphysik zumeist mit der Geschichte einer Bestimmung des Seins als Präsenz einher. Mit dem Philosophen Derrida und im Zusammenhang mit

Rede und Schrift gesprochen wäre dafür ein anderer Name die *Geschichte des Logozentrismus*.

Traditionell basiert diese Metaphysik auf der dichotomischen Grundlage der wahr-falsch-Logik. Auf der Ebene der Metaphysik der Dualismen situiert sich nicht nur Subjekt - Objekt, männlich - weiblich, Rede - Schrift usf., sondern auch die Dichotomie von Text und Körper. Pavic beschreibt eine weibliche Figur, die diese Dichotomie miteinander verknüpft, denn die Schriftzeichen auf Atehs Lidern, genauer gesagt: die besondere Konstruktion der Lesesituation, lassen diese Pole ineinanderaufgehen. Damit wird auch eine Möglichkeit ins literarische Spiel gebracht, das Aufblitzen dieses Denkens der erscheinenden Aufhebung des Begriffs Frau mit dem Namen eines Weiblichen zu verbinden.

Und hier kommt nun ein Begriff ins Spiel, der mehr aussagt als eine geschlechtliche Zuordnung Frau. Ein Name Weibliches würde über die Figur Frau hinausgehen. Im literarischen Text bedeutete dieses, daß sich die figurative und die diskursive Ordnung miteinander vernetzen. Doch dazu später, wenn mit Eva Meyer die Benennung eines Weiblichen ins Spiel gebracht wird.

Zurück zum Tod in seiner Verhältnismäßigkeit zum Sein, wie es bis zu diesem Zeitpunkt betrachtet wurde. Mit dem Logiker Günther gelesen stellt der Tod - ausgehend von der Basis der Präsenz - die radikalste, absolute Nicht-Identität dar und fällt doch aus der klassischen Bestimmung des Gegenpols zur Identität vom Sein des Seienden heraus²⁴. So betrachtet liegt in ihm zumindest eine Spur, die ihn als Doppeltes lesen läßt: als Gegenpol des Daseins in rückwärts gerichteter Bestätigung und als Herausfallen aus der Identität in der Präsenz, welche sich selbst in der Rede / der Stimme versichert.

Im Heideggerschen Sein ist das Dasein beheimatet, der Tod hat kein Wesen, er ist das Fremde. So kann es im Heideggerschen Sinne auf der Ebene der klassischen Logik keine *Metaphysik* des Todes geben. Er ist das

Andere zum Leben, aber dennoch mit den Begriffen des Lebens nicht zu definieren. Bei Heidegger läßt sich der Tod nicht einfach zum Gegenteil des Lebens reduzieren. *Daseinsmäßig* ist der Tod nur in einem existenziellen Sein zum Tode. So enthüllt sich der Tod auch als eine eigene, unbezügliche Möglichkeit. Das Denken des Seins zum Tode als ein Teil des Todes, so Heidegger, ermöglicht die Möglichkeit und setzt sie als solche frei.²⁵

Der Tod der Prinzessin Ateh deutet auf den Tod als Grenze der Mitteilbarkeit, man hat teil am Tod, kann ihn jedoch nicht teilen, also auch nicht mitteilen. Im Bereich des Todes schreibt sich Un-sagbares ein. Womit das Thema beziehungsweise die Relation von Sein zu Rede und Schrift aufgerufen wird. *Wenn* - allgemein ausgedrückt - in der klassischen Philosophie Sein als ousia, Präsenz, Wirklichkeit, Substanz oder Subjekt bestimmt wird, wenn es sich der Autorität einer Identitätslogik unterstellt, kann es sich nur zum Teil im Tod als Spiegel des Nichts rückversichern. Der Tod als Unsagbares führt eine Kluft in das Denkbare des Seins ein. Und stellt jetzt von neuem die Frage, unter welchen Vor-Zeichen Repräsentation vonstatten geht. Zu fragen wäre des weiteren, welchen Verbund ein noch zu benennendes Weibliches mit dem Tod / bzw. Nicht-Sein eingeht. Wenn literarische Texte unter bestimmten Bedingungen die Kluft mitschreiben könnten, die zugleich ein Ursprungsdenken neu ansetzt, schreibt diese Kluft ihre Spuren als ein Denken der Differenz in die Kategorie des Lebens ein. Alles unter der Bedingung, daß hinter der Sichtbarkeit der Zeichen etwas mitgeschrieben werden kann, was sich als Bild einer Tintenspur auf hellem Grund nicht abschließt. Ansonsten wäre es so klar, wie es sich bei Gertrude Stein den Anschein gibt:

„Natürlich ist irgendwann jeder mal tot aber was hat das mit Schreiben zu tun. Überhaupt nichts. Aber mit Sprechen es hat alles mögliche zu tun mit Sprechen.“²⁶

²⁴ vgl. Günther 1980 (a)

²⁵ vgl. Heidegger 1993

²⁶ Stein 1988:70

Der Tod, der mit dem Sprechen (als auch mit der rhetorischen Regelhaftigkeit der Rede) einhergeht, ist jener, der als „natürlicher“ Gegenpol zum Leben situiert wird. Wo der Tod eintritt, ist der „Natürlichkeit“ der Stimme ein Ende gesetzt. Mit dem Schreiben hat dieses *dann* nichts mehr zu tun, wenn der Tod sich in bestimmten literarischen Texten nicht mehr nur als Gegenpol zum Leben lesen läßt. Sondern als ein Begriff dargestellt wird, der die *Problematik* / die Differenz in ihrer Nichtaufhebbarkeit - und die im folgenden auch darzustellenden Ausschlußmechanismen - der dualistischen Anordnung von Leben und Tod, von Sein oder Nichtsein, von Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit zu denken gibt.

3. Die Archive der Schrift I

In den Archiven der Schrift werden Motive katalogisiert und aufgerufen, die die Struktur verschiedener Relationsebenen nicht nur aufzeigen, sondern andere Verflechtungen zur Disposition stellen sollen. Der Einfluß dieser Verflechtung auf die Lektüre von Texten, auf den Status von Schrift und im besonderen den Status eines Weiblichen in literarischen Texten wird zum Anlaß der folgenden Wiederaufbereitung. Vorausgesetzt wird ein Denken von Schrift, in welchem jene, wie bei Ferdinand de Saussure und vorher schon ausgeführt, der Rede nachgeordnet sein soll. Dieses beschreibt ein Denken der Reihenfolge, wo es ein Erstes und Nachfolgendes gibt und der Rede gemeinhin der Platz des Ursprünglichen gebührt. In *diesem* Sinne ist, wie Derrida schreibt, die Schrift nichts anderes als Übersetzung eines erfüllten Wortes. Zweitrangig mit anderen Worten.

Es soll nun nicht um eine mögliche Umkehrung dieses Denkens gehen, um der Schrift von nun an eine Vorrangigkeit einzuräumen (was im übrigen nur eine reine Umkehrung innerhalb des Systems wäre). Die *Bedingungen*, auf denen dieses Denken und somit diese Begriffsbildung basiert, sollen befragt werden. Zu dieser Befragung sind nicht nur die Linguisten geladen, sondern auch die Philosophie und Theologie, vor allem ihre Verbindungen untereinander. Unter der Prämisse, daß die strukturellen Bedingungen der Sprache im allgemeinen und der Schrift im besonderen immer auch metaphysische sind, d.h. hier mit einem Denken von Sein im Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang steht zur Disposition. Die Zahl wiederum, so sie nicht nur als Abfolge von Zahlzeichen, sondern auch in ihrer Arithmetisierung und metaphysischen Ausformung gelesen wird, d.h. die Kategorie der Quantität übersteigt und zum Moment einer Strukturbildung wird, wird zum *Motiv* der Verflechtungen erwähnt. Ausgangspunkt dieser Wahl ist die Hypothese, daß Zahl mehr ist als ihr

Begriff zu sagen scheint, daß sie auch dort ihren metaphysischen Ort hat, wo sie nicht zu sehen ist.

Auf welche Weise ist sie mit Schrift und mit dem ontologischen Begriff des Seins verbunden? Geschieht also mit der Wiederaufnahme der Zahl die gewissermaßen logische Bestätigung eines Denkens vom Ursprung? Oder geht mit ihr ein Eingriff in bezug auf Schrift vorstatten, der einen Unterschied zu einem polarisierten Denken zu bedenken gibt?

3.1 Querschnitt: Zum Stellenwert der Zahl in bezug auf eine Auswahl von ontologischen Seinsvorstellungen

Im alten Ägypten steht die Vorstellung des absoluten Raumes für den Begriff des absoluten Seins. Durch die Verknüpfung dieser Kategorien wird eine Verbindung von Raum, Göttlichkeit und der Bedeutung eines abstrakten, geometrischen Zahlengefüges entworfen.

Die Annahme ist, daß der Tempel in einem absoluten Raum steht; der Raum, den die Tempelmauern umschließen, ist ein Teil dieses absoluten Raumes.²⁷ Darauf baut sich die Vorstellung von der Heiligkeit der räumlichen Zahlenverhältnisse auf, die Symbolik des Kreises und des Dreiecks, der geometrischen Figur überhaupt; diese Figur wird zur Struktur, zum Gefüge des absoluten Raumes. Identität, das Eins-Sein, existiert, so die Ägypter, in einer absolut endlichen Welt. Die Endlichkeit wird ausgesetzt, die Identität wird zum Begriff, wenn Identität sich mit der Vorstellung des absoluten Raumes verbindet, mit dem Tempel eben, der als Teil dieses Raumes die Unsterblichkeit des Leibes als dessen ewige Dauer und Wiedergeburt garantiert. Für diese Identität ist Raum und Zeit absolut und die Zahl heilig. Die heilige Zahl situiert sich hier als transzendentes Bindeglied zwischen einer endlichen Identität und des ewigen Aufschubs ihrer Endlichkeit.

Der Beginn der (abendländischen) Geschichte der Metaphysik kann dort angesiedelt werden, wo es darum ging, den Begriff des Seins zu definieren und somit zu situieren. Die Geschichte des abstrakten Begriffes von Zahl beginnt dort, wo zum ersten Mal etwas Abstraktes zum Urprinzip des Wesens der Welt erhoben wird - in der pythagoreischen Schule -, und nicht mehr wie vorher etwas Anschaulich-Sinnliches, wie Wasser bei Thales oder Feuer bei Heraklit.

Die Dinge, so Pythagoras, sind in ihrer ganzen Natur den Zahlen nachgebildet, zugleich sind sie das Erste in der Natur. Die Zahl ist selbst

²⁷ vgl. im folgenden Kassner 1925

Substanz, sie ist Wesen und Anfang aller Dinge. Das Dasein der Zahl ist ihr Ansich-Sein. Bei Pythagoras wird die Eins zum Prinzip des Erkennbaren, aber auch des Nicht-Erkennbaren erklärt, auf diese Weise erfährt der Instrumentalcharakter der Zahl seine Verschiebung in eine Transzendierung zum metaphysischen Wert. Pythagoras (überhaupt die griechische Philosophie der Antike) kannte nur die natürlichen Zahlen: Diese entspringen der Einheit, welche eine für sich existierende Wesenheit ist. Die Einheit als Eins wird zum Anfang aller Dinge erklärt. So wird sie zur Entfaltung und Verwirklichung der in der Einheit liegenden erzeugenden Prinzipien oder in anderer Weise *„als das vor allen Dingen im göttlichen Geist Vorhandene, aus dem alles zusammengefügt wird und dann durchgezählt in einer unauflöselichen Ordnung bestehen bleibt.“*²⁸

Die auf der Idee von Zahl beruhende Einheit wird also bei Pythagoras zum Ursprung allen Seins erklärt. In der Durchzählung des im göttlichen Geist Vorhandenen entsteht Ordnung durch Zusammenfügung. Die Eins / die Einheit wird aber zu mehr als einem Ordnungsprinzip bei Pythagoras, wenn sie schon vorhanden ist, *bevor* durchgezählt werden kann. Die Frage, die sich mit Pythagoras stellt, ist: *Wer* zählt und worin besteht die Ordnung?

Philolaus, einer der bekannteren Vertreter der pythagoreischen Schule, steht für eine Vorstellung von Zahl, die als Begriff Vermittlerin zwischen der geistigen und der materiellen Welt ist und somit zur innerweltlichen metaphysischen Kategorie erklärt wird. Die Zahl, so Philolaus, ist *„das herrschende und unerschaffene Band innerweltlicher Dinge.“*²⁹ Ohne Zahl könnte weder empfunden noch erkannt werden, d.h., daß alles Erkennbare mit der Zahl in Verbindung steht. Zwei Formen sind ihr zu eigen: das Ungerade und das Gerade, nur die Eins, die sich selbst über das Prinzip von Zahl erhebt, ist gerad-ungerade. Sie, die Eins, ist nach Philolaus der (metaphysische) Anfang, aus dem alle anderen Zahlen hervorgehen.

²⁸ Iamblichos in Gericke 1970:147

²⁹ Gericke 1970:29

Die Eins enthält in sich vereint das Gerade und das Ungerade. Dadurch erklärt Philolaus ihre doppelte Natur; fügt man zur Ungeraden die Eins, so wird sie zur Geraden, fügt man zur Geraden die Eins, so wird sie zur Ungeraden. Also definiert Philolaus die Eins als gerad-ungerade. Diese Eigenschaft wird nur der Eins zugeschrieben und weist damit auf ihre Setzung als metaphysische Ursprungsidee, diese Setzung deutet auf den Akt der Entstehung von Welt. Anders formuliert steht die ständige Addition von Eins, die monotone Iteration, für die Entstehung von Welt. Die ständige Verbundenheit von *Allem* mit dem Ursprung wird hier also als Konstitutivum situiert. Das Sein ist sich eins und reproduziert sich in einer sich ständig abbildenden Bewegung. Ein Jenseits von Eins, so Philolaus, ist nicht denkbar. Die kleinste Einheit für Eins ist auf geometrischer Zeichen-Ebene der Punkt.

Die Eins erhält in diesem Kontext ihren Status als Zentrum, aus welchem alle Emanationskräfte hervorgehen, die Zwei bildet (durch zwei Punkte) die Linie, auf welcher sich die Gegensätze der Prinzipien positionieren. Die Drei steht für die Flächenzahl, das Dreieck der Trinität, die Vier eröffnet die Dimension des Raumes und steht für den geometrischen Körper. Die Vier wurde von den Pythagoräern als heilige Tetraktys, als „Vielfaltigkeit“ verehrt. Vor allem in der hier formulierten Idee von Eins und Vier drückt sich eine Beziehung zur (christlichen) Theologie aus. Auch das göttliche Urprinzip ist die Einheit, aus der alles hervorgeht, und das Symbol des vierendigen Kreuzes verweist auf den Begriff der Vier.

Nach Philolaus ist die Zahl gesetzgeberisch, führend und belehrend. So scheidet sie zwar jegliche Verhältnisse der Dinge, doch erst sie „fügt alles unserer Empfindung an und macht alle erkennbar und miteinander verträglich“.³⁰ Durch die Zahl und ihre oberste Instanz, die Eins / Einheit, versöhnen sich die Gegensätze in einer Rückkehr zur Einheit. Diese Idee der Einheit wird maßgebend, wenn später Theologie sowie Schrift / Sprache herangezogen werden.

Durch den Pythagoräer Philolaus bahnt sich ein Paradigmenwechsel in der Philosophiegeschichte an. Noch bei Heraklit galt der Grundsatz der alles beherrschenden Gegensätze. Durch die philolaische Annahme, daß der Grund allen Seins in den Zahlen beruhe, bahnt sich eine Rückbewegung über die Spaltung in einen in sich selbst ruhenden Monismus an. Die Zahl wird zur einheitlichen, ruhenden und stetigen „Eigenschaft“ des Seins als unveränderlicher Existenz der alles beherrschenden Einheit. Alles, was aus der Einheit hervorgeht und sich z.B. in Gegensätze teilt, ist immer auch rückführbar in das Urprinzip vom Einen. Alle Verhältnisse des Seienden, so noch mal Philolaus, sind zahlenmäßig angeordnet und bestimmt. Dadurch erhalten die Zahlen ihre metaphysische Funktionalisierung, als Grundprinzipien allen Seins angesehen zu werden.

In der pythagoreischen Prinzipienlehre ist bereits die Spur einer starren Positionierung von Einheit und Zweiheit angelegt, die sich in Platons Ideenlehre und im aristotelischen Dualismus von Form und Stoff wiederholen läßt.

Es gibt ein Urprinzip, dieses ist die Einheit als Bestimmtheit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Aus ihr geht als zweites Prinzip die Zweiheit hervor. Diese jedoch ist bestimmt durch Unbestimmtheit, Regellosigkeit und Zwiespältigkeit. So entsteht die Zweiheit aus der Einheit, sie ist Wirkung oder Stoff, leidendes (passives) Prinzip. Die Einheit, als Anfang von allem, als Ursache und Veranlassung, ist tätiges Prinzip. Aus beiden entspringen die Zahlen. Für die Nachfolger der Pythagoräer ist die Einheit Vater der Zweiheit, diese wird die Mutter aller Zahlen genannt. Genauer formuliert ist dadurch, daß die Einheit Anfang alles Seienden ist, ein jedes Ding durch Teilhabe an dieser Einheit, Eins. Dieses Eins ist für sich selbst gesehen Einheit. Mit sich selbst zusammengesetzt wird es unbestimmte Zweiheit. Aus der Einheit und Zweiheit entspringen eins und zwei, aus ihnen alle übrigen Zahlen.

³⁰ Philolaus in Bauer 1897

Hier schreibt sich die Theologie in die Ontologie ein: Die Theorie der Ureinheit (als das Urprinzip aller in sich vereinigenden Prinzipien) wird zur metaphysischen, transzendentalen Gottheitsidee der Pythagoräer und ihrer Nachfolger. Die Einheit als Ursprung und abschließende Idee wird zu einem verschobenen Prinzip von Gottheit.

Platon definiert die Zahl nicht als einheitliches Prinzip in bezug auf Sein.

Für die Zahl gibt es laut Platon drei Seinsweisen: die ideale Zahl, die mathematische Zahl und die Zahl der Sinnendinge. Im Phaidon steht, daß Zahlen als Ideen existieren, mehr noch die Zahl *ist* Idee, und die Grundbestimmungen der Ideenlehre bestimmen auch das Sein der Zahlen. Hiermit sagt Platon, daß die Zahl bereits Idee *ist*, bevor sie als mathematisches Element in Erscheinung tritt. Sie sind Ursachen des Seins und des Entstehens, abgeleitet werden die Zahlen aus der Einheit und der unbestimmten Zweiheit. Die Zahl an sich (als Idee) ist Zweiheit; die Idee setzt sich zusammen aus dem *Sein der Zahl* und der Zahl. Für Platon existieren die reinen Zahlen der Ideen, die sich auf die griechische Dekas beziehen; alles, was nach zehn folgt, ist Wiederholung dieser.

Diese homogene Zahlenreihe wird durch immer wiederholte Addition von eins gebildet, so daß sich die Eins / Einheit, als Ausdruck der höchsten Idee, in allen Dingen findet. D.h. die wiederholte Addition der Einheit wird zum primären und konstitutiven Element der natürlichen Zahlen. So findet sich auch in der Drei die Einheit: das Wahre, Gute, Schöne ist Eins, da es das eine nicht ohne das andere gibt. Ebenso verhält es sich auf der Ebene der Viergliederung bei Platon: Das Sein, aufgeteilt in Bilder, körperliche Dinge, Mathematika, Ideen; und das Denken, aufgeteilt in bildliche Erkenntnis, Fürwahrhalten, Verstand, und Vernunft ist immer Einheit.

Platon situiert die Verbindung von Zahl und Idee auf onto-theologischer Ebene: In der Lehre von der Apriorität ist die Erkenntnis der Zahlen und Ideen reines *Schauen*. Ebenso wie die Ideen gehören die Zahlen zum ewigen, unvergänglichen Sein, sie werden durch Wiedererinnerung

erfahren. Denn vor der Geburt hat die Seele die Ideen / Zahlen *geschaut*, und nach dem Tode kehrt sie, die Seele, zur *Schau* zurück. Fast wird so die Erkenntnis der Zahl ein Gott-ähnlich-werden.³¹

Mit diesem Schauen der Zahl rückt der Blick und die Frage nach der Beziehung von Sichtbarem und Blick in den Vordergrund. Das Platonsche Schauen übersteigt den Blick dort, wo der Blick mit der Präsenz zusammengedacht wird und das Schauen zwei Momente beschreibt, die vor und nach der Präsenz zu liegen scheinen: auf der apriorischen Ebene der Seele vor der Geburt und auf der dem Leben nachgestellten, nach dem Tode. Die Wiedererinnerung wird zum Band zwischen Präsenz und einem vor- sowie nachgeordneten Jenseitigen. So beschreibt sich zwar bei Platon die immerwährende Rückführung in eine Einheit und konstituiert so die Idee des einen Ursprungs, aber dennoch wird eine Differenz lesbar, die es nicht erlaubt, das Platonsche Schauen und den Blick der Präsenz aufeinander abzubilden.

Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, führte das platonische Verhältnis der Zahl zu den Ideen und dem Sein weiter aus.

Die Veränderung in Plotins Fragestellung liegt darin, daß er die Frage nach dem Verhältnis von Eins und Vielheit stellt und auf diese Weise versucht, über die Einheit hinwegzudenken. Damit wird etwas ins Spiel gebracht, das zumindest die Idee der Eins / des Ursprungs nochmal von einem anderen Ort her befragt. Auch wenn letztlich die Vielheit in den Ursprung rückführbar bleibt. Und noch ein weiterer Aspekt taucht bei Plotin auf: Er stellt die Frage nach einem Subjekt, nach dem, der zählt. Und so wird das eröffnet, was später zum Zuge kommt: die Frage nach dem Denken und der Sprache / dem Sprechen in bezug auf die Zahl.

Ebenso wie für Platon gehen für Plotin³² die Zahlen als Ideen aus dem ursprünglich Einen hervor.

³¹ vgl. Martin 1956

³² vgl im folgenden Plotin, Schriften Bd.3, 1936

Im Gegensatz zu Platon, der nicht von einer Unendlichkeit ausging, drehen sich die Grundfragen Plotins um das Verhältnis vom Einen zur Vielheit. Die Frage lautet, ob Vielheit Abfall vom Einen ist und somit Unendlichkeit vollständiger Abfall, da Unendlichkeit, laut Plotin, unzählbare Vielheit ist. Ein Vieles, so definiert Plotin, dehnt und schüttet sich aus in der Zerstreung und ist unfähig, auf sich selbst gerichtet zu verharren. Das bedeutet, daß das Denken bei Plotin zum Abbild von einem je schon vorhandenen Sein wird.

Was Existenz hat, so Plotin, ist immer schon durch die Zahl erfaßt, so werden sie zwar zu einer Art Vielheit, haben aber immer ein *Eines*. Mit anderen Worten: Es gibt zwei Vielheiten. Einmal die Vielheit der von Plotin gedachten Unendlichkeit und die Vielheit des Existierenden, die durch die Eins bestimmt ist. Die Zerstreung, die Plotin beschreibt, erfaßt also noch mehr: Sie führt ein Doppeltes in die Vielheit ein, was die Idee von Zahl nochmal diversifiziert.

Bei den wahrhaft seienden Dingen gibt es Vielheit - so Plotin -, die zur Einheit zusammengefaßt ist, sie ist einheitliche Vielheit. Die geistige Welt steht *unter* dem Einen, weil sie Vielheit hat, deswegen ist sie dem Einen unterlegen. Plotin beschreibt das Seiende als so beschaffen, daß es das Erste ist.

Die Erzeugung der Zahl liegt nicht beim Zählenden, sie, die Zahl, ist bereits ein *Begrenztes* und steht in ihrem Sein schon fest. Die Menschen (Zählenden) wenden also eine Idee (Zahl) auf die Dinge an, und so *„erzeugen wir mit dem Abbild jedes Dinges zugleich auch ein Abbild der Zahl.“*³³

Von dem Anderen und Verschiedenen kann das Denken nur gestützt und im Rückgriff auf das Eine „sprechen“.

*„Somit denkt das Denken es als etwas von seinem Ausgangspunkt Verschiedenes, das es nicht sehen kann, folglich hat es (das Denken) es (das Eine) vorher gewußt.“*³⁴

³³ Plotin 1936:89

³⁴ Plotin 1936:106

Wenn bei Plotin nichts denkbar oder sprechbar ohne die Eins oder Zwei ist, wird das Denken in einer Reihenfolge situiert. Das Denken oder auch die Rede bilden das ab, was in der transzendentalen Kategorie des Seins vorgegeben ist, diese wiederum bestimmt sich durch die Rückführung in die Einheit. So ist auch die Rede und das Denken dem Ursprung verpflichtet; damit wird ausgeschlossen, daß z.B. die Rede den Ursprung erst setzt. Was zu fragen bleibt.

Die Vielheit Plotins immerhin stellt die Reihenfolge zur Disposition - so jedenfalls könnte es auch gelesen werden -, denn, so Plotin, die Vielheit ist erst seiend und dann erst eines. Und da Plotin das Eine vor dem Sein statuiert, (dieses es sogar erzeugt, es ist Eines-Seiend - denn nichts ist seiend, was nicht eines wäre) - läßt sich der Ursprung befragen. Wo ist er nun, wenn er im Sein liegt, die Einheit jedoch schon vor diesem Sein?

Durch die aristotelische Versetzung der Zahlen in ein anderes Verhältnis zum Sein diversifiziert sich die Ontologie, selbst wenn sie sich im Rückgriff auf Platon situiert. So findet der Bruch in der Geschichte der Metaphysik vor Plotin statt: Mit der Kritik von Aristoteles an Platon bricht, so sieht es Günther, die mathematische Analogietheorie des Seins ab.³⁵

Aristoteles nimmt in seinen metaphysischen Schriften den Begriff Zahl der Pythagoräer und den von Platon auf, kommentiert, kritisiert und verschiebt ihn. Durch Aristoteles wird die Situierung einer dualistischen Grundstruktur von Einheit und Zweiheit festgezurr, kenntlich gemacht an seiner kategorischen Gegenüberstellung von Gegensätzen, von denen beispielhaft hier nur Licht - Finsternis, Gutes - Schlechtes, Männliches - Weibliches genannt werden sollen.

Darin zeigt sich Aristoteles' konstitutive Struktur einer dualistischen Ordnung von Welt, die die Positionen links und rechts nicht nebeneinander, sondern in einer hierarchischen Rangordnung situiert. Alles, was rechts

³⁵ vgl. Günther 1979 (a)

steht, ist Negativwert eines Ursprünglichen, eines „Erstgeborenen“. Die absolute Identität des klassischen Seinsbegriffes beschließt sich nun in der *coincidentia oppositorum*. Hier wird vorweggenommen, was im *tertium non datur* der späteren Logik seinen kategorischen Abschluß findet. Über den Ausschluß des Dritten schließt sich dann die Ordnung in der zweiwertigen Logik ab.

Die pythagoreische Zahlenlehre, so Aristoteles, setzt alles in Identität mit Zahlen, so daß bei ihnen alles Zahl *ist*, Seiendes Zahl *ist*. Die Zahl wird zum Wesen aller Dinge (*ουσια*-ousia) und Anfang aller Dinge (*αρχη*-arche) erklärt.

Für Aristoteles sind die Zahlen nicht einfach Prinzipien des Seienden. Die Pythagoräer, so Aristoteles in der *Metaphysik*³⁶, lassen die sinnlichen Wesenheiten aus der *mathematischen* Zahl entspringen; sie gehen davon aus, daß die Einheiten eine Ausdehnung besitzen. Nur das ursprüngliche Eins, so Aristoteles, hat im pythagoreischen Sinne keine Ausdehnung, und somit ist dessen Entstehung ungeklärt.

Bei Aristoteles wird die Zahl zum strukturbildenden Moment, welcher mit einer Idee von Ursprung zusammengeht. Die Eins ist bei Aristoteles selbst keine Zahl. Wie eine Maßeinheit selbst nicht Maß, sondern Grundlage ist, ist die Eins Grundlage des Zählens, der Ursprung der Zahlen, aber keine Zahl. Auf dieser Grundlage kann die Eins bei Aristoteles als transzendente Kategorie gelesen werden.

Und in dieser Idee von Ursprung trifft sich mit dem Motiv Zahl die Frage nach der Ursprungsidee von Sprache.

Zur besonderen Bedeutung kommt bei Aristoteles die Zahl Drei. Sie stellt das symbolische Ganze der Welt dar. Da alles Anfang, Mitte und Ende hat, sind Kosmologie und Anthropologie von Triaden bestimmt. Und obwohl Aristoteles nicht vom Standpunkt des Glaubens her philosophiert, steht seine Idee der Drei in Korrespondenz mit der strukturellen Grundlage der Drei der Theologie. Die ontologische Drei beschreibt - strukturell gesehen -

in der Aristotelischen Philosophie das, was die göttliche Trinität - bestehend aus Vater, Sohn und Heiligem Geist - in der Theologie beschreibt.

³⁶ vgl. Aristoteles Metaphysik, deutsch v.Lasson 1924

3.2 Die Zahl als Motiv der Verbindung von Ontologie und Theologie

Die Verbindung von Sein und Zahl ist nicht nur ein gedankliches Verhältnis der antiken Philosophie / Metaphysik, sondern findet seine Fortführung durch das Mittelalter bis zur Neuzeit. Im Mittelalter verbindet sich nun direkt der unendliche Verstand Gottes mit der transzendentalen Kategorie des Seins.

Für das Zahlenverständnis im Mittelalter waren sowohl pythagoreische als auch biblische Zahlendeutungen von großer Bedeutung. Seit Augustinus wurde die Verschmelzung pythagoreischer und biblischer Zahlensymbolik (und auch -mystik) bestimmend für die Zuordnung der Zahl im Mittelalter.

Augustinus war Vertreter der neuplatonischen Richtung des christlichen Denkens, im Gegensatz zu Aristoteles philosophierte er aus dem Glauben heraus. Als Theologe war er richtungsweisend für die Bestimmung der Trinitätslehre. Alles, so Augustinus, was Wahrheit und was Wissenschaft ist, zeigt sich in erster Linie in der Arithmetik. Zahlen sind Ideen, Ideen sind zugleich Seins- und Erkenntnisprinzipien der Welt. Ideales Sein zeigt sich vor allen Dingen an der Zahl. Die Ideen werden bei Augustinus nun endgültig zu Gedanken Gottes, sie und die Zahlen sind in Gottes Vernunft enthalten, und gleichzeitig stellen sich Zahlen als eine der Welt zugrunde liegende Ratio dar, da Gottes Weisheit durch die der Welt eingesenkten Zahlen gegenwärtig ist.

Augustinus' Philosophie enthält insofern Elemente der Lehre vom Sein im Platonschen Sinne, da sie zwischen einem jenseitigen, unveränderlichen Sein (mundus intelligibilis) und einem von diesem abkünftigen Seienden (mundus sensibilis) unterscheidet.

„Die vom intelligiblen Sein abkünftigen Dinge haben Anteil am Sein, weil sie von Zahlen geordnet sind. Die Welt ... hat das Sein nur, weil sie von Zahlengesetzen geprägt ist. Das Geschaffene hat Bestand nur

aufgrund der Zahlenform, ohne die es ins Nichts zurückverfallen würde“³⁷

Für Augustinus ist die Sechs vollkommene Zahl (*numerus perfectus*), weil sie als erste Zahl die Summe der ganzen Zahlen bildet, durch die sie selbst geteilt werden kann ($1+2+3=6$). Der innere Aufbau der Sechs entspricht somit der Ordnung der Schöpfung und der Schöpfungstage.

Damit versuchte Augustinus zu zeigen, daß die Ordnung der Zahl die in der Welt selbst präsenste Form der Weisheit Gottes bildet. Diese Weisheit kann vom Menschen erkannt werden. Hier findet eine Onto-Theo-Logik ihre unmittelbare Entsprechung: Die philosophisch-ontologische und die theologisch-hermeneutische Dimension des Schöpfungsbegriffes und der Seinsordnung gehen ineinander auf.³⁸

Von dem Augenblick an, wo der Schöpfungsbegriff und die Seinsordnung ineinander aufgehen, wo die Ordnung der Zahl die *in der Welt präsenste Form* der Weisheit Gottes bildet, gestattet sich der Rückgriff auf das, was dem Schöpfer in seiner Selbstpräsenz am nächsten steht: das Buch der Bücher. Damit wird ein System von Zeichen und dessen Auslegung im Zusammenhang mit Zahlen zum ersten Abbild von absolutem Sein resp. göttlicher Transzendenz.

Von der christlichen Antike bis zum Mittelalter gilt die Zahl als ein Zeichen für die von Gott gestiftete Wahrheit. Das Selbstverständnis der Deutung der Zahl im Mittelalter gehört zur Exegese der Sprache Gottes in Schöpfung, in der Geschichte und vor allem in der Schriftoffenbarung. Ständig auf der Suche nach dem in der Schrift von Gott verborgenen Sinn erhoffen sich die mittelalterlichen Exegeten die Entdeckung durch die allegorische Auslegung der Zahlenverhältnisse in der Bibel. Das Ziel ist ein Wiederankommen beim Urgrund des Seins, ein Eins-Werden mit Gott. Sollte das nicht möglich sein, so wird durch die Suche zumindest die Nähe Gottes „erschwinglich“. Auch Augustinus sieht in der Geistigkeit der Seele des Menschen ein Abbild des

³⁷ Augustinus in Meyer 1975:28

³⁸ vgl. dazu Meyer 1975

dreieinigen Gottes, in ihr sieht er die enge Beziehung zwischen Gott und dem Menschen.

Die Frage, die dem Sein im Mittelalter vorrangig gestellt wurde, ist nicht mehr die nach dem Grund des Seienden, der eindeutig im Göttlichen begriffen liegt, sondern es gilt, die Nähe des Menschen zum Göttlichen herzustellen. Da das Seiende Abbild des göttlichen Urbildes ist, gilt alle Anstrengung der rückwärtsgerichteten Bewegung hin zum allumfassenden Einen.

Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit formuliert Nicolaus Cusanos die nun maßgebliche Auffassung von Zahl und Göttlichkeit. Für ihn macht die Zahl die Art und Weise des Erkennens aus, *„ohne sie (kann) nichts erkannt werden; denn da die Zahl unseres Geistes ein Abbild der göttlichen Zahl ist, welche das Urbild der Dinge ist, ist sie Urbild der Begriffe.“*³⁹

Auf diese Weise konstituiert sich die Ähnlichkeit zwischen göttlicher Zahl und „weltlichem“ Begriff, welcher das Abbild dieser göttlichen Zahl ist. Hier schreibt sich ein weiterer Bezug zur Sprache ein.

Nachdem das Sein der Zahlen sich nun im Denken Gottes situiert hat, findet durch das Heraufnahen des Rationalismus eine weitere Verschiebung der Verbindung Zahl und Sein statt. Die Zahl löst sich im folgenden zumindest teilweise wieder aus ihrer göttlichen Vereinnahmung.

Der Mensch folgt nun nicht mehr nur einem göttlichen Schöpfungsplan, auf dessen Grundlage sich die Zahl als göttliche *emanatio* und *creatio* theoretisch angeboten hat. Vor dem Hintergrund von Rationalismus und damit bedeutender werdenden Naturwissenschaften erfährt die Zahl zum großen Teil ihre Wertung in konzeptionell-mathematischen Schranken.

Auch wenn die Zahl vermeintlich in ihrer Mathematisierung ganz den Raum spekulativer Seinsvorstellungen verläßt, hat sie sich doch in die Ontologie - allgemein in die Grundstrukturen von Seinsvorstellungen - eingeschrieben. Sie hat sich längst dem ontischen Gefüge von Begriffsbildung und

Zeichensystemen als arithmetisches Gefüge einer zweiwertigen Logik zur Seite gestellt, vielleicht sogar zugrundegelegt.

Trotz aller Verschiebungen und Zerstreuungen wird deutlich, daß die Zahl in einer - wenn auch verschieden gearteten - Relation zur obersten ontischen Instanz, dem Sein, situiert wird. Wenn sich das Sein bzw. ein Teil des Seins in Sprache transformiert, wird somit auch die Zahl auf verschiedenen Ebenen zum strukturellen Gefüge von Sprache. Die Zahl zeigt sich dort, wo die Annahme besteht, daß Sprache sich auf der Ebene von *wahr oder falsch*, also innerhalb einer zweiwertigen Logik bewegt. In der traditionellen philosophischen Logik findet z.B. die Aristotelische Setzung von Gegensätzen ihren Ausdruck. Die dichotomische Anordnung scheint sich zur Grundstruktur allen Denkens erklären zu haben, indem es etwas anderes als *wahr oder falsch* nicht geben kann (oder darf).

Um in einem großen Schwung nun Marx als Philosophen der Neuzeit herbeizuzitieren, bedarf es einer Legitimation. Die folgende Textstelle faßt - polemisch treffend - zusammen, was die Grundstrukturen eines klassisch metaphysischen Denkens letztlich konstituieren. Und daß dieses - wiederum in einem großen Schwung - mit einem ständigen Rückgriff auf die theologische Schrift vonstatten geht.

Der Metaphysiker, so Marx,

„denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen: seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Übel. Für ihn existiert ein Ding entweder, oder es existiert nicht: ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein anderes sein. Positiv und negativ schließen einander absolut aus; Ursache und Wirkung stehen ebenso in starrem Gegensatz zueinander.“⁴⁰

Mit diesem Satz, der zugleich ein Bibelzitat wiederholt und an die der Prinzessin Ateh zugeschriebenen Worte erinnert, beschreibt Marx nicht nur die hierarchische Ordnung der Dichotomie, sondern bringt die Metaphysik

³⁹ Cusanos in Reichmann 1968:11/12

⁴⁰ Marx / Engels 1990,:20 ff. (Werke, Bd. 20)

und die Theologie da auf den gemeinsamen Nenner, wo sie strukturell korrespondieren.

3.3 Das unhintergehbare Logische

Für den modernen Logiker Günther, der versucht, ausgehend von der traditionellen Logik über diese hinauszudenken, gilt es, etwas zu denken, was jenseits des metaphysischen Alles liegt. Das Sein sozusagen noch mal von seinem eigenen Ort und seinen eigenen Bedingungen her zu befragen. Wenn ein Jenseits des metaphysischen *Alles* denkbar werden soll, gilt es:

„den metaphysischen Jenseitsbegriff aufzulösen und das platonische Elysium der Ideen ebenso wie den christlichen Gotteshimmel zum Verschwinden zu bringen.“⁴¹

Die Struktur der Zweiwertigkeit der traditionellen Logik liegt dem Zeichenbegriff dort zugrunde, wo auch das Zeichen als zweiwertig betrachtet wird: in der Aufteilung in Signifikat und Signifikant. Und ebenso dort, wo die Relation von Rede und Schrift durch Reihenfolge definiert wird. Der Derridasche Begriff des Logozentrismus bezeichnet die Ideengrundlage, auf welcher die Schrift als Übersetzung eines „erfüllten“ Wortes betrachtet wird. Damit okkupiert die Rede den Ort des Ursprungs, die Schrift wird zu einem nachgeordneten und unvollständigen Spiegelbild der Rede. Dieses Denken der Reihenfolge kann ihren Status überhaupt erst erhalten, wenn ein allgemeines Denken von Ursprung Grundlage ist. Beziehungsweise dieser Ursprung insofern immer Priorität erhält, indem alles in ihn rückführbar, zumindest auf ihn beziehbar bleibt. Dieses Denken kann insofern als theologisches bezeichnet werden, sei der Ursprung nun Gott, Sein, Substanz oder eine andere Invariante. In dem Begriff des *logos* vermittelt sich die Theologie mit Metaphysik: *logos* - als Rede, Wort, Begriff, Vernunft - ist Grundbegriff der abendländischen Philosophie, in der Bibel steht *logos* für das Wort Gottes, im Johannesevangelium ist *logos* eine Bezeichnung für Gottes Sohn.

Wenn ein Ursprung als Ausgangspunkt von jeglichem gedacht wird, kommt ein weiterer Begriff ins Spiel: die Präsenz als Kategorie des Denkens.

⁴¹ Günther 1979:200 (a)

So basiert auch gewissermaßen die Geschichte der Metaphysik auf der ontologischen Kategorie der Präsenz. Die Namen in der Geschichte des Seins, wie z.B. eidos, arche, telos, Subjekt, Substanz, Gott, Mensch, Bewußtsein, sind Invarianten für Präsenz. Der Ursprung gilt als fester Punkt der Präsenz; in der Geschichte einer Sinnhaftigkeit sind Ursprung und Ende in der Gestalt der Präsenz antizipiert. Bezogen auf die Kategorie der Präsenz wird der Ursprung der Wahrheit von jeher dem *logos*, dem „erfüllten“ gesprochenen Wort zugewiesen, die Schrift wird damit als abgefallene Sekundarität an einen anderen Ort verwiesen. Auf diese Weise können alle dem Vorgang des Bezeichnens inhärenten Verschiebungen im gleichen Zuge dem Gesetz der Präsenz untergeordnet werden. Dabei braucht die Präsenz das Wort, um alles rückwirkend zu bestätigen.

Das sprachliche Zeichen, wenn es in seiner Aufteilung in Signifikat und Signifikant situiert wird, steht exemplarisch für die Struktur dieses Logozentrismus. Weiterhin konstituiert sich im Logozentrismus der Gegensatz von Rede und Schrift. Die Rede wird als existenzial-ontologisches Fundament der Sprache situiert. Die Stimme gilt als Erzeuger des ersten Zeichens / des ersten Signifikanten. In diesem Sinne wäre der Signifikant schon immer ein technisch-repräsentierender. Da die Stimme unter dieser Vorgabe untrennbar von der Seele oder dem denkenden Erfassen des Sinns betrachtet wird, zeichnet sich die Stimme durch ihre absolute Nähe zum Sein aus. So wird die Stimme zum Erzeuger des ersten Zeichens bestimmt. Gottes Stimme wird so zum allerersten Signifikat, das Wort Gottes konstituiert die unzerlegbare Einheit des Signifikats mit der Stimme. Gott sprach und die Welt situierte sich auf der unwiderlegbaren Struktur von Dichotomien: Aus Finsternis ward Licht usw..

Durch die Herstellung der Nähe von Stimme und Wort als einem Ursprünglichen ist, laut Derrida, der Logozentrismus gleichzeitig als Phonozentrismus zu bezeichnen.

Damit beschreibt Derrida, daß der Phonozentrismus mit der Sinn-Bestimmung des Seins in der Präsenz verschmilzt. Auf dieser metaphysischen Grundlage muß das Sein einen festgestellten Ort des Ursprungs haben. Diese Idee von Ursprung wird zum Prinzip des Logozenismus; von dort aus bestimmt sich etwas zu dem, *was es ist* und *wie es ist*.

Das strukturelle Denken von einem Zeichenbegriff korrespondiert mit den strukturellen Grundlagen der Metaphysik. Die Differenz ist das strukturbildende Element und beschreibt die Idee des Zeichens. Das *formale* Wesen des Zeichens kann auf dieser Ebene nur aus der Präsenz heraus bestimmt werden. Das *formale* Wesen des Signifikats *ist* seine Präsenz, und das Privileg der Präsenz ist seine Nähe zum *logos* oder *phone*.

Im Logozenismus ist das Verhältnis von Wort / Rede und Schrift von vorneherein fixiert: Schrift ist nichts weiter als die Übersetzung eines erfüllten und in seiner ganzen Fülle präsenten Wortes, also Technik im Dienst der *phone*, wie Derrida schreibt.⁴² Schrift wird somit zum Signifikanten des Signifikanten degradiert, Wahrheit und Sinn gehen ihr immer schon voraus. Die *phone* ist der erste und unmittelbare Ausdruck der Seele, ihr hinzugefügt wird die Schrift lediglich als akzidentielle Verdoppelung. Auf diese Weise ist Schrift nichts anderes als Technik im Dienst eines immer schon vorangegangenen Signifikats. Dadurch, daß das geschriebene Wort als Bild des gesprochenen Wortes gesetzt wird, konstituiert sich der metaphysische Grundsatz von Sein oder Welt. Im Dualismus von Signifikat und Signifikant zeigt sich die Zweiwertigkeit unüberwindbarer Gegensätze von: Urbild und Abbild, Innen und Außen, Erstem und Zweitem, Sein und Nichts, aber auch von: gut und böse, Vernunft und Gefühl sowie männlich und weiblich. Die Ebene jedweden metaphysischen Denkens basiert also auf der Grundlage der Alternative. Wobei die beiden Pole der Alternative nicht - wie auch in der Anordnung von Signifikat und Signifikant gesehen werden kann - heterarchisch (d.h. gleichberechtigt auf horizontaler Ebene), sondern

hierarchisch angeordnet sind und der Vorzug von Wahrheit und Sinnbildung immer dem Ersteren gebührt.

Dieses schreibt Saussure in seiner Situierung des Zeichens mit, in welcher das Signifikat oben steht und darunter durch einen Strich getrennt der Signifikant.

In diesem metaphysisch wie auch theologischen Denken von Ursprung fällt die Schrift aus der Unmittelbarkeit des Sinns heraus. Hier genügt das gesprochene Wort zum Ausdruck einer Innerlichkeit des Sinns. Indem die Schrift auf dieser Ebene Distanz zum Ursprung hält, lässt sie sich auf Unterschied hin befragen. Die Frage ist, ob die (Zeichen-) Schrift nicht ein Doppeltes be-schreibt: erstens die Wiederholung einer dichotomischen Ursprungsdenkens als Abbild und zweitens - über den Abbildcharakter hinaus - die Konstitutionsbedingungen dieses Denkens. Denn was sich mitschreibt in der onto-theologischen Statuierung von Schrift ist eine Differenz: ihr Bezug zum Ursprung und gleichzeitig ihr Unterschied dazu.

Hierfür müssen die Markierungen in der Schrift sichtbar gemacht werden, die sich dem bloßen Auge entziehen. Um dann zu fragen, ob sie eine Bewegung neben der Figur der Alternative zu denken geben.

⁴² vgl. Derrida 1988

3.4 Göttlicher Hauch und Ursprungsschrift

„Das Zeichen und die Göttlichkeit sind am gleichen Ort und zur gleichen Stunde geboren. Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch.“⁴³

Über den Begriff des *Wesens* beschreibt Derrida mit diesem Satz die strukturelle Verbundenheit einer *Idee* von Zeichen und einer *Idee* von Schöpfer. Theologisch betrachtet ist die Welt durch Gottes Zeichen geschaffen und bestätigt. Wieder verknüpft sich im Begriff dieses Ursprungs die strukturelle Wesenheit von göttlicher und Zeichen-Ebene.

Wie aber fügt sich diese Idee von Zeichen mit dem Wort, und Zeichen und Wort mit der Schrift zusammen?

Kann Schrift aufgrund dieser historischen und darüber hinausgelesenen Vernetzungen einen Raum ermöglichen, der über die Funktion einer rein sekundären Zugabe hinausgeht? Schrift wird auf die Funktion reduziert, „Nachwort“ eines ursprünglich gesprochenen Wortes zu sein. Die Stimme, der göttliche Hauch, der *logos*, all dieses ist Gott vorbehalten. Im Zuge ihres Abbildens dieses ersten Signifikats reproduziert Schrift ihre eigene Nachträglichkeit, gleichzeitig läßt sie gerade so die Frage nach ihrer eigenen strukturellen Ordnung stellen. An diesem Punkt hört die Schrift auf, einfacher Spiegel zu sein.

Eine bekannte Textstelle in Platons Phaidros schreibt die Schrift in gewisser Weise aus ihrer Reduzierung heraus. Dort wird die lebendige und beseelte Rede des Wissenden ihrem Abbild, der geschriebenen Rede / Schrift, einerseits gegenübergestellt. Und doch läßt sich im Phaidros etwas herauslesen, was noch eine andere Schrift hervorholt. Eine, die *vor* der Repräsentation der Stimme durch Schrift liegt. Es heißt dort, daß die lebendige und beseelte Rede in die Seele des Lernenden *eingeschrieben* ist. D.h. es gibt eine Art Schrift, die den Begriff der Schrift also auch ihre Reduzierung auf ein Äußerliches preisgibt. Sie ist nicht länger nur Technik,

⁴³ Derrida 1988:28

Materie, Körper, die Geist, *logos*, Atem, Wort äußerlich ist. Platon schreibt hier also einen Schriftbegriff mit, der den eigenen Begriff „überliest“, diese erste (Seelen-) Schrift liegt vor ihrer eigenen Kategorisierung als Sichtbarmachung von Lauten, als sichtbares Bild von Zeichen. Grundlegend jedoch bleibt auch hier, daß die absolute Wahrheit allein im Ursprung des *logos* situiert bleibt, jedwede metaphysische Bestimmung von Wahrheit ist vom *logos* nicht zu trennen.

Das bedeutet auch, daß die auf onto-theologischer Basis gedachte ursprüngliche Verbindung von *logos* und Stimme / *phone* niemals unterbrochen war. Sollte die Schrift jedoch mehr als bloßer Spiegel sein, wäre sie auch mehr als das Sichtbarmachen der Rede. Wenn sie nicht nur reproduzierte, sondern ihre eigene Ordnung mitschriebe, beschriebe die Schrift einen Riß quer durch ihren eigenen Begriff. Damit würde sie zur schneidenden Bewegung, welche sich durch das Verhältnis von Urbild und Abbild zöge.

Für Spinoza - um ein weiteres Beispiel heranzuziehen - liegt die einzige Norm für die Schriftauslegung im transzendentalen Bereich des allen gemeinsamen natürlichen Lichts, welches weder übernatürliche Erleuchtung noch äußere Autorität darstellen soll.⁴⁴ Die Urschrift, so Spinoza, ist dem menschlichen Geist von Gott her in seinem Herzen *eingeschrieben*, sein Siegel ist die Idee seiner selbst als dem Bilde seiner Göttlichkeit. Der *Inhalt* der Schrift ist leicht verständlich, die Schwierigkeit Schrift zu verstehen liegt bloß in der Sprache, nicht in einer Erhabenheit des Inhalts. Die wahre Urschrift des göttlichen Wortes ist der Geist, der Buchstabe ist das Abbild des göttlichen Wortes.

Sei es die Seelen-Schrift Platons oder die Herzensschrift Spinozas, in jedem Falle wird der Schriftbegriff über sich selbst hinausführbar. Denn heißt dieses nicht, daß eine Schrift *vor* dem Zeichen denkbar wird? Der Geist, griechisch *pneuma* oder hebräisch *ruach*, kann für den göttlichen Hauch, das gehauchte Wort oder die göttliche Rede stehen. Eine Art Ur-Schrift wird

somit zur vorgängigen Schrift des göttlichen Wortes, während sich das Zeichen buchstäblich in den sekundären Bereich verzieht.

Wenn der Zeichenbegriff sich von Schrift trennen kann, hinterfragt Schrift gleichzeitig die Struktur von Sichtbarkeit / Bild. Es sei denn, schon die Herzensschrift ist Zeichen, dann bliebe die Frage nach dem *Begriff* des Zeichens und seiner Verbindung zu dem *Begriff* des Bildlichen.

In der Ordnung des Phonozentrismus gilt die Stimme als Erzeuger des ersten Zeichens, des ersten Signifikanten, dieses hieße, so Derrida, Signifikant wäre immer schon repräsentierend und nicht sinnbildend. So stellt das Zeichen das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar und setzt sich an die Stelle der Sache selbst.⁴⁵ Das gilt für die Bedeutung als auch für den Referenten, der als allererster Referent Gott ist.

Die *Idee* des Zeichens beruht in dieser Hinsicht auf der Differenz zwischen Signifikat und Signifikant. Das Signifikat gilt als Ausdruck reiner Intelligibilität und verweist immer auf den absoluten *logos*. Im Begriff des Ursprungs geht das Signifikat mit dem *logos* unmittelbar einher. Die Position dieses Signifikats *muß* im transzendentalen Bereich liegen, um die angenommene irreduzible Differenz von Signifikat und Signifikant aufrechtzuerhalten. Um aber Signifikat *sein* zu können, muß es immer schon in der *Position des Signifikanten* gewesen sein. Trotz aller Modifikationen ist jedes Zeichen, laut Derrida, einer ursprünglichen Wiederholungsstruktur verpflichtet, ein Signifikant *ist* nur durch Wiedererkennen.⁴⁶ Darauf wird im Rahmen der literarischen Texte zurückzukommen sein. Wenn die von Anfang an gegebene Möglichkeit der eigenen Wiederholung, des eigenen Abbildes oder Ähnlichkeit mit sich selbst zur Bedingung der Identität des Signifikanten wird, inauguriert dieses ein Doppeltes: Der Signifikant verweist auf seinen eigenen Überschuß, der wiederum auf die Strukturalität verweist. Damit ist auch der Ursprung ein doppelter, zu diesem kommt noch seine

⁴⁴ vgl. Spinoza *Von der Auslegung der Schrift* in: Theologisch-Politischer Traktat, 1984

⁴⁵ vgl. Derrida 1976

⁴⁶ vgl. Derrida 1986

Wiederholung dazu. Zusammengezählt wird so die Drei zur ersten Zahl der Wiederholung. Oder wie Derrida formuliert:

„Was sich betrachten läßt, ist nicht Eins. Es ist das Gesetz der Addition des Ursprungs zu seiner Repräsentation, des Dings zu seinem Bild, daß Eins plus Eins wenigstens Drei macht.“⁴⁷

Zweitens beschreibt die Wiederholung den Ursprung des Buches aus einer Schrift, die ihr noch nicht angehört. Auf diese Weise wird Wiederholung selbst zum Produktionsprinzip einer *Ursprungsschrift*, die den Ursprung nachzeichnet.

Hier überschreitet also der Signifikant die *Idee* des Zeichens; und die Schrift situiert einen Bruch zwischen der Idee von Urbild und Abbild, zwischen Ursprung und Nachträglichkeit, zwischen absolutem *logos / phone* und sekundärer Aufzeichnung.

In Babel⁴⁸ wurden die Sprachen voneinander getrennt. Ihre vormalige Einheit zieht sich nun völlig in das transzendente Wort Gottes zurück. Die Symbolhaftigkeit der babylonischen Sprachverwirrung soll im folgenden mit dem Hintergrund einer homogenisierten Logosrückführung zur Sprache kommen. Von nun an werden alle Sprachen auf dem Hintergrund der verlorenen Ähnlichkeit gesprochen. Genauer: in dem Raum, den die verlorene Ähnlichkeit *leer* gelassen hat.

Nur eine Sprache hat - wie Foucault schreibt - die Erinnerung daran nicht verloren, denn diese leitet sich direkt vom ersten, jetzt vergessenen Wortschatz ab.

„Das Hebräische trägt also wie aus Ruinen die Markierungen der ursprünglichen Bezeichnung.“⁴⁹

Das hebräische Zeichen selbst weist drei Markierungen auf: ein hebräischer Buchstabe trägt die Bedeutung von Hieroglyphe, Zahl und Idee. Diese Dreiheit in ihrer Vereinheitlichung im Zeichen wird konstitutiv für die Idee von Welt / Sein, wie sie sich in der vorgeblichen Geschlossenheit des

⁴⁷ Derrida 1988:65

⁴⁸ vgl. im folgenden Foucault 1988

Buches der Bücher durch die christliche Dreifaltigkeit repräsentiert. Jene Dreifaltigkeit ist zur Grenze erklärt worden, die Frage ist, ob sie in ein- und derselben Bewegung die Entgrenzung der Verbindung *phone / logos* und Schrift ermöglicht. Als mögliche Markierung von Entgrenzung gewinnt die Zahl an maßgeblicher Bedeutung. Mit ihr könnten Zeichen zur Markierung der Identität *und* des Unterschiedes werden. Sie repräsentieren nur einerseits Prinzipien der Ordnung und lassen sich andererseits nicht ohne weiteres auf den Bereich einer Ursprünglichkeit der göttlichen Stimme abbilden.

Mit dem Zeichen wie auch mit der Zahl wird eine *Struktur und ihre Bedingungen* gedacht, das heißt im gleichen Zuge: wiederholt. Die Differenz, in welcher möglicherweise die Strukturalität und das Denken der Strukturalität sich nicht einfach aufeinander abbilden lassen, wird zu bedenken sein.

Das (hebräische) Zeichen in seiner Verbundenheit zur Zahl also *be-schreibt und befragt* das Verhältnis von absolutem *logos* (als Signifikat) und der Schrift (als dem Signifikat zugeordneten Äußeren). Gleichzeitig stellt es die Verbindung von Schrift und Zeichen zur Disposition.

⁴⁹ Foucault 1988:68

3.5 Buchstabe, Alphabet und Zahl

Hier folgt ein weiteres Motiv der Verflechtung von Sprache und Zahl: Die Frage nach einer möglichen primordialen Verbindung zum Wort wird erörtert. Bereits aufgerufen sind die unterschiedlichen Dimensionen (und Ideen) von Zahl in bezug auf die das Sein fixierenden Diskurse und der Logik; mit der Logik ist die strukturelle Arithmetisierung der Sprache bereits angedeutet worden.

In welchem Zusammenhang auf etymologischer Ebene Wort, Buchstabe und Zahl stehen, soll im folgenden ausgegraben werden. Diese Verknüpfungen stellen ein *weiteres* Motiv im Netzwerk der Bedingungen von Sprache (Rede / Schrift) dar, welches sich mitschreibt. In einer Art *Verlangsamung* der Bewegung des Lesens sollen gerade diese Motive nach dem Zusammenhang mit dem Begriff der Repräsentation befragt werden. Um dann immer wieder die Frage nach den Bedingungen und Konsequenzen von Ursprungsdenken zu stellen. Und - wie es nach der Motivaufbereitung geschehen soll - die Frage nach der Repräsentation eines Weiblichen in der Schrift zu wiederholen.

Immer wieder schwingen hier Vorgaben Heideggerscher Texte mit, ohne die Frage danach explizit zu stellen. Heideggers philosophische Texte beschreiben unter anderem, daß sich die Schrift bzw. das Wort auf Urszenen des Griechischen, wie Heidegger es nennt, zurückführen läßt. In dieser geradlinigen Rückführung findet auch eine Homogenisierung statt. Das Interesse der folgenden Lektüren soll der Möglichkeit eines Denkens der Diversifizierung gelten. Die Homogenisierung von Sprache, die Rückführung in die Urszenen des Griechischen, in den Logosbegriff, wird dort hinterfragt, wo schon *im Wort* keine Einheitlichkeit existiert.⁵⁰

Schrifthistorisch betrachtet weist das Hebräische die größte Verbindung zur Zahl auf. Im folgenden soll die Sprache allerdings nicht - selbst wenn das

⁵⁰ Ein Beispiel könnte das jiddische Wort *schlimmaselik* (Pechvogel) sein, das seinen Ursprung in gleichzeitig drei Sprachen hat (hebräisch, deutsch, slawisch).

Hebräische sozusagen als Grundlage bzw. Ausgangspunkt der Betrachtung und modellhafter Diversifikation dient - auf etwaige *hebräische* Urszenen zurückgebildet werden. Die *Bedingungen* für die - um den Heideggerschen Begriff zu beanspruchen - Urszenen stehen zur Disposition. Damit auch die Frage, ob Ursprung sich nicht verflüchtigt, wenn wieder etwas hervorgeholt wird, was sich mit der Wortgeschichte zu lesen gibt: die Zahl.

Kadmos, der Begründer Thebens, gilt als Vermittler der phönizischen Buchstabenschrift nach Griechenland. So steht der Name Kadmos für den Anfang einer „Bewegung“, die die phönizischen Zeichen zur Grundlage aller alphabetischen Schriften, auch der lateinischen, werden läßt.

Das phönizische Alphabet wird als Grundlage der semitischen Schriften (wozu auch z.B. die arabische gehört) betrachtet. Seine 22 Buchstaben wurden zur Zeit der Königreiche Israel und Judäa zur Wurzel der althebräischen Schrift.⁵¹ Das hebräische Zeichen repräsentiert jedoch mehr als eine Hieroglyphe: es repräsentiert die Dreiheit von Hieroglyphe, Zahl und Idee.⁵² Das hebräische Zeichen stellt also mehr dar als ein Buchstabenbild.

In bezug auf die Entstehung und Diversifikationen von alphabetischen Schriften im Zusammenhang mit dem Hebräischen kann von einer primordialen Verbindung von Buchstabe und Zahl ausgegangen werden. Diese Ursprünglichkeit der Verbindung, die letztlich auch eine Eindimensionalität des abgebildeten Zeichens in Frage stellt, ist durch verschiedene Transformationen immer mehr verdeckt worden.

Die eine Verbindung von Buchstabe und Zahl wird hier also als eine primordiale betrachtet; die andere bezieht sich auf das Alphabet und dessen Kombination zu Wort und Schrift.

⁵¹ Zu jener Zeit existierten lediglich reine Konsonantensprachen, deren schriftliche Organisation ohne Zeichensetzung verlief, erst die Entwicklung des griechischen Alphabets ermöglichte eine Wiedergabe der Vokale.

⁵² Noch heute wird die alphabetische Zahlschrift benutzt, um Abschnitte des (hebräischen) Alten Testaments zu numerieren, oder um Werke, die hebräisch gedruckt sind, zu paginieren. *Bis heute* entspricht jeder hebräische Buchstabe einem Zahlenwert, ebenso wie auch jeder griechische Buchstabe, wobei sich die jeweiligen Verbindungen von Buchstabe und Zahl in den beiden Alphabeten kaum unterscheiden.

Im Laufe der Zeit entwickelte sich ein Transkriptionssystem, das sich in all seinen verschiedenen Ausformungen als strenges Ordnungssystem, als System der Reihe und der fixierten Anordnung repräsentiert. Die Basis ist demnach ein System, das auf struktureller Ebene mit dem arithmetischen System von Addition und Subtraktion zu vergleichen ist.⁵³

Das bedeutet, daß einem Schriftkorpus ein Doppeltes zugrundeliegt: der ursprüngliche Bezug von Buchstabe und Zahl sowie die Struktur einer arithmetischen Ordnung, wie sie in bezug auf den Diskurs der Logik bereits beschrieben wurde. Damit wird auch der Begriff von Zahl und zugleich seine Bedeutung erweitert.

Es wird noch anhand von Texten zu fragen sein, wie sich auf dieser Grundlage Lektüren gestalten können. Zunächst wird mit dieser rückblickenden Verbindung von Buchstabe / Alphabet und Zahl eine Verräumlichung der Eindeutigkeit des Zeichens inauguriert, die zumindest Variationen von Lektüren gestattet.

Nicht nur das einzelne Zeichen, sondern auch ein ganzes Wort kann im Rückblick auf das Hebräische mit der Zahl zusammengelesen werden.

Wenn ein Schriftwort sich verschiedener Interpretationsmöglichkeiten mit Hilfe eines Zahlenwerts öffnen kann, heißt das nicht, daß sich das Wort als Bedeutungsträger *eines* Bedeuteten vervielfältigt? Wo die Ebene von Signifikat und Signifikant wieder zur Disposition stünde? Mit anderen Worten: Ist nicht anzunehmen, daß das Signifikat sich nochmal zerteilt und somit gleitet, so daß u.U. die Arbitrarität der Verbindung Signifikat - Signifikant (trotz Einführung der Vokale, die für die Abbildungstreue der Laute stehen) „zu Wort“ kommen könnte und damit etwas zu denken gäbe, was die klassische Positionierung der Zweiheit des Zeichens sowie der Anordnung von Rede und Schrift in Frage stellen könnte?

⁵³ Auch auf etymologischer Ebene läßt sich eine zahlentheoretische Grundlage nachvollziehen: Die Verben „zählen“ als auch „erzählen“ haben dieselbe etymologische Wurzel (ebenso im Französischen (compter / conter), im Niederländischen (tellen / vertellen), im Spanischen, Portugiesischen und Italienischen (contar / contar) wie auch im Hebräischen (saphor / saper).

3.6 Die Wahrheit in der Schwebel. Hebräisch und Zahl - eine Über-Setzung⁵⁴

Auf den folgenden Seiten wird dem Katalog bezüglich des Zeichens / des Wortes und der Schrift allgemein eine Sammlung in bezug auf das hebräische Zeichen angefügt. Das Hebräische ist aus mehrfacher Sicht von großer Relevanz: auf etymologischer Ebene, auf Zeichenebene (in seiner ursprünglichen Verbindung zur Zahl) und als Sprache der Bibel. Das Hebräische trägt die Spuren in sich, die die Verknüpfung von Theologie und Ontologie markieren.

Aufgrund der „Dreifaltigkeit“ (Buchstabe, Zahl, Idee) der hebräischen Zeichen bietet es sich an, auf der Basis von (mathematischen) Kombinationen und Permutationen eine immanente und auch kontextuelle Dissemination zu denken. Dieses wird anhand der hebräischen und auch zum Teil der griechischen Fassung der Bibel möglich; in der Vulgata z.B. ist diese Mehrdimensionalität durch die Übersetzung in eindimensionale Zeichenkombinationen der lateinischen Schrift in den Hintergrund getreten. Die Frage, ob sich die Dichotomie von Welt durch eine mögliche Dissemination aus ihrer fixierten Organisationsstruktur lösen lässt, stellt sich nunmehr neu.

Anhand weniger Beispiele, die sich mit der konstitutiven Veränderung in bezug auf ein Denken der Struktur durch Über-Setzung - die einen Verlust in bezug auf die Dreiheit des hebräischen Zeichens verzeichnet - beschäftigen, soll auf das Phänomen dieses Hintergrundes aufmerksam gemacht werden. Gleichzeitig taucht hier schon ab und an die Frage nach einem Weiblichen auf.

Der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets (**aleph**) ist stimmlos und hat den Zahlenwert 1. Dieser Zahlenwert steht für Eins, für die Einheit; wie schon bei den Pythagoräern ist die Eins Ursprung aller Zahlen und doch

nicht einfach Zahl. Es heißt, daß aus dem Hauch Gottes die geschöpfliche Welt emaniert. Daher hat das stimmlose **aleph**, als Anfang des Alphabets, den symbolischen Wert dieses Hauches (in Zahl und Bedeutung). **Aleph** wird demnach zum ersten Signifikanten des göttlichen Wortes bestimmt. So steht der Hauch als Nicht-Darstellbares vor dem Beginn von Welt, d.h., daß auch das Alte Testament (hebräisch) mit **beth**, dem zweiten Buchstaben als Darstellung der Auflösung der Einheit in Licht und Finsternis, beginnen muß. **Beth** ist der erste Hinweis auf die geschöpfliche Welt. So beginnt das Alte Testament mit dem hebräischen Wort **be´reschith** (oder **b´reschith**), d.h. „**im** Anfang“, welches Ähnlichkeiten zu **bara schith** aufweist, welches „erschuf die Sechs“ heißt, als Hinweis auf die sechs Schöpfungstage. Die Luther-Übersetzung des Alten Testaments wurde mit „**am** Anfang“ formuliert, während „Anfang“ mit der Präposition „**im**“ erst im Johannesevangelium des Neuen Testaments auftaucht, („*Im Anfang war das Wort*“).⁵⁵

Nun heißt es aber **be´reschith** im Hebräischen zu Beginn des alten Testaments, und **be** steht übersetzt für die Präposition in/im.

Die Transformation zu **am** Anfang fixiert den Ursprung punktuell als den ersten Punkt einer metaphysisch-theologischen Kette, also jener Reihung, deren Punkte vorangegangenen jeweils nachgeordnet sind. Während „**im** Anfang“ sich schon innerhalb eines Nicht-Bestimmbaren organisiert und vielleicht auf diese Weise den Gedanken von Linearität nicht so ungebrochen stehen läßt. „**Im** Anfang“ setzt irgend etwas vor den Anfang von Welt und beschreibt auf diese Weise einen doppelten Ursprung: Ein Ursprung aber, der im Sinne der beschriebenen Onto-Theologik doppelt ist, *ist* nicht.

Das Wort jedoch wird *im* Anfang angesiedelt, damit schiebt sich *vor* das Wort als einheitlich situierten ersten Signifikanten ein anderes: Zunächst, so läßt es sich lesen, kommt der *Akt* der Schöpfung, die Handlung also. D.h.,

⁵⁴ Im folgenden werden aus Gründen des typografischen Aufwands die hebräischen Buchstaben und Worte in lateinischer Umschrift notiert.

⁵⁵ Es gibt Bibelfassungen, die mit „*Im Anfang*“ beginnen.

daß die Präpositionen **am** und **im** eine Kluft erkennen lassen, die den Bedingungen von Ursprung und Einheit zuwiderläuft.

Als nächstes Über-Setzungsbeispiel wird der Mensch herangezogen. Im Schöpfungsbericht des hebräischen Alten Testaments wird der Mensch aus Erde geschaffen, dieser Mensch ist noch „eins“, d.h. er ist *als Einheit* männlich und weiblich. Das Wort „Rippe“ in der Übersetzung führt in die (konstitutive) Irre, das hebräische Wort lautet **tselah** und wäre besser, laut Weinreb, mit „Seite“ zu übersetzen.⁵⁶ Verwandt ist **tselah** mit dem Wort **tselem**, was „Bild“ bedeutet; beide Worte haben mit **tse** („Schatten“) zu tun. Daraus läßt sich auch lesen, daß eine Seite des Menschen auf diese Weise zu etwas Selbständigem wurde.

„Eine Seite, eine „Eigenschaft“ oder „Facette“ wurde von ihm weggenommen, nämlich jene Seite, die als weibliche Seite mit der männlichen zusammen in ihm die Einheit ... bildete.“⁵⁷

Gottes Menschenschaffung kann als Akt der Wiederholung gelesen werden; diese funktioniert über die Idee des Ur- und Abbildes. Danach ist die erste Wiederholung nach dem Bilde Gottes Adam; Eva wird zur zweiten Wiederholung. Diese zweite Wiederholung hat einen größeren Abstand zum göttlichen Ursprung und inauguriert eine Differenz zum göttlichen Urbild, während Adam zum aus Lehm geformten Spiegel Gottes wird.

Der Mensch vor der Teilung wird also in der hebräischen Fassung als Einer / Einheit, männlich und weiblich, Leib und Seele lesbar. Nach der Teilung wird der Körper des Menschen zum Ausdruck des W(L)eiblichen. Bleibt auch das Weibliche (Leibliche) Abspaltung, hervorgebracht aus dem (in der Übersetzung) geringfügigem Rippenteil des Männlichen, so erwirkt sie doch eine Lesart einer strukturellen Verschiebung, einen Bruch, der sich zwischen die Idee von Urbild und Abbild schiebt.

Doch soll nun im folgenden zum Verhältnis der Zahl zum hebräischen Buchstaben zurückgekommen werden. So geht es nicht um die Frage: Was

⁵⁶ vgl. Weinreb 1978

war zuerst, die Buchstaben oder die Zahlen, sondern das Sich-Bedingen ist das Spezifische an diesem Verhältnis. Die Konsonanten sind Zahlen, genauer gesagt: In der Welt der Laute sind es Konsonanten, in der Welt der Begriffe Zahlen.

Die Vokale, die für die direkte Verbindung zur stimmlichen Verlautbarung / Rede stehen, existieren erst und nur durch bestimmte Kombinationen der Konsonanten.

Der symbolische Gehalt des Turmbaus zu Babel, wo es heißt, daß der Mensch den Drang hatte, Gott zu sein, steht für hebräisch **haflaga**, was mit „Spaltung“ zu übersetzen ist. Diese Spaltung verschiebt die Verbindung von absoluter Zahl und Laut, d.h. nicht, daß sie aufgelöst wird. Die (Ur-)Sprache zerbricht und nur eine Sprache zerbricht nicht: die Sprache Gottes, denn: *Gott spricht und die Welt ist.*

Dieser Raum der **haflaga** eröffnet nunmehr die Möglichkeiten unterschiedlicher Lesarten. Was bleibt ist, daß die Buchstabenfolge dieselbe ist wie die Zahlenreihenfolge; genauer, daß die Buchstaben wesentlich Zahlen sind, mit denen die Proportionen wiedergegeben werden. Die Reihenfolge dieser Buchstaben, die Verhältnisse ausdrücken, wird bestimmt durch die Rangordnung, durch Linearität und Proportionen. Das Quantitative, das nicht losgelöst vom Qualitativen betrachtet werden kann, steht in der Sprache am Anfang, weil es dem Wesentlichen am nächsten kommt.⁵⁸

Es gibt 22 Buchstaben / 22 Zahlen, die zugleich die 22 Urmöglichkeiten metaphysischer Ideen darstellen sollen. **Jod** ist in seiner Verwandtschaft zum Göttlichen das Urzeichen. Die Buchstaben stehen in einem Zentrum, von wo aus sich die Welt der Formen bildet. So wird Form die Konsequenz der Zahl.

⁵⁷ Weinreb 1978:98

⁵⁸ vgl. Weinreb 1978:56 ff.

Ist das Hebräische auch nicht jeder willkürlichen Permutation zugänglich, so ermöglichen doch diverse Kombinationsmöglichkeiten der dreifaltigen Zeichen unterschiedliche Lektüren.

Das hebräische Alphabet besteht aus 22 Konsonanten, davon sind zwei stumm (**aleph**, **ajin**) und beziehen ihren Klang von den Vokalen. Mit der Gesamtzahl der Buchstaben läßt sich durch Kombination und Permutation alles ausdrücken - so heißt es - was in der Welt der Formwerdung geschieht. Auf diese Weise wird die Form der Schrift Körper und damit sichtbare Realität(en). Der erste stimmlose Buchstabe **aleph** steht für die Eins und existiert eigentlich gar nicht, da immer nur Teile des Ganzen dem Menschen zugänglich sind. Und doch ist **aleph** - wie erwähnt - Vokal als der Geist / Hauch, der den Körper (das Konsonantenalphabet) zum Leben erweckt. So wird **aleph** als Verbindung zwischen dem transzendentalen Bereich Gottes und dem Diesseits der Schöpfung betrachtet.

Jeder Buchstabe ist zugleich Wort und weist somit Verwandtschaft zu anderen Wörtern auf. **Aleph** heißt z.B. Haupt (des Stieres). Das zweite stimmlose Zeichen des hebräischen Alphabets ist **ajin**. **Ajin** weist u.a. auf „nichts“ und ist verwandt mit dem Wort **ani**, welches „ich“ bezeichnet. Die Verbindung wird erkennbar, da **ajin** mit den Zeichen **aleph-jod-nun** und **ani** mit der Zeichenkombination **aleph-nun-jod** gebildet wird. Es handelt sich um einen Hinweis, der auf ein Verhältnis vom transzendentalen Nichts zum diesseitigen Ich und v.v. verweist. Im Hebräischen steht **ani** (ich) für die männliche und weibliche Form und wiederholt damit die Einheitlichkeit vor der Spaltung in männlich und weiblich. Erst das Du, als zweite aus der göttlichen Subjektivität herausgefallene Wiederholung, wird zum Doppelten des Einen: **ata** be-deutet das männliche, **at** das weibliche Du.

Das Nichts verbindet sich mit dem jenseitigen Ich göttlicher Subjektivität. Hier ergibt sich nun wiederum eine Relation zu dem erstgenannten stimmlosen Zeichen, **aleph**; als dem Schweigen des Schweigens stellt **aleph**

die höchste Potenz des Schweigens, die Welt des Nichts dar⁵⁹, die jedoch durch die Verbindung mit den per se sichtbaren Zeichen innerweltliche Bedeutung erlangt. Dabei nimmt das **aleph** unterschiedliche Vokalformen an. D.h., daß in der Lesart des **aleph** nicht nur der ständige Bezug zur höchsten göttlichen Potenz, sondern auch - diese mitschreibend - ein weiterer Bezug durch Einfügung und Veränderbarkeit in einer Reihe von anderen Zeichen liegt. Somit kann das **aleph** als *chiffrierter* Buchstabe des hebräischen Alphabets bezeichnet werden. Und damit wird dem Chiffre-Begriff eine weitere Bedeutungsebene zugeschrieben: War Chiffre bisher gleichzeitig Zahl und Geheimschrift, wird der *chiffrierte Buchstabe* zu einem Element, das in Verbindung mit dem ihm zugrundeliegenden Begriff Zahl etwas be-deutet, welches hinter der bildlichen Repräsentation liegt. Der Buchstabe **aleph** steht für die direkte Verbindung zur göttlichen Transzendenz.

Neben **aleph** ist **jod** der bedeutendste hebräische Buchstabe. Die Welt des Handelns beginnt mit der Reihe der Zehner, **jod** hat den Zahlwert 10 und wird als Tropfen vom Anfang, der Anfang jedes Buchstabens bezeichnet. **Jod**, der erste Buchstabe des einzig wahren, daher unaussprechlichen Namen Gottes (Jahve), kann auch Hand bedeuten - was wieder auf die Handlung Gottes, den ersten Akt verweist - und wird zur Grundlage und zum Mysterium des göttlichen als auch des menschlichen Handelns.

Die Eins ist exemplarischer Teil einer Vielheit, die buchstäblich alles umfaßt. Da sich alles durch Eins begreift, heißt es bei der Zwei, daß die Eins sich geteilt hat, und zwar in Ursprung und Wirklichkeit. Dennoch kann die Zwei von der Eins als Ursprung und Wirklichkeit absehen und sich mit sich selbst in Beziehung setzen (Quadratierung); in der Vier hat die Zwei sich selbst erfüllt.

Im folgenden soll aufgezeigt werden, daß sich durch Zahlenkombinationen, die sich aus bestimmten Worten ergeben, zusätzliche Verbindungen oder Verwandtschaften zwischen den Worten (der Bibel in diesem Falle)

⁵⁹ vgl. Weinreb 1979

ergeben. Es gilt zu fragen, was es heißt, wenn durch die Lektüre von Zahl das Wort (und seine Verbindungen) nicht mehr nur etymologisch im engeren Sinne eingeordnet wird, sondern mehrere Orte (der Ordnung sicherlich) einnimmt?

Die Voraussetzung für das Auftauchen des Menschen wird im zweiten Schöpfungsbericht Dampf (oder der göttliche Hauch / Geist, also *ruach*)⁶⁰. Einige Grundprinzipien der Schöpfung beginnen mit dem Buchstaben des Wertes Eins (**aleph**). So heißt auf hebräisch:

• Dampf: ed	mit dem Zahlenwert 1-4
• Mensch: adam	mit dem Zahlenwert 1-4-40
• Erde: adama	mit dem Zahlenwert 1-4-40-5
• Wahrheit: emeth	mit dem Zahlenwert 1-40-400

Das heißt, daß auch die Zahlen und ihre Progression Hinweise auf Verwandtschaften geben. Da die Eins, bzw. das **aleph**, als *chiffrierter* Buchstabe und als Ursprung aller Zahlen etwas besonderes darstellt (mit anderen Worten: die Brücke zur Transzendentalität des Gottesbegriffs aufrechthält), tritt Veränderung ein, wenn man die „Eins der Schöpfung“ wegließe. Das heißt nicht, daß die Worte einer Sinnentleerung anheimfallen, sondern daß sie immer noch einen Bezug zum Wort mit der Eins haben, aber sie nehmen einen entgegengesetzten Bedeutungsstandpunkt ein, der auf das Herausfallen aus der paradiesischen Einheit verweist. Z.B. wird unter Wegnahme der Eins aus **adam** (Mensch) **dam** (4-40), welches Blut bedeutet. Nimmt man der Wahrheit die Eins (**emeth**), so wird daraus **meth** (40-400), dieses bedeutet „tot“.

Eine Golem-Sage erzählt, daß die Tonfigur zu leben beginnt, wenn in die Stirn das Wort **emeth** (Wahrheit) geritzt wird. Wenn dieser Inskription der Anfangsbuchstabe gestrichen wird (**meth**), stirbt die Figur wieder.

⁶⁰ vgl. Weinreb 1979

In einer anderen Golem-Variation erwacht die Tonfigur zum Leben, wenn der Zettel mit dem Namen Gottes unter die Zunge oder in das Fleisch des rechten Armes genäht wird. Wird der Name entfernt, tritt sofort der Tod an die Stelle des Lebens. Alles *ist* durch Gottes Namen, der so, von jeher notiert, Schrift ist.

Das bedeutet, daß das Wort an sich über den Verlust des *chiffrierten* Buchstabens, der den Ursprung markiert, die Dichotomie von Welt, die sich metaphysisch als auch theologisch spiegelt, zum Konstitutivum erklärt. D.h. aber auch, entzieht man die Eins der Schöpfung dem Wort, so fällt dieses u.U. aus dem strukturellen Bereich von Welt heraus und deutet auf etwas anderes. Vielleicht auch auf die eigene Strukturalität. Der Anfang wird damit jedoch zur exponiertesten Stelle eines Wortes / einer Schrift erklärt.

Wie die der hebräischen Sprache inhärenten „Zahlenspiele“ eine Hierarchie statuieren (vor allem auf männlich und weiblich bezogen), wird nun noch kurz skizziert.⁶¹ Als Beispiel wird noch mal das hebräische Wort **adam** herangezogen. Dieses Wort besteht aus den Zeichen **aleph-daleth-mem**, welche die Zahlenfolge 1-4-40 darstellen. Addiert ergibt das 45; das ganze Wort hat als Einheit die Proportion 45; dieser Wert des gesamten Wortes wird der **äußere oder normale Wert** genannt. Nun ist der hebräische Buchstabe zugleich auch Name, was schon erwähnt wurde, dieses bedeutet, daß auch das Zeichen an sich Wertigkeiten hat. Die göttliche Trinität zeigt sich in diesen Wertigkeiten, von denen es drei gibt. Der Buchstabe / Name **aleph** besteht aus der Kombination **aleph-lamed peh** also 1-30-80, welches in der Addition den Wert 111 ergibt. Bei dem Wort **adam** wird jedoch nur das **aleph** als erster Buchstabe des Alphabets gehört, mit anderen Worten, *gehört wird nur die Eins*. Das Vernehmen der Stimme, das Sich-im-Sprechen-Vernehmen, nimmt also nur einen Teil der strukturellen Ebene des Zeichens ein. Auch das Ohr kann nicht Ariadnefaden sein.

⁶¹ vgl. im folgenden Weinreb 1978

Also gibt es einen sogenannten verborgenen Wert, der nicht hörbar ist, jener ergibt 110. Bei dem Wort **adam** ergeben sich folgende Kombinationen und Werte:

<u>adam ist</u>				
• A leph:	1+30+80=	111	→	110
• D aleth:	4+30+400=	434	→	430
• M em:	<u>40</u> +40=	<u>80</u>	→	<u>40</u>
		<u>45</u>		<u>625</u>
				<u>580</u>

Das heißt zusammengefaßt, daß in bezug auf **adam** links der äußere Wert (der hörbaren Rede) (45), als Zweites der volle Wert (625) und als Drittes der verborgene Wert (580) erscheint. In anderen Worten verbindet der verborgene Wert die linke (definiert als weibliche) Welt mit der rechten (der sog. männlichen) Welt. Die Stimme spricht nur den äußeren Wert (45), und die Zeichen und ihre Namen bringen den verborgenen Wert auf die rechte (respektive männliche) Seite zu Gott, „*wo der volle Wert, die volle Form und der ganze Name zugegen ist.*“⁶²

Dort findet die Verbindung der himmlischen Sphäre mit der Welt der Erscheinung über den Weg des verborgenen Wertes statt.

Auf diese Weise fügt sich dem Wort, dem Schriftbegriff in seiner gesetzten Sekundarität, also auch dem Signifikanten als Bild des Signifikats, etwas hinzu: Hier ist zu lesen, daß die Zeichen der Schrift / des Wortes mehr bedeuten als die Stimme verlautbaren kann. Die Stellung des Lautes, die Verlautbarung in der Rede, bringt nur einen Teil dessen zur Sprache, was sich im Wort verbirgt.

Heißt das nun, daß sich durch diese mögliche Lesart das Verhältnis von Rede und Schrift verschiebt?

Hypothetisch könnte - da der Gesamtwert nur in Gottes Namen anwesend ist - der Signifikant schon *vor* der Bezeichnung, *vor* dem sichtbaren Zeichen

⁶² Weinreb 1978:30

liegen. Die Frage ist, ob somit das Signifikat immer schon in der Position des Signifikanten war.

Jabés meint, daß jede Ziffer von der Grenze spricht.⁶³ Nach ihm kann das Grenzenlose mithin keine Zahl *sein*.

Andererseits, so zeigt das Verhältnis hebräisches Zeichen / Wort, kann die Zahl als Moment der Entgrenzung gelesen werden. Und zwar dort, so scheint es, wo die Stimme keinen Ton mehr für das findet, was die Schrift zu lesen gibt. Allerdings dort, wo die Offensichtlichkeit des Blicks nicht ausreicht, sondern dort, wo die Ausgrabung der in der Strukturalität selbst liegenden Möglichkeiten vonstatten geht.

Indem die Zahl in bezug auf das hebräische Zeichen und Alphabet auf der einen Seite die Grenzen setzt und reproduziert, fügt sie im selben Augenblick ein Weiteres in die Verbindung von Stimme / Rede und Schrift.

Sie beschreibt die Konstitutionsbedingungen eines Denkens von Ursprung und von der im Denken fixierten Rückführung in einen Logosbegriff.

⁶³ vgl. Jabés 1993

4. Die Archive der Schrift II

Die Archive der Schrift II beschreiben die *Möglichkeiten* eines Denkens, welches auf der Grundlage gegebener Verhältnisse im Zusammenhang mit dem variablen Motiv Zahl Verschiebungen statuerter Relationen zu denken versucht. Dazu wird jenes, das den Schriftbegriff in seiner Sekundarität situiert, gegen den Strich gelesen. Um zu sehen, ob diese auf der allgemeinen Idee der Dichotomie angenommene eindeutige Positionierung der Schrift nicht etwas enthält, das die Schrift über sich selbst gewissermaßen hinaus schreibt.

Die folgenden Archive beginnen mit der Skizzierung der Ansätze von Gotthard Günther. In der Logik beschreibt Günther eine Lektürewiese, die über ihre eigenen Grundlagen hinauszudenken versucht. Eindeutigkeit wird in Zweideutigkeit und im Zuge von Wiederholungsmodalitäten in Mehrdeutigkeiten hinübergedacht. Die *traditionelle Logik* fügt sich in ihrem oppositionellen Denken von *wahr oder falsch* einer grundlegenden Sprachopposition, die mit jener von Subjekt und Objekt zu vergleichen ist. Von dieser Schnittstelle aus gestattet sich dann auch eine Lektüre von Ähnlichkeiten struktureller Modalitäten.

Als eine weitere Grundlage für eine Situierung von Schriftstruktur wird die Schrift des Buches der Bücher herangezogen. Nicht nur die Mythologisierung, die sich in der Hierarchie von Mann / Frau situiert und später noch zum Zuge kommt, sondern diejenige, die die Relation von Rede und Schrift von dem Ausgangspunkt des einzigen und höchsten Subjekts betrachtet, manifestiert sich in jener Schrift. Im Zusammenhang eines Auftauchens von Zahl in der Bibel wird das strukturelle Gefüge, werden die *Bedingungen* dieser Mythologisierungen zur Disposition gestellt. Auch damit wird die Frage nach einer Schrift, oder Schriften, gestellt, die mehr beschreibt als ihren fest-gestellten Bezug zur Rede.

Mit Platons Seelenschrift oder Spinozas Herzensschrift wurden bereits kurz Topographien skizziert, die zwar die Dichotomien einerseits bestätigen, dennoch eine andere Metapher von Schrift mitschreiben. Als letztes Beispiel im Sammlungskatalog der Archive der Schrift soll der Name Freud herangezogen werden. Bei ihm wird eine Topographie entworfen, die die Schrift noch mal nach ihren Bedingungen befragt.

4.1 Schrift und Chiffre

G. Günther geht von der Annahme aus, daß allein die Grundlage der traditionellen Logik der Zweiwertigkeit ausreicht, um mit ihnen über sie selbst hinauszudenken. Ihre eigenen Bedingungen, so Günther, lassen ein Feld von Mehrdeutigkeiten denken.

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist die Logik von Bedeutung, weil sie ein elementares Verhältnis von Zahl und Begriff exemplarisch darstellt. Ihre Grundlage bleibt zwar eine zweiwertige Anordnung von Sein und Nicht-Sein, doch sie inszeniert, laut Günther, ebenfalls Spuren, die es erlauben, in einer Rückwendung auf sich selbst die eigene Struktur zu reflektieren. Das läßt immerhin nicht nur *Zweiwertigkeiten*, sondern im gleichen Zuge *Zweideutigkeiten* lesen.

Ein auf der Zahl basierendes arithmetisches Gefüge weist Äquivalenzen zum strukturellen Moment von Logik, Sprache und auch Schrift auf. Die klassische Logik, so Günther, hat sich als identitätstheoretisches System etabliert, welches auf einem Umtauschverhältnis von zwei Werten basiert. Das allgemeinste Gesetz des Seienden wird in der klassischen Logik durch die Triade von dem Gesetz der sich selbst gleichen Identität, dem verbotenen Widerspruch und dem ausgeschlossenen Dritten bestimmt. Das bedeutet, daß durch das thematische Leitmotiv der Identität das Objekt der Reflexion definiert wird, daß der verbotene Widerspruch den Reflexionsprozess regelt und daß das *tertium non datur* zum Gesetz wird, welches das Verhältnis des Reflexionsprozesses mit seinem Gegenstand festhält.

Auf dieser Ebene bestimmt sich alles ontologische Denken als prinzipiell zweiwertig. Die klassische Logik etabliert in einer rückwirkenden Bewegung die Existenzdifferenz von Sein und Nicht-Sein in ihrer Abbildbarkeit, ihr Denken bewegt sich *innerhalb* des Verhältnisses von Positivität und Negation. *Hier* verbindet sich die klassische Logik mit der klassischen Ontologie. Denn dort ist das Sein-überhaupt *alles*, also mono-kontextural,

wie Günther es bezeichnet, diese einwertige Ontologie reflektiert sich in der zweiwertigen Logik. Den Zusammenhang von einwertiger Ontologie und zweiwertiger Logik beschreibt Günther mit dem Begriff der *Kontextur*. Mit diesem Begriff, so Günther, repräsentiert sich das *Sein-überhaupt* als totaler, systematischer und geschlossener Zusammenhang.⁶⁴ Diese kontextuelle Geschlossenheit reproduziert sich in dem Umtauschverhältnis der Zweiwertigkeit: Der erste und der zweite Wert gehen in der Spiegelung ineinander auf. Auf dieser Ebene totaler Geschlossenheit sind begriffliche Restbestände schwerlich denkbar. Diese Ebene etabliert die *Ordnung der Hierarchie*: Der erste Wert ist zur Designation bestimmt und umfaßt auf diese Weise alles Denk- und Sagbare, was sich im zweiten Wert lediglich spiegelt.

Das beschreibt eine Denkfigur, in welcher der zweite Wert nichts beitragen könnte, was nicht schon im ersten impliziert wäre. Der zweiwertige Strukturbereich setzt sich somit die eigene strukturelle Schranke.

Doch ausgehend von diesem identitätsstiftenden Strukturbereich, der das Verhältnis von Sein und Nichts festsetzt, nimmt Günthers Lektüre der strukturellen Bedingungen von Logik ihren Lauf. Hier gibt sich, so Günther, der elementarste Fall von *Diskontexturalität* zu lesen. Und zwar dort, wo *gerade* der Gegensatz von Sein und Nichts auf der Ebene von *Trennung* und *Differenz* gedacht wird. Es gilt, die metaphysische Reflexion, d.h. die absolute Identitätsbestimmung des klassischen Seinsbegriffes in der *coincidentia oppositorum* von Sein und Nicht-Sein, von *außen* zu denken. Wäre dies möglich, so hieße das, die Modalitäten der Zweiwertigkeit wären zumindest in Zweideutigkeit zu überführen. Zweideutigkeit hieße z.B., daß bei der Negationsrelation auf der Basis des Umtauschverhältnisses im Grunde nicht entscheidbar wäre, was Urbild oder Abbild ist. Damit wäre der Begriff des Abbildes überhaupt in Frage gestellt. Und die Frage aufgeworfen, ob es nicht doch etwas gäbe, das *nicht* bereits im Urbild impliziert wäre? Eine Unentscheidbarkeit, die die Grundlagen der

⁶⁴ vgl. Günther 1980 (b)

klassischen Logik (mitzu-)lesen gäbe, entlarvte die eigene Rangordnung vom ersten und dem folgenden zweiten Wert als Deutungsakt, als reine *Setzung*. So gelesen wird etwas denkbar, das nicht nur das *Erkannte*, sondern die *Bewegung* oder die *Struktur des Erkennens* selbst beschreibt. Dieses würde der Immanenz des klassisch zweiwertigen Systems ein von außen Gedachtes hinzufügen.

Die Repräsentation der Werte der zweiwertigen Logik in Zahlen beruht auf dem arithmetischen System von zwei Elementen. Wenn die Zahl als drittes, hinzugekommenes Element gedacht wird, eröffnet sich ein Blick auf die *Struktur des Aktes der Setzung*. Damit tritt dem Umtauschverhältnis ein Ordnungsverhältnis in oder an die Seite. Das läßt sich mit Günther als erster Schritt zur Dreiwertigkeit lesen, d.h. die Reflektion von außen tritt als Drittes zum klassischen Negationsverhältnis, und damit erhöht sich gleichzeitig die transzendente Relevanz der Zahl.

Günther macht die Zahl zur Grundlage seiner Lektüre, und so wird mit ihr eine Säkularisierung des Mythos' der (theologischen) Zweiwertigkeit denkbar. Denn der eingeführte dritte Wert zeigt auf, daß der erste Wert Kontingenz (zwar in einem Gesetz) repräsentiert; in einem dritten Wert ist die Kontingenz nur noch vermittelt lesbar. Der von Günther so bestimmte dritte Wert wird als Achse zwischen erstem und zweitem Wert betrachtet und nimmt somit den Ort zwischen Urbild und Abbild ein. Damit bleibt allerdings immer noch fraglich, ob sich der dritte Wert nicht doch - als Vermittlung zwischen Ur- und Abbild - der Immanenz einer „Spiegel-Logik“ fügt. Schließlich ist auch die biblische Dreifaltigkeit so definiert, daß der Heilige Geist als Spiegelachse zwischen Gottvater und Gottsohn fungiert. Laut Günther repräsentiert der dritte Wert das Gesetz des Spiegels. Doch auch die Spiegelmetaphorik ist begrenzt. Das bedeutet, daß auch unter Hinzufügung eines dritten Wertes die Grundidee einer Seinslogik der Kontingenz die Rückbezogenheit der Funktion auf sich selbst nicht ermöglicht. Oder bis zu diesem Zeitpunkt der Güntherschen Wiederholung

stellt sich die Frage, ob die Einführung eines dritten Wertes nicht sogar ein Denken auf ontologischer Basis vorerst abschließt.

Doch die Logik G. Günthers geht weiter und soll im folgenden nach einem möglichen Spalt in der Geschlossenheit einer zweiwertigen Logik befragt werden. Dazu wird der Begriff der Wiederholung hinzugezogen, mit der Veränderung möglich wäre. Ein Begriff, der sich dann weiter durch diese Arbeit zieht. Trotz oder mit Günther scheint jedenfalls das Ausloten der Dispositionen irgendwo hinter der Grenze des Triadischen zu liegen.

Wird mit Günther die Drei als Markierung des Übergangs von der Immanenz zur Transzendenz betrachtet, hört hier für den Philosophen das Wertezählen auf. Auf der Basis der Konzeption des dreieinigen Gottes übernimmt von nun an der Theologe.⁶⁵

Für Günther beginnt hier aber erst das Wertezählen, denn sonst hieße das, eine Ebene zu denken, die in der Struktur der Zweiwertigkeit verbleiben müßte: Dann gäbe es nur die (onto-theologische) Relation von Immanenz und Transzendenz.

Es wird deutlich, daß die Zahl in ihren Differenzierungen und in ihren unterschiedlichen Kontexten als strukturbildendes und repräsentierendes Moment in bezug auf die ontologische Grundlegung vom Denken betrachtet werden kann. Die Legitimation, daß die Zahl so gelesen werden kann und somit aus der Enklave „toter“ Entitäten heraustritt, erhält sie durch die Wiederholung ihres Verhältnisses zur Sprache auf linguistischer, onto-theologischer und auch mythologischer Ebene. So entfaltet sie ihre Relevanz als strukturelles Moment der Bedingungen von Sprache. In der Wiederholung des Verhältnisses von Zahl und Sprache tritt die *Vorherrschaft eines Transzendental-Ursprünglichen* in den Hintergrund, dadurch leistet sie - die Zahl - ihren Anteil, die Bedingungen auch als Akt der willkürlichen Setzung und Etablierung von hierarchischer Rangordnung lesbar zu machen.

Günther behauptet sogar, daß die Zahl *per se* und somit auch die Eins kein systembildendes Moment im Prozeß des Denkens ist.⁶⁶ Die fortgesetzte Addition von Eins produziere keine erweiterte logische Struktur, sondern rufe nur eine monotone Iteration beziehungsloser Einheiten hervor. Diese unreflektierte Akkumulation mache die ontologischen Bezüge der Zahl nicht sichtbar.

Günther versucht also darzustellen, daß die Zahl in ihrem Verhältnis zum Sein über ihren eigenen Begriff hinausgehen muß. Sollte das der Fall sein, weiß sie irgendwann selbst nicht mehr, was sie zählen soll.

Welche Begrifflichkeiten bietet nun die Logik, um die Zahl über ihren eigenen Begriff hinauslesen zu können?

Günther schreibt, daß sich die Begriffe Monas, Dyadik, Trias etc. dafür anbieten, weil sie - ontologisch betrachtet - mehr sind als iterative Einheiten. Diese Begriffe unterlaufen die monotone Iteration der Eins. Sie enthalten laut Günther ein Doppeltes: Ihr Charakteristikum ist, daß in ihnen die Eins doppelt auftritt. Auf der einen Seite tritt sie als Anzahl, also unreflektierte Quantität auf, dann als reflektierte Einheit einer Quantität von Einheiten. Die Intensität der Reflexion hängt von der Zahl der Wiederholungen der Monas ab. D.h., daß sich jede Zahl zu einer monadischen Einheit zusammenschließen kann, in der die Welt als systematische Ordnung repräsentiert wird. Danach verhält sich auch die Dyadik eindeutig zu dieser Ordnung: Für das der Logik zugrundeliegende zweiwertige Denken beschreibt allein das Sein den Ausgangspunkt der *coincidentia oppositorum*, in welcher die Zwei, als Negativwert, von der Eins positioniert wird.

Zwei ontologische Komponenten sind für die Bestimmung einer Einheit von Welt und für die Bestätigung des einen Ursprungs von Bedeutung: die Alternative von Sein oder Nichts. Das beschreibt die Grundlegung einer klassisch-ontologischen Struktur des Denkens, welches sich auf der Struktur der Alternative, die auf zwei Existenzialkomponenten beruht, etabliert. Erst

⁶⁵ vgl. Günther 1991

⁶⁶ ebd.

mit der Trias stellt sich die Frage nach der Arithmetisierung der Vermittlung dieser zwei grundlegenden Werte. Durch die *Frage* nach dem Dritten durch ein Drittes könnte also der erste, haarfeine Riß in der Abbildbarkeit der zweiwertigen Systematik denkbar werden.

Ein Drittes kann als Zusatz zu der subjektiven und objektiven Seite gelesen werden; damit beschreibt es auch eine Wiederholung. Dieses Dritte verbleibt im System - sei es nun die *theologische Dreifaltigkeit* oder ein *tertium non datur der Logik* -, es bleibt dritte Existenzialkategorie zwischen Sein und Nichts. Welche Perspektive erlaubt es aber in bezug auf die Alternative?

Auch Günther sieht ein Drittes zunächst als Aufriß der Frage nach der logischen Zweiwertigkeit, schreibt aber auch, daß ein Drittes, auch als wiederholende Seite, zu keinem Jenseits von Sein oder Nicht-Sein führen kann.

Damit muß die Frage neu focussiert werden: Und zwar nicht auf die Betrachtung *entweder* des Seins *oder* seines Gegenteils, sondern die Struktur der ganzen *Systematik der Alternative als solcher* muß zu bedenken sein. Denn dieses bestimmt die Grundlagen eines zweiwertigen Denkens, *weniger* die Bestimmung der Existenzialpole.

Entweder vom Sein *oder* vom Nichts Abstand zu nehmen, wäre die gleiche Struktur, die schon die klassische Alternative zustande bringt. Die Frage ist, ob die klassische Logik etwas in Szene setzt, was auf der Ebene eines, wie Günther es benennt, *translogischen Kalküls von Mehrwertigkeit* die Alternative als solche verwirft?

Das hieße, die Zahl noch weiter in ihren diskursiven Funktionen zu betrachten, um so auch die Bedingungen und das Funktionieren von Linearität zu kennzeichnen.

Günther weiter folgend fügt sich in die Struktur der Alternative ein Bild vom Begriff der Identität.

In der klassischen Ontologie spricht die Identität für sich selbst und erzeugt ein sich bestätigendes Gegenbild der Nicht-Identität.

In der Theologie schreibt sich diese Identitätsbestimmung folgendermaßen:
*„Gott schuf den Menschen ihn zum Bilde; zum Bilde Gottes schuf er ihn.“*⁶⁷

Auf der Ebene der Güntherschen Logik betrachtet, kann in diesem Bild neben Identität und Verschiedenheit, Wiederholung gedacht werden. Diese Wiederholung beschreibt etwas, das der logischen Rezeption nicht ohne weiteres zugänglich ist, da ihr weder die Rückwendung auf den Ursprung noch die Rückwendung auf sich selbst möglich ist. Günther setzt dort eine Wiederholung, die einen Abstand schafft zwischen Affirmation und Negation, der dem klassischen Denken nicht erlaubt ist. Die auf der Wiederholung basierende triadische Reflexion enthält also einen vermittelnden Zwischenwert, der Abstand schafft, der aber noch so lange stumm bleibt, solange nicht noch ein Wert *„und eine neue Negation (...) dieser nächsten Dimension eine vergleichsweise beredte Sprache (verleiht)“*.⁶⁸

Zur Reflektion eines Dritten, um die Struktur also sagbar zu machen, bedarf es, so Günther, einer weiteren Negation. Das wäre dann ein vierter Wert. Mit diesem vierten Wert wäre der Wertraum der Logik noch mehr erweitert.

*„In der Welt des einsamen, dreieinigen Gottes, der stumm bleiben muß, weil er ein Du, mit dem er sprechen kann entbehrt, fehlt ein Wort, mit dem man das Getane auch sagen kann.“*⁶⁹

Im *innerhalb* der Logik liegenden Raum der Vierwertigkeit (der iterativen Negation also) beschreibt Günther einen Spielraum, in dem sich die aufeinander beziehenden Signifikanten schon erheblich vervielfacht haben.

Was Günther auf den logischen Grundlagen denkend als Raum der Vierwertigkeit bezeichnet, markiert bei ihm den Übergang zu einer *transklassischen Logik*. Letztlich jedoch verbleibt Günther innerhalb der Grenzen der philosophischen Disziplin der Logik, da er nunmehr der

⁶⁷ vgl. im folgenden Günther 1991

⁶⁸ Günther 1991:465

⁶⁹ ebd.

Negation eine dominierende Rolle einräumt. Ebenso basiert seine Vervielfachung der Negation weiterhin auf monotoner Iteration. So, wie es eben die klassische Logik bereits mit der Ursprungseins gesetzt hat. Dennoch entwirft Günther die Fragestellung nach der Möglichkeit einer transklassischen Logik und gibt Ansätze einer Differenz zwischen Urbild und Abbild zu bedenken. Mit anderen Worten: Was seine Texte aufzeigen, ist eine Ambivalenz eines Denkens vom Ersten und Zweiten (Urbild und Abbild) sowie die Frage nach den Bedingungen des Denkens der Alternative. *Allein* der Bereich der Logik wird nicht selbst über seine Grundlage von Positivität und Negation, auch wenn sich immer weitere Negationen anfügen lassen, hinausdenken können, da auch eine Vermehrung bzw. Anfügung von Negationen sich auf eine Position rückbeziehen läßt.

Wenn Günther versucht, die Grundlagen einer zweiwertigen Logik in ein Feld von Mehrwertigkeit hinüberzudenken, stellt sich die Frage, ob nicht letztlich die Negation die Rolle des Ersten zu usurpieren versucht und damit lediglich eine Umkehrrelation herbeiführt. So wird an dieser Stelle (spätestens) deutlich, daß sich das Feld einer Untersuchung nur erweitert, wenn über die Grenzen von Denkdisziplinen hinausgegangen wird, verschiedene Perspektiven zusammengetragen und miteinander ins Verhältnis gesetzt werden.

Durch die Günthersche Akkumulation von Negationen wird ein wichtiger Begriff entwickelt, der einen entscheidenden Bezug zur Sprache und Schrift hat: der Begriff der *Wiederholung*. Mit dem Begriff der *Akkretivität* kreiert Günther eine Art der Interpretation von Wiederholung, die nicht nur wiederholt, was schon ist, sondern zusätzlich in ihrer strukturellen Bewegung Veränderung miteinbezieht. Dieser Begriff wird grundlegend für die folgenden literarischen Texte sein, um die Frage nach einer Mehrdeutigkeit von Schrift überhaupt erst stellen zu können.

In ihrer Focussierung auf eine Subjekt-Objekt-Struktur läßt sich Schrift mit der Systematik eines ontologischen Systems und somit einer zweiwertigen

Logik zusammendenken. Die Frage ist, welchen ontologischen Ort sie in dieser Struktur einnimmt und ob in ihr etwas lesbar wird, das den Rückbezug auf sich selbst gestattet. Kann der Schrift etwas hinzugefügt werden, das in ihr selbst statthat, das diese Zweiwertigkeit schwanken läßt? Oder bleibt sie auf ihre Funktion als Abbild der Rede reduziert?

In einer logozentristischen Ordnung, in der das erfüllte Wort (*logos*) den Raum der Designation vollständig für sich einnimmt, erfährt Schrift ihre Setzung zur reinen Technik, die die Rede in ihrer Allgemeingültigkeit spiegelt. Was nicht bereits im Ersten, der ursprünglichen Rede, impliziert ist, kann in der Schrift nicht statthaben. Das hieße, daß Schrift eine Art reflexionsloses Sein ist, das unfähig ist, sich ein Bild von sich selber zu machen. Wenn die Schrift selbst aus einem System von Differenzen bestehend gedacht wird, stellt sich die Frage nach der Rückführung dieser Differenzen in einen Ursprung. Differenzen in der Schrift ergeben sich z.B. schon durch ihre statuierte Grundlage der Zeichen, selbst wenn sie durch die Zweiheit von Signifikat und Signifikant definiert werden.

Dort, wo die klassische zweiwertige Logik ihre inhärente Ambivalenz in einer möglichen Mehrwertigkeit zu denken gibt, stellt sich die Frage nach der Zweiwertigkeit des Zeichens und danach, ob es eine Dislozierung aus dem identitätsstiftenden Raum der Logik denken läßt.

Die Wiederentdeckung des Verhältnisses von Zahl zur Sprache allgemein wirft diese Frage mit auf. Wo findet in diesem differenten System von Zeichen Wiederholung statt? Fällt auch das Bild, als Schrift-Bild, unter die Kategorie der Wiederholung? Und läßt sich *diese* Wiederholung als Veränderung lesen?

Gerade dadurch, daß die Schrift an zweiter Stelle der zweiwertig ontologischen Systematik steht, steht sie ebenfalls an exponierter Stelle. Ihr kann ein Doppeltes zugrunde gelegt werden: die Struktur der Alternative *und* die Struktur der Wiederholung dieser. Damit macht das Doppelte ein Dreifaches; Eins (Relation Urbild *und* Abbild) und Eins (Wiederholung) sind nunmehr Drei.

Die Schrift, die als Negationsgefüge der Rede situiert wird, bedarf nun aber selbst einer Zugabe, der ihr den Blick auf sich selbst gestattet. *Eine* Möglichkeit wurde hier im Zusammenhang mit den Zahlen der Logik eingeführt. Es bedarf aber weiterer Motivverflechtungen, um nicht auf den jeweiligen Feldern, z.B. der Philosophie, der Linguistik etc., zu verbleiben. Kurz zusammengefaßt: Eine Insverhältnissetzung erfolgt über die Äquivalenzen, die sich im Gefüge einer zweiwertigen Logik, einer Zweiteilung von Sprache und des Zeichens, und einer theologischen Grundlage von Ursprung und Abbild (versinnbildlicht in männlich und weiblich) aufzeigen lassen.

Mit der der Zahl inhärenten Möglichkeit der Arithmetisierung dieser Disziplinen dient die Lektüre ihrer diskursiven Funktion dazu, die Grenze zwischen Zahl und Begriff zu überschreiten. Die Zahl und ihr Begriff wird zur Zugabe und zum Strukturelement einer Schrift, die auf diese Weise ihre eigene Rückbezogenheit erkennbar macht.

Zahl bleibt jedoch immer nur *ein* Motiv von Wort / Zeichen / Schrift, mit anderen Worten: Diese gehen ein Verhältnis miteinander ein, welches immer schon angelegt war. Zugleich verbleibt Zahl für Schrift immer auch Chiffre, im Sinne von „geheim“/verborgen, denn dem *Bild von Schrift* bleibt sie unsichtbar. Werden die Grundlagen von Zahl mitgelesen, kann sie auf die Struktur von Sein (auch der Schrift) verweisen, aber auch gleichzeitig auf das *Rätsel* von Sein, das nur innerhalb gewisser Grenzen dechiffriert werden kann.

So bleibt auch die Zählbarkeit in ständig unabgeschlossener Bewegung, die ständig um die Frage nach Abbildbarem und Nicht-Abgebildeten kreist. So sei hier schon G. Stein zitiert, die ein Zahlenrätsel schreibt, welches nur schwer nachzuzählen ist. Vielleicht auch gar nicht nach(er)zählbar; sie schreibt:

„Die drei Tauben sind wieder da. (...) Aber wenn man das anschaut muß man es malen, die Taube ist wieder da und wendet den zwei anderen Tauben die unter ihr sind gerade den Rücken zu. Man kann nur von der Seite her sehen wo man alles sieht man kann nur die zwei

*Köpfe der andern zwei Tauben sehen und jetzt sind es drei. Das macht im ganzen vier.*⁷⁰

Auch Gertrude Stein schreibt in diesem Satz die Frage nach der Lesbarkeit von Zahl mit. Das, was man sieht, ergibt weniger als das, was man zuletzt zählt. Wo ist die vierte Taube Gertrude Steins?

Oder bezieht sich die Feststellung „*das macht im ganzen vier*“ auf einen Ort der Sichtbarkeit, sei es nun in der Schrift oder, wie Gertrude Stein schreibt, „*muß man es malen*“? Dann wäre es ein Bild, sichtbar jedenfalls.

⁷⁰ Stein 1988:73

4.2 Biblia: Das Buch der Bücher

Mit der Schrift der Bibel wird eine Mythologisierung des (gesprochenen) Wortes formuliert, die in einem Denken von der Zweiteilung der Sprache ihren Widerhall findet. In der Schöpfungsgeschichte, die den Beginn von Welt / von Sein überhaupt formuliert und situiert, wird die Bestätigung des Geschaffenen durch Gottes Wort vollzogen. Erst dadurch, daß Gott spricht (und sieht), daß es *gut* war, was er *tat*, sind die Schöpfungstaten für vollendet erklärt.

Die Bibel beruht nicht nur auf einer Zahlenkomposition, wie im folgenden nur angedeutet werden kann, sondern läßt das Motiv Zahl dort mitlesen, wo es vielleicht nicht nur die vermeintliche Einheitlichkeit der Schrift der Bibel repräsentiert.

In jedem Fall steht die Bibel für die Mythologisierung einer Idee von Ursprung und für die Frage nach einem Sein.

Die Frage nach dem Sein beinhaltet zugleich die Frage nach dem *Ursprung von Sein*, dem Anfang aller Dinge. In dieser Frage liegt die Beanspruchung eines ontischen Ortes, um den Anfang zum Ausgangspunkt jeglicher Auslegung und der Bestimmung des Seins von Welt zu situieren. So gedacht, muß in diesen ontischen Ort alles rückführbar sein, was je entstanden ist.

Das Buch der Bücher bestimmt die Schöpfung als ontische Stelle allen Anfangs. Alles, was vor der Schöpfung liegt, *ist* nicht, sondern bleibt dem Bereich göttlicher Transzendentalität vorbehalten. Dieser ist unbestimmbar und liegt vor jeder menschlichen Begrifflichkeit. D.h., daß Schöpfung aus einem nicht näher zu bestimmenden Nichts emaniert. An dieser Stelle verbindet sich die Ursprungsidee von christlicher Anschauung und jene der griechischen Mythologie, die den Anfang allen Seins in den Bereich eines unbestimmbaren Chaos legt.

In dieser Vorgängigkeit liest Jabès bereits die Unmöglichkeit einer eindeutigen Ursprungsbestimmung. Denn dadurch, so Jabès, daß vor dem Beginn von Welt etwas liegen soll, sei es auch begrifflich nicht zu bestimmen, ist ein Anfang als punktueller Ort, wie die Schöpfungsgeschichte vorgibt, nicht mehr auszumachen.

„Wenn im Anfang das Nichts ist, kann es keinen Anfang für die Welt geben. Die Welt fängt mit dem Anfang der Welt an, der, Anfang des Anfangs, also nie angefangen hat.“⁷¹

Im Augenblick der Situierung einer vorgängigen Transzendentalität schiebt sich, mit Jabès gelesen, der erste Bruch in die Idee einer Einheitlichkeit eines Anfangs / Ursprungs: Er ist nicht länger das Erste, sondern wird zum Zweiten, zur Wiederholung eines im göttlichen Bereich liegenden allerersten Anfangs. So gesehen gibt es nun *zwei* ontische Stellen *eines* Beginns, dieses könnte als Verschiebung der Möglichkeit einer linearen Rückführung auf den *einen* Anfang gelesen werden. Schöpfung ist nunmehr jener Anfang, der den transzendentalen Ursprung aus dem Jenseits in das Diesseits des Buches wiederholt. Dieses bewirkt eine Verschiebung und situiert zugleich die Opposition von Jenseits und Diesseits. Die Frage ist, wie und ob sich diese Verschiebung auf ein Verhältnis von Signifikat und Signifikant auswirkt.

Mit dem Akt der Menschwerdung zieht sich Gott aus der Schöpfung zurück. Damit liegt Gott vor dem Begriff / vor dem Zeichen, das ihn bezeichnet; vor aller Bezeichnung. Mit dem Rückzug Gottes wird sein Name durchgestrichen und die Frage nach einem Ursprung zur Disposition gestellt. Das Buch der Bücher wird zum Statthalter einer göttlichen Rede, die im als *logos* bezeichneten Sohn Gottes in kreatürlicher Gestalt der ontologischen Präsenzpflicht weiter Genüge tut. Die Sprache Gottes jedoch wird als Sprache der Abwesenheit situiert. Über diesen Rückbezug auf die vor aller Begrifflichkeit situierte Sprache Gottes wird die Sprache (Rede und Schrift), also auch Signifikat und Signifikant definiert. Damit wird die Bibel aber auch

⁷¹ Jabès 1993:98/99

als Konfiguration von Wiederholung eines Abwesenden lesbar. Die Bedeutung dieser Voraussetzung von Abwesenheit *in* der Anwesenheit von Sprache wird zu befragen sein.

Das Motiv der Zahl in der Bibel ist ebenfalls anwesend und abwesend.

Die Schriftzeichen zählen sich auf und verschreiben sich verschiedenen Ebenen von Zählung. Die Frage ist, ob sich somit eher Homogenität oder Differenz zu lesen gibt.

Die Frage gilt einem möglichen Unterschied, der sich konstituiert auf dem Grat zwischen dem erneuten Aufwerfen der Urbild - Abbild Relation und der *Abbildung* dieser Relation im Buch der Bücher als eine, die sich nicht als bloßer Spiegel betätigt.

Zu zählen soll hier heißen, eine Strukturalität zu denken, die das Jenseits der Geschlossenheit einer Idee von Rede und Schrift zu denken versucht.

Denn Zahlen und Zählen sind nicht ohne weiteres in einem linearen Schwung rückführbar in eine *Transzendentalität Gottes* oder fixierbar auf die *als Anfang begriffene Schöpfung*. Sie sind auch nicht, trotz aller Entsprechungen, abbildbar auf die Schriftzeichen des Buches. Sie verweisen auf etwas, das im gleichen Maße die Einheitlichkeit der Zeichen in Frage stellt.

Auf diese Weise bekommen auch die hellenistischen Zahlenbedeutungen der Bibel, um die es im folgenden geht, eine Rolle. Sie werden zum *Verweis* auf etwas, das die Einheit eines Ursprungs erzählt und zugleich die Frage nach diesem formuliert.

Die Septuaginta ist der Name für die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments und stellt die Verbindung von jüdischer und griechischer Denktradition dar. Auf der Ebene von Zählungen wird eine Verbindung innerhalb der Bibel lesbar, die Verweise auf die Vorherrschaft göttlicher Transzendentalität ständig miteinander vermittelt: Die Welterschöpfung beginnt mit der Erschaffung des Lichts („*Und Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht...*“), der Septuaginta nachgezählt hat das

schöpferische Gotteswort den Zahlenwert **149**. Diesem Zahlenwert wiederum entsprechen die Worte für den göttlichen Hauch oder Geist (**149**), der als in allem anwesend betrachtet wird. Auch der Prolog des Johannesevangeliums („*im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort*“) hat den Zahlenwert **596**, welches **4 x 149** ist. D.h., daß *diese* Zahlenverbindungen auf der Grundlage der Rückführung in ein ursprüngliches Gotteswort zu interpretieren sind.

Das Licht wird zum ersten Bild des göttlichen Hauches oder Geistes (pneuma). Fortan wird jedes Wissen oder jede Reflexion im einmal gegebenen Rahmen der Erhellung des göttlich festgelegten Sinns von Sein situiert. Der Sinn von Sein potenziert und situiert sich im Wort Gottes, welches sich nach seinem Rückzug als *logos* in Gestalt des Gottessohnes im Buch artikuliert. Im gleichen Zuge löscht sich der Name Gottes aus.

Auch die Grundlage einer Verbindung von Metaphysik und Theologie, von griechischer und biblischer Mythologie, läßt sich zahlentheoretisch nachvollziehen.

Der Gesamtwert des hebräischen Namen Gottes beträgt **26** (jod 10 / he 5 / waw 6 / he 5). Im Vergleich mit dem Griechischen entspricht die Zahl **260** (**26 x 10**) den drei Grundprinzipien der Gottheit:

Zeit (Kronos/κρονος) -	100
Raum (Topos/τοπος) -	83
Kraft (Dynamis/δυναμις) -	<u>77</u>
	<hr/>
	<u>260</u>

Durch diese Zählung verknüpft sich die Unaussprechlichkeit des hebräischen Namen Gottes, die Unbestimmbarkeit eines transzendental Vorgängigen mit einem Diesseits der *Begriffe von Zeit und Raum*. Wenn Zeit, mit Günther gelesen, in bezug auf eine theologisch-eschatologisierende Struktur nur als Störfaktor, als religiös der Ewigkeit gegenüber abgewertetes Zeitliches betrachtet wird, ist die auf Zahlenebene

hergestellte Analogiebildung vom Namen Gottes und diesen griechischen Grundprinzipien ebenfalls ein Störfaktor.⁷² So wird hier einerseits eine Analogie, andererseits eine Differenz von Transzendenz und Immanenz deutlich. Damit verbindet sich hier unter Umständen etwas, was sich weder aufeinander abbilden noch sich als Opposition etablieren kann.

Dennoch konstituiert das Buch der Bücher eindeutig die Nachträglichkeit der Schrift. Gottes Wort ist der Ort, auf den sich die materialisierten Schriftzeichen zurückbilden lassen. Auch die Zahlenverbindungen tragen in ihren Entsprechungen zu dieser Mythologisierung des Wortes / der Rede bei. Jesus vereinigte die himmlische und die irdische Wesensart in sich, Gott und Mensch. („*Er ward Geist und ward Fleisch - Gottes Lamm.*“) Das Lamm kommt in der Apokalypse als diejenige Zahl vor, die die himmlische Sieben und die irdische Vier als Faktoren vereinigt, d.h. das „Lamm“ hat den Wert 28. Sämtliche Vorkommnisse, die sich auf das Wort *Buch* beziehen, ergeben ebenfalls den Wert 28. *Agnus Dei*, der *logos* - als Wort und Sohn Gottes - wird zum Statthalter der abgebildeten Rede Gottes. Der Sohn Gottes, ehemals eins mit Gott, wird zu Fleisch, lebt nach Ablegung seiner kreatürlichen Gestalt weiter durch das Wort seines Mundes. Dieses - nun als vorgängig statuierte Wort - materialisiert sich als Schriftzeichen im Buch.⁷³ Damit würde das Buch der Bücher Anfang und Ende der abgebildeten Rede Gottes beschreiben und wäre somit geschlossen.

Das Wort Gottes bezeichnet das allgemeingültige Gesetz Gottes. Damit wird das Wort Gottes noch zu einer anderen Metapher: *zur Vorschrift der in der Schrift materialisierten Rede*. In dieser Möglichkeit einer Metaphorik liegt demnach auch Unentscheidbarkeit, wenn es um die Frage nach einem wahren Ursprung geht.

Und ein weiteres läßt sich lesen: Verschiebt sich die immanente Bezüglichkeit der biblischen Zahlengrundlage, wenn der *Akt des Zählens* - als ein Moment außenstehender Reflektion - zur Lektüre der Bibel hinzutritt?

⁷² vgl. Günther 1980 (b)

⁷³ vgl. Laubscher 1955:18 ff.

Die Frage ist, ob sich die Idee des Buches (also die der Geschlossenheit) nicht dadurch noch mal in der Schrift wiederholt? Und ob nicht genau in diesem Moment die Selbstpräsenz des Buches eine Differenz in sich aufnimmt?

Eventuell inauguriert eine so verstandene Differenz im Zusammenspiel mit dem *Akt des Zählens* erneut eine Bewegung der Verräumlichung, die jenseits der Geschlossenheit des Buches liegen könnte, wenn sie auch immer auf diese verweist.

4.3 Schrift vor dem Zeichen

Mit einer *Schrift vor dem Zeichen* wird auf einen Schriftbegriff von Derrida rekurriert. In der *Grammatologie* von Derrida heißt es, daß der (traditionelle) Begriff der Schrift in seiner Phonetisierung zugleich mit ihrem Entstehen die eigenen Bedingungen verbergen muß. Denkt man den Begriff der Schrift bereits in seiner Metaphorisierung bzw. in Metaphorisierungen, ist das, so Derrida, eine Möglichkeit, die Funktionen von Schrift zu lesen.

Derrida führt die Worte der Schrift nicht nur auf ursprüngliche Etymologien zurück, sondern auf Diversifikation, d.h. dorthin, wo er eher eine Kakophonie von Bedeutungen und Lauten herausstellen wird. Wenn Derrida z.B. Freuds Wunderblock liest, verlangsamt er die Lektüre dort, wo die Funktionen von Schrift, ihre Bedingungen, erkennbar werden könnten. Das bedeutet, seine Lektüre hält an anderen Stellen inne, als es der Text, bzw. eine andere Lektürewise, zu suggerieren scheint.

Mit dem - im Freudschen Wunderblock angelegten - Entwurf einer Metaphorik von Schrift, die *vor* dem Status der Schrift als Niederschrift von Rede in Zeichen liegt, wird auch der (traditionelle) Begriff von Schrift mit Derrida auf Diversifikation hin gelesen. Mit dieser Metapher Schrift werden weitere Begriffe aufgerufen: *Gedächtnis*, *Erinnern* und *Vergessen* kommen ins Spiel.

In der Psychoanalyse Freuds steht die Frage nach der Topographie des Gedächtnisses an exponierter Stelle. Wird - wenn Derrida Freud liest - das Gedächtnis zum Schauplatz von Schrift?

Die Metapher des Wunderblocks, die Freud für das Gedächtnis wählt⁷⁴, weist Schrift zuerst als Spur aus, bevor sie - in der Erinnerung - zum Inhalt fixiert wird. Damit wird Schrift ins Verhältnis zum Gedächtnis gesetzt. Papier mit Tinte als „erste Schrift“, so Freud, ist der materialisierte Teil des Erinnerungsapparates und schafft dauerhafte Erinnerungsspuren. Da das

Material aber eine begrenzte Aufnahmefähigkeit hat, kann es Dauerspuren nicht erhalten. Der seelische Apparat aber - das Gedächtnis - kann unbegrenzt aufnehmen und schafft dauerhafte Erinnerungsspuren.

Über die Analogie zwischen einem gewöhnlichen Schreibapparat und dem Wahrnehmungsapparat (im Wunderblock) wird Schrift und Gedächtnis über die Erinnerung in ein Verhältnis gesetzt. Die Wachsmasse Freuds enthält alle Dauerspuren, die auf dem darüberliegenden Zelloloidblatt schon längst nicht mehr sichtbar sind. Das Wahrnehmungsbewußtsein nimmt Wahrnehmungen auf, verhält sich aber gegen jede neue Wahrnehmung wie ein unbeschriebenes Blatt. Es kann keine Dauerspuren bewahren; die Grundlagen der Erinnerung kommen in anderen Systemen, in den dahinterliegenden Erinnerungssystemen, zustande. Derrida liest das so, daß auf diese Weise Schrift insofern zur Spur wird, als daß sie die Wahrnehmung ergänzt, bevor sie als sichtbares Bild in Erscheinung tritt. Er schreibt:

„Das >Gedächtnis< oder die Schrift sind die Eröffnung dieses Erscheinens selbst. Das >Wahrgenommene< läßt sich nur als Vergangenes, unter der Wahrnehmung und nach ihr lesen.“⁷⁵

Die Metapher des Wunderblocks entwirft eine Metapher von Schrift, die sich auf der einen Seite auslöscht, ihre Spuren auf der anderen Seite noch erkennen läßt.

Mit der Freudschen Metaphorik des Wunderblocks wird der traditionelle Begriff Schrift mehrdeutig. Es erscheint eine Schrift vor dem Zeichen, eine psychische Schrift, und von nun an ist auch die Psyche nicht mehr nur als text- oder schriftlose zu denken. Die Schrift verläßt das ihr zugewiesene Terrain, und das Schriftzeichen enthält den Verweis auf die Spuren.

Derrida filtert in seiner Lektüre die Mehrspurigkeit von Schrift in „Freuds Gedächtnis“ heraus. Mit Freud, so Derrida, wird der Sitz des Sprachlichen einem Innern eines geschichteten Schreibsystems zugewiesen, welches

⁷⁴ vgl. Freud 1961

⁷⁵ Derrida 1989:341

ersterem nicht einfach untergeordnet wird.⁷⁶ Dieses geschichtete Material von Erinnerungsspuren erfährt von Zeit zu Zeit eine Umordnung, eine *Umschrift*, die den psychischen Mechanismus des Aufeinanderschichtens ausmacht. Das Gedächtnis ist mehrfach, d.h. in verschiedenen Zeichen niedergelegt. Bewußtsein und Gedächtnis schließen sich bei Freud aus. Da die Logik dem Bewußtsein gehorcht, so Derrida, und die Schrift der Logik im eigentlichen Sinne, als codierte und sichtbare, angeschlossen ist, wird mit der „Gedächtnis-Schrift“ eine Dislozierung des (traditionellen) Schriftbegriffs beschrieben. Das Gedächtnis wird zu einem *weiteren* Ort von Schrift. *Diese* Schrift greift den Wörtern vor und setzt somit ein Verhältnis von Schrift zur Nicht-Präsenz in Szene. Das bedeutet, daß Schrift ins Feld einer Mehrdeutigkeit überführt wird: Sie wird zur Metapher ihrer selbst. Das wiederum bedeutet, daß Schrift ihre eigenen Konstitutionsbedingungen mitschreibt.

Der Sinn der codierten Schrift kündigt sich durch die radikale Trennung von Signifikat und Signifikant an. Da codierte Schrift aber nun mit der Derridaschen Freudlektüre bereits eine Metapher der Schrift selbst ist, bedeutet das auch, daß in der psychischen Schrift die Gegenüberstellung von Signifikat und Signifikant nicht mehr grundlegend sein kann. Das Signifikat, das durch den Signifikanten bewahrt und immerfort präsent ist, ist in der metaphorisch verstandenen Schrift schwerlich auf den ontologischen Ort *eines* Ursprungs fixierbar. Damit liest sich codierte Schrift weiterhin als Übersetzung, aber nicht mehr *nur* als die des erfüllten Wortes (*logos*), sondern auch im Rückbezug auf sich selbst. Dieser Rückbezug der Schrift inszeniert eine endlose auf Differenzen beruhende Beziehungskette von Signifikanten. Sie läßt die in der Sprachwissenschaft situierte „Folgerichtigkeit“ von Signifikat und Signifikant ins Schwanken geraten.

Durch einen nun denkbaren Bezug der Schrift zu sich selbst birgt die Schrift, so Derrida, immer auch etwas, das nicht in die Logik der Präsenz zu

⁷⁶ vgl. im folgenden Derrida 1989:316 ff.

überführen ist: „*ein nirgendwo präsenter Text, der aus Archiven gebildet ist, die immer schon Umschriften sind.*“⁷⁷

Mit der Vervielfältigung von Schrift wird jenes verfehlt, das die Logik der Präsenz zu ihrer Grundlage erklärt hat: das Denken vom alleinigen und einzigen Ursprung. Aller Anfang kann von nun an auch als *Reproduktion* betrachtet werden. D.h. als Niederschlag eines Sinns, dessen Präsenz immer auch nachträglich und zusätzlich konstituiert wird. Dazu Derrida:

„*Das Aufgebot des Nachtrags ist hier ursprünglich und untergräbt das, was man nachträglich als Präsenz rekonstituiert.*“⁷⁸

Mit Schrift in ihrer Metaphorisierung gibt sich ein Doppeltes zu lesen, das wiederum auch auf ihre ontologischen Grundlagen verweist: erstens eine zweitrangige Positionierung von Schrift, in der Bestimmung des Ursprungs der Wahrheit in der Einheit von *logos* und *phone*. Zweitens zeigt sich in der Re-Lektüre der Freudschen Metapher von Schrift die *Verdrängung* als solche, die jedoch ihre Vorstellung enthält und daher keine Auslöschung, bzw. Auflösung in der Einheit bedeutet.

Ein Erinnern wird inauguriert, das dieses Verdrängte - das sind die Bedingungen des Entstehens von Schrift - zu entbergen sucht. Entbergen in einem Sinne, der sowohl auf die Struktur des Verborgenen als auch auf die Struktur der Sichtbarmachung des Verborgenen verweist. In dieser möglichen Entbergung stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Erinnern und Vergessen.

In dieser Bewegung situiert sich ein *Vergessen* des Ursprungs; gleichzeitig die Garantie ihrer unendlichen Effekte. Erinnern ermöglicht die Rückführung in die Logik der Präsenz, stellt aber gleichzeitig ein Verhältnis zur Nicht-Präsenz her. Die Transkription jeder Erinnerung in codierte Zeichen, behält etwas zurück, was sie vergessen hat. Der Begriff der Erinnerung verzweigt sich: durch das, was sie zurückbehält, beschreiben *Retention*, primäre Erinnerung, und *Reproduktion*, sekundäre - also *Wieder-Erinnerung* - immer

⁷⁷ Derrida 1989:323

⁷⁸ Derrida 1989:324

auch Modifikationen der Nicht-Wahrnehmung. Diese Beziehung zur Nicht-Präsenz beinhaltet die Möglichkeit von Wiederholung in ihrer allgemeinsten Form. Ohne Vergessen kein Erinnern, im Zuge des Vergessens gerät die Logik der Präsenz in Verzug. D.h. auch, daß erst der z. T. vorübergehende *Verlust* der Präsenz Erinnerung ermöglicht: Damit wirft das Vergessen ein radikales Verhältnis zur Nicht-Präsenz auf.

Bei Heidegger teilt sich auch noch das Vergessen: Da das Gegenwärtige nur auf dem Grunde des Vergessens behalten werden kann, entspricht diesem Behalten zugleich ein Nicht-Behalten, das ein Vergessen im abgeleiteten Sinne darstellt.⁷⁹ Somit ist, wie Derrida schreibt, das Vergessen der Struktur dessen eigen, was sie vergißt.⁸⁰

Auf diese Weise kann auch ein Beginn von allem als Wiedererinnern (Reproduktion) betrachtet werden. In diesem Beginn, der als solcher seinen Ort verloren hat, schreibt sich etwas ein - als darunterliegende Schicht -, das nicht allein in der Erinnerung aufgeht und damit auch nicht in die Logik der Präsenz rückführbar ist. Damit kann dieser Beginn auch kein Ursprung im Sinne der ontologischen Grundlagen sein, denn in *diesen* nicht mehr einzigartigen Anfang läßt sich nicht alles zurückführen. Der Anfang ist nun als Wiederholung denkbar; auf diese Weise bietet Derrida Wiederholung als eine Art erste Schrift an:

„Die Wiederholung (...) beschreibt seinen Ursprung aus einer Schrift, die dem Buch noch nicht angehört. Diese Wiederholung ist die erste Schrift, die den Ursprung nachzeichnet, die die Zeichen seines Verschwindens umzingelt.“⁸¹

In dem Moment also, in dem das Zeichen entsteht, wiederholt es sich auch schon. Wenn Zeichen somit immer Zeichen *von* etwas, also Wiederholung ist, setzt es erst so eine unendliche Vervielfältigung in Gang.

Um auf die Zahlen der Logik zurückzukommen, läßt sich mithin ein doppelter Ursprung und dazu noch seine Wiederholung zählen. Wird die Schrift als erste Wiederholung lesbar, tut sich in ihr die Drei als erste Zahl der

⁷⁹ vgl. Heidegger 1993

⁸⁰ Derrida 1986:105

Wiederholung kund. Zunächst wird hier also eine Dreiheit zum ersten Begriff eines dislozierten Ursprungs.

Die Archive der Schrift, die einige der Schrift inhärenten Modalitäten und Konstitutionsbedingungen aufgezeigt haben sollen, diversifizieren nicht nur den *einen* Begriff von Schrift, sondern stellen die Frage, ob es denn überhaupt eine erste, also eine Art Urschrift geben kann? Da die Schrift durch ihre eigenen Archive aus der Einheit des Begriffs in ihre Vieldeutigkeit hinübergedacht werden kann, kann es eine Urschrift im Sinne eines Gegenstandes von Etymologie nicht geben.

In ihrer Diversifikation kann Schrift nunmehr noch als Schrift unter Schriften betrachtet werden. Somit kann es den Begriff Urschrift als ersten Ausgangspunkt von Schrift nicht geben. Derrida nimmt den Begriff Urschrift dort in Anspruch, wo er über den traditionellen Schriftbegriff - als Signifikant des Signifikanten - hinausgeht. Derridas Urschrift findet *vor* der Präsenz statt, bietet sich also als Zeichensystem dem Auge noch nicht dar. Damit beschreibt diese Urschrift eher den mythischen Anfang von Schrift; sie wird dadurch bestimmt, daß sie im traditionellen Sinne (als sichtbares Zeichen) noch keine Schrift ist. Als mythischer Anfang von Schrift wird bei Derrida die *göttliche Vor- oder Inschrift* bezeichnet, die im vorschriftlichen (hier auch: transzendentalen) Bereich statthat und sich dann als Gesetz, als Ordnung etabliert.

Derridas Begriff der Urschrift ist durch Arbitrarität und Differenz markiert; sie wird als Voraussetzung eines modifizierten Schriftbegriffes betrachtet, der nur antizipiert werden kann. Der Begriff von Urschrift bleibt in ständiger Bewegung: Er ist nicht fixierbar auf den mythologischen Anfang von Schrift. Derrida denkt sie als a priori geschriebene Spur (z.B. als Urphänomen des Gedächtnisses); damit wird Urschrift als ursprüngliche Möglichkeit des gesprochenen Wortes und dann der Schrift im engeren Sinne gedacht.⁸²

⁸¹ Derrida 1989:444

⁸² vgl. im folgenden Derrida 1988

Auf diese Weise überholt sich das Wort Urschrift selbst: Der Mythos von der Einfältigkeit des Ursprungs geht im Begriff der Urschrift verloren, und so könnte Urschrift als *ein* möglicher Name für Vielfältigkeit gelesen werden.

Schon der Begriff Urschrift von Derrida fügt etwas zusammen, das dem traditionellen Denken von der Zweitrangigkeit der Schrift zuwiderläuft: In der Verbindung von Ur-, als Anspielung auf den einen Anfang, und Schrift - als Name für die Unmöglichkeit, den Ursprung zu besetzen -, kann der Begriff in seiner Differenz gelesen werden. Damit wäre auch die Frage nach der *einen* Urschrift hinfällig.

Im gleichen Zuge werden dann auch Begriffe wie Inschrift oder Vorschrift aus ihrer Einheitlichkeit herausgestellt, indem sie mit ihrer eigenen Mythologisierung zusammengedacht werden. Der Begriff Mythos selbst, so Derrida, ist an das Wort, das den Ursprung hersagt, gebunden.

Derrida setzt in seinen Texten den Begriff sowie die Metaphorik von Schrift an exponierte Stelle. Für ihn inszeniert sich in der Schrift ein Doppeltes: Die Verschleierung der Schrift schützt, verheimlicht und *produziert* die ganze Geschichte der Metaphysik.⁸³ Damit wird Schrift gleichzeitig als *Bewegung von Chiffrierung und De-Chiffrierung* betrachtet.

Das *Wort* Schrift, so Derrida, bezeichnet den Signifikanten des Signifikanten; in ihrer Metaphorisierung über sich hinausgetrieben, fügt es sich aber nicht länger der Umklammerung einer akzidentiellen Verdopplung. Dadurch, daß Schrift die Bewegung der Sprache in ihren Ursprung beschreibt, entziffert sie diesen als Mythologisierung.

Um es zusammenzufassen, ginge, mit Derrida auf die Spitze getrieben, kein sprachliches Zeichen der Schrift voraus. Nun soll es aber nicht um die Exponierung des Schriftbegriffs *anstelle* der Rede gehen, es soll darum gehen, durch die der Schrift inhärenten Modifikationen, statt Wiederholung der Positionierung, Unentscheidbarkeit, also Differenz oder Unterschied zu denken. Zu diesem Zweck mußten die Bedingungen, die den Begriff

zunächst mal produzieren, gesammelt werden; und diese Lektüre wurde dort angehalten, wo eine vermeintliche Eindeutigkeit einen *Unterschied* zu denken gibt.

⁸³ vgl. Derrida 1980

„Einig zu sein ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines sei?“⁸⁴

⁸⁴Hölderlin 1957:34

5. Subjekt und Ich im System der Zeichen

Nachdem Schrift in ihren Metaphorisierungen und den Bedingungen ihrer Statuierung als Signifikant des Signifikanten betrachtet wurde, gilt es nun, diesem Kontext die Frage nach einem Weiblichen hinzuzufügen.

Auch wenn der Name Weibliches nicht unmittelbar mit der Bezeichnung Frau zusammengeht - die Exponierung des Begriffs erfolgt an späterer Stelle - ist auch hier den onto-theologischen Grundlagen nachzugehen, die die dualistische Rangfolge von männlich und weiblich mit den erwähnten Dichotomien ins Verhältnis setzen lassen. Die Struktur *dieser* Zweiwertigkeit ist genauso zu befragen wie vorher die der Anordnung von Rede / Stimme und Schrift. Das bedeutet, daß die Ordnung der Alternative - nicht also die Begriffsbestimmung der Gegenpole an sich - ein dichotomisches Denken setzt, welches im Rückgang auf einen gesetzten Ursprung hierarchisch organisiert ist.

Alles läuft auf die Frage hinaus, wie sich Weibliches in der Schrift repräsentieren kann? Und ob diese Repräsentation vielleicht erst dadurch denkbar wird, wenn Schrift mehr beschreibt als ihr Begriff zu sagen scheint? Zunächst werden gegebene Gegenüberstellungen aufgegriffen, die da z.B. lauten: Körper, welcher eher der Seite des Weiblichen zugeordnet wird, und Geist als dem Männlichen zugehörig. Auf dieser Relation ist auch die Gegenüberstellung von Vernunft und Gefühl angeordnet. Gleichzeitig werden im folgenden die Grundlagen einer Begriffsbildung von Subjekt aufgezeichnet.

Ebenso wie sich in einem onto-theologischen Denken die Schrift der vorgängigen Rede / Stimme gegenüber positioniert, wird der Körper zum Gegenpol der Seele erklärt. Auf diese Weise wird Körper mit dem Begriff von Materie zusammengedacht, die somit immer nur Material, geformt nach einem wie auch immer definiertem Vorgängigem, zu sein scheint.

In *diesem* Sinne wird auch die Schrift / der Buchstabe als Körper oder Materie betrachtet, die dem Geist, Wort, Atem, *logos* äußerlich ist. Damit wird, wie Derrida schreibt, Schrift zum Gewand oder zur künstlichen Exteriorität von Sprache erklärt.⁸⁵ Diese Bestimmung der Schrift, die so auch mit dem Begriff *techne* bezeichnet wird, durchzieht das gesamte metaphysische Denken der abendländischen Tradition.

Zusätzlich aber teilt sich der Begriff der Schrift: Rousseau z.B. unterscheidet in seinem „*Essai sur l'Origine des Langues*“ zwischen Schrift als toter Materie und der Schrift im metaphorischen Sinne, die sich mit der Stimme im *cogito* verbindet.

Damit unterscheidet Rousseau zwischen einer guten und einer schlechten Schrift. Die gute Schrift ist die in Herz und Seele eingeschriebene göttliche Schrift. Die schlechte Schrift ist die Technik, die in die Äußerlichkeit des Körpers verbannt ist. Diese Modifikation bewegt sich im Platonschen System: die Schrift der Seele steht der Schrift des Körpers, die Schrift des Innen der Schrift des Außen gegenüber.

Das sagt zweierlei: erstens wird die Gleichsetzung der Sekundarität von Schrift und Körper / Materie, die dem Geist / der Seele gegenüberstehen beschrieben, zweitens aber auch eine Metapher Schrift, die sie eben nicht *nur* als *techne* bestimmt.

Die Bibel steht für die Manifestierung der Vorgängigkeit von Rede und der Nachträglichkeit von Schrift. Gottes Wort, der Atem oder Hauch, wird als Begriff gesetzt, aus dem die gesamte Schöpfung emaniert. Mehr noch: Auch die Bestätigung des Werks erfolgt über die Gutheißung im göttlichen Wort. Aber nicht nur in der Schöpfungsgeschichte läßt sich diese Dichotomie lesen, auch das Neue Testament definiert sich forwährend im Rückbezug auf das Wort Gottes / den göttlichen *logos*.

⁸⁵ vgl. im folgenden Derrida 1988

Die Wahrheit wird dort fest in der Originalität der Stimme / der Rede verortet. Lesbar wird ebenfalls eine situierte Verbindung von Schrift und Körper.

In der Offenbarung St. Johannis des Theologen steht geschrieben⁸⁶:

St. Johannis erschien der Engel mit einem Büchlein in der Hand und schrie, und da er schrie, redeten sieben Donner ihre Stimmen. Johannis wollte die Stimmen schreiben, aber eine Stimme vom Himmel sprach zu ihm, daß er die Rede versiegeln soll und nicht schreiben. Johannis ging zum Engel und ließ sich das Büchlein aushändigen. Der Engel sprach zu ihm:

„Nimm hin, und verschlinge es; und es wird dich im Bauch grimmen; aber in deinem Munde wird es süß sein wie Honig.“⁸⁷

Er nahm das Büchlein, verschlang es, und es war süß im Munde und grimmte im Bauch. Daraufhin sprach der Engel zu Johannis, er solle *weissagen* den Völkern und Heiden und *Sprachen* und vielen Königen.

Die Einverleibung des Büchleins im tiefsten Innern eines Körpers bereitet Unbehagen; im Mund, wo sich die Stimme des Engels mit der Stimme Johannis des Theologen verbündet, offenbart sich die Wahrheit durch das gesprochene Wort.

Die göttliche Stimme, das transzendente Signifikat, reproduziert sich durch die Mundwerkzeuge des Menschen und wird dort versiegelt. Damit versichert es sich der ständigen Rückführung in sich selbst und somit seiner exponierten Bedeutung. Mit dem Schreiben, dem Aufzeichnen der Stimme, wäre das Siegel der Geschlossenheit zerbrochen. Das hieße, die niedergeschriebene Rede in Schrift als Entäußerung zu betrachten.

Mit der theologischen Vorgabe eines Schöpfers formiert sich zugleich ein Begriff von Subjekt. Wobei sich im Zuge der Schrift ein schreibendes Subjekt von der Vorgabe des schöpferischen Subjekts unterscheiden muß. Bleibt man zunächst bei der Betrachtung der Schrift als Materie, wird ein schreibendes Subjekt denkbar, das sich den *Akt des Schreibens* als Ersatz

⁸⁶ vgl. die Offenbarung St. Johannis des Theologen im Neuen Testament, Bibel 1903

⁸⁷ N T a.a.O.:260

für Körper und Erfahrung konstruieren kann. In der onto-theologischen Setzung von Schöpfer und Wort wird der Akt der Schöpfung zum Ersatz der Anwesenheit Gottes. Die theologischen Grundlagen der Schöpfungs-idee leihen also ihre Metaphern der Idee eines schreibenden Subjekts. Wobei sich das schreibende Subjekt einen Kontext von Zeichen (Schrift) sucht, deren Metaphorisierungen wiederum die Frage nach dem Verhältnis von schreibendem Subjekt und Kontext selbst stellen lassen.

Die Bestimmung des Subjekts in der Theologie richtet sich nach der göttlichen Vorgabe des Schöpfers, der in der Schöpfung sein Werk vollendet, um sich dann aus ihr zurückzuziehen. Hinterlassen wird ein Ich nach dem Bilde desjenigen, der in kein Bild tritt. Damit konstruiert sich Ich als Schein des unendlich Anderen, als Gott der Transzendentalität oder als metaphysisches Göttliches.

Die Statuierung dieses transzendentalen, quasi göttlichen Ich unterscheidet sich zwar vom sogenannten menschlichen Ich, leistet aber in seinen Metaphorisierungen die Vorgaben für ein Denken des Subjekts. Damit wird, mit Derrida gesprochen, das transzendente Ich zum metaphysischen oder formalen Phantom des empirischen Ich.⁸⁸

Die Griechen bestimmen zunächst das Sein als Subjekt; der Kern der Dinge, den es zu erfassen gilt, wird *hypokeimenon* genannt. Dieser Name wird in das lateinische Wort *subiectum* übersetzt, dasjenige, was von sich selbst her den Dingen zugrunde liegt und als solches fortwährend anwesend ist. Erst in der Moderne erfährt das *subiectum* seine Einschränkung, indem es jetzt nur noch für die Subjektivität des Menschen steht. Aus dem griechischen *hypokeimenon* entwickelt sich nun erst ein Ich.

Das cartesianische *cogito ergo sum* wird zum ersten Namen und zum ersten Kennzeichen für das die Moderne erobernden Subjekts. Damit, so Foucault, begründet diese Situierung des Subjekts in der Moderne die Geburt des Menschen (als Subjekt). Das heißt, daß *dieser* Mensch gerade einmal 200 Jahre zählt.

Die *Bestimmung* des Ich als denkende Substanz stellt sich also entstehungsgeschichtlich betrachtet als nachträgliche heraus. Das Ich ist nicht durch sich selbst, sondern insofern Zeichen, daß es nicht nur Setzung ist, sondern als jenes eben auch hinweisende Funktionen in bestimmten Kontexten übernimmt. Auch wenn die Evidenz nunmehr *absolut* ist, bleibt etwas doch leer und unbestimmt. In seiner Selbstrückversicherung bleibt das Ich an seiner eigenen Historie hängen. Der Status des modernen Subjekts sagt zwar nun, daß Ich Ich *ist*, kann aber kaum Auskunft darüber geben, *wer* Ich ist. Die Seinsweise des Ich ist schwerlich fixierbar, bedarf daher ständig einer onto-theologischen Bestätigung, die dem Ich der Moderne schon vorgängig war. Es situiert sich also dort ein Bruch, wo das Ich *für sich* einer punktuellen Einzelheit unterliegt, welche aber auf der anderen Seite auch als Zeichen einer ursprünglichen Indifferenz zu lesen ist.

Leistet diese Indifferenz des Ich nun eine Vorgabe, die wiederum selbst zur Vorgabe einer möglichen Lektüre von Differenzen wird?

Das Ich der Moderne wird im folgenden als Metapher / als Bild von etwas, was nicht ins Bild tritt, funktionalisiert. Eben weil es diese Funktionalisierung anbietet. Hier offenbart sich in gewisser Weise ein Gott der Ontologie oder allgemein der Metaphysik und geht mit der Metapher des Schöpfers, der sich aus der Schöpfung zurückzieht und nicht ins Bild tritt, zusammen.

Mit anderen Worten tritt das Subjekt der Moderne in die Fußstapfen des göttlichen Schöpfers; sein Wirken bestimmt nun alles, was entsteht.

Um die Schrift aus der Umklammerung des Subjekts zu lösen, bedarf es der Lektüre ihrer Diversifizierungen. Erst auf diese Weise könnte es möglich werden, den Blick statt auf Subjekt und Wahrheit auf die Komponenten Schreiben und Schrift zu lenken.

Die Frage ist dann, ob sich ein Subjekt im System der Zeichen verliert, sozusagen die göttliche Kontrolle verliert.

⁸⁸ vgl. Derrida 1989

Und in der Annahme jener Verlorenheit, wo situierte sich dann ein Weibliches, welches in der onto-theologischen Vorgabe von Schöpfer und männlich festgestelltem Subjekt der Moderne nicht vorgesehen ist?

Die Frage nach der Identitätsstiftung in einem Subjekt wird im folgenden anhand der onto-theologischen Relation von Ich und Du aufgeworfen. Diese Relation bietet sich an, da sich auf ihrer strukturellen Basis die Konstitutionsbedingungen der Relation männlich - weiblich exemplarisch aufzeigen lassen.

5.1 Die mythologische Formulierung von Ich und Du

In der mythologischen Formulierung der Mensch-Werdung wird die Reflektion der Geschlechterdifferenz zwischen Mann und Frau mitgeschrieben. In ihr spiegelt sich aber noch weiteres: Die metaphysische Subjektbestimmung, die das Ich zur alleinigen Instanz Subjekt erklärt, wird vorformuliert. Im Bild des Schöpfers wird eine Prä-Existenz des schöpferischen Ich zur Disposition gestellt. Mit der Schaffung des ersten Menschen, welcher als männliches Ich formuliert wird, wird das Konstitutivum der Relation von Männlichem und Ursprung gesetzt. Das göttliche, transzendente Ich sieht sich nun im empirischen, männlichen Ich gespiegelt. Erst dann folgt die Schöpfung der Frau.

Damit ist qua mythologischer Formulierung zwar die Nachträglichkeit der Frau-Werdung situiert, es bleiben aber *die* Fragen offen, die die strukturelle Liaison zwischen Mann und Frau betrachten und die die Beziehung von Frau und Weiblichem zur Disposition stellen.

Auch Gotthard Günther betrachtet die Mensch-Werdung der Schöpfungsgeschichte als reflexionstheoretischen Gegenstand. Sein Anliegen ist weniger das Herauslesen der Differenz der Geschlechter als die Betrachtung der Ich-Du Relation im Zusammenhang der ontologischen Grundlage der Zweiwertigkeit. Er stellt die Frage nach einem Denken, welches translogisch sein könnte, also über diese Zweiwertigkeit hinauszugehen vermag. In diesem Zuge rekurriert er gleichzeitig auf die Setzung des Subjekts. Günther verbindet die mythologischen Vorgaben der Theologie mit den ontologischen Vorgaben einer abendländischen Metaphysik. Damit bereitet er die Grundlagen für den strukturellen Vergleich eines von ihm sogenannten Irrationalen und Rationalen. Die mythische, theologische Struktur einer Dichotomie spiegelt sich also, so Günther, in der rationalen Struktur einer logischen Zweiwertigkeit.

Auf der Grundlage der Lektüre von Günthers Texten transformiert Eva Meyer das Betrachtete der ontologischen Ich-Du Differenz auf die

Geschlechterdifferenz von Mann und Frau. Mehr noch: Sie denkt den Güntherschen Begriff der Mehrwertigkeit weiter, indem sie zusätzlich zur Frau noch den Namen Weibliches ins Feld führt.

Diese Lektüren, von Günther sowie von Meyer, werden im folgenden exemplarisch entwickelt und aufeinander bezogen. Auf ihrer Grundlage wird sich dann literarischen Texten gewidmet und der Repräsentation eines Weiblichen in ihnen.

Günther geht in seiner Betrachtung der Konstituierung der Ich-Du Relation von den Grundlagen der traditionellen Ontologie aus.⁸⁹ Kurz wiederholt: Dort wird ein Absolutes zum Ursprung erklärt, welches sich in der Figur der *coincidentia oppositorum* zweiteilt: einmal in die Subjektivität als das Denken überhaupt, zum zweiten ihr gegenüber in die Objektivität als das Sein überhaupt. Die Subjektivität wiederum wird verstanden als Distribution über das Subjekt (Ich) einerseits und das Objekt (des Subjekts / Du) andererseits. Dieses Schema präsentiert sich als geschlossener, systematischer Zusammenhang und wird von Günther mit dem Begriff *Kontextur* beschrieben. In diesem Begriff findet ein Zusammenführung statt: Ein Text wird mit seinen Zusammenhängen, seinen Bedingungen zusammengedacht. Günthers Anliegen ist es, auf der Grundlage dieser Kontextur Differenzen sozusagen gegen die Geschlossenheit herzustellen, in seinen Worten: *Diskontexturalitäten* zu denken, die die Kontextur als ihre eigenen Bedingungen in sich tragen.

Der elementarste Fall von Diskontexturalität formiert sich laut Günther in der Gegensatzrelation von Sein und Nichts und auf der Ebene der radikalen Trennung von Ich und Du. Die traditionelle Ontologie ignoriert, so Günther, die Differenz der Ich - Du Relation, weil sie Gründe hat, diese Relation unter der Einheitlichkeit eines Ursprungs zu subsumieren. Das Ich als systematische Einheit steht der Welt als der Einheit des *Anderen* disjunktiv gegenüber. Da dieses ganze System zweiwertig gedacht wird, muß auch

sein Wahrheitsbegriff zweiwertig sein. Es muß diese Abgrenzung gegen das Andere, gegen das schlechthin Falsche geben. Damit liegt in dem metaphysischen Denken der Zweiwertigkeit zugleich ein Denken auf der Ebene von Hierarchie begründet. Diese Hierarchie etabliert alle denkbaren Dichotomien: seien sie nun Ursprung / Abbild, gut / böse, wahr / falsch, Verstand / Gefühl, Mann / Frau, Rede / Schrift oder Signifikat / Signifikant etc. genannt.

Für Günther kann in *diesem* Rahmen gedacht keine gleichwertige Umtauschrelation gedacht werden, denn das Erste behauptet ständig seinen exponierten Ort in dieser Dichotomie. Günther versucht nun, statt einer Einheitlichkeit *die* Differenzen aufzuzeigen, die ebenfalls auf dieser Grundlage denkbar werden. Er behauptet, daß das System der Zweiwertigkeit die Teilung der Subjektivität in Ich und Du nur verdrängt, daß diese Verdrängung aber wieder heraus-gestellt werden kann.

Die Ignorierung dieser Differenz auf der Ebene der paradiesischen Einheitsidee liegt für Günther im metaphysischen Ansatz der aristotelischen Logik begründet. Die aristotelische Logik beruht auf dem transzendentalen Theorem, daß das absolute Subjekt - also Gott - die Wahrheit ist. Daher ist ein angenommener Objektivitätscharakter des Seins nicht als Abkehr von einer linearen Vorgabe des göttlichen Transzendentsignifikats zu denken. Da sich die klassisch-aristotelische Theorie nur *einer* Negation bedient, fehlen ihr die Mittel, um einen Begriff aus dem subjektiven Ich-Zusammenhang (Ich selbst) in den objektiven Ich-Zusammenhang (Du selbst) zu übersetzen.

Auch im Rahmen der Güntherschen Logik gedacht, bedarf es zur Bestätigung einer jeden Setzung einer weiteren Negation. D.h., daß die Grundlage der Zweiwertigkeit dort an ihre Grenzen kommt, wo sie Ich und Du als zwei differente, voneinander unabhängige Negationsmotive bezeichnet. Durch das notwendige Hinzufügen einer weiteren Negation, so

⁸⁹ vgl. im folgenden Günther 1976/79/80/91

Günther, enthält sie selbst also die Markierung, die den Übergang zu einer - vorerst - dreiwertigen Theorie inauguriert.

Das Denken des Logikers Günther verbleibt also immer auf der Grundlage der Positivität, die einer Negation bedarf. Durch seine Vervielfältigung der Negationen aber tut sich immerhin Verschiebung kund: Während die „Urnegation“ der traditionellen Logik die „Urrelation“ von Sein und Nichts als Existenzdifferenz etabliert, führt Günther die Möglichkeit ein, die Relation von Ich und Du nicht mehr als Existenzdifferenz, sondern als reflektionstheoretische Differenz sichtbar zu machen. Das wiederum weist auf die Struktur ontologischer *Setzung* und befreit die mythologischen Vorgaben von ihrer „reinen“ Transzendentalität. Die Frage ist, welche Verschiebungen der Komponenten sich aus dieser Lektüre ergeben könnten.

„Das aristotelische Denken beschreibt die Wahrheit nur in ihrer limitierten Koinzidenz mit dem Sein. Wenn die Wahrheit aber überdies Subjekt (Gott) ist, dann hat sie auch ein Verhältnis zu sich selbst.“⁹⁰

Wenn im Übergangsstadium eines dreiwertigen Systems die Wahrheit verschiedene Gestalten annimmt, begegnet sie sich, laut Günther, selbst: entweder im Sein, im Du oder im Ich. Als reflektionstheoretischer Tatbestand gedacht, hinterließe der Übergang seine Spur also dort, wo das Denken sich nicht mehr nur im *Innern* des Verhältnisses von Positivität und Negation bewegte, sondern auch von *außen* als Ganzes reflektieren könnte.

Die Ich-Du Relation läßt im Zusammenhang mit Günthers Ansätzen auch eine ontologische Positionierung des Körpers denken.

Die Ich-Du Differenz basiert auf einer ontologischen Differenz, die den Körper, die Matrix oder die Materie auf einen bestimmten ontologischen Ort verweist. Eine grundsätzliche Unterscheidung der traditionellen Ontologie ist die zwischen Form (oder eidos / Idee) und Materie. Ohne den göttlichen Hauch, der die Materie belebt, *ist nichts*.

⁹⁰ Günther 1976:29

In der Onto-Theologie umfaßt der Begriff der Materie zwei Auffassungen. Die *hyle*, der aristotelische Materiebegriff, umfaßt das Gestalt- und Reflexlose. Sie wartet auf die Form, die *noesis*, die sich von oben auf es hinabsenkt. In der christlichen Theologie wird *hyle* zur äußersten Sündhaftigkeit erklärt. Dadurch wird Materie zum Substrat bestimmt, die sich selbst nicht Bild sein kann, sondern sich in einem Anderen, dem Guten, spiegeln muß. An diesem Punkt der Güntherschen Reflektion soll das Denken der Schrift anknüpfen. Die Schrift korrespondiert dort mit dem Materiebegriff, wo sie als Bild, als Material der Rede gedacht wird und nichts als die Rede reflektieren soll, vor allem nicht sich selbst. Das transzendente Signifikat, die göttliche Stimme, erzeugt in dieser Systematik das, was sich Zeichen nennt, und alles läßt sich in diese Transzendentalität zurückführen. Und dabei berührt die Schrift ein onto-theologisches Tabu, das ihr verbietet, sich selbst zu reflektieren.

Um die Frage nach einem Weiblichen stellen zu können, muß nach den Bedingungen für die Konstituierung des Subjektbegriffs gefragt werden. Für Günther produziert das feste Gefüge der Zweiwertigkeit, das die Idee des *denkenden* Ich dem *gedachten* Ich (Du) gegenüberstellt, den Subjektmythos der traditionellen Metaphysik. Für ihn bleibt nur das Ich diesem Mythos verfügbar, während das Du nicht einfach auf einem ihm zugewiesenen ontologischen Ort verbleibt. Dort, wo Ich und Du noch zusammengedacht werden, ist das Du Teil der göttlichen Subjektivität.⁹¹ Wenn es aus dieser göttlichen Subjektivität austritt, steht das Du nach diesem schöpferischen Akt auf der Seite des Objekts. Daraus läßt sich mit Günther lesen, daß das Ich nicht nur *einem* Negationswert gegenübersteht, sondern daß das Du dem Ich, ebenso wie das Ding, Negation ist. Das Ding als Materie kann sich in diesem System dem Menschen nur durch Reflexion nähern. So sind zwar das Du und das Ding beide als Negationsmomente zu sehen, nur während sich das Ding dem Ich durch Reflexion zugänglich

macht, hält das Du zwar eine Beziehung zum Ich aufrecht, geht aber nicht einfach in einer Spiegelung zum Ich auf. Günther formuliert:

„Das Ding kommt aus der Fremdheit her und nähert sich uns in der Reflexion. Das Du kommt aus uns und geht in die Fremdheit, ohne je zurückzukehren.“⁹²

Die klassische Logik kann nur, auf ihren Formalisierungen beharrend, diesen Überschuß, der durch das Du denkbar wird, ignorieren. Nur so ist die Stabilität des Subjektmythos gewährleistet. Sie kennt nur das Gefüge einer Subjektivität, die der dinglichen Objektivität disjunktiv gegenübersteht. In ihr geht eine Subjektivität, die sich ent-äußert (ohne jemals mehrdeutig zu werden), in eine totale Objektivität über.

Obwohl auf der Ebene der zweiwertig formalisierten Ontologie nicht nur ein, sondern zwei Grundtheoreme existieren, können diese in ihrer Funktion als einfache Umtauschrelationen letztlich als äquivalent betrachtet werden. Die zweiwertig-idealistische These besteht darauf, daß das Denken (Subjektivität) über das Objekt übergreift und deshalb von höherer metaphysischer Ordnung ist.

Bei dem zweiwertig-materialistischen Theorem greift das Objekt (Sein) auf das Subjekt über. Hier liegt die Existenz des Subjekts ausschließlich im Sein begründet.

In ihrer *logischen Struktur* sind diese beiden Theoreme einander äquivalent. Die Verschiebung, die lesbar wird, ergibt sich dadurch, daß der Begriff der Materie aus der metaphysisch göttlichen Vertäuerung gelöst wird. Obwohl diese nicht gänzlich verschwindet. Auf dieser Grundlage denkt Günther nunmehr die Wirklichkeit als ein Gewebe. Nach ihm wird es jetzt möglich, das Gesetz dieses Gewebes noch mitzubedenken. Auf diese Weise versucht er, die Reflektion von außen dieser Zweiwertigkeit noch hinzuzufügen, woraus sich in seiner Logik ein Drittes ergibt.

Hier kommt nun der Begriff ins Spiel, den Eva Meyer in ihren Lektüren von Günther bis zum Äußersten treibt: die *Wiederholung*. Günthers Begriff der

⁹¹ vgl. im folgenden Günther 1991

Akkretivität beschreibt Wiederholung nicht nur im Sinne eines Wiederholens des Gleichen, sondern versucht Verschiebung zu gestalten.

Der erste Faktor der Wiederholung ist mit Günther jenes Dritte, welches sich als Gesetz und Bedingung der logisch situierten Zweiwertigkeit denken läßt.

Diese Wiederholung kann nur gedacht werden, da sie selbst in der göttlichen Bestätigung der Schöpfung von Welt angelegt ist. Der ontotheologische Subjektmythos muß dort befragt werden, wo der Mensch von der göttlichen Bestätigung ausgeschlossen wird.

In logischer Begrifflichkeit ausgedrückt wird im Begriff der Schöpfung zusammengedacht, daß sich ein Subjekt produktiv zu einem Objekt verhält. Die wichtige Bestimmung des Bildes aber bedarf einer abschließenden Bestätigung, und hier liegt, so Günther, die Seite der Wiederholung.

In der Schöpfungsgeschichte bestätigt das göttliche Urteil die Tat, das Gute wird zum direkten, göttlichen Maßstab. Günther schreibt, daß *„das Urteil Gottes immer den jeweiligen partiellen Schöpfungsprozeß ab(schließt), nun ist es ontisch wesenhaft und bestätigt.“*⁹³

Das also, was die göttliche Stimme in die Existenz gerufen hat, wird später mit dem göttlichen Wort ontisch bestätigt. Jetzt erst *ist* die Materie durch den göttlichen Atem. Nur der Mensch fällt aus der göttlichen Bestätigung heraus. Die Bestätigung: *Gott sah, daß es gut war*, wird der menschlichen Schöpfung nicht zuteil. Statt dessen wird lediglich eine Segnung ausgesprochen, die dem göttlichen Urteil nicht entspricht. Damit bekommt die Schöpfung „Mensch“ keinen definitiven Charakter; sie ist nicht Sein (ousia), sondern nur „Bild“. Die Schöpfung Mensch ist Spiegelung des Welterschöpfers, der sich nun selbst aus der Schöpfung zurückzieht und ein mehr als verschwommenes Bild hinterläßt. Das Schöpfungsergebnis Mensch kann niemals auf den metaphysischen Kern eines objektiven Ansichseins zurückgreifen. Es wird zum Mythos einer angeblichen Spiegelung. Ontotheologisch betrachtet ist das Geschaffene zwar nun zum Subjekt bestimmt,

⁹² Günther 1991:107

⁹³ Günther 1980:20 (b)

bleibt aber auch - aufgrund dieses Mangels an göttlicher Bestätigung - ein nichtabgeschlossener Akt.

Günther folgert daraus, daß in jedem schöpferischen Handlungsvorgang ein reflexiver Überschuß übrig bleibt. Dieser Überschuß läßt sich nicht einfach auf objektive Realitäten wie Licht, Erde, Wasser usw. abbilden.⁹⁴ Diese Realitäten sind qua göttlicher Bestätigung zu ontologisch stabilen Varianten des Seins erklärt worden. Ihre Stabilität liegt im abschließenden Urteil des Gut-Seins. Diese Stabilität aber, so Günther, verfälscht im gleichen Zuge den beweglichen Reflexionsprozeß, der sich *in* ihnen abbildet. Was auch bedeutet, daß Natur nicht einfach Abbild Gottes sein kann.

„Es fehlt also eine iterierte Projektion des Tätigseins, in der sich die schöpferische Handlung qua Handlung (also als reflexiver Überschuß über die objektiv erreichten Resultate) spiegelt. Das ist das Projektionsbild, die Erscheinung des Menschen.“⁹⁵

Nach vollbrachter Arbeit gibt es am Ende des Schöpfungsvorganges eine umfassende ontologische Bestätigung (gut) für alles.

„Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.“⁹⁶

Damit „wird“ zweierlei gut: die definitiven objektiven Schöpfungsergebnisse und auch die ontologisch indifferente Erschaffung des Menschen als Ganzes. Dieser Mensch bleibt, wie es eben beschrieben wurde, indifferent, denn er wird nicht direkt bestätigt, sondern nur indirekt in seiner Funktion als ausdrücklicher Gegensatz zur Definitivität alles natürlichen Seins.

Gottes letzter Blick am Ende der Schöpfung, wo er alles für gut befindet, läßt sich als Akt lesen, mit dem sich Gott in dieser letzten Reflexion von der Schöpfung absetzt. Das bedeutet, daß nun die Schöpfung als Ganzes in die ontische Dimension rückt. Für den Menschen bedeutet das, daß sich jetzt die Subjektivität Gottes aus dem Bild zurückgezogen hat. Daraus folgt für

⁹⁴ ebd.

⁹⁵ Günther 1980:22 (b)

⁹⁶ Bibel, 1. Buch Mose 1,31, 1903:6

Günther, daß „*der in das Ebenbild projizierte tätige Reflexionsüberschuß sich von der Identität des Schöpfers abgelöst (hat).*“⁹⁷

Für Günther führt dieses eine Beweglichkeit ins Feld, die es der Subjektivität jetzt möglich macht, über eine nach außen gerichtete Handlung ihre Identität zu verdoppeln. In dieser laut Günther denkbaren Konstellation verweist das Subjekt auf unterschiedliche ontologische Stellen seiner selbst.

Dadurch, daß der absolute Gott als Weltschöpfer seine primordiale Identität aus dem Schöpfungsakt zurückzieht, produziert er eine andere denkbare Subjekt-Identität, die der Vorstellung des identifikatorischen Abbildes nicht mehr länger genügen kann. Denn jetzt, so Günther, ist das Bild die erste Verdopplung, in welchem aber auch das Identischsein schon Bild geworden ist. In diesem Rahmen erst etabliert sich eine geschaffene Ich-Identität an einem anderen ontologischen Ort als vorgesehen.⁹⁸

Diese nun ins Leben gerufene Ich-Identität bedarf - um überhaupt Identität sein zu können - einer weiteren Bestätigung, die es aus sich selbst schöpft. Die Frau kommt ins Spiel.

Für Günther zeigt sich der urphänomenale Gegensatz von Ich und Du schon in der ersten Version der Schöpfungsgeschichte.

In der ersten elohistischen Version heißt es: *Er schuf sie einen Mann und ein Weib*. Da sich die Rückkopplung der Ich-Identität oder die Reflexion nicht im isolierten Ich versammeln kann, bedarf ihr ganzer Umfang einer Distribution. Diese Distribution manifestiert sich in dem Gegensatz von Ich und Du. (Eva Meyer wird die Lektüre des ersten Schöpfungsberichtes noch weiter vorantreiben.) Der zweite Schöpfungsbericht situiert den männlichen Anteil als unmittelbares Bild, das dem Schöpfer nahe ist; er empfängt seinen Odem unmittelbar von Gott. Der Name Eva steht dafür, daß das Weibliche mit dem Leiblichen in Beziehung tritt. Sie wird aus dem Material (Rippe) geschaffen, welches bereits, wie Günther schreibt, durch lebendige Subjektivität belebter Körper des Ich ist. Damit nimmt die Frau qua Schöpfung den Platz eines

⁹⁷ Günther 1980:23 (b)

⁹⁸ vgl. Günther 1980 (b)

Zweiten ein, welches mit Günther als Du situiert wird; so erfährt sie ihre Statuierung als abgeleitetes und vermitteltes Subjektsein. Erst durch das Du erfährt die Ich-Identität seine Bestätigung (die es - im ontologischen Rahmen gedacht - erhalten muß). Günther schließt daraus, daß somit erst das Du überhaupt das personale Identitätsbewußtsein erwachen läßt.

5.2 Die mythologische Formulierung von Mann und Frau

Auf der Grundlage der Lektüre Günthers, die die Struktur einer Ich - Du Relation auf der Basis onto-theologischer Komponenten beschreibt, vollzieht Eva Meyer die radikalisierte Erweiterung dieser Relation zu der von Mann und Frau.⁹⁹ Mit ihr gelesen, kann nun auch mit den Schöpfungsberichten die Geschlechterdifferenz als mythologische Formulierung eines reflexionstheoretischen Tatbestands untersucht werden.

Das bedeutet für Eva Meyer, daß sich auch Spuren oder Residuen von Ideen in den Begriffssystemen hervorheben und finden lassen.

Somit geben die Schöpfungsberichte Auskunft: sie geben Auskunft über die Abbildungsfunktion zwischen Gott und Mensch, Ich und Du, Mann und Frau, aber auch zwischen Idee und Wirklichkeit. Eva Meyers Lektüre setzt beide Schöpfungsberichte ins Verhältnis. Auf diese Weise ergeben sich verschiedene Effekte ihrer Lektüre: nicht nur Eva, sondern noch eine Frau, Lilith, formulieren die Mythologisierung des Begriffs Frau. Dieses Doppelte der Frau-Werdung zeitigt nach E. Meyer in bezug auf traditionelle Begriffssysteme gewisse Effekte.

In der Güntherschen Lektüre der Schöpfungsgeschichte wird das Gesetz der Distribution der Subjektivität über den urphänomenalen Gegensatz von Ich und Du hergestellt. Damit situiert Günther ein Verhältnis, das die aktiv produzierende Reflexion der als Objekt produzierten Reflexion im generellen Verhältnis von Schöpfer und Geschaffenem gegenüberstehen läßt.

Anschließend findet durch die Erschaffung des Menschen die Projektion des lebendigen Reflexionsprozesses in das Sein statt. Eva Meyer betrachtet nun diese Projektion als mehrstufige. Dazu beansprucht sie erstens die elohistische Version mit Adam und Lilith, zweitens die jahvistische Version mit Adam und Eva. Sie stellt das heraus, was sich als *Differenz* in der Frau-Werdung kundtut. Denn die zweite Version unterscheidet sich grundlegend

von der ersten: Während dort Lilith dem Mann zur Seite gestellt wird (dort allerdings nicht bleiben darf), forciert die zweite Version die untergeordnete Rolle der Eva, die aus dem bereits belebten Material des Adam entspringt. Auf diese Weise werden Adam und Eva zur mythologischen Vorgabe, die den Schöpfungsvorgang von Mann und Weib als nichtidentischen, bzw. hierarchischen, formuliert.

Mit dem Menschen (Adam) als Bild Gottes schafft Gott eine isolierte Ich-Subjektivität. Diese *Kapazität* des Schöpfers bedarf nun einer Wiederholung im oder aus dem Bilde, um in ihrer Identität Bestätigung zu finden. D.h. zunächst bedarf das schöpferische Subjekt einer Spiegelung in lebendiger Subjektivität. Diese erfüllt sich - Stufe zwei des göttlichen Plans - erst dann, wenn sich die Reflexion an einer anderen Ich-Identität bricht. Dieses Andere wird von Günther und in Fortführung von Meyer als Du benannt, welches in der Gestalt des Weibes eine Schöpfung ist, die durch den belebten Körper des (männlichen) Ich zu existieren beginnt. Damit wird das Verhältnis von Ich und Du in der Schöpfungsgeschichte bereits positioniert, denn das Du ist dem Ich niemals ebenbürtig. Das ganze Subjektsein des Weibes ist nunmehr abgeleitet und vermittelt, damit allerdings ist es auch keins. Erst jetzt wird die partielle Subjektivität des einen (männlichen) Menschen zu einer, wie Meyer es formuliert, „über Ich und Du distribuierten totalen Subjektivität, die zur Selbstreferenz fähig ist.“¹⁰⁰

Diese Teilung der göttlich entäußerten Subjektivität in Ich und Du inauguriert zugleich ein weiteres. Erst durch sie erhält die Subjektivität auch Teilhabe am Objektiven. Denn die Schöpfungsgeschichte beschreibt, daß nur der Gegenpol zum Ich, das Du, Beziehung zur

Materie unterhält. Es steht geschrieben, daß das Du „*Bein von meinen Beinen, Fleisch von meinem Fleisch (ist).*“¹⁰¹

Durch eine Lektüre der Distribution von Subjektivität wird also etwas herausgestellt, was die abendländische, onto-theologische Denktradition zu

⁹⁹ vgl. im folgenden Meyer 1983

¹⁰⁰ Meyer 1983:45

¹⁰¹ Genesis 2,23

ignorieren versucht. Die traditionelle Onto-Theologie beruht methodisch auf der dichotomischen Grundrelation, die zwischen Subjekt und Objekt hierarchisch unterscheidet. Damit steht auch die Materie dem Geist disjunktiv gegenüber.

Der Höhepunkt der sich selbstversichernden Ich-Identität wird mit dem cartesianischen *cogito ergo sum* erreicht. In diesem Konzept fällt das denkende Ich (Ich) und das gedachte Ich (Du) zusammen. Auf dieser Basis bleibt es undenkbar, die Welt vom Standpunkt eines irreduziblen Du (dem Standpunkt der Frau also) zu beschreiben. Jedes Bewußtsein ist nur noch - als Ganzes - subjektives Bewußtsein. Die Erfahrung des Du wird gänzlich überflüssig, da es *für sich selbst* wiederum ein (abgeleitetes) Ich ist. Diese Zusammenführung beruht auf der metaphysischen Denkgrundlage, das ein Denken ignoriert, in welchem das Ich und das Du verschiedene ontologische Wurzeln haben könnten.

Günthers und vor allem Meyers Lektüren der Schöpfungsgeschichte legen diese unterschiedlichen Wurzeln zunächst wieder frei. Eva Meyer gibt zunächst diesen Unterschied zwischen Ich und Du, der in den Schöpfungsberichten zu lesen ist, zu bedenken. Hier geht es jedoch um einen Unterschied, der sich nicht über die Rückführung in die von Gott belebte (männliche) Ich-Subjektivität definieren läßt. (Nicht erst an dieser Stelle wird deutlich, daß es mehr als eine Differenz gibt: einmal die onto-theologische, die letztlich alles in Einheit aufgehen läßt und keinen anderen Standpunkt erlaubt, und jene Differenz, die auf einem fortwährenden Unterschied beharrt, um die Möglichkeit eines anderen Standpunktes erfahrbar zu machen.)

E. Meyer stellt noch einen weiteren Unterschied heraus: den zwischen dem Du des ersten und des zweiten Schöpfungsberichtes.

Während die erste Erschaffung der Ich-Subjektivität einfach ist, stellt sich die Erschaffung des Du als doppelte dar. Das erste Du trägt den Namen Lilith, das zweite den Namen Eva. In der Verkürzung auf den Kanon des

zweiten Schöpfungsbericht ist die Frau ein vom Mann abgetrenntes Wesen, geschaffen aus dem, was ihm nun im Grunde mangeln muß.

Der Name Adam (Erde) beschreibt, daß Adam aus irreflexivem Sein, aus Lehm und Kot geschaffen ist. Der Name Eva bedeutet *Leben*, die Frau des zweiten Schöpfungsberichtes ist aus dem bereits belebten, reflexiven Sein geschaffen.

In diesem Sinne gelesen kann die Frau-Werdung auf der Ebene von Wiederholung betrachtet werden. Da sich mit Eva aber nicht gleiches wiederholt, beschreibt diese Wiederholung auch Veränderung. In Güntherschen Worten wiederholt sich mit der Schaffung des Du die einfache Reflexion auf einer höheren Reflexionsstufe.

Die Erschaffung der Frau ist doppelt und somit, so Meyer, entspricht ihr auch ein doppelter (verdrängter) Mythos. Lilith und Eva lassen zwei unterschiedliche Vorgänge der Frau-Werdung lesen. Die Effekte der Lektüre Meyers geben genau diese Unterschiede zu denken: Lilith situiert sich neben dem Mann, also heterarchisch, wie Meyer es bezeichnet; Eva situiert sich dem Mann nachgeordnet, anders ausgedrückt: hierarchisch. Die Geschichte der Schöpfungsberichte erzählt die Geschichte vom Sieg des Hierarchischen über das Heterarchische. Die Verabsolutierung des hierarchischen Prinzips findet seinen vorläufigen Höhepunkt im Monotheismus. Laut Meyer existiert dort Identitätsdenken nur als homogenisierendes Denken, dessen transzendierendes Prinzip der Permanenz der göttlichen Funktion als das einzig und wahre Wort Gottes ist.¹⁰² Diese Funktion wird zur gesetzgebenden Ökonomie, in welcher die Frauen vom einzig, wahren und gesetzgebenden Prinzip des Wortes, in Folge also von Macht und Wissen ausgeschlossen werden. Das gesetzgebende Prinzip situiert sich als *väterliches* Gesetz, somit versichert sich der monotheistische Gott seiner absoluten, totalen (totalitären) Transzendenz. Damit erfährt die Ich-Identität ihre Hypostasierung zum

absoluten transzendentalen Subjekt. Meyer aber schreibt der Historie entgegengerichtet, daß die Selbst-Bestätigung der göttlichen Subjektivität dieser doppelten Frau-Werdung bedarf, denn

„nur in der Vermittlung von hierarchischem und heterarchischem Prinzip ist eine volle Wiederholung bzw. Modellierung der göttlichen Subjektivität gewährleistet. Denn in der Ich - Du Subjektivität ist die hierarchische Rangordnung, also die Reflexionsstufen innerhalb der Subjektivität modelliert, jedoch nicht die Umtauschbeziehung zwischen Ich und Du, die Heterarchie also, wie sie in der elohistischen Version realisiert ist.“¹⁰³

Die Dopplung der Frau-Werdung ruft nunmehr aber auch etwas hervor, was der onto-theologischen Vorgabe von Urbild und Abbild sein Zerrbild vorhält. Eine „Entgleisung“ der Bilder wird inszeniert, wenn mit der Lektüre Meyers in der Vermittlung von Hierarchie und Heterarchie im gleichen Zuge eine Verdopplung der Oppositionen entsteht.

Die Texte Meyers beschäftigen sich mit den Rändern der Ich-Identität. Diese werden, so Meyer, durch die Frau, das Du markiert.

Durch das onto-theologische Primat des Identitäts-Prinzips im allgemeinen erfährt die Selbstrückbezüglichkeit der (isolierten) Ich-Identität eine Unterbrechung, die sich durch die *Spur* des Du ergibt. Diese *Spur*, so Meyer, läßt eine Dissemination der Identitäten denken. Eine Dissemination der Identitäten denken zu können, heißt, den Begriff der Identität selbst zu hinterfragen.

Das Du wird im homogenisierenden Denken einer onto-theologischen Systematik zu dem *Außen* des denkenden Subjekts. So gelesen muß sich die Frau mit der Rolle des Komplements begnügen. Bei Meyer wird sie jedoch zum Spiegel, der etwas anderes zeigt, also auf eine Differenz verweist, die den Unterschied betont.

Um die Struktur des Außen in den Prozeß des Denkens miteinzubeziehen, müßte eine Dezentrierung des Subjekts inszeniert werden. Diese Dezentrierung wird nur, so Meyer, durch die doppelte Frau-Werdung

¹⁰² vgl. Meyer 1983; S. 47 ff

¹⁰³ Meyer 1983:46

möglich. In der Schöpfungsgeschichte steht, daß die Bestätigung, wie z.B. *er sah, daß der Mann/Adam gut war*, fehlt, ebenso wie die Bestätigung durch die ungebrochene Spiegelung qua Frau.

Wenn der Mythos der Frau-Werdung als doppelter gelesen werden kann und nicht nur als Spiegel der ersten Ich-Identität, läßt sich mit Meyer auf der Basis der Matrix Frau (Du) etwas denken, das über die Benennung Frau hinausgeht. An dieser Stelle führt Eva Meyer den Namen eines Weiblichen ein.

Nach ihr wäre Weibliches ein konstruierter Name für die Möglichkeit (und die Schwierigkeit) in abendländischer Begrifflichkeit zu formulieren, was über den Begriff Frau (im Sinne von Geschlecht und Positionierung) hinausgeht. Mit dem Namen Weibliches könne, so Meyer, das Funktionieren eines Sinns über den Weg einer sprachstrukturellen Inanspruchnahme von Benennung im Verhältnis zu seinem Subjekt gedacht werden. Dieses Subjekt steht im Bezug zu einem Außerhalb, *„das der Sinn als Widerspruch in sich trägt, um sich zu konstituieren.“*¹⁰⁴

Das Weibliche Eva Meyers weist auf einen Überschuß, der sich erst auf der Basis von Teilungen, Brüchen, Verdopplungen und Differenzen zu erkennen gibt. Die Negativität des Weiblichen läßt sich so nunmehr nicht mehr ohne Restbestand auf eine Positivität abbilden. Meyer behauptet auf dieser Grundlage, daß auch in der mythologischen Formulierung des Werdens von Welt ein begrifflicher Restbestand angelegt sein muß. Damit müßte er ebenso die doppelte Frau-Werdung umfassen. Auch wenn Lilith im Zuge der metaphysischen Rangordnung durch Eva ersetzt wurde, so ist sie damit nicht ausgelöscht. Sie bleibt als Verdrängtes hinter den Zeichen, der Konstruktion des Weiblichen inhärent. Lilith steht für das Verdrängte der Frau-Werdung; dieses Verdrängte wird von Eva Meyer wieder hervorgeholt und ins Verhältnis zur onto-theologischen Begriffsbestimmung gesetzt.

So betrachtet spielt das Weibliche nun mit verteilten Rollen. In der Lutherschen Bibelübersetzung findet diese Verdrängung Liliths aus dem

System der Zeichen endgültig statt. Dort wird ihr Name - nach ihrer Verbannung - mit Kobold übersetzt. Lilith war es, die den unaussprechlichen Namen Gottes aussprach, sich an dem Wort Gottes vergriff und das Verbot überschritt. Daraufhin mußte sie verschwinden. Aus diesem Grunde wird Adam eine zweite Frau „zur Verfügung gestellt“, die nun Eva heißt. Wie schon bei der Schrift heißt Verdrängung aber nicht Auslöschung. Die Spuren dieser Verdrängung greifen sozusagen verdeckt in das System von Sinnbildung ein. Lilith taucht - auch textbezogen - wieder auf. In Jesaja 34,14 wird sie unter den bösen Geistern und Tieren genannt, die am Tag der Rache Gottes die Erde, sein Werk, verwüsten werden.

So wie Lilith das väterliche Verbot des Gotteswortes mißachtet, so fügt sich auch die zweite Frau nicht dem väterlichen Gesetz. Damit vereinen sich Lilith und Eva in ihrem Begehren nach mehr als dem *einen*. Ihr Begehren richtet sich auf ein anderes, welches ein *Wissen* ist, dessen Kenntnis dem paradiesischen Tabu unterliegt. Somit kann der Sündenfall als Beschreibung der ersten Reflexion des erwachenden Bewußtseins gelesen werden. Die Schlange wird als doppelzüngiges, doppeldeutiges Wesen eingeführt, welches mit der Frau eine folgenreiche Verbindung eingeht.

Mit der Metapher der Schlange tritt ein Drittes zu der paradiesischen Zweiheit von Mann und Frau. Zu Adam in seiner Funktion als Ich-Subjektivität und Eva als vermittelte Du-Subjektivität gesellt sich ein doppelzüngiges Wesen. Meyer bezeichnet die Einführung der Konfiguration der Schlange als Einführung einer dritten Kategorie, des Es, als ein von Gott im Natürlichen investierter Reflexionsüberschuß.¹⁰⁴ Da der Mann aus onto-theologischer Sicht als ein direkt zu sich selbst zurückführender Rückkopplungsprozeß entworfen wird, kann sich die Schlange nur an Eva wenden. Da die Frau das Doppelte ihrer Frau-Werdung in sich trägt, also nicht nur ihre Funktion in dem Rückkopplungsprozeß der (männlichen) Einheitlichkeit hat, hat nur sie das Potential, eine Relation zum Es

¹⁰⁴ Meyer 1983:49

¹⁰⁵ vgl. Meyer 1993

herzustellen. Denn ihre Grenzen sind nicht in einer eindimensionalen Einheitlichkeit und Rückbezüglichkeit begründet.

In ihrer mythologischen Reduzierung (aber auch Vervielfältigung) hat die Frau die Funktion, die Ich-Identität des Mannes zu bestätigen. Sie wird zur Vermittlung seines Leibes, in dem sich seine Ich-Identität, sein Ich-Sein, abbildet. Da diese Abbildung in ihrer mythologischen Formulierung als vollständige situiert wird und sich somit die Repräsentation bruchlos gibt, vermag die so gedachte Ich-Identität nicht über diesen Rand zu blicken. Daraus schließt Meyer, daß der Mann / Adam deswegen das Begehren, wie Gott sein zu wollen, gar nicht erst entwickeln kann.

Die Frau aber ist zu verführen, etwas zu wollen, was über sie hinausgeht. Über das Tabu der Erkenntnis kann sie das Begehren entwickeln, wie Gott sein zu wollen. Gerade dadurch, daß sie als etwas denkbar wird, das (als Du) die Ränder der sich selbst versichenden Ich-Identität markiert, vermag sie aus dieser Position über den Rand zu blicken. Ihr Begehren ist nicht, zum Bild des Mannes zu werden. Sie ist qua Wiederholung bereits Bild, aber mit Meyer gelesen, nicht auf diese Funktion reduzierbar. Das Begehren nach dem Anderen des Wissens verbündet sich auch mit ihrem Bild von L(W)eiblichkeit. Also *ißt* sie vom Baum der Erkenntnis.

Hier verbündet sich, was im traditionell onto-theologischen Denken streng getrennt betrachtet werden soll und zur Regelung einer dichotomischen Ökonomie wurde: die strikte Trennung von Geist / Wissen und Körper. Während der Mann widerstrebend vom Baum der Erkenntnis nimmt, kann die Frau genießend erfahren.

Die Berührung des Tabus der monotheistischen Ordnung, die Verletzung des väterlichen Gesetzes, darf nicht ungestraft bleiben. Neben der Vertreibung läßt Gott den Kopf der Schlange vernichten. Da sich nach der mythologischen Formulierung der Schöpfungsgeschichte jedes Wissen um Schöpfung dreht und sich somit ganz dem Denken des Ursprungs verspricht, vernichtet Gott mit dem Kopf der Schlange ihre Doppelzüngigkeit sowie die organische Referenz der Rede zur Doppelzüngigkeit: die Doppeldeutigkeit.

Diese Vernichtung der Doppeldeutigkeit läßt sich metaphorisch als göttlicher Versuch lesen, gleichzeitig die Spur des doppelten Frau-Werdung auszulöschen. Die göttliche Strafe festigt die Herrschaft des Monotheismus; damit, schreibt E. Meyer, erfüllt sich „*die Funktion des Vaters (...) als Träger und Garant des Einigen: Einheit der Benennung.*“¹⁰⁶

Somit wäre die Rückführung von allem in Gott gewährleistet; die Vertäuung des Seins festgezurret. Die Frau darf im Zuge der väterlichen Bestrafung kein eigenes Begehren mehr haben. Diese totalitäre Rückführung in Gott, oder Gottes Wort, die sich in der Lektüre des Sündenfalls zeigt, kennzeichnet den Ort des Denkens, der in einer logozentristischen Systematik von Ursprung seine Entsprechung findet. Eva Meyer stellt die Frage nach der Möglichkeit eines anderen Ortes des Denkens. Und wer könnte, so fragt sie anlehnend an die Schlange, eine bessere Beziehung zu diesem Ort unterhalten als die Frau?

Das doppelte Du, das die Namen Lilith und Eva trägt, weist darauf, daß die absolute Differenz zwischen Ich- und Du-Subjektivität auf die Unmöglichkeit verweist, ihre Distribution in einem absoluten Subjekt aufzuheben. Eben darum aber ist die klassische Metaphysik bemüht. Die aufgrund der Güntherschen Lektüre zu denkende Mehrwertigkeit nimmt ihren philosophischen Ursprung in dieser absoluten Differenz.

Das Ich muß und kann nicht anders als als Garant der einheitlichen Form geradezustehen: Damit kann die Potentialität der Dislozierung des absoluten Subjekts nur über das nichteinheitliche Du erfolgen. Wenn es sich, wie Meyer es liest, an den Rändern der Ich-Subjektivität plaziert, hat es von dort

¹⁰⁶ Meyer 1983:87

Das Wissen, welches hier -vor der endgültigen Vertäuung im Göttlichen- einen Riß in seiner Einheitlichkeit, die auf der unhinterfragbaren Verbindung zum Männlichen beruht, bekommt, unterliegt auch im Diskurszusammenhang der griechischen Philosophie einer Reduzierung.

Heidegger (1985) schreibt in bezug auf den Begriff *techne*: Der Gegenbegriff zum Wort *techne* ist *physis*, also Natur. *Physis* war für die Griechen der wesentliche Name für das Seiende selbst im Ganzen. Der Mensch inmitten dieses Seienden ist getragen von dem Wissen um das Seiende, und dieses Wissen heißt *techne*. *Techne* ist das Wort für das menschliche Wissen schlechthin. Diese weite Bedeutungskraft des Wortes *techne* verliert sich mit der aristotelischen Unterscheidung von Stoff und Form. Nun unterliegt der Begriff einer Reduzierung. Jetzt verbindet sich die Schrift mit *techne*, als Nachgestelltes zur Rede, die vom wahren und einzigen Wissen getragen ist

aus einen doppelten Ausblick: den nach innen und den nach außen. Erst in dem Doppelspiel, welches durch Lilith und Eva in Szene gesetzt wird, wird die Originalität und Identität eher in einer Abwesenheit offenkundig, bzw. in ihrem Begriff hinterfragt. Da jede Ordnung auf Repräsentation beruht, und Abwesenheit als nicht repräsentativ situiert wird, wird auf diese Weise die Frage nach dem Prozeß einer unwiderbringlichen Überschreitung dieser Ordnung formuliert.

Günther schreibt, daß das Denken der Differenz der onto-theologischen Tradition schwerfällt. Ihr ist es nur unter dem Primat der Aufhebung in der Einheit möglich. Nach Eva Meyer führt die Frau am Rande des Ich - heimlich und verschwiegen - das Spiel der Differenzen wieder ein. Gegen die Einheit setzt sich die Wiederholung an den Anfang. Ein Denken wird inauguriert, das einem strukturellen Denken der unendlichen Wiederholung Vorschub leistet. Diese Wiederholung ließe sich nicht über den einen Begriff abschließen, und eventuell verirrt sich der monotheistische Gott in diesem konstruierten Spiegelkabinett. Vielleicht vervielfältigte und veränderte sich das Bild, die Repräsentation in den Zerrspiegeln dieses Kabinetts, und zeigte somit auch Bewegung *hinter* und *neben* der Repräsentation.

Zwischen Adam und Eva liegt ein unüberbrückbarer Bruch, der die Spiegelung stört. Durch Meyers Lektüre der Schöpfungsberichte gibt die zweite Wiederholung einen Selbstbezug zu denken: eine Verdopplung, da hier Lilith mit Eva ins Verhältnis gesetzt wird. Dadurch inszeniert die zweite Wiederholung bereits Veränderung, also jene *Akkretivität*, die Günther im Bereich der Translogik zu denken gibt, die den Stillstand und eventuell ein Denken von Identität in Bewegung bringt.

Das hieße, daß von nun an die Wiederholung eine Differenz in sich aufnähme, ohne sie in einer Einheit wieder aufzulösen.

Eva Meyers Texte leben von der Inanspruchnahme der Differenz als Strukturprinzip ihrer Lektüre. Damit soll eine Möglichkeit denkbar werden, in der die Wiederholung eine Verbindung zu einem anderen Ort des Denkens

aufnehmen könnte. Die auf der Repräsentationsebene situierte Ich-Subjektivität definiert sich über ein Denken der Homogenität.

Wenn mit Eva Meyer die Schöpfungsberichte gegen den Strich gelesen werden, gibt sich in der doppelten Frau-Werdung etwas anderes zu lesen als die Wiederholung und Bestätigung von Identität. So gewendet scheint im Vergleich zum (männlichen) Ich das Du / die Frau eine Möglichkeit bzw. eine Beziehung zu einem Spiel der Differenzen zu unterhalten.

Was in den Lektüren von Günther und Meyer ganz allgemein deutlich wird, ist, daß Texte - wie hier die der Bibel - ihre eigenen Brüche mitschreiben und daß diese herausgestellt, also sichtbar werden können. Mit anderen Worten kann ein Verdrängtes der Repräsentation im Zuge dieser Lektüren wieder zutage gebracht werden. Das heißt eben auch, daß die Definität der onto-theologischen Ordnung, ihre Gesetzmäßigkeit, eine ist, die auf reiner *Setzung* beruht.

Eva Meyers Lektüren inaugrieren, auf der Ebene der mythologischen Frau-Werdung, etwas, das über den Begriff Frau hinauszudenken versucht. Sie führt ein *Denken eines Weiblichen* ein, das sich weder auf den Begriff Frau noch auf reine *Attributivität*, im Sinne einer geschlechtlichen Fixierung von weiblich, fixieren läßt, ohne aber die Beziehung zu dem Namen Frau vollkommen zu unterbrechen.

In diesem Sinne wäre auch der Name eines Weiblichen eine Art Chiffre: ein Strukturelement, das über das hinausweist, was es (zu zeigen) scheint.

5.3 Chiffre Weibliches

Der Name eines Weiblichen wird von Eva Meyer¹⁰⁷ über die Differenz von Name und Begriff in das Denken von Subjektconstitution eingeführt.

Wie bereits beschrieben, erlaubt es die onto-theologische Situierung des selbstbezogenen Ich nicht, sich von außen zu betrachten. Es bedarf der *denkenden Erfahrung eines Du*. In der Ordnung der Identität - die sich als Begriff über dem Ich abschließt - wird das Du jedoch immer nur als *gedachtes Du* statuiert.

Es gilt die Frage nach dem Unterschied zu stellen, der aus der Perspektive eines denkenden Du die Skizzierung eines Anderen beschreiben könnte.

Onto-theologisch betrachtet, beschließt der Begriff der Identität mit der Benennung / mit dem Namen seine endgültige Statuierung. Im Zuge der Benennung situiert sich die Präsenz eines Diesseits.

Substantive können als Namen betrachtet werden, die personifizieren, um dem menschlichen Ab-Bild sein göttliches Vor-Bild auf immer zu bewahren. Im onto-theologischen Rahmen gedacht, beschließt sich die Schöpfung mit den Namen. Da ohne Benennung nicht einmal *Nichts* denkbar wäre, gilt es, auch im Zuge eines Versuchs der Dislozierung eines allumfassenden (männlichen) Subjekts Benennungen vorzunehmen. Diese Benennung aber sollte ihre eigenen Konstitutionsbedingungen mitaufnehmen können. Genau hier setzt Eva Meyers Name eines Weiblichen an. Dieser Name - so Meyer - fügt sich nicht ohne weiteres der vorgegebenen Ordnung von Name und Begriff, da er ein Name ist, der sowohl die Prädikation weiblich als auch dessen Transformation zum Namen (substantivisch: ein Weibliches) aufnehme. Die Frau (Begriff) ist weiblich (Prädikation). In welchem Verhältnis steht Weibliches (Name) zu Frau (Begriff)? Frau ist Begriff und Benennung zugleich: Abgeschlossen im Sinne einer Statuierung in bezug auf Geschlecht und Positionierung (Frau ist immer weiblich). Der *Name*

Weibliches läßt in gewisser Weise den Begriff offen: Weibliches enthält prädikative und substantivische Zuschreibungen, die sich nicht ohne weiteres *nur* auf den Begriff Frau zurückbilden lassen, sondern die strukturkonstituierenden Bedingungen miteinbezieht. Das Prädikat weiblich kann in der Ordnung der Repräsentation nur als gedachtes Du / als Frau existieren. Das Substantiv-Prädikat Weibliches stellt eine Transformation der Benennung an sich dar.

In dieser Transformation, genauer: der Prozessualität dieser Transformation wird laut Meyer in der Beibehaltung des alten *Namens* weiblich ein neuer *Begriff* weiblich mitgeschrieben. Damit wird gleichzeitig eine Hintergehung der Unterscheidung von Name und Begriff vorgenommen sowie der Fixierung der Begriffe Name und Begriff und zwar, wie Eva Meyer schreibt, „*durch jene entscheidende Transformation des Namens, der nun nicht mehr nur die punktuelle Einfachheit eines Begriffs nennt, sondern ebenso eine begriffliche Struktur, die auf den Namen >weiblich< zentriert ist.*“¹⁰⁸

Somit bleibt das Wort Weibliches in seiner endgültigen Bestimmung auf theoretischer Ebene in der Schwebelage, es fungiert als Scharnier, ist weder innen noch außen, weder eindeutig Name noch Begriff. Damit schreiben sich die Grundlagen der onto-theologischen Dichotomien mit und werden im gleichen Zuge in und durch die Benennung diversifiziert.

Eva Meyer schreibt, daß die klassische Unterscheidung von Name und Begriff mit der Unterscheidung *Weibliches* und *Frau* zusammenfällt. Der abstrakte Name - so Meyer - benennt einen Akt, Tätigkeit und / oder Eigenschaft oder eine Form *ohne ihr Subjekt*. Der konkrete Begriff bezeichnet einen Akt oder eine Form *vereint mit ihrem Träger*.

*„In diesem Sinne ist der vom konkreten Ganzen - der Frau - durch das Denken getrennte Akt oder die Form - das Weibliche - eine Abstraktion.“*¹⁰⁹

¹⁰⁷ vgl. vor allem Meyer 1983

¹⁰⁸ Meyer 1983:96

¹⁰⁹ Meyer 1983:117

Erst anhand von zu praktizierenden Lektüren literarischer Texte läßt sich eine eventuelle Praktikabilität dieser Abstraktion verifizieren.

Die Abstraktion wird im onto-theologischen Rahmen als Teilbestimmung betrachtet, die nicht selbständig sein kann, da sich das sog. *Wirkliche* erst als konkretes Ganzes, zusammengesetzt aus Materie und Form, präsentiert. Um aber ein *Wirkliches* wahrnehmen zu können, muß es bezeichnet worden sein. Denn aus einem bloßen Wort oder Namen allein ergibt sich noch keine Bedeutung, erst die Zuordnung des Prädikats zum Subjekt und des Namens zum Begriff als symmetrische Gesetzgebung der Rede läßt Bedeutung im Rahmen einer logozentristischen Ordnung entstehen. Die Unmittelbarkeit der Zuordnung von Signifikat und Signifikant, die in der Rede praktiziert wird, hält diese Funktionshierarchie aufrecht.

Eva Meyer versucht, mit dem Namen eines Weiblichen eine prinzipielle Unterschiedenheit zu denken, und zwar Unterschiedenheit von Frau und weiblich, Name und Begriff, und so auch von Wirklichkeit und Sprache. Wenn diese Unterschiedenheit - so Meyer - als konstitutives und immanentes Prinzip des sprachlichen Zeichens verstanden wird, werden die Bedingungen der Koinzidenz von Wirklichkeit und Sprache denkbar. Der Blick auf die Prozessualität fügt der zweiwertigen Logik nicht nur *einen* Wert, sondern mehrere hinzu.

Eva Meyer versucht, ein Weibliches als Name zu denken, der eine Mehrdeutigkeit jenseits von phallokratischer Ich-Bezogenheit ins Feld führen könnte. Da sich Weibliches nie fest situieren kann, da es nicht jegliche Ordnung zerstören kann (und soll), kann es als eine Art Chiffre bezeichnet werden, die - ständig in Bewegung, wie auch in dieser Arbeit - strukturelles Motiv einer sichtbar gemachten Verdrängung der Frau ist. Diese Sichtbarmachung funktionierte als Ent-Zifferung im Verbund verschiedener Komponenten, die insofern eine *Umgebung eines Weiblichen* zur Disposition stellen. Auch in diesem Sinne wäre Weibliches eine Chiffre: Innerhalb der logozentristischen Ordnung *ist* sie weder da noch fort. Mit anderen Worten:

Chiffre wird zu einer Benennung, die gleichzeitig mit dem Auftauchen eines Weiblichen die Konstitutionsbedingungen des Verschwindens der Frau in der klassischen Repräsentationsordnung mitbeschreibt.

In der Epoche des einsamen Gottes ist alles, was die Eckpunkte von Positivität und Negation, von erstem und zweitem, von wahr und falsch, von männlich und weiblich überschreitet, Übertretung des väterlichen Gesetzes. Und hier fügt sich wieder ein, wovon bereits zweimal (bei Pavic und bei Marx) die Rede war: „*Eure Rede sei (...) ja, ja, nein, nein; was darüber ist, das ist vom Übel*“¹¹⁰, so lässt Gott Matthäus sagen.

Wie schreibt sich dieses Verbot in literarische Texte ein?

Und gibt es literarische Texte, die Bedingungen praktizieren, welche ein Weibliches im Sinne Eva Meyers mitschreiben und auf diese Weise einen anderen als den einheitlich-männlichen Subjektbegriff der Sprache und dem Denken anfügen, sozusagen als subversives Element, hinzufügen?

¹¹⁰ Matthäus 5,37

5.4 „Die Verzückerung der Lol V. Stein“¹¹¹

Der Roman von M. Duras wird herangezogen, weil er - ähnlich wie Pavics Roman, nur auf der Basis anderer begrifflicher Motive - der weiblichen Protagonistin Begriffe an die Seite stellt, die ihre Position in der Repräsentationslogik zumindest erkennbar machen. Um es vorwegzunehmen: Darin liegt aber auch der entscheidende Unterschied zu den dann folgenden Texten von G. Stein, die sich nicht damit „begnügt“, der Protagonistin bestimmte Begriffe an die Seite zu stellen, sondern sowohl die Konstitutionsbedingungen von Repräsentationslogik als auch ihre mögliche Überschreitung gerade in literarischen Texten auf der Ebene der sprachlichen Organisationsstruktur einschreibt und damit wiederholt. Doch dazu am Schluß dieser Arbeit. Es wird also anhand verschiedener literarischer Texte zwischen *benannten* Motiven und *eingeschriebenen*, strukturbewegenden Motiven unterschieden.

Die „eigentliche“ Geschichte von Duras´ Roman ist schnell erzählt: An einem Ballabend im Kasino von T. Beach, den Lol V. Stein mit ihrem Verlobten besucht, wendet sich dieser von ihr ab, um mit einer anderen Frau zu tanzen und um mit dieser Frau dann im Morgengrauen den Ballsaal zu verlassen.

Diesen Vorgang beobachtet Lol V. Stein regungslos und ohne großes Interesse, doch von nun an widmet sie sich ganz einer Art inneren Emigration, die ihr Schweigen den Äußerungen in der Rede entgegenstellt. Die Verlobung wird aufgelöst, Lol V. Stein kommt für kurze Zeit in eine psychiatrische Klinik, sie heiratet irgend jemanden, den sie auf der Straße trifft, bekommt Kinder und richtet sich in einer häuslichen Ordnung ein. Nach zehn Jahren - in der Zwischenzeit lebte sie mit ihrem Mann an einem anderen Ort - kehrt sie mit ihrer Familie zurück in ihre Geburtsstadt. An einer Bushaltestelle sieht sie einen Mann, den sie - scheinbar grundlos - verfolgt, und schließlich beobachtet sie, wie dieser sich mit ihrer Freundin aus Schulzeiten, Tatiana Karl, in einem Stundenhotel trifft. Schließlich sucht sie

¹¹¹ Duras 1984

Tatiana Karl auf, die verheiratet ist, ohne ihr Wissen von der Affaire preiszugeben, folgt den beiden aber von nun an immer zum Stundenhotel. Erst wenn die beiden das Hotel verlassen, kehrt sie nach Hause zurück.

Das Buch endet, wo es begonnen hat: im - diesmal leeren - Ballsaal des Kasinos von T. Beach. Lol V. Stein ist mit dem Geliebten Tatiana Karls dorthingefahren. Das letzte Bild des Buches beschreibt Lol V. Stein, wie sie wieder vor dem Fenster des Stundenhotels steht, in dem sich Tatiana Karl und ihr Geliebter weiterhin treffen.

Die Geschichte des Buches wird relativ ereignislos präsentiert, das Ereignis ergibt sich durch die Inszenierung der Figur Lol V. Stein. Trotz ihres Namens (im Sinne identitätsstiftender Benennung) bleibt die Identität Lol V. Steins unbestimmt, genauer gesagt verschwimmen ihre Konturen im Fortlauf des Romans immer mehr. Die Figur selbst wird erzähltechnisch wie eine Art Gemälde/Bild präsentiert, die jeweilige Posen in einer äußeren, von der Frau losgelösten, Ordnung einnimmt. Doch auch diese Ordnung wird bereits als Bild einer ausgestellten Anordnung beschrieben: In dem Haus von Lol V. Stein herrscht eine strenge Abbildsystematik, Schlafzimmer und Salon sind getreue Abbilder von Schaufensterdekorationen; der Garten sieht aus wie alle anderen Gärten im Ort. In dieser äußeren Ordnung nimmt die Figur Lol V. Steins Posen ein wie eine Schauspielerin zwischen überbordenden Requisiten auf der Bühne, jedoch ohne eigenen Text. Die Frau wird in dieser Beschreibung selbst zum Requisit auf der Bühne der Repräsentation. Die Figur Lol V. Stein, die selbst nicht spricht, wird von verschiedenen Perspektiven aus beschrieben.

Durch zweierlei verliert sich die vermeintliche Identität (die durch die Benennung hergestellt wurde, gerade auch an elaborierter Stelle des Romans: im Titel) in diesem Text: erstens durch das *Verfahren der Beschreibung* Lol V. Steins durch verschiedene Erzählsubjekte, die keine Einheitlichkeiten herzustellen vermögen, und zweitens durch die Beschreibung einer Differenz, die sich zwischen namentliche Identität und äußere Ordnung schiebt. Mit ihrem Schweigen zieht sich die Protagonistin

an den Rand von Identität, die ja onto-theologisch eng mit der Rede verknüpft ist, zurück. Sich am Rand zu bewegen heißt aber in der klassischen Repräsentationslogik auch zu verschwinden.

Der Roman beginnt mit einer biographischen Notiz zur *Person Lol V. Steins*: Geburtsort, Alter, Beruf des Vaters, Schulbildung. Dieser kurze Abschnitt endet mit den Worten des Erzählers: „*Soviel weiß ich.*“¹¹² Identitätsbestimmung fällt somit mit Wissen zusammen.

Diesem Wissen ist schnell ein Ende gesetzt, der Roman beginnt von neuem. Von nun an wird die Figur Lol V. Stein nicht mehr in ihrem biographischen Rahmen präsentiert, also nicht mehr in der Spanne der Präsenz zwischen Leben und Tod. Der zweite Beginn wird anlässlich eines Ereignisses inszeniert - dem des Ballabends -, welches weder problematisiert noch dramatisiert wird, sondern eher wie ein Bericht daherkommt.

So könnte *irgendein* Anlaß *jeder* Anfang sein. Damit geht dieser Text bereits an jener Identitätsbestimmung vorbei, die sich über Biographie rückbestätigt. Deswegen ist es dem einen erzählenden Ich auch unmöglich „*zu wissen, wann meine Geschichte mit Lol V. Stein beginnt.*“¹¹³

Die *Person Lol V. Stein*, als die sie - im biographischen Sinne - nur auf eineinhalb Seiten beschrieben wird, zieht sich aus der Repräsentation zurück und wird zur *weiblichen Konfiguration*. Das heißt, daß auch ihr Name nur zur vorübergehenden Kennzeichnung dient. Die erzählerische Darstellungsweise der Posenhaftigkeit der Figur Lol V. Steins inszeniert ein Auftauchen von erstarrten Bildern, gleichzeitig das Verschwinden der Person.

Der Blick auf Identität fällt von außen auf die Protagonistin, in diesem Roman aus der Perspektive einer Mischung der Ichs von Tatiana Karl und deren Geliebten. Die Beschreibung verfährt wie die eines Gemäldes.

Die Figur Lol V. Steins wird in diesem Roman wie ein Bild beschrieben; insofern ist sie weder da noch fort. In diesem Beharren auf dem Stillstand

¹¹² Duras 1984:7

¹¹³ Duras 1984:11

eines Bildes liegt ein Mangel, der Identitätsbildung stört. In Tatiana Karls Beschreibung „fehlt Lol V. Stein etwas, um da zu sein, sie schien in ruhigem Ennui eine Rolle zu ertragen, die sie nach außen hin schuldig war, die sie aber bei jeder Gelegenheit vergaß.“¹¹⁴

Mit diesem Vergessen wird ein Mangel beschrieben, der Identität nicht vollständig in der Rückbezogenheit durch das Abbild aufgehen läßt.

In dem Moment, in dem im Roman ein erzählendes Ich eingeführt wird, welches sich aus mehreren zusammensetzt, endet das Sprechen der Lol V. Stein. Sie wird zum Beschriebenen, zum Bild, ohne die Differenz von Schrift und Bild aufzuheben. Auf diese Weise schreibt sich die onto-theologisch situierte Sekundarität der Frau ein; die onto-theologische Zweitrangigkeit wird mit der Erstarrung der Bilder Lol V. Steins metaphorisiert.

„Sie sprach nur, um zu sagen, daß sie nicht ausdrücken könne, wie langweilig und langwierig es sei, Lol V. Stein zu sein.“¹¹⁵

Hier wird der Bruch zwischen Identitätsbestimmung der Frau Lol V. Stein und der Rede mitgeschrieben. Gleichzeitig die Distanz zur göttlichen Vorgabe von Identität: „ Sie ist nicht Gott. Sie ist niemand.“¹¹⁶

Der Name Lol V. Stein steht für die Bewegung eines Auftauchens (Bild) des Verschwindens (Identität) in diesem Roman. In diesem Verschwinden liegt jedoch mehr als ein resignativer Rückzug der Frau aus dem männlichen Feld der Identität, wo sie als Matrix Körper die Identität des Mannes bestätigt. Denn

„in dem Maße, wie der Körper der Frau dem Manne sichtbar wird, schwindet der ihre dahin, schwindet, welche Wollust, aus der Welt.“¹¹⁷

Damit entzieht sich der weibliche Körper der Verfügbarkeit des männlichen Blicks und führt dort eine Differenz ein, wo in der sexualisierten Metapher von Einheit Identität konstatiert werden sollte. Die Wollust der Frau entsteht also dort, wo statt Einheit Unterschied - eingeführt durch das Verschwinden - inszeniert wird. Das Begehren der Frau, welches hier mit dem Begriff der

¹¹⁴ Duras 1984:8

¹¹⁵ Duras 1984:17

¹¹⁶ Duras 1984:38

¹¹⁷ Duras 1984:40

Wollust des Verschwindens beschrieben wird, geht über das Denken der sexuellen Differenz hinaus. Und somit können in diesem Roman Hinweise aufgegriffen werden, die zeigen, daß der Name Lol V. Stein mehr repräsentiert als die onto-theologische Situierung der Frau. Weder Name noch Begriff, so inszeniert sich eine Figur eines Weiblichen in einem Text, der die Auslöschung der *Person* als Identität inszeniert, im gleichen Zuge jedoch etwas anderes herstellt. In der Inszenierung der Diversifikation der Lol V. Stein liegt die Spur eines Weiblichen, welches die onto-theologischen Grundlagen zur Disposition stellt. Der Name Lol V. Stein macht sich zu eigen, daß die Frau nicht nur die eine ist. So fragt sich der männliche Erzähler in dem Text, ob der Raum nicht „*voller Fallen aus Trugbilder(n) (ist), aus zwanzig Frauen mit dem Namen Lol?*“¹¹⁸

Die Verzückung der Lol V. Stein findet statt, wenn sie verschwindet und statt zu *einem* Bild zu vielen wird. Das Fenster des Stundenhotels, das in seiner Spiegelfunktion beschrieben wird, wird diese Funktion unterlaufen, denn er ist ein Spiegel, welcher „*nichts widerspiegelte und vor dem sie wohl berauscht die herbeigesehnte Verdrängung ihrer Person empfand.*“¹¹⁹

Sie wird zu vielen und stellt damit die gesamte Konstruktion von Identität in Frage. „*Sie sagt: -Wer ist das. Sie stöhnt, bittet mich, es zu sagen. Ich sage: Tatiana Karl zum Beispiel.*“¹²⁰ Der männliche Erzähler antwortet, *Tatiana Karl zum Beispiel. Zum Beispiel kann eine von vielen sein; Identität ist nicht mehr nur die eine, sondern wird zu jeder und allen. Und in diesem Zuge wird in dem Roman auch eine identitätsstiftende Benennung aufgehoben, denn: „später (...) bestand zwischen ihr und Tatiana Karl kein Unterschied mehr, (...) außer in der Bezeichnung, die sie für sich selber hatte: Tatiana gab sich keinen Namen, während sie sich deren zwei gab, Tatiana Karl und Lol V. Stein.*“¹²¹

In dem gleichen Ennui, wie Lol V. Stein ihre Rolle erträgt und vergißt, erklingt der Erzählton des Romans von Duras. Ereignis- und

¹¹⁸ Duras 1984:86

¹¹⁹ Duras 1984:101

¹²⁰ Duras 1984:156

¹²¹ Duras 1984:156

leidenschaftslos präsentiert sich der Text, der wie ein Bericht daherkommt, und schreibt somit das mit, was sich auch zu lesen gibt: die Geschichte des Verstummens von Lol V. Stein in dem Moment, wo ihre Biographie aufhört und sich die Erinnerungen anderer an den Anfang setzen.

Die Verzückung der Lol V. Stein findet statt, als die *Wollust des Verschwindens* zum Zuge kommt. Damit schreibt sich das Verstummen/das Verschwinden der Rede der Lol V. Stein als *signifikantes Schweigen* ein, es gehört auf den Weg der Rede, welches es zu unterbrechen scheint; ein beredtes Schweigen also.

Im Roman der Marguerite Duras wird dieses Verstummen / diese Leere mitgeschrieben. Insofern stellt die Lektüre ihres Romans die Relation von Repräsentation und Frau in ein Verhältnis, das sowohl ihre Bedingungen als auch die Frage nach einem anderen Ort zur Disposition stellt.

In dem Roman von Duras werden durch das Schweigen der Lol V. Stein die Bedingungen dieser onto-theologisch situierten Sekundarität mitgeschrieben. Dieses Schweigen wird bis zum Effekt des Verschwindens der Frau betrieben. Die Frau taucht gewissermaßen im Geflecht der Zeichen unter. Während jedoch das Verstummen der Rede die Repräsentation auslöscht, nun ist auch nichts mehr zu hören, vermag die Schrift auf diesem Verschwinden zu beharren, es mitzuschreiben, und somit liegt in dem wiederholenden Beharren auf diesem Verlust / dem Fortsein *auch* ein Dasein der Frau.

So scheint die Schrift, die ausgehend von ihrer scheinbaren Eindeutigkeit hier bereits in eine Vieldeutigkeit hinübergedacht wurde, z.B. als psychische Schrift, Schrift der Seele, Urschrift, göttliche Schrift etc., ein besonderes Verhältnis zu der Frau und zu einem Weiblichen zu unterhalten. Zumindest vermag sie - wie im Text von Duras zu lesen ist - das Verschwinden der Repräsentation der Frau mitzuschreiben; in dieser Bewegung werden zugleich die *Bedingungen für dieses Verschwinden* in den Text eingetragen. Die Strukturalität der Schrift kann sich demnach dem Wort (*logos*) und dem angeblich ersten Zeichen, dem transzendentalen Signifikat: Stimme,

entziehen, bleibt diesem aber auch immer verbunden. Nur aufgrund dieser *Zweideutigkeit von Obliteration und Verbundenheit* läßt diese Strukturalität der Schrift ihre eigenen Spuren von Grenzen und Offenheit mitlesen. Die Schrift, die in der traditionellen Onto-Theologie als Außen der Innerlichkeit und Ursprünglichkeit der Stimme nachgedacht wurde, läßt Möglichkeiten denken, die der Grenze von innen und außen offene Stellen zufügen. Weil sie nun als eine denkbar wird, die ihre eigenen Bedingungen strukturell mitzuschreiben vermag, wird sie nach ihrer Möglichkeit befragt, der Frau / einem Weiblichen einen anderen Ort als den der Sekundarität bieten zu können.

5.5 Die Rolle des Subjekts in literarischen Texten

Im folgenden wird im Zusammenhang mit Kristeva die Schrift in ihren literarischen Bezügen, d.h. unter Genrebedingungen und den Bedingungen ihrer *Praktizierung* betrachtet werden.

Kristeva stellt in ihren Texten die Frage nach der Rolle und Positionierung eines Subjekts sowohl in wissenschaftlichen als auch in poetischen Texten. Dabei ergeben sich tiefgreifende Unterschiede in der jeweilig zugrundeliegenden Struktur, aber auch Ähnlichkeiten, die einen Vergleich überhaupt erst gestatten.

Zunächst beruht die Metasprache der Wissenschaft auf der logischen Ordnung der *wahr-falsch Repräsentation*. Kristeva bezeichnet die Struktur der wissenschaftlichen Sprache als *Monologik*, da sie sich im Bereich zwischen Nichts und Sein, zahlentheoretisch ausgedrückt zwischen 0 und 1 bewegt.

Die systemstützenden Begriffe der wissenschaftlichen Metasprache sind Identität, Linearität, Ausschluß von Widerspruch und die Beanspruchung einer alleinigen Wahrheit. Somit kann die wissenschaftliche Sprache mit Kristeva als ein semiotisches System definiert werden, welches sich auf die vorgeblich eindeutige Zweiheit des Zeichens beruft und sich auf einen Sinn als apriorisch transzendentes - dennoch jederzeit empirisch abrufbares - Element bezieht. Damit kann die Ordnung der wissenschaftlichen, repräsentativen Sprache als systematisch und monologisch bezeichnet werden. In diesem Rahmen, in dem sich die klassisch-wissenschaftliche Sprache bewegt, kann sie ohne ihren Rückbezug auf ein reflektierendes Subjekt schwerlich existieren. Mit Kristeva gesprochen, identifiziert sich das Subjekt mit dem Gesetz der Metasprache der Wissenschaft.¹²²

¹²² In dieser Hinsicht steht auch die Sprachstruktur dieser Arbeit im Gegensatz zu dem, was sie zu denken versucht. Damit werden jedoch Effekte produziert, die Differenzen offenlegen, zum Teil wahrscheinlich aber auch verdecken.

Julia Kristeva verfährt in ihren Texten - ganz anders als z.B. Derrida - „wissenschaftlich“ im eben beschriebenen Sinne.

Die Frau kann sich als reflektierendes Subjekt einem Text voranstellen. Wenn es aber darum gehen soll, die ontologischen Vorgaben der Ordnung der Repräsentation zu hinterfragen und somit die Frage nach einem Ort des Weiblichen zu stellen, kann diese Inanspruchnahme der Subjekt-Position nicht ausreichend sein.

Eine symmetrische Umkehrung, in der die Frau die Rolle des Subjekts einnimmt, würde die Ordnung an sich kaum antasten, eher noch in umgekehrter Form rückbestätigen.

Kristeva¹²³ beschreibt die poetische Sprache als ein System von Zeichen, das dem Bereich der Logik untersteht und ihn zugleich in einen zerstörerischen Prozeß verwickelt. Die poetische Sprache umfaßt sowohl Poesie als auch Prosa. Ihre Besonderheit, so Kristeva, liegt in ihrer Komplementarität; sie kann als eine Art *unendlicher Code* gelesen werden, in welchen *Teilcodes* eingebettet sind.

Mit dem Begriff des unendlichen Codes, den Kristeva benutzt, wird eine Doppeltheit denkbar, die mit dem bereits vorher mehrfach benannten Begriff Chiffre zu vergleichen ist. Das Wort Code weist auf etwas, was einem Text verborgen zugrunde liegt, und gleichzeitig darauf, was unter bestimmten zu praktizierenden Lektüren auch wieder lesbar gemacht werden kann.

Die linguistische Totalität, die sich mit der Zweiheit des Zeichens von Signifikat und Signifikant endgültig situiert hat, hat laut Kristeva innerhalb der poetischen Sprache lediglich eine Rolle als *komplementäre Struktur*. Anders also als in der wissenschaftlichen Sprache in der die Zweiheit strukturell vorrangig ist. Kristeva beschreibt, daß die poetische Sprache ebenfalls auf einem Formalismus im mathematischen Sinne beruht - auch sie *ist* nur auf der Basis des Zeichens -, ihre „Logik“ erfordert jedoch, so Kristeva, eine andere Begrifflichkeit und strukturelle Anordnung als die Logik

Während Derrida - kurz gesagt - in seinen Texten eine Art Form der entstellenden Wiederholung lesen läßt, in seiner Lektüre sozusagen Mimesis, die Vorstellungen ent-stellt, betreibt und somit nicht nur Polysemie, sondern auch Polyphonie von Sprach- und Wortmaterial aufnimmt, betrachtet Kristeva Struktur und Bedingungen von Sprache von außen. In ihrer Begrifflichkeit der poetischen Praxis denkt sie eine Kategorie, die einerseits auf das von außen reflektierende - und auch nicht zu leugnende-Subjekt verweist, andererseits den Begriff des Subjekts auch verzehrt, indem die poetische Sprache selbst bestimmte Bedingungen praktiziert.

der wissenschaftlichen Metasprache. Mit Kristeva gelesen, beruht die Vielfältigkeit der poetischen Sprache darauf, daß in ihr der Code der linearen Logik lesbar wird, daß sich in ihr alle arithmetischen Figuren entdecken lassen, die ein System von Zeichen in gewisser Weise formalisieren. Erst in der poetischen Sprache lassen sich die verschiedenen sprachlichen Codierungen nieder, die literarische Praxis kann durch die inaugurierte Mehrspurigkeit auf der Basis von Teilcodes ein Entdecken der Konstitutionsbedingungen von Rede *und* Schrift ermöglichen. Kristeva schreibt, daß die Möglichkeiten geschrieben werden können, die das *Werden der Bedeutung der Zeichen* untersuchen lassen. In diesem Sinne ist auch die poetische Sprache eine Dyade: Sie umfaßt das Gesetz der Rede und läßt aber gleichzeitig dessen Verwerfung oder Zerstörung in und durch die Schrift lesen.

Die Vielfalt der sprachlichen Codierungen in der poetischen Sprache bezeichnet Kristeva als *spezifische Unendlichkeit der literarischen Praxis*, die darauf beruht, daß in ihr die Teilcodes wie z.B. die Rede, wissenschaftlicher Diskurs allgemein, künstlerische Zeichensysteme enthalten sein können. Deutlicher formuliert: Erst durch die poetische Sprache werden diese Codes überhaupt erst als Teilcodes sichtbar. Wobei Kristeva nicht die Frage nach einem ursprünglichen Code oder die nach einer hierarchischen Anordnung der Codes stellt. Sie versucht, das Endliche der Einzelcodes im Verhältnis zu einer Unendlichkeit der Vielfalt der Codes zu sehen und damit eine Öffnung zu denken, die ontologische Positionierungen, also auch die von Mann und Frau, neu zur Disposition stellen könnte.

„Die signifizierte Tätigkeit der poetischen Sprache beschreiben heißt, den Mechanismus der Verknüpfungen innerhalb einer potentiellen Unendlichkeit zu beschreiben.“¹²⁴

Mit dem Begriff der Unendlichkeit, so Kristeva, birgt die literarische Praxis die Möglichkeit für ein mindestens Doppeltes: Sie weist über die Struktur eines Subjekts, das sich an einen Adressaten wendet, hinaus und läßt eine

¹²³ vgl. im folgenden Kristeva 1975

¹²⁴ Kristeva 1975:170

Überschreitung der traditionellen Rangordnung von Signifikat und Signifikant aufblitzen. Die monologische Rede kategorisiert Kristeva in ihrer wissenschaftlichen, historischen und beschreibenden Funktion. Die poetische Sprache hingegen situiert Kristeva auf einer Ebene, die sich durch die Koexistenz dieser monologischen Rede mit einer diesen Monologismus zerstörenden Schrift auszeichnet. Das wiederum impliziert eine Ambivalenz: Ohne das Verbot gäbe es keine Überschreitung.

„Das Verbot (die 1) konstituiert den Sinn, aber im Akt der Konstitution selbst wird es in einer gegensätzlichen Dyade durchbrochen.“¹²⁵

Der literarische Text kann demnach als System vielfältiger Verknüpfungen verstanden werden. Das bedeutet, daß ihm ein räumlicher und dynamischer Charakter zu eigen ist. Auf diese Weise läßt sich der literarische Text danach befragen, ob er verschiedene Motive, wie z.B. Wiederholung etc., als System aufzeigen könnte, wo Widerspruch und nicht Einheit signifizierend werden könnte.

Kristeva beschreibt die numerischen Möglichkeiten der literarischen Texte als eine, die von 0 bis 4 bis zur Mehrdeutigkeit alles enthalten kann. So ist die Eins zwar in der poetischen Sprache tätig, aber nicht alles läßt sich in die Einheit als Ursprung zurückführen.

Kristeva beschreibt, daß - im Gegensatz zu der die Rede beherrschenden aristotelischen 0/1-Logik - die poetische Sprache diese beinhaltet, aber auch die Möglichkeit ihrer Überschreitung birgt. Die Eins existiert in ihr, aber nur virtuell, was, so Kristeva, bedeutet, daß sie das Problem der Wahrheit (1) nur bedingt betrifft. Damit kann die poetische Sprache zu mehr als zum Ausdruck oder Widerspiegelung von Welt werden. Wenn die Grundlagen der zahlentheoretisch organisierten Logik mit den Strukturen der poetischen Sprache konfrontiert werden, kann die logozentristische Ordnung, dadurch, daß sie noch mal von außen wiederholt wird, nicht nur befragt, sondern evtl. auch als reine Setzung, die Hierarchie behauptet, entlarvt werden. Damit stellt sich die Frage nach dem Begriff des Subjekts auch noch mal neu.

¹²⁵ Kristeva 1975:173

In Kristevas Text „*Das Subjekt im Prozeß*“ beschreibt sie, daß jede Theorie der Sprache auch von einer Theorie des Subjekts spricht.¹²⁶ Der *Sinn* als onto-theologischer Begriff bürgt für Transzendenz und Theologie. Kristeva bezeichnet die innere Grenze des Wissens als religiös.

Die poetische Sprache fällt - zumindest zum Teil - aus der traditionellen Sinngewohnheit heraus. Aus diesem Grunde kann in ihr die *Identität des Sinns* und des *sich versichernden Subjekts* in einen zerstörerischen Prozeß verwickelt werden. Auf diese Weise kann die poetische Sprache ihre eigenen Grundlagen, Transzendenz und Teleologie, verzehren.

Traditionell wird der Akt der Sinngewohnheit durch ein Ich als konstituierendes Bewußtsein situiert; dieses konstruiert sich selbst in einer prädikativen Operation, die in der Sprache zu finden ist. So erfolgt zugleich die Setzung des Seins und des Ich. Kristeva schreibt, daß, wenn sich dieser Akt der Sinngewohnheitsoperation von außen reflektiert, indem es die eigenen Produktionsbedingungen mitschreibt, also wiederholt, eine Verschiebung lesbar wird. Bedeutetes Objekt und transzendentes Ich bleiben zwar konstitutiv für die poetische Sprache, aber nicht allumfassend. In der poetischen Sprache oder *literarischen Praxis* läßt sich mit Kristeva also eine Art poetische Funktion lesen, die die Abdrücke oder Spuren eines dem Sinn und der Bedeutung fremden Heterogenen hinterlassen.

Dieses der Wahrheit und dem Sinn Heterogenen ist zwar vom Sinn entfernt, jedoch stets in Sichtweite, denn so erst können die Konstitutionsbedingungen erkennbar werden. In der literarischen Praxis verbündet sich ein Doppeltes: Sie gibt die Unumgänglichkeit des Sinns, des Zeichens, des transzendentalen Ich und im gleichen Zuge das dem Sinn, dem Zeichen und dem transzendentalen Ich Heterogene zu lesen. Die semiotische Komponente, die Einritzungen in der Struktur der poetischen Sprache, können die prädikativen Zwänge eines Ich in den Hintergrund treten lassen. So betrachtet wird die Erschütterung der gesicherten Position des Signifikats und des transzendentalen Ich denkbar. Die Setzung der

¹²⁶ vgl. im folgenden Kristeva 1980

These des Seins und des Sinns werden nunmehr als Komponenten, Kristeva: „*als sinngebendes Arrangement*“, mitgeschrieben.¹²⁷

Ein *bewegendes* Arrangement sozusagen, denn das bedeutet auch für das Subjekt, das zwangsläufig in diesen Prozeß verwickelt werden muß, in Bewegung gesetzt zu werden. Dieses Subjekt im Prozeß „*eignet sich unaufhörlich und doch nie endgültig seine Funktion des Nennens, Setzens, Sinn- und Bedeutungsstiftens an, die in den Reproduktionszügen die väterliche Funktion darstellt.*“¹²⁸

Damit beläßt Kristeva der poetischen Sprache insofern „Transzendenz“, daß diese Identität in Frage stellt, sie aber gleichzeitig auch ständig in Szene setzt.

¹²⁷ ebd.

¹²⁸ Kristeva 1980:200

6. Die transzendente Obdachlosigkeit eines Weiblichen

In der Konstituierung des Begriffs der Transzendentalität formieren sich die Varianten von Zahl / Arithmetik, von Mythos, Logik und also auch von den grundlegenden Begriffen Sein und Subjekt. Über den Begriff der Transzendentalität wird hier versucht, *die* Vermittlung stattfinden zu lassen, die die Varianten bzw. Lektüremotive dieser Arbeit in bezug auf Sprache, speziell der Schrift im allgemeinen, und der Frage nach dem Weiblichen in diesen Strukturen ins Verhältnis setzt.

Allgemein ausgedrückt situiert der Begriff der Transzendentalität - trotz seiner Differenzierungen - die Idee eines vorgängigen Jenseits, auf welches ein nachgebildetes Diesseits folgt. An dieser Stelle nimmt der Begriff Verbindung zu der Idee eines Ursprungs auf, der sich im gleichen Zuge einer Nachvollziehbarkeit entzieht, indem er sich dem Diesseits entzieht. Transzendentalität situiert sich also an jenem unbestimmbaren Ort, an welchem sich schon die Idee eines Gottes zurückgezogen hat, um von dort aus die mythologische Vorgabe eines vorgängigen Jenseits in ein aus der göttlichen Transzendentalität geschaffenes Diesseits zu übertragen.

Der Begriff der Transzendenz läßt eine doppelte Denkweise zu: einerseits in seiner Vorgabe, die ihn als Begriff der onto-theologischen Denkvorgaben kennzeichnet, andererseits in einer Art *Rekonstruktion seiner Konstitutionsbedingungen*, in denen eine Differenz zu seiner Setzung deutlich wird.

Historisch betrachtet steht z.B. in der Scholastik Transzendentalität für das Absolute, das Wahre, das Gute und somit für das Göttliche. Gleichzeitig wird sie als strukturelle Bewegung situiert und bezeichnet auch den *Vollzug des Überschreitens*. Die Existenzialphilosophie und die Phänomenologie - allgemein formuliert - transformieren den Begriff Transzendenz ins Dasein.

Auf dieser Ebene wird der Begriff Transzendenz mit dem Begriff Subjekt ins Verhältnis gesetzt.

In der Phänomenologie wird Sprache allgemein als Ausdruck eines Sinns, der ihr vorausgeht, betrachtet. Diesem Sinn dient sie; sie schützt ihn. Der Ursprung von Sinnhaftigkeit wird im Subjekt angesiedelt. Ein so situierter Sinn ist ohne sein Subjekt nicht denkbar, und dieses nicht ohne ihn. *In diesem Sinne* bleibt Transzendenz immer theologisch: Gott ist und bleibt die Einheit des Einen.

Transzendenz wird dort aber auch als Verfassung des Menschen bezeichnet, kraft derer er fähig ist, in seinem Denken die Grenze von Jenseits und Diesseits zu überschreiten. Damit schreibt sich ein, daß sich in der Setzung eines Begriffs Bewegung denken läßt; Setzung und Bewegung jedoch stehen normalerweise im unverrückbaren Widerspruch zueinander.

In der linguistischen Vorstellung der Zweiteilung von Signifikat und Signifikant übernimmt das Signifikat die ontologische, transzendente Position. Diese Idee des transzendentalen Signifikats verbindet sich mit den Invarianten der Onto-Theologie, die verschiedene Namen haben, wie z.B. Stimme Gottes, Urbild, Ursprung etc..

Auf diese Weise wird dort die Vorstellung eines transzendentalen Signifikats als Ausgangspunkt und strukturelles Organisationsprinzip der Sprache fixiert und damit in die Nähe der Vorstellung - der Idee von Ursprung überhaupt - gerückt.

In dem Begriff der Transzendentalität fügt sich auch die Zahl als Denkfigur einem Ursprungsdenken an. Ihre Relevanz wurde bereits auf unterschiedlichsten Ebenen herausgestellt: Zunächst auf der Basis der Sammlungsprinzipien - wie sie in den Anfängen dieser Arbeit vorstatten ging -, um in ihren Verbindungen zum sprachlichen Zeichen erkennbar zu werden.

Ihre *transzendente* Relevanz erreicht die Zahl dann in ihrer denkbaren Verknüpfung zur metaphysischen Idee, die z.B. den Ursprung als Eins und Einheit an den Anfang aller Dinge setzt. Auch jede sprachliche Systematik,

sei es in Rede oder Schrift, steht im Verhältnis zu einem arithmetischen Gefüge. In der Verbindung von Sprache und Zahl kann also etwas denkbar werden, das in und durch die Zahl Idee und Prinzipien einer onto-theologischen Ordnung darstellt und ihre Bedingungen beleuchtet.

In diesem Sinne läßt sich auch der Begriff Wissen auf einer Zahlenordnung basierend betrachten, in der jede natürliche Zahl, die auf Eins folgt, einen unmittelbaren Vorgänger und einen unmittelbaren Nachfolger haben kann. So betrachtet, setzt sich das Wissen aus der Addition oder linearen Anhäufung einzelner Elemente zusammen.

Die Frage ist, ob das abstrakte Element Zahl in seiner Diversifikation die Polaritäten von Sein oder Nichts überwinden kann. Und ob somit die Zahl als Element bezeichnet werden kann, das zugleich den iterativen und akkretiven Charakter von Schrift herausstellen kann.

Dadurch, daß die Zahl in dieser Arbeit im Verhältnis zum Zeichen etc. bereits in ihrer doppelten Struktur, als Bestätigung der onto-theologischen Vorgabe und als Kennzeichnungsmöglichkeit der Bedingungen dieser Vorgabe herausgestellt wurde, fügte sie sich bereits hier nicht länger dem einheitlichen Bestätigungs- und Selbstbezugshorizont eines einheitlichen Ursprungs. Die transzendente Relevanz der Zahl liegt also auch in dieser strukturellen Ambivalenz: Sie nimmt den Mythos auf und repräsentiert ihn, gleichzeitig aber wird durch sie die Säkularisierung dieses Mythos aufzeigbar. Diese Säkularisierung läßt die Entscheidung für ein Erstes als reinen Deutungsakt verstehen. Durch die sprachlichen Grundlagen eines $>+<$ und $>-<$, der Addition und Subtraktion, des ständig möglichen Vorher und Nachher, läßt sich die Idee eines ersten Wertes, der quasi per se existieren soll, schwerlich aufrechterhalten. Damit wäre auch der Urbegriff Gott nichts als Setzung eines transzendental-idealistischen Terminus.

In der philosophischen Tradition des Abendlandes wird das Sein zum transcendens schlechthin erklärt. Dort existiert Sein nur im Verbund mit dem

Begriff von Wahrheit; Sein und Wahrheit sind ontologisch betrachtet gleichursprünglich.

Auf dieser Ebene hat sich jede Metaphysik - sei sie atheistisch oder nicht - qua unterschiedlichster Subjektorientierung theologisch übertragen dem einen Gott versprochen. Grundlage dieses Denkens ist es, sich das Ganze des Seienden als Geschaffenes, Gefertigtes vorzustellen. In diesem gefertigten Seienden richtet sich das Wesen der Wahrheit ein, um in dieser Verhältnissetzung überhaupt erst als Wahrheit definiert zu werden. Die Rechte der Wahrheit tritt Gott - immer unter Vorbehalt - an den Menschen ab. Das Subjekt, im weitesten Sinne als reflektierendes Bewußtsein, bürgt von nun an für einen der göttlichen Wahrheit entsprechenden Sinn. Der Mensch wird somit zum Träger von Sinn erklärt, gleichzeitig aber auch auf die Vorstellung *dieser* Sinnhaftigkeit reduziert. Die Konstituierung dieses Sinns findet seinen Ausgangspunkt in der Idee des transzendentalen Signifikats, dessen eine Variante als die göttliche Stimme (Atem) situiert wird.

Diese so situierte ursprüngliche Rede kann sich dem Auge nur in ihrer Sekundarität, der Schrift, darbieten. Da die Wahrheit des Innen - onto-theologisch betrachtet - sich jedoch in ursprünglichster Weise in der Stimme kundtut, muß sich das Auge, das sich in dem Medium Schrift, welches sich idealiter der unmittelbaren Lektüre eines Blicks darbietet, mit einer Übersetzung, die in ihren eigenen Definitionen Mangel in bezug zur Rede enthalten muß, begnügen. Dort also, wo der Blick die Wahrheit, den Sinn zu erkennen meint, ist sie oder er unter Umständen schon gar nicht mehr vor Ort.

Derrida, der philosophische „Schriftologe“, der sowohl die Polysemie sowie die Polyphonie der Schrift zu rekonstruieren sucht und ihr diese zugrundelegt, radikalisiert die Effekte der onto-theologischen Polaritäten von Rede und Schrift. Er stellt die Relevanz des transzendentalen Signifikats, der göttlichen Stimme, heraus, indem er beschreibt, daß sich die Stimme

infolge ihrer onto-theologischen Positionierung als Ausschließung der Schrift konstituiert.

In diesem Sinne setzt die Geschichte der Metaphysik - die den Ursprung der Wahrheit in all seinen Differenzierungen von jeher dem *logos* zugewiesen hat - die Begrenzungen der Schrift.

Für Derrida rücken jedoch gerade diese Begrenzungen die *Bedingungen der Konstituierung* von Rede und Schrift ins Blickfeld. Für ihn ist jede Schrift in gewisser Weise aphoristisch. Nur in und durch die Schrift - so Derrida - läßt sich gewissermaßen eine *Kakophonie* von Bedeutungen mitlesen, die etwas zu denken gibt, was sich nicht so einfach in die Einheit eines ursprünglichen *logos* zurückversetzen läßt. Auf diese Weise schreibt die Schrift auch jenes mit, das *neben* der Rede liegen könnte; die *Polyphonie* der Schrift hinterließe somit die Spuren eines darunterliegenden (Ver-)Schweigens.

Wenn Schrift dieses darunterliegende Schweigen, das als Wesen ihrer Diskontinuität und Unwirklichkeit bezeichnet werden kann, also die Diversifikation ihres eigenen Begriffs mitschreibt, kann eine Logik nur schwerlich als einzige Grundlage für Schrift situiert werden. Dann verzählen sich die Formeln der Binarität. Das heißt nach Derrida, daß obwohl das Eine der Sinn *ist*, ein Anderes ursprünglich am Sinn mitwirkt.

Damit ereignete sich jener Effekt, den Derrida als *Negativum* zwischen den Bedeutungen, als *lapsus* bezeichnet, „*der nicht die einfache und positive Täuschung eines Wortes, noch sogar das nächtliche Gedächtnis jeder Sprache ist.*“¹²⁹

Die Strukturalität der Sprache wird verkannt - so Derrida - wenn versucht wird, diesen lapsus durch den philosophischen Diskurs, durch die Metasprache der Wissenschaft, durch die Ordnung der Vernunftgebäude zu reduzieren. Onto-theologisch betrachtet kann Vollständigkeit nur sein, wenn Gott selbst schreibt. Das hieße, daß jede andere Form des Geschriebenen Fragment sein müßte. Das Fragment aber ist laut Derrida, weder ein

¹²⁹ Derrida 1989:111

Scheitern noch ein bestimmter Stil, sondern eine Bezeichnung für die Strukturalität der Brüchigkeit in der Schrift.

Unter diesen Bedingungen wird im gleichen Zuge die Idee des Zeichens hinterfragt. Das Zeichen, welches situiert wird als Abbild, als *Zeichen von*, bleibt dem verhaftet, was hier als Begrenztheit (Beschränktheit) des einen Gottes, des Subjekts, der Wahrheit und des Sinns hinterfragt wird.

In einem gewissen „transzendentalen“ Sinne - so Derrida - impliziert jeder sprachliche Signifikant ein Signifikat als allererstes Zeichen. Allen epochalen Bestimmungen gegenüber, die dieser „transzendente“ Sinn überhaupt erst ermöglicht, bleibt er irreduzibel. Die Idee einer absoluten und irreduziblen Differenz zwischen Signifikat und Signifikant kann laut Derrida überhaupt erst auf der Grundlage der Vorstellung eines transzendentalen Signifikats zustandekommen.

Das Sein wird zum transzendentalen „Urwort“ schlechthin erklärt. Mit dem Sein und dem Subjekt, mit dem verinnerlichten Gedächtnis der Erinnerung an den einen Ursprung eröffnet sich laut Derrida die onto-theologische Geschichte des Geistes. Für Derrida kann die Schrift zum Gegenteil des verinnerlichten Gedächtnisses werden, indem sie dieses Innen nach außen hin mitschreiben vermag. *Innerhalb* der onto-theologischen Grenzen existiert der menschliche Geist vom Ursprung der Schöpfung her und verkündet sich in den Kategorien des Wissens, welches auf einem transzendentalen, vorgegebenen Sinn beruht.

Mit Julia Kristeva¹³⁰ wird über den Zusammenhang von Wissen und Geist ein Subjektbegriff ins Spiel gebracht. Sie verwendet die Namen Sinn und transzendentales Ich. Phänomenologisch betrachtet - so Kristeva - existiert das Wissen oder überhaupt jeder Akt der Sinnggebung durch den Geist bzw. das übergreifende transzendente Ich.

Dieses transzendente Ich ist jenes des aktiv konstituierenden Bewußtseins, welches sich selbst in einer prädikativen Operation

¹³⁰ vgl. im folgenden Kristeva 1980

konstruiert. Diese Operation, die eine thetische ist, vollzieht im gleichen Zuge die Setzung des Seins und des Ich.

Wie bereits beschrieben,¹³¹ sieht Kristeva die poetische Sprache als eine an, die dem Thetischen in gewisser Weise ausweichen könnte.

So vermag die poetische Sprache in ihrer Verbundenheit *und* Differenz zur Rede, die Frage nach den Bedingungen der Setzung des transzendentalen Ich zu stellen. In der poetischen Sprache findet sich laut Kristeva Transzendenz insofern, daß Identität in Frage gestellt, gleichzeitig aber auch in Szene gesetzt wird. Auf diese Weise kann laut Kristeva die poetische Sprache als sinngebendes Arrangement bezeichnet werden, welches sich auf dem Terrain Sinn und Un-(Wahn-)Sinn, zwischen Sprache und Rhythmus bewegt. Die konstitutive Komplementarität der poetischen Sprache existiert auch durch Koexistenz eines >+< und >-<; sie *beschreibt* aber genauso die Bedingungen ihrer eigenen Konstituierung. Kristeva schreibt, daß sich in der poetischen Sprache Verstöße gegen das Thetische einschreiben, die dann momentane Überschreitungen der Grenze wahr / falsch inaugurieren. Ihre signifikanten Strukturen beschreibt Kristeva als Vorrichtungen doppelter Artikulation.

Damit dringt das Geschriebene in seine eigenen Bedingungen ein, d.h. auch in das Zeichen. Es beginnt, die Idee des Zeichens selbst zu hinterfragen, um das Geheimnis, um den Schleier um die Bedingungen von Repräsentation zu lüften. Im Geschriebenen kann etwas betrachtet werden, das auf den materiellen Prozeß der Sinnggebung weist.

So gesehen gibt die Schrift auch, wie Kristeva es nennt, einen Aspekt ihrer Metaphorizität zu lesen: Sie wird zu einer möglichen Bewegung, die dem Thetischen in aller Verbundenheit ausweicht.

So gesehen könnte auch eine Verschiebung des Verhältnisses von Signifikat und Signifikant lesbar werden. In der Doppeltheit des Geschriebenen werden zwei Zeichen-Relationen der poetischen Sprache denkbar: erstens die Relation, die die Idee der Zweiheit des Zeichens

konstituiert und bestätigt, zweitens die, die in dem Mitschreiben der *Bedingungen dieser Idee* das Signifikat als Signifikant *modelliert*.

Kristevas Ansatz, daß poetische Texte das Ausweichen vor einem Thetischen mitzuschreiben vermögen, bietet an, sich auf dieser Ebene die Frage nach einem Ort der Frau / eines Weiblichen in literarischen Texten zu stellen.

Was geht z.B. vorstatten, wenn die Frau von sich behauptete, von nun an wäre sie *Ich*? Was bedeutet es, sich an die Stelle des Autors zu setzen, bzw. in einem Text die Rolle des Subjekts einzunehmen? Erhält damit ein weibliches Subjekt Obdach im Sinne einer bedeutungstiftenden Funktion in der onto-theologischen Vorstellung von Transzendentalität?

Die onto-theologische Vorstellung des transzendentalen Ich konstituiert sich im Bild des Schöpfers und seines Geschaffenen, was als sein *Werk* bezeichnet werden kann. Hiermit kann die mythologische Formulierung von Gott als überlebensgroßes Bild von Autorschaft gesehen werden.

In bezug auf die Frage nach einem reflektierenden Subjekt, also auf die Frage nach Autorschaft, hieße dieses, daß schreibende Frauen erst dann erscheinen, wenn die *Gottheit Autor* verschwindet. *Wenn* dieses Verschwinden denkbar würde.

Wenn schreibende Frauen darin verbleiben, sich auf die Position des Subjektes zu begeben, bleiben die Organisationsprinzipien der vorgegebenen Ordnung bestehen. Vielleicht nicht gerade unberührt, da als erste Verkehrung eine Umtauschrelation der klassischen Relation entgegengestellt wird. Das Verharren auf dieser Subjektposition jedoch bestätigt das grundlegende Prinzip onto-theologisch einwertiger Setzung in spiegelbildlich umgekehrter Weise. Die Frau muß sich zunutze machen, daß sie in der Begrifflichkeit der Onto-Theologie als Eine nicht existiert, wie z.B. E. Meyer in ihrer Lektüre der mythologischen Formulierung von Frau (Lilith / Eva) beschreibt.

¹³¹ vgl. Kap. 5.5 dieser Arbeit

In das transzendente Denken von Subjekt könnte nur „eingebrochen“ werden, indem die Vorgängigkeit eines transzendentalen Signifikats als *Setzung* kenntlich gemacht wird. Das heißt - schreibend sozusagen - den Signifikant der Setzung entgegensetzen, nicht als den neu kreierten Ursprung, sondern ursprungslos, den Ursprung als Vorläufigkeit und Vorübergehendes mitschreibend. Erst wenn das Eine seinen Ort, an dem es sich seiner Einheitlichkeit versichert, nicht mehr findet, gerät die Idee der Transzendentalität des absoluten und ersten Signifikats ins Schwanken.

Der schreibenden Frau als reflektierendem Subjekt wird deshalb der Name eines Weiblichen zur Seite gestellt. Mit diesem Begriff wird ein anderer Rückgriff auf *Strukturalität* von Sprache denkbar.

In der tautologischen Beschaffenheit (*die Frau ist weiblich*) verweigert sich der Name Weibliches einer prädikativen Operation. In ihm liest sich auch jenes Doppelte, als *Prädikat und Benennung*, was die Einheitlichkeit eines Begriffs stört. Damit vermittelt *die Mehrdeutigkeit eines Weiblichen* den Begriff einer *trennenden Verschiedenheit*. Diese Verschiedenheit bedeutet, daß die Frau nicht nur die Eine ist. Der Terminus *viele* setzt den Terminus *eins* voraus und umgekehrt. *Viele* ist jedoch andererseits schwerlich - in seiner potentiell unendlichen Akkumulation - in das Eine rückführbar. Ein Abstand wird hergestellt. So vermittelt *viele* den Begriff der trennenden Verschiedenheit als ein wesentliches Element im Begriff des Seienden, welches in der onto-theologischen Setzung des Seins verschwiegen wird.

In diesem Begriff liegt gleichzeitig eine Bewegung, die der ungebrochenen Abbildbarkeit von Urbild und Abbild, der *Utopie der Versöhnung vom Einen und Anderen* ein Ende setzt. Von dieser Utopie nährt sich die vorrangige Position des Einen und wehrt somit den Angriff des Anderen, das ein Denken auf die eigenen Konstitutionsbedingungen inauguriert, ab.

Der Utopie der Versöhnung werden die Texte Gertrude Steins entgegengestellt.

6.1 Texteffekte bei Gertrude Stein: Verräumlichung und Wiederholung

Mit der Lektüre einiger Texte von Gertrude Stein lassen sich Effekte aufzeigen, die mit den Begriffen Verräumlichung und Wiederholung gekennzeichnet werden. Im Unterschied zur Linearität von Raum und Zeit entfaltet sich dort etwas, das der unumkehrbaren linearen Abfolge, die von Präsenzpunkt zu Präsenzpunkt voranschreitet, entgegenwirkt. In der Rede ist die logische Zeit eines Vorgängigen und Nachfolgenden, also auch eine ursprüngliche Lokalität, fest eingetragen. In literarischen Texten können sich Verkettungen inszenieren, die hinter den Zeichen, sozusagen schweigend - und doch in bezug zur Rede - Verräumlichung mitschreiben. Diese Verräumlichung bringt etwas zutage, das sich nicht länger auf eine Zweiheit reduzieren läßt. Die Verräumlichung im literarischen Text kann als *subtextuelle Artikulation* unaufhebbarer Differenzen bezeichnet werden. Eine subtextuelle Artikulation geschieht nicht allein durch das, was die Autorin zum Ausdruck bringt, sondern auch durch jenes, das sich in einem Verfahren mitschreibt. In diesem Sinne sind in den Texten Ebenen angeordnet, die nicht nur semantisch zu betrachten sind, sondern als *Rhythmisierung der Sprache* zu bezeichnen sind. Die Klangfolge der Texte Gertrude Steins leben von der Wiederholung von Elementen, die eine harmonische, lineare Lektüre als geordneten Fortlauf einer Erzählung nicht immer gestatten. In ihren Texten ereignet sich eine *Kakophonie von Bedeutungen*, und in dieser Doppeltheit von Semantik und erweitertem Rhythmusbegriff findet statt, was hier mit Verräumlichung bezeichnet wird. Was bei Gertrude Stein gesagt wird, ist nicht immer das, was bei ihr geschrieben steht. Anders formuliert: Im Motiv der Wiederholung schreibt sich mehr ein, als die Rede zu sagen hat.

In den Texten Gertrude Steins werden die onto-theologischen Statuierungen von Subjekt / Ich und damit von der transzendentalen Vorgabe eines Gottes ständig mitgeschrieben. Durch eine ironische und immer wiederkehrende Aufnahme dieser Vorgaben wird dieser Statuierung eine ständige Bewegung

der Vervielfältigung zur Seite gestellt. In einem beharrlichen Wiederholen fast der Lächerlichkeit preisgegeben, sieht sich der Ernst der ontotheologischen Vorgabe, auch der wissenschaftlichen Betrachtung von Schöpfer / Subjekt beinahe bloßgestellt. Somit erscheint *jener* Rhythmus der Sprache sinnlos, der Sinnhaftigkeit wiederholt. In dieser Vielfältigkeit der Wiederholung kann sich leicht verzählt werden.

Die - inzwischen zu literarischem Ruhm gekommene - Rose Gertrude Steins wird er-zählt. Gertrude Stein erzählt sie viermal, nicht dreimal, nicht zweimal und vor allem nicht einmal. Sie er-zählt: Rose ist eine Rose ist eine Rose ist eine Rose. Punkt. Die vierfache Rose der Gertrude Stein mit der dreifach vorhandenen ontologischen Bestätigung (*ist/sein*) nimmt die Dreiheit des Aktes der Schöpfung wieder auf, um sie in einer Vervielfältigung - sozusagen in tautologischer Ironisierung - in (andere) Bewegung zu setzen. Also doch kein Punkt? Eine Rose ist eine Rose ließe sich als identitätsstiftende Definition lesen; ebenso könnte eine trinitäre Struktur über ein Zentrum als identitätsstiftend betrachtet werden. Die Rose Gertrude Steins kann „rosiger“ nicht mehr werden, sie nimmt ihre Bedingungen auf und bewirkt Disharmonie mit eben jenen Bedingungen: *Diese* Rose bedarf keiner Prädikation mehr durch ein schöpferisches Subjekt.

Inszenieren die Texte Gertrude Steins das Verschwinden eines schöpferischen Subjekts?

In dem Buch mit dem Titel „*Die geographische Geschichte Amerikas oder die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und dem Geist des Menschen*“¹³² - ein Titel, der nichts davon einhält, was er verspricht - gibt es (mindestens) zweierlei zu lesen. In dem Text wird erstens ein schöpferisches Spiel mit dem Verb *sein*,₁ welches auf die Funktion des metaphysischen Grundbegriffes Sein verweist, inszeniert. Zweitens wird die Rolle des Subjekts / des Ich in einem Maße potenziert, daß es sich seiner Einheit kaum noch versichern kann.

Im Grunde wird das „Programm“ dieses Textes im Titel durch die Konjunktionen dargestellt, nicht unbedingt durch die Substantive. Zweimal wird das genannt, was die Texte Gertrude Steins charakterisieren: Sie sind *im Unterschied*, und zwar im Unterschied zur einheitlichen Bedeutung, zu lesen. Das *oder* des Titels hat keinen Bezug zum Vorangegangenen, und das *und* situiert dort einen Unterschied, wo sich das Subjekt in seiner Einheit bestätigen will. Die Zusammenstellung von *geographisch* und *Geschichte* wirkt geradezu absurd: beginnt die (kanonisierte) Fassung der amerikanischen Geschichte mit der Entdeckung Amerikas, ist der geographische Ursprung in dieser Geschichte nicht vorgesehen.

In dieser programmatischen Absurdität wird die den Text durchziehende Frage nach dem Ich über den Begriff des Geistes konfiguriert.

Der Steinsche *Geist des Menschen* wird dabei in Satzgefügen inszeniert, die seine onto-theologische Situierung mitbezeichnen.

„*Der Geist des Menschen ist*“.¹³³

Punkt. Vom Infinitiv *sein* abgeleitet, ist auf diese Weise die Prädikation des Geistes abgeschlossen. In die Präsenzpflicht der Metaphysik genommen, kann sich der Geist des Menschen nur im Präsens des Hier und Jetzt präsentieren. Damit wäre das Wissen am Ende und alles, was darüber hinausginge, sei es nun zeitlich betrachtet ein Vorher und Nachher, in dieser Präsenz versammelt. Denn der menschliche Geist, schreibt Gertrude Stein, „*weiß sogar daß menschliche Natur das ist was sie ist deshalb hat er es nicht nötig sich zu erinnern oder zu vergessen nein der Geist des Menschen erinnert sich nicht denn wie kann man sich erinnern wenn alles ist was es ist. Oder wie kann man vergessen wenn alles ist was es ist.*“¹³⁴

In dieser - ebenfalls absurd anmutenden - Prädikation durch das Verb *sein*, in der der menschliche Geist einfach nur *ist*, ohne zum *Ausdruck* zu bringen, was er ist, wird der metaphysisch unüberwindbare Zusammenhang von der Idee des Subjekts und der des Seins beschrieben. Das Setzen dieses

¹³² vgl. Stein 1988

¹³³ Stein 1988:27

¹³⁴ Stein 1988:39

Verhältnisses wird in dem Verfahren Gertrude Steins noch deutlicher inszeniert, als es selbst im Grunde zu sein scheint. In einem *Beharren* auf Präsenz, wo Erinnern sowie Vergessen überflüssig werden, setzt Gertrude Stein den Geist des Menschen aus und zur Disposition. Wenn alles ist, wie es ist, wird auch Schreiben überflüssig.

Doch in Gertrude Steins Schreiben verräumlicht sich die Positionierung des Geistes und wird nur selten durch einen Punkt markiert. Die räumlichen Grenzen der Kommata fehlen ganz.

In der Frage nach dem Geist des Menschen liegt auch die Frage nach dem Ich, wie es sich in dem Descartschen Entwurf des *cogito ergo sum* statuiert.

Wer also ist Ich, wann bin ich Ich und wie bin ich Ich?

„Ich bin ich“, schreibt Gertrude Stein, „weil mein kleiner Hund mich kennt, aber schöpferisch gesprochen, der kleine Hund, wissend daß sie Sie sind und Ihr Erkennen daß er es weiß, das ist was Schöpfung zerstört.“¹³⁵

Zur Bestimmung von Identität reicht also - Gertrude Stein beim Wort genommen - das Erkennen durch den kleinen Hund. Einerseits. Gleichzeitig soll in diesem Erkennen jenes liegen, was Schöpfung zerstört. In diesem Satz zeigt sich ein Doppeltes eines Erkennens: Der Hund erkennt das Ich, aber durch *„Ihr Erkennen daß er es weiß“* wird eine weitere ontologische, ins Absurde geschriebene Bewegung inauguriert. Ontologisch „übersetzt“ läßt dieser Unterschied, der im Erkennen und Wiedererkennen liegt, wie Eva Meyer schreibt¹³⁶, jenes lesen, das als Doppeltes im Negationsprozeß angelegt ist: ontologische Bestätigung im Verbund mit einem Denken des Verwerfens.

So bin ich zwar ich, weil mein kleiner Hund mich kennt,

„und doch werde ich nicht wirklich ich dadurch daß der kleine Hund mich kennt nein nicht wirklich weil Ich-Sein und ich bin ich wirklich nichts damit zu tun hat..., er ist mein Publikum, aber ein Publikum beweist einem nie daß man sich selbst ist rundum.“¹³⁷

¹³⁵ Stein in Meyer 1991:148

¹³⁶ vgl. Meyer 1991

¹³⁷ Stein 1988:62

Hier wird ein weiterer Unterschied aufgeworfen: der zwischen „*ich bin ich*“ und dem „*wirklichen ich*“. „*Ich bin ich*“, bzw. das „*Ich-Sein*“, welches auf das onto-theologische Schöpfer-Ich verweist, ist im Unterschied zum „*wirklichen Ich*“ zu lesen. Dieses „*wirkliche Ich*“ wird bei Gertrude Stein nie präzisiert, weil es in onto-theologischen Kategorien keine Bestätigung finden kann. Die Differenz, die Gertrude Stein mitschreibt, ist jene, die die onto-theologische Idee von Einheit, in der das Andere / das Du die Funktion der Bestätigung des einheitlichen, ursprünglichen Ich übernimmt, übergeht und nie miteinander versöhnt. Sie schreibt in ihrem Text ein, daß gerade dadurch, weil das Ich das Andere braucht, *per se* kein ich, das „*sich selbst ist*“ existieren kann. Das Publikum - als die ontologische Instanz des Anderen - kann diese ontologische Bestätigung der Ich-Identität nicht leisten. Ist der Unterschied erstmal gedacht, bzw. in den Texten Gertrude Steins nach Außen gespielt worden, bleibt die Frage nach der Ich-Hoheit.

„*Wenn ich ich bin bin ich dann ich.*“¹³⁸

Diese Frage verzichtet auf das Fragezeichen, weil sie - so gestellt - keine Antwort haben kann. Das Ich wird *überzählig* und inauguriert Verräumlichung. Die Verräumlichung zeigt sich, weil die *Struktur* der Texte von Gertrude Stein etwas aufzeigt, das das Ende der großen Entwürfe des Ich proklamiert. Zugleich den Anfang seiner Mikroskopie, welche das Ich zerstückelt und vervielfältigt und dabei das Verwerfen seiner Authentizität inauguriert. Die strukturellen Motive dieser Verwerfung produzieren die Texte von G. Stein, indem ihre Verräumlichung nicht nur *be-*, sondern auch *mitgeschrieben* wird.

Gertrude Stein schreibt vom „*Geschriebenen, das sagt; vom Satz als einer vollständigen Sache und von der Art, in der das Geschriebene schreibt.*“¹³⁹

Hier löst sich nicht nur der schöpferische Autor von seinem Produkt bzw. Werk, sondern hier wird auch ein Unterschied zwischen Rede und Schrift situiert. In diesem Sinne hat „*was man sagt ... nichts zu tun mit dem was*

¹³⁸ Stein 1988:63

¹³⁹ vgl. Stein 1985

*man schreibt*¹⁴⁰, denn im Geschriebenen liegen zugleich die Bedingungen seiner eigenen Strukturalität und die der Relation von Rede und Schrift.

Wenn sich das schöpferische Subjekt von seinem Werk löst, steht der Ort des Ursprungs zur Disposition. Gott beherrscht den Anfang, was aber, wenn der Anfang nicht mehr auszumachen wäre?

Die Theologie situiert, daß das Wort (*logos*) göttlicher Hauch oder die Stimme als Ursprüngliches zu gelten habe. Durch Gottes Wort *ist* die Schöpfung, und indem er sich aus dieser zurückzieht, wird das Verhältnis von (männlichem) Subjekt zur Rede situiert. Von nun an beruht die Wahrheit auf den kategorischen Begrifflichkeiten von Schöpfung und Subjekt. In der Rede repräsentiert sich die ungebrochene Struktur von Ursprung und Abbild durch die Situierung der Stimme in die Nähe zum göttlichen Signifikat.

Es war nur - steht in einem anderen Roman von G. Stein - „*The Making of Americans*“ -

*„ein ganz normales Reden, über das Wetter oder das Land oder das Obst und es schien keine tiefe Bedeutung zu haben, aber es war die Kraft und Vollständigkeit der Identifikation dieses großen Mannes mit der ganzen Schöpfung die die Menschen zwang an ihn zu denken.“*¹⁴¹

Hier kommt ein Doppeltes zum Ausdruck: die Situierung der Rede, die - monoton und iterativ - den Ursprung als Schöpfung wiederholt, egal *wovon* sie spricht, und die Wiederholung der Rede durch die Schrift, wobei diese Wiederholung in der Schrift mehr beschreibt als die Funktion eines Abbildes. In dieser Wiederholung artikuliert sich jene, die Veränderung bedeutet, und *„es kann also jede Art von Wiederholung mit jedem Grad von Veränderung für manche geben wobei man genau hinsehen muß um sicher zu sein daß es Wiederholung ist“*¹⁴², denn auch in der Wiederholung liegt ein Unterschied: Wiederholung, die ein *Beharren* ist und Wiederholung, die *Veränderung* inauguriert.

Veränderung heißt hier: Aufschub, Dissemination, Diskontinuität statt Linearität und Ordnung. Die Wiederholung, die Veränderung inauguriert,

¹⁴⁰ Stein 1988:41

¹⁴¹ Stein 1989:63 (a)

verspricht sich nicht länger dem Einen (Ursprung, Signifikat etc.), das Eine verflüchtigt sich in dem Augenblick, wo es zu jedem wird.

„Wiederholung kommt immer aus jedem, aus der Art von Sein immer in ihnen. Fast immer ist in der Wiederholung in jedem und wie es aus ihnen herauskommt ein wenig Veränderung.“¹⁴³

Es gibt also literarische Texte, in denen der Anfang als elaborierte Stelle schwer auszumachen ist. (Ansatzweise ist das auch, wie vorher skizziert, in dem Roman von Duras der Fall.) Wird der Anfang als solcher hinterfragt, wird zugleich der Anfang im Sinne einer allumfassenden Schöpfung des einen Gottes zur Debatte gestellt. Die Polaritäten der religiös metaphysischen Ontologie bestimmen sich als schöpferischer Beginn und unausweichliches Endgericht. Mit dem Anfang wird also zugleich das Ende gesetzt.

Gertrude Stein schreibt: *„Wie gesagt Anfang und Ende hat mit allem zu tun das irgendetwas ist und hören sie also zu.“¹⁴⁴*

Alles, was *ist*, hat also mit Anfang und Ende zu tun; das onto-theologische Sein wird hier wieder durch das Verb repräsentiert. Die onto-theologischen Eckpunkte Anfang und Ende werden vor allem in der Rede situiert: *„wie gesagt“* verweist aber nicht nur auf diese Struktur der Rede, sondern auch auf die Wiederholung dieser in der Schrift. Damit gibt die Schrift auch mehr zu lesen als in der *bildlichen* Repräsentation zu erkennen ist: *„und hören sie also zu“*.

Gertrude Steins Texte schreiben Anfang, Mitte, Ende - der Chronologie einer Historizität und Reihenfolge - unendliche Bewegung entgegen. Damit entwirft sie in ihrer Literatur eine Struktur, die die Bedingungen des Entstehens von Strukturalität überhaupt miteinbezieht.

Für Derrida unterliegt der Begriff der Struktur ebenso einer ontologischen Reduzierung wie jeder andere Begriff auch.¹⁴⁵ Und doch liegt dem Begriff

¹⁴² Stein 1989:230 (a)

¹⁴³ Stein 1989:253 (a)

¹⁴⁴ Stein 1980:71

¹⁴⁵ vgl. im folgenden Derrida 1989, S. 422 ff.

Struktur jene Ambivalenz zugrunde - vergleichbar mit der des Begriffs des Zeichens - die ihn, z.B. hier im Zusammenhang mit Gertrude Steins Texten, für das Beschreiben gewisser Bedingungen „praktikabel“ machen.

Denn von dem Augenblick an, wo in die Strukturalität von außen eingebrochen wurde, d.h., wo das Innere der Formtotalität gedacht wurde und dieses Denken ein Wiederholen ist, ereignet sich - so Derrida - ein Riß quer durch die Strukturalität der Struktur. Dieser Riß wird laut Derrida durch die Wiederholung eingeführt. Weiterhin schreibt dieser Riß etwas ein: Das Zentrum dieser Formtotalität kann nicht als Anwesendes gedacht werden, es ist kein Ort, sondern eine *Funktion*. In dem Erkennen als Funktion liegt für Derrida die Dezentrierung der Struktur, des Zentrums, damit auch des Zeichens und des Subjekts, was sich als Denken der Strukturalität der Struktur in und durch die Schrift ereignet. In ihr kann die Metaphysik der Präsenz mithilfe des Denkens der Strukturalität der Struktur und mithilfe des Begriffs des Zeichens erschüttert werden.

Gleichzeitig aber heißt das laut Derrida, daß dem Feld des *literarischen Spiels* der Bezeichnung gerade auch durch das Zeichen Grenzen gesetzt sind. Laut Derrida enthält die Schrift die Bedingungen, die diese Grenzen ausmachen, denn wollte man diese Grenzen negieren, müßte das *Zeichen selbst* zurückgewiesen werden, diese Zurückweisung aber bedeutet völlige Sprachlosigkeit.

Gertrude Steins Texte inszenieren die Möglichkeit, die Struktur des Zeichens selbst zu zitieren, zu kommentieren und zu parodieren. Damit wird in ihren Texten die Strukturalität von literarischen Texten lesbar, und somit wird der einfache Begriff von Struktur, die als Gesetz zugrunde liegt, überboten. Das wiederum inauguriert Verräumlichung, die den Anfang nicht mehr auf das Ende abbilden läßt, weil sich die Struktur der Repräsentation jetzt mit dem verknüpft, was sie repräsentiert. In diesem Spiel der Repräsentation verschwimmen die Umriss von Ursprung, er ist kein einfacher Ursprung mehr. Wie schon das Ich bewegt er sich nunmehr auf unterschiedlichen ontologischen Stellen in dem Text.

Derrida schreibt dazu: Was reflektiert ist, „*zweiteilt sich in sich selbst, es wird ihm nicht nur ein Bild hinzugefügt. Der Reflex, das Bild, das Doppel zweiteilen, was sie verdoppeln.*“¹⁴⁶

Die Texte von Gertrude Stein inszenieren ein *Spiel der Repräsentation*. Die Frage nach den Bedingungen für die Idee von Ursprung wird nicht nur mitgeschrieben, sondern auf unterschiedliche Weise immer wieder wiederholt.

In dem tausendseitigen Roman von Gertrude Stein „*The Making of Americans*“, dessen Titel wiederum eine Entwicklungsgeschichte verspricht, die in diesem Sinne nicht geschrieben wird, kehrt das, was geschehen oder gesagt ist, immer wieder von neuem zurück. Im Grunde schreibt dieser Text davon, auf das Wiederholen zu hören. Somit liegt das „Thema“ dieses Textes weniger in der Offensichtlichkeit des Geschriebenen, vielmehr wird es durch die strukturellen Formierungen des Textes bestimmt. In diesen Wiederholungen vervielfältigt sich die Einheitlichkeit der Rede, beinahe bis zur Unkenntlichkeit der Einheitlichkeit.

„*Wie ich schon sagte*“ ist der immer wiederkehrende Satzanfang, der den onto-theologischen Einklang von Ich und Rede wiederaufnimmt, um ihm im Prozeß der Wiederholung zu diversifizieren. Wenn etwas von Anfang an damit angefangen hat, wieder anzufangen, wird der Mythos des Anfänglichen oder Ursprünglichen zerstört. Die Zwangsläufigkeit der Wiederkehr, die bereits im Sein begründet liegt, wird hier durch endlose Wiederholungen mitgeschrieben. Diese Wiederholung stiftet jedoch nicht Erkenntnis im herkömmlichen Sinne, sondern ein Wiedererkennen dessen, das sich als Setzung situiert. Damit kann die Erfahrung des ständigen Wiederbeginns etwas aussagen: und zwar, daß das, was zuerst ist, *Wiederbeginn* ist; daß es also auch dem Sein unmöglich ist, ein erstes Mal, *a priori*, zu sein.

¹⁴⁶ Derrida 1988:65

Und in diesem Sinne wird auch die Idee eines Ursprungs von Sprache zur Disposition gestellt.

Und in ebenfalls diesem Sinne kann Gertrude Stein den - von ihr mit „korrekter“ Zeichensetzung versehenen - Satz schreiben:

„Die Sprache, gesprochen oder geschrieben, hat in sich die ganze Geschichte ihrer geistigen Wiedererschaffung.“¹⁴⁷

Im Kontext ihres Verfahrens beschreibt auch dieser Satz, der strukturell wie eine „normale“ erkenntnistheoretische Aussage daherkommt, Wiederholung. In diesem Duktus wiederholt sich ein erkenntnistheoretisch orientierter Aussagemodus. Zur Unterscheidung von *„Ich wiederhole das heißt während ich schreibe“¹⁴⁸*, in dieser Handlung des Schreibens kann die Wiederholung selbst als Schrift betrachtet werden, wie Derrida sie beschreibt. In seinem Kontext ist Wiederholung *eine* (nicht *die*) erste Schrift, eine Art *„Ursprungsschrift, (...), die den Ursprung nachzeichnet, die die Zeichen seines Verschwindens umzingelt.“¹⁴⁹*

Das, was in einer - wie Günther sagen würde - *akkretiven Wiederholung* verschwinden kann, ist eine statuierte Selbstidentität des Ursprungs sowie Selbstgegenwart der sogenannten lebendigen Rede.

Auf diese Weise *verzählt* sich auch ein metaphysisches Kontinuum: Im Mangel der Selbstidentität liegt die Spur eines von Anfang an gewesenen doppelten Ursprungs mit seiner Wiederholung. Damit wird gleichzeitig die metaphysische Überhöhung der Eins festgestellt. Gertrude Steins Texte lassen sich wie die Inszenierung - in gewisser Weise auch Parodierung - eines ontologischen Zahlenspiels lesen. So macht sie die Verbindung der strukturellen Momente der Zahl mit der der Sprache sichtbar. Ihre Texte weisen eine Rhythmisierung auf, die wie eine Arithmetisierung struktureller Motive von Schrift betrachtet werden kann, nur, daß diese Arithmetisierung eher „unlogisch“ daherkommt.

¹⁴⁷ Stein 1985:183

¹⁴⁸ Stein 1985:131

¹⁴⁹ Derrida 1989:444

„Dreieinigkeit: Drei sind eins. Zwei sind eins. Einer ist nicht eins. Einer ist immer zwei und doch: der eine ist nicht eins, die zwei sind nicht eins, die drei sind nicht eins, und dennoch im ungestümen Leben, im Ding das Geschichte dazu macht was sie im Erzähltwerden ist, sind die zwei obwohl sie nicht eins sind doch wieder nicht zwei und die drei obwohl sich nicht eins sind sind doch wieder nicht drei.“¹⁵⁰

Was Gertrude Stein hier er-zählt, geht nicht auf in der arithmetischen Ordnung der Onto-Theologie. Ihre Dreieinigkeit ist alles andere als einig. Zunächst z.B. sind zwei eins. Gerade aber, wenn Einer zwei ist, ist sofort zwei noch lange nicht Einer (q.e.d.). Aber nicht nur dort, wo Gertrude Stein sich erzählt, wird die Ordnung gestört, sondern auch dort, wo sich in dieser Handlung die Spur der Bedingungen von metaphysischen Grundlagen allgemein miteinschreibt. Sie schreibt, daß erst das Erzähltwerden Geschichte zu dem macht, was sie ist.

Damit stört *diese* Wiederholung nicht nur die Ordnung der Addition und Subtraktion, sondern auch die der Idee von Schöpfung und Identität. Die Wiederholung inszeniert sich im Zusammenhang mit der Zahl, welche auch für die Ordnung onto-theologischer Vorgaben herhält.

Erst aus den Vorgaben der Metaphysik, der Theologie heraus, kann Wiederholung gedacht werden. Wenn sie - wie bei Gertrude Stein - geschrieben steht, ist zugleich ein Verschwinden dieser Vorgaben in Gang gesetzt.

Die Wiederholung ist mithin als Bewegung zu betrachten. Sie legt in ihrer Bewegung Brüche frei, die nicht mehr in einem Rückgriff auf den einen Ursprung zusammenfügen können, was dem Unterschied seine Orte einräumt. In diesen Unterschieden liegt die Zählbarkeit. Das onto-theologisch situierte Ich entspricht seiner Bestimmung, die in der Nähe des Ursprungs liegt. *Danach* ist es sich eins und braucht nicht zu zählen. Seine partielle Wiederholbarkeit, beziehungsweise Abbildbarkeit, betreibt das Ich der Zahl nach. Wenn die Wiederholungen so viel Unterschied machen, daß die Rückführung in Begriffe wie den einen Gott, in das Ich, in den Ursprung

¹⁵⁰ Stein 1980:97

nicht mehr ohne weiteres stattfinden kann, werden dem Gefüge der Onto-Theologie Risse zugeführt.

Eva Meyer schreibt, daß auf diese Weise der Bruch mit der Innerlichkeit (der Formtotalität) nach außen gespielt wird und die Wiederholung sich selbst in der Erkenntnis begegnen kann, „daß Äußerlichkeit und Zählbarkeit das Gleiche sind.“¹⁵¹

Mit der Wiederholung inszeniert sich auch ein Verhältnis von Zahl und Begriff. Bei dem einfachen Rückbezug auf das einheitliche Ich ist jede Iteration lediglich auf den Begriff gebracht. Und damit zum Stillstand. Mit der Wiederholung des Begriffs und durch seine Zahl wird - so Eva Meyer - die Grenze von Innen und Außen durchbrochen, denn nun ist eine Äußerlichkeit erreicht, „die nur in der Spiegelung des Inneren auf monotone und endlose Wiederholung angelegt ist.“¹⁵² Eva Meyer schreibt, daß durch das Herausspielen des Bruchs aus einer Innerlichkeit in die Äußerlichkeit (der Schrift) im Zuge dieser Absetzung Unterschied geschaffen wird. In diesem Unterschied wird - im Gegensatz zur Einheit - eine onto-theologische Vorstellung von Identität schwer herstellbar, sei es die eines Gottes oder die eines Subjekts. Somit können Texte - wie z.B. die Gertrude Steins - die den Unterschied mitschreiben, jene trans-logische Operation in ihrer Struktur beschreiben, die Günther im Rahmen seiner logischen Konstruktionen zu denken versucht. Denn in diesen Texten wird nicht nur das sich versichernde Subjekt, sondern auch das Objekt auf eine Vielzahl von (ontologischen) Stellen verteilt.

Wiederholung könnte als Sprachbewegung bezeichnet werden, die sich in Absetzung von der Rede an verschiedenen Orten der Schrift von literarischen Texten niederläßt und sich dem „reinen“ Abbild und auch der Offensichtlichkeit des Inhalts entzöge.

Obwohl die onto-theologische Vorstellung vom Ich das Moment der Wiederholung - als notwendiges Motiv der Selbstbestätigung - überhaupt

¹⁵¹ Meyer 1993:45

¹⁵² Meyer 1993:47

erst zu denken gibt, hören die Texte Gertrude Steins an diesem Punkt der rein iterativen Wiederholung nicht auf, sondern treiben sie zum äußersten. Das inauguriert eine Wiederholung, die *im Unterschied* zu betrachten ist: im Unterschied zu Adams Wiederholung durch Eva, im Unterschied zur Wiederholung des Ich durch das Du, des Ursprungs durch das Abbild usw.. So gelesen, schaffen die Texte Gertrude Steins den Unterschied, der etwas anderes als das andere zum einen denken läßt.

Bezogen auf die *Wiederholung im Unterschied* wird ein Denken, welches sich über den Selbst- und Rückbezug ins Subjekt oder ins Sein definiert, in Frage gestellt. Oder wie bei Gertrude Stein ins Absurde überhöht.

Was man wiederholt, schreibt Gertrude Stein,

„der Schauplatz auf dem man handelt, die Tage in denen man lebt, das Kommen und Gehen das man tut, alles an das man sich erinnert, ist eine Wiederholung, aber seiend als ein Mensch, das heißt zuhörend und hörend seiend, ist niemals Wiederholung.“¹⁵³

Wenn das Motiv der verändernden Wiederholung in die Schrift selbst eingreift, beschreibt die Schrift in ihrer Bewegung, wie Eva Meyer es ausdrückt, ihre eigene *Autobiographie*¹⁵⁴.

Damit wird die Schrift zu mehr als zu einem repräsentativen Vehikel eines handelnden, schreibenden Subjekts. Diese Schrift inszeniert sich mehr im Sinne einer Umgebung als einer der Wiederholung disponiblen Gegenstandes: der Sprache und seiner onto-theologischen Bedingungen. In dieser *Autobiographie* ist ein Anfang schwerlich auszumachen, da der Anfang mindestens doppelt ist und somit auch kein auf ihn abbildbares Folgendes hat. Die Wiederholung - schreibt Eva Meyer - bewirkt den Unterschied zwischen dem Selben und dem Gleichen und bewirkt damit eine Änderung des Verfahrens, welches den Übergang zur Bewegung mitschreibt. Jener Unterschied, der im Augenblick der Wiederholung auftaucht, ist nicht länger in einem *Ich* oder *Jetzt* aufgehoben. Die Vorstellung von der *Utopie der Versöhnung*, die vom *innersubjektiven*

¹⁵³ Stein 1985:131

¹⁵⁴ vgl. Meyer 1991

Unterschied zwischen Ich und Du lebt, geht durch die Wiederholung ihrer Auflösung entgegen. Eva Meyer schreibt, daß es gilt, einen *außersubjektiven Unterschied* zu denken, der als Prozeß, als Absetzungsfunktion von der bisherigen Idee der Subjektivität begriffen wird, indem diese sich wiederholend erfährt.

Da die Texte Gertrude Steins in ihrem Verhältnis von Aussage und Struktur etwas mitschreiben, was sich jenseits der schöpferischen Produktion ereignet, trägt sich in ihnen der Prozeß ein, der den von E. Meyer benannten außersubjektiven Unterschied zu beschreiben scheint.

„Wie ich schon sagte kannte ich all das Wiederholen in dieser hauptsächlich aus dem Erzählen anderer Leute, niemand verstand je die Bedeutung in der Wiederholung, niemand verstand also warum diese nie wirklich Sein verwirklichte, nie irgend etwas gewann was diese je wirklich wollte.“¹⁵⁵

Damit zeigt sich der Unterschied, wie Eva Meyer schreibt, *„der nicht erzählt werden kann weil er geschrieben worden sein wird.“¹⁵⁶* Durch diese Bewegung in dem Text, die *passiert* („geschrieben worden sein wird“) im Sinne von *ereignen* sowie *vorübergehen*, wird eine Lebendigkeit beschrieben, die, weil sie *passiert*, eben nicht - im Sinne einer bestätigenden Wiederholung - erinnert wird.

Auf dieser Ebene tut sich Unbestimmbarkeit kund, und zwar dort, wo die Identitätspräsentation aufgeschoben wird. Diese Präsentation erfährt ihren Aufschub in einem spielerischen Akt. In der *„Geographischen Geschichte Amerikas ...“ Akt I, Szene I* steht folgende Frage geschrieben: *„Wer ist da was für einer ich bin ich oder sonst wer. Wer ist einer und einer oder eins ist eins.“¹⁵⁷*

Kein Fragezeichen, keine Antwort. Das Spiel auf der Bühne der Repräsentation (*Akt I Szene I*) inszeniert Unbestimmbarkeit, das Spiel wird zur Form einer Unterhaltung. In dieser Unterhaltung, die die onto-theologischen Vorgaben zugleich ernst nimmt und parodiert, die die

¹⁵⁵ Stein 1989:364 (a)

¹⁵⁶ Meyer 1991:28

¹⁵⁷ Stein 1988:58

Präsentation des Ich aufschiebt, findet zwar ein Zurückgehen in der Zeit statt, das aber kein Erinnern ist. Jedenfalls nicht das Erinnern, in welchem „*Wissen ist was man weiß.*“¹⁵⁸

Die Zeiteinheit *dieser* Erinnerung wird aufgeschoben, sie besagt nichts anderes, als daß man immer zum selben Platz zurückgeht. Dieser Platz selber wird aufgegeben, damit erfolgt eine Öffnung jenes Raumes, der die Schrift vor ihren eigenen Grenzen zu begrenzen versucht.

Verräumlichung statt Linearität findet statt in einem Text, der über den Rand der Geschichte hinausschreibt, der die Inschrift von Spuren in den Gründen einer vorangegangenen Zäsur in sich trägt, die es gilt, nach außen zu schreiben. Mit G. Stein ausgedrückt:

*„Weil hier die Zäsur ist man macht eine Zäsur und der Grund der Grund ist nur diese Zäsur und die kann man nicht machen keine Spur.“*¹⁵⁹

¹⁵⁸ Stein 1985:97

¹⁵⁹ Stein 1988:16

6.2 Texteffekte bei Gertrude Stein: Spiel der Identitäten

„Akt I Szene I“

„Nun ja so spielt ich das Spiel geradeso.

Aber nicht ganz und gar nicht wie eins eins ist.“¹⁶⁰

Der Ernsthaftigkeit des Dramas, dessen Mittel sich Gertrude Stein hier bedient, setzt sie ein komödiantes Spiel entgegen. In dem Text „*Die geographische Geschichte...*“ bedient sie sich verschiedener Genremöglichkeiten und setzt sich somit über traditionelle Genregrenzen hinweg.

In diesem „Akt I Szene I“ wird das Ich zur Schau gestellt, quasi auf der Bühne der Repräsentation inszeniert. Dieses „gespielte“ Ich entzieht sich aber auch im gleichen Zuge der Repräsentation, weil sein Spiel unbestimmt bleibt.

„Aber nicht ganz und gar nicht wie eins eins ist“ inszeniert diese Unbestimmbarkeit. Zwei Verdopplungen können hier betrachtet werden: erstens eine doppelte Verneinung („nicht ganz und gar nicht“), die eher auf ein *weder noch* als auf eine daraus resultierende Bejahung hinweist, zweitens wird in diesem Zuge auch die Dopplung der Eins mitgeschrieben. Offen bleibt die Frage unter welchen Bedingungen eins eins sein könnte.

Der hier herangezogene Begriff des Spiels steht also nicht nur für einen - lapidar formuliert - spielerischen Umgang mit Sprache allgemein, sondern für ein strukturelles Moment, in welchem sich Modalitäten / bzw. Effekte ereignen. Sich ereignen bedeutet, daß sich in der Struktur eines Textes unter Hinzufügung von Modalitäten verschiedener Diskursgrundlagen (hier: der Theologie, der Metaphysik etc.), die sich über den Text selbst natürlich anbieten müssen, Effekte ergeben, die über die Kategorie eines schöpferischen Subjekts (Autor) hinausweisen. Im Zusammenspiel mit dem Begriff Autor zeigen diese Effekte dann die schon benannte subtextuelle Artikulation auf.

¹⁶⁰ Stein 1988:58

Das Spiel in der Literatur von Gertrude Stein bewegt sich ständig auf der Gratwanderung zwischen einer - notwendigen - Wiederaufnahme von Repräsentation, also onto-theologischen Ordnungsprinzipien und der Inszenierung ihres Verschwindens bzw. Verwerfens, da diese Prinzipien in der ständigen Wiederholung überboten und immer so wieder in die Wagschaale geworfen werden. Der Begriff der Repräsentation wird schon dadurch in seiner Wiederholung formuliert, daß er auf der Bühne (Bühne der Bühne / Bild des Bildes) dargestellt wird.

Damit kann Spiel hier als struktureller Begriff verstanden werden, der sich als *Motiv eines Verfahrens* einer onto-theologischen Ordnung auch immer wieder entzieht. Die Identität selbst wird *aufs Spiel gesetzt*, in so einem Spiel schiebt sich eine traditionell onto-theologische Identitätsrepräsentation immer wieder auf.

Spielerisch wird die Wiederaufnahme der onto-theologischen Ordnung inszeniert, um diese dann durch endlose Vervielfältigungen in Bewegung zu halten; eine Bewegung, die die fixierte Statuierung dieser Ordnung in Frage stellt.

Derrida beschreibt in diesem Kontext den Begriff Spiel auch als Name für *die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels*¹⁶¹. Dieses Spiel stellt sich dem Ernst der Reflektion eines Subjekts, der Sinnhaftigkeit allgemein entgegen; damit gerät der Sinn des Seins ins Wanken und die Grundfesten des umfassenden Subjekts werden erschüttert. Das Ich, welches durch theologischen Vorsatz gebildet wird und als Zentrum fungiert, gerät in eine Bewegung, die eben Veränderung und Zerstreung hervorruft. Kein fester Ort mehr, wohin es zurückkehren könnte, nur noch Schau- oder Spielplätze, wo es lediglich vorübergehend seiner Repräsentationsverpflichtung nachkommen kann.

In dieser Hinsicht taucht das Problem der Identität bei Gertrude Stein auf, die da schreibt:

„Das Problem der Identität

¹⁶¹ vgl. Derrida 1988

Ein Spiel
Ich bin ich weil mein kleiner Hund mich kennt.
*Ich bin ich wo.*¹⁶²

In diesem Augenblick hat „*Identität nichts zu tun mit eins und eins*“¹⁶³, die iterativ-monotone Zählbarkeit („*eins und eins*“) geht in diesem Spiel der Dissemination unter.

In der Dissemination oder Verräumlichung der Schrift, schreibt Derrida, liegt *auch*, nicht ausschließlich, ein *Abwesend- und Unbewußtwerden des Subjekts*.¹⁶⁴

In bezug auf die Texte Gertrude Steins gilt dieses Unbewußtwerden des Subjekts sicherlich für die Bestimmung eines Verfahrens, welches sich nicht nur qua schöpferische Handlung eines Autors definiert. Und dennoch prallt hier dieses Unbewußtwerden immer wieder auf diese schöpferische Handlung des Subjekts, gerade in diesem Aufeinandertreffen, in dem punktuellen Auftauchen, werden erst die Effekte erzeugt, die ein Verschwinden einschreiben. In *diesem* Sinne kann von einer *Bewegung des Auftauchens des Verschwindens* gesprochen werden. Gerade durch dieses Doppelte, das eher mit dem Begriff *Bewußt-Unbewußtwerden des Subjekts* bezeichnet werden kann, wird die Einheit eines Subjekts in dem Text zerstreut.

Wird die Einheit des Subjekts, der Ort, in den es zurückgehen will, zerstört, ist es wieder die Denkfigur des *weder da noch fort* aufgerufen. Damit wird - um es mit Derrida zu formulieren - die Abwesenheit des Subjekts in der Schrift lesbar, welche gleichzeitig auf die Abwesenheit der Sache oder des Referenten weist. Die *Bedeutung* bildet sich nun dort, wo sich die Wiederholung in die Struktur einschreibt. In diese Einbuchtungen schreibt sich Diskontinuität, Aufschub und Zurück(be)haltung dessen ein, was laut Derrida nicht in Erscheinung tritt.¹⁶⁵ In dieser Hinsicht situiert Derrida den Schriftbegriff neu. Denn durch die eingeschriebenen Möglichkeiten von

¹⁶² Stein 1988:58

¹⁶³ Stein 1988:97

¹⁶⁴ vgl. Derrida 1988

¹⁶⁵ ebd.

Diskontinuitäten in literarischen Texten wird für ihn die *Schrift überhaupt* zum Hinweis auf einen Bruch in der *Sprache überhaupt*. So, wie es in der Rede nie deutlich werden könnte.

In der Schrift lassen sich Markierungen lesen, die darauf verweisen, so Derrida, daß es für das Zeichen, welches als Einheit von Signifikat und Signifikant verstanden wird, unmöglich ist, in einer absoluten Präsenz zu entstehen. Der Ort für eine andere Spur in der Schrift ist also weder die *Wiederherstellung* noch die *Reduktion* des erfüllten Wortes (*logos*), das von sich sagt, es sei die ganze Wahrheit.

In und durch die Markierungen von Schrift läßt sich die Frage nach Sinn und Ursprung, die nach ihren Konstitutionsbedingungen, überhaupt erst formulieren. Damit könnte über die strukturellen Markierungen der Schrift so etwas wie Dekonstruktion der Präsenz überhaupt erst denkbar werden, diese be-deutete immer auch die Dekonstruktion des Subjekts.

Wenn die strukturellen Markierungen sich als Verfahren in der Schrift zugehörig zur Bewegung der Bedeutung selbst darstellen ließen, könnte von diesem Ort aus ein Denken der Dekonstruktion seinen Ausgang finden. Ausgang bezeichnete in diesem Sinne zweierlei: Ausgangspunkt und Drehtür, womit ein Verhältnis von Innen und Außen inauguriert wäre.

In literarischen Texten, wie z.B. jenen von Gertrude Stein, kann somit jenes Spiel in Szene gesetzt werden, das einen fixierten Subjektbegriff in Bewegung bringt und damit - im Sinne der Drehtür - das Schreiben als unendliche Bewegung inszeniert. Ursprungslos gewissermaßen. Das wäre dann ein anderes Schreiben, ein „...weder *Sich-Erinnern* noch *Vergessen* weder *Anfang* noch *Ende*“¹⁶⁶.

Im einem Schreiben, in welchem die Schrift selbst Handlung (im weiteren Sinne) wird, verflüchtigt sich also das Subjekt sowie die onto-theologische Dichotomie von Urbild und Abbild, von Anfang und Ende. Somit verflüchtigt sich im Spiel *dieser* literarischen Texte auch die Idee der Eins als Ursprung

¹⁶⁶ Stein 1988:92

und der Eins als Subjekt. Lediglich eine Vielzahl von (ontologischen) Stellen geben sich nun zu erkennen, die den Hinweis auf die Eins wiederholen.

Und so „*versuchen Sie noch mal ein Spiel.*“
„*Ein Spiel könnte ebensogut nur zwei meinen.*“¹⁶⁷

Wie bereits erwähnt¹⁶⁸ ist das „Thema“ des tausendseitigen Romans von Gertrude Stein - „*The Making of Americans*“ - die Wiederholung bzw. die Wiederholungen. In diesem Roman der Wiederholung werden zwar auch Benennungen vorgenommen, diese bleiben aber *überbenannt* im Sinne ihrer ständigen Vervielfältigung der bewegenden Wiederholung, die auf diese Weise den Namen auf unterschiedliche Orte verteilt. Die Konfigurationen, die unter einem Namen auftauchen, ordnen sich nicht in einen Erzählstrang einer Geschichte ein, sie *ereignen* sich und bleiben in der Veränderung unbestimmt. Und gibt der Titel auch vor, *Geschichte* zu erzählen, so *passieren* diese Namen den Text: Sie tauchen auf und verschwinden wieder, grundlos und scheinbar kontextlos. Der Kontext bestimmt sich dort nicht durch die Geschichte, sondern durch den Verweis auf die Entstehung von Benennung.

In G. Steins „*The Making of...*“ könnte jeder Name *jeder* und *alle* sein. Jedes Ich ist insofern ein konstruiertes, ohne Spezifikationen oder größere Charakterisierungen. Namen und Subjekte beschreiben insofern in ihren Bewegungen den Unterschied zwischen Statuierung und Leerstelle.

Das Subjekt setzt Eins voraus, nimmt aber durch die *Emphase der Wiederholung* die Dignität des einzigen Namens. Damit wird nicht nur eine Beschwörung des Seins formuliert, sondern ebenfalls eine Entmystifizierung des emphatischen Charakters der Benennung. Die Ich-Einheit verschwindet in diesem Text, in welchem es nur noch um *alle*, *jeden*, *niemanden* oder *manchen* geht. Auf diese Weise wird das Ich als anwesend-abwesendes präsentiert: es wird zitiert, parodiert, überboten und - als Einheit -

¹⁶⁷ Stein 1988:53

¹⁶⁸ vgl. Kap. 6.1 dieser Arbeit

verabschiedet. Mit *jedem*, also auch mit *allen* im Zuge der stetigen Wiederholung schreibt sich das Verfallsprogramm der Ich-Identität ein.

Irgendwann, so Gertrude Stein,

„gibt es eine Geschichte von jedem der je Leben in sich und Wiederholen in sich hat und aus dem sein Sein im Wiederholen herauskommt das immer in allem Sein ist.“¹⁶⁹

Diese Geschichte von jedem wäre eine andere als jene vom einen. In dieser Geschichte wäre der schöpferische Ausgangspunkt nicht mehr auszumachen. Die Geschichte von *jedem* entzöge sich der Logik der Präsenz des Einen, der Ordnung der Repräsentation.

Wenn sich Wiederholung an den Anfang setzt, wenn sich ein Text über die Form von modifizierten Präsenzen hinwegsetzt, wird eine Art Leere aufgerufen, die ihre Abdrücke in die Schrift, in den literarischen Text eingräbt. Auf diese Weise ist im gleichen Zuge die strenge Bezogenheit von Schöpfer und Werk gestört, da sich nun auf struktureller Ebene der Unterschied zwischen der Sache und dem Referenten zu lesen gibt. In diesem Sinne können die strukturellen Motive über den Rand der Geschlossenheit eines Werkes hinausgehen. In diesem Augenblick bezieht sich ein Text auf sich selbst und seine strukturellen Bedingungen; in gewisser Weise hört er auf, gemacht worden zu sein oder sich auf jemanden zu beziehen, der ihn gemacht hat. Jetzt versammelt sich dort die durch die Sprache repräsentierte onto-theologische Ordnung, gleichzeitig werden die Möglichkeiten von Überschreitung dieser lesbar. Dieser Augenblick annulliert den Autor für einen Moment und lässt Texteffekte in dieser Öffnung ihren Ursprung nehmen. Die Effekte entstehen also gewissermaßen im Augenblick einer Leere. In einer Ungewißheit zwischen Statuierung und Bewegung. In diesem Sinne kann ein Text als *Aufenthaltort der Abwesenheit eines Gottes* bezeichnet werden.

Blanchot beschreibt die Möglichkeit literarischer Texte, über den Rand der Geschlossenheit eines vom Subjekt geschaffenen Werkes hinauszugehen,

¹⁶⁹ Stein 1989:221 (a)

mit dem Begriff *Nicht-am-Werk-Sein*. Genauer: Nicht-*mehr*-am-Werk-Sein, damit beschreibt er einerseits die Verbundenheit zum Werk (zu seinen onto-theologischen Vorsätzen) und andererseits dessen mögliche Überschreitung.

Für Blanchot können literarische Texte einen Aufenthaltsort für das dezentrierte Zentrum als das Nicht-am-Werk-Sein bieten. Für ihn wird jedoch - und in diesem Sinne bleibt er seinem theologischen Denken verhaftet - nicht das Werk *überschritten*, sondern die Vollendung des Werkes wird ständig aufgeschoben. Doch bietet dieser Aspekt des Aufschubs eine Denkfigur an, in der sich das Ende nicht mehr eindimensional auf den Anfang zurückbilden läßt.

Jenseits des Buches entsteht ein Projekt, so Blanchot,

*„des in seiner Vollendung selbst immer noch zukünftigen Werkes, ohne Inhalt, weil immer das überschreitend, was es zu enthalten scheint, und nichts anderes als sein eigenes Außen behauptend, das heißt sich selbst, nicht als volle Anwesenheit, sondern in Beziehung zu seiner Abwesenheit, die Abwesenheit des Werks oder das Nicht-mehr-am-Werk-Sein.“*¹⁷⁰

Ungeachtet des theologischen Denkens von Blanchot, der eine Art göttlichen Anfangs aufrechterhält, kann dieser Begriff des Nicht-mehr-am-Werk-Seins für „*The Making of Americans*“ beansprucht werden, allerdings wird der Begriff etwas verschoben und bezieht sich nicht nur auf die aufgeschobene Vollendung eines Werkes. In der nicht vorhandenen Geschichte von „*The Making of...*“, die vorgibt, eine zu sein, schreibt sich dieses Nicht-am-Werk-Sein nicht nur als Aufschub, sondern als *Abwesenheit* eines Werks ein. Die Zeitlichkeit eines Werks repräsentiert sich durch die Bestimmung eines Anfangs und eines Endes. In dem Text von Gertrude Stein fehlt nicht nur Anfang und Ende, sondern auch Handlung und Charakterisierung im traditionellen Sinne. Vermeintlich werden Geschichten erzählt, so gibt es z.B. auch die von Julia und ihrem Vater, aber diese Geschichten *passieren* (sie gehen vorüber und vorbei) den Text in einer Weise, daß sie eher das Fehlen von Geschichte erzählen.

¹⁷⁰ Blanchot 1991:261

Der Untertitel von „*The Making of Americans*“: „*Geschichte vom Werdegang einer Familie*“ verspricht Biographie; geschrieben wird aber eine Geschichte von Wiederholungen und strukturellen Bedingungen von Schreiben und Schrift.

In dem Text von Gertrude Stein wird das, was Geschichte im traditionellen, d.h. hier im onto-theologischen Sinne ausmacht, mitgeschrieben. Ganz am Anfang des tausendseitigen Buches wird dieser Statuierung eine Kurzbeschreibung gewidmet:

„Wir müssen nur unsere Eltern erkennen, an unsere Großeltern erinnern und uns selbst kennen und unsere Geschichte ist vollständig.“¹⁷¹

Diese Vollständigkeit ist genau jene, die in ihren Texten nicht stattfindet. Aber als Problem mitgeschrieben wird, indem - mehr als unvollständige Erzählpassagen - z.B. Julia und ihr Vater überhaupt benannt und zueinander in Beziehung gebracht werden. Ansonsten dreht sich alles in diesem Text um Wiederholung und Sein: strukturell betrachtet, aber auch in der Häufigkeit ihres Auftretens in der Benennung dieser Begrifflichkeiten.

Der Text endet - wie es in einer Biographie und der metaphysischen Spanne zwischen Sein und Nicht-Sein üblich wäre - mit dem Tod. Sozusagen tausend Tode werden gestorben, denn in diesem Text ist nicht einer tot, sondern *jede* und *alle* werden in einen strukturellen Zusammenhang zum Tod, damit zur traditionell definierten modifizierten Präsenz des Lebens, gestellt. Mit den tausend Toden ereignet sich sozusagen der Tod auf jeder Seite des tausendseitigen Romans.

Auf den letzten zwei Seiten des Buches tauchen in jedem Satz - in verschiedenen Benennungen - die Begriffe Existenz und Tod auf.

In dieser Überbenennung, die durch Häufigkeit und Verschiedenheit inszeniert wird, verliert sich nicht nur das Leben, sondern auch der Tod von einem. Somit verliert sich auch Anfang und Ende dieses Werks, das die Geschichte vom Werdegang einer Familie nie beschrieben hat.

¹⁷¹ Stein 1989:9 (a)

Mehr noch: die Unbestimmbarkeit dieses Werkes bezeichnet eine Leere, oder wie Derrida es formuliert: das *Fehlen des Werkes*.

In jener Unbestimmbarkeit, in der Leere jener Diskontinuität (bzw. Kontinuität der verändernden Wiederholung) verfehlt ein Subjekt seine Präsenz.

Ist damit nun endlich ein Ort geschaffen, der in und durch die Zerstreuung von ontologischen Stellen einem Weiblichen Obdach bietet? Sozusagen die Struktur der onto-theologisch männlichen Subjektpositionierung in Asche zerstreut, so daß sich Weibliches phönixartig erheben und präsentieren kann?

Das so situierte Weibliche okkupiert dabei nicht einfach die Rolle des Subjekts, die Usurpation richtet sich immer auf das gesamte strukturelle Verhältnis eines Textes. Und damit auch auf jene Verhältnisse (so lange der metaphysische Wortschatz Grundlage bleibt - und die wird er bleiben, bis die Sprachlosigkeit beredt wird -), die als Motive die vollständige Ordnung der Repräsentation immer wieder und weiter mitschreiben. *Diese* Ordnung, die sich auch auf arithmetischer Ebene formalisieren läßt, versichert sich immer wieder ihrer scheinbaren Einzigartigkeit und Wahrheit.

„*Sehen Sie das ist es*“, schreibt Gertrude Stein in „*Die geographische Geschichte...*“, „*was die Religion meint wenn sie sagt zwei in einem und drei in einem und daher kann die Religion versuchen eins in einem zu sein. Aber nicht eins in Wirklichkeit denn dann ist es noch nicht oder nicht mal bereit.*“¹⁷²

Damit schiebt sich zwischen onto-theologisches Verbot und Wirklichkeit ein Unterschied: Und in diesen Unterschied kann sich unter bestimmten praktizierten Bedingungen eines literarischen Textes, wie sie z.B. G. Stein anbietet, Weibliches einschreiben. Zumindest seine Spuren kenntlichmachen. Anstelle des einen (männlichen) Subjekts bewegt sich ein Weibliches, unverrückbar mit der Frau verbunden, in den ontologischen Rissen dieser literarischen Texte. Es bringt die Transzendentalität einer Innerlichkeit an den Rand eines Außen, von wo aus es sich selbst noch mal und immer wieder reflektiert. In dieser *literarisch-polylogischen Operation*

¹⁷² Stein 1988:122

könnte der Bereich einer sogenannten *Translogik* angesiedelt werden, der Einheit, Zweiwertigkeit und Dreifaltigkeit in seiner strukturellen Vielfältigkeit nachhaltig in Frage stellen könnte.

„Und so war es Julia die durch ständiges Wiederholen vielleicht eine Möglichkeit finden könnte ihn (den Vater, Anm. der Verf.) zu ändern.“¹⁷³

Die Konfiguration dieser (benannten) Frau (Julia), die mit dem erweiterten Begriff von Wiederholung ins Verhältnis gesetzt wird, die sich also zugleich selbst als Handlung / als strukturbildendes Element begreift, wirft die Möglichkeit einer Idee des Weiblichen auf. Diese Möglichkeit kann jedoch nur im Kontext der Strukturalitäten eines Textes denkbar werden. Die Strukturalitäten des Textes offenbaren sich nicht der Präsenz des Blicks, in ihnen verbindet sich - und das wird in den Texten Gertrude Steins erkennbar - Phonie und Semantik gewissermaßen in einer Art Rhythmisierung der Zeichen. Mit z.B. Julia in „*The Making of Americans*“ taucht in der Konfiguration Frau die Figur eines Weiblichen für kurze Zeit an der Oberfläche der Präsenz auf, um im Wieder-Verschwinden in der Struktur im gleichen Zuge den Unterschied zur männlichen Repräsentationslogik in den Text einzutragen. In diesem Sinne wird ein *weder da noch fort*, anders formuliert: *das Auftauchen eines Verschwindens* zur Spur eines Weiblichen. Ein Weibliches läßt sich somit auch als Verfahren beschreiben, als Verfahren der Kennzeichnung von Bedingungen onto-theologischer Struktur (mitnichten völlig losgelöst von dem Akt des Schreibens), welches sich ab und an durch die Konfiguration Frau in der Präsenz zu erkennen gibt.

Ein Weibliches kann also dort zu einer *Spur* in einem literarischen Text werden, wo es sich die Konstitutionsbedingungen von Rede / Schrift zu eigen macht und diese als Handlung (im Sinne von Funktion und Setzung) zurückgewinnt. Dabei geht es nicht um die unmögliche Geste der Aneignung eines anderen (im linearen Verhältnis zum einen), sondern um die Verdopplung und Wiederholung der *Alternative* von dem Einem und dem

¹⁷³ Stein 1989:35 (a)

Anderen. In diesem Moment kann sich die Logik immer auch erzählen, und das Subjekt sucht vergeblich nach dem Ursprungsort seiner paradiesischen Einheit.

Wenn das Eine, wie in „*The Making of...*“, zu *allem* und *jedem* wird, verliert es in dieser Unbestimmbarkeit seine *eine* Bedeutung, und auch die Rangordnung einer zweiwertigen Logik verflüchtigt sich im Gewirr der zahlreichen ontologischen Wiederholungen.

Die Seinsstruktur, ihre Präsenz, kann naturgemäß als solche nicht gänzlich verschwinden, kann aber als eine beschrieben werden, die sie auch sein könnte: als gesetzte Funktion, die sich auf einer bestimmten onto-theologischen Grundlage situiert, der aber auch etwas entgegensetzen ist. In Gertrude Steins Text „*The Making of Americans*“, der sich der ständigen Wiederholung des Seins widmet, wird die Situierung von Sein auf die Spitze getrieben:

„immer hat jeder sein eigenes Sein in sich und immer wiederholt jeder das ganze Sein in sich und immer kann sich dann jeder mehr und mehr bei ihnen sicher sein des Seins in ihnen als vollständiger Skala von Variationen im Wiederholen von ihnen.“¹⁷⁴

In der Einbuchtung dieser beinahe unendlichen Akkumulation von Sein situiert sich die Frage nach dem Sein neu. Und bleibt Frage: nicht Erkenntnis, nicht Assertion; keine Satzbegrenzungen (Interpunktion) geben Auskunft über die Art des Satzes. Ein Weibliches, das sich in den Strukturen dieser Wiederholung an verschiedenen Stellen andocken kann, verwickelt die ganze Geschichte von Schöpfung und Subjekt in einen zerstörerischen Prozeß einer Vervielfältigung.

Eine Literatur, wie sie Gertrude Stein inszeniert, macht gleichzeitig ihr eigenes „Scheitern“ als schöpferisches Subjekt im herkömmlichen Sinne beredt. Damit nicht nur ihr „Schreiben“, sondern jenes der Idee eines allmächtigen, allwissenden, schöpferischen Subjekts überhaupt. In ihren hier skizzierten literarischen Texten, die mit dem Mittel der *wiederholenden Geschwätzigkeit*, ein Verweigern oder Verschweigen einer Kontinuität von

Geschichte und damit von Reihenfolge überhaupt aufrufen, schreiben sich die Spuren eines Weiblichen an verschiedenen ontologischen Stellen ein. Eine solche Literatur setzt die Wiederholung an den Anfang und damit den Ursprung außer sich. In „*Die geographische Geschichte...*“ wiederholt sich ständig die Ankündigung des 1. Aktes, 1. Szene. Inauguriert wird ein Spiel. Ein (heiteres) Spiel unauflösbarer Differenzen; „*nun ja so spielt ich das Spiel geradeso*“.¹⁷⁵ In diesen Texten wird das Ich ganz in das Spiel verwickelt.

¹⁷⁴ Stein 1989:540 (a)

¹⁷⁵ Stein 1988:58

6.3 Ein Weibliches in der Umgebung literarischer Texte

Eine wirkliche Erzählung, schreibt Gertrude Stein in ihrem Text „*Was sind Meisterwerke*“,

„muß notwendigerweise von jedem erzählt werden der zu der Erkenntnis gekommen ist daß das Substantiv ersetzt werden muß nicht durch inneres Gleichgewicht sondern durch das Ding an sich und das wird schließlich zu allem führen.“¹⁷⁶

In diesem Satz wird Verräumlichung als Entgrenzung von Identität beschrieben: Meisterwerke sind nun nicht mehr der Genialität des Schöpfers verpflichtet, sondern auch sie werden ersetzt durch *irgendein Ding*, welches *jedes* und *alle* Ding(e) sein könnte(n). Eine Erzählung, die von *jedem* erzählt wird, stört das Verhältnis von Schöpfer zu seinem Werk, mehr noch: Der Schöpfer verschwindet in dem Geflecht von vielen. Hier wird auch das Verhältnis von Zahl und Schrift berührt; das Motiv der Erzählungen in den Texten von Gertrude Stein lautet: aus eins mach´ viele und alles und jede(n). Auf diese Weise verflüchtigt sich die Eins, als Zählbarkeit und Feststellung des Ursprungs, der wird zu vielen und ist damit kaum noch auszumachen.

In diesem Sinne wird auch die trennende Differenz als konstitutives Moment beschrieben. Ein Unterschied wird denkbar, der von Sein zu Mensch, von Mensch zu Mensch, also auch von Mann zu Frau geht. Dieser Unterschied versöhnt sich nicht in der Utopie des *inneren Gleichgewichts*, der Einheit, sondern markiert in seinem Beharren auf der bewegenden Wiederholung - wie es sich in den Texten von Gertrude Stein einschreibt - gleichzeitig die *Bedingungen und die Funktion der Konstituierung von Identität* sowie ein *Denken eines Anderen*, das nicht das Andere des Gleichen ist. Die (hierarchische) Versöhnung im Begriff der Identität wird *im Unterschied* zu jener Differenz gedacht, die einen anderen Entwurf zu bedenken gibt.

¹⁷⁶ Stein 1985:190

Das Subjekt, in der Einheit situiert, verschwindet in einer verräumlichten Textstruktur, welche Zerstreuung und Ferne inauguriert, und ist sich nunmehr selbst ontologisch das Fernste.

In dem Buch *„Die geographische Geschichte von Amerika oder die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und dem Geist des Menschen“*¹⁷⁷ schreibt sich der erwähnte Unterschied, der von Mensch zu Mensch geht, ein. Der Mensch, in seiner Konstituierung als Subjekt des Bewußtseins zählt - wie zu Beginn dieser Arbeit erwähnt - in dieser Hinsicht gerade mal 200 Jahre. Somit ist der Mensch - wie Foucault schreibt - in seiner Funktionalisierung als *empirisch-transzendente Dublette* auch

*„Ort des Verkennens, jenes Verkennen, das sein Denken stets dem aussetzt, daß es durch sein eigenes Sein überbortet wird, und das ihm gleichzeitig gestattet, sich von dem ihm Entgehenden aus zu erinnern.“*¹⁷⁸

In der Figur des Entgehenden, die auf die Unmöglichkeit der eindimensionalen Abbildbarkeit des Menschen / Subjekts auf ihre onto-theologische Funktionalisierung verweist, wird der Riß hervorgebracht, der die Funktion und Setzung des Ursprungs, der sich nun zurückzieht, in diesem Rückzug freisetzt.

Gertrude Stein stellt die Frage *„Wer schreibt.“*¹⁷⁹. Damit stellt sie die Frage nach dem *empirischen Subjekt, dem reflektierenden Bewußtsein*, und die Antwort lautet bei ihr: *„Der Geist des Menschen schreibt.“*¹⁸⁰

Die Frage nach dem Autor-Subjekt vervollständigt sich nur, wenn auch nach dem „was“, dem Werk, gefragt wird. Und deshalb kann der Geist nur das schreiben, *„was er ist weil das was er ist und da er alles ist was er ist ist alles was er tun kann schreiben.“*¹⁸¹

Der Unterschied von Mensch zu Mensch schreibt sich *„In der geographischen Geschichte...“* von G. Stein in die Differenz vom Geist des

¹⁷⁷ vgl. Stein 1988

¹⁷⁸ Foucault 1988:389

¹⁷⁹ Stein 1988:56

¹⁸⁰ ebd.

Menschen und der Natur des Menschen ein. Die menschliche Natur, so Gertrude Stein, kann nicht schreiben. In ihrer Verbindung von Mensch und Materialität, jenseits des Bewußtseins, repräsentiert die Natur des Menschen die materielle Nähe von Stimme und transzendentelem Signifikat. Damit schreibt sich *der* Unterschied ein, der den Menschen in seiner Verfehlung als empirisch-transzendente Dublette enthüllt. Ein Unterschied, der die Einheitlichkeit eines Subjekts auf die seiner eigenen Setzung inhärente Differenz zurückwirft. Durch diesen Unterschied wird etwas Anderes in Szene gesetzt: Die Präsenz des Menschen liegt eben auch darin, daß dieser stets seine Präsenz, seinen Ort verfehlt. Darum ist auch der Ursprung in dieser Differenz stets supplementiert, denn in dieser Operation wird die Präsenz zugleich gespalten und verschoben, weil sie sich in diesem Augenblick der ursprünglichen Teilung, der Wiederholung als Anfang unterwirft. Jetzt ist bereits auch die Frage: „*wer schreibt.*“ (Punkt. Kein Fragezeichen.) verfehlt, weil dieser Ursprung unauffindbar wird. Und so hat „*der Geist des Menschen (...) nicht begonnen er kommt gelegentlich vor aber er hat nicht begonnen.*“¹⁸²

In dem Text von Gertrude Stein, in dem mehr eingetragen ist als „*Ich*“ schreibt, bleibt, was geschrieben steht, dem nicht äußerlich. So bleibt die Frage nach dem: „*wer schreibt.*“ unbeantwortet, weil sie keiner Antwort mehr bedarf und vielleicht auch keine Antwort geben kann.

Die Idee eines *schöpferisch-göttlichen* Schreibens besteht in der monotonen Wiederholung dessen, was die Idee des transzendenten Signifikats, des absoluten Gottes, des schöpferischen Subjekts konstituiert hat und was sich aus ihr konstituiert. Für diese Idee wird in der „*Geographischen Geschichte...*“ der Begriff vom *Geist* des Menschen herangezogen.

*„Und Schreiben das heißt der Geist des Menschen besteht nicht aus Mitteilungen oder aus Ereignissen er besteht nur aus dem Niederschreiben dessen was schon geschrieben ist und hat deswegen keine Beziehung zur menschlichen Natur.“*¹⁸³

¹⁸¹ ebd.

¹⁸² Stein 1988:115

¹⁸³ Stein 1988:65

In dem Text von Gertrude Stein zeigen sich Effekte einer doppelten Differenz. Nicht nur die, die von Mensch zu Mensch geht, sondern auch die, die auf ein Wiederholen verweist, welches einerseits beharrend immer Gleiches wiederholt - also niederschreibt, was schon geschrieben ist - und andererseits auf ein Wiederholen, welches Unterschied und somit auch Veränderung schafft. Diese verändernde Wiederholung liegt dort, wo der Text, also auch die Schrift, die eigenen Konstitutionsbedingungen mitschreibt und in diesem Rückbezug auf sich selbst den ihr inhärenten Effekt der Differenz zur Bedeutung bringt.

„Aber das Schreiben das mit dem Schreiben zu tun hat muß nicht noch mal geschrieben werden, noch mal heißt in diesem Sinne soviel wie von neuem.“¹⁸⁴

Dieser Text nimmt seinen Ausgang von der Wiederholung als Ursprung: Er muß nicht noch mal geschrieben werden, weil es in den Strukturen von Schrift schon eingetragen ist.

In dieser Wiederholung wird auch jene onto-theologische Idee an die Oberfläche geholt, die eine vorgängige und ursprüngliche Rede im Verhältnis zu ihrem onto-theologisch verankerten Abbild, der sekundären Schrift, situiert.

„Der Gebrauch des menschlichen Geistes und sein Zusammenhang mit dem was geschrieben wird. Man bedenke was jeder tut man liest was geschrieben wird oder geschrieben worden ist. Man liest nicht was gesagt wird oder was gesagt worden ist.“¹⁸⁵

Hier trennt sich das Abbild von seinem (Vor-)Bild, die Schrift geht in ihrer konstituierten Funktion im Hinblick auf die Originalität der Rede nicht mehr auf.

Für Derrida¹⁸⁶ zeigen sich in einer Schrift, die sich nicht länger als Repräsentation einer ursprünglichen Rede versteht, Markierungen einer Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen *festhält*, also die onto-theologischen Denkfiguren beibehält. Ohne diese Spur könnte keine

¹⁸⁴ ebd.

¹⁸⁵ Stein 1988:42

Differenz arbeiten. Dabei geht es nicht um die monotone Wiederholung der bereits konstituierten Differenz, wie z.B. der in Ich und Du distribuierten Subjektivität. Die Spur des doppelten Hinweises auf Bedingungen und Überschreitung dieser wäre der Ursprung aller Wiederholung. So kann Schrift - laut Derrida - zum Namen für die Vielfältigkeit der Ursprünge werden; in ihr ginge somit der Mythos der *Einfältigkeit* des Ursprungs verloren.

Damit könnte auch die Verschiebung der onto-theologischen Ur-Alternative von Sein und Nichts inauguriert sein.

Auch in bezug auf diese Alternative wird im Text von Gertrude Stein ein Unterschied markiert, der das Andere nicht nur als Anderes zum Gleichen sieht.

„Natürlich ist irgendwann jeder mal tot aber was hat das mit Schreiben zu tun. Überhaupt nichts. Aber mit Sprechen es hat alles mögliche zu tun mit Sprechen.“¹⁸⁷

Da der Tod onto-theologisch als Gegenpol und Rückbestätigung zum Sein (im Sinne des Verhältnisses von Existenz / Dasein - Nicht-Sein) gedacht wird, ist in dieser Polarität mit *diesem* Tod die Rede des Subjekts endlich. In den Markierungen von Schrift wird etwas anderes denkbar.

Gertrude Steins Text geht über diese Alternative hinaus. In der verräumlichten Aufhebung der (Text-)Grenzen durch Interpunktion und beständige Wiederholungen verschreibt sie sich nicht der Abgeschlossenheit und Endlichkeit von Anfang und Ende, Geburt und Tod, Schöpfung und Endgericht. Auf diese Weise geht der Text nicht nur über die Idee von Subjekt hinaus, sondern auch über die vom Sein des Menschen. Denn das onto-theologische Sein des Menschen wird in seiner Gründung als Existenz gedacht, in der Endlichkeit; die Ewigkeit ist göttlicher Transzendentalität vorbehalten.

Wird der Tod als dem Leben gegenüberstehender Standort des Nichts gedacht, wird von hier aus das Sein des Menschen, seine Präsenz -

¹⁸⁶ vgl. Derrida 1988

sozusagen in rückwärtsgerichteter Bewegung - beschrieben. Ein Schreiben, welches über *diesen* Tod hinausgeht, stellt das Verfehlen dieser einzigen Präsenz zur Disposition. Es hält die Bedingungen der der Präsenz des Menschen zugedachten Rede aufrecht, führt aber auf der anderen Seite etwas ein, was als eine Art *souveränes*, aber nicht bedeutungsloses *Schweigen* die artikulierte Sprache unterbrochen hat.

Dieses souveräne Schweigen kann auf ganz verschiedene Weisen in literarischen Texten auftauchen. Es kann sich kundtun in der wiederholend plappernden Geschwätzigkeit einer Gertrude Stein und in einer zur Metapher werdenden Erstarrung der Sätze der Marguerite Duras, im Zusammenhang mit der erwähnten Identitätsverkenning der Protagonistin.

In dem Schweigen, der Erstarrung Lol V. Steins, wird onto-theologische Statuierung in der Konfiguration der Frau als Bild auf die Spitze getrieben, so daß letztlich durch diese übertriebene Bildhaftigkeit ein Verschwinden dieser Konfiguration inauguriert wird. Damit verschwindet aber auch der Spiegel, der für die Herstellung von Identität (dem männlichen Rückbezug) vonnöten ist. Die Erstarrung in der Figur Lol V. Steins betont das Verschwinden der Geschwätzigkeit / der Präsenz der Rede.

Nun sind natürlich diese Literaturen überhaupt nicht vergleichbar: Während Duras' Roman von dieser Auflösung der Identität an der Oberfläche des Textes spricht, geht G. Stein viel weiter. Sie inszeniert ein Spiel, welches gerade im *Verhältnis von Gesagtem* (was sie schreibt) und *Struktur* (wie der Text konstruiert ist) den Begriff Identität zur Disposition stellt.

Dennoch inszenieren sowohl Duras als auch Stein ein Spiel: das Spiel der Zerstreung von Identität. Der *Spielraum zwischen diskursiver und figurativer Ordnung* wird in diesen unterschiedlichen Texten auf zweifache Weise inszeniert: einmal als plaudernde Geschwätzigkeit, einmal als Verweigerung der Funktion im Verstummen.

Die literarischen Texte werden zum Medium der *Repräsentation des Verschwindens*. In ihnen präsentiert sich die Figur des Auftauchens eines

¹⁸⁷ Stein 1988:70

Verschwindens der Frau. In diesem Sinne können bestimmte literarische Texte zur literarischen *Umgebung* eines Weiblichen werden. Der Begriff Umgebung bezeichnet jedoch zunächst nur einen Kontext für ein Weibliches, die Frage nach der Verortung bleibt weiterhin offen.

Die benannten literarischen Texte vermögen also zumindest das Verschwinden der Repräsentation der Frau mitzuschreiben. Und in diesem Verschwinden trägt sich gleichzeitig ein Verfehlen von Identität und Ursprung ein.

Im Sinne aber der sinnstiftenden Rangordnung eines absoluten Gottes, eines transzendentalen Signifikats und schöpferischen Subjekts kann ein Weibliches nur in einer transzendentalen Obdachlosigkeit verbleiben.

Es zeigt sich aber, immer nur vorübergehend, da eine Verortung im Zusammenhang onto-theologischer Repräsentationslogik nicht denkbar ist, als denkbare Motiv in der Strukturalität bestimmter literarischer Texte. In der strukturellen Eintragung des Verschwindens der Repräsentation der Frau schreibt sich ein Weibliches als Spur des Auftauchens dieses Verschwindens ein, ist mithin weder da noch fort. Seine Bestimmung liegt also auch weder im Sein noch im Nicht-Sein begründet.

Damit steht der Name Weibliches für ein Doppeltes oder eine un(auf)lösbare Differenz: Es liegt jenseits des Begriffs Frau und ist ohne diesen Begriff nicht denkbar. Damit löst sich nicht nur die Frau vorübergehend aus der Umklammerung der Subjektvorgabe, sondern im gleichen Zuge werden die Bedingungen für die Konstituierung von Identität mitgeschrieben und der ursprünglichen Idee ent-rückt.

Insofern läßt sich der ironisch anmutende Satz von Gertrude Stein „*Daher ist es auch so aber warum eigentlich daß in dieser Epoche das einzig wirklich literarische Denken von einer Frau getan wird.*“¹⁸⁸ als eine Art komisches Spiel lesen, in welchem das Subjekt ständig aus dem ihm zugeordneten Rahmen fällt.

¹⁸⁸ Stein 1988:147

Ein Weibliches setzt sich dort in Szene, wo schreibende Frauen, wie z.B. Gertrude Stein, in ihren Texten die *Inskribierung der vollständigen Unauffindbarkeit des Subjekts im Milieu seiner literarischen Umgebung* zum Ausdruck bringen.

Mit der Überschreitung der Kategorie Frau macht sich ein Weibliches in der Schrift das zu eigen, was sich mit dem altgriechischen Begriff *Charaktär* ausdrückt. Charaktär (Einritzung oder Ausprägung) verwaltet schon lange die Doppelbedeutung von Schriftzeichen und Eigenart. Frauen als Abbild und somit „charakterlose“ Wesen sind buchstabenlos; ihre Absenz von der Schrift bedeutet auch die Absenz vom Subjekt.¹⁸⁹ Ein Weibliches, welches sich in die Schrift einträgt, gräbt Spuren eines Verschwindens in das anthropologische Archiv.

Der Begriff Frau geht mit dem Namen Weibliches eine Beziehung ein, die über die Grenzen von logischer Statuierung (Ich - Du) und hierarchischer Ordnung (Mann - Frau) hinauszudenken versucht. In gewisser Weise also *translogisch* (über Ich - Du / Eins - zwei hinaus) und *transsexuell* (über Mann - Frau hinaus). Dieses Denken jedoch muß das Innere (Strukturalität und Bedingungen) mit der Perspektive eines Außen ständig ins Verhältnis setzen. Die *Umgebung* dieser Insverhältnissetzung bieten gewisse literarische Texte an.

In den Texten von Gertrude Stein besteht die Zerstreuung des Ich in der Vielfalt und Unentschiedenheit von *jedem* und *allem*. Ihre Texte, die oft kybernetisch und elliptisch erscheinen, bieten in der *Kakophonie der entstellenden und zerstreuenden Wiederholung* einem Weiblichen eine Umgebung.

Das Elliptische ihrer Texte liegt in der Verräumlichung, die durch Auslassen sowie Wiederholen von Redeteilen und Wegfallen von Interpunktionsbegrenzungen in Szene gesetzt wird. In diesem Rhythmus der Ent-Grenzung wird das Verschwinden von Identität inszeniert, dadurch, daß

¹⁸⁹ vgl. Schneider 1987

die Bedingungen von Identität wiederholt, funktionalisiert und sich im Spielraum diskursiver Ironie als Kakophonie von Bedeutungen einträgt.

Die Texte von Gertrude Stein weisen auf Bewegung, die hinter der Offensichtlichkeit des Zeichens, also hinter der onto-theologischen Statuierung liegen: Sie sind chiffriert im Sinne des in der Strukturalität auftauchenden Verschwindens der Repräsentation der Frau. Im gleichen Zuge de-chiffrieren sie die *Bedingungen für die Konstituierung von Subjekt, von Identität*.

An dieser Stelle verbündet sich der *Begriff Chiffre* mit dem Namen des Weiblichen. Chiffre wird zum Namen für die Inschrift des (Ver-) Schweigens als einem strukturellen Motiv von Schrift, von literarischen Texten. Die Ellipse der Verschwiegenheit, des Verschwindens der Repräsentation der Frau, repräsentiert sich - gewissermaßen hinter den Zeichen, also hinter dem Bild - in einer chiffrierten Bewegung eines Weiblichen.

So gesehen be-deutet die De-Chiffrierung keine Entschlüsselung im Sinne der Verortung eines Weiblichen, sondern die Aufrechterhaltung der ständigen Kennzeichnung der Bedingungen von Identität, gleichzeitig die Kenntlichmachung der Struktur des Verschwindens in der Dissemination. Das findet in jenem Augenblick statt, wo die Figur des Auftauchens des Verschwindens aufblitzt.

Im Verschwinden der personifizierten Lol V. Stein, welche in ihrer Erstarrung die Bedeutung des Bildes/der Repräsentation überhöht, schreibt sich der Verlust von Repräsentation ein.

In den Wiederholungen, die in den Texten von Gertrude Stein geschrieben werden, verschwindet Identität im Spielraum der Verräumlichung und wird zu vielen. In ihren Rhythmisierungen, ihren Kakophonien beschreibt ein Weibliches die Spur eines anderen Denkens.

Vorübergehend, denn auch diese Bilder gehen vorbei. Sie bewegen sich auf dem Grat zwischen Sicht- und Unsichtbarkeit und verzerren somit jene Bilder, die den Begriff Repräsentation immer wieder konstituieren und aufrechterhalten.

Mit einem Weiblichen kann ein Unterschied, der sich in der Rede nicht zu hören gibt, in ein System von Zeichen eingetragen werden. Nicht bedeutungsstiftend im onto-theologischen Sinne, sondern die Frage nach Bedeutung aufwerfend und damit etwas Neues stiftend.

Dieser neue Bedeutungsaufwurf ruft dort „Verzückung“ hervor, wo im Moment der angeblichen Vereinigung das Auftauchen eines Verschwindens der Frau aufblitzt. Zur *Wollust* gerät, wie Duras schreibt¹⁹⁰.

In den Texten von G. Stein wäre der Begriff der *Wollust* wohl in spielerischer Hinsicht in der Sinnlosigkeit geschwätziger Wiederholung anzusiedeln. Aber das war jetzt auch nur ein Spiel zum Schluß dieser Arbeit, die sich nun geflissentlich der Spanne von Anfang und Ende fügt.

„Bitte handeln Sie so als ob etwas zu beenden wäre aber jeder jeder der schreibt weiß daß es kein zu Ende beenden beim Schreiben gibt.“¹⁹¹

¹⁹⁰vgl. Kapitel 5.4 dieser Arbeit

¹⁹¹ Stein 1988:157

7. BIBLIOGRAPHIE:¹⁹²

- Anz, Wilhelm *Ursprung des Gnostizismus* Leipzig 1897
- Aristoteles *Lehre vom Satz* Hamburg 1974
- Aristoteles *Metaphysik*, (dt. von A. Lasson) Bern 1924
- Barth, Friedrich *Die Kabbala des Agrippa von Nettesheim* Kiel 1921
- Bauer, Wilhelm *Der ältere Pythagoreismus* Bern 1897
- Becker, O. *Das mathematische Denken der Antike* Göttingen 1957
- Bertholet, Alfred *Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben* O.O. 1949
- Betz, Otto *Das Geheimnis der Zahlen* Stuttgart 1989
- Bibel, die, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Berlin, Britische und Ausländische Bibelgesellschaft, 1903
- Bibel, die, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969
- Bindel, Ernst *Die geistigen Grundlagen der Zahlen*. Frankfurt/M. 1983
- Blanchot, Maurice *Warten Vergessen* Frankfurt/M. 1987
- Blanchot, Maurice *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz* Frankfurt/M. 1991
- Borst, Arno *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas* Berlin 1990
- Bourdieu, Pierre *Die politische Ontologie M. Heideggers* Frankfurt/M. 1975
- Buber, Martin *Reden über das Judentum* Frankfurt/M. 1923
- Buber, Martin *Urdistanz und Beziehung* Heidelberg 1978
- Buber, Martin *Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben* Heidelberg 1978
- Butor, Michel *Die unendliche Schrift* Wien/Zürich 1991
- Cope, Karin *Painting After Gertrude Stein* In: diacritics. Minnesota 1994
- Derrida, Jacques *Randgänge der Philosophie* Frankfurt/M. 1976
- Derrida, Jacques *SCRIBBLE. Macht/Schreiben* In: Warburton, W.: *Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter* Frankfurt/M./Berlin/Wien 1980
- Derrida, Jacques (a) *Die Stimme und das Phänomen* Frankfurt/M. 1986
- Derrida, Jacques (b) *Schibboleth* Wien 1986
- Derrida, Jacques (a) *Grammatologie* Frankfurt/M. 1988

¹⁹² Wenn mehrere Texte des gleichen Autors/der gleichen Autorin im selben Jahr erschienen sind, sind diese in der Reihenfolge ihres Erscheinens im Rahmen des amerikanischen Zitierverfahrens mit in

- Derrida, Jacques *Die Schrift und die Differenz* Frankfurt/M. 1989
- Derrida, Jacques *Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz. Heideggers Hand (Geschlecht II)*. Wien 1993
- Dornseiff, Franz *Das Alphabet in Mystik und Magie* Leipzig 1925/75
- Duras, Marguerite *Die Verzückung der Lol V. Stein* Frankfurt/M. 1984
(Die Originalausgabe erschien 1964 u.d.T. *Le ravisement* by Edition Gallimard, Paris)
- Eco, Umberto *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte* Frankfurt/M. 1977
- Ellis, Keith *Magie der Zahl. Ihre Rolle in Natur, Kunst und Alltag* München 1979
- Endres, Franz. C. *Die Zahl in Mystik und Glauben der Kulturvölker* Leipzig 1935
- Endres, Franz. C. *Mystik und Magie der Zahlen* Zürich 1951
- Endres, Franz. C./Schimmel, A. *Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich* Köln 1984
- Eucken, Rudolf von *Geschichte der philosophischen Terminologie* Hildesheim 1964
- Feick, Hildegard *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“* 4. neubearbeitete Auflage von Ziegler, Susanne Tübingen 1991
- Fischer, Oskar *Der Ursprung des Judentums im Lichte der alttestamentarischen Zahlensymbolik* Leipzig 1917
- Foucault, Michel *Archäologie des Wissens* Frankfurt/M. 1987
- Foucault, Michel *Die Ordnung der Dinge* Frankfurt/M. 1988
- Frege, Gottlob *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-metaphysische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hrsg. Thiel, C. Stuttgart 1987
- Freud, Sigmund *Notizen über den Wunderblock* In: *Gesammelte Werke*, Bd. 3. Frankfurt/M. 1961
- Friedrich, Gustav *Die Geschichtszahlen der Alten* Leipzig 1910
- Friesenhahn, Peter *Hellenistische Wort-Zahlenmystik im Neuen Testament* Anstatt 1971
- Galling, Kurt *Biblisches Reallexikon* Tübingen 1937
- Gericke, Helmut *Geschichte des Zahlbegriffs* Zürich 1970
- Graevenitz, Gerhard von *Die Setzung des Subjekts. Untersuchung zur Romantheorie* Tübingen 1973

- Grafe, Frieda *Zwei Jahre aus meinem Leben mit Gertrude Stein* In: Nettelbeck (Hg.). Die Republikaner. Nr.18-26, o.O. 1978
- Gropp, Rose-Maria *Das Weib existiert nicht* In: KultuRRevoluTion Nr.9, Hg. Link, Jürgen /Link-Heer,Ulla, Essen 1985
- Grote, Albert *Anzahl, Zahl und Menge* In: Paradeigmata 3. Hamburg 1983
- Günther, Gotthard *Identität, Gegenidentität und Negativsprachen* In: Beyer (Hg.): Hegel-Jahrbuch Köln 1979/1980
- Günther, Gotthard *Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik* Band 1, Hamburg 1976
- Günther, Gotthard (a) *Das Problem einer trans-klassischen Logik* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik. Band 1, Hamburg 1976
- Günther, Gotthard (b) *Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexion* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik. Band 1, Hamburg 1976
- Günther, Gotthard *Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik* Band 2, Hamburg 1979
- Günther, Gotthard (a) *Die Theorie der mehrwertigen Logik* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik Band 2, Hamburg 1979
- Günther, Gotthard (b) *Natürliche Zahl und Dialektik* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik. Band 2, Hamburg 1979
- Günther, Gotthard *Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik* Band 3, Hamburg 1980
- Günther, Gotthard (a) *Ideen zu einer Metaphysik des Todes* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik Band 3, Hamburg 1980
- Günther, Gotthard (b) *Schöpfung, Reflexion und Geschichte* In: Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik Band 3, Hamburg 1980
- Günther, Gotthard *Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik* Hamburg 1991
- Heidegger, Martin *Was ist Metaphysik?* In: Wegmarken Frankfurt/M. 1978
- Heidegger, Martin *Unterwegs zur Sprache* In: Gesamtausgabe, Bd. 12. Frankfurt/M. 1985
- Heidegger, Martin (a) *Sein und Zeit* Frankfurt/M. 1986
- Heidegger, Martin (b) *Identität und Differenz* Frankfurt/M. 1986
- Heiler, Friedrich *Die Heilige Zahl* In: *Er-scheinungsformen und Wesen der Religion* Stuttgart 1961
- Helmholtz, Hermann *Zählen und Messen. Erkenntnistheoretisch betrachtet. Philosophische Aufsätze* Leipzig 1887

- Helmholtz, Hermann *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie* O.O. 1990
- Herle/Popp *Erkenntniswunsch und Diskretion*. Siegen 1990
- Hessenberg, Gerhard *Vom Sinn der Zahlen* Leipzig 1922
- Hölderlin *Dichtung. Schriften. Briefe* Hg. P. Bertaux, Frankfurt/M. 1957
- Huber, Margarete *Die Dialektik ist eine der Geschlechter - Ein philosophischer Kommentar zu ihren mythologischen Anfängen* München 1979
- Huber, Margarete *Die weibliche Philosophie existiert* München 1984
- Ifrah, Georges *Universalgeschichte der Zahlen*. Frankfurt/M. 1987
- Ifrah, Georges *Die Zahl: Geschichte einer großen Erfindung* Frankfurt/M. 1992
- Jabès, Edmond *Der vorbestimmte Weg* Berlin 1993
- Kassner, Rudolf *Zahl und Gesicht* Frankfurt/M. 1979
- Kierkegaard, Sören *Die Wiederholung* In: Werke 2, Reinbek 1961
- Kissener, Hermann *Lebenszahlen: die Logik von Buchstabe, Zahl und Zeit* München 1974
- Kittler, Friedrich A. *Das Heilige und die Schrift* In: Wulf/Kamper (Hg.). *Das Heilige: seine Spur in der Moderne* Frankfurt/M. 1987
- Kittler, Friedrich A. *Aufschreibesysteme 1800/1900* München 1985
- Kittler/Turk (Hg.) *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*. Frankfurt/M. 1977
- Knapptisch, A., St. *Augustins Zahlensymbolik* Programm Graz 1905
- Koep, Leo *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* Stuttgart 1952
- Kristeva, Julia *Semiologie der Paragramme* In: Gallas, Helga: *Strukturalismus als interpretatives Verfahren* Da/Neuwied 1975
- Kristeva, Julia (a) *Semiologie-kritische Wissenschaft und/oder Wissenschaftskritik*. In: Zima (Hg.): *Textsemiotik als Ideologiekritik* Frankfurt/M. 1977
- Kristeva, Julia (b) *Der geschlossene Text* In: Zima (Hg.): *Textsemiotik als Ideologiekritik* Frankfurt/M. 1977
- Kristeva, Julia *Das Subjekt im Prozeß. Die poetische Sprache* In: Benoist (Hg.): *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar* Stuttgart 1980
- Kristeva, Julia *Die Revolution der poetischen Sprache* Frankfurt/M. 1987
- Kükelhaus, Hugo *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl* Göttingen 1958
- Laubscher, Ernst *Phänomene der Zahlen in der Bibel* Göttingen 1955
- Leitzmann, Walter *Sonderlinge im Reich der Zahlen* Bonn 1948
- Lévinas, Emmanuel *Die Spur des Anderen* München/Wien 1984

- Lévinas, Emmanuel *Wenn Gott ins Denken einfällt* Wien 1985
- Lévinas, Emmanuel *Eigennamen* Frankfurt/M. 1988
- Lévinas, Emmanuel *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*
München/Wien 1991
- Lurker, Manfred *Wörterbuch biblischer Symbole und Bilder* München 1978
- Martin, G. *Klassische Ontologie der Zahl* In: *Kant Studien Heft 70* Köln 1956
- Menninger, Karl *Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte unserer
Zahlsprache, unserer Zahlschrift und des Rechenbretts* Breslau 1934
- Meyer, Eva *Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen* Wien 1983
- Meyer, Eva *Die Autobiographie der Schrift* Frankfurt/M./Basel 1989
- Meyer, Eva *Der Unterschied, der eine Umgebung schafft* In: *Ars Electronica.*
Berlin 1990
- Meyer, Eva *Die Form der Wiederholung* Frankfurt/M. 1991
- Meyer, Eva *Trieb und Feder* Frankfurt/M./Basel 1993
- Meyer, Eva *Tischgesellschaft* Frankfurt/M./Basel 1995
- Meyer, Heinz *Die Zahlenallegorese im Mittelalter* München 1975
- Meyer/Suntrup *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* München 1987
- Mieses, Mathias *Die Gesetze der Schriftgeschichte. Konfession und Schrift im
Leben der Völker* Wien/Leipzig 1919
- Müller, Ernst *Der SOHAR. Das heilige Buch der Kabbala* Berlin 1982
- Müller, Raimond *Die Zahl 3 in Sage, Dichtung und Kunst* Programm Teschen
1903
- Novalis *Werke und Briefe* Hg. A. Kelletat, München 1953
- Papus / Encausse, Gerard *Die Kabbala. Einführung in die jüdische Geheimlehre*
Wiesbaden 1991
- Pasch, Moritz *Vom Ursprung des Zahlbegriffs* Berlin 1930
- Pavic, Milorad *Das Chasarische Wörterbuch. Lexikonroman. Weibliches
Exemplar* München/Wien 1987
(Die Originalausgabe erschien 1984 u.d.T. *Hazarski reènik* bei Proseta)
- Pavic, Milorad *Das Chasarische Wörterbuch. Lexikonroman. Männliches
Exemplar* München/Wien 1989
(siehe oben)
- Peirce, Charles *Über Zeichen* Stuttgart 1965
- Perrot, Michelle (Hg.) *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche
Geschichtsschreibung möglich?* Frankfurt/M. 1989
- Petranskas, Domingo *Entstammen die symbolischen Zahlen der heiligen Schrift*

- 1000, 70, 40, 25, 24, 12, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3 und 2 der Gehör-, der Gesangs- und der ästhetischen Skala?. Hamburg 1973
- Pfotenhauer, Helmut *Literarische Anthropologie. Selbstbiographie und ihre Geschichte am Leifaden ihres Leibes?* Stuttgart 1987
- Platon *Phaidros* In: *Meisterdialoge* Frankfurt/M. 1952
- Platon *Timaios* In: *Sämtliche Werke* Bd.5. Hamburg 1959
- Plotin *Von den Zahlen* In: *Schriften* Bd.3. Leipzig 1936
- Pontrjagin, Lev S. *Verallgemeinerungen der Zahlen* Berlin 1991
- Porphyrius *Einleitung in die Kategorien* Hamburg 1974
- Reichmann, Eberhard *Die Herrschaft der Zahl* Stuttgart 1968
- Reichstein, H. *Praktisches Lehrbuch der Kabbala* Berlin 1954
- Rickert, Heinrich *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.* Tübingen 1924
- Riemschneider, Margarete *Von 0 - 1001. Das Geheimnis der numinosen Zahlen* München 1966
- Rustemeyer, Reinhard *Zur Dezentrierung des Subjekts im neueren französischen Strukturalismus - unter besonderer Berücksichtigung der transklassischen Logik G. Günthers* In: *Kleine Arbeiten zur Philosophie* (Diss.) Essen 1985
- Schneider, Manfred *Die erkaltete Herzensschrift. Der autobiographische Text im 20. Jahrhundert* München 1986
- Schreiber, Jens *Stop Making Sense* In: Bolz/Kittler/Tholen(Hg.): *Computer als Medium* München 1994
- Schubert, Hermann *Zählen und Zahl. Eine kulturgeschichtliche Studie.* Hamburg 1887
- Schuller, Marianne *Weibliches als Verfahren* In: *Literatur Konkret*, Hamburg 1987
- Schuller, Marianne *Im Unterschied* Frankfurt/M. 1990
- Schwarz, Paul *Wesen der Zahl* Leipzig 1910
- Sethe, Kurt *Von Zahlen und Zahlworten* Straßburg 1916
- Sethe, Kurt *Vom Bilde zum Buchstaben. Die Entstehungsgeschichte der Schrift* Hildesheim 1939 (Vorlesung von 1934)
- Sholem, Gershom *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* Frankfurt/M. 1957
- Sholem, Gershom *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* Zürich 1962
- Sholem, Gershom *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* Frankfurt/M. 1981
- Siebs, Benno E. *Weltbild, symbolische Zahl und Verfassung* Aalen 1969

- Simon/Simon *Geschichte der jüdischen Philosophie* München 1984
- Speiser, Andreas *Elemente der Philosophie und der Mathematik* Basel 1951
- Spinoza, Baruch de *Theologisch-politischer Traktat* Hamburg 1970/76
- Stein, Gertrude *Erzählen* Frankfurt/M. 1980
(Die Originalausgabe erschien 1935 u.d.T. *Narration. Four lectures by Gertrude Stein* by University of Chicago Press)
- Stein, Gertrude *Die geographische Geschichte von Amerika oder die Beziehung zwischen der menschlichen Natur und dem Geist des Menschen* Frankfurt/M. 1988
(Die Originalausgabe erschien 1936 u.d.T. *The Geographical History of America or the Relation of Human Nature to the Human Mind* by Random House, New York)
- Stein, Gertrude (a) *The Making of Americans* Klagenfurt 1989
(Die Originalausgabe erschien unter gleichnamigem Titel by The Estate of Gertrude Stein c/o David Higham Associates Ltd., Erscheinungsjahr ohne Angabe)
- Stein, Gertrude (b) *Was ist englische Literatur* Frankfurt/M. 1989
(Die Originalausgabe erschien 1935 u.d.T. *Lectures in America* by the Estate of the late Gertrude Stein)
- Stenzel, Julius *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* Darmstadt 1959
- Strasser, G.-F. *Lingua Universalis. Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert* Wiesbaden 1988
- Veauthier, Frank Werner M. *Heidegger. Denker der Post-Metaphysik. Symposium* Heidelberg 1992
- Waeeden, B.L. van der *Die Pythagoreer* München/Zürich 1979
- Weigel, Sigrid *Topographien der Geschlechter* Reinbek 1990
- Weinreb, Friedrich *Zahl, Zeichen, Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache* Hamburg 1978
- Weinreb, Friedrich *Buchstaben des Lebens, nach jüdischer Überlieferung* Freiburg 1979
- Weisgerber, Leo *Der Geist und der Buchstabe* Mannheim 1969
- Whitehead, Alfred N. *Prozess und Realität* O.O. 1929
- Whitehead, Alfred N. *Philosophie und Mathematik* O.O. 1949
- Zilsel, Edgar *Das Anwendungsproblem. Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion* Leipzig 1916

Bildnachweis

„*Arithmetica*“. Künstler unbenannt. In: Menninger, Karl, *Zahlwort und Ziffer*,
Breslau 1934, Seite 339. Übernommen aus: Barnard, *The Casting-counter and the
Counting-board*, Oxford 1916