

Hans Holleis

DIE VERGEBLICHE GABE

Paradoxe
Entgrenzung
im ethischen
Werk von
Jacques Derrida

Hans Holleis
Die vergebliche Gabe

Hans Holleis lebt mit seiner Familie in Berlin und Tel Aviv. Seine Forschungsschwerpunkte reflektieren vor allem neuere französische Philosophen. Er bearbeitet unter anderem Themen wie Freundschaft, die Ökonomie der Gabe sowie die Kultur des Schreibens.

HANS HOLLEIS

Die vergebliche Gabe

Paradoxe Entgrenzung im ethischen Werk von Jacques Derrida

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Hans Holleis

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4080-9

PDF-ISBN 978-3-8394-4080-3

<https://doi.org/10.14361/9783839440803>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis | 11

Aus gegebenem Anlass: Wie wir uns gegenwärtig verstehen | 13

Definitionsversuch von »Postmoderne« | 18

Das Scheitern der Definition von »Postmoderne« ist bezeichnend | 37

Präliminarien | 47

1. Jacques Derrida: Die Auffaltung der Paradoxie unter dem Namen: Différance | 51

- 1.1 Die funktionale Fragerücksicht | 51
- 1.2 Die Iterierbarkeit des Zeichens | 54
 - 1.2.1 Entkernung des traditionellen Zeichenbegriffs | 55
 - 1.2.2 Das iterierte Zeichen in seiner Widersprüchlichkeit | 58
- 1.3 Die Supplementarität der Schrift | 61
 - 1.3.1 Austins Sprechakttheorie | 62
 - 1.3.2 Widersprüche bei der Autoapplikation der Performanz | 63
 - 1.3.3 Das Supplement | 71
 - 1.3.4 Der supplementäre Charakter der Schrift | 73
- 1.4 Die Différance als gestaffelte Unterscheidung | 75
 - 1.4.1 Metaphorik des »A« im Neologismus Différance | 77
 - 1.4.2 Doppelcharakter des Unterscheidens bei der Différance | 79
 - 1.4.3 Das Projekt der Grammatologie | 82
 - 1.4.4 Paradoxe Aporetik der Différance | 91
- 1.5 Exkurs: Das Grundgerüst der Paradoxie bei Niklas Luhmann | 92
 - 1.5.1 Unterscheidung | 92
 - 1.5.2 Beobachtung | 97
 - 1.5.3 Medium und Form | 105
- 1.6 Die Dekonstruktion | 109

- 1.6.1 Die Dekonstruktion als Paradoxie von Zersetzung und Versetzung | 110
- 1.6.2 Es ergibt Sinn. Der ethische Folgenreichtum der Dekonstruktion | 113

2. Verbundenheit sprachlicher und ethischer Paradoxien | 117

- 2.1 Entkopplung der Ethik von Wissen und Moral | 118
- 2.2 Chōra | 122
 - 2.2.1 Vorkehrungen | 123
 - 2.2.2 Mythologie | 129
 - 2.2.3 Utopie | 137
- 2.3 Zusammenhang von Différance und Gabe im Ereignis | 142
 - 2.3.1 Philosophiegeschichtliche Anspielungen | 142
 - 2.3.2 Paradoxierung bei Derrida | 148

3. Die Gabe | 157

- 3.1 Ökonomische Grundlagen | 159
 - 3.1.1 Ökonomie in der Form der Différance | 161
 - 3.1.2 Kreisverläufe und Knotenstrukturen | 179
 - 3.1.3 Der Vergleichspunkt des ökonomischen Kreislaufs im Preis | 186
- 3.2 Die Unmöglichkeit der Gabe | 191
 - 3.2.1 Nihilation der Gabe durch eine Gegengabe | 193
 - 3.2.2 Verschuldung des Empfängers durch eine Gabe | 198
 - 3.2.3 Das Verschwinden einer unmöglichen Gabe | 202
- 3.3 Die Verzeitlichung der Gabe | 207
 - 3.3.1 Dekonstruierbarkeit des ökonomischen Tauschs | 207
 - 3.3.2 Auswuchs der Gabe zur Vergebung:
»La fausse monnaie« | 216

4. Die Vergebung | 231

- 4.1 Die Ereignishaftigkeit von Gabe und Vergebung | 232
 - 4.1.1 Unbedingte Aporetik von Gabe und Vergebung | 233
 - 4.1.2 Eigenart der Vergebung: Vergangenheitsbezug | 235
- 4.2 Die Unmöglichkeit der Vergebung | 236
 - 4.2.1 Die historische Unmöglichkeit der Vergebung | 236
 - 4.2.2 Die Unterschiedenheit der Vergebung | 244
 - 4.2.3 Dekonstruktive Lesart der Vergebung bei Derrida | 256
- 4.3 Vergebung als Beobachtung 2. Ordnung | 260
 - 4.3.1 Entdeckung des Neuanfangs | 261
 - 4.3.2 Neuanfang verlangt das Opfer des Verzichts | 262

- 5. Die absolute Hingabe im Opfer | 263**
 - 5.1 Die Knotenstruktur des Opfers | 263
 - 5.1.1 Metaphorischer Begriffsumfang des Opfers | 264
 - 5.1.2 Die Substitution im Opfer | 266
 - 5.2 Das Opfer des Abraham | 268
 - 5.2.1 Die Anökonomie des Opfers | 269
 - 5.2.2 Korrelation des Opfers mit der Vergebung | 280

- 6. Die aporetische Grenzverschiebung | 287**
 - 6.1 Die Grenzverschiebung im Werk Derridas | 287
 - 6.1.1 Différance | 288
 - 6.1.2 Gabe | 289
 - 6.1.3 Vergebung | 291
 - 6.1.4 Opfer und Hingabe | 292
 - 6.1.5 Bewertung dieses Vorgehens | 292
 - 6.2 Kritik an Derrida | 296
 - 6.2.1 Kritik von Habermas | 296
 - 6.2.2 Kritik von Frank | 299
 - 6.2.3 Kritisierbarkeit von Derrida | 304

- Literaturverzeichnis | 305**
 - Zeitschriften | 317

Abkürzungsverzeichnis

- Fg DERRIDA, JACQUES: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993
- G DERRIDA, JACQUES: Grammatologie, Frankfurt a.M. 1974
- Pa DERRIDA, JACQUES: Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible, Paris 2005
- RP DERRIDA, JACQUES: Randgänge der Philosophie, Wien 1999
- SD DERRIDA, JACQUES: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1972
- ÜdN DERRIDA, JACQUES: Über den Namen. Drei Essays, Wien 2000
- Dlm DERRIDA, JACQUES: Donner la mort, Paris 1999
- V? JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Verzeihen?, in: ders.: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a.M. 2003
- AuR LUHMANN, NIKLAS: Aufsätze und Reden, Stuttgart 2001
- GdG LUHMANN, NIKLAS: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998
- KdG LUHMANN, NIKLAS: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995
- RdG LUHMANN, NIKLAS: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000
- Recht LUHMANN, NIKLAS: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995
- SozSys LUHMANN, NIKLAS: Soziale Systeme, Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987
- WdG LUHMANN, NIKLAS: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992

Aus gegebenem Anlass: Wie wir uns gegenwärtig verstehen

In seltener Übereinstimmung beobachten Chronisten eine eigenartige Schwierigkeit bei der Definition des Grundzugs der zeitgenössischen Philosophie – ja der heutigen Zeit überhaupt. Das Problem besteht darin, dass kein Thema angegeben werden kann, das einheitlich und allgemein gültig beschreiben würde, wie wir uns jetzt gerade verstehen – wie wir Heutigen zu unserer Welt und zueinander stehen.

Die Schwierigkeiten¹ beginnen bei der Namensfindung für ein Paradigma und reichen von der Unfähigkeit², einheitliche Kriterien aufzustellen, zur ungenügenden Abgrenzung gegenüber Vorläufern und Gegenströmungen, bis hin zur Inhaltsleere der positiven Bestimmung der Gegenwart oder einer Hauptrichtung der aktuellen Philosophie, die aussagekräftig für ihre Zeit wäre. Bei so vielen ungelösten Problemen und erstaunlicherweise unbeantwortet bleibenden Fragestellungen drängt sich die Vermutung auf, dass mit dieser Unbestimmtheit einer heutigen Hauptströmung eine untergründige Unbestimmbarkeit einhergeht. Als ob es das Leitbild der heutigen Zeit wäre, kein Leitbild zu haben – zumindest keines, das von den meisten Zeitgenossen als allein gültig anerkannt werden könnte.

1 | Vgl. Zima, Peter: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen, Basel 1994, 230.

2 | Vgl. Smith, James K. A.: Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church, Grand Rapids 2006, 18-26. Dieser Autor bezeichnet die »Postmoderne« als Chamäleon und vermeint sie anhand traditioneller metaphysischer Definitionen identifizieren zu können. Dem »Chamäleonhaften« der »Postmoderne« kann er damit nicht gerecht werden, denn diese hätte sich vor jeder Beobachtung getarnt und würde sich so einer Identifikation widersetzen.

Es scheint sich zwar mit der Benennung »Postmoderne«³ ein Paradigma durchgesetzt zu haben. Jedoch beschränkt sich die Akzeptanz dieses Schlagwortes nicht einmal auf alle Anhänger der Strömung, die sich unter diesem Namen⁴ wiedererkennen. Als ob das Problem durch die Namensfindung nicht gelöst, sondern in nachfolgende Schwierigkeiten verschoben und vervielfältigt wird.⁵ Als ob die Hauptströmung so verwirbelt und versandet wäre, dass sich für einen Beobachter keine durchsichtige Klarheit wie bei einem stillen Wasser ergäbe, sondern der Eindruck einer mit Sedimenten und Geschiebe verschmutzten Überflutung entstände.⁶

In gewisser Weise kommt das Geröll, das eine klare Wesensbestimmung der Gegenwart unmöglich macht, von woanders her. Die Zeit hat dieses Problem aus der Vergangenheit mit sich geschwemmt. Eine Klärung der »Postmoderne« als eigenständige Epoche ist allein deshalb schon so schwierig, weil eine Abgrenzung zur vorherigen Ära scheitert. Nicht nur weil das geschichtliche Prinzip einer Fortentwicklung ineinandergreifender Epochen, die zu einem gemeinsamen Ziel evolvierten, nicht mehr ohne weiteres akzeptiert wird.⁷ Sondern auch weil die »Moderne« als vorangegangene Epoche in ihrer Überdeter-

3 | Im Folgenden wird von der »Postmoderne« nur in Anführungszeichen die Rede sein. Es liegt in ihren Wesenszügen, dass diese Art von Quarantänemaßnahme nötig erscheint. Vgl. Derrida, Jacques: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen, Berlin 1997, 23-33.

4 | Anders lautende Bezeichnungen wären unter anderem: »Poststrukturalismus«, »Denkonstruktivismus«, »Transavantgarde« oder »Spätmoderne«.

5 | Vgl. Übersichtsgrafik über die Phasen der Theoriediskussion zur »Postmoderne« bei Angermüller, Johannes: Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich, Bielefeld 2007, 40.

6 | Die Metaphorik des Wassers drängt sich nicht zufällig auf, sondern dient als Verweis auf eine später behandelte Bedeutungs- oder Wahrheitstheorie. Die Quelle steht für die Ursprünglichkeit der Erkenntnis, die sich auf keine Wirklichkeitsbindung berufen kann. Die Debatte über den Begriff der »Postmoderne« spiegelt diese Wirklichkeitsferne in narzisstischer Weise wider. »Postmoderne« Diskurse werden nicht mehr durch Realitätsbindung legitimiert.

7 | Vgl. Eagleton, Terry: The Illusions of Postmodernism, Oxford u.a. 2008, 30: »What postmodernism refuses is not history but History – the idea that there is an entity called History possessed of an immanent meaning and purpose which is stealthily unfolding around us even as we speak.«

miniiertheit⁸ nicht genügend Kontrast abwirft, um aussagekräftige Konturen für die angrenzende neue Zeit zu geben.⁹

So kann man die »Moderne« geistesgeschichtlich mit dem Begriff der Neuzeit zusammenfallen lassen und so ihre Wurzeln bis in den Rationalismus des 16. Jahrhunderts zurückverfolgen. Der Beginn der Neuzeit kann demzufolge im Zerschneiden eines mittelalterlichen Denkens gesehen werden, in dessen Zentrum Gott als Schöpfer und Urgrund steht. Dieses hierarchische Denken auf Gott hin wird an zentraler Stelle ersetzt durch den Menschen, der alle Wirklichkeit auf sich selbst als allem zugrunde liegenden Subjekt bezieht. Descartes wird dabei die Rolle zugeschrieben, diesen Standpunkt maßgebend zu vertreten, in dem er die Selbstvergewisserung des Menschen zum Ankerpunkt des Denkens und des Seins macht.¹⁰

Dem gegenüber ist gleichzeitig ein eher kunsthistorischer Begriff von »Moderne« gebräuchlich, der mit dem Beginn der Industrialisierung in Europa Ende des 19. Jahrhunderts identifiziert wird. Diese Zeit sei durch eine ästhetizistische Wendung gegen die Profanierung des Alltags durch den Rationalismus gekennzeichnet.¹¹ Sie bestehe in einer modernen Kritik an der Moderne mit ihren eigenen Mitteln und äußere sich in der ästhetischen Überhöhung des sinnlich Gegebenen. Als literarische Vertreter werden Baudelaire¹² oder

8 | Vgl. Stanford Friedman, Susan: Definitional Excursions: The Meaning of Modern/Modernity/Modernism, in: Caughie, Pamela L. (Hg.): *Disciplining Modernism*, Chippenham and Eastbourne 2009, 16: »Modernisms is one thing, but modernism as absolute contradiction is quite another. Definitions spawn plurality in the very act of attempting to herd meaning inside consensual boundaries. Definitions mean to fence in, to fix, and to stabilize. But they often end up being fluid, in a destabilized state of ongoing formation, deformation, and reformation that serves the changing needs of the moment.«

9 | Einen Versuch der Rekontrastierung und Wiederbelebung des Begriffs der Moderne findet man bei: Wagner, Peter: *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz 2009

10 | Vgl. Heidegger, Martin: *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders.: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 2003, 87 u. 98-100.

11 | Vgl. Petersen, Christer: *Von der Moderne zur Postmoderne: Aspekte eines Epochenwandels*, in: Sagmo, Ivar (Hg.): *Moderne, Postmoderne – und was noch? Akten der Tagung in Oslo, 25.- 26.11.2004*, Frankfurt a.M. 2007, 10-11. Vgl. Zima, Peter V.: *Why the Postmodern Age will last*, in: Stiersdorfer, Klaus (Hg.): *Beyond Postmodernism. Reassessments in Literature, Theory, and Culture*, New York, Berlin 2003, 13.

12 | Vgl. Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1993, 17-20; Baudelaire entwirft eine ästhetische Konzeption des Neuen, die die alt-hergebrachte Begrifflichkeit des Schönen durcheinanderwirft und damit auch die epochale Tradition dieser Begrifflichkeit. Vgl. Lecaye, Henri: *Le secret de Baudelaire*, Paris 1991, 93-94: »La Modernité, pour Baudelaire, signifie, en profondeur, le refus d'ac-

Huysmans genannt – sie verkörpern beispielhaft die Dekadenz der Moderne im so genannten »Modernismus«.¹³ Die überreiche Inhaltsleere des Begriffs »Moderne« ergibt sich auch bei diesen Autoren darin, dass »Moderne« hauptsächlich als Kampfbegriff verwendet wird, um sich von der Tradition und ihren althergebrachten Vertretern abzuheben. Die vorrangige Intention bei der Verwendung schien weniger darin zu bestehen, sich mit positiven Zuschreibungen auszustatten, als darin, die Gegner als überkommen, veraltet und obsolet zu diffamieren.¹⁴ Das Merkmal einer Wendung gegen moderne Tendenzen scheint also ebenfalls nicht geeignet, den Begriff »Postmoderne« ausreichend zu identifizieren. Ihre Kritik an der Moderne, die so alt wie die Moderne selbst ist, teilt die »Postmoderne« nicht nur mit dem »Modernismus.«

Die Verschiedenartigkeit der beiden Begriffe geben einen Eindruck von der Vielschichtigkeit der »Moderne«, die eine taxonomische Festlegung als Epoche so erschweren. Es handelt sich hierbei um einen Zeitraum von ungefähr 500 Jahren – eine unübersichtliche Menge an Ereignissen, die in diesem Rahmen stattgefunden haben, und die alle im Begriff der Moderne untergebracht sind. Die Subsumption all dieser Elemente in ihrer Nuanciertheit unter einen Begriff führt zu seiner weitgehenden Untauglichkeit. Ein Begriff, der alles bezeichnet, ist nicht mehr geeignet, etwas zu bezeichnen und in seiner Einzigartigkeit zu bestimmen. Er ist nicht mehr dazu geeignet, aus einer unübersichtlichen Masse von Bezeichnungen, die eine zu identifizieren. Die Identifikationsfunktion des historischen Begriffes der »Moderne« fällt mit seiner Unfähigkeit, seine universelle Anwendbarkeit einzuschränken. Und damit fällt die Möglichkeit einer kontrastierenden Definition im Hinblick auf die »Postmoderne«.

Die Schwierigkeit der Bestimmung von »Postmoderne« erscheint nicht nur als Abgrenzungs-, sondern auch als Distanzproblem wissenschaftlicher Beschreibungen. Die Gegenwart lässt sich deshalb nicht eindeutig auf einen Nenner

corder à une époque déterminée, le privilège de la Beauté. Il y a certes dans la Tradition une accumulation des réussites qui en font un lieu d'attraction et d'inspiration pour l'artiste; mais celui-ci peut, à l'inverse, refuser de faire de la peinture ou de la sculpture d'après les peintures et les sculptures de ses prédécesseurs, pour se consacrer à d'autres formes, à d'autres harmonies, à d'autres valeurs découvertes dans le monde qui l'entoure. Dans la Modernité, je vois un désir violent et de dire ce que les autres n'ont jamais dit, et d'inaugurer un style. Grâce à l'innocence de son regard, l'artiste moderne jouira du spectacle qu'il a devant les yeux, tout en choisissant les éléments annonciateurs d'une esthétique nouvelle.»

13 | Vgl. Zima, Peter: *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*; Tübingen u. Basel 1997, 8-18.

14 | Vgl. Petersen, Christer: *Von der Moderne zur Postmoderne*, 26.

bringen, weil die Beschreibung der Gegenwart selbst gegenwärtig ist¹⁵ – weil sie damit entweder in einen autologischen Fehlschluss verfällt oder einem Distanzproblem gegenüber ihrem Untersuchungsgegenstand unterliegt.¹⁶ Aus diesem Grund verschiebt sich die Fragerücksicht nach der »Postmoderne«. Diese Arbeit kann nicht zum Gegenstand der Untersuchung die Frage nach dem »Was« der »Postmoderne« haben, weil dies in Widersprüche führt, die nicht mehr in Folgefragen auszulösen sind. Sondern der Gegenstand der Untersuchung lautet: Wie ist es möglich, dass Definitionsversuche von »Postmoderne« scheitern?¹⁷

15 | Vgl. Fridell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der Europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, München 2003, 940-941: »[...] Gegenwartsgeschichte [ist, Anm. d. Verf.] unmöglich, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: eben weil sie von der vorhandenen, sichtbaren, körperlichen Gegenwart handelt. Denn es gibt nichts Unverständlicheres als den Augenblick und nichts Unwirklicheres als die physische Existenz. Der Nebel der Ungewißheit, statt sich zu lichten, verdickt sich mit jedem Tage der Annäherung an das Heute, und wir haben von Zeitläufen, Personen, Ereignissen, die ›zu uns gehören‹, ungefähr ebenso treffende Bilder, wie von unseren nächsten Familienangehörigen, denen wir Liebe oder (seit Freud) Haß entgegenbringen, aber niemals Erkenntnis. [...] Die Geschichte der Gegenwart aber befindet sich erst im Status eines schwebenden Prozesses, in dem bloß die vertuschenden Advokaten, die gehässigen Ankläger, die einfältigen oder boshaften Sachverständigen, die falschen oder voreingenommenen Zeugen zu Worte kommen.« Geschichtsschreibung ist bei Fridell nur möglich, wenn sie sich durch narrative Fiktion verdichtet und von den Zwängen der Gegenwart entrückt hat.

16 | Vgl. Luhmann, Niklas: Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, 7: »Die Proklamation der ›Postmoderne‹ hatte mindestens ein Verdienst. Sie hat bekannt gemacht, daß die moderne Gesellschaft das Vertrauen in die Richtigkeit ihrer eigenen Selbstbeschreibungen verloren hat. [...] Und währenddessen geschieht, was geschieht, und die Gesellschaft evoluiert im Ausgang von dem, was erreicht ist, in eine unbekante Zukunft. Vielleicht hatte das Stichwort der Postmoderne nur eine andere, variantenreichere Beschreibung der Moderne versprechen wollen, die ihre eigene Einheit nur noch negativ vorstellen kann als Unmöglichkeit eines métarécit.«

17 | Vgl. Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft [GdG], Frankfurt a.M. 1998, 34: »Es kann keine endgültige Antwort auf solche Fragen, keine weiterer Forschung entzogene Fixpunkte geben, sondern nur die Beobachtung, welche Begriffsfestlegungen welche Folgen haben. Im Modus der (Selbst-)Beobachtung zweiter Ordnung, im Modus konstruktivistischer Erkenntnistheorie also, lösen sich deshalb alle Merkmalsvorgaben wieder auf, und man sieht ihre Notwendigkeit für die Forschung ebenso wie ihre Kontingenz. Es sind gleichsam auszuprobierende Selbstfestlegungen, es sind Forschungsprogramme, die unentbehrlich, aber auswechselbar sind, wenn es überhaupt um den Unterschied von Wahrheit und Unwahrheit gehen soll.«

Die vorliegende Untersuchung wurde 2012 von der Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S.J., als Dissertation angenommen. Mein besonderer Dank gilt meinen Betreuern, Herrn Prof. Dr. Harald Schön-dorf S.J. und Prof. Dr. Norbert Brieskorn S.J. sowie Frau Irene Wittmann, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre.

DEFINITIONSVERSUCH VON »POSTMODERNE«

Eine Möglichkeit, die gescheiterten Einteilungsversuche aufzufangen, besteht darin, sich dem Begriff der »Postmoderne« anhand eines Kriterienkataloges zu nähern: Wenn sich die »Postmoderne« als derart aufgesplittert erweist und sich damit vereinheitlichenden Subsumptionsversuchen widersetzt, ist eine alternative Vorgehensweise von Vorteil, die die Splitter anhand von Einzelcharakteristika einzusammeln versucht.¹⁸ Die Untersuchung einiger Kriterien für »Postmoderne« wird demnach als Kristallisationspunkt genutzt, an dem sich zeigt, wie sich »postmoderne« Eigenschaften autologisch auswirken und sich wieder auswischen.

Das erste Kriterium ist zugleich auch die Reformulierung des Grundes, warum einer zeitlichen Einteilung der »Moderne« als Epoche kein Vertrauen mehr geschenkt werden kann. Es scheint in der »Postmoderne« das **Ende der großen Entwürfe und der Metaerzählungen**¹⁹ erreicht zu sein, die den

18 | Der Vorteil der Sammlung von Einzelaspekten besteht darin, dass dieses wissenschaftliche Design das erste Kriterium für »Postmoderne« ernst nimmt: Unter der Bedingung des Endes der großen Erzählungen ist ein Einheitskonzept, von dem aus alle Punkte einer Arbeit zu legitimieren sind, nicht mehr zeitgemäß. Ein kontingentes Nebeneinander von Stichpunkten würde dann ein strukturiertes, vereinheitlichtes Konzept ersetzen. Ein Nachteil der Aufzählung von Kriterien ist ihre bloße Nebeneinanderstellung, ohne dass eine Organisationsstruktur oder gegenseitige Abhängigkeit ersichtlich würde. Sowie die prinzipielle Unabgeschlossenheit einer solchen Aufreihung, aus der sich keine Anhaltspunkte für die Endlichkeit und Vollständigkeit von Einzelgesichtspunkten entnehmen lassen.

19 | Vgl. Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1994: Hier wird die Veränderung des Wissens in der »Postmoderne« unter den Bedingungen der Fragmentierung und der Ökonomisierung durch die technische Revolution der Informatik beschrieben: Wissen ordnet sich nicht mehr mit Hilfe von Einheitskonzepten, sondern anhand von Leitunterscheidungen. Vgl. auch Lyotard, Jean-François: Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985, Wien 1987, 32: »Die »Metaerzählungen«, von denen im Postmodernen Wissen die Rede ist, sind das, was die Moderne ausgezeichnet hat: progressive Emanzipation von Vernunft und Freiheit, progressi-

Anspruch hegen, die ganze Welt in einem hierarchischen Wissenssystem organisieren und erklären zu können.²⁰ Eine Einteilung der Weltgeschichte in aufeinanderfolgende Epochen, die sich zudem noch inhaltlich aufeinander beziehen und hin zu einem gemeinsamen Ziel entwickeln, erscheint aus diesem Grund nicht mehr sinnvoll. An eine solch allumfassende Einbindung unter ein einziges Einheitskonzept scheint nicht mehr geglaubt werden zu können. Die Geschichte als Wissenschaft fällt mit der Geschichtsschreibung als vereinheitlichende Erzählung.

Die Gesamtentwürfe gelten nur mehr in eingeschränkter Hinsicht. Indem sie einen ausgewählten Bereich von Wirklichkeit als wahr, geordnet und wirklich etablieren, diskriminieren sie gleichzeitig einen davon ausgeschlossenen Bereich, der sich jedoch in der gegenwärtigen Zeit immer aufdringlicher bemerkbar macht. Die eine Wahrheit zerfällt in viele disparate Sichtweisen auf vielschichtige Welterfahrungen, die alle als gleich wahr oder unwahr erscheinen. Erklärungsversuche, die die Welt vorgeblich total und restlos aufgeklärt haben, stellen sich als partikulär heraus.²¹ Diese Erklärungsversuche scheitern in ihrem totalen Erklärungsbemühen und sind damit mit ihrem übrig gebliebenen totalitären Machtanspruch der Lächerlichkeit preisgegeben. Eine Gesellschaft, die das »anything goes« auf ihre Fahnen geschrieben hat, die die

ve oder katastrophische Emanzipation der Arbeit (Quelle des entfremdeten Werts im Kapitalismus); Bereicherung der gesamten Menschheit durch den Fortschritt der kapitalistischen Techno-Wissenschaft und sogar, wenn man das Christentum selbst zur Moderne zählt (also im Gegensatz zum antiken Klassizismus), Heil der Kreaturen durch die Bekehrung der Seelen zur christischen (christique) Erzählung von der Märtyrerliebe. Hegels Philosophie vereinigt in sich all diese Erzählungen, und in diesem Sinne konzentriert sich in ihr die spekulative Moderne.«

20 | Vgl. Welsch, Wolfgang: *Topoi der Postmoderne*, Audiokassette. Vgl. auch Sloterdijk, Peter: *Nach der Moderne*, in: Wittstock, Uwe (Hg.): *Roman oder Leben. Postmoderne in der deutschen Literatur*, Leipzig 1994, 177.

21 | Vgl. Briel, Holger Mathias: *Adorno und Derrida, oder wo liegt das Ende der Moderne?*, New York, Berlin u.a. 1993, 53: »Bei der Beschäftigung mit Derrida bleibt ein wichtiger Unterschied bestehen. Bertens (1987:77seq.) und Calinescu sehen ihn darin, daß der PS [Poststrukturalismus, Anm. d. Verf.] Derrida'scher Provenienz darauf abzielt, eine ›Einheit‹ ausschließlich zu zerrütten, sie zu zerschlagen oder zumindest zu dekonstruieren, aber niemals, und das wäre für die PM [Postmoderne, Anm. d. Verf.] zu konstatieren, sie durch die Bestätigung des Vielen zu ersetzen. Die Richtung des PS, Derridas Dekonstruktion ziele auf Negativität, die der PM auf gleichberechtigter Setzung des Vielen. Damit schafft aber Derrida in seiner Dekonstruktion des Bestehenden erst den Raum, in dem das Viele gesetzt werden kann, ist der PM somit auf einer theoretischen Ebene vorgeschaltet und hat aber gleichzeitig damit auch Teil an der condition postmoderne, deren Setzungen die Dekonstruktion sich aber strikt verweigert.«

Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen nervös registriert und die sich der Beliebigkeit und der Fragmentierung von Gedankengebäuden ausgesetzt sieht, glaubt nicht mehr an solche Gesamtentwürfe.²² Wobei es bemerkenswert erscheint, dass dieses Zerbrechen von Einheitssystemen nicht nur als soziale Defragmentierung bedauert²³, sondern bis zu gewissen Graden als Gewinn verzeichnet wird – etwa als Zugewinn individueller Entscheidungsfreiheit.²⁴

Das Zerbrechen der großen Einheitssystematiken geht einher – als auffälligstes Kriterium für die »Postmoderne« – mit der **Beliebigkeit** von Aussagen.²⁵ Es ist zu konstatieren, dass jede Aussage, die sich nicht mehr mit der Aura der Wahrheit als einzig gültig auszeichnet, nicht unbedingt und nicht ausschließlich zutreffen muss. Eine beliebige Aussage (A ist wahr) diskriminiert weder ihr Gegenteil als unwahr (\neg A ist falsch), noch unterdrückt sie alternative Aussagen (A ist wahr, genauso wie B, C, D, und viele mehr). Kontingenz, als modallogische Formulierung von Beliebigkeit, bedeutet in diesem Sinn nicht mehr die Abhängigkeit einer Aussage von einem Wahrheitsgaranten, wie etwa der Korrespondenz mit einer Wirklichkeit, sondern trägt der Tatsache Rechnung,

22 | Vgl. Trigg, Dylan: *The Aesthetics of Decay. Nothingness, Nostalgia, and the Absence of Reason*, New York 2006, 70: »Lyotard's ›incredulity‹ toward the metanarrative is central to the temporally continuous identity of postmodernism. Modern academia does its best, if often in a perfunctory and diluted manner, to fulfill Lyotard's skepticism by being cautious about categorial claims. More broadly, the resistance toward the metanarrative manifests itself in a discursive and playful fashion.«

23 | Vgl. O'Neill, John: *The Poverty of Postmodernism*, New York 1995, 2: »These questions [weather there will be justice and truth on earth, Anm. d. Verf.] go unasked because those of us who own knowledge, who enjoy literacy, health, self-respect and social status have chosen to rage against our own gifts rather than to fight for their enlargement in the general public. We have chosen to invalidate our science, to psychiatrize our arts, to vulgarize our culture, to make it unusable and undesirable by those who have yet to know it. We honor no legacy. We receive no gifts. We hand on nothing. We poison ourselves rather than live for others. We despise service and are slaves to our own self-degradation.« Dieser Vorwurf der sozialen Verantwortungslosigkeit aufgrund der Selbstkannibalisierung der »Postmoderne« und der Entwertung des Wissens erweist sich im Fortgang dieser Arbeit als gegenstandslos: Die Dekonstruktion ruft die ethische Frage nach der Verantwortung erst hervor.

24 | Wolfgang Welsch spricht in diesem Zusammenhang von Menschen, die sich aus ihren »Prokrustes-Betten« erheben. Diese Betten geben für ihn eine stimmige Metapher für totalitäre Metaerzählungen ab, bei denen alles, was nicht ins Gesamtkonzept passt, abgeschnitten wird. Vgl. ders.: *Topoi*.

25 | Vgl. Vogt, Peter: *Kontingenz und Notwendigkeit. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin 2011.

dass es auch immer eine andere Möglichkeit gibt, eine Aussage zu treffen.²⁶ Es existieren mehrere, verschiedenste und sogar widersprüchliche Wahrheiten nebeneinander.²⁷ Für die Individuen bedeutet diese Beliebigkeit von »Wahrheiten« in der Folge eine Kontingenz der gewählten Lebensweise und der Identität. Die individuelle Pluralität von verschiedensten Lebensstilen wird als selbstverständlich akzeptiert.²⁸

Gegner von »postmodernen« Erscheinungen nutzen diesen Gesichtspunkt oft als bevorzugtes Einfallstor für Kritik. Die Beliebigkeit von gleichrangigen Wahlmöglichkeiten wird als Bindungslosigkeit des Menschen in einem anarchischen Zustand der Entscheidungslosigkeit interpretiert.²⁹ Tatsächlich las-

26 | Die andere Möglichkeit, eine Aussage zu treffen, führt uns weg von einer Sprachauffassung, die sich durch Wahrheit an eine Realität binden will. Weil es immer noch andere Aussagealternativen gibt, die nicht wahr oder real sein müssen, erhält das Mögliche, das was nicht ist, aber sein kann, eine erhöhte Beachtung. Vgl. Luhmann, Niklas: Aufsätze und Reden [AuR], Stuttgart 2001, 11-12: »Die Auffassung von Kontingenz als ›Abhängigkeit von...‹ entstammt einem schöpfungstheologischen Kontext [...]. Kein Wunder also, daß sie zu einer Theorie überleitet, die an Perfektion orientiert ist. Als von Gott geschaffen, mußte die ganze Welt als perfekt und zugleich als kontingent begriffen werden: als vollkommen, so wie sie ist; und als auch anders möglich, da der allmächtige Gott die Welt auch anders hätte einrichten können. Dieser abstraktere, logische und modaltheoretische Sinn des Kontingenzbegriffs ist jedoch der ursprüngliche [...]. Er wird gewonnen durch Negation von Notwendigkeit und von Unmöglichkeit. Kontingentes ist weder notwendig, noch unmöglich, also so, wie es ist, und auch anders möglich.« Vgl. auch in Bezug auf künstlerische Aussagemöglichkeiten Blumenberg, Hans: ›Nachahmung der Natur‹. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt a.M. 2001, 41-46.

27 | Die Darstellung der »postmodernen« Beliebigkeit folgt an diesem Punkt der Untersuchung Wolfgang Welschs (Vgl. ders.: Topoi). Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Gedanke weitaus komplexer wieder aufgegriffen. Bei Niklas Luhmann wird der Begriff der Beliebigkeit unter dem Stichwort der »Kontingenz« als konstitutiv für die Anschlussfähigkeit von Aussagen herausgearbeitet.

28 | Vgl. Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, S. 33: »Das Ende der großen, vereinheitlichend-verbindlichen Meta-Erzählungen gibt dem Faktum und der Chance einer Vielzahl begrenzter und heteromorpher Sprachspiele, Handlungsformen und Lebensweisen Raum. Dieser Perspektive gilt es zuzuarbeiten. Erst diese Zustimmung zur Multiplizität, ihre Verbuchung als Chance und Gewinn, macht das ›Postmoderne‹ am postmodernen Bewußtsein aus.«

29 | Vgl. Ratzinger, Joseph: Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung am 11.6.2004, S. 39 (Auszug einer Rede, die anlässlich des 60. Jahrestages der Landung der Alliierten in der Normandie während des zweiten Weltkrieges in der Kathedrale von Caen gehalten

sen sich unter der Bedingung der Beliebigkeit keine Wahlmöglichkeiten mehr mit der Aura der Alleingültigkeit auszeichnen. Autoritative Auszeichnungen wie beispielsweise Wahrheit, göttliche Offenbarung oder Allgemeinwohl sind nicht mehr aufrechtzuerhalten.³⁰ Dieser scheinbare Mangel wird dadurch kompensiert, dass unter der Bedingung der rasanten Veränderung aller Gegebenheiten mit dem Instrumentarium der Beliebigkeit Dynamik offenkundig und beschreibbar wird. Bei sich beliebig entwickelnden Diskursen tritt der Aspekt der Entstehungsgeschichte und der Entwicklungschancen in den Vordergrund, während in den Hintergrund gerückt ist, mit welchem Geltungsdrang und welcher autoritativen Exklusivität Argumente in Szene gesetzt sind.

Für das wissenschaftliche Design »postmoderner« Theoriebildung bedeutet die Anerkennung der Mehrdimensionalität von Diskursen zugleich ihre **Selbstreferentialität**. Man geht »postmodern« von der Immanenz der Zeichen ohne externe Bezugssysteme als Bedeutungsgaranten aus.³¹ Die Sprache spricht für sich und nicht von einer ihr zugrunde gelegten Wirklichkeit. Sie

wurde): »Der erkrankten Vernunft erscheint schließlich alle Erkenntnis von definitiv gültigen Werten, alles Stehen zur Wahrheitsfähigkeit der Vernunft als Fundamentalismus. Ihr bleibt nur noch das Auflösen, die Dekonstruktion, wie sie uns etwa Jacques Derrida vorexerziert: Er hat die Gastfreundschaft ›dekonstruiert‹, die Demokratie, den Staat und schließlich auch den Begriff des Terrorismus, um dann doch erschreckt vor den Ereignissen des 11. September zu stehen. Eine Vernunft, die nur noch sich selber und das empirisch Gewisse anerkennen kann, lähmt und zersetzt sich selber. Eine Vernunft, die sich völlig von Gott löst und ihn bloß noch im Bereich des Subjektiven ansiedeln will, wird orientierungslos und öffnet so ihrerseits den Kräften der Zerstörung die Tür.« Dieses Thema greift Joseph Ratzinger unter dem Stichwort des Relativismus wieder auf: Vgl. Ratzinger, Joseph: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2005. Vgl. auch: Becker, Patrick u. Diewald Ursula: Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch, in: Stimmen der Zeit, 2009/2010.

30 | Es ist als ein Zeichen der gesteigerten Bedeutung von Beliebigkeit in den Postmoderne anzusehen, dass nicht einmal mehr physikalische Beschreibungen der Welt für sich in Anspruch nehmen, einzig wahre Naturgesetze abzubilden, sondern eher beliebige, beobachterabhängige Aussagen zur Vorhersagbarkeit bestimmter Phänomene zu treffen. Vgl. Smolin, Lee: Warum gibt es die Welt? Die Evolution des Kosmos, München 1999, 319-328 oder Zeilinger, Anton: Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik, München 2003, 18-25.

31 | Vgl. Petersen, Christer: Von der Moderne zur Postmoderne, 19-20.

wird nur bestimmt durch eine »Eigendynamik von Signifikanten«³², die auf nichts verweisen als auf sich selbst.³³

Zur selbstreferentiellen Eigendynamik kommt als Effekt ein selbstreflektiver Zug hinzu. »Postmoderne« **Selbstreflexivität** äußert sich darin, dass bei Beobachtungen (seien sie nur künstlerischer, wissenschaftlicher oder allgemein textueller Art) nicht nur der Beobachtungsgegenstand in den Blick gerät, sondern auch die Leistungsfähigkeit des eigenen Beobachtungsvorganges oder gar die Grundbedingungen des Beobachtens überhaupt.³⁴ Beispielhaft für diese Selbstreflexivität kann das Gedicht »Mein Glück!« von Friedrich Nietzsche gelten. In der ersten Strophe beschreibt das lyrische Ich, seinen Beobachtungsgegenstand: Tauben, die sich auf dem venezianischen Markusplatz befinden. In den nächsten zwei Versen folgt die Beschreibung der Beobachtungssituation, in der sich das lyrische Ich befindet, das in vormittäglicher Stille und Ruhe seinen Betrachtungen nachgeht, was in den folgenden Versen reflexiv auf den Vorgang des Dichtens angewendet wird. Das lyrische Ich als Beobachter im Text wird mit dem Autor des Textes verglichen. Aus purer Freude ahmt das lyrische Ich innerhalb des Textes den Taubenflug mit dem Jauchzen von Liedern nach, was der Autor des Textes mit der Anfügung einer zusätzlichen Verszei-

32 | Petersen, Christer: Von der Moderne zur Postmoderne, 16.

33 | Es kann von einem Leser versucht werden diese Hermetik der Verweisungsstruktur, mit Sinn zu füllen, wie das Terry Eagleton anhand zweier Lesarten darstellt. Die eine besteht (nach Wolfgang Iser) in der rationalen Reorganisation und Konstruktion von Sinn aufgrund der Leseerfahrung über einem unzugänglichen Konglomerat an Zeichen. Die andere (nach Roland Barthes) in der lustvollen Erfahrung des Scheiterns angesichts der Unzugänglichkeit des Textes. In: Eagleton, Terry: Einführung in die Literaturtheorie, Stuttgart 1997, 40-48 und 48-50. Diese beiden Lesarten werden bei ihm vor allem deswegen so ausführlich behandelt, weil sie Lösungsvorschläge für ein virulentes Problem darstellen: Der Beliebigkeit des Textes, die zu seiner Selbstreferentialität und zu seiner textuellen Offenheit führt. Vgl. ders.: 48: »Die Leerstellen in den Texten spornen uns nur an, sie zu beseitigen und durch eine feste Bedeutung zu ersetzen.« Und 50: »[...] da es unmöglich wird, sie [die undechiffrierbaren Texte] auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen, schwelgt der Leser einfach im quälend verlockenden Treiben der Zeichen, im provozierenden Aufblitzen der Bedeutungen, die nur an die Oberfläche kommen, um gleich wieder hinabzutauchen.«

34 | Vgl. Bürger, Christa: Moderne als Postmoderne: Jean-Francois Lyotard, in: Bürger, Christa u. Peter (Hg.): Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde, Frankfurt a.M. 1987, 134-135: »Übertragen auf den Bereich der Kunst bedeutet entsprechend deren Eintritt in die Postmoderne ihr Reflexivwerden. [...] Diese Verlagerung der Kunstrezeption von der sinnlichen Wahrnehmung auf die Reflexion charakterisiert nach Lyotard die Postmoderne.«

le wiederholt, um eine zusätzliche Möglichkeit des Reimens zu erhalten. Die dargestellte Freude spiegelt sich in der Freude des Darstellens wieder. Der Prozess des Beobachtens tritt auf diese Weise ins Beobachtete ein.³⁵ Im Hinblick auf die Suche nach aussagekräftigen Kriterien für die »Postmoderne« kann dies bedeuten, dass »postmoderne« Beobachtungen nicht mehr nur allein der Etablierung ihrer Gegenstände dienen, sondern immer auch der Bestätigung und Rückversicherung des Beobachtungsvorganges sowie seiner prinzipiellen Grundbedingungen gilt.³⁶ Eine Interpretation als Vertrauensverlust in sprachliche Äußerungen, die nicht mehr als identifizierbare Derivate konkreter Entitäten wahrgenommen werden, und der Versuch der gleichzeitigen Kompensation dieses Verlustes in Form der Verschiebung des Frageinteresses, liegt hier nahe. Die »Postmoderne« scheint sich nicht mehr auf die sprachliche Etablierung von Wirklichkeit verlassen zu wollen und stellt sich auf die Überprüfung der Sprechakte bei der Etablierung von Wirklichkeit um.³⁷

Diese Selbstbeschränkung von Texten in Selbstreferentialität und Selbstreflexivität geht widersprüchlicher Weise mit einer **textuellen Offenheit** einher. »Postmoderne« Aussagen sind polyvalent. Sie lassen sich nicht auf eine Bedeutung festlegen, sondern offenbaren mit jeder erneuten Verwendung in einer anderen Sprechsituation eine schillernde Vielschichtigkeit an äquivalenten Bedeutungsvariationen.³⁸ Dieser Gesichtspunkt ist als Schattenwurf vom Aspekt der Beliebigkeit her zu betrachten. Als solcher nicht nur Folge eines fehlenden

35 | Vgl. Nietzsche, Friedrich: Gedichte, (Hg.: Kray, Ralph u. Riha, Karl) Frankfurt a.M. und Leipzig 1994, 90: »Die Tauben von San Marco seh ich wieder:/Still ist der Platz, Vormittag ruht darauf./In sanfter Kühle schick ich müssig Lieder/Gleich Taubenschwärmen in das Blau hinauf – /Und locke sie zurück,/Noch einen Reim zu hängen in's Gefieder/– mein Glück! Mein Glück!«

36 | Auch der so genannte »Verfremdungs-Effekt« bei Bertold Brecht dürfte unter diesem Gesichtspunkt zu nennen sein, da er zur Distanzierung des Rezipienten dient, um ihn von der Berieselung des Theatererlebnisses abzubringen und ihn die eigene Position als Beobachter deutlich werden lässt. Der Rezipient wird so in das Schauspiel des auf der Bühne präsentierten, der Produktions- und Rezeptionsbedingungen integriert und aktiv beteiligt.

37 | Vgl. Luhmann, Niklas: Aufsätze, 8-9: »Zum anderen Theoriemodell geht man über in dem Maße, als man gerade das Normale für unwahrscheinlich hält. Das erfordert, darauf kommen wir zurück, den Mut und die Theoriemittel für kontrafaktische Abstraktionen. Periodisch kommen solche Fragestellungen immer wieder hoch, und zwar anscheinend im Zusammenhang mit Ausdifferenzierungsschüben im Wissenschaftssystem der Gesellschaft. [...] Seitdem ist die Frageform »wie ist ... möglich?« ein Indikator für diesen Typ des Theorieinteresses [...].«

38 | Vgl. Petersen, Christer: Von der Moderne zur Postmoderne, 17.

verbindlichen Wahrheitskonzeptes, sondern vor allem auch dem enormen Variantenreichtum einer von Wirklichkeitszwängen entfesselten Kommunikation zu verdanken.³⁹

Die textuelle Offenheit wird komplementiert durch einen **Eklektizismus**. In der »Postmoderne« tritt bei der (Text-)Produktion das Paradigma der absoluten oder genialisch eigenständigen Neuschöpfung zurück. Demgegenüber gerät das Arrangement von verschiedensten Stileinflüssen und Zitaten in den Vordergrund. Die vielfältige Verwendung solcher Bausteine, die schon einmal in Gebrauch waren, gewährt den Texten eine anspielungsreiche Verweisungsstruktur auf breit gestreute und bekannte Erfahrungsinhalte.⁴⁰ Ein »postmodernes« Produkt besteht nicht mehr aus einem einheitlichen Guss, der der Leistung eines Autors entspricht, sondern offenbart Bruchstücke verschiedenster Herkunft, die durch ihre Kompilation Wiedererkennung- und Überraschungseffekte zeigen. Ein »postmoderner« Leser erfreut sich dann im Nachvollzug von Verweisen auf bekannte Werke und lässt sich überraschen von Neuem, das sich aus der Zusammensetzung ergeben hat.

Die egalitäre Verwendung der subtextuellen Bezüge und Verweisungen wird durch eine zurückgedrängte Autorität des Verfassers über seine Werke begünstigt, der nicht mehr darüber bestimmen kann, welche Stellen inwiefern verwendungsfähig sind.⁴¹ Zudem erleichtert die Annahme der Eigen-

39 | Der Leser bemerkt, dass Anklänge an für die »Postmoderne« wesentliche Bestimmungen wie Paradoxalität und Vorrang des Nicht-Seienden an dieser Stelle aufgeschoben, um an einem späteren Punkt wieder aufgenommen zu werden. Hier sei nur erwähnt, dass durch den systemeigenen Formalismus einer paradoxen Diskursstruktur auf einen Wirklichkeitsbezug verzichtet werden kann. Empirische Realität wird als kommunikationsfremd und -störend in die Umwelt des Systems abgeschoben, während die eigentlichen Systemstrukturen auf nicht-seienden, irrationalen Operationen beruhen. Die Möglichkeiten für sinnvolle Aussagen sind potentiell, wenn irrationale, nicht-aktuelle Anschlussmöglichkeiten genutzt werden können.

40 | Vgl. Petersen, Christer: Von der Moderne zur Postmoderne, 14-16.

41 | Kommentar von Ottmar Ette in: Barthes, Roland: Die Lust am Text, Berlin 2010, 117-118: »In bisherigen Deutungen dieser Formulierungen wurde schon häufig auf die überragende Bedeutung einer in Auflösung befindlichen oder schon aufgelösten Subjektivität hingewiesen. Dies ist auch keineswegs irreführend, ist diese Aufgabe des Subjekts doch mit einer Aufgabe des Subjektbegriffs gekoppelt und sucht im Sinne Julia Kristevas einer von der Figur des Autors zentrierten Werkmetaphorik die Vorstellung einer Produktivität namens Text [...] entgegenzustellen. Sie rückt jenseits aller ›Sinngebung‹ durch das Subjekt an die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität folgerichtig den Begriff der Intertextualität. Zugleich setzt sie traditionell am Autorsubjekt ausgerichteten Ästhetiken sowie (im Sinne Jacques Derridas [...]) logozentristischen Subjektphiloso-

dynamik von Signifikanten, die unabhängig von menschlicher Steuerung vonstattengeht,⁴² eine beliebige Verwendung von Einflüssen und Zitaten. Beides Tendenzen, die in der »Postmoderne« eine weite Verbreitung und Akzeptanz gefunden haben.

Die Beliebigkeit von Aussagen, die schon für die Wesensbestimmung der »Postmoderne« herangezogen wurde, kommt auch an diesem Punkt wieder zum Vorschein.⁴³ Wenn keine einzelne Weltsicht mehr Exklusivität beanspruchen kann, weil die »eine Wahrheit« sich als beschränkt, sektiererisch und unzureichend herausgestellt hat, sind alle Sprechweisen gleichrangig gültig. Produkte der Populär- wie auch Werke der Hochkultur können gleichermaßen als sinnhaltige Aussageformen genutzt werden.⁴⁴ Vielheit und Gleichrangigkeit substituieren bei der Textproduktion die vormaligen Paradigmen von Einheit und hierarchischer Geordnetheit.

Dass die vielen und nebeneinander geordneten Aussageformen produktiv handhabbar bleiben und nicht in Chaos und Unüberschaubarkeit untergehen, zeigt der Umgang mit Zitaten in der »Postmoderne«. Was die **Verwendung von Zitaten** so bedeutend macht, dass sie sogar für eine Klärung des Begriffs der »Postmoderne« herangezogen werden kann, ist ihre sinnkonstituierende Funktion. Dadurch dass Zitate nur bestimmte Anschlussmöglichkeiten zulassen und andere Verwendungsweisen diskriminieren, können sinnhafte Bezüge hergestellt werden. Ein solches Referenzsystem von aufeinander bezogenen Aussagen kann die Sinnhaftigkeit von Aussagen garantieren, selbst wenn diese nicht mehr auf tatsachenbasierten Wahrheiten bezogen werden. Durch die Wiederholung von Aussagen können Diskurse geordnet, überschaubar und für weitere Verwendungen zugänglich gemacht werden, ohne auf externe Wahrheitsgaranten Bezug nehmen zu müssen.

Durch ein Zitat wird eine schon bestehende Aussageweise in einem neuen Kontext wiederholt. Bei dieser Wiederholung geschieht zweierlei. Erstens

phien eine auf eine unendlich offene, von différences und différances geprägte Textauffassung entgegen.«

42 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967, 83-87.

43 | Vgl. Eagleton, Terry: Illusions, 97: »The belief that values are constructed, historically variable and inherently revisable has much to recommend it, though it fares rather better with Gorky than it does with genocide. It sees itself as a counter-Enlightenment move, which in one evident sense it is: values are no longer universal but local, no longer absolute but contingent.«

44 | Vgl. Fiedler, Leslie A.: Überquert die Grenze, schließt den Graben! In: Welsch, Wolfgang (Hg.): Wege aus der Postmoderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988, 69-74.

wird das Zitat aus einem bestehenden Zusammenhang herausgerissen, um zweitens in einen neuen Sinnzusammenhang eingefügt zu werden. Dadurch verliert ein Zitat zwar seinen ursprünglichen Sinn, indem es seines damaligen einzigartigen Kontextes beraubt wird. Gleichzeitig geschieht im Zitat aber eine Wiederaneignung. Man gewinnt neue Bedeutungsinhalte durch die wiederholte Verwendung des gleichen Wortlautes hinzu. Durch die Überführung in einen neuen Kontext wird eine Äußerung mit zusätzlichem Sinn angereichert. Die Wiederholung statet in der Variation die zitierte Aussage mit einem Zusatz aus, der sich aus der Rekombination von ursprünglicher Bedeutung und aktualisierter Verwendungsweise ergibt.⁴⁵ Derartige Aussagen erweisen sich damit als doppelbödig. Sie können nicht mehr in einem einzigen unveräußerlichen Sinn erfasst werden, sondern schillern je nach ihrer Verwendungsweise in einer veränderten Bedeutungsnuance.

Diese Doppelbödigkeit bei Aussagen führt zum nächsten viel zitierten Charaktermerkmal der »Postmoderne« – der **Ironie**. Auch bei der Ironie kommt die stillschweigende Verwendung von Bedeutungsunterschieden und Bedeutungsvariationen zum Tragen. Ein ironischer Sprechakt ist dadurch gekennzeichnet, dass die eigentliche Bedeutung eines Wortlautes so präsentiert wird, dass darunter ebenfalls sein Gegenteil verstanden werden kann. Bedingungen für eine solche Bedeutungstravestie können nicht allein aus der Wortbedeutung entnommen, sondern müssen aus dem Kontext der Äußerung interpoliert werden. Ironie ist auf den Unterschied zwischen verstellter ursprünglicher Bedeutung und verkehrter Neuverwendung einer Aussage angewiesen. Auf diese Weise kommt es bei einer ironischen Äußerung – genau wie beim Zitat – zur Anreicherung eines Diskurses mit Zusatzbedeutungen, die sie durch die Verkehrung von bekannten Bedeutungsmustern etabliert. Die Ironie lebt von der changierenden Gleichzeitigkeit von traditionell-konventioneller Bedeutung und überraschender Bedeutungsänderung.⁴⁶

45 | Diese Kombination von Zitaten wird in der Literaturwissenschaft bei der Analyse popkultureller Werke unter dem Begriff des Samplings verwendet. Vgl. Goodwin, Andrew: *Sample and Hold. Popmusik im Zeitalter ihrer digitalen Reproduktion*, in: Kemper, Peter, Langhoff, Thomas u. Sonnenschein, Ulrich (Hg.): ›but I like it‹ Jugendkultur und Popmusik, Stuttgart 1998, 105-116 Vgl. auch: Jung, Thomas (Hg.): *Alles nur Pop? Anmerkungen zur populären und Pop-Literatur seit 1990*, Frankfurt a.M. 2002, 42, 43.

46 | Vgl. Hutcheon, Linda: *A poetics of postmodernism*, New York 1988, 4: »This is not a nostalgic return; it is a critical revisiting, an ironic dialogue with the past of both art and society, a recalling of a critically shared vocabulary of an architectural forms.« Der Schwebezustand zwischen mehreren Bedeutungsmöglichkeiten bei einem ironischen Sprechakt zeigt nicht nur eine semantische Ungewissheit oder in einer bivalenten Logik einen Widerspruch an, sondern bereichert eine Aussage mit zusätzlichem Inhalt.

Für die »Postmoderne« kann die Ironie demgemäß eine befreiende Wirkung entfalten. Konventionelle Bedeutungsschemata müssen nicht mehr einfach übernommen, gleichzeitig aber auch nicht zerstört werden.⁴⁷ Ein ironischer Umgang mit der Tradition ermöglicht in der »Postmoderne« Aussagen unter der Bedingung der verlorenen Unschuld. Die Menschen in der Gegenwart begreifen sich nicht mehr einfach, naiv, unbelastet. Alles, was gesagt werden kann, ist schon einmal gesagt worden – vermutlich sogar schon besser. Eine ironische Aktualisierung des Altbekanntes bietet – zusätzlich zu seiner konservatorischen Wiederholung – den Vorteil, dass in seiner spielerischen Verkehrung eine neuartige Bedeutungsvariante erzeugt werden kann, die noch dazu mit weiteren Diskursen vernetzt ist. Die ironische Zitation gestattet beiderlei: Unabhängigkeit von vergangenen Sprachschematismen und gleichzeitige Verbindung mit einer reichen Sprachtradition.⁴⁸

Für den kritischen Umgang mit der Denktradition ist es für die »Postmoderne« zudem bezeichnend, dass weithin akzeptierte Errungenschaften der

47 | Loegreid, Sigrid: »...mit Ironie, ohne Unschuld«, Rückblick auf die Moderne/Postmoderne, in: Sagmo, Ivar (Hg.): *Moderne*, 35: »Denn als Charakteristikum des postmodernen Spiels gilt, dass man darin spielt, ohne sich um die referenziellen Bezüge zu kümmern, mit Tradition, Sprache, Wahrheit und Identität. Der poststrukturalistischen Theorie und dekonstruktivistischen Praxis entsprechend spricht man über Gesprochenes und schreibt über Geschriebenes. Die Verfahrensweise trägt aber dadurch nicht zur Zerstörung, sondern [...] auch [...] zur Rettung der Tradition und der Vergangenheit bei.«

48 | Vgl. Eco, Umberto: *Postmodernismus, Ironie und Vergnügen*, in: Welsch, Wolfgang (Hg.): *Wege*, 76: »Die postmoderne Antwort auf die Moderne besteht in der Einsicht und Anerkennung, dass die Vergangenheit, nachdem sie nun einmal nicht zerstört werden kann, da ihre Zerstörung zum Schweigen führt, auf neue Weise ins Auge gefasst werden muss: mit Ironie, ohne Unschuld. Die postmoderne Haltung erscheint mir wie die eines Mannes, der eine kluge und sehr belesene Frau liebt und daher weiss, dass er ihr nicht sagen kann: ›Ich liebe dich inniglich‹, weil er weiss, dass sie weiss (und dass sie weiss, dass er weiss), dass genau diese Worte schon, sagen wir, von Liala geschrieben worden sind. Es gibt jedoch eine Lösung. Er kann ihr sagen: ›Wie jetzt Liala sagen würde: Ich liebe dich inniglich.‹ In diesem Moment, nachdem er die falsche Unschuld vermieden hat, nachdem er klar zum Ausdruck gebracht hat, dass man nicht mehr unschuldig reden kann, hat er gleichwohl der Frau gesagt, was er ihr sagen wollte, nämlich dass er sie liebe, aber dass er sie in einer Zeit der verlorenen Unschuld liebe. Wenn sie das Spiel mitmacht, hat sie in gleicher Weise eine Liebeserklärung entgegengenommen. Keiner der beiden Gesprächspartner braucht sich naiv zu fühlen, beide akzeptieren die Herausforderung der Vergangenheit, des längst schon Gesagten, das man nicht einfach wegwischen kann, beide spielen bewusst und mit Vergnügen das Spiel der Ironie... Aber beiden ist es gelungen, noch einmal von Liebe zu reden.«

Zivilisation unter dem Stichwort des **Antihumanismus** in Frage gestellt werden.⁴⁹

Dabei ist mit Antihumanismus vornehmlich weder die Verherrlichung von Menschenhass oder Unmenschlichkeit gemeint, sondern die Kritik an einem bestimmten Menschenbild, das in der abendländischen Tradition unter dem Schlagwort des Humanismus zum Paradigma für die Selbstbestimmung des Menschen in der Neuzeit wurde. Dem Menschen soll nicht seine (Mit-)Menschlichkeit ausgetrieben oder antihumanes Verhalten propagiert werden.⁵⁰

Sondern es soll erklärt werden, inwiefern der Humanismus die Frage nach dem wahren Wesen des Menschen missversteht und deswegen in seinem Vorhaben der aufklärerischen Menschheitsverbesserung scheitert.⁵¹ Humanisti-

49 | Vgl. die Kritik bei: O'Neill, John: *The Poverty of Postmodernism*, New York 1995, 17: »What I mean is that anti-humanism may look well on one's office door while the university enjoys civil liberties and good salaries in exchange for its responsible academic irresponsibility. But where the political consequences of anti-humanism are practiced by soulless bureaucracies and state machineries of confinement, censorship, and torture – such a notice would merely mark one's own disappearance.«

50 | Vgl. Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus, in: ders.: *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1996, 319 und vor allem 330: »Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ›Person‹, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche [...] Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in ›Sein und Zeit‹ gegen den Humanismus.« Heidegger geht es um einen Rückbau des Humanismus auf seine unverfälschte Bedeutung. Vgl. ders.: *Wegmarken*, 345: »Im Hinblick auf diese wesentlichere Humanitas des homo humanus ergibt sich die Möglichkeit, dem Wort Humanismus einen geschichtlichen Sinn zurückzugeben, der älter ist als sein historisch gerechtes ältester. [...] Das ›humanum‹ deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der ›-ismus‹ deutet darauf, daß das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort ›Humanismus‹ als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen.«

51 | Ein Beispiel für ein solches Scheitern kann die Reduktion des Menschen, auf seine technische Machbarkeit, auf sein Genom sein. Vgl. Baudrillard, Jean: *Der unmögliche Tausch*, Berlin 2000, 53-54: »Die Grenzen des Humanen und des Inhumanen sind also im Verschwinden begriffen, wobei das Ganze nicht in Richtung des Übermenschlichen und einer Umwertung aller Werte geht, sondern in Richtung des Subhumanen, dessen, was diesseits des Menschlichen ist, in Richtung eines Verschwindens der symbolischen Charakteristika der Gattung. [...] Der ursprüngliche Humanismus, der der Aufklärung, gründet sich auf die besonderen Eigenschaften des Menschen, auf seine Tugenden und seine natürlichen Gaben, auf sein Wesen, das mit dem Recht auf Freiheit und die

sche Denktraditionen und Legitimationsschemata werden als zivilisatorischer Putz wahrgenommen, der in lebensbedrohlichen Notlagen sofort abbröckelt und die Bereitschaft des Menschen zur Barbarei offenlegt.⁵²

Antihumanistische Positionen haben in dem »Brief über den Humanismus« von Martin Heidegger einen prominenten Kulminationspunkt.⁵³

Ausübung dieser Freiheit verbunden ist. Der heutige Humanismus in seiner erweiterten Form ist eher mit der Erhaltung des organischen Seins und der Gattung verbunden. Die Menschenrechte rechtfertigen nicht mehr so sehr das souveräne moralische Wesen als vielmehr die Vorrechte einer bedrohten Gattung. Mit einem Mal werden sie problematisch, denn sie stellen die Frage nach den Rechten der anderen Arten, der anderen Rassen, der Natur, denen gegenüber sie sich abgrenzen bzw. definieren müssen. Gibt es aber eine Definition des Menschlichen in Begriffen der Genetik?»

52 | In der ersten Fußnote zum »Brief über den Humanismus« ist die zeitliche Einordnung der Beschäftigung Heideggers mit dem Thema des Humanismus vom Beginn 1936 bis zur Fertigstellung des Aufsatzes 1949 datiert. Das Interesse an einer solchen Fragestellung kann positivistisch im Hinblick auf ein Aufkommen der »Postmoderne« als Reaktion auf die Entmenschlichung und Entwürdigung des Menschen in diesem Zeitraum gedeutet werden. Traumatische Ereignisse wie das massenweise Abschlachten der Menschen in zwei Weltkriegen oder die Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die ihre Hyperbolik und Diabolik im industriell organisierten Holocaust erfuhren, machen eine Neulegitimierung des menschlichen Selbstverständnisses nötig. Das humanistische Selbstverständnis ist in diesen Erfahrungen der Reduktion des Menschen auf seine (Arbeits- oder Kampf-)Leistung bei einkalkuliertem Tod vollkommen zerbrochen. Der Text von Heidegger vermeidet dabei solche zeitgeschichtlichen Einordnungen, kreist allgemein um das Prinzip der Entmenschlichung unter dem Namen des Humanismus und öffnet sich nur vage an einzelnen Stellen konkreteren Ausblicken auf politische Erscheinungsformen wie dem »Menschen in der Totalität« von Nationalismus und Kommunismus. Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 341-342

53 | Darin geht er von der Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Menschlichkeit als Grundproblem aus. Es wird hinterfragt, wie der Mensch auf das Sein bezogen ist. Dies geschieht in Absetzung zu einer als metaphysisch gekennzeichneten traditionellen Sprech- und Denkweise, die in eine Depravation des Humanen im Humanismus geführt hat. Aus diesem Grund bleibt die naive Verwendung einer metaphysischen Sprache verwehrt. Um den Preis von unkonventionellen Formulierungen wird versucht, unverfälscht und unvoreingenommen zu denken, damit ein Rückfall in metaphysische Sprach- und Denkmuster vermieden wird. Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 313: »Der Brief spricht immer noch in der Sprache der Metaphysik, und zwar wissentlich. Die *andere Sprache* bleibt im Hintergrund. [Hervorhebung durch den Verf.]« Der Humanismus erweist sich demgemäß als Symptom eines neuzeitlichen Weltbildes, in dem sich der Mensch als Subjekt seiner Erkenntnisgegenstände bemächtigt. Der Mensch bezieht seine Welt auf sich – wissenschaftliche Erforschung und technische Nutzung sind dabei

Jacques Derrida wird diesen Gedanken⁵⁴ wieder aufnehmen, indem er vorübergehend die französische Rezeption von Heideggers »Brief über den Humanismus« in der Nachkriegszeit thematisiert, hintergründig aber die Bedingungen der freien Wissenschaften (etwa Philosophie und Anthropologie) in Kriegszeit anspricht.⁵⁵ Die Frage, wie die Grenzlinien des Menschlichen verlaufen, führt ihn weiter zur Frage nach den Begrenzungen der Ausgangsfrage nach

herausragende Bezugs- und Aneignungsformen. Der Mensch macht sich die Welt zu seinem (Ab-)Bild. Vgl. Heidegger, Martin: Holzwege, 89: »Weltbild wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, daß es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.« Im Weltbild richtet der Mensch eine systematische Ordnungsstruktur ein, in der alles Seiende zu einem frei verfügbaren Gegenstand herabgewürdigt und derart entfremdet wird. Der Gegenstand erhält seinen Wert im System in Bezug auf seine Erkennbarkeit, Verfügbarkeit oder Nützlichkeit für das menschliche Subjekt. Vgl. ders.: 100-102.

54 | Auf einen der profiliertesten Vertreter antihumanistischer Positionen soll hier nur verwiesen werden: Michel Foucault kritisiert nicht nur, dass historische Grausamkeiten durch humanistische Argumente gerechtfertigt werden konnten, sondern auch, dass der Humanismus die Suche nach dem wahren Wesen des Menschen verhindert. »[...] ich glaube, die Humanwissenschaften führen uns überhaupt nicht zur Entdeckung des ›Menschlichen‹, der Wahrheit des Menschen, seiner Natur, seiner Entstehung, seiner Bestimmung. [...]« Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 2000, 22-23. Vgl. auch: Geisenhanslücke, Achim: Antihumanismus? Über Michel Foucault und die Folgen, in: Faber, Richard (Hg.): Streit um den Humanismus, Würzburg 2003, 235-246.

55 | Die Frage nach der Rolle der (Geistes-)Wissenschaft in Bezug auf das Selbstverständnis des Menschen wird Derrida in seinen späteren Überlegungen wieder aufnehmen. Vgl. Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität, Frankfurt a.M. 2001, 10: »Sie [die Frage nach der Wahrheit, Anm. d. Verf.] nimmt einen Begriff vom Eigenen des Menschen in Anspruch, also eben jenen Begriff, der den Humanismus ebenso begründet hat wie die historische Idee der Humanities [angloamerikanische Bezeichnung der Geisteswissenschaften, Anm. d. Verf.] Die Erneuerung und Neufassung der Erklärung der ›Menschenrechte‹ (1949) und die Einführung des Rechtsbegriffs ›Verbrechen gegen die Menschlichkeit‹ (1945) stecken heute den Horizont der mondialisation und des Völkerrechts ab, das über sie zu wachen berufen sein soll. [...] Eine solche mondialisation, ein solches Weltweit-Werden, wird, wie wir wissen, vom Raster der Begriffe des Menschen, des dem Menschen Eigenen, des Menschenrechts, des Verbrechens gegen die Menschlichkeit geregelt. Dieses Weltweit-Werden will sich also als Humanisierung verstanden wissen.«

dem Menschlichen. Die »Fines Hominis«⁵⁶ verweben diese verschiedenen Motive: Die Wesensbestimmung des Menschen und Menschlichen wird im Nachgang der Untersuchung des Humanismusbegriffs bei Heidegger vollzogen. Derrida interpretiert Heideggers »Brief über den Humanismus« als Versuch der Wiederbestätigung der Nähe des menschlichen Daseins zum Sein.⁵⁷ Im Humanismus verabsolutiert sich der Mensch und imaginiert sich seine Welt, indem er sie als Metaphysik nach seinen Vorgaben produziert und reproduziert. Im Weltbild des Humanismus, in der Metaphysik hat der Mensch seinen authentischen Zugang zur Welt verloren. Er ist in dem Maß vom Sein abgetrennt, als er seine Welt metaphysisch zu Fassen bekommen will. Derrida wiederholt die Bemühungen von Heidegger, einen unverstellten Seinsbezug des Menschen freizulegen. Er bemüht sich um die Nähe des Seins.⁵⁸ Die Eigentümlichkeit des Menschen, zu sein, besteht in seiner Endlichkeit. Hier zeigt sich seine Menschlichkeit: Der Mensch vergewissert sich seines Seins, indem er seine Grenzen (Sein – Nichts, Sprache – Schweigen, Tod – Da-sein, Ek-sistenz) bedenkt.⁵⁹ Gleichzeitig betont Derrida die Brüchigkeit einer anti-

56 | So lautet der Titel einer Rede, die Derrida im Oktober 1968 in New York auf einem Kolloquium zum Thema »Philosophie und Anthropologie« gehalten hat. Vgl. Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie* [RP], Wien 1999, 133-157 u. 375-382.

57 | Vgl. ders.: RP, 146-147: »Denn einerseits hatte bereits die existenziale Analytik den Horizont einer philosophischen Anthropologie überschritten: das Dasein ist nicht einfach der Mensch der Metaphysik. Und andererseits wird umgekehrt im Brief über den Humanismus und danach die Magnetisierung des ›Eigentlichen des Menschen‹ nicht aufhören, alle Bahnen des Denkens zu leiten. Dies zumindest möchte ich nahelegen, und ich werde die Auswirkungen oder die Indizien dieser Magnetisierung unter dem allgemeinen Begriff der Nähe neu gruppieren. Im Spiel einer gewissen Nähe nämlich, Nähe zu sich selbst und Nähe zum Sein, werden wir sehen, wie sich gegen den metaphysischen Humanismus und Anthropologismus eine andere Insistenz des Menschen konstituiert, die das, was sie zerstört, auf jenen Wegen ablöst, aufhebt und vertritt, auf denen wir uns befinden, die wir – vielleicht – kaum verlassen, und die doch zu befragen bleiben.«

58 | Derrida, Jacques: RP, 154: »Die Eigentlichkeit, die gemeinsame Eigentlichkeit des Seins und des Menschen ist die Nähe als Untrennbarkeit. Doch gerade als Untrennbarkeit wurden danach, in der Metaphysik, die Beziehungen zwischen dem Seienden (Substanz oder res) und seinem essentiellen Prädikat gedacht. Wie jene gemeinsame Eigentlichkeit des Menschen und des Seins, wie sie Heideggers Diskurs sich denkt, nicht ontisch ist, so bezieht sie auch nicht zwei ›Seiende‹ aufeinander, sondern, in der Sprache, den Sinn von Sein und den Sinn des Menschen.«

59 | Vgl. Heidegger, Martin: *Wegmarken*, 359-360: »Weil das Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seinendes am Seienden gewahren. [...] Das Nichten west im Sein selbst und keineswegs im Dasein des Menschen, insofern diese

metaphysischen Seinsbestimmung des Menschen, die wie bei Heidegger auf eine metaphysische Nomenklatur angewiesen ist.⁶⁰

Diese Wiederbesinnung auf das Menschliche wird durch einen Zwang des Faktischen, wie etwa politische Einflussnahme konterkariert. Die Tätigkeit der Konzentration auf Sein und Dasein wird durch öffentliche Zwänge aufgebrochen und erweist sich durch die (real-)politischen Verhältnisse als potentiell illusionär.⁶¹ Derrida stellt die Beschäftigung mit den Fragen nach

als Subjektivität des *ego cogito* gedacht wird [...], sondern das Da-sein nichtet, insofern es als das Wesen, worin der Mensch ek-sistiert, selbst zum Wesen des Seins gehört.« Diese Abgründigkeit des Sein, dieser Grenzverlauf zwischen Sein und Nichts, und wie dies den Menschen in Wahrheit bestimmt, wird bei Heidegger ausführlicher behandelt: Vgl. Vom Wesen der Wahrheit, in: ders.: Wegmarken, 177-203.

60 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 155-156: »Die Gefahr besteht hier darin, gerade das, was man zu dekonstruieren meint, in immer sichererer Tiefe unaufhörlich zu konsolidieren und aufzuheben.« Mit diesen Selbstwidersprüchen arbeitet Derrida: In seinen Texten werden Paradoxien entfaltet. Vgl. auch Wetzell, Michael: Grundwissen Philosophie. Derrida, Stuttgart 2010, 41-42: »Gerade die Daseinsanalyse Heideggers mit ihrer Frage nach dem Wesen des Menschen hatte ihren Ausgang von einer Grenzerfahrung genommen. Die Fundierung des Menschseins in der Sorge, das heißt in der Ausrichtung auf die Fortsetzung beziehungsweise Erhaltung des eigenen Lebens, hat im Tod als Möglichkeit der eigenen Unmöglichkeit ihre Ultima Ratio. Von dieser Grenze her und der damit einhergehenden intensiven Erfahrung von Zeitlichkeit versucht Heidegger eine Neubestimmung des Wesens vom Menschen im Horizont des Seins, die für Derrida jedoch keine begriffliche Verschiebung der Grenzen der Metaphysik bewirkt.« Vgl. auch Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 191: »Derrida nimmt wie Heidegger ›das Ganze des Okzidents‹ in den Blick und konfrontiert es mit seinem Anderen, das sich durch ›radikale Erschütterungen‹ anmeldet – ökonomisch und politisch, d.h. vordergründig durch die neue Konstellation zwischen Europa und der Dritten Welt, metaphysisch durch das Ende des anthropozentrischen Denkens. Der Mensch, als das Sein zum Tode, hat immer schon im Bezug zu seinem natürlichen Ende gelebt. Aber nun geht es um das Ende seines humanistischen Seinsverständnisses: in der Heimatlosigkeit des Nihilismus irrt nicht der Mensch, sondern das Wesen des Menschen blind umher. Und dieses Ende soll sich eben in dem von Heidegger initiierten Denken des Sein enthüllen. Heidegger bereitet die Vollendung einer Epoche vor, die vielleicht im historisch-ontischen Sinne niemals enden wird. [...] Die bekannte Melodie der Selbstüberwindung der Metaphysik gibt auch für Derridas Unternehmen den Ton an; die Destruktion wird in Dekonstruktion umbenannt [...]«.

61 | Vgl. ders.: RP, 136-137: »Daß die oppositionelle Bekundung [als eine solche versteht Derrida seine Überlegungen zum Wesen des Menschen, Anmerkung des Verfassers] gegen irgendeine offizielle Politik autorisiert wird, autorisiert von den Autoritäten, bedeutet auch, daß sie in eben diesem Maße die Ordnung nicht verwirrt, daß sie nichts

dem Wesen des Menschen in einen Rahmen: Der philosophische Diskurs wird durch gesamtgesellschaftliche Gegebenheiten bedroht. Die Freiheit der Lehre steht gegenüber Fragen von Leben und Tod auf dem Spiel (konkret handelt es sich um den Krieg der USA in Indochina). Der Text Derridas demonstriert in seinen Argumentationsschritten, wie die inhaltliche Beschäftigung mit dem Menschlichkeitsbegriff, mit dem Zu-Sich-Selbst-Kommen des Menschen im philosophischen Fragen, an ihre Grenzen stößt.⁶² Grenzen, die genau durch solches Philosophieren verschoben⁶³, durchbrochen⁶⁴ oder überschritten⁶⁵ werden können. Die Grenzverschiebung wird demnach zu einer der herausragenden Tätigkeiten des Menschen stilisiert.

Bei Derrida zeigt sich exemplarisch für die »Postmoderne«, dass das Selbstbild des Menschen nicht mehr widerspruchlos (als grenzenlos gültig) entworfen werden kann. Die Widersprüche, die sich in verschiedenen Schattierungen an den Grenzen von Humanismus und Antihumanismus auftun, treten

ausmacht. [...] Ich wollte einfach die historischen Bedingungen, unter denen ich diese Mitteilung vorbereitet habe [sic!] markieren, datieren und Sie daran teilhaben lassen. Sie scheinen mir mit vollem Recht dem Feld und der Problematik unseres Colloquiums anzugehören.«

62 | Schon der Begriff »Antihumanismus« zeigt einen thematischen Grenzverlauf an: Dem Konzept des abendländisch-metaphysischen »animal rationale« wird von Heidegger eine Alternative unter Rückbesinnung auf das »zoon logon echon« der griechischen Antike entgegengestellt. Derrida arbeitet dabei heraus, dass dieser Grenzverlauf verwischt. Er führt diese Grenzziehung an ihre Grenzen.

63 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 155: Die »strategische Wette« Typ »a. den Ausgang und die Dekonstruktion zu versuchen, ohne den Standort zu wechseln, durch die Wiederholung des Impliziten in den grundlegenden Begriffen und in der ursprünglichen Problematik, durch die Verwendung der Instrumente und Steine, die sich im Haus, das heißt auch in der Sprache, vorfinden, gegen eben dies Gebäude.«

64 | Vgl. ders: RP, 156: Die »strategische Wette« Typ »b. einen Wechsel des Standortes zu beschließen, auf diskontinuierliche und plötzliche Weise, durch ein brutales Sich-außen-Einrichten und durch die Affirmation absoluten Bruches und absoluter Differenz.«

65 | Vgl. ders: RP, 156-157: Hierbei handelt es sich um die übermenschliche Überschreitung in der Tradition Nietzsches, die ein aktives Vergessen propagiert, bei dem man sich nicht nach dem umsieht, was man hinter sich lässt. [Der Übermensch] »[...] verbrennt seinen Text und verwischt die Spuren seiner Schritte. Sein Lachen birst auf eine Wiederkehr hin, die nicht mehr die Form metaphysischer Wiederholung des Humanismus haben wird und noch viel weniger, ›jenseits‹ der Metaphysik, die des Eingedenkens oder der Wahrung des Sinnes von Sein, die des Hauses oder der Wahrheit des Seins.«

hier bestimmend in den Vordergrund.⁶⁶ Die letztgültige Unauflöslichkeit der Widersprüche überwölbt in der Folge auch die Demarkationslinie zwischen »modernem« und »postmodernem« Denken. Als tragfähiges Kriterium für »Postmoderität« eignet sich so ein sich selbst mehrfach widersprechender Antihumanismus nicht.⁶⁷

Bei den »Finis Hominis« ist beispielhaft zu sehen, inwieweit die Selbstbezüglichkeit »postmodernen« Fragens zur **Selbstwidersprüchlichkeit** führt. Die Frage nach den Grenzen des Menschen wird von der sich dadurch aufdrängenden Frage nach den Grenzen des bedingten Fragens nach der Menschlichkeit ausgehöhlt. Vor allem wenn man bedenkt, dass sich diese Grenzverschiebung immer weiter ausweitet – zur In-Frage-Stellung der Grenzverschiebung überhaupt – und damit die inneren Widersprüche potenziert.

Dass die Selbstbezüglichkeit als Wesenszug der »Postmoderne« zum Selbstwiderspruch führt, kann man sich auf eine weitere Art veranschau-

66 | Vgl. ders.: RP, 154: »Was heute vielleicht ins Wanken gerät – ist es nicht diese Sicherheit des Nahen, diese gemeinsame Zugehörigkeit und Eigentlichkeit des Namens des Menschen und des Namens des Seins, wie sie in der Sprache des Okzidents, in ihrer oikonomia, wohnt und bewohnt wird, wie sie darin gemäß der Geschichte der Metaphysik versunken ist, eingeschrieben und vergessen, wie sie auch durch die Destruktion der Onto-theologie wieder erwacht? Doch diese Erschütterung – die nur von einem gewissen Außen herkommen kann – war schon in eben jener Struktur erforderlich, die von ihr gereizt wird. [...] Im Denken und in der Sprache des Seins war das Ende des Menschen seit jeher vorgezeichnet, und diese Vorschrift konnte die Äquivokationen des Endes immer nur modulieren, im Spiel von Telos und Tod.« Vgl. Angermüller, Johannes: Nach dem Strukturalismus, 220: »Vom Leser wird die enunziative Umprogrammierung eines kanonischen philosophischen Texts als ein Diskurswechsel erfahren, und zwar vom ›Humanismus‹, dessen Begriffswörter auf ein sinnstiftendes Zentrum bezogen sind, zum ›Antihumanismus‹, in dem sich alle Begriffswörter durch ihre Position in einem System von Differenzen definieren, nämlich in der Welt des Texts, der *différance* und der *écriture*.«

67 | Vgl. Groys, Boris: Einführung in die Anti-Philosophie, München 2009, 96: »Die Strategie, die Derrida [in seinem Aufsatz: »Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie«, Anm. d. Verf.] beim Kommentieren dieses Kant-Textes wählt, den er auch für die gegenwärtige Situation in der Philosophie – angesichts des Anwachsens von Irrationalismus und der Feindschaft gegenüber rationalen Methoden – für aktuell hält, entspringt aus seiner eigenen ›postmodernen‹ Position im gegenwärtigen philosophischen Diskurs. Einerseits tritt Derrida selbst als entschiedenster Feind des Rationalismus oder, wie er es ausdrückt, ›Logozentrismus‹ der europäischen Philosophie hervor, aber andererseits begreift er seine Kritik des Logozentrismus als Fortsetzung der Tradition der Aufklärung.«

lichen.⁶⁸ Wenn die »Postmoderne« alle Tatsachen als beliebig, kontingent und relativ betrachtet, dann gilt dies erst recht für den eigenen Standpunkt. Sie muss sich selbst relativieren. Auf einer sozialen Ebene kann das bedeuten, dass der Pluralismus der Meinungen in der »Postmoderne« nicht mehr von einem Standpunkt zusammengefasst werden kann und somit eine Legitimierung durch ein übergeordnetes Prinzip ausgeschlossen wird. Die Beliebigkeit disparater Meinungsvielfalt führt zu einem autologischen Kurzschluss »postmoderner« Diskurse, den man nicht vorschnell als Selbstwiderlegung oder Fehlschluss interpretieren sollte.

All diese Kriterien, die für eine Bestimmung der »Postmoderne« herangezogen werden, erweisen sich jedes Mal als instabil. Sie zerfallen spätestens dann, wenn ihre Geltung retrosiv überprüft werden soll. Das gilt für das Kriterium der Beliebigkeit, das beispielhaft für die Folgekriterien der Ironie, der Verwendung von Fremdzitaten oder der Eklektizität steht: Bei Selbstanwendung folgt die Auflösung der Kriterien. Denn wenn das Kriterium der Beliebigkeit seinerseits wieder nur beliebig gültig ist, fällt seine Eindeutigkeit als *differentia specifica* für das definiendum »Postmoderne«. Dies erklärt sich dadurch, dass das »postmoderne« Ressentiment gegenüber der Eindeutigkeit von Aussagen der Selbstanwendung prinzipiell nicht Stand hält. Dass sich Aussagen als gefährlich zwei- und mehrdeutig herausstellen (wie es ironischer-, beliebiger- und eklektischerweise sowie bei Zitaten und offenen Texten der Fall ist), mündet bei Autoapplikation der Kriterien in einen Selbstwiderspruch.⁶⁹

Der Fall des Kriteriums des Antihumanismus besteht nicht nur in einem inneren Widerspruch, sondern sieht sich zusätzlich dem Problem einer prinzipiellen Unabgeschlossenheit unterworfen. Die Grenzziehungsversuche beim Antihumanismus münden in der stetigen Transgression dieser Grenzen. Als wesentlich unabgeschlossen können ebenfalls die Kriterien der Selbstreflexivität und der Selbstreferentialität gelten. Hier stellt sich die Gefahr der unendlichen Selbstbespiegelung, die nicht in einer abschließbaren Wahrheit zur Geltung kommen kann.

68 | Vgl. Zima, Peter: Postmoderne, 141.

69 | Solche polyvalenten Aussagen verstoßen gegen das Nicht-Widerspruchsprinzip. Eine logische Grundsatzannahme, auf der die ganze abendländische Denkweise beruht: Wenn eine Aussage wahr ist, dann kann die Verneinung dieser Aussage nicht ebenfalls gleichzeitig wahr sein. Vgl. Tugendhat, Ernst u. Wolf, Ursula: Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1993, 50-65: Eine ironische Aussage etwa verstößt insofern gegen dieses Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, als sie auf der einen Ebene etwas behauptet, was sie auf einer anderen gleichzeitig revidiert.

DAS SCHEITERN DER DEFINITION VON »POSTMODERNE« IST BEZEICHNEND

Das Ungenügen dieser Kriterien führt aber bezeichnenderweise nicht zu ihrer Ungültigkeit. Mit dem Vorgang der Aufstellung und der Verwerfung der Kriterien hat sich immerhin gezeigt, dass die »Postmoderne« sich nicht einheitlich repräsentieren lässt. Dass die Bezeichnung »Postmoderne« für die Verweigerung eines Einheitsdenkens steht, die es nicht duldet, anders als paradox, widersprüchlich und innerlich zerrissen beschrieben zu werden.⁷⁰

Aus diesem Grund ist es bereits im Wesen der »Postmoderne« festgelegt, dass sich ihr Wesen nicht endgültig bestimmen lässt. Es können keine Kriterien angegeben werden, die ein für alle Mal klären, was unter »Postmoderne« zu verstehen ist. Das einzige, was solche Kriterien erweisen könnten, wäre der Aufweis ihrer eigenen Insuffizienz und Erschöpfung, in dem Moment, in dem sie zur Geltung kommen und erschöpfend dargestellt werden sollen. Was sich in dieser Aufstellung und Zertrümmerung von Kriterien zeigt, ist die formale Gewissheit der Ruinierbarkeit von Gewissheiten.⁷¹

Die »Postmoderne« erweist sich im performativen Spiel von Thesenfindung und Thesenverwitterung als Bezeichnung für die Selbstdiagnose des gegenwärtigen Menschen, der sich symptomatisch durch Widersprüche bestimmt sieht.⁷² Eine Widersprüchlichkeit, die nicht nur der fortschreitenden

70 | Vgl. Eagleton, Terry: Illusions, 30-35: Die »Postmoderne« entzieht sich selbst den Boden, indem die Geschichtlichkeit in Verbindung mit Identitätsgebung ablehnt. Deshalb lässt sie sich auch nicht als geschichtliche Epoche kennzeichnen.

71 | Dieses »postmodern« ruinierte Wissen kann verschieden bewertet werden. Die Einen werden darin wohl eine Art mephistophelische Zerstörungswut erkennen: Die Negation der Welt, die es verdient hat, dass sie zusammenfällt. Die Anderen werden die naive Freunde am Zerlegen erkennen, um so die Funktionsweise des auseinander Gebauten besser verstehen zu können. Das Funktionieren einer Sache, eines Sachverhaltes wird auf diese Art erst deutlich, wenn die Bedingungen seines Nicht-Funktionierens geklärt sind.

Wie man auch immer urteilen will – der Verlust von Sicherheit und Wissen oder der Gewinn von Einsicht und Funktionsalternativen – das Zerstörte, oder Zerlegte wird nicht mehr so sein wie zuvor. Die Destruktion oder die Dekonstruktion kann nicht zurück, sie ist gezwungen, sich zu verändern, voranzutreiben, zu verschieben. Vielleicht ist es diese Getriebenheit, die zu einer Sehnsucht führt, dass alles wieder gut werde.

72 | Vgl. Münker, Stefan: Poststrukturalismus, Stuttgart u.a. 2000, 30: »Damit führt der Poststrukturalismus den Prozess der Dezentrierung weiter, der mit der strukturalistischen Verschiebung des Subjekts begann. Hatte der Strukturalismus das Subjekt als Mittelpunkt und Garant einer wahren und vollständigen Erkenntnis durch sein Konzept der Struktur ersetzt, so weist der Poststrukturalismus bereits die Idee der Möglichkeit

Individualisierung des in vielfacher Hinsicht freigesetzten Menschen⁷³, sondern zudem einer Lebenswirklichkeit Rechnung trägt, die unter der beständigen Bedrohung der thermonuklearen Auslöschung steht.⁷⁴ Wenn man die Gegenwart auf einen Begriff bringen und mit »Postmoderne« identifizieren will, dann erscheint dies nur sinnvoll, wenn damit die paradigmatische Zerbrechlichkeit und innere Verworfenheit deutlich wird, deren Zersetzungsprozess weder vor der eigenen Position Halt macht,⁷⁵ noch eine eindeutige Definition der »Postmoderne« zulässt.⁷⁶

einer solchen Erkenntnis zurück durch seine Beschreibung der Unabgeschlossenheit und Offenheit sprachlicher Strukturen.« Was man dieser Hypothese jedoch unbedingt beifügen muss, ist der Zusatz, dass eine Theorierichtung (wie der Poststrukturalismus), die sich keiner Hierarchie und keinem zentralen Leitgedanken unterwirft, nicht selbst durch Leitgedanken organisiert sein kann – selbst dann nicht, wenn das argumentative Zentrum in einer »Unabgeschlossenheit und Offenheit sprachlicher Strukturen« bestünde.

73 | Vgl. Zima, Peter: Postmoderne, 141-147: Die »postmoderne« Selbstwidersprüchlichkeit mündet in sozialer Hinsicht im Pluralismus von Handlungsmöglichkeiten und Meinungen. Weil hier kein einheitlicher Überbau mehr als Vergleichspunkt dient, kann der freigesetzte Mensch seinen widersprüchlichen Pluralismus in kreativem Schreiben ausleben.

74 | Vgl. Fechner, Frank: Politik und Postmoderne. Postmodernisierung als Demokratisierung? Wien 1990, 80-83. Dieser Autor nimmt Bezug auf Ulrich Becks Begriff der Risikogesellschaft.

75 | Deshalb wird vom Ausdruck »Postmoderne« in dieser Arbeit nur dann Gebrauch gemacht, wenn Anführungszeichen signalisieren, dass dieser Begriff mit inneren Widersprüchen kontaminiert ist. Dass es in seiner Natur liegt, sich selbst zu widersprechen und so keine Natur zu haben.

76 | Vgl. in geschichtlicher Hinsicht: Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, 8-9: »[...] das ist heute übrigens auch einer der verbreitetsten Einwände gegen den Begriff der Postmoderne selbst. Wenn man behauptet, daß wir uns in einem späteren Stadium in Bezug auf die Moderne befinden, und dieser Tatsache eine gewissermaßen entscheidende Bedeutung verleihen, so setzt dies die Annahme gerade desjenigen voraus, was den Standpunkt der Moderne kennzeichnet, nämlich die Idee der Geschichte mit ihren Korollarien, mit dem Begriff des Fortschritts und dem der Überwindung. Dieser Einwand, der in verschiedener Hinsicht die typische Leere und Unabgeschlossenheit der rein formalen Argumente aufweist (wie etwa – paradigmatisch – das Argument gegen den Skeptizismus: Wenn man sagt, daß alles falsch ist, dann erhebt man den Anspruch, die Wahrheit zu sagen, also...), weist dennoch auf eine echte Schwierigkeit hin: nämlich die, ein unverwechselbares Kennzeichen eines Wendepunkts in bezug auf jene Bedingungen (der Existenz, des Denkens) zu bestimmen, die als Postmoderne bezeichnet werden [...] Die Dinge ändern sich aber, wenn man [...] die Postmoderne nicht

Die Wirkungsweise eines solchen erodierenden Paradigmas in der **Paradoxie** entfaltet François Lyotard in seiner wegweisenden Schrift »Das postmoderne Wissen«. Sie behandelt die Frage, wie überhaupt Wissen erlangt wird, wenn sich mit jedem Versuch des Wissensgewinns immer nur die eigene Fragilität herausstellen kann. Diese Schrift ist nicht deshalb so erstaunlich, weil sie ausdrücklich beschreiben würde, was solche unmöglichen Wissensinhalte genau wären, sondern weil sie performativ vorführt, wie produktiv das Spiel mit Wissensgewinn und -verlust sein kann. Auf diese Weise kann gezeigt werden, *wie* »postmodernes« Wissen erlangt wird – und weniger, *worin* »postmodernes« Wissen inhaltlich besteht.⁷⁷

Die Schrift systematisiert das moderne Wissen in Abgrenzung zum »postmodernen«. Diese Abgrenzung besteht in einer mehrfach in sich gestaffelten Unterscheidung. Das moderne Wissen ist inhaltlich durch die Auseinandersetzung von moderner Wissenschaft und Narration zugrunde gelegt. Die moderne Wissenschaft einerseits ist thematisch durch die Unterscheidung von Systemtheorie und Marxismus konstituiert,⁷⁸ sowie institutionell durch den Gegensatz von Forschung und Lehre.⁷⁹ Wissenschaftliches Wissen kann als eine Art von Erkenntnis bezeichnet werden, die als assertorische Aussage wahr oder falsch sein kann. Dieses Wissen soll wiederholt beobachtbar sein und darüber hinaus in seiner Sachgemäßheit von Experten bewert- sowie vergleichbar sein.⁸⁰

Die interne Beziehungs- und Unterscheidungsstruktur der Wissenschaft findet sich in der Abgrenzung zur »Narration« wieder. Die Narration als alternativer Stützpfeiler des modernen Wissens hat zunächst die Eigenheiten⁸¹, dass sie bildende Werturteile transportiert und rein denotativen Aussagen eine

nur als Neuheit gegenüber der Moderne, sondern auch als Auflösung der Kategorie des Neuen charakterisiert [...].« Wir sehen, dass diese »Einwände« und »Schwierigkeiten« die »Postmoderne« korrumpierend konstituieren.

77 | Demgegenüber interpretiert Wolfgang Welsch Lyotards Schrift so, dass er zu dem Schluss kommen kann: Postmodernes Wissen besteht in der Preisgabe einer vereinheitlichenden Leitidee und im Übergang auf viele, verschiedene und disparate Sprachspiele. Vgl. Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, 31-37. In der vorliegenden Arbeit soll dieser Ansatz nicht verneint, sondern um die Analyse erweitert werden, wie es zu einem solch kleinteiligen »postmodernen« Wissen kommen kann: Was sagt Lyotard darüber aus, wie ein solcher Wissenserwerb vonstatten gehen kann?

78 | Vgl. Lyotard, Jean-François: postmoderne Wissen, 50-52.

79 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 76-83.

80 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 64.

81 | Diese Spezifika unterscheiden die Narration grundlegend von der Wissenschaft: Die Narration kann keine Wahrheit erbringen wie die Wissenschaft. Die Geschichten sind erfunden.

Vielfalt an weiteren Sprachspielen beigegeben kann, sowie einer sozialen Gleichrichtung⁸² dient. Die Erzählung hat weiterhin eine Säuberungsfunktion für das Wissen. Sie sorgt für das Vergessen und Reduktion von Wissen, indem ihre ästhetische Eigengesetzlichkeit (wie Rhythmus, Metrik, Reimschema, Rhetorik etc.) die Wissensinhalte überformt.⁸³ Die Narration unterscheidet sich nicht nur von der modernen Wissenschaft, sie ist gleichzeitig als externer Legitimationsgarant strukturell an sie gebunden: Durch sie geschieht die narrative Beglaubigung der Wissenschaft durch Akzeptanzsteigerung bei den Peers sowie auch eine Rückbindung des Wissens an die Macht.⁸⁴ Die Narration gleicht der modernen Wissenschaft in ihrer internen Aufspaltung, die zwischen Bildungsfunktion und der sozialen Funktion der Herstellung von politischem Konsens auftritt.⁸⁵

Durch revolutionsartige Entwicklungen auf dem Gebieten der elektronischen Datenverarbeitungs- und Übermittlungsmethoden sowie der Kybernetik und künstlichen Intelligenzforschung ist das moderne Wissen nicht nur einer Legitimitätskrise, sondern einem Paradigmenwechsel unterzogen.⁸⁶ An seinen Grenzen macht sich das »postmoderne Wissen« bemerkbar. Es tritt dort zutage, wo sich die Fragwürdigkeit des modernen Wissens durch die informationstechnologische Umgestaltung der Narration zum Zusammenbruch der vereinheitlichenden Metadiskurse ausgewachsen hat.⁸⁷

Als Hauptfolge⁸⁸ der postmodernen Delegitimierung von Metadiskursen identifiziert Lyotard die Pluralität formaler und axiomatischer Systeme, die

82 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 70-71: »Die narrativen ›Rollen‹ (Sender, Empfänger, Held) sind so verteilt, daß das Recht, die eine, nämlich jene des Senders, zu besetzen, sich auf den doppelten Umstand gründet, die andere, also die des Narratärs, eingenommen zu haben, und durch den getragenen Namen bereits von der Geschichte erzählt worden zu sein; das heißt bei anderer narrativer Gelegenheit in die Position des berichteten Referenten gestellt worden zu sein. [...] Die Sprechakte [...], die für dieses Wissen relevant sind, werden also nicht nur vom Sprecher, sondern auch vom Angesprochenen und ebenso vom Dritten, von dem die Rede ist, ausgeführt.«

83 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 72-73.

84 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 89-95.

85 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 104-108.

86 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 20-29: Die Revolution besteht in einer Bewegung der Binarisierung (Selektion des Wissens aufgrund der Eignung zu digitaler Formatierung) und einer der Ökonomisierung (Weiterverwendung des selektierten Wissens anhand der Leitunterscheidung: Zahlungserkenntnisse – Investitionserkenntnisse). Vgl. auch Lyotard, Jean-François: Grabmahl des Intellektuellen, Wien 1985, 84-85.

87 | Vgl. Lyotard, Jean-François: postmoderne Wissen, 113-122.

88 | Nebeneffekte der »postmodernen« Legitimitätskrise sind die Aufrüstung des Menschen mit technischen Prothesen sowie die Kommerzialisierung des Wissens (da die

sich nicht aufeinander reduzieren lassen.⁸⁹ Die Wissenschaft ist nicht mehr an die eine wahrhaftige Realität gebunden, was den Vorteil einer immensen Steigerung von Aussagemöglichkeiten mit sich bringt.⁹⁰ »Postmoderne« Diskurse müssen sich nicht mehr durch einen Rekurs auf eine vereinheitlichende Erzählung (wie Wahrheit oder Konsens) legitimieren, sondern setzen sich im Dissens von pluralen Alternativen fort.⁹¹ Daraus ergibt sich die Zulassung und der Respekt von anders lautenden Aussagen, deren positive Eigenschaften gerade in der Beliebigkeit und bloßen Anschlussfähigkeit bestehen.⁹²

Die »Postmoderne« kultiviert in der Folge das paralogische und paradoxe Wissen. Sie wendet sich – wie Lyotard – gegen die Moderne und ihre zivilisatorischen Errungenschaften wie Wahrheit, Konsens, aufgeklärte Wissenschaft samt ihrer Legitimationsschemata, bewahrt sie aber gerade in ihrer kritischen Auseinandersetzung wieder auf. Diese Aufhebung wird wesentlich vom Unterscheidungsgebrauch geleistet. In der Form der Unterscheidung kann gleichzeitig eine Aussage getroffen, ihr widersprochen und diese kritisch rekontextualisiert werden. Die Bedeutung der Schrift »Das postmoderne Wissen« liegt darin, dass in ihr vorgeführt wird, wie Sachverhalte erläutert werden können, indem sie sowohl durch diskriminierende als auch durch integrative Elemente innerhalb einer Unterscheidung strukturiert werden.⁹³ So wird das

Wissensvermittlung nicht mehr durch die Lehre garantiert werden kann). Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 130-138 + 142-150.

89 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 128. Vgl. auch ders.: Grabmahl, 86-87: »Wenn das, was Sie die französische Philosophie der letzten Jahre nennen, in irgendeiner Weise postmodern ist, so darum, weil sie in ihrer Reflexion über die Dekonstruktion der Schrift (Derrida), die Unordnung der Diskurse (Foucault), die epistemologischen Paradoxien (Serres), die Alterität (Lévinas) oder die Sinneffekte, die aus nomadischen Begegnungen resultieren (Deleuze), den Akzent auf Inkommensurabilitäten legte.«

90 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 173.

91 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 176 + 191.

92 | Vgl. ders.: postmoderne Wissen, 187: »Die differenzierende Aktivität oder die der Erfindungskraft oder der Paralogie haben in der aktuellen wissenschaftlichen Pragmatik die Funktion, diese Metapräskriptiven [...] hervortreten zu lassen und zu fordern, daß die Partner andere akzeptieren. Die einzige Legitimierung, die eine solche Forderung letztlich annehmbar macht, ist, daß dies Ideen, das heißt neue Aussagen, hervorbringen wird.«

93 | Vgl. Lyotard, Jean-François: Die Mauer des Pazifik, Wien u.a. 1985: In dieser Schrift findet man ein weiteres Beispiel für verschobenen Unterscheidungsgebrauch, die widersprüchliche Rückbindung von Erkenntnissen auf sich selbst. In der Form einer Erzählung verwebt Lyotard hier autobiografische Elemente wie seinen Gastaufenthalt an der Universität von Kalifornien, die Einsamkeit eines dozierenden »Gastarbeiters«

moderne Wissen durch die Leitunterscheidung Wissenschaft/Narration legitimiert. Beide Seiten der Unterscheidung stützen sich dabei durch die komplementäre Übernahme von gesellschaftlichen Funktionen gegenseitig – und das obwohl sie grundsätzliche und gegensätzliche Wesenszüge aufweisen. Es bleibt jedoch nicht bei dieser einen fundamentalen Opposition. Dieser Gegensatz ist im Inneren wiederum durch verästelte Binnenunterscheidungen aufgebaut und verzweigt sich im Äußeren durch den Gegensatz von modernem und »postmodernem« Wissen. Diese sich stützende und sich gegenseitig tragende Architektur von Widersprüchen wird von Lyotard vorgeführt: In seinem Werk zeigt sich, wie »postmodernes« wissenschaftliches Design funktioniert: in der Organisation von Widersprüchen, die dynamisch aufeinander aufbauen und sich ineinander verketten und aufeinander aufbauen.⁹⁴

und die architektonischen Besonderheiten des Arbeitsplatzes. Fiktional werden diese Elemente dann auf Themen wie Kunstinterpretation, Rassismus, Emanzipation, Imperialismus im gegenwärtigen Amerika, in der Antike und in Nazideutschland ausgedehnt. Der Leser wird bei dieser Schrift Zeuge, wie sich ein »postmodernes« Spiel von Integration und Desintegration entwickeln kann. So kann man auf Seite 11 eine Art von Motto entnehmen: »Kaum sucht Ihr Auge den Zeilen eines Buches oder eines Manuskripts zu folgen oder überläßt sich dem verwirrenden Geflecht der Linien der Landschaft, so beginnt es, unmerklich von dem einen zum andern zu wandern, bis Sie gewahren, daß Sie ›gefangen‹ sind, daß Sie nicht entkommen, aber auch niemals eindringen werden, da es weder ein Außen noch ein Innen gibt, keinen Ort, der zu greifen wäre, oder ergriffen werden wollte. Im Gegenteil, es ist Ihr Interesse selbst, das, in seiner Einzigartigkeit bald diesem Buch, bald jenem Blick zugewandt, in diesem Gestrüpp aus Wörtern und Dingen fortwährend neue Verbindungen und Übergänge entdeckt und so diese Durchsichtigkeit immer undurchdringlicher werden läßt: Sie selbst sind es, der zu diesem Labyrinth mehr hinzufügt, ohne daß man doch genau sagen könnte was.«

94 | Bei Niklas Luhmann findet man dieses Phänomen der fortgesetzten Unterscheidungen unter dem Begriff des »re-entry«. Die Unterscheidung tritt auf einer ihrer Seiten wieder ein. Die Makrostruktur findet sich kopiert in der Mikrostruktur wieder. So ist bei Lyotards »Postmodernem Wissen« der Gegensatz von Moderne/Postmoderne auf der Seite der Moderne als charakteristischer Gegensatz von Wissenschaft/Narration wieder zu finden. Zu diesem Punkt der Untersuchung bleiben wir bei einer Bewertung dieses »re-entry« als gelungenem Versuch, eine abgeschlossene Beobachtung für konstitutive Randbemerkungen zu öffnen. Bei solchen Definitionen tritt eine Grenzverschiebung ein: Das Außen wird konstitutiv für das Innen. Eine genaue Aufschlüsselung der unterschiedlichen Wechselwirkungen zwischen dem Außenbereich und dem Innenbereich von Beobachtungen findet sich im späteren Verlauf der Arbeit, wenn die Funktionsweise der *différance* beschrieben wird.

Die traditionelle Logik kann in dieser Art des Unterscheidungsgebrauchs nur einen paradoxen Selbstwiderspruch verstehen. In dieser Gleichzeitigkeit von Ablehnung und bejahender Aufhebung in einer paradoxen Unterscheidung liegt eine gewisse **Unheimlichkeit**, die gegenüber der »Postmoderne« empfunden wird. Im Begriff der Unheimlichkeit ist vornehmlich das Unbehagen der gegenwärtigen Menschen gegenüber der Zweischneidigkeit ihrer Aussagen versammelt.⁹⁵ Dieser Begriff verdeutlicht aber darüber hinaus die Verbundenheit der Seiten einer Unterscheidung, die doch eigentlich sauber getrennt und geschieden sein sollten. Damit steht das Unheimliche, das sich vom heimlich Vertrauten unterscheidet und es doch in sich trägt, für eine »postmoderne« Eigenart bei der Verwendung von Unterscheidungen, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Sigmund Freud hat sich in seiner Schrift »Das Unheimliche«⁹⁶ mit diesem Umstand der gleichzeitigen Trennung und Vereinigung beschäftigt, was bei zeitgenössischen Autoren auf Anklang gestoßen ist, die nach einem Paradigma für die »Postmoderne« gesucht haben.⁹⁷ Das Unheimliche ist verstrickt in

95 | Das Unheimliche weist über die bloße Realität hinaus. Es lässt sich deshalb nicht sprachlich festzurren. Vgl. Saler, Michael: Profane Illuminations, Delicate and Mysterious Flames: Mass Culture and uncanny Gnosis, in: Collins, Jo u. Jervis, John (Hg.): Uncanny Modernity. Cultural Theories, Modern Anxieties, Chippenham and Eastbourne 2008, 197: »Within modernity, the uncanny can be conceived as a disturbing sensation that has the potential to expose overlooked or unimagined possibilities about the nature of existence. It does not simply reflect atavistic impulses, as Freud maintained. The knowledge the uncanny provides is complementary to that of modern rationality, suggesting potentials that positivism could not postulate.«

96 | Vgl. Freud, Sigmund: Das Unheimliche, in: Mitscherlich, Alexander, Richards, Angela u. Strachey, James (Hg.): Sigmund Freud. Studienausgabe, Band IV Psychologische Schriften, Frankfurt a.M. 2000, 241-274

97 | Die Postmoderne beziehe sich gleichermaßen ablehnend wie auch inkorporierend auf die Moderne; genauso wie sich das Unheimliche zum Heimlichen und Heimatlichen verhalte. Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1999, 23: »Die Unterscheidung von Strukturalismus und Poststrukturalismus in diesen Termini führt zu einer komplizierten Beziehung, denn canny und uncanny sind keine einfachen Gegensätze. Ein erfolgreicher uncanny Kritiker kann sehr wohl genau so scharfsinnig sein wie sein canny Gegenstück, und obwohl das Unheimliche (uncanny) eine Verletzung der Ordnung darstellt, ist doch das beunruhigende Geheimnis des unheimlichen Moments in der Literatur oder in der Kritik auch eine Manifestation einer verborgenen Ordnung. [...] Das uncanny erschöpft sich nicht im Unheimlichen oder Bizarren, sondern verweist auf tieferliegende Gesetze, und Millers Formulierungen stellen gewiß das uncanny über das canny. Der uncanny Poststrukturalismus weckt den canny Strukturalismus aus dem dogmatischen Schlaf, in den

eine gebrochene Beziehung zum Heimlichen. Auf der einen Seite ist das Unheimliche Ausdruck einer verlorenen erkenntnistheoretischen Kontrolle des Menschen über seine Welt, Ausdruck des Fremden und Unvertrauten. Auf der anderen Seite steht das Unheimliche für das entdeckte Geheimnis und das Öffentliche, insofern es als das Gegenteil des Heimlichen und Verborgenen gesehen werden kann.⁹⁸ Das Unheimliche ist durch eine paradoxe Doppelbödigkeit charakterisiert, die sowohl in einer Bewegung des Anvertrauens und der Aneignung besteht, als auch in einer Emotion des Missfallens und der Absonderung.⁹⁹

Der Text von Freud kann deshalb zur Erklärung der »Postmoderne« herangezogen werden, weil hier der Unterscheidungsgebrauch aus den Fugen gerät. Nicht nur weil das Unheimliche gleichzeitig verbunden und abgetrennt vom Heimat- und Heimlichen wird, sondern auch weil diese unheimliche Unterscheidungsstruktur auf das wissenschaftliche Design bei Freud übergreift. Zu Beginn erklärt Freud das Unheimliche etymologisch aus dem doppelten Begriff des Heimlichen. Die eigene Argumentation ist auf jene Symmetrie angewiesen.¹⁰⁰ Aus der Doppeldefinition des Heimlichen wird entsprechend eine

ihn sein ›unerschütterliches Vertrauen‹ in das Denken und das ›Versprechen einer rationalen Ordnung‹ versetzt haben.« Culler bezieht sich hier auf einen Aufsatz von Joseph Hillis Miller aus dem Jahr 1976 mit dem Titel »Steven's Rock and Criticism as Cure II«. Vgl. auch Punter, David: *The Influence of Post-Modernism on contemporary Writing. An interdisciplinary Study*, New York u.a. 2005, 131-155

98 | Vgl. Freud, Sigmund: *Unheimliche*, 244-248.

99 | Bei Freud selbst ist der Versuch bemerkbar, diese Doppelbödigkeit zu unterdrücken. Er versucht die paradoxe Doppeldefinition unter seinem Konzept der Verdrängung zu vereinheitlichen. Die Verdrängung als Versuch die Paradoxie zu verdrängen? – Die heimliche Unheimlichkeit wird in der geheimen Natur der Verdrängung mit Hilfe zweier Postulate harmonisiert: 1. Jeder Affekt einer Gefühlsregung kann durch Verdrängung in Angst verwandelt werden. Das Unheimliche ist dabei ein Indiz für die Wiederkehr des Verdrängten. 2. Es besteht ein Zusammenhang von Heimlichkeit und Unheimlichkeit, denn das Unheimliche stellt ein dem Seelenleben Altvertrautes dar, dass nur durch einen Prozess der Verdrängung dem Bewussten nicht voll zugänglich ist. Vgl. ders.: *Unheimliche*, 263-264.

100 | Vgl. ders.: *Unheimliche*, 248-250; besonders aber 248-249: »Aus diesem langen Zitat ist für uns am interessantesten, daß das Wörtchen heimlich unter den mehrfachen Nuancen seiner Bedeutung auch eine zeigt, in der es mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt. Das Heimliche wird dann zum Unheimlichen [...] Wir werden überhaupt daran gemahnt, daß dies Wort heimlich nicht eindeutig ist, sondern zwei Vorstellungskreisen zugehört, die, ohne gegensätzlich zu sein, einander doch recht fremd sind, dem des Vertrauten, Behaglichen und dem des Versteckten, Verborgengehaltenen. [...] Hingegen werden wir auf eine Bemerkung von Schelling aufmerksam, die vom Inhalt des

zweifache Definition von »unheimlich« entwickelt. Untermuert wird diese etymologische Annäherung durch die Analyse von literarischen Beispielen und Fällen aus der psychoanalytischen Praxis.¹⁰¹ Im Anschluss an seine Abhandlung sieht sich Freud jedoch genötigt, dem Einwand zu begegnen, dass seine praktischen und literarischen Beispiele nur willkürlich gewählt seien und sich mit anderen Beispielen das Gegenteil beweisen ließe. Freud versucht dem Einwand dadurch zu entkommen, dass er das Unheimliche einseitig in Unheimlichkeit des Erlebens und Unheimliches der Fiktion unterteilt.¹⁰² Damit bricht er mit der vorher postulierten Symmetrie zwischen Heimlichkeit und Unheimlichkeit. Das Unheimliche lässt sich nicht aus einer einfachen Entgegensetzung entwickeln. Es verkompliziert und verwirft sich im erzwungenen Unterscheidungsgebrauch – mehr als eine triviale Entgegensetzung zum Heimlichen vermuten lassen würde.¹⁰³ Das Unheimliche erlangt durch seine Unabhängigkeit vom Heimlichen ein monströs verkompliziertes Eigenleben.

Was wir auch bei Freud für eine Erklärung der »Postmoderne« auffinden, ist ein Strukturmodell nicht-einfacher Unterscheidungen. Das Unheimliche an der »Postmoderne« ist eine Unheimlichkeit, die jegliches Zur-Ruhekommen in einer endgültigen Feststellung einer Wahrheit verhindert. Das Unheimliche an der »Postmoderne« ist die Schrecklichkeit in der Endlichkeit, dass alles nur innerhalb eng gesteckter Grenzen gilt, dass selbst die Grenzziehung an sich nur eingeschränkte Gültigkeit besitzt und hinterfragt werden kann. Es ist unheimlich, dass es keine unabänderliche Sicherheit mehr gibt, dass alles, was wir hervorbringen, sich verändert und vergeht – und dass wir selbst sterben müssen. Das Unheimliche an der »Postmoderne« ist eine korrumpierte Intimität des Menschen und seiner Welterfahrung. Die Welt als vertraute Heimat ist dem »postmodernen« Menschen nicht gegeben.¹⁰⁴

Begriffes Unheimlich etwas ganz Neues aussagt, auf das unsere Erwartung gewiß nicht eingestellt war. Unheimlich sei alles, was ein Geheimnis, im Verborgenen bleiben sollte und hervorgetreten ist.«

101 | Vgl. Freud, Sigmund: Unheimliche, 250-263.

102 | Vgl. ders.: Unheimliche, 268-274.

103 | Vgl. ders.: Unheimliche, 271-272: Freud kann seine Arbeit nicht für sich stehen lassen. Er verweigert sich einem endgültigen Abschluss, weil er mögliche Einwände in seine Theorie integrieren will. Das gelingt ihm – um den Preis der Verschiebung in Folgeunterscheidungen: »Das paradox klingende Ergebnis ist, daß in der Dichtung vieles nicht unheimlich ist, was unheimlich wäre, wenn es sich im Leben ereignete, und daß in der Dichtung viele Möglichkeiten bestehen, unheimliche Wirkungen zu erzielen, die fürs Leben wegfallen.«

104 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 1144: »Man muß deshalb umformulieren und sagen, daß die Einheit der Gesellschaft oder, von ihr aus gesehen, der Welt nicht mehr als Prin-

Die folgende Arbeit soll aufweisen, inwieweit sich diese Anklänge des Unheimlichen, diese paradoxen Ausdrucksweisen der »Postmoderne« zur Erbringung sinnhafter Bezüge ausdrücken können. Sie gibt damit ein Beispiel für »postmodernes« Denken indem sie Autoren wie Jacques Derrida oder Niklas Luhmann heranzieht. Hier zeigt sich eine enge Verbindung zwischen der paradoxen Struktur der Sprache und der Gabe, sie künden beide von einer eigenartig brüchigen Reziprozität. Sei es die sprachliche Abgründigkeit eines kommunikativen Austausches, eines Dialoges, der den logos unterhöhlt – sei es die Vergeblichkeit eines reziproken Warenumschlags, eines unaufhaltsamen Tauschhandels, bei dem eine reine Gabe unmöglich erscheint.

zip, sondern nur noch als Paradox behauptet werden kann. Die Letztfundierung in einem Paradox gilt als eines der zentralen Merkmale postmodernen Denkens. Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit. [...] Das heißt vor allem, daß Unterscheidungen und Beobachtungen nur noch als Auflösungen eines Paradoxes ›begründet‹ werden können.«

Präliminarien

Was bisher undeutlich als die unvollkommene und unbestimmbare Bestimmung der »Postmoderne« im Begriff der Paradoxie erschienen ist, wird im Fortlauf dieser Arbeit in ihren widersprüchlichen Mechanismen einzeln aufgezeigt. Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf die Arbeit von Jacques Derrida. Hier kann eine Nomenklatur erarbeitet werden, die Möglichkeitsbedingungen für Aussagen etabliert, die in ihrer Paradoxalität dem »postmodernen« Zweifel standhalten, gerade weil sie sich diesem Zweifel autologisch-widersprüchlich anheim geben.

Paradoxe Unterscheidungsgebrauch soll zunächst sprachanalytisch unter den Schlagworten »Dekonstruktion«, »différence«, »trace«, oder »supplément« erläutert werden, um erst dann in eine ethische Sphäre verbracht werden zu können. Die Begrifflichkeit Derridas wird schrittweise nachvollzogen, indem sie mit dem paradoxen Formbegriff von Niklas Luhmann kontrastiert wird. Beide Autoren fassen Einheit nur noch als Unterschiedenheit und Anwesenheit als Abwesenheit. Wobei Luhmann bürokratischer auf das Element des analytischen Zerlegens eingeht und Derrida wohl mehr vom Zusammenwirken der unterschiedenen Teile fasziniert ist. Die Komplementarität beider Sichtweisen von Unterscheidungen ist grundlegend für die darauf folgende paradoxe Dynamik der Gabe und der Vergebung. In diesem Kapitel zeigt sich nicht nur die Leistungsfähigkeit eines paradox geformten Denkens, wie es beispielsweise Lyotard entworfen hat, sondern auch die überschießende Kraft der Paradoxie, die sich nicht auf sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Überlegungen beschränkt.¹

Diese paradoxe Vergeblichkeit, Aussagen statuarisch und wahrheitsgemäß tätigen zu können, wird im Anschluss genauer am Begriff der Gabe bei

1 | Vgl. Vorwort von Critchley, Simon u. Kearney, Richard in: Derrida, Jacques: *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London u. New York 2005, viii: »On Forgiveness« and »On Cosmopolitanism« are proof, if proof were needed, that deconstruction is not some obscure textual operation intimated in a mandarin prose style, but is a concrete intervention in contexts that is governed by an undeconstructable concern for justice.«

Derrida weiterverwendet. Bei der Auffächerung der Gabe wird deutlich, inwieweit die Sprache von der Ereignishaftigkeit der Gabe abhängt – inwieweit der Kreislauf von Geben und Nehmen konstitutiv für menschliche Interaktion und für Kommunikation ist. Oder lebt diese erst in ihrer Verausgabung auf – in dem Moment, in dem sie sich gabenhaft erschöpft und verunmöglicht hat? Die Redeweise von der Vergeblichkeit der Gabe soll dabei einen Eindruck davon geben, dass sich dieser Begriff aufgrund seiner Möglichkeitsbedingungen, wenn sie auf ihre Konsequenzen hin radikal überprüft werden, als unmöglich erweisen. Das Paradigma eines am Kreislauf orientierten Austausches funktioniert bei der Gabe nur insofern, als sich dadurch Brüche, Unterbrechungen, unerwartete Volten und Kurzschlüsse bemerkbar machen.

Der ethische Vorgang der Vergebung erweist sich dabei ebenfalls als paradoxal geformt. Die differenzielle Struktur der Gabe findet sich bei der Vergebung wieder in ihrer mehrfachen, in sich verflochtenen Unterschiedenheit. Im Wort der »Vergebung« kündigt sich schon durch das Präfix »Ver« eine gewisse Einschränkung, ein Verlust, eine Verstreuung des eigentlichen Gehalts der Vergebung an. Wenn so etwas wie Vergebung stattfinden soll, dann nur um den Preis der eigenen Vergeblichkeit. Wenn im Akt der Vergebung etwas wiedergutmacht werden muss, dann scheint zuvor bereits ein Verbrechen, eine Verwundung oder eine Art von Vernichtung stattgefunden zu haben, die sich nicht ohne weiteres wieder heilen lässt. Das ist der Verdacht, dem die Vergebung unterliegt: Dass sie nur ins Spiel kommt, um einen bereits erfolgten Riss notdürftig zu überbrücken. Dass sie den Anspruch erhebt, etwas Auseinandergefallenes, etwas für immer Zerschlagenes wieder zu vereinen und wieder heil zu machen. Dass sie so tut, als könnte sie dies leisten. Die Vergebung hat den Anspruch, etwas Unmögliches zu tun – die Reintegration disparater Diskurse.

Die leitenden Grundfragen sind in diesem Abschnitt: Inwieweit ist es möglich zu vergeben? Was sind dem gegenüber die Bedingungen, die eine Vergebung verunmöglichen? Sind die Unmöglichkeitsbedingungen konstitutiv für die Möglichkeit der Vergebung? Muss Vergebung vergeblich sein? Dieser Begriff der Vergeblichkeit wird im Anschluss genauer in seiner Wirkungsweise betrachtet, indem ihm unter dem Stichwort des Opfers besonderes Augenmerk geschenkt wird.

Das Opfer als Preisgabe des Menschen im Tod. Eine Gabe, die den Tod auf irgendeine Weise zu überwinden versucht und immer daran scheitern muss. Es geht hier um die Frage, wie der Mensch durch die ihm gestellte Aufgabe seines unausweichlichen Todes handelt. Inwieweit er bei der Übernahme der Aufgabe, sterben zu müssen, Unsterblichkeitsstrategien entwickelt. Jeder Mensch fällt den Tod zum Opfer und erweist bei dieser Aufgabe seine Einzigartigkeit und seine menschliche Würde. Ausgehend von dieser Hypothese kann untersucht werden, wie sich diese Aufgabe auswirkt. Beispielhaft wird dies im Anschluss an eine Analyse des aufgetragenen Opfers von Isaak unter-

nommen. Letztendlich erscheint das Opfer im Licht seiner theologischen Facette; als die Selbstaufopferung Gottes in seinem eigenen Sohn zur Vergebung der menschlichen Sünden.

Ein Reflexionsteil ordnet die Begriffe der Vergebung, der Gabe und des Opfers in seine weiteren Verwendungskontexte ein. Diese ethischen Begriffe werden durch die Form der Unterscheidung in ihren Grenzen vorgeführt, und damit gezeigt, wie sie funktionieren. Es muss hinterfragt werden, wie sich eine solche Grenzüberschreitung rechtfertigen lässt angesichts der paradoxen Struktur, die bei der Vergebung eingeführt worden ist. – Ob durch eine solche Aporetik noch ein Weg gebahnt werden kann?

1. Jacques Derrida: Die Auffaltung der Paradoxie unter dem Namen: Différance¹

1.1 DIE FUNKTIONALE FRAGERÜCKSICHT

Die theoretischen Anforderungen des »postmodernen« Diskurses, die Unheimlichkeit der verunmöglichten Thesenfindung; diese paradoxe Widersprüchlichkeit erfordern eine angepasste Herangehensweise an Problemstellungen. So wie sich die Suche nach dem Wesen der »Postmoderne« immer mehr in sich verkeilt, so wie sich eine Antwort auf die Frage nach ihren Definitionsmerkmalen, Kriterien oder Grundzügen zusehends verkompliziert hat, macht sich ein Übergang in der Ausrichtung der wissenschaftlichen Aufgabenstellung bemerkbar. Liest man die Bemühungen um das Wesen der »Postmoderne« in der Erwartungshaltung, eine widerspruchsfreie, klar umrissene und letztgültige Bestimmung zu erhalten, bleibt man enttäuscht zurück. Wenn man sich aber vor Augen hält, dass gerade im Aufeinanderprallen von Widersprüchen Beziehungen zwischen Aussageweisen aufscheinen, erhält man einen Einblick in neuartige Relationen, kann Aussagen in einem alternativen Kontext abgleichen und überprüft, unter welchen Bedingungen es zu einer Aussage kommen konnte. Die widersprüchliche und letztendlich gescheiterte Suche nach einer Bestimmung des Wesens der »Postmoderne«, ist gleichzeitig die erfolgreiche Beantwortung der Frage, wie »postmodernes« Denken funktionieren kann. Eine auf wahrhaftige Inhalte abzielende Fragerücksicht, die sich methodisch auf »Was-Fragen«² verlegt, wird beiseite gelas-

1 | Dieses Kapitel der Untersuchung baut auf dem ersten Abschnitt »Alles ist Text« – dekonstruktive Grundauffassungen bei Jacques Derrida« der Magisterarbeit des Verf. aus dem Jahr 2002 mit dem Titel »Donner la mort. Eine Grundlegung der Ethik bei Jacques Derrida« auf, der hier aktualisiert und erweitert wurde.

2 | Vgl. Lagemann, Jörg u. Gloy, Klaus: Dem Zeichen auf der Spur, Derrida. Eine Einführung, Aachen 1998, 32. Vgl. auch Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a.M. 1974 [G], 131-132

sen.³ Ein »postmoderner« Ansatzpunkt kann vielmehr darin bestehen, beim Zusammenspiel von Begriffen genauer zu betrachten, wie sich eine Aussage gegenüber anderen in einem sprachlichen Beziehungsgeflecht verhält.⁴ Das Frageinteresse richtet sich hier nach einem »Wie«, nach Funktionen und Ei-

3 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 7-8: Niklas Luhmann reißt dieselbe Thematik an, wenn er davon spricht, wie verschieden »[...] die Lebenswelt im Sinne der alltäglichen Weltvoraussetzung problematisiert wird.« Nämlich durch die klassische Vorgehensweise der Metaphysik, die über Was-Fragen eine stabile Ordnung in der Welt postuliert, an deren Rand sich mögliche Ausnahmen marginalisieren lassen. Im Unterschied zu einer anderen Grundtheorie, die von Ausnahmefällen ausgeht, indem sie der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung in chaotischen Zuständen Rechnung trägt. Dies führt im zweiten Fall zum methodischen Anspruch, zu untersuchen, wie es überhaupt möglich ist, dass derart unwahrscheinliche Normalität zustande kommt. Es führt zur Verschiebung des Forschungsinteresses auf Wie-Fragen. Vgl. Rorty, Richard: Der Spiegel der Natur, Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1981 398-399: Hier wird dieser Gegensatz als einer von »systematischer« und »peripherer« Philosophie gesehen. Periphere Philosophen gehen davon aus, »[...] daß Wörter nicht kraft ihres Darstellungscharakters, sondern kraft ihrer Beziehung zu anderen Wörtern Bedeutung haben, daß bestimmte Vokabulare ihren privilegierten Status folglich den Personen verdanken, die sie verwenden, nicht ihrer Durchlässigkeit gegenüber der Wirklichkeit.« Vgl. auch: Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a.M. 2000, 500: Die Sprache wird nicht durch eine Ideenwelt konstituiert, sondern ist durch den Gebrauch bestimmt, »[...] den wir armseligen existierenden Individuen von einem Wort machen.«

4 | Vgl. Luhmann, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft [WdG], Frankfurt a.M. 1992, 684-685: »Die moderne Wissenschaft steckt keineswegs in einer Krise, Sie ist nichts anderes als ein Vollzug dieser spezifischen Evolution mit Hilfe von zunehmend extravaganten Möglichkeitsentwürfen. Sie entdeckt heute dank einer weitreichenden Auflösung von Elementen Kombinationsräume [...]. Man kann Gegebenes variieren, aber alle Ordnung erscheint eingehängt in einen ins fast Sinnlose reichenden Kombinationsraum anderer Möglichkeiten. Durch die Form, die Wissenschaft ihr heute oktroyieren kann, wird die Welt zum Medium kombinatorischer Möglichkeiten; und die Frage ist dann: für welche Formen? [...] Ein Beobachter kann beobachten mit Hilfe welcher Unterscheidungen ein anderer Beobachter beobachtet. Der Effekt einer derart rekursiven Praxis ist jedoch eine Vergrößerung der Unbestimmtheit im Beobachtungsbereich; denn man kann schließlich das, was ein anderer beobachtet, nur noch dadurch feststellen, daß man beobachtet, wie er beobachtet, das heißt: mit Hilfe welcher Unterscheidung er beobachtet. Der Möglichkeitsraum erweitert sich, indem man die Methoden, die Theorien, die Konditionierungen (Zeitgeist etc.) und schließlich sogar die Latenzen des anderen Beobachters zu unterscheiden lernt. Das, was vordem als gemeinsam angeschaute Welt erschien, muß dann in die Rekursivität der Beobachtungsverhältnisse verlagert werden.«

genschaften, ohne auf die kritische Berücksichtigung metaphysischer Konstanten⁵ verzichten zu müssen.

Die metaphysischen Formulierungen für eine Art von Wesenheit, Präsenz oder Sein bieten keinen Anlass mehr, die Welt hierarchisch auf diese zentralen Begriffe hin auszulegen. Sie werden noch in einem dezentrierten, freien »Spiel der Phantasie«⁶ mit den unterschiedlichsten und gegensätzlichen Bedeutungsebenen verwendet.⁷ Ernst genommen in ihrer unumstößlichen Bedeutung werden solche Präsenzbegriffe aber nicht mehr. Eine feste, unumstößliche Bedeutung wird den Begriffen nicht mehr zuerkannt. Sie wird einer spielerischen Verwendung in je einzigartigen Kontexten zu wechselnden Zeiten und Orten zugeführt.⁸

In diesem Setting ist das Werk von Jacques Derrida zu platzieren. Die Frage nach Wesenheiten, die unveränderlich vorgefunden werden, wird durch das Interesse abgelöst, wie durch Unterscheidungsgebrauch Beziehungen hergestellt werden können. Wie etwa das Abnorme die Normalität beeinflusst, wie ein Zentrum durch seine Peripherie, wie das Innen durch sein Außen, oder wie ein Definitionsgegenstand durch sein definitiv Ausgeschlossenes konstituiert wird.

5 | Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1972 [SD], 423-424: »Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und dieser Metonymien [Bedeutungsverschiebungen, die eine eindeutige Wesensbestimmung verunmöglichen, Anm. d. Verf.]. Ihre Matrix wäre [...] die Bestimmung des Seins als Präsenz in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (eidos, arche, telos, energeia, ousia {Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt}, aletheia, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.«

6 | Vgl. Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, 488.

7 | Vgl. ders.: 117: »Infolgedessen mußte man sich wohl eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick beschäftigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird [...], das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.«

8 | Vgl. Lagemann, Jörg u. Gloy, Klaus: auf der Spur, 38-39: Diese metaphysischen Begriffe werden nur als Werkzeuge zu einer spielerischen Textbasterei genutzt, wodurch diese in ihrer Eingeschränktheit kenntlich gemacht werden.

1.2 DIE ITERIERABILITÄT DES ZEICHENS

Durch diesen Unterscheidungsgebrauch geschieht die »postmoderne« Aktualisierung eines solchen Spiels mit metaphysischen Bausteinen. Ein bevorzugtes Spielfeld ist dabei für Jacques Derrida die Bedeutungstheorie.⁹ Hier verlaufen die Nervenbahnen der Metaphysik, hier sammeln sich Fragen nach Wahrheit, Wirklichkeit und Wissen.

Die Semiotik nutzt Derrida als Einfallstor für die Problematisierung aussagekräftiger Differenzen: Im Zeichenbegriff tritt eine charakteristische Verspannung von Anwesenheit und Abwesenheit auf. Eine Spannung, die schon in der eigentlichen repräsentativen Aufgabe von Kommunikation zu Tage tritt:¹⁰

Als »Telekommunikation«¹¹ dient Sprache dazu, über große zeitliche und räumliche Entfernungen sinnhafte Strukturen mitzuteilen, Bedeutungen von längst vergangenen Sprechsituationen zu konservieren, oder die Abwesenheit

9 | Vgl. Engelmann, Peter: Positionen 2009, in: Derrida, Jacques: Positionen. Gespräche mit Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Wien 2009, 15: »Die Beziehung zur Semiotik Saussures gibt der philosophischen Metaphysikkritik eine semiotische Wende, die sich als sehr fruchtbar erweist. Denn aus ihr bezieht Derrida die Begriffe, die seine Metaphysikkritik von der seiner philosophischen Referenzen abhebt, und die, wenn nicht einen Fortschritt in der Metaphysikkritik, so doch eine von der Tradition verschiedene Beschreibung der Metaphysik und des Zirkels ihrer Kritik ermöglichen.«

10 | Vgl. Derrida, Jacques: Signatur, Ereignis, Kontext, in: ders.: RP, 329-330: »Der repräsentative Charakter der schriftlichen Kommunikation – die Schrift als Bild, Reproduktion, Nachahmung ihres Inhalts – wird das gleichbleibende Merkmal aller künftigen Fortschritte [in der Wissenschaft seit Condillacs »Essai sur l'origine des connaissances humaines«, auf den er sich an dieser Stelle bezieht, Anm. d. Verf.] sein. Der Begriff der Repräsentation ist hier von denen der Kommunikation und des Ausdrucks, die ich bei Condillac hervorgehoben habe, nicht zu trennen. Gewiß wird die Repräsentation komplizierter, sie wird sich zusätzliche Relais und Stufen verschaffen, wird zur Repräsentation der Repräsentation in den hieroglyphischen, ideographischen, dann phonetisch-alphabetischen Schriften werden, doch die repräsentative Struktur, welche die erste Stufe der Ausdruckskommunikation kennzeichnet, die Beziehung Idee-Zeichen, wird nie beseitigt oder verwandelt werden.«

11 | Vgl. Bennington, Geoffrey u. Derrida, Jacques: Jacques Derrida, Frankfurt a.M. 1994, 51: »Die Schrift ist eine Form der Telekommunikation. [...] Jeder weiß, daß die geschriebene Rede zu einer immensen Ausdehnung der räumlichen und zeitlichen Reichweite der Sprache führt.«

von Sender oder Rezipient zu kompensieren.¹² Bei der Schriftsprache ist dieser repräsentative Wesenszug noch verstärkt. Die grafische Darstellung der Sprache in der Schrift potenziert ihre Repräsentationsfunktion. Schriftlichkeit kann somit als Metapher für die strukturelle Abwesenheit dienen, die in der Sprache vorherrscht.

1.2.1 Entkernung des traditionellen Zeichenbegriffs

Eine solche Verschriftlichung von Sprache macht sich zunächst durch ein mögliches¹³ Fehlen des Empfängers bei schriftlicher Kommunikation bemerkbar. Obwohl ein Text oft im Hinblick auf eine bestimmte Leserschaft verfasst wird, wie man sich beispielsweise in einem Brief ausdrücklich an einen bestimmten Adressaten wendet, ist es für das Bestehen und das Fortbestehen einer Schrift nicht nötig, dass sie generell von jemandem gelesen wird. Damit sie gelesen werden kann, ist es nicht notwendig, dass sie von jemand Bestimmten gelesen wird.¹⁴ Die Verbreitung von Sprache in Schriftform macht die Anwesenheit eines Empfängers obsolet. Für ihre Verständlichkeit muss sich eine Textstruktur geradezu abkoppeln von der unmittelbaren Anwesenheit der an ihr beteilig-

12 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 257: »Mit Schrift beginnt die Telekommunikation, die kommunikative Erreichbarkeit der in Raum und Zeit Abwesenden. Jetzt bekommt die Unterscheidung von Worten und Dingen eine zusätzliche Dimension. Telekommunikation ermöglicht den Transport von Zeichen statt von Dingen. Sie arbeitet schneller und weniger energieaufwendig, und die Produktion der für die Transmission nötigen Energie, zunächst nur die Kraft mal Zeit, die man zum Schreibenlernen und zum Schreiben benötigt, muß nicht dort stattfinden, wo die Transmission stattfindet. Diese Vorteile stellt bereits die Schrift zur Verfügung, aber sie werden mit der Druckpresse und der modernen elektronischen Kommunikation nochmals immens gesteigert – allerdings mit der bedenklichen Folge, daß die gesellschaftliche Kommunikation jetzt in weiten Bereichen von industrieller Energieproduktion abhängig wird.«

13 | Vgl. Derrida, Jacques: Limited Inc., Wien 2001, 81: »In Sec [der Aufsatz Signatur, Ereignis, Kontext, in: RP 325-355, Anm. d. Verf.] wurde niemals gesagt, daß diese Abwesenheit notwendig wäre, sondern nur, daß sie möglich sei [...], und daß man diese Möglichkeit berücksichtigen müsse: Sie gehört, als Möglichkeit, zur Struktur jedes Zeichens [...], eben zur Struktur seiner Iterabilität. Und man kann sie von der Analyse seiner Struktur nicht ausschließen.«

14 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 333: »Meine ›schriftliche Kommunikation‹ muß, trotz des völligen Verschwindens eines jeden bestimmten Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. Sie muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – iterierbar – sein.«

ten Individuen.¹⁵ Sie ist prinzipiell von jedem und jederzeit lesbar, der auf die Textstruktur zugreift.¹⁶

Das bedeutet also gleichzeitig, dass auch auf einen Autor verzichtet werden kann.¹⁷ Ist ein Text erst einmal produziert, dann kann er auch weiterwirken, sollte sich der Autor nach einiger Zeit von seiner Schöpfung inhaltlich völlig distanziert haben oder sogar verstorben sein.¹⁸

Mit dem Wegfall von Urheber und Rezipient als Bedeutungsgaranten¹⁹ bricht auch die Vorstellung einer ursprünglichen Bedeutungsintention. Jac-

15 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 258: »Sie [die Schrift, Anm. d. Verf.] vergrößert als Verbreitungsmedium die Reichweite sozialer Redundanz; sie dehnt den Empfängerkreis aus und schränkt damit zugleich das ein, worüber noch informativ [...] geredet werden kann. Im Gebrauch von Schrift verzichtet die Gesellschaft mithin auf die zeitliche und interaktionelle Garantie der Einheit der kommunikativen Operation, und dieser Verzicht erfordert Kompensationen für das, was aufgegeben wird. Dadurch kommt es zu einer immensen, unabsehbaren Erweiterung von Anschlußfähigkeiten. [...] Und es kommt schließlich, wenn Schrift nicht mehr nur für Aufzeichnungs-, sondern auch für Kommunikationszwecke benutzt wird, zu Problemen der Selbstautorisierung des Geschriebenen in Vertretung eines abwesenden Ursprungs.«

16 | Historische Bestrebungen, diesen potentiell unlimitierbaren Empfängerkreis durch Kryptografie einzuschränken, geben zahlreiche Beispiele für die prinzipielle, in Bezug auf einen bestimmten Rezipienten unspezifische Lesbarkeit eines Textes. Vgl. Schmech, Klaus: Codeknacker gegen Codemacher. Die faszinierende Geschichte der Verschlüsselung, Witten, Herdecke 2008. Vgl. Derrida, Jacques: RP, 333: »Dies impliziert, daß es keinen Code – Organon der Wiederholbarkeit – gibt, der strukturell geheim wäre. Die Möglichkeit, die Zeichen (marques) zu wiederholen und damit zu identifizieren, ist in jedem Code impliziert, macht diesen zu einem mittelbaren, übermittlungsfähigen, entzifferbaren Gerüst, das für einen Dritten, also für jeden möglichen Benutzer überhaupt, wiederholbar ist.«

17 | Vgl. Barthes, Roland: Der Tod des Autors, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2002, 104-110.

18 | Vgl. ders.: 334: »Damit ein Geschriebenes ein Geschriebenes sei, muß es weiterhin ›wirken‹ und lesbar sein, selbst wenn der sogenannte Autor des Geschriebenen nicht länger einsteht für das, was er geschrieben hat, was er gezeichnet zu haben scheint, sei es, daß er vorläufig abwesend ist, daß er tot ist, oder, allgemein, daß er, was ›scheinbar in seinem Namen‹ geschrieben wurde, nicht mit seiner ganzen augenblicklichen und gegenwärtigen Intention oder Aufmerksamkeit, mit der Fülle seines Meinens unterstützt. Man könnte die soeben hier skizzierte Analyse hier im Hinblick auf den Empfänger wiederholen. Die Situation des Schreibers und des Unterzeichners ist, was das Geschriebene betrifft, im Grunde dieselbe wie die des Lesers.«

19 | Vgl. Derrida, Jacques: Limited Inc., 83: »Die ›shopping list for myself‹ wäre weder herstellbar noch brauchbar, sie wäre nicht das, was sie ist, und könnte nicht stattfin-

ques Derrida führt diese der Schriftsprache eigentümliche Abwesenheit des Bezeichneten, den Verlust einer festen Bedeutung im Rückgriff auf die »logischen Untersuchungen« von Edmund Husserl weiter aus. Hier gewinnt er verschiedene Beispiele von Kommunikation am Rand der Verständlichkeit und der Unsinnigkeit, um ein Sprachverständnis verdeutlichen zu können, das sich sogar unter der Bedingung der Abwesenheit einer Bedeutung vollzieht.²⁰ Selbst bei scheinbar völliger Widersinnigkeit oder Agrammatikalität²¹ zeigt sich der Reichtum an Möglichkeiten, die die Schrift für weitere Anschlüsse zur Verfügung stellt.²² Die Sprache erweist unter der Bedingung der Beliebigkeit der Bedeutungen ihre Leistungsfähigkeit. Erst unter dem Abwesenheitsparadigma der Schriftlichkeit erlangt sie die Kraft zu ihrem Funktionieren.²³

den, wenn sie nicht von Beginn an in Abwesenheit des Senders und Empfängers: des bestimmten und aktuell anwesenden Senders und Empfängers funktionieren könnte, wenn ihr das nicht möglich wäre. Und tatsächlich funktioniert sie nur, wenn diese Bedingungen gegeben sind. Im selben Augenblick, in dem ›ich‹ eine ›shopping list‹ mache, weiß ich [...] daß sie eine solche nur sein wird, wenn sie meine Abwesenheit impliziert, wenn sie sich schon von mir ablöst, um jenseits meines ›anwesenden‹ Aktes zu funktionieren, und wenn sie zu einem anderen Augenblick brauchbar ist, in meiner Abwesenheit, in Abwesenheit des jetzt-anwesenden-Ich, sei es die einfache ›Gedächtnislücke‹, die sie ihrer Bestimmung gemäß eben ersetzt, gleich danach, im Augenblick selbst, der schon der folgende Augenblick ist, in Abwesenheit des [...] Jetzt-Schreibenden.«

20 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 337: »Eine Aussage, deren Gegenstand nicht unmöglich, sondern nur möglich ist, kann sehr wohl ausgesprochen und verstanden werden, ohne, daß sein realer Gegenstand (sein Referent) anwesend ist [...]. Es ist nicht etwa immer so; aber es gehört zur Struktur der Möglichkeit dieser Aussage, daß sie gebildet werden und als leere oder von ihrem Referenten abgeschnittene Verweisung funktionieren kann.«

21 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 337-339. Vgl. Husserl, Edmund: Gesammelte Werke (Husserliana), Band XVIII, Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Den Haag 1975, 34-37 (I Kap 1 § 8).

22 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 338: »Bevor ich dabei einhalte, möchte ich im Zusammenhang mit unserer Diskussion über die Kommunikation anmerken, daß das wesentliche Interesse der Husserlschen Analyse, auf die ich mich hier beziehe [...], in dem Versuch und, wie mir scheint, dem gelungenen Versuch besteht, die Analyse des Zeichens oder des Ausdrucks als bedeutsame Zeichen in gewisser Weise von jeglichem Kommunikationsphänomen streng getrennt zu haben.« Vgl. Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹, München 1987, 133-140. Vgl. Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt a.M. 2003, 16-17.

23 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 290: »Schrift symbolisiert Abwesendes, und ›symbolisiert‹ soll hier heißen, daß Abwesendes wie Anwesendes für Operationen des Systems

Es zeigt sich weiterhin, dass auch ein fester Kontext nicht als verlässlicher Maßstab für Textualität gelten kann. Die Umstände eines Textes, die diesen möglicherweise erklären könnten, werden durch keine textimmanente Instanz legitimiert. Die Kontexte verfallen im Vergessen samt ihren Produzenten oder Rezipienten und können neu gebildet werden in einer völligen Verkenning der ursprünglichen Situation.²⁴

1.2.2 Das iterierte Zeichen in seiner Widersprüchlichkeit

Da sowohl Sender, Empfänger als auch Bedeutung und starr vorgegebener Kontext nicht konstitutiv sind für die Funktion von Schriftsprache, bleiben für Jacques Derrida drei klassische Merkmale von Textualität übrig. Nur diese berücksichtigen die »Krise des Sinns«, also die grundsätzliche Abwesenheit eines Signifikats²⁵, durch die erst die eigentliche Leistung der schriftlichen Sprache ausgeprägt wird: ihre universelle Wiederholbarkeit, ihre immer neue Einbeziehung von wechselnden Kontexten, Sprechern, Empfängern anhand von gleich bleibenden Markierungen. Die Sprache zeigt sich in ihrer schillernen Bedeutungsvielfalt, wenn sie als Schrift begriffen wird, die aus Markierungen besteht, an denen sich vielfältige und widersprüchliche Bedeutungsschichten anlagern können.²⁶

zugänglich wird. Darauf bauen Möglichkeiten der Beobachtung zweiter Ordnung auf, die von den Beschränkungen der sozialen Kontrolle unter Anwesenden freigestellt sind und Kritik in einem Umfang ermöglichen, der die Sozialstruktur und die Semantik der Gesellschaft tiefgreifenden Transformationen aussetzt.«

24 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 338.

25 | Vgl. Kimmerle, Heinz: *Philosophien der Differenz*, Würzburg 2000, 142: Derrida radikalisiert in seiner »Grammatologie« die Interpretation des Zeichenbegriffs, »[...] die davon ausgeht, dass es kein festes oder bleibendes Signifikat für einen Signifikanten geben kann, indem er von einem unaufhörlichen ›Gleiten‹ der Signifikate spricht.«

26 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 334-335: »Bevor ich die unvermeidlichen Kerneigenschaften einer jeden Schrift präzisiere [...], möchte ich zeigen, daß die Merkmale, die sich im klassischen und eng gefaßten Begriff von Schrift erkennen lassen, verallgemeinert werden können. Sie würden nicht nur für alle Ordnungen von ›Zeichen‹ und für alle Sprachen im allgemeinen gelten, sondern sogar über die semio-linguistische Kommunikation hinaus, für das ganze Feld dessen, was die Philosophie Erfahrung nennen würde, ja sogar Erfahrung des Seins: die sogenannte ›Präsenz‹.« Vgl.: Lagemann, Jörg u. Gloy, Klaus: *auf der Spur*, 66: »Es deutet sich hier bereits die Richtung an, in der Derrida versuchen wird, die Verweisungspotenz des Zeichens gegen die Annahme eines (wie und wo auch immer) präsenten Sinns auszuspielen und zu einem paradoxen Begriff einer ursprünglichen Sekundarität weiterzuentwickeln.«

Ein grundlegendes Charakteristikum dieser Markierungen ist dabei ihre »Verräumlichung«: Eine Markierung tritt als Zeichen hervor²⁷, indem sie sich von ihrer Umwelt unterscheidbar macht: Ein Schriftzeichen erstreckt sich auf einen charakteristischen Ausschnitt vor einem andersfarbigen Hintergrund, eine Lautfolge ist empirisch durch die Ausbreitung eigentümlicher Schallwellen gekennzeichnet. Als solche machen sie sich unterscheidbar von anderen Zeichen. Sie können in anderen Kontexten wiederholt und mit wechselnder Bedeutung belegt werden.²⁸ Hierdurch wird die Bedingung der Erkennbarkeit des Zeichens gewährleistet.

Weil sich das Zeichen durch seine Verräumlichungseigenschaft abhebt und identifizierbar macht, kann es auch in wechselnden Kontexten überstehen. Das Zeichen erhält die »Kraft eines Bruches« mit seinem ursprünglichen Entstehungskontext sowie eines Bruches mit allen weiteren Bedeutungsnuancen, die während dem Verlauf seiner Verwendung in es eingeschrieben wurden.²⁹

Somit ergibt sich für eine solche Markierung ein weiteres Kennzeichen, nämlich die Eigenschaft des Überdauerns. Eine Markierung kann unbegrenzt

27 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 336: »Diese Kraft des Bruches hat ihren Grund in der Verräumlichung, die das schriftliche Zeichen konstituiert: in der Verräumlichung, die es von den anderen Elementen der internen kontextuellen Kette trennt (die stets offene Möglichkeit, es herauszulösen und aufzupropfen), aber auch von allen Formen eines gegenwärtigen [...], subjektiven oder objektiven Referenten trennt. Diese Verräumlichung ist nicht die einfache Negativität einer Lücke, sondern das Auftauchen des Zeichens (marque).«

28 | Vgl.: Bernet, Rudolf: On Derrida's ›introduction‹ to Husserl's origin of geometry, in: Silverman, Hugh J. (Hg.): Continental Philosophy II. Derrida and Deconstruction, New York, London 1989, 152: Die Verräumlichung hebt den materialen, leiblichen Aspekt einer bezeichnenden Markierung hervor: »If, that is to say, the ›spiritual corporeality‹ and the ›material body‹ of the signifier are indeed inseparably entwined with one another, then we can no longer maintain the spiritual independence of the signified either. Sense is not the ground of the possibility of language since as ›trace‹ or ›primal writing‹, it remains stamped by the materiality and facticity of the structure of the sign.«

29 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 335: »Es gehört zum Zeichen schlechterdings lesbar zu sein, selbst wenn der Augenblick seiner Produktion unwiederbringlich verloren ist und selbst wenn ich nicht weiß, was sein angeblicher Autor-Schreiber in dem Augenblick, da er es schrieb, das heißt seiner wesentlichen Führungslosigkeit überließ, bewußt und mit Absicht hat sagen wollen. [...] aufgrund seiner wesentlichen Iterierbarkeit kann man ein schriftliches Syntagma aus der Verkettung, in der es gegeben oder eingefaßt ist, immer herauslösen, ohne daß ihm dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens, wenn nicht eben alle Möglichkeiten von ›Kommunikation‹ verloren gehen.«

wiederholt werden, ohne dass sie an eine feste Bedeutung gebunden bliebe.³⁰ Sie sichert ihren Fortbestand, angesichts der unsteten Veränderlichkeit von Produzent, Rezipient, Bedeutung und Kontext. Das Zeichen neutralisiert und immunisiert sich so gegen das Verschwinden und gegen den eigenen Tod³¹, der mit dieser Veränderlichkeit unweigerlich einhergeht.³²

Auf diese Weise kann die Schrift ihre zentrale Aufgabe erfüllen, die Wiederholbarkeit³³ oder Iteration einer Markierung angesichts einer immer drohenden Bedeutungsabwesenheit. Ein Zeichen macht in seiner Verwendungsgeschichte eine permanente Wandlung von Bedeutungen, verschiedenen Sprechern und Empfängern sowie von unterschiedlichen Sprechkontexten durch.³⁴ Es ist paradox, dass dabei die Markierung dennoch ihre

30 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 335: »Ein schriftliches Zeichen (signe), im geläufigen Sinne dieses Wortes, ist also ein Zeichen (marque), das bestehen bleibt, das sich nicht in der Gegenwart seiner Einschreibung erschöpft und die Gelegenheit zu einer Iteration bietet, auch in Abwesenheit des empirisch festlegbaren Subjekts, das es in einem gegebenen Kontext hervorgebracht oder produziert hat [...].«

31 | Vgl. Derrida, Jacques: Limited Inc., 101-102: »Im ersten seiner drei Kapitel, welches besonders die Tatsache betont, daß der ›Tod‹ und im allgemeinen die Nicht-Präsenz der lebenden, aktuellen, determinierten Intention das Zeichen [...] nicht daran hindert zu funktionieren; und daß die Möglichkeit dieses ›Todes‹ (und all dessen, was mit diesem Wort angezeigt wird [...]) in die funktionelle Struktur des Zeichens [...] eingeschrieben ist.«

32 | Vgl. Harvey, Irene E.: Derrida and the economy of différance, Bloomington 1986, 232: »In a paradoxical way therefore death is (a) non-representable, yet is (b) the condition for all representation. It is the abyss which allows for repetition, and which kills (menaces) the repeater and the repeated in that same process.«

33 | Vgl. Wetzell, Michael: Grundwissen, 32: »Dieser Begriff der Iterabilität [...] umfasst zugleich das Moment der Wiederholung und das der Veränderung. Ein Zeichen muss wiederholbar sein, sonst wäre es nur das einmalige und semantisch nicht generalisierbare Vorkommen einer Privatbezeichnung, durch die Wiederholung variiert das Zeichen aber, indem es sich von einem vergangenen Kontext ablöst und einem neuen anpasst.«

34 | Vgl. Dreisholtkamp, Uwe: Jacques Derrida, München 1999, 57: »Doch stellt sich die Schrift hinsichtlich der zu konstituierenden und zu bewahrenden Bedeutung als ambivalent heraus. Denn wenn die Schrift den Sinn von seinem Ursprungsort und seiner Ursprungszeit löst, wenn sie es also gestattet, über jedes sinnstiftende Leben hinauszugehen, entsteht damit zugleich auch die Möglichkeit eines spezifischen Todes in der Schrift, wobei dieser Begriff hier nur der radikalste Ausdruck für alle Phänomene des Vergessens, der Passivität und der bloßen Technik ist. Denn alles, was Husserl als Krisis der europäischen Wissenschaften analysiert, gilt als ein Indiz dafür, daß die befreiende und inhaltssichernde Funktion der Schrift in ein Vergessen der Ursprünge verschlungen

Identität bewahren kann. Denn ihre Identität besteht dabei gerade in der Nicht-Identität ihrer changierenden Bedeutungen. Die Anwesenheit, die Einheit der Bedeutung eines Zeichens, ist nur in ihrer Abwesenheit, ihrer Unterschiedenheit und Differenz, in ihrer ununterbrochenen Verschiebung zu haben.³⁵ Wie eine Markierung am Wegesrand, ein Meilenstein, die Entfernung zu einem bestimmten Ziel anzeigt, das sich jedoch selbst immer entzogen bleibt.

Es wäre jedoch verfehlt, dieses Primat der Markierung, das darin besteht, dessen vergänglichen Sinn wie ein Grabmal zu überleben, zu einem gänzlichen Verlust von Bedeutung hochzustilisieren. Die Monumentalität eines Zeichens, die in seiner Wiederholbarkeit besteht, führt dazu, dass sich an einer Markierung Bedeutungsschichten zeitweise anlagern und überlagern können, die sich aber nicht gegenseitig auskreuzen oder herauskürzen, sondern sich mitunter in einer völligen Gegensätzlichkeit aneinander reihen. Auf diese Weise lässt sich sowohl die Verwendungsgeschichte, als auch die komplexe Vernetzung der Begriffe untereinander nachvollziehen.

1.3 DIE SUPPLEMENTARITÄT DER SCHRIFT

Wie diese Iterierbarkeit weiterwirkt, zeigt Derrida in seiner Übersteigerung³⁶ von John Austins Sprechakttheorie. Dabei geht es nicht nur um eine bloße Kritik an der Konzeption Austins, sondern vor allem darum, die eigene Vor-

ist, mithin also ein Indiz dafür, daß die Verschiebung, Veränderung und Umgestaltung ursprünglichen Sinns immer schon stattgefunden hat.«

35 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 339: »Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene [...] Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, dass das Zeichen (marque) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdopplung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens [...] ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welche ein Zeichen [...] sogar nicht mehr auf sogenannt ›normale‹ Weise funktionieren könnte. Was wäre ein Zeichen [...], das man nicht zitieren könnte? Und dessen Ursprung nicht unterwegs verloren gehen könnte?«

36 | Vgl. Dreisholtkamp, Uwe: Jacques Derrida. Andere(s) in Schriften, Gaben an Andere, in: Henningfeld, Jochem u. Jansohn, Heinz (Hg.): Philosophien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2005, 217: »Das Vorgehen des Philosophen ist somit indirekt. Derrida entwickelt seine Überlegungen in zum Teil minutiöser Auseinandersetzung mit anderen Texten, deren Struktur er durch eine neue Art des Lesens kenntlich macht und deren zum Teil imponierende oder auch einschüchternde Architektur er befragt. In sei-

stellung der Supplementarität zu verdeutlichen. Die Wiederholbarkeit von Zeichen ist für die Erzeugung ihrer Bedeutungsvielfalt verantwortlich. Wie sich aber diese zahlreichen Bedeutungsschattierungen zueinander verhalten und auseinander entwickeln, das kann am Begriff der Supplementierung veranschaulicht werden. Derrida benutzt die Austinschen Theorie, untersucht ihre innere Stichhaltigkeit, wiederholt ihre Grundpositionen, indem er sie für seine eigene Schriftinterpretation verwendet, indem er der Sprechakttheorie seine eigene Sichtweise aufpfropft. Damit kann er performativ ausführen, zu welchen Ergebnissen eine solche Logik des Supplements fähig ist.

1.3.1 Austins Sprechakttheorie

Performative Sprechakte nach Austin bestehen darin, »dass mit einer Äußerung etwas getan und nicht bloß etwas gesagt sein solle«³⁷. Ja noch mehr, dass durch das Aussprechen einer Äußerung etwas getan wird, dass durch das Aussprechen das Ausgesprochene zugleich erfüllt wird. Derrida fasst die sich aus dieser Sprachauffassung ergebenden Kennzeichen zusammen:

Zunächst beinhaltet die Theorie der Performanz, dass die Kommunikation nicht primär aus konstativen Äußerungen besteht – aus prädikativen Aussagesätzen, die eine Wahrheitsbehauptung³⁸ vertreten –, sondern aus perlokutionären und aus illokutionären Sprechakten.³⁹ Die Illokution tritt dann als Aspekt der Sprache hervor, sobald man »die Äußerung zu etwas verwenden« will, so zum Beispiel jemanden warnt, eine Entscheidung verkündet, protestiert, verspricht oder tauft. Perlokutionäre Sprechakte dagegen sollen »etwas bewirken (einen beruhigen, überzeugen usw.)«.⁴⁰ Das Verständnis von Sprache reduziert sich nicht mehr auf die bloße Beinhaltung eines Informationswertes,

nen Werken sind immer die Spuren Anderer zugegen, von denen Zeugnis abgelegt wird und die gelesen werden müssen, um Derrida lesen zu können.«

37 | Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. Elfte Vorlesung, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2002, 72.

38 | Tugendhat, Ernst u. Wolf, Ursula: Propädeutik, 23-24: »Es gibt eine Art Sätze – Aristoteles nennt sie apophantische Sätze, im Deutschen kann man sie als Aussagesätze oder assertorische Sätze bezeichnen –, deren Funktion des Kundtuns speziell in einem Aufzeigen (man könnte auch erläutern: im Sagen, daß etwas der Fall ist) besteht, und für diese Sätze gibt es das Kriterium, daß man bei ihnen immer sinnvoll fragen kann, ob sie wahr oder falsch sind.«

39 | Vgl. Austin, John L.: Elfte Vorlesung, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 81.

40 | Keller, Albert: Sprachphilosophie, München 2000, 145-146.

sondern versucht einer Vielfalt von Sprechsituationen gerecht zu werden, in denen die Mitteilung einer Art von Handlungsverursachung gleicht.⁴¹

Die Intension, der Bedeutungsinhalt, eines Aussagesatzes wird damit durch den Begriff der Kausalität ersetzt, der Absicht eines Sprechers auf einen Hörer einzuwirken. Das bedeutet zugespitzt, dass Performanz, ganz im Gegensatz zur assertorischen Rede, die Bestimmung oder innere Struktur hat, eine Situation zu erzeugen oder zu wandeln, und nicht auf etwas außerhalb seiner selbst, wie eine Bedeutung, Bezug nehmen muss.

Daraus ergibt sich, dass sich die performative Redeweise an keinem Wahrheitswert messen lässt, wie es nur dem konstativ-prädikativen Aussagesatz zu eigen ist. Vielmehr beinhaltet sie »[...] den Wert der Kraft, des Kraftunterschiedes [...]«⁴², wie nachdrücklich eine Mitteilung produziert und angenommen wurde.

Insgesamt wendet Austin den Aspekt der Sprache, der sich um die Sprechsituation dreht, die Mitteilung, gegen eine bisherige Sprachinterpretation, die sich in der logischen Analyse des Bedeutungsinhaltes erschöpfte. Damit bereichert er die Analyse von Aussagesätzen um ein bislang vergessenes Gebiet, er ergänzt den auf assertorische Rede begrenzten Bereich der Logik durch illokutionäre und perlokutionäre Sprechweisen. Er stückelt dem bisherigen eine neuartige Erweiterung an. Das könnte man vorläufig schon die Logik des Supplements nennen.

1.3.2 Widersprüche bei der Autoapplikation der Performanz

Anhand eines grundsätzlichen Einwands dreht Derrida dieses System der Erweiterung des Konstantiven um das Performative gegen Austin selbst. Austin sieht sich dazu genötigt in seiner Konzeption des Performativen, konstantive Sprechakte eigentlich als unwahrscheinliche Sonderfälle menschlicher Kommunikation zu verdrängen. An wesentlicher Stelle jedoch scheint er sie wieder zu benötigen und unter dem Stichwort der »Kraft einer Äußerung«⁴³ und des

41 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 340: »Die Austinschen Begriffe von illocution und perlocution bezeichnen nicht die Beförderung oder die Übermittlung eines Bedeutungsinhalts, sondern gewissermaßen die Mitteilung (communication) einer ursprünglichen (in einer allgemeinen Theorie des Handelns zu definierenden) Bewegung, eine Operation und das Hervorrufen einer Wirkung. Mitteilen (communiquer) hieße [...] durch den Anstoß eines Zeichens (marque) eine Kraft mitzuteilen (communiquer).«

42 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 341.

43 | Vgl. Austin, John L.: Performative Äußerungen, in: Schulte, Joachim (Hg.): John L. Austin. Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, 325-326: »Lockern wir dann unsere Vorstellungen von Wahrheit und Falschheit, werden wir sehen, daß Aussagen, wenn man sie mit Bezug auf die Tatsachen beurteilt, schließlich doch nicht sonder-

»Kontextes«⁴⁴ heimlich wiedereinzuführen. Die Einsicht, dass performative Sprechakte zwar weder wahr noch falsch sein, aber sehr wohl gelingen oder scheitern können, nötigt ihn zu diesem Schritt.⁴⁵ Um Bedingungen gelingender und misslingender Kommunikation angeben zu können, beruft er sich auf den Begriff des Kontextes. Ein Sprechakt wird damit durch Entsprechung mit Umständen der Sprechsituation erklärt. Auf diese Weise erfolgt der erneute Rückgriff auf eine klassische Bedeutungskonzeption konstativer Art.⁴⁶ Dieser

lich verschieden sind von Ratschlägen, Warnungen, Urteilen usw. Wir erkennen dann, daß das Aussagen ebensowohl der Vollzug eines Aktes ist wie das Befehlen oder das Warnen. Andererseits erkennen wir auch, daß Befehlen oder Warnen [...] ebenfalls die Frage aufwerfen, wie sie sich auf Tatsächliches beziehen, und daß diese Fragestellung vielleicht nicht sehr verschieden ist von der entsprechenden Frage über die Beziehung zwischen Aussage und Tatsache. [...] Ein Ergebnis dieses Vorgehens [der wissenschaftlichen Erforschung der Frageverschiebung, Anm. d. Verf.] ist, daß es außer der früher sehr gründlich untersuchten Frage der Bedeutung bestimmter Äußerungen eine weitere und davon verschiedene Fragestellung gibt, die sich auf die sogenannte Kraft der Äußerung bezieht.«

44 | Zur Verbindung von illokutionärer Kraft und Kontext: Vgl. Derrida, Jacques: RP, 341. Vgl. auch Iser, Wolfgang: Das Modell der Sprechakte, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 133: »Wie es um die illocutionary force im Sprechakt bestellt ist, vermag der Empfänger in der Regel nur dem situativen Kontext der Äußerung entnehmen. Denn erst dieser garantiert das Gewärtigen der vom Sprecher gemeinten Intention, wobei immer vorausgesetzt ist, daß dem Sprecher sowie dem Empfänger das Modell kommunikativen Handelns (Konventionen und Prozeduren) vorgängig gemeinsam ist und daß ein beharrliches Abweichen davon bzw. dessen unangemessene Anwendung davon mit Sanktionen belegt wird.«

45 | Austin, John L.: Zur Theorie der Sprechakte. Zweite Vorlesung, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 64: »Außer daß man die Wörter der performativen Äußerung aussprechen muß, müssen in der Regel eine ganze Menge anderer Dinge in Ordnung sein und richtig ablaufen, damit man sagen kann, wir hätten unsere Handlung glücklich zustande gebracht. Wir hoffen, daß wir diese Dinge entdecken können, indem wir Fälle untersuchen und klassifizieren, in denen etwas schief läuft und die Handlung – Heiraten, Wetten, Taufen, Vermachen oder was es gerade ist – deshalb mindestens zu einem gewissen Grade ein Mißerfolg ist. Wir können die Äußerung dann nicht falsch nennen; sie ist im allgemeinen verunglückt. Die Lehre davon, was bei solchen Äußerungen schiefgehen kann, nennen wir die Lehre von den Unglücksfällen [infelicities].« Vgl. Falkenberg, Gabriel: Searle on sincerity, in: Burkhard, Armin (Hg.): Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the philosophy of John R. Searle, Berlin, New York 1990, 131-132

46 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 341: »Um dies zu zeigen, muß ich als bekannt und selbstverständlich erachten, daß die Analysen Austins ständig einen Wert von Kontext

Grundwiderspruch entsteht, weil Austin trotz des Verzichts auf Wahrheit eine feste Bedeutungsintention von Sprechakten garantieren will. Deshalb muss er zwei Alltagssprachliche Phänomene an den Rand drängen, die mit der sprunghaften Widerborstigkeit und der unbeherrschbaren Eigenständigkeit von Sprache zu tun haben.

Zum einen grenzt er das Fehlschlagen von Kommunikation als unerheblich aus. Austin unterteilt die Unfälle von Sprechakten in einerseits Versager, bei denen die performativ geäußerte Handlung nicht zustande kommt, sei es dass die Handlung wie bei Fehlberufungen nicht in Frage kommt, oder dass die Handlung verdorben wird wie bei Fehl Ausführungen.⁴⁷ Andererseits entsteht das Misslingen von Kommunikation durch Missbräuche, bei denen die Handlung zwar zustande kommt, aber unehrlich ausgeführt ist.⁴⁸ Diese mehrfache Gefahr des Misslingens⁴⁹ aber ist insgesamt als folgenlos für die Konzeption der Performanz ausgemacht, deren Gelingen von kontextuellen Kriterien der Konventionalität des Verfahrens, der Berufenheit der beteiligten Personen, der Korrektheit und Vollständigkeit des Verfahrens, der Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit der beteiligten Personen sowie deren verfahren-

in Anspruch nehmen [...]; und das lange Verzeichnis von Mißerfolgen (infelicities) verschiedener Art, die das Ereignis des performative beeinflussen können, führt immer zurück auf ein Element dessen, was Austin den totalen Kontext [...] nennt. Eines dieser wesentlichen Elemente – und nicht eines unter anderen – bleibt in klassischer Weise das Bewußtsein, die bewußte Anwesenheit der Intention des Sprechenden Subjekts in der Totalität seines Sprechaktes. Dadurch wird der die performative Kommunikation wieder zur Kommunikation eines intentionalen Sinns [...]»

47 | Vgl. Austin, John L.: Zweite Vorlesung, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 65-67.

48 | Ebd. 65-66: »In den beiden Γ -Fällen dagegen kommt sie zustande, wenn auch ihr Vollzug unter solchen Umständen – etwa wenn wir unehrlich sind – einen Mißbrauch des Verfahrens darstellt. Sage ich zum Beispiel: ›Ich verspreche‹, aber ohne die Absicht, das Versprechen zu halten, dann habe ich versprochen, aber -. [...]. In den Γ -Fällen nennen wir unsere verunglückte Handlung [...] eher ›unehrlich‹, oder wir sagen: ›Es war ihm nicht ernst damit.‹»

49 | Lycan, William G.: Philosophy of Language. A Contemporary Introduction, New York u.a. 2008, 150: »Austin was greatly concerned to emphasize the multifariousness of infelicity. An utterance can go wrong in any one of any number of quite different ways. It can be an ill-advised move in a game, as when one utters (6) because one has miscalculated the odds. Or it may be insincere. Or one may lack the standing or authority to perform an act of the kind intended. Or it may be very rude. Or it may be made too softly and go unheard. Or it may be made, tactlessly, in front of the wrong people. Or it may be verbose and pompous and blather on and on. Or it may presuppose something false, as if I were to apologize for doing something that my hearer had wanted done, or that was not in any way a bad thing to have done, or that I did not even do at all.«

rensgemäßem Verhalten abhängt. Diese notwendigen Bedingungen für eine gelingende Kommunikationshandlung weisen eine fatale Ähnlichkeit mit wahrheitstheoretischen Legitimationsschemata auf.⁵⁰

Zum anderen muss Austin nicht-ernste Sprechakte von seiner Theorie des Performativen ausschließen.⁵¹ Durch solche Späße oder Kunstaktionen sieht er die Regelhaftigkeit des Kontextes, wie auch die Aufrichtigkeit der beteiligten Personen, untergraben und die Funktion der Bedeutungsgebung bei performativen Sprechakten ausgehöhlt.⁵² Doch gerade solche Wiederholungen von Äußerungen, selbst wenn sie in einem offensichtlichen Rahmen zitiert werden, bilden die Struktur unserer Sprachlichkeit.⁵³ Das Unernsthafte lässt sich

50 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 342: »Das Verfahren Austins ist ziemlich bemerkenswert und typisch für jene philosophische Tradition, mit der er so wenig verbunden sein möchte. Es besteht im Anerkennen, daß die Möglichkeit des Negativen (hier, der infelicities) eine sicherlich strukturelle Möglichkeit ist, daß Mißlingen eine wesentliche Gefahr der untersuchten Operationen ist; dann wird mit einer fast unmittelbar gleichzeitigen Geste, im Namen einer Art idealer Regulierung, diese Gefahr als eine zufällige, äußerliche Gefahr ausgeschlossen, die uns nichts über das untersuchte Sprachphänomen lehrt. Dies ist um so merkwürdiger, genaugenommen unhaltbarer, als Austin den ›Fetisch‹ der Opposition value/fact mit Ironie verwirft.«

51 | Vgl. Austin, John L.: Zweite Vorlesung, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 70: »Ich meine zum Beispiel folgendes: In einer ganz besonderen Weise sind performative Äußerungen unernt oder nichtig, wenn ein Schauspieler sie auf der Bühne tut oder wenn sie in einem Gedicht vorkommen oder wenn jemand sie zu sich selber sagt. Jede Äußerung kann diesen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben. Unter solchen Umständen wird die Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernt gebraucht, und zwar wird der gewöhnliche Gebrauch parasitär ausgenutzt. Das gehört zur Lehre von der Auszehrung [etiolation] der Sprache. All das schließen wir aus unserer Betrachtung aus.«

52 | Vgl. Szafraniec, Asja: Beckett, Derrida, and the event of Literature, Stanford 2007, 79: »Austin excluded the ›non-serious‹ uses of language on the grounds that they either openly violate any context or are simply indifferent to it. By contrast, Derrida stipulates that the possibility of the ›non-serious‹ precedes the serious or that the two are equiprimordial (and thus in any case, the ›non-serious‹ is not derivative with respect to the serious). As a result, context no longer appears to us as the sole universal criterion for a communicative action's being successful.«

53 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 345: »Denn ist nicht schließlich, was Austin als Anomalie, Ausnahme, ›unernt‹, das Zitieren (auf der Bühne, in einem Gedicht oder in einem Monolog), ausschließt, die bestimmte Modifikation einer allgemeinen Zitathaftigkeit – einer allgemeinen Iterierbarkeit vielmehr –, ohne die es sogar kein ›geglücktes‹ performative gäbe? So daß als paradoxe, aber unvermeidliche Konsequenz – ein geglücktes performative notgedrungen ein ›unreines‹ performative ist [...]. Ich werde die Dinge nun

nicht ohne weiteres von einem so genannten normalen Gebrauch der Sprache abspalten. Vor allem, wenn man sich wie Austin weigert, konstative Wahrheitsbedingungen anzuerkennen, die eine inhaltliche Abtrennung von ernsthaften und unernsthaften Sprechakten ermöglichen würde. Im Begriff des Kontextes versucht Austin notgedrungen, sowohl Kriterien für eine inhaltliche Selektion von Unernsthaftigkeit gewinnen zu können, als auch traditionell wahrheitsbasierte Garantien einer konstativen Redeweise zu vermeiden. Dies bringt ihn in die Nähe der philosophischen Richtungen, die er zu überwinden glaubt.⁵⁴

Eine weitere Folge des ursprünglichen Widerspruchs, der heimlichen Wiedereinführung einer vorher negierten Bedeutung, zwingt Austin dazu, dasjenige hochzuhalten, was er die Quelle der Äußerung nennt. Die Metapher der Quelle⁵⁵ legt nahe, den Sprecher in einer mündlichen Sprache als Ursprung einer reinen, klaren und unverfälschten Bedeutung anzunehmen. Über diese Sonderstellung des Produzenten kann wieder eine Anwesenheit, eine verbindliche Intension konstruiert werden.⁵⁶ Die Theorie der Performanz, der selbst-erfüllenden Redehandlung, legt nahe, jeder Äußerung ein stillschweigendes »Ich sage, dass...« vorauszusetzen. Diese Anwesenheit eines Autors ist in der direkten Kommunikation im Gegenüber des Gesprächspartners offensichtlich

von der Seite der positiven Möglichkeit und nicht nur von der des Mißlingens angehen: wäre eine performative Äußerung möglich, wenn kein Zitat als Double die reine Einmaligkeit des Ereignisses spaltete, von sich selbst trennte?«

54 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 347: »Damit sich ein Kontext in dem von Austin geforderten Sinne erschöpfend bestimmen läßt, ist es zumindest notwendig, daß die bewußte Intention sich selbst und den anderen vollkommen gegenwärtig und wirklich transparent sei, da sie ein bestimmender Mittelpunkt des Kontextes ist. Der Begriff oder die Forderung des ›Kontextes‹ scheint also an derselben theoretischen und selbstsüchtigen Ungewißheit zu leiden wie der Begriff des ›Gewöhnlichen‹, an denselben metaphysischen Ursprüngen: dem ethischen und teleologischen Diskurs des Bewußtseins.«

55 | Zu Beginn dieser Untersuchung hat sich diese Metapher von Wasser und Wahrheit aufgedrängt. Vgl. Derrida, Jacques: Qual Quelle. Die Quellen Valéry's, in: ders.: RP, 291-325

56 | So kann in der Weiterentwicklung der Sprechakttheorie die Intention des Autors herangezogen werden, um fiktionale Sprechakte zu identifizieren. Vgl. Searle, John: Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts, New York u.a. 1979, 65-66: »[...] the identifying criterion for whether or not a text is a work of fiction must of necessity lie in the illocutionary intentions of the author. There is no textual property, syntactical or semantic, that will identify a text as a work of fiction. What makes it work of fiction is, so to speak, the illocutionary stance that the author takes toward it, and that stance is a matter of the complex illocutionary intentions that the author has when he writes or otherwise composes it.«

und wird bei schriftlichen Äußerungen durch die Unterschrift des Autors substituiert.⁵⁷ Ebenso das »Hiermit« in offiziellen Dokumenten bezieht sich deutlich auf die Quelle einer Äußerung und legen dem Autor des Gesagten eine Autorität über die Bedeutung – über das »was er doch gemeint hat« – zugrunde. Diesen Namenszügen und Formeln liegt die ähnliche Funktion zugrunde, dass sie als Stellvertretermerkmale die Anwesenheit eines Autors während seiner tatsächlichen Abwesenheit anzeigen. Diese Formeln bezeugen darüber hinaus die Exklusivität, die Einmaligkeit und die Ursprünglichkeit der Unterzeichnung, die absolute (Rechts-)Gültigkeit für sich in Anspruch nimmt. Eine Unterschrift bedeutet: »Allein ich habe das hergestellt und verfüge, dass es in meinem Namen gelten soll!«

Die Frage ist jedoch, ob sich dieser Anspruch von Originalität und exklusiver Repräsentation durchhalten lässt:⁵⁸ »Die Auswirkungen des Unterzeichnens sind die gewöhnlichste Sache der Welt. Aber die Bedingung der Möglichkeit dieser Auswirkungen ist gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung ihrer Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit ihrer strengen Reinheit. Um zu funktionieren, das heißt, um lesbar zu sein, muß eine Unterzeichnung eine wiederholbare, iterierbare, nachahmbare Form haben; sie muß sich von der gegenwärtigen und einmaligen Intention ihrer Produktion lösen können.«⁵⁹

Derrida hat mit dieser Kritik⁶⁰ an der Austinschen Sprechakttheorie performativ gezeigt, wie sich das Spiel der Sprache in der Form von ergänzungsbedürftigen und ergänzenden Annahmen weiterentwickelt. Dieses Prozessieren von Supplementen an der Sprechakttheorie macht einerseits deutlich, dass Austin wiedereinführt, wovon er eigentlich wegkommen will, nämlich Kommunikation nicht mehr synonym zu verwenden als dem Beförderungsmittel von Sinn, das einen reibungs- und rückhaltlosen Austausch von Bewusstseinen garantieren könnte. Andererseits erklärt sich daraus die

57 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 348.

58 | Vgl. Zima, Peter: *What is Theory? Cultural Theory as Discourse and Dialogue*, New York, London 2007, 196: »Unlike Austin and Searle, who continue to adhere to the idea of an autonomous subject responsible for a particular and univocal intentionality in speech, Derrida tries to deconstruct individual subjectivity along with its speech acts and the underlying intentionality.«

59 | Derrida, Jacques: RP, 349.

60 | Kritik bedeutet hier nicht das Aufzeigen einer fehlerhaften Konzeption im Namen einer größeren Wahrheit, sondern die widersprüchliche Gleichzeitigkeit vom achtenswerten Bemühen Austins um eine alltagsnähere Sprachauffassung im Begriff der Performanz und den axiomatischen Unzulänglichkeiten, die sich bei einer retorsiven Anwendung der performativen Theorie ergeben. Dies geschieht unter den Stichpunkten des totalen Kontexts und der Quelle (bzw. der Signatur), durch die vorher abgelehnte Bedeutungsgaranten für einen konstativen Wahrheitsbegriff restauriert werden.

Wirkungsweise des Supplements: Austin erkennt an der bestehenden Auffassung, die Sprache nur als Träger von wahrhaften Bedeutungen in ein enges logisches Korsett steckt, einen erheblichen Mangel und behebt diesen durch die Aufpfropfung seiner Theorie der Performanz. Damit ist jedoch kein fertiges, perfektes System entstanden, sondern nur wieder ein wesentlicher Mangel reproduziert worden, der durch Zusätze und Anbauten geschlossen werden muss – was Derrida durch seine Anmerkungen in der Art eines pädagogischen Schauspiels⁶¹ wiederholt. Und genau durch seine Wiederholung vorführt, dass die Randbereiche des Eigentlichen nicht als zu vernachlässigendes Beiwerk beiseite zu schieben sind, sondern auf das eigentlich selbstgenügsame Zentrum konstituierend einwirken:⁶² Derrida unterzeichnet seinen Essay mehrmals, um darauf hinzuweisen, dass jegliche sprachliche Äußerung der Iterierbarkeit unterliegt, und dass damit eine unkontrollierbare Bedeutungsmultiplikation⁶³ einsetzt, die immer weiter von einem wahrhaftigen Ursprung, der Intention

61 | Vgl. Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, 175: »Andererseits verwende ich dabei zahlreiche Aussagen oder diskursive Gesten und Schriftformen, deren Struktur meine Demonstration in gewisser Weise auf praktische Art stützt, das heißt, indem ich Beispiele von *speech acts* gebe, die durch sie selbst die begrifflichen Oppositionen unpraktizierbar und theoretisch ungenügend machen, denen die Theorie der *speech acts* im allgemeinen vertraut, vor allem in der Gestalt, die ihr Searle gibt (ernst/unernst, wörtlich/metaphorisch oder ironisch, normale Formen/parasitäre Formen, *use/mention*, *intentional/nicht intentional* und so weiter). Diese doppelte Schrift schien mir mit den Sätzen zusammenzuhängen, die ich gleichzeitig auf theoretischer Ebene vor Augen führen und in der Praxis von *speech acts* exemplifizieren wollte.«

62 | Vgl. Culler, Jonathan: *Dekonstruktion*, 114: Das Supplement ist also »[...] ein unwesentlicher Zusatz, der zu etwas hinzugefügt wird, was schon in sich vollständig ist; aber das Supplement wird hinzugefügt, um zu vervollständigen, um in dem, was eigentlich als in sich vollständig galt, einen Mangel zu kompensieren.«

63 | Durch die Wiederholung eines Zeichens erfolgt nicht nur ein Bedeutungszerfall, sondern auch immer eine damit verbundene Bedeutungsrekonstruktion. Vgl. Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, 84-85: »Aber die Notizen können nur insofern geschrieben oder gelesen werden, als mein Nachbar auf meinen anwesenden Beistand verzichten kann, um das zu lesen, was ich ohne seinen anwesenden Beistand schreiben konnte, sowie insofern als diese beiden möglichen Abwesenheiten selbst in dem Augenblick, in dem ich schreibe und in dem er liest, die Möglichkeit der Botschaft entwerfe. Infolgedessen hinterlassen diese beiden Abwesenheiten – die eben die Notiz ersetzen soll und die sie daher impliziert – sogleich [...] ihre Markierung [*marque*] im Zeichen [*marque*]. Sie versehen [*remarquent*] das Zeichen [*marque*] im vorhinein mit einer neuerlichen Markierung. Diese neuerliche Markierung [*remarque*] ist eigenartigerweise Teil des Zeichens [*marque*]. Und diese neuerliche Markierung [*remarque*] ist nicht von der Struktur der Iterabilität trennbar [...].«

eines Autors oder der Quelle der Bedeutung wegführt.⁶⁴ Selbst bei dieser vorbildlichen Instanz der Bedeutungsgebung, der Unterschrift als Zeichen der Autorschaft, werden die Konturen durch die iterierenden Bedeutungsüberlagerung einer Schriftlichkeit verwischt.

Dieser performative Hinweis von Derrida funktioniert nur, wenn die Gültigkeit performativer Äußerungen akzeptiert wird. Das Projekt Austins wird derart bewundernd bestätigt, indem es imitiert wird⁶⁵. Gleichzeitig erfolgt eine Delimitation, die auf die selbstwidersprüchliche Begrenzung der Theorie Austins hinweist und sie überbietet: Mag das Faksimile der handschriftlichen Unterzeichnung Derridas noch die Sehnsucht nach einer Quelle der Bedeutung bei Austin persiflieren, die gedruckte Unterschrift gleich darunter noch davon handeln, dass die Eigengesetzlichkeit der Schrift jegliche Bedeutung disseminativ verstreut und weiterranken lässt, die neuerliche Nennung der bloßen Initialen (»J.D.«) zeugt vom unaufhaltsamen Verfall klassischer Wahrheitskonzeptionen.⁶⁶ Die Iterabilität, die schriftgemäße Möglichkeit ihrer Wiederholung, erzwingt einen beständigen Prozess des Sinnverfalls⁶⁷ und der Sinnrekonstruktion.⁶⁸

64 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 350: »2. der semantische Horizont, der gewöhnlich den Begriff von Kommunikation beherrscht, wird durch die Intervention der Schrift, das heißt einer Dissemination, die sich nicht auf eine Polysemie reduziert, überschritten oder durchbrochen. Die Schrift liest sich, sie gibt, »in letzter Instanz, keinen Anlaß zu einem hermeneutischen Dechiffrieren, zur Entzifferung eines Sinns oder einer Wahrheit.«

65 | Diese Faszination für die Theorie der Performativität von Texten, die eine Wirkung zeitigen und eine Handlung anstoßen, setzt sich in weiteren Aufsätzen von Derrida fort: Derrida, Jacques: Unabhängigkeitserklärungen, in: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz, 121-128; Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, Frankfurt a.M. 1991: 28, 55; Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, 19, 24-29; Derrida, Jacques: unbedingte Universität, 13, 22.

66 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 351.

67 | Vgl. Zima, Peter V.: Interpretation und Dekonstruktion: Iterativität und Iterabilität, in: Schwarz, Alexander (Hg.): Der unzitierbare Text: Ein Gespräch, Bern u.a. 1997, 12: »Mit anderen Worten, die Iterabilität als Wiederholung oder Rekurrenz eines Zeichens hat den Zerfall der semantischen Identität dieses Zeichens zur Folge: zunächst aus pragmatischen Gründen (wegen der Verschiedenheit der Kommunikationszusammenhänge), dann aus semantischen Gründen (wegen des Bedeutungswandels, der innerhalb des diskursiven Kontextes stattfindet [...]).«

68 | Vgl. Derrida, Jacques: Limited Inc., 65 + 69: Die Möglichkeit einer Fehlinterpretation oder einer Bedeutungsabberation ist durch die Wiederholbarkeit den Äußerungen konstitutiv. Zudem wird in der Wiederholung das scheinbar bloß reproduzierte neu erschaffen.

1.3.3 Das Supplement

Dieser Begriff des sich weiterentwickelnden Textsupplements scheint sich eng an die Theorie der Inokulation bei Friedrich Nietzsche in »Menschliches, Allzumenschliches« anzulehnen, in der er von »Veredelung durch Entartung«⁶⁹ spricht. Fortschritt ist nur möglich, weil eine rigide Hierarchie durch aus der Art geschlagene Bestandteile geschwächt und erschüttert wird. »Gerade an dieser wunden und schwach gewordenen Stelle wird dem gesamten Wesen etwas Neues gleichsam inokuliert [...]«⁷⁰. Eine Schwachstelle wird auf diese Weise zum Initial, eingefahrene Sichtweisen und Denksysteme zu überprüfen und diese dynamisch im beständigen Wandel von Ergänzungsbedarf und Supplement weiterzuentwickeln.

Eine solche Kette von sich permanent revoltierenden Aufpfropfungen benennt Derrida als Spur oder »trace«. Die verschiedenen Schichten, die sich übereinander lagern beim Fortgang der Supplementierung, ergeben ein fortlaufendes Netz von Verweisungen, die sich in ihrer Unterschiedlichkeit auch gegenseitig widersprechen und negieren können. Diese Anfügung einer unterschiedlichen, entartenden Theorie verhindern jeglichen Präsenz- oder Substanzgedanken.⁷¹ Derjenige ist längst vergangen, der die Spur angefertigt haben könnte – etwa ein Schöpfergott –, wir können nicht einmal mehr sagen, dass sie gefertigt wurde.⁷² Das einzige, was besteht, ist eine Spur von in sich

69 | Vgl. Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches I und II. Kritische Studienausgabe, München 2002, 187 (§ 224) Nietzsche spricht hier zwar von gesellschaftlich-kulturellen Phänomenen. Wieso aber sollte man nicht diese Wirkungsweise auch auf sprachliche Vorgänge (oder menschliche Erkenntnis überhaupt) ausdehnen können?

70 | Ebd. 187 (§ 224).

71 | Vgl. Dreisholtkamp, Uwe: Derrida, 150: »Ein jedes Supplement bezeichnet den Verlust eines Ursprungs, der nie stattgefunden hat und dessen Stelle deshalb von dem besetzt wird, das aus dem Ursprung doch erst folgen soll. Die Abwesenheit einer Präsenz ist die Anwesenheit des Supplements, das die Präsenz zugleich auf Abstand hält und präsent zu machen verspricht.«

72 | Damit unterscheidet sich dieser Entwurf der Spur von dem bei Paul Ricoeur. Der schließt (wie in der Jagdkunde) von einer Spur auf dasjenige Wesen, das sie hinterlassen hat. Vgl. Ricoeur, Paul: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2004, 31-32: »Was ist aber eine Spur anderes als das moderne Äquivalent des Abdrucks gemäß den Griechen? [Ricoeur spielt hier auf Platons Sophistes an, Anm. d. Verf.] Die Metapher hat sich vom Abdruck des Siegels im Wachs zum Vorbeilaufen eines Tieres im Feld verschoben. Aber der Hintergrund der Metapher ist der gleiche: Die hinterlassene Spur ist ebenfalls ein Abdruck, welchen es zu entziffern gilt. [...] So wiederholt sich das Rätsel des Abdrucks in dem der Spur; man braucht ein

selbst unterschiedenen Verweisungen ohne Anfang und ohne Ende, von der keine autoritative Bedeutung mehr ausgehen kann. Bei der Spur handelt es sich um eine un abgeschlossene Folge von unendlichen, aufeinander verweisenden Elementen.⁷³ Die Begrifflichkeit des Supplements, das man als Aufpfropfung⁷⁴ übersetzen kann, legt die Interpretation nahe, das Supplement selbst und den zeitlichen Fortgang der Supplementierung in der Form einer sich entziehenden Spur als Analyse des Verlaufs, der Wachstumsphase eines Begriffskonglomerates in seinen verschiedensten Verwendungen anzusehen, während der Begriff der Dissemination eher die Verstreuung, die Aussaat von solchen Bedeutungsranken erläutert.⁷⁵ Die Sprache gleicht damit einer wu-

vorgängiges theoretisches Wissen über die Eigenschaften desjenigen, der eine Spur hinterlassen hat, und ein praktisches Wissen hinsichtlich der Kunst des Entzifferns der Spur, die dann als Zeichenwirkung des Vorbeilaufens desjenigen, der die Spur hinterlassen hat, fungiert.«

73 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 436-437: »Wenn sich die Totalisierung alsdann als sinnlos herausstellt, so nicht, weil sich die Unendlichkeit eines Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt, sondern weil die Beschaffenheit dieses Feldes – eine Sprache, und zwar eine endliche Sprache – die Totalisierung ausschließt: dieses Feld ist in der Tat das eines Spiels, das heißt unendlicher Substitutionen in der Abgeschlossenheit (clôture) eines begrenzten Ganzen. Dieses Feld erlaubt die unendlichen Substitutionen nur deswegen, weil es endlich ist, das heißt, weil ihm im Gegensatz zum unausschöpfbaren, allzu großen Feld der klassischen Hypothese etwas fehlt: ein Zentrum, das das Spiel der Substitutionen aufhält und begründet. Wollte man sich des Wortes bedienen, dessen ärgerliche Bedeutung im Französischen immer wieder ausgelöscht wird, könnte man sagen, daß diese Bewegung des Spiels, die durch den Mangel, die Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs möglich wird, die Bewegung der Supplementarität (supplémentarité) ist. Man kann das Zentrum nicht bestimmen, weil das Zeichen, welches das Zentrum ersetzt, es supplementiert, in seiner Abwesenheit seinen Platz hält, – weil dieses Zeichen sich als Supplement noch hinzufügt.« Vgl. Schrijver, Georges de: *The political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida*, Leuven u.a. 2010, 268-269.

74 | Vor allem die Nähe zur Terminologie Nietzsches (»Inokulation«) begünstigt die metaphorische Ausbeutung der botanischen Fachsprache. Die künstliche Aufpfropfung eines artfremden, entarteten Reises auf eine gewöhnliche Unterlage führt erst zur Veredelung.

75 | Vgl.: Culler, Jonathan: *Dekonstruktion*, 160: Es zeigt sich, »daß dissémination die Verstreuung von Sperma, Samenkörnern und von sèmes (semantische Merkmale) bedeutet«. Vgl. auch: Zima, Peter V.: *Dekonstruktion*, 52: Die Tatsache, daß abweichende, différante, einander ausschließende Bedeutungen unter einer Markierung zusammenfallen, nennt Derrida Dissemination. Dies hat zur Folge, daß eine volle »Sinnpräsenz nicht zu verwirklichen ist, weil jedes Zeichenunablässig auf andere, vorausgegangene

chernden Hecke von Bedeutungen, deren Verzweigungen willkürlich und unkontrollierbar austreiben. Dieses nicht mehr nachvollziehbare Sprießen der Bedeutungsebenen führt zu einer hermetischen Eigenständigkeit der Sprache, die sich beispielhaft in der Schrift äußert.⁷⁶ Die Wucherungen, diese Bedeutungsvervielfältigungen, sind jedoch alles andere als beliebige Aneinanderreihungen, sondern erhöhen durch ihre Supplementierung den Anschluss von weiterer sinnhafter Kommunikation, ohne zu einem Stillstand in einer in sich ruhenden Wahrheit zu kommen.⁷⁷ Solche Spuren geben die Richtung für weitere Diskurse an.

1.3.4 Der supplementäre Charakter der Schrift

Diejenigen Merkmale, die der iterierbaren Schrift zugrunde liegen, wie die beliebige Wiederverwendbarkeit der Zeichen und der Supplementarität der Schrift lassen sich verallgemeinern. Diese beiden Eigenschaften gelten für alle Zustände des Seins, die erst in ihrer Beobachtung und Beschreibung zu Tage treten.⁷⁸ Entgegen einem der Hauptdogmen in der philosophischen Überlieferung, dass Wahrheit nur im reinen Denken, in der Selbstaffektation des Geistes geschehen oder immerhin noch im unverfälschten Medium der unmittelbaren mündlichen Unterhaltung gefunden werden kann,⁷⁹ verteidigt Derrida die Schrift: Mit der Ausweitung des Schriftbegriffes auf den ganzen erfahrbaren und interpretierbaren Lebensraum unserer Realität wird durch die Schrift also eine Art von »steinerner Autonomie«⁸⁰ der Markierungen gegenüber ihren im Fluß begriffenen Bedeutungen erreicht. Der Logozentrismus in

oder nachfolgende Zeichen verweist und dadurch den Zerfall der eigenen Identität und der Sinnpräsenz bewirkt.«

76 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 350: »Die Schrift liest sich [Nicht wir lesen die Schrift! Anm. d. Verf.], sie gibt, ›in letzter Instanz‹, keinen Anlass zu einem hermeneutischen Dechiffrieren, zur Entzifferung eines Sinns oder einer Wahrheit [...].«

77 | Vgl. Geisenhanslücke, Achim: Einführung in die Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft, Darmstadt 2003, 98.

78 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 335: »Sie würden nicht nur für alle Ordnungen von ›Zeichen‹ und für alle Sprachen im allgemeinen gelten, sondern sogar, über die semio-linguistische Kommunikation hinaus, für das ganze Feld dessen, was die Philosophie Erfahrung nennen würde, ja sogar Erfahrung des Seins: die sogenannte ›Präsenz‹.«

79 | Vgl. Flynn, Bernard: Derrida and Foucault: Madness and Writing, in: Silverman, Hugh J. (Hg.): Derrida and Deconstruction, 211: »Derrida has shown us throughout the course of his writings that the desire to occult the essential iterability of writing, thereby rendering it indissolubly linked to the event of self-presence, is the constitutive, if impossible, desire of metaphysics.«

80 | Vgl. Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 196.

der Philosophie, der oft mit einem Phonozentrismus einhergeht,⁸¹ wird durch die Schriftlichkeit unterwandert.⁸² Schriftzeichen, die so aufgefasst werden, sträuben sich gegen jeden Versuch der Errichtung einer metaphysischen, unumstößlich-autoritativen Weltsicht, die den Anspruch auf Wahrhaftigkeit erhebt. Bei diesem Textbegriff bietet sich die Möglichkeit, die Welt dynamisch als ein stetiges Verschieben von Supplementen, Unterschieden und Differenzen zu analysieren.⁸³ Die Textualität wird zum Überbleibsel einer in chaotischem Werden verlorenen Welt, die niemals in einem gesicherten Sein anwesend sein kann. Was bleibt, ist eine Erkenntnis der Wirklichkeit als Schrift, die wie ein steinernes, unverwittertes Grabmal von seinen vergänglichen und vergangenen Sprechern, Rezipienten und Bedeutungen zeugt.⁸⁴ Der Tod der Bedeutung wohnt im Grabmal des Zeichens.⁸⁵ Dieser Wegfall fester Bedeutungs-

81 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 102: »Diese Verurteilung der Schrift ist deshalb so bedeutsam, weil der ›Phonozentrismus‹, der die Schrift als bloße Repräsentation der Rede ansieht und damit eine unmittelbare Beziehung von Rede und Sinn herstellt, unausweichlich mit dem ›Logozentrismus‹ der Metaphysik verbunden ist, der Ausrichtung der Philosophie auf eine Ordnung des Sinns – Denken, Wahrheit, Vernunft, Logik, das Wort –, die als in sich selbst existierend, als Basis aufgefaßt wird.« Vgl. Derrida, Jacques: *La Dissémination*, Paris 1972, 77-215.

82 | Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 212: Vielmehr »[...] ist das gesprochene Wort von Haus aus auf das Supplement des geschriebenen Wortes angelegt, so daß sich das Wesen der Sprache, nämlich die konventionelle Festlegung und ›Institutionalisierung‹ von Bedeutungen im Zeichensubstrat anhand der konstitutiven Eigenschaften der Schrift erklären läßt.«

83 | Vgl. Dreisholtkamp, Uwe: *Andere(s) in Schriften*, in: Henningfeld, Jochem u. Jansohn, Heinz (Hg.): *Philosophien*, 229: »Diese bekannte Feststellung Derridas [dass es kein Textäußeres gibt, Anm. d. Verf.] dehnt nicht einen traditionellen Textbegriff ins Absurde aus – sie bringt noch einmal auf andere Weise zur Sprache, dass jenseits eines Zusammenhangs differentieller Relationen kein souveräner Ursprung liegt, sondern weitere Zusammenhänge differentieller Relationen. [...] Ohne konstitutive Iterationen, die verändern, indem sie wiederholen, die wiederholen, indem sie verändern, gibt es für Derrida keine Wirklichkeit, wodurch im Gegenzug auch folgt, dass es diese als kontingente Eröffnung in den Spielen der Differenzen durchaus gibt.«

84 | Vgl. Derrida, Jacques: *Leben ist Überleben*, Wien 2005, 40: »Jedesmal, wenn ich etwas von mir gebe, wenn eine solche Spur von mir (aus)geht, auf nicht-wiederanzueigene Weise ›(her)vorgeht‹, (er)lebe ich meinen Tod in der Schrift. Die äußerste Prüfung: Man enteignet sich, ohne zu wissen, wem die Sache, die man hinterläßt, eigentlich anvertraut wird.« Vgl. Baldwin, Thomas: *Death and Meaning – Some Questions for Derrida*. in: Glendinning, Simon: *Arguing with Derrida*, Oxford 2001, 90.

85 | Vgl. Bennington, Geoffrey u. Derrida, Jacques: *Derrida*, 64: Der Grabmalcharakter der Schrift »[...] setzt das Geschriebene der allgemeinen Alterität seiner Bestimmung

träger bedeutet auch den Verlust eines festen normativen Zentrums, von dem aus eine unumstößliche Beurteilung möglich wäre. Der unabgeschlossene Diskurs und die Schrift, die nie zu Ende geschrieben werden kann, bilden den Fortsatz und die Chiffre für einen metaphysischen Weltbegriff, der aufgrund seiner Brüchigkeit nicht mehr allein stehen kann.⁸⁶ Die Überfrachtung des Schriftbegriffes mit der ganzen unserer Erfahrung zugänglichen Welt, diese Neubelegung des Gegenstandsbereiches der Markierung »Schrift« sprengt die klassische Bivalenz des metaphysischen Denkens.⁸⁷ An die alte Konvention, die den Gebrauch von Schrift festlegte und damit eine Opposition von Rede und Schrift (von direkt zugänglicher Verstandeswelt und vermittelndem Umweg über den Text) nahelegt, wird erinnert und sie zugleich durch die neuartige, spielerische Verwendung von Schriftlichkeit erweitert.⁸⁸

1.4 DIE DIFFÉRANCE ALS GESTAFFELTE UNTERSCHIEDUNG

Eine derartige Expansion der Schrift dient Derrida dazu, dem Umstand unseres metaphysischen Wirklichkeitsverlustes gerecht zu werden.⁸⁹ Unsere Welt, das sind unsere Beschreibungen. Beschreibungen, die sich nie ausschöpfen

aus, untersagt ihm aber zugleich jede gesicherte oder vollständige Auskunft bei einer solchen Bestimmung. [...] Ein Text beruhigt sich niemals in der Einheit seines zuletzt (wieder)gefundenen Sinns.« Vgl. Friedrich, Peter: Schrift und Grab. Literalität und Liminalität in der epitaphischen Texttradition, in: Geisenhanslücke, Achim u. Mein, Georg (Hg.): Grensräume der Schrift, Bielefeld 2008, 167-188.

86 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 424: »Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder Ursprungs alles zum Diskurs wird – vorausgesetzt, man kann sich über dieses Wort verständigen –, das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.«

87 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 350.

88 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 156: »Indem er von der traditionellen Charakterisierung der Schrift ausgeht und argumentiert, daß auch die Rede eine Form der Schrift sei, schafft Derrida im Grunde einen neuen Begriff der Schrift, eine verallgemeinerte Schrift, die auch die Rede einschließt, behält aber den alten Namen als levier d'intervention bei – als Interventionshebel, der es erlaubt, in den hierarchischen Gegensatz (Schrift/Rede), den er transformieren will, einzugreifen.«

89 | Kathrin Busch scheint dieser textuellen Wirklichkeitssupplementierung bei Derrida nicht gerecht zu werden, wenn sie Derrida vor der Interpretation eines angeblichen »Konstruktivismus« in Schutz zu nehmen versucht. Vgl. Busch, Kathrin: Wie gesprochen werden? Zur Passion der Rede bei Derrida, in: Alloa, Emmanuel u. Lagaay, Alice (Hg.):

können, die immer durch Supplemente überworfen und erneuert werden. Sie verweisen über sich selbst hinaus und offenbaren damit den wesentlichen Mangel, das Wesentliche ihres Gegenstandes nicht vollständig erfasst, ihren Inhalt nicht restlos ausgeschöpft zu haben. Diese Struktur aufeinanderbezogener Verweisungen besteht systematisch in einer unterscheidungsgebundenen Abhängigkeit.⁹⁰

Die Beschaffenheit solcher Unterscheidungen lässt jedoch keine einfache Identifikation dieser Struktur zu. Der Umstand, dass jede identifizierende Aussage jeweils einen grundlegenden Supplementierungsbedarf äußert, verunmöglicht die Identifikation dieses Vorganges durch eine Definition nach klassisch metaphysischem Muster. »Différance« soll demnach der Name für eine Ordnungsstruktur von verschachtelten Differenzen sein, die sich selbst einer Einordnung aufgrund ihrer mehrfachen Unterschiedenheit entzieht.⁹¹ Eine paradoxe Systematik von ineinander verwobenen Unterscheidungen, die sich in gegenseitiger Abgrenzung bedingen, aber dadurch gleichzeitig ausfasern und sich einer Identifizierung oder einer Bedeutungsfeststellung verweigern. Die »Différance« beschreibt eine Dynamik der Vernetzung von sich immer erneuernden Bedeutungsschattierungen und kann deshalb nicht auf einen Begriff gebracht werden und in ihm zur Ruhe kommen.⁹²

Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert, Bielefeld 2008, 101-102

90 | Vgl. Derrida, Jacques: Die *différance*, in: ders.: RP, 40: »Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt.«

91 | Vgl. Zeillinger, Peter: Jacques Derrida Bibliographie, Wien 2005, 6: »Der *différance*-Vortrag vom Januar 1968 [in dem von der ›*différance*‹ angeblich zum ersten Mal die Rede war, Anm. d. Verf.] stellt also nicht die selbstgewisse Etablierung eines neuen Begriffs dar, sondern versteht sich als nachträgliche Deutung einer ebenfalls erst nachträglich erkannten Gemeinsamkeit von Analysen, die, nach Derrida, eben auf die unhintergehbare Wahrnehmung einer nicht begrifflich fassbaren ›Vorgängigkeit‹ hinauslief und so – als Konsequenz! – eine Annäherung notwendig machte, die über das begrifflich Fassbare hinausginge: die Rede von einem in seinem ganz spezifischen Kontext zu verstehenden Neologismus, den Derrida mit einigen Hinweisen auf seine mögliche Etymologie als ›*différance*‹ (mit a) zu bezeichnen versucht. Zahlreiche Missverständnisse, die mit diesem (Nicht-)Begriff verbunden wurden, lassen sich so durch eine konsequente Lektüre auch der performativen Aspekte von Derridas Texten auflösen.«

92 | Vgl. Lagemann, Jörg u. Gloy, Klaus: auf der Spur, 137: »Wie gesehen, stellt die Differentialität der sprachlichen Zeichen- und Systemkonstitution für Derrida die entscheidende theoretische Ressource des Zeichenbegriffs gegen seine metaphysische

1.4.1 Metaphorik des »A« im Neologismus Différance

Schon im orthographischen Erscheinungsbild der Wortneuschöpfung »Différance« kann man die Wirkungsweise und die Kraftentfaltung ablesen, die sich aus der fundamentalen Entrückung aller Sachverhalte in Supplemente ergibt. Der Verstoß gegen die Regeln der Rechtschreibung⁹³, anstelle eines »e« im französischen Wort für Unterscheidung »différence« ein »a« zu setzen, erregt unmittelbar Missfallen und Aufmerksamkeit.⁹⁴ Damit wird die Metaphorik des Buchstabens »A« ins Zentrum des Interesses gerückt.

Im hebräischen Alphabet hat das »Aleph« eine herausragende Verwendung, die zu einer Erläuterung der Différance herangezogen werden kann. Sowohl das »Aleph«,⁹⁵ als auch die Verschiebung von »e« zu »a« in »différance«, sind zwar am Schriftbild erkennbar, jedoch in der Aussprache völlig unschein-

Präsenzabhängigkeit in Form des (transzendentalen) Signifikats dar. Die differentielle Natur des Systems führt in seiner Sicht zu einer prinzipiell endlosen Verweisung, wodurch jedes Element nicht auf ein (transzendentes) Signifikat verweist, dessen Wesen darin besteht, der Verweisungsprozeß anzuhalten, sondern auf einen weiteren Signifikanten.«

93 | Diese Polemik gegen die Übereinkunft einer richtigen Schreibweise, dieses minimale Aufbegehren, zeigt, was schon in der Einleitung unter dem Stichwort der Ironie als Kennzeichen für die »Postmoderne« angesprochen wurde: Die »stumme Ironie« der unmerklichen Buchstabenvertauschung, bei der unhörbar so getan wird, als ob der Wortgebrauch gewohnten Sprachkonventionen (eingeschlossen einer gewohnten Bedeutungsfülle von Begriffen) folgt, bei der aber buchstäblich gegen die Orthografie verstoßen wird, führt dazu, dass zusätzliche Bedeutungsebenen eingezogen werden. Von einer ironischen Sprechweise kann nicht einfach eine Bedeutung herausgehoben werden. Mehrere widersinnige, ernsthafte und unernsthafte Bedeutungsmöglichkeiten konkurrieren bei der Ironie um die Deutungshoheit. Den Reiz der Ironie, ihren Witz macht es aus, dass keine dieser Möglichkeiten die Oberhand gewinnt, dass die gleichrangigen Deutungsmöglichkeiten kontrastierend und unentschieden nebeneinander stehen. Ironisch geschieht eine Anreicherung der sprachlichen Wirklichkeit. Vgl. Derrida, Jacques: RP, 31. Vgl. unter dem Schlagwort der »Leichtfertigkeit« eine Schwächung des scheinbar »natürlichen Bandes« zwischen Lautbild und nur einer ausgezeichneten Bedeutung: Derrida, Jacques: G, 63.

94 | Diese unangenehme Wirkung einer solchen Abweichung vom konventionellen Sprachgebrauch tritt ebenfalls in der deutschen Übersetzung hervor. Vgl. Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 2000, 77: Für différence – » [...] Différance. In der deutschen Übersetzung wird dabei ein wichtiger Punkt nachgeahmt, nämlich daß die Veränderung in der Schreibung beim Sprechen nicht zu hören ist.«

95 | Vgl. Kimmerle, Heinz: Jacques Derrida, 78: Da das Aleph »[...] selber gar kein Buchstabe im eigentlichen Sinne ist, sondern nur als laryngaler (im Kehlkopf erzeugter)

bar. Mit dieser unerhörten Verschiebung der Vokale wird auf eine bedeutende Rolle der Schrift gegenüber der gesprochenen Sprache hingewiesen. Dadurch treten Bezugspunkte zur jüdischen Kabbalistik im Hintergrund auf.⁹⁶ Sie äußern sich darin, dass »[...] in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens [»Aleph«, Anm. d. Verf.] die ganze Fülle der Verheißung [...]«⁹⁷ – im Falle der Thoraexegese – im Hinblick auf Derrida aber die ganze paradoxe Wucht und Aussagekraft der *Différance* konzentriert ist.

Aus dem Erscheinungsbild der römischen Majuskel »A« wird darüber hinaus eine Ähnlichkeit mit der Dreiecksform ägyptischer Pyramiden in der Seitenansicht herausgelesen. Wie die steingewordenen Grabstätten der Pharaonen bleibt das »A« der *Différance* das sichtbare und stumme Zeichen für die Abwesenheit einer Bedeutungsautorität.⁹⁸ Der Tod macht jede Autorität vergänglich, die politische der Pharaonen und die sprachliche einer Bedeutungsinstanz. Lediglich die Schrift, ihre Verräumlichungseigenschaft, überdauert unverwittert die Fäulnis und Verrottung ihres Inhalts.⁹⁹

Das »A« als Versalbuchstabe¹⁰⁰ markiert den Beginn der Abhandlung über die *Différance*, deren supplementierte Schichtung eine ursprüngliche Bedeutung als vergessenes Geheimnis übersendet. Die Metapher des Buchstabens »A« bildet das Initial, das ornamentale »Alpha« einer Schrift, die als Epitaph der Bedeutung von ihrem Ende, schon immer von ihrem »Omega« geprägt ist.¹⁰¹

Stimmeinsatz am Anfang eines Wortes oder einer Silbe [...]« bemerkbar wird. Vgl. auch Kimmerle, Heinz: *Philosophien der Differenz*, 37.

96 | Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 215-216; zur Kabbalistik im Werk Derridas allgemein: Wheeler, Samuel C.: *Deconstruction as analytic Philosophy*, Stanford 2000, 137-146.

97 | Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 216.

98 | Mehr zur Unterwanderung der metaphysischen Bestimmung von Sein als Präsenz in: Derrida, Jacques: RP, 93-132 (»Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie«). Vgl. Sloterdijk, Peter: *Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt a.M. 2006, 54-65.

99 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 32: »Das a in der *différance* ist also nicht vernehmbar, es bleibt stumm, verschwiegen und diskret, wie ein Grabmal: oikesis. Kennzeichnen wir damit im voraus jenen Ort, Familiensitz und Grabstätte des Eigenen, an dem die Ökonomie des Todes in der *différance* sich produziert. Kann man die Inschrift entziffern, verweist dieser Stein fast auf den Tod des Dynasten.«

100 | Hier lassen sich Anspielungen auf eine griechisch-lateinische Schriftradtition erahnen. Kulturelle Einflüsse aus dem gesamten Mittelmeerraum (nach den jüdischen und ägyptischen Elementen) treten zutage.

101 | Wir werden sehen, inwieweit der Grabmalcharakter der Schrift und die Erzeugung von Bedeutungen voneinander abhängen: Auf diese bedeutungstheoretische Gebähr-

1.4.2 Doppelcharakter des Unterscheidens bei der Différance

Die Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Différance macht ihre Funktionsweise erst deutlich. Die Différance, die das Vergehen und Verwischen von supplementären textuellen Zusätzen verwalten soll, gerät selbst in Gefahr, im Fortgang der Ergänzungen und ergänzungsbedürftigen Bezeichnungen unterzugehen. Jeder Versuch einer inhaltlichen Definition würde einen solchen Hilfsbegriff für Abwesenheit mit dem schleichenden Tod der Bedeutung – von alethologischer Präsenz im allgemeinen – infizieren. Weil sie sich jeglicher Anwesenheit verweigert, davor zurückzuckt, »[...] sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau in diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit [...]. In jeder Exposition wäre sie dazu exponiert als Verschwinden zu verschwinden. Sie liefere Gefahr zu erscheinen: zu verschwinden.«¹⁰² Die Différance ist nicht und wirkt dennoch zugleich im Verborgenen. Wenn ihr auch jede Präsenz abgesprochen werden muss¹⁰³, so ist es trotzdem möglich über sie zu sprechen, in der Weise eines nichtontologischen, nichttranszendenten

fähigkeit aufgrund ihrer Todesverfallenheit (oder Unfruchtbarkeit) wird bei der Chōra dezidiert eingegangen. Hier sei vorläufig ein Beispiel angegeben, das eine solche Definition von ihrem Ende her vorführt. Vgl. Derrida, Jacques: Von der Gastfreundschaft, Wien 2001, 67: »Für gewöhnlich definiert man den Fremden, den fremden/ausländischen Bürger, den, der der Familie oder der Nation fremd ist, ausgehend von seiner Geburt: [...] der Fremde ist fremd durch seine Geburt, er ist gebürtiger Fremder. Hier hingegen handelt es sich um die Erfahrung des Todes und der Trauer, hier wird, sagen wir es ruhig, zunächst der Ort der Bestattung bestimmend. Die Frage des Fremden betrifft das, was beim Tod geschieht, dann, wenn der Umherwandernde in fremder Erde ruht.« Auch Peter Sloterdijk bezieht sich auf diesen Punkt der Mortalität, indem er bemerkt, dass angesichts der Prozessualität der Sprachereignisse die Herkunft zugunsten des Ausblicks auf das gelobte Land und die Heimkehr (im Tod) zurücktritt. Vgl. Sloterdijk, Peter: Ägypter, 26.

102 | Derrida, Jacques: RP, 34.

103 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 34-35: »Es war bereits zu vermerken, daß die différance nicht ist, nicht existiert, kein gegenwärtig Seiendes (on) ist, was dies auch immer sei; und wir müssen ebenfalls alles vermerken, was sie nicht ist, das heißt alles; und daß sie folglich weder Existenz noch Wesen hat. Sie gehört in keine Kategorie des Seienden, sei es anwesend oder abwesend. [...] Nicht nur läßt sich die différance auf keine ontologische oder theologische – ontho-theologische – Wiederaneignung zurückführen, sondern, indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Ontho-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfaßt sie diese, schreibt sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.«

Spiels¹⁰⁴. Weil Wahrheit nur assertorischen Sätzen zukommt, wird hier mit einer paradoxen, spielerischen Unlogik von Differenzen eine klassische zweiwertige Logik nach traditionellem metaphysischen Muster unterlaufen. Der Satz der Nichtnegierbarkeit ist hier mithin außer Kraft gesetzt. Über die *Différance* wird also nichts ausgesagt werden können, weil sie autologisch nicht in einer Bedeutungsfülle Halt findet, ohne dass sich gleichzeitig das Gegenteil dieser Aussage bestätigen wird.

Diesem Begriffsfeld nähert sich Derrida über eine Untersuchung der Etymologie von *Différance* an. Im Anschluss an das lateinische »differre« lassen sich zwei Sinnebenen identifizieren:¹⁰⁵

Zum einen zeigt eine Differenz immer eine nicht-identische Wiederholung, ein Intervall, eine Distanz, eine bereits bestehende Trennung an. Die verschiedenen Einschreibungen von einzigartigen Kontexten und Verwendungszusammenhängen in die Bedeutungsebene einer zeichenhaften Markierung stehen sich unversöhnlich getrennt gegenüber. Dieser Gesichtspunkt der **Verräumlichung** macht deutlich, dass sich ein semiotischer Bruch gebildet hat, dass ein Abgrund aufgerissen bleibt. Dieser Aspekt der *Différance* bezeugt hierbei einen negativen Zusammenhang, der in einer Abstoßung und gegenseitigen Ausschließung besteht.¹⁰⁶

Deshalb kann zum anderen »differre« eine Abweichung, ein Wegführen, eine Ableitung oder eine Verschiebung anzeigen. Dieser Aspekt wird Temporalisation oder **Verzeitlichung** genannt.¹⁰⁷ Allein dass jedes Zeichen durch seine

104 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 436-442. Vgl. Lagemann, Jörg u. Gloy, Klaus: auf der Spur, 38: Diese metaphysischen Begriffe werden nur als Werkzeuge zu einer spielerischen Textbasterei genutzt, wodurch diese in ihrer Eingeschränktheit kenntlich gemacht werden. Diese Basterei kennzeichnet Derrida mit »strategisch« (nicht-ontologisch) und »kühn« (nicht-teleologisch). Vgl. Derrida, Jacques: RP, 31: »Eine Strategie schließlich ohne Finalität; man könnte dies blinde Taktik nennen, empirisches Umherirren, wenn der Wert des Empirismus selbst nicht seinen ganzen Sinn aus der Opposition zur philosophischen [wahrheitsorientierten, Anm. d. Verf.] Verantwortlichkeit bezöge.«

105 | Vgl. Schrijver, Georges de: political Ethics, 270.

106 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 36 + 42 – Später wird sich zeigen, dass die Verräumlichung sich an das Charakteristikum der Linearität bei Ferdinand de Saussure anlehnt.

107 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 36: »[...] die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben, sich von der Zeit und den Kräften bei einer Operation Rechenschaft abzulegen, die Rechnung aufzumachen, die ökonomischen Kalkül, Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve, Repräsentation impliziert, [...] Temporalisation. *Différer* in diesem Sinne heißt temporalisieren, heißt bewußt oder unbewußt auf die zeitliche oder verzögernde Vermittlung eines Umwegs rekurren, welcher die Ausführung oder Erfüllung des ›Wunsches‹

Repräsentationsfunktion¹⁰⁸ etwas vermittelnd zu vergegenwärtigen versucht, was im Zeichen unmittelbar abwesend und ungegenwärtig ist, spricht für diese verzeitlichende Abweichung.¹⁰⁹ Die Temporisation führt vom Ursprung eines Zeichens weg¹¹⁰ und beraubt es seiner Endgültigkeit – und das geschieht wegen der Bedeutungsfunktion des »nur« repräsentierenden Zeichens, das sich selbst in seiner Sehnsucht nach Anwesenheit und Bedeutungsfülle verzehrt.¹¹¹

Die Endung von »Différance« zeigt dabei einen ungewissen, verschmierten, **medialen Status** zwischen diesen zwei Bedeutungsunterschieden bei dieser

oder ›Willens‹ suspendiert und sie ebenfalls auf eine Art verwirklicht, die ihre Wirkung aufhebt oder temperiert.«

108 | Vgl. Kimmeler, Heinz: Jacques Derrida, 80: »Jedes scheinbar gegenwärtige Element des Bedeutens bezieht sich auf ein anderes als es selbst.«

109 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 37-38: »Das Zeichen, so sagt man gewöhnlich, setzt sich an die Stelle der Sache selbst, der gegenwärtigen Sache, wobei ›Sache‹ hier sowohl für die Bedeutung als auch für den Referenten gilt. Das Zeichen stellt das Gegenwärtige in seiner Abwesenheit dar. Es nimmt dessen Stelle ein. Wenn wir die Sache, sagen wir das Gegenwärtige, das gegenwärtig Seiende, nicht fassen oder zeigen können, wenn das Gegenwärtige nicht anwesend ist, bezeichnen wir, gehen wir über den Umweg des Zeichens. Das Zeichen wäre also die aufgeschobene (différée) Gegenwart. Ob es sich um mündliche oder schriftliche Zeichen, um Währungszeichen, um Wahldelegation oder politische Repräsentation handelt, schiebt die Zirkulation der Zeichen den Moment auf (diffère), in dem wir der Sache selbst begegnen könnten, uns ihrer bemächtigen, sie verbrauchen oder sie verausgaben, sie berühren, sie sehen, eine gegenwärtige Anschauung von ihr haben könnten.«

110 | Vgl. Englert, Klaus: Jacques Derrida, Paderborn 2009, 74: »Es gibt keine unverrückbare, statische Bedeutung, denn die Zeitlichkeit bewirkt immer auch ein Anders-Werden der Sprachzeichen. Es ist nämlich die Zeit, die eine Bedeutung von der anderen trennt und so ihre Selbstgegenwart vereitelt. Aufschub heißt in diesem Fall: Die Idealität eines Zeichen-Sinns kann nur über den Umweg der zwischen mehreren Zeichen bestehenden zeitlichen Differenz erscheinen. Die Verzeitlichung bewirkt allerdings nicht nur die Spaltung eines Zeichens von allen es umgebenden, sondern auch die Spaltung seiner selbst, da es zeitlich ist.«

111 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 38: Dieses repräsentative Fehlen der Präsenz führt dazu, dass das Bezeichnen sekundär (aus Ermangelung eines Ursprungs) und vorläufig (nie endgültig) bleibt. Was wiederum Folgen für die Bestimmung der Différance hat: Sie wird autologisch nicht einfach auf einen Ursprung oder eine endgültige Art von Bedeutungsanwesenheit Bezug nehmen können. Deshalb ist es so schwer, von ihr zu sprechen: Sie ist das Zeichen, für das es kein Zeichen gibt. Ihr Ursprung kann nur als weitere Metapher (der Chōra) für die semiologische Sekundarität simuliert werden.

Art von Unterscheidung an.¹¹² Diese Bedeutungsunterschiede der Differenz¹¹³ markieren gleichzeitig Funktionsunterschiede der Différance: Verzeitlichung und Verräumlichung. In gegenseitiger Überlagerung von »räumlicher« Grenzziehung und »zeitlicher« Delimitation organisiert sich die Différance als komplexe Abstufung einer derart verschachtelten Unterscheidung.¹¹⁴

1.4.3 Das Projekt der Grammatologie

Die Wirkungsweise der Différance, die bisher als Doppelbewegung von ineinandergreifenden Unterscheidungen angekündigt wurde, lässt sich in ihrer internen Abhängigkeit genauer bei einer Interpretation des **Zeichenbegriffs von Ferdinand de Saussure** betrachten.¹¹⁵

Saussure verfolgt in seinen »Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft« das Projekt¹¹⁶ einer Zeichendefinition, die nicht mehr auf eine magisch-natürlich Verbindung zwischen *signifiant* (das Anzeigende, Hinweisende, Be-

112 | Dieser Zwischenstatus der Unentschiedenheit zwischen Verräumlichung und Verzeitlichung zeigt eine Jenseitigkeit der Différance im Vergleich zu trivial-binären Unterscheidungen an. Vgl. Schrijver, Georges de: *political Ethics*, 270. Vgl. Culler, Jonathan: *Dekonstruktion*, 108: »Différance bezeichnet demnach sowohl eine ›passive‹ Differenz, die als Bedingung des Bedeutens schon gegeben ist, und den Akt des Unterscheidens, der Differenzen erst erzeugt.«

113 | Noch einmal zusammengefasst bei Derrida, Jacques: *RP*, 47: »[...] das différer als Unterscheidbarkeit, Unterscheidung, Abweichung, Diasthema, Verräumlichung, und das différer als Umweg, Aufschub, Reserve, Temporalisation.«

114 | Vgl. Harvey, Irene E.: *economy of différance*, 238: »As we know, différance is that movement (a) which allows for the formation of form itself, and (b) which will eventually overturn and unravel that same production. Différance, in short, is always on the move and does not come to a halt once something is produced.«

115 | Nachdem im Kapitel »1.2. Die Iterierbarkeit des Zeichens« schon auf Elemente einer Zeichentheorie eingegangen wurde, werden sie hier erweitert und systematisiert. Die Wiederholbarkeit (als Verräumlichungseigenschaft, Kraft des Bruches und Fähigkeit des Überdauerns) als antimetaphysische Zeichencharakterisierung wird einer erneuernden Bedeutungsverschiebung zugeführt – die Différance in ihrer Wirkungsweise vorgeführt.

116 | In den »Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft« lässt sich zuallererst das emphatische Projekt einer Neugründung der Sprachwissenschaft herauslesen. Eine Wissenschaft, die sich (ein weiteres Projekt) am Paradigma der Sprache als Sprechvorgang organisiert. All diese Stoßrichtungen werden bei Derrida wiederaufgenommen – als nachgeahmtes Pathos bei der Neugründung einer Wissenschaft (der Grammatologie), oder als Kritik an der metaphysischen Identifikation von Logozentrismus und Phonozentrismus.

deutende) und *signifié* (das Angezeigte, das Bedeutete, das, auf das hingewiesen wird) Bezug nimmt. Dementsprechend verändert er die Interpretation dieser beiden Bestandteile, die traditionell als Verbindung von Benennung und Ding angesehen wurden.¹¹⁷ Bei Saussure handelt es sich bei einem Zeichen um die Verweisung eines Lautbildes¹¹⁸ auf eine Vorstellung. Die Grundeigenschaften eines solchen zeichenhaften Begriffs bestehen in seiner Linearität und Beliebbarkeit.

Wobei mit zeichenhafter Linearität die messbare Ausdehnung eines Lautbildes (*signifiant*) gemeint ist.¹¹⁹ Diese Ausdehnung erlangt das Lautbild durch die Abgrenzung gegenüber den umgebenden Lautbildern.¹²⁰ Ein Zeichen tritt wahrnehmbar deswegen hervor, weil es sich negativ von seinen benachbarten

117 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967, 76: Die Deutung des Zeichens als Beziehung einer Benennung auf ein Ding führt in mehrfacher Weise in Schwierigkeiten: 1.) Es wird die Existenz einer Welt von Vorstellungen abseits der Sprache interpoliert. 2.) Die Frage nach dem lautlichen oder psychischen Wesen der Benennung wird ausgeklammert. 3.) Die wissenschaftlich interessante Frage nach der Verbindung von Name und Ding lässt sich in dieser Fassung unzureichend problematisieren.

118 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: Sprachwissenschaft, 77: »Dieses letztere ist nicht der tatsächliche Laut, der lediglich etwas Physikalisches ist, sondern der psychische Eindruck dieses Lautes, die Vergegenwärtigung desselben aufgrund unserer Empfindungswahrnehmungen [...]. Der psychische Charakter unserer Lautbilder wird ganz klar, wenn wir uns selbst beobachten. Ohne die Lippen zu bewegen, können wir mit uns selbst sprechen oder uns im Geiste ein Gedicht vorsagen. [...] Man muß sich stets daran erinnern, daß es sich nur um das innere Bild der lautlichen Erscheinung handelt.«

119 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: Cours de linguistique générale, Paris 1967, 103: »Par opposition aux signifiants visuels (signaux maritimes etc.) qui peuvent offrir des complications simultanées sur plusieurs dimensions, les signifiants acoustiques ne disposent que la ligne du temps; leurs éléments se présentent l'un après l'autre; ils forment une chaîne. Ce caractère apparaît immédiatement dès qu'on les représente par l'écriture et qu'on substitue la ligne spatiale des signes graphiques à la succession dans le temps.«

120 | Vgl. Joseph, John E.: The linguistic sign, in: Sanders, Carol (Hg.): The Cambridge Companion to Saussure, Cambridge u.a. 2004, 71: »The process of making thoughts (along with sounds) distinct by the creation of linguistic signs is, in effect, ›separating words‹. What the principle of linearity maintains is that this process is driven by the nature of human sound production. If we were capable of producing and interpreting complexly meaningful single bursts of sound that could express holistic clouds of indistinct thought, there would have been no need for thought to become analytical.«

Zeichen abhebt. Dadurch wird erst die Ausübung seiner Repräsentationsfunktion – der Verweisung auf eine Vorstellung – ermöglicht.¹²¹

Die andere Grundeigenschaft eines Zeichens besteht in der beliebigen Kopplung des Lautbildes an die Vorstellung. Sie drückt sich in gleichzeitiger Veränderlichkeit und Beständigkeit von Zeichen aus. Diese Kopplung kommt einerseits auf nicht-natürlichem Weg zustande, sie ist nicht symbolisch, das heißt, dass keine innere oder inhaltliche Beziehung zwischen Lautbild und Vorstellung besteht. Trotzdem ist diese beliebige Beziehung andererseits bestimmten Gebrauchsregeln unterworfen, die durch die Sprachgemeinschaft und nicht durch die Motivation eines Individuums festgelegt werden.¹²² Ein Zeichen ist dadurch mit einer weitgehenden Autonomie gegenüber seinen Sprechern ausgestattet.¹²³ Trotzdem fluktuieren sprachliche Zeichen stets und erweisen so ihre Veränderlichkeit, ohne dass diese Änderung des Sprachgebrauchs von der Gemeinschaft der Sprecher bewusst vollzogen werden könnte. Diese Veränderlichkeit besteht in einer graduell, relativen Verschiebung des Verhältnisses zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten. Diese Verschiebung ist hauptsächlich deswegen möglich, weil keine starke, natürliche Beziehung zwischen den beiden Komponenten eines Zeichens herrscht.¹²⁴

121 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 170-171: »D'une part, dans le discours, les mots contractent entre eux, en vertu de leur enchaînement, des rapports fondés sur le caractère linéaire de la langue, qui exclut la possibilité de prononcer deux éléments à la fois [...]. Ceux-ci se rangent les uns à la suite des autres sur la chaîne de la parole. Ces combinaisons qui ont pour support l'étendue peuvent être appelées syntagmes. Le syntagme se compose donc toujours de deux ou plusieurs unités consécutives [...]. Placé dans un syntagme, un terme n'acquiert sa valeur que parce qu'il est opposé à ce qui précède ou ce qui suit, ou à tous les deux.«

122 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 100-101.

123 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 104-108: Diese Autonomie bezieht sie aus einer langen Verwendungstradition der Zeichen sowie ebenfalls aus ihrer ererbten Gebräuchlichkeit, aus einer von den Sprechern nur schwer zu thematisierenden Unvernunft der Aufspaltung eines Zeichens, aus einem sozialen Beharrungsvermögen (weil der Zusammenhalt einer Sprachgemeinschaft auch von der sprachlich begründeten, gemeinsamen Sichtweise auf die Welt ausgemacht wird) und aus einer Unübersichtlichkeit der Vielzahl von Zeichen.

124 | Harris, Roy u. Taylor, Talbot J. (Hg.): *Landmarks in linguistic thought I. The Western tradition from Socrates to Saussure*, London, New York 1996, 216: »The identity of any linguistic sign, on Saussure's account, is determined by the sum total of syntagmatic and associative relations into which it enters with other linguistic signs in the same langue. The term Saussure uses for this total set of relations is ›value‹ (valeur); and the term is deliberately chosen because of its economic implications. For Saussure, any langue operates in very much the same way as an economic system.«

Dieser Widerspruch zwischen Beständigkeit und Veränderlichkeit des Zeichens scheint sich bei Saussure unter dem gemeinsamen Charakteristikum der Beliebigkeit aufzulösen. Die Beliebigkeit der Beziehung zwischen Lautbild und Vorstellung führt sowohl zu ihrer Abänderung als auch zum individuellen Zwang ihrer Beibehaltung.¹²⁵

Die Herkunft dieses Widerspruchs ergibt sich aus ihrer Ableitung von vorhergehenden Grundunterscheidung beim Entwurf der Linguistik als neuartige Wissenschaft: Der linguistischen Leitunterscheidung von »langue« und »parole«,¹²⁶ die die Sprache »langage« in zwei komplementäre¹²⁷ Bereiche aufteilt¹²⁸ und dadurch am Sprachparadigma der Rede orientiert. Dadurch wird in der »langue« erst ein Gegenstand der neuen Sprachwissenschaft etabliert, deren Klassifikationen es systematisch zu erforschen gilt.¹²⁹ Im Zug dieser Fokussierung des Forschungsgegenstands wird damit zugleich die Schrift als externer Randbereich für die Linguistik ausgeklammert.¹³⁰ Was Saussure an der Schrift bei der Bestimmung seines sprachwissenschaftlichen Projekts stört, ist deren Repräsentationsfunktion:¹³¹ Dass die Schrift das Gesprochene dar-

125 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 106: »Plus haute, il nous faisait admettre la possibilité théorique du changement; en approfondissant, nous voyons qu'en fait, l'arbitraire même du signe met la langue à l'abri de toute tentative visant à la modifier.« (Beliebigkeit als Argument für Beständigkeit) u. ebd. 110 (als Argument für Veränderlichkeit).

126 | Vgl. Gordon, Terrence W.: *Langue and parole*, in: Sanders, Carol (Hg.): *Companion to Saussure*, 76-87.

127 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 112-113. Vgl. auch Harris, Roy: *Language, Saussure and Wittgenstein. How to play games with words*, London u. New York 1988, 50: »Conventionality, on this view, relates to society's communicational use of the materials supplied by la langue, while arbitrariness concerns the internal relations of la langue. Or, perhaps more exactly, conventionality is a question of the freedom of choice available to the linguistic community, whereas arbitrariness is a question of the freedom of choice available to the language.«

128 | Vgl. Holdcroft, David: *Saussure. Signs, System, and Arbitrariness*, New York u.a. 1991, 20-21.

129 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 33-34: »[...] la tâche du linguiste est de définir ce qui fait de la langue un système spécial dans l'ensemble des faits sémiologiques. [...] si pour la première fois nous avons pu assigner à la linguistique une place parmi les sciences, c'est parce que nous l'avons rattachée à la sémiologie.«

130 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 44-54.

131 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 45: »Langue et écriture sont deux systèmes distincts; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier; L'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé;

stellt, übt einen schädlichen Einfluss auf die repräsentierte Sprache aus¹³²: Die Schrift verschleiert und travestiert¹³³ die Entwicklung der Sprache, weil sich damit das schriftliche Abbild über das lautsprachliche Vorbild hinwegsetzt. Die natürliche Ursprünglichkeit der Sprache wird durch diese Tyrannei der Buchstaben verkehrt.¹³⁴ Diese zentralen Unterscheidungen, die zur inhaltlichen Charakterisierung der beliebigen Zeichenzusammensetzung sowie der linearen Etablierung des Zeichens dienen,¹³⁵ führen bei Saussure zu inneren Widersprüchen. Diese Widersprüche kulminieren im Begriff der verdrängten Schrift; eine Schrift, die für Saussure, obwohl sie sowohl repräsentativ fungiert, als auch eine nicht-natürliche Bindung ihrer Bestandteile aufweist, paradoxerweise keine ideale Ausprägung für seinen Zeichenbegriff darstellt; eine Schriftlichkeit, die paradoxerweise nicht als modellhaft zur Veranschaulichung der Linearität von Zeichen gilt.¹³⁶

ce dernier constitue à lui seul ce objet. Mais le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image, qu'il finit par usurper le rôle principal [...].«

132 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 48-50: Denn die konservierende Funktion der Schrift ist nicht nur inkongruent zur hohen Veränderlichkeit der Sprache. Auch eine ethnisch-kulturelle Andersartigkeit der Schriftzeichen kann die Eigentümlichkeit einer Sprachtradition nicht authentisch wiedergeben. Schließlich können schriftliche Versionen der Etymologie zur Verfälschung eines Wortes führen.

133 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 51-52: »Le résultat évident de tout cela; c'est que l'écriture voile la vue de la langue: elle n'est pas un vêtement, mais un travestissement [...].«

134 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 53-54: »Mais la tyrannie de la lettre va plus loin encore: à force de s'imposer à la masse, elle influe sur la langue et la modifie.[...] Ces déformations phoniques appartiennent bien à la langue, seulement elles ne résultent pas de son jeu naturel; elles sont dues à un facteur qui lui est étranger.«

135 | Vgl. Joseph, John E.: *The linguistic sign*, in: Sanders, Carol (Hg.): *Companion to Saussure*, 60-61: »However, when signifier and signified are joined together, they produce a sign which is of a positive order, and concrete rather than abstract. The third course also looks in detail at just how the oppositions within the system are structured. Every word or term or unit within the system is connected to an ›entourage‹ of other units, related to it either syntagmatically (the units that can come before or after it in an utterance) or associatively (the units with which it has something in common in form or meaning). The relationships of difference in these two domains generate the ›value‹ of the unit.«

136 | Auch wenn das Modell nach Art einer Gegenüberstellung und Opposition funktioniert. Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 103: »Ce caractère apparaît immédiatement dès qu'on les représente par l'écriture et qu'on substitue la ligne spatiale des signes graphiques à la succession dans le temps.«

Für die **Interpretation Derridas** ist an dieser Stelle einerseits das Einfallstor für eine supplementierende Retorsion geöffnet.¹³⁷ Andererseits die Gelegenheit, darauf aufzubauen und das Verhältnis von Unterscheidung und Widersprüchlichkeit, das bei Saussure noch als eine Art peinlicher Unfall zu verdecken versucht wurde, für eine Veranschaulichung der Différance zu nutzen.

Wie die Schrift die Sprache traditionell nur nachhäft, so aber ihr eigentliches Wesen thematisiert, genauso ahmt der Entwurf einer Grammatologie (einer Wissenschaft von der Schrift) auch nur das Saussuresche Pathos der Neugründung der Linguistik als Wissenschaft (und Erfüllung einer bisher fehlgeleiteten Wissenschaft) nach.¹³⁸ Dabei bringt die Grammatologie das Wesen der Linguistik erst zum Vorschein: die klandestine Schriftlichkeit der Sprache, die zwar von Unterschieden geprägt ist, sich aber ihrer Widersprüche schämt.¹³⁹ Die Grammatologie erlaubt einen Unterscheidungsgebrauch, der mit seiner Fortsetzung in Widersprüchen rechnen kann. Dabei organisiert

137 | Wir haben im Kapitel »1.3. Die Supplementarität der Schrift« die Funktionsweise des Supplements kennengelernt. Deshalb bleibt diese autologische Interpretationsfigur Derridas hier nur erwähnt: Obwohl Saussure sich vom Gedanken einer natürlichen Bindung innerhalb des Zeichens (zwischen Ding und Name) mit seiner Neufassung als beliebige Verbindung von Lautbild und Vorstellung ablösen will, obwohl Saussure die traditionelle Wahrheitstheorie der abendländischen Metaphysik damit hinter sich lassen will, sieht er sich dazu gezwungen, wieder auf grundlegende metaphysische Theoreme (wie die natürliche Verbindung von signifiant/signifié in Analogie zu Seele/Körper) zurückzugreifen. Vgl. Derrida, Jacques: G, 53-77.

138 | Mit der Gründung einer neuen Wissenschaft (wie es im »Cours de linguistique générale« vorgemacht wurde) verpflichtet sich Derrida ironischerweise einerseits, in der Tradition der Linguistik als Nachfolger zu fungieren und andererseits auf deren charakteristische Begrenztheit kritisch hinzuweisen. Vgl. Derrida, Jacques: G, 13-14: »In Anspielung auf eine Wissenschaft von der Schrift, die noch an die Metapher, die Metaphysik und die Theologie [...] gefesselt ist, soll die Devise mehr als nur ankündigen, daß die Wissenschaft von der Schrift – die Grammatologie [...] – dank entschiedener Anstrengungen weltweit die Zeichen zu ihrer Befreiung setzt. Diese Anstrengungen lassen sich nur schwer wahrnehmen und sind notwendigerweise diskret und verstreut.« – Die Grammatologie wird als »weltweite« Strömung hochgejubelt, nur um sie gleich im Anschluss satirisch-kleinlaut als »nur schwer wahrnehmbar« wieder denunzieren zu können. – Weitere Stellen, die auf die Ironisierung des Saussureschen Pathos hinweisen: Vgl. Derrida, Jacques: G, 88 + 99.

139 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 77: »Man wird gewahr, daß die des Landes verwiesene, die von der Linguistik geächtete, heimatlos gemachte Schrift die Sprache als ihre erste und innerste Möglichkeit immerfort heimgesucht hat. Im Saussureschen Diskurs schreibt sich etwas, das nie gesagt wurde: nichts anderes nämlich als die Schrift selbst als Ursprung der Sprache.«

die Différance die Produktion dieser selbstbezüglichen Differenzen.¹⁴⁰ Durch zwei aufeinander aufbauende Unterscheidungsarten wird zunächst das Feld der Untersuchung verräumlichend konturiert, um darauf aufbauend die damit implizierten Beschränkungen verzeitlichend zu öffnen.¹⁴¹

Bei der Ausdeutung des Schriftbegriffs bei Saussure bedeutet dies, dass die hierarchische Stellung der phonetischen Sprachauffassung über die Schriftsprache mit ihren Implikationen für das abendländische Zeichenverständnis aufgefächert wird. Bei der Auffaltung dieser Hierarchie zeigt sich, dass sich verdrängte Marginalien als zentrale Ordnungsprinzipien erweisen. Durch die Verräumlichung wird das Äußere und das Innere der Definition des Zeichens bei Saussure in seinem kritischen Verhältnis untersucht. Diese Unterscheidung etabliert das Problem, gestattet ihm Raum zu greifen. Sie bringt zur Sprache, inwieweit die Sprache von ihrer Verschriftlichung abhängt und inwieweit dieses Abhängigkeitsverhältnis verdrängt wurde. Die verräumlichende Unterscheidung erfüllt eine ähnliche Funktion wie die Linearität des Zeichens bei Saussure. Sie stellt Erkennbarkeit durch Unterschiedenheit her.¹⁴²

Bei Saussure wird die Schrift in ihrer Reichweite beschränkt, ihre Zeichenhaftigkeit besteht nur darin, als Platzhalter für das ursprünglichere Sprachzeichen zu fungieren. Der Grund für diese Ausgrenzung liegt im Bemühen um eine klar definierte, eigenständige Wissenschaftsdisziplin, die Linguistik, die sich durch einen deutlich umrissenen Gegenstand auszeichnet:¹⁴³

140 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 44: »Dieser ökonomische Begriff bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne dieses Wortes (différer – aufschieben/(von einander) verschieden sein).«

141 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 124: »[...] das rätselhafte Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen und eines Innen zu seinem Außen: ist die Verräumlichung. Das Außen, die ›räumliche‹ und ›objektive‹ Äußerlichkeit, die wir für die vertrauteste Sache der Welt, ja für die Vertrautheit selbst halten, würde ohne das *gramma*, ohne die [...] Differenz als Temporisation, ohne die in den Sinn der Gegenwart eingeschriebene Nicht-Präsenz des Anderen, ohne das Verhältnis zum Tod als der konkreten Struktur der lebendigen Gegenwart nicht in Erscheinung treten.«

142 | Vgl. Busch, Kathrin: Enklaven im Selbst. Die Figur der Ent-Aneignung bei Derrida, in: Flatscher, Matthias u. Loidolt, Sophie (Hg.): Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Würzburg 2010, 176: »Im Gegenzug lässt sich sogar zeigen, dass der Raum in der Geschichte der Metaphysik der gleichen Marginalisierung wie die Schrift unterliegt. Die in der philosophischen Tradition nachweisbare Privilegierung der Rede gegenüber dem Geschriebenen geht mit einer Unterordnung des Raumes unter die Zeit einher. Denn die Schrift wird bekanntlich im Raum lokalisiert – die stimmliche Verlautbarung in der Zeit.«

143 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 59: »Mit diesen beiden Begrenzungen sichert sich Saussure ab, kommen sie doch wie gerufen, um die gewiß legitime Forderung nach der

die Sprache (»langue«), die durch ihre enge Kontrastierung mit der Rede (»parole«) komplementiert ist. Es geht Saussure darum, die Reinheit seines Forschungsgegenstandes, seine inneren Möglichkeitsbedingungen als phonetische Sprache zu schützen.¹⁴⁴ Deshalb betont er die Exteriorität der Schrift, ihre Oberflächlichkeit, ihre leblose Künstlichkeit, mit der sie das natürliche Verhältnis von Sprache und Schrift umkehrt.¹⁴⁵ Damit jedoch hat er verdeckt die intime Verbindung von Schrift und Sprache thematisiert, da er das sprachliche Zeichen gerade durch seine nicht-natürliche, beliebige Verbindung seiner Elemente (signifiant und signifié) charakterisiert:¹⁴⁶ »Man wird gewahr, daß die des Landes verwiesene, von der Linguistik geächtete, heimatlos gemachte Schrift die Sprache als ihre innerste Möglichkeit immerfort heimgesucht hat. Im Saussureschen Diskurs schreibt sich etwas, das nie gesagt wurde: nichts anderes nämlich als die Schrift selbst als Ursprung der Sprache.«¹⁴⁷ Die Verräumlichung klärt das Verhältnis zwischen Draußen und Drinnen von definierten Systemen. Der Außenbereich reflektiert sich im Inneren.

Wissenschaftlichkeit der Linguistik zu erfüllen, welche voraussetzt, daß der Bereich der Linguistik exakt eingegrenzt werden kann, daß sie ein durch innere Notwendigkeit geregeltes System ist und über eine in bestimmter Weise geschlossene Struktur verfügt. Der repräsentativistische Begriff der Schrift kommt dieser Forderung noch entgegen. Wenn die Schrift nur die ›Darstellung‹ [...] der Sprache ist, so darf sie mit Recht aus dem Innern des Systems ausgeschlossen werden [...], so wie man auch das Abbild aus dem System der Wirklichkeit schadlos muß ausschließen können.«

144 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 70: »Es mag aber noch so bedeutsam, ja tatsächlich universal oder dies zu werden berufen sein: dieses besondere Modell, das die phonetische Schrift darstellt, existiert nicht; es gibt keine Praxis, die ihrem Prinzip vollkommen treu wäre. Noch bevor wir [...] von einer radikalen und a priori notwendigen Untreue sprechen, können wir doch ihre massiven Erscheinungsformen bereits in der mathematischen Schrift, in der Interpunktion, in der Verräumlichung überhaupt erkennen, die schwerlich als bloßes Zubehör der Schrift anzusehen sind. Daß ein lebendig genanntes gesprochenes Wort sich in der ihm eigenen Schrift der Verräumlichung preisgeben kann, genau das setzt es ursprünglich zu seinem eigenen Tod in Beziehung.«

145 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 60-67.

146 | Vgl. Derrida, Jacques: Positionen, 40-41: »Saussure hat den differentiellen und formellen Charakter der semiologischen Funktionsweise hervorgehoben, indem er zeigte, dass unmöglich ›der Laut an sich, der nur ein materielles Element ist, der Sprache angehören könnte‹ [...] indem er außerdem die Linguistik zu einem einfachen Teilbereich der allgemeinen Semiologie machte, [...] hat Saussure wirksam dazu beigetragen, den Begriff des Zeichens, den er der metaphysischen Tradition entnommen hat, gegen diese auszuspielen.«

147 | Derrida, Jacques: G, 77.

Diese verräumlichende Hierarchieumkehrung wird in Form einer weiteren Unterscheidung vorangebracht. Die verzeitlichende Folgedifferenz verschiebt die vorhergehende Unterscheidung von Schrift und Sprache, deren innere Abhängigkeiten aufgezeigt wurden. In der Temporalisierung erfährt die vorhergehende verräumlichende Unterscheidung die Überführung in ein unendliches System von Verweisungen. Im Begriff der Schrift erfährt die Sprache ihr arbiträres Wesen, die diskontinuierliche und unmotivierte Verbindung von Bedeutendem und Bedeutung.¹⁴⁸ Diese konventionelle Verweisungsstruktur erhält die Sprache durch das Supplement der Schrift.¹⁴⁹ Die prinzipielle Bedürftigkeit, ergänzt zu werden, nie in einer Bedeutungsfülle zur Ruhe zu kommen, das ist das eigentliche Wesen der Sprache, das sie im Schriftzeichen erfährt. Denn die Schrift wird traditionell weniger als Träger von welthaltigen Bedeutungen missverstanden. Bei ihr fällt auf, dass sie ihre Repräsentationsfunktion (über) erfüllt, dass sich in ihr die Präsenz einer Bedeutung entzieht. Im Schriftzeichen zeigt sich die Differenz der Abwesenheit einer ursprünglichen Bedeutung in der Anwesenheit der Spur, sich immer erneuernder Supplemente.¹⁵⁰ Die Schriftlichkeit der Sprache bedeutet also immer auch die unterbrochene Bedeutung. Eine Unterbrechung, die vor dem Bruch der eigenen Bedeutung nicht Halt macht, die sich selbst kannibalisiert und sich so auf ihre Widersprüchlichkeit einlässt. Die Verzeitlichung öffnet den Innenbereich für einen vormals ausgeschlossenen Randbereich, indem sie die Prinzipien für die Eingrenzung des Innenbereichs autologisch verabsolutiert. Die Sprache erlangt in der Schrift ihre prinzipielle Idealisierung. Sie wird sich ihrer Repräsentationsfunktion bewusst, die sie als Statthalter für eine infinite Abwesenheit ausweist.

148 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 77-78.

149 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 90: »Wir werden uns eingehender und konkreter damit befassen, was die Sprache nicht nur zu einer Art Schrift [...], sondern zu einer Art der Schrift macht. Oder vielmehr zu einer Möglichkeit, die mit der Möglichkeit von Schrift überhaupt begründet ist, [...].«

150 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 82: »Die Abwesenheit eines anderen Hier-und-Jetzt, einer anderen transzendentalen Gegenwart, eines anderen Ursprungs der Welt, der als solcher erscheint und sich als irreduzible Abwesenheit in der Anwesenheit der Spur gegenwärtig – all das ist nicht eine metaphysische Formel, die einen wissenschaftlichen Begriff von der Schrift ersetzt. Diese Formel stellt nicht nur die Metaphysik in Frage, sondern beschreibt auch die von der ›Arbitrarität des Zeichens‹ implizierte Struktur, sobald man ihre Möglichkeit diesseits des derivierten Gegensatzes zwischen Natur und Konvention, Symbol und Zeichen usw. denkt. Aber erst die Möglichkeit der Spur macht diese Gegensätze sinnvoll.«

1.4.4 Paradoxe Aporetik der Différance

Man kann etwas nur begrifflich repräsentieren, etwas nur als gegenwärtig-anwesend erscheinen lassen, wenn man seine Abwesenheit und Ungegenwärtigkeit hervorstreicht. Damit bekundet die Différance sowohl die Möglichkeit – wie auch die Unmöglichkeit einer jeden Äußerung, deren grundlegende Bedingung sie ist. An diesem Punkt entfaltet sich die aporetische Struktur der Différance. Die Tatsache, dass sich alles Anwesende im Fluss der Bedeutungen bereits entzogen hat und vergangen ist, führt zu der Annahme, dass durch denselben Fluss der Bedeutungsverschiebung eine Markierung auch zukünftig mit intensionalen Inhalten versorgt werden wird. Die Différance betont damit die Unterschiedlichkeit von bevorstehenden und längst vergangenen, untergegangenen Bedeutungsebenen und feiert in diesem Zug die Markierung als Grabmal und unheimliche Heimstatt längst verstorbener Geister.¹⁵¹ Die Bewegung der Différance verschiebt jede neue Bedeutung unweigerlich, so dass diese durch angehängte Supplemente und Verwendungskontexte negiert und zu ihrem Gegenteil verkehrt werden. In einer solchen Sprache kann man sich nicht mehr zu Hause fühlen und sich nicht mehr in einer fadenscheinigen, konstruierten Gewissheit gemütlich einrichten.¹⁵² Durch den Spuk einer in die Abwesenheit verwehten Gegenwart und einer permanenten Revision des begrifflichen Inventars durch projizierte, zukünftige

151 | Vgl. Hochscheid, Kai: Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida, Nordhausen 2008, 165: »Der Stein verweist fast auf den Tod des Dynasten. Das ‚fast‘ bringt die Dynamik der différance zum Ausdruck, die nicht in der reinen Opposition gegenüber der Anwesenheit und Identität aufgeht. Indem die différance einen Aufschub, eine Verschiebung oder Verzögerung produziert und dadurch eine volle Identität als ein Bei-sich-sein verhindert, suspendiert sie in fundamentaler Weise die Möglichkeit der Anwesenheit. Die Suspendierung zerstört aber nicht die Anwesenheit, sondern sie stört die Möglichkeit ihrer Ankunft, ihres Stattfindens und ihrer (Wieder)Aneignung. Jeder Umweg, jede Verschiebung und Aufschiebung, die eine volle Präsenz und Identität eines Bei-sich-seins suspendiert, eröffnet zugleich einen Kreislauf, der immer wieder um die Motive und Figuren der Anwesenheit und Abwesenheit, der Enteignung und Aneignung, der Wiederaneignung, der Identität und der Nicht-Identität kreist.«

152 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 122-123: »Wenn die Wörter und die Begriffe nur in differentiellen Verkettungen sinnvoll werden, so kann man seine Sprache und die Wahl der Ausdrücke nur innerhalb einer Topik und im Rahmen einer historischen Strategie rechtfertigen. Man anderen Worten, eine solche Rechtfertigung kann niemals absolut und endgültig sein. [...] Die entscheidendste Intention des vorliegenden Essays wäre es also, rätselhaft zu machen, was vorgeblich unter dem Namen der Nähe, der Unmittelbarkeit und der Präsenz [...] verstanden wird.«

Bedeutungen wird jede Aussage zu einer offenen Frage; zu einer ausweglosen Situation, deren Lösung wegen einer immer schon vergangenen oder noch gar nicht eingetretenen Gegenwart fehlschlagen muss. Dauerhaft auf einer radikalen Wahrheitssuche, exorziert sich jede vorläufige Wahrheit nachgängig als Unwahrheit. Eine derartige Vorgehensweise, die durch die Suche nach einem Innersten stets das Geheimnis auf unheimliche Weise weiter verschiebt, nie zu einem befriedigenden Ende gelangt, aber auch immer neuartige Perspektiven eröffnet, kann man auch als Dekonstruktion bezeichnen.¹⁵³

1.5 EXKURS: DAS GRUNDGERÜST DER PARADOXIE BEI NIKLAS LUHMANN

Die Form der Différance ermöglicht es, dass sich Widersprüche nicht in kontradiktorischen Gegensätzen blockieren, sondern sich zu einer Rhythmik von aufeinander aufbauenden Unterscheidungen organisieren können. In der Différance sind zwei unterschiedliche Unterscheidungen miteinander so kombiniert, dass die eine das Feld in Form einer Grunddifferenz bereitet und die andere dieses Feld durch die Entgegensetzung mit eigentlich fremden Themen aufbricht. Diesen nicht-trivialen Differenzgebrauch kann man sich anhand zusätzlicher Strukturbegriffe, die wir bei Niklas Luhmann finden, schrittweise vor Augen führen.¹⁵⁴

1.5.1 Unterscheidung

Im Begriff der Unterscheidung erarbeiten wir uns, inwieweit sich Beziehungen durch Exklusionen herstellen lassen. Unterscheidungen bei Luhmann verweisen über sich hinaus, weil sie nicht symmetrisch geschlossen sind wie in der traditionellen Kontradiktion von p und non-p. Dort herrscht funktional eine völlige entscheidungslose Gleichrangigkeit zwischen zwei Gegensätzen, unter denen erst auf einer inhaltlichen Ebene am Maß der Wahrheit gewählt werden kann. Durch eine wahrheitsgemäße Definition wird so inhaltlich etwas Bestimmtes bezeichnet, indem alles, was nicht zutrifft, als negiert ausgewiesen wird. Das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, wonach es unzulässig

153 | Die Anspielungen auf eine »postmoderne« Unheimlichkeit, die in den Aporien zu finden ist, nehmen das Thema aus dem vorhergehenden Einleitungskapitel »Unheimlichkeit« wieder auf.

154 | Dieses Kapitel hat seinen Ursprung in der Arbeit am unveröffentlichten Aufsatz »Der supradisziplinäre Diskurs. Zum Theoriedesign der Editionswissenschaft in praxeologischer Hinsicht«, der gemeinsam mit Dr. Thomas Nawrath entstanden ist.

ist, eine Aussage (p) und zugleich ihr genaues Gegenteil (non-p) für wahr zu halten, legt den Grundstein einer solchen zweiwertigen Logik.¹⁵⁵

Unterscheidungen, wie sie Luhmann und Derrida verwenden,¹⁵⁶ haben nicht mehr den Zweck, wahrheitsgemäß auf einen Ausschnitt der Realität zu verweisen, indem alles, was nicht bezeichnet werden soll, über die Grenzen der Bezeichnung hinweggedrängt wird. Sondern sie sind der Ausgangspunkt für die erkenntnistheoretische Annahme, dass Einheit oder Identität nur über Differenzen gebildet werden kann.¹⁵⁷ Die Differenzierung erlaubt die Entstehung der Welt, nicht umgekehrt.¹⁵⁸ Entsprechend wird Unterscheidungsgebrauch

155 | Vgl. Tugendhat, Ernst u. Wolf, Ursula: Propädeutik, 50-65.

156 | Im Unterscheidungsgebrauch findet sich ein inhaltlicher Vergleichspunkt zwischen Derrida und Luhmann, an dem sich durch eine Gegenüberstellung Reibungspunkte ergeben können. Ein Vergleich der beiden Autoren im Hinblick auf ihren Innovationsgrad und ihren Folgenreichtum in der wissenschaftlichen Gemeinde wie von Peter Sloterdijk erweist sich für diese Arbeit als nebensächlich: Vgl. Sloterdijk, Peter: Ägypter, 14-18.

157 | Sachverhalte präsentieren sich bei beiden Autoren als Probleme und offene Fragen, an denen sich verschiedene Lösungsalternativen ansetzen können. Vgl. Gumprecht, Hans Ulrich: ›Alteuropa‹ und ›Der Soziologe‹. Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition? in: Burckhardt, Wolfram (Hg.): Luhmann Lektüren. Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumprecht, Peter Sloterdijk, Berlin 2010, 76: »Dabei stellt sich die Frage nach den intellektuellen Gesten und wie es Luhmann selbst geschafft hat, keine definitiven Lösungen zu finden. Ich denke, da gibt es eine Reihe von Gesten, die immer erklären, warum Luhmann [...] keine Lösungen finden wollte. Eine seiner Gesten z.B. ist seine Konzentration auf Paradoxien und Tautologien, d.h. also auf rhetorische Figuren, in denen entweder zwei sich ausschließende Begriffe simultan präsent sind, oder zwei identische Begriffe simultan dieselbe Systemstelle besetzen, und dadurch, dass sie gemeinsam präsent sind und [...] um den einen Platz kämpfen müssen, für Spannung, für Unruhe, für intellektuelle Energie sorgen.« – Vgl. Derrida, Jacques: Passionen. ›Die indirekte Opfergabe‹ in: ders.: Über den Namen. Drei Essays, Wien 2000 [ÜdN], 23-26: Hier wird das Problem in seiner Zweischneidigkeit als vorgelegte Aufgabe und als vorgeschobene Ausrede zur Vorbereitung für den Begriff der Dekonstruktion erläutert.

158 | Vgl. Luhmann, Niklas: WdG, 518: »Die Abkopplung des Unterscheidens vom Negieren ermöglicht hier eine Antwort. Das beobachtende System operiert mit Hilfe von Unterscheidungen, die als Unterscheidungen in der Außenwelt keine Entsprechung haben. Zum realen Operieren in einer realen Welt wird als Bedingung der Möglichkeit des Beobachtens, ein Unterscheiden hinzugefügt, das eine immense Kombinationsvielfalt eröffnet je nachdem, was man von was unterscheidet. Von einfachen Unterscheidungen, etwa distinkten Focussierungen auf etwas Bestimmtem im Unterschied zu allem anderen, kann dies bis zur Unterscheidung wahrer und unwahrer Sätze führen, von ne-

mit der autologischen Weisung eingeführt: »Triff eine Unterscheidung.«¹⁵⁹ Vollzieht man diese Anweisung, so markiert man eine Grenze, die aus einem gleichförmig ununterschiedenen Raum zwei Bereiche herausbricht, die zwar voneinander geschieden, aber gerade dadurch in Beziehung zueinander gesetzt sind. Eine solch beliebige Grenzziehung und vorläufige Selbstbeschneidung auf den markierten Bereich ermöglicht, dass über die Grenze hinaus auf den (noch) unmarkierten Bereich verwiesen werden kann.¹⁶⁰ Diese Form der Unterscheidung kann in einem dreifach asymmetrischen Verhältnis¹⁶¹ näher erläutert werden:

Zunächst kann man die zwei Bereiche, die durch eine Unterscheidung produziert werden, als **Position und Negation** kenntlich machen. Der positive Wert dient zur Bezeichnung, »[...] er ist nur die innere Seite einer Form, die eine andere Seite voraussetzt und ohne andere Seite auch gar nicht bezeichnet werden

gationsfreien Kontrasten über qualitative Duale bis zu negationstechnisch abstrahierten binären Codierungen. All dies bleibt Konstruktion. Die Umwelt kann in dieser Weise, weil sie keine Unterscheidungen enthält, nie ›instruieren.«

159 | Diese autologische Anweisung entlehnt Luhmann von: Spencer-Brown, George: *Gesetze der Form*, Lübeck 1999, 3. Vgl. Lau, Felix: *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der ›Laws of Form‹* von G. Spencer Brown, Heidelberg 2008, 48: »Vielmehr manifestiert sich in dem Gebrauch des Imperativs, mit dem George Spencer Brown startet, auch sprachlich die erkenntnistheoretische Umstellung von Beobachtung von Dingen auf die Beobachtung von Differenzen, die ein Beobachter gebraucht. Nichts wird als unabhängig vom Beobachter gesehen.« Vgl. Baecker, Dirk (Hg.): *Probleme der Form*, Frankfurt a.M. 1993, 9-22.

160 | Vgl. Luhmann, Niklas: *WdG*, 394: »Wir gehen davon aus, daß gerade das Einführen von Limitationalität eine unendliche Welt konstituiert, die nichts ausschließt, sondern sich mit jedem Zugewinn von Themen der Kommunikation entsprechend erweitert. Denn gerade die Eigenleistung der Limitierung setzt ja Grenzen, jenseits derer sich etwas befinden muß, das auf Weltzugehörigkeit Anspruch erheben kann [...]. Wie immer man unterscheidet und wie immer man Grenzen zieht: die Operation rehabilitiert die durch sie verletzte Welt, indem sie eine Einheit des Unterschiedenen postuliert, die nicht im Unterschiedenen selbst liegt, oder eine Grenze, die weder auf der einen noch auf der anderen Seite der Grenze existieren kann.«

161 | Vgl. Baecker, Dirk (Hg.): *Probleme*, 11-12: »Die Form ist bei Spencer Brown eine Zwei-Seiten-Form. Sie ist eine Unterscheidung, die eine Innenseite und eine Außenseite hat. Die Innenseite wird im Unterschied zu Außenseite bezeichnet. Die Form ist das Ergebnis einer Operation, nämlich eines ›crossing‹ von der Außenseite der Unterscheidung, dem ›unmarked state‹, auf die Innenseite, den ›marked state‹. Die Unterscheidung ist asymmetrisch gebaut, genauer: sie ist eine Asymmetrie. Die Form ist das Ergebnis einer Operation, und die Operation ist die Etablierung einer Asymmetrie.«

könnte.«¹⁶² Die Negation ist dabei gegenüber der Position unendlich inhaltsreicher, in dem Sinn, dass im negativen Wert *alles* mitgeführt wird, was von der Position eben nicht bezeichnet wurde. Die Negation lagert sich als unterdrückter Kontext an die Position.¹⁶³ Die Unterscheidung beinhaltet mithin die Gesamtheit der Aussagemöglichkeiten über die Welt – positiv und negativ.¹⁶⁴

Des Weiteren kann nun zur Kontrastierung dieser mehrfachen Asymmetrie die Unterscheidung von **Designations- und Reflexionswert** herangezogen werden.¹⁶⁵ Der Designationswert bezieht sich auf die Position und unterstreicht deren identifizierende Funktion. Als Bezeichnung wird ein Sachverhalt unter allen anderen möglichen ausgewählt und ausschließlich hervorgehoben. Ein derart gekennzeichnete Bereich ist dann für weitere Operationen zugänglich, wiederholbar und erinnerbar. Dagegen grenzt sich die Negation als zugehöriger Reflexionswert ab, dessen Aufgabe darin besteht, den Kontext des ausgewählten positiven Bereichs abzustecken. Der Reflexionsbereich klassifiziert

162 | Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995 [KdG], 314.

163 | Vgl. Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000 [RdG], 68: »Der positive Wert kann seine Positivität nur halten, wenn der Gegenwert positiv ausgeschlossen ist.« Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 223: »[...] jedenfalls ermöglicht die Negation eine erfolgreiche Domestikation des Schemas bestimmt/unbestimmt, einer der fundierenden Unterscheidungen, die einen Umgang mit Sinn ermöglichen [...]. Durch Negation kann so etwas bezeichnet werden, daß unbestimmt bleibt, was tatsächlich vorliegt. ›Kein Mensch in der Wüste‹ – das läßt offen, was sonst in der Wüste vorkommt, und sogar, wo die Menschen sich tatsächlich aufhalten, und schließlich auch: welcher Mensch tatsächlich gemeint ist.«

164 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 245: Im Anschluss einer Referenz auf Derrida heißt es: »Die Form hat also keinen ontologischen Status. Gesagt wird nur, was es besagt, wenn sie eingesetzt wird. Sie ›ist‹ jedenfalls nicht nur eine Grenze, sie enthält auch die beiden Seiten, die sie separiert. Sie hat, könnte man sagen, einen offenen Weltbezug, und vielleicht steckt dies hinter der rätselhaften Formulierung ›distinction is perfect continence' [...].« Vgl. Spencer-Brown, George: Gesetze, 1: »Unterscheidung ist perfekte Be-Inhaltung.«

165 | Vgl. Luhmann, Niklas: RdG, 66: »Die Designation dient nur der Bezeichnung dessen, was in ontologischer Sprache Sein oder Seiendes heißt. Der nicht-designierende Wert bleibt somit frei für andere Aufgaben, die sich zunächst allgemein als Reflexion der Einsatzbedingungen des Designationswertes begreifen lassen. Übersetzt man diese Unterscheidung aus der Logik in die empirische Systemforschung, bekommt der positive Wert den Sinn, die Anschlußfähigkeit der Operationen des Systems für Operationen des Systems zu bezeichnen. [...] Der negative Wert ist dann wiederum frei, um den Sinn solcher Operationen als Information beobachtbar zu machen mit der Maßgabe, daß auch die Beobachtung nur in der Form einer systeminternen Operation erfolgen kann.«

den Designationswert, indem er die Geltungsbedingungen und Definitionsgrenzen angibt, unter denen die Designation gültig ist.

Dies führt uns direkt zur nächsten Charakteristik des Verhältnisses von Position und Negation: einer Art von **Akt-Potenz-Verhältnis**. Wenn die Negation als Reflexionswert die Bedingungen und überhaupt den Möglichkeitsrahmen einer Bezeichnung festlegen, kann die Position als eine Aktualisierung und Realisierung dieser Möglichkeiten angesehen werden. Das hat den Vorteil, dass durch den negativen Bereich von einem aktuellen Zustand ausgesagt werden kann, welche Möglichkeiten zu seiner Entstehung beigetragen haben, welche Optionen der Weiterentwicklungen er eröffnet und welche gleichzeitig damit verschlossen sind.¹⁶⁶ Die möglichen Alternativen übersteigen bei weitem die einzig realisierte Variante und verstärken die Asymmetrie, die sich zwischen Negation und Position gebildet hat, die sich prägnant in einem Paradox zusammenfassen lässt: Einheit (bezeichnet, identifizierend und aktuell) ist nur als unterschiedene Vielheit (unbezeichnet, klassifizierend und potentiell) kenntlich.

Ein erster Schritt ist getan: Das asymmetrische Gefälle zwischen Negation und Position ist Ausdruck der Anreicherung der Bezeichnung mit Verweisungsüberschüssen, die einen weiteren Anschluss von Kommunikation extrem wahrscheinlich machen.¹⁶⁷ Wie Anschlussfähigkeit in der weiteren Anregung von aneinander anrankenden Unterscheidungen hergestellt wird, lässt sich am Begriff der Beobachtung zeigen.¹⁶⁸

166 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 58: »Das kann nicht heißen, daß der ›unmarked space‹ des ›alles Mögliche‹ im ›marked space‹ des aktuell Bezeichneten unterkommen kann; er konstituiert das Aktuelle ja gerade dadurch, daß er es überschreitet. Dennoch können bestimmte Möglichkeiten aktuell erfaßt und bezeichnet werden und ein Kreuzen der Grenze von aktuell und potentiell vororientieren; [...].«

167 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 51: »Formen müssen asymmetrisch gebildet werden, weil ihr Sinn darin liegt, ihre eine (ihre innere) aber nicht ihre andere (ihre äußere Seite) für weitere Operationen (Ausarbeitung, Komplexitätssteigerungen etc.) verfügbar zu machen.« Die Asymmetrie stellt eine Vorbedingung für eine Dynamik der Unterscheidungen dar: ebd. 191.

168 | Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987 [SozSys], 491: »Mit einer ersten, kurzen Überlegung greifen wir auf die Unterscheidung von autopoietischer Reproduktion und Beobachtung zurück. Wir wissen, daß damit kein Ausschließungsverhältnis gemeint ist, sondern nur unterschiedliche Operationen, die kombiniert werden können. Autopoietische Systeme können beobachten, können andere Systeme und auch sich selbst beobachten. Ihre Autopoesis ist ihre Selbstreproduktion, ihre Beobachtung orientiert sich an Unterscheidungen und operiert mit Bezeichnungen. So reproduziert sich ein kommunikatives System, indem Kommunikation Kommunikation auslöst.«

1.5.2 Beobachtung

Wenn sich statische Unterscheidungsrelationen zu einem kaskadenhaften Aufbau organisieren, besteht die Möglichkeit der Weiterentwicklung. Eine Beobachtung liegt dann vor, wenn eine Unterscheidung getroffen wird, um das eine zu bezeichnen, indem es vom Nicht-Bezeichneten geschieden ist.¹⁶⁹ Aber gerade weil jede Bezeichnung, die durch eine Beobachtung produziert wird, auf den noch unmarkierten Bereich verweist, den sie als Negation mit sich führt, werden Folgebeobachtungen angeregt, diesen unmarkierten Bereich zu erkunden. Darüber hinaus werden sich weitere Beobachtungen darauf konzentrieren können, wie und warum gerade diese eine Unterscheidung getroffen wurde und nicht vielmehr eine andere.¹⁷⁰

Wir befinden uns zunächst auf einer Ebene der **Beobachtung erster Ordnung**. Hierbei wird etwas durch die Unterscheidung von einem negativen Bereich bezeichnet. Simultan etabliert eine Beobachtung beide Bereiche, wobei jedoch nur der Positionswert zugänglich ist. Der Negationswert bleibt für die Beobachtung erster Ordnung unscheinbar und unbewusst.¹⁷¹ Die Negation be-

169 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 272-273: »Beobachtungen sind asymmetrische (oder symmetriebrechende) Operationen. Sie verwenden Unterscheidungen als Formen und nehmen Formen als Grenzen, die eine Innenseite (die Gestalt) und eine Außenseite voneinander separieren. Die Innenseite ist die bezeichnete, die markierte Seite. Von dort aus hat man die folgende Operation zu starten. Die Innenseite hat also Anschlußwert.«

170 | Die Zwei-Seiten-Form der Beobachtung verweist auf einen Beobachter als ihr ausgeschlossenes Drittes. Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 92: »Alles Beobachten ist das Einsetzen einer Unterscheidung in einen unmarkiert bleibenden Raum, aus dem heraus der Beobachter das Unterscheiden vollzieht. Der Beobachter muß also eine Unterscheidung verwenden, um diesen Unterschied zwischen unmarkiertem und markiertem Raum und zwischen sich selbst und dem, was er bezeichnet, zu erzeugen. [...] Aber zugleich macht ein Beobachter durch Einsetzen einer Unterscheidung seine Gegenwart für andere ersichtlich. Er verrät sich – auch wenn es einer weiteren Unterscheidung bedarf, um ihn zu unterscheiden. [...] Insofern ist schon mit dem Einsetzen einer Unterscheidung als Form eine Rückverweisung auf den Beobachter, also Selbstreferenz und Fremddferenz der Form gegeben. Die selbstreferentielle Geschlossenheit der Form schließt die Frage nach dem Beobachter als dem ausgeschlossenen Dritten ein.« Vgl. ders.: GdG, 69.

171 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 99-100: »Für unsere Zwecke genügt es, im Anschluß an Spencer Brown Beobachten zu definieren als Gebrauch einer Unterscheidung zum Zweck der Bezeichnung einer (und nicht der anderen) Seite. [...] Sondern zum Begriff gehört auch, daß die andere Seite der Unterscheidung mitrepräsentiert wird, so daß das Bezeichnen der einen Seite für das operierende System zur Information wird nach dem allgemeinen Muster: dies-und-nicht-etwas-anderes; dies-und-nicht-das. [...] Beim Beobachten (im Unterschied zum einfachen Operieren) werden Unterscheiden und Be-

zeichnet dabei den Kontext der Position, ordnet sie in ein Netzwerk benachbarter Beobachtungen ein und trägt so zu einer informativen Anreicherung der Unterscheidung bei.¹⁷² Dadurch dass der negative Bereich nur latent verfügbar ist, gerät nicht einmal die Unterscheidungsabhängigkeit einer Bezeichnung in den Blick.¹⁷³ Eine Beobachtung erster Ordnung sieht nur, was bezeichnet wurde. In ihrer Blickrichtung liegt nur die Beantwortung einer »Was-Frage«, der zutreffenden Bezeichnung, der Identifikation und Produktion eines Gegenstandes.¹⁷⁴

Eine **Beobachtung zweiter Ordnung** kann sich auf eine solche Beobachtung erster Ordnung beziehen, indem sie die Frage stellt, wie die Unterscheidung niederer Ordnung zustande gekommen ist.¹⁷⁵ Die Beobachtung zweiter Ord-

zeichnen zugleich (und nicht nacheinander im Sinn von: erst Wahl einer Unterscheidung, dann Bezeichnung) durchgeführt. Die Operation Beobachtung realisiert mithin die Einheit der Unterscheidung von Unterscheidung und Bezeichnung, das ist ihre Spezialität. Diese Einheit ist selbstmotivierend verfügbar, sie ist nicht davon abhängig, daß es entsprechende Gegenstände in einer sie separierenden Welt vorweg schon gibt. Und schließlich wollen wir von Beobachtungen nur sprechen, wenn die Bezeichnung einer Seite einer Unterscheidung durch rekursive Vernetzung motiviert ist, und zwar teils durch vorherige Beobachtungen [...] und teils durch Anschlußfähigkeit [...]; also welche Möglichkeiten die Beobachtung erschließt oder verschließt.«

172 | Vgl. Luhmann, Niklas: WdG, 81: »Die Operation des Beobachtens ist immer [...] die Einheit der zwei Komponenten Unterscheiden und Bezeichnen. Dies ›Unterscheiden-und-Bezeichnen‹ ist ein Anwendungsfall eines sehr viel allgemeineren Mechanismus, den man als ›Überschußproduktion-und-Selektion‹ bezeichnen könnte.«

173 | Vgl. Luhmann, Niklas: WdG, 85: »Das heißt unter anderem: daß die Beobachtung selbst nicht in der Lage ist, in ihrem Vollzug wahr und unwahr zu unterscheiden. Sie tut, was sie tut. [...] Wir können auch formulieren: das Beobachten benutzt die eigene Unterscheidung als seinen blinden Fleck. Es kann nur sehen, was es mit dieser Unterscheidung sehen kann. Es kann nicht sehen, was es nicht sehen kann.« Um dies festzuhalten, kann man auch sagen, daß alles Beobachten, auch das Beobachten von Beobachtungen, auf der operativen Ebene naiv verfährt; oder mit nochmals anderen Worten: daß es in Bezug auf die eigene Referenz unkritisch vorgeht.«

174 | Diese »Was-Frage« korrespondiert aber nicht mit einer zugrunde liegenden Wirklichkeit, sondern ist durch den formalen Vorgang des Unterscheidens und Bezeichnens für die Produktion dessen zuständig, was als Welt in Erscheinung tritt. Vgl. Luhmann, Niklas: WdG, 82 u. ders.: KdG, 103.

175 | Diese Nomenklatur der Umstellung auf das Beobachten von Beobachtungen findet einen Vorläufer: Vgl. Foerster, Heinz v.: Kybernetik der Kybernetik, in: ders.: Short Cuts, Frankfurt a.M. 2001, 73: »Es ist mir eine Genugtuung, Ihnen mitteilen zu können, daß die wesentlichen Begriffssäulen einer Theorie des Beobachters erarbeitet wurden. Die eine ist die Errechnung unendlicher Rekursionen [...], die andere ist eine Errechnung

nung stülpt sich über die erster Ordnung und kann so in *ihrer* Position sowohl Position als auch Negation der Beobachtung erster Ordnung bezeichnend erfassen.¹⁷⁶ Solcher Art tritt die Form der Beobachtung erster Ordnung in die Form der Beobachtung zweiter Ordnung wieder ein – es handelt sich um ein »re-entry« der Form in die Form.¹⁷⁷ Durch diese »Überformung des Beobachtens«¹⁷⁸ wird Funktionsanalyse, Kritik und Reflexivität ermöglicht. Es wird ersichtlich, von welchen ihr unzugänglichen Bereichen eine Beobachtung erster Ordnung abhängig war bzw. inwieweit die Bezeichnung erster Ordnung von einem unentdeckten Selektionsmechanismus, von einer thematischen Relevanz des unreflektierten Beobachtens geprägt ist. So erlangt die Negation als blinder Fleck der Beobachtung erster Ordnung den Status der positiven Bezeichnenbarkeit durch die Beobachtung zweiter Ordnung,¹⁷⁹ die wiederum durch die Bezeichnung ihres Innenbereichs einen weiteren »unmarked state« ausschließt und so für weitere Markierungen ausweist.

In einer möglichen **Beobachtung dritter Ordnung** wird die Selbstreflexivität des Beobachtens nochmals gesteigert: Das Frageinteresse, wie die Beobachter niederer Ordnung Unterscheidungen gebrauchen, überbietet sich hier in der Problematisierung, warum diese Beobachtungen überhaupt funktionieren.¹⁸⁰

der Selbstreferenz [...]. Durch diese Rechnungsarten sind wir nun in der Lage, mit aller Strenge ein Begriffssystem zu erschließen, das sich mit dem Beobachten und nicht nur mit dem Beobachteten befaßt. Ich habe vorhin vorgeschlagen, eine Therapie zweiter Ordnung zu erfinden, um sich mit Dysfunktionen zweiter Ordnung befassen zu können. Ich schlage vor, die Kybernetik von beobachteten Systemen als Kybernetik erster Ordnung zu betrachten; die Kybernetik zweiter Ordnung ist dagegen die Kybernetik von beobachtenden Systemen.«

176 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 62: »Immer dann wenn der Formbegriff [auch die Beobachtung ist eine Form, Anm. d. Verf.] die eine Seite einer Unterscheidung markiert unter der Voraussetzung, daß es noch eine dadurch bestimmte andere Seite gibt, gibt es auch eine Superform, nämlich die Form der Unterscheidung der Form von etwas anderem.«

177 | Vgl. Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995 [Recht], 174. Vor allem aber: ders.: WdG, 74, 83-84. Vgl. Spencer-Brown, George: Gesetze, 60-66.

178 | Luhmann, Niklas: KdG, 105.

179 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 102: »Für das Beobachten zweiter Ordnung wird mit-hin die Unbeobachtbarkeit des Beobachtens erster Ordnung beobachtbar – aber nur unter der Bedingung, daß nun der Beobachter zweiter Ordnung als Beobachter erster Ordnung seinerseits sein Beobachten und sich als Beobachter nicht beobachten kann.«

180 | Diese Verschachtelung von aufeinander bezogenen Beobachtungen und deren funktionale Unterscheidung nach verschiedenen Fragerücksichten (was, wie, warum) scheint Luhmann von Gregory Batesons Lerntheorie übernommen zu haben. So weist

Die Beobachtung dritter Ordnung konstatiert, dass auch eine Beobachtung zweiter Ordnung einen blinden Fleck produziert und ist genötigt, dies als unabänderliche Bedingung auch für ihre eigenes Tun anzuerkennen.¹⁸¹ Auf diese Weise kommt die Unbeobachtbarkeit der Welt als Einheit zum Ausdruck. Die generelle Unterscheidungsabhängigkeit allen Wissens führt zur Dekonstruktion der Welt als wirklichkeits- und wahrheitsbasierte Einheit.¹⁸²

Die Luhmannsche Nomenklatur befähigt so dazu, Sachverhalte als miteinander vernetzt anzusehen: Beobachtungen werden nicht voneinander isoliert, sondern als aufeinander aufbauend begriffen. – Wobei die Ermangelung eines diskursiven Realitätsbezuges nicht als metaphysische Katastrophe, sondern als Bedingung der Möglichkeit des Aufbaus von sinnhaften Bezügen begriffen wird. Nur insofern sich ein beobachtendes System von Außenreferenzen weitgehend abschottet,¹⁸³ nur insofern es sich auf systeminterne Beobachtungs-

dessen Konzept des »Learning III« ähnliche Merkmale eines umfassenderen Reflexionsgrades auf wie bei der Beobachtung dritter Ordnung. Vgl. Bateson, Gregory: *The logical categories of learning and communication*, in: ders.: *Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, San Francisco 1972, 303-304: »But Learning III will throw these unexamined premises open to question and change. Let us [...] list some of the changes which we shall be willing to call Learning III. (a) The individual might learn to form more readily those habits the forming of which we call Learning II. (b) He might learn to close for himself the ›loopholes‹ which would allow him to avoid Learning III. (c) He might learn to change the habits acquired by Learning II. (d) He might learn that he is a creature which can and does unconsciously achieve Learning II. (e) He might learn to limit or direct his learning II. (f) If Learning II is a learning of the contexts of Learning I, then Learning III should be a learning of the contexts of those contexts. But the above list proposes a paradox. [...] Certainly it must lead to a greater flexibility in the premises acquired by the process of Learning II – a freedom from their bondage.«

181 | Zur Charakterisierung der Beobachtung dritter Ordnung: Vgl. Luhmann, Niklas: *WdG*, 485 + 499 + 509.

182 | Der Realitätsbegriff verlagert sich in seiner Totalität ins Unbeobachtbare, kann aber als solcher noch thematisiert werden: Vgl. Luhmann, Niklas: *KdG*, 96: »Der Rückzug ins Unbeobachtbare [da sich die Welt als Totale nicht noch einmal als Differenz darstellen lässt, Anm. d. Verf.] läßt nichts in der Welt zurück, er löscht, um es mit Jacques Derrida zu formulieren, seine Spuren. Allenfalls die Metaphysik (oder die Theologie? oder die rhetorische Theorie des Gebrauchs rhetorischer Formen? [...] oder der Beobachter zweiter Ordnung?) vermag gerade noch dies zu sehen: ›la trace de l'effacement de la trace‹. [...] Dies sei hier zu Irritierung der Philosophen gesagt.«

183 | Vgl. Luhmann, Niklas: *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg 2004, 93: »Genau das besagt die These operativer oder operationaler Geschlossenheit. Operationen sind von Anfang bis Ende oder als Ereignisse gesehen immer nur im System

prozesse festlegt, minimiert es die Gefahr der Reizüberflutung durch eine überkomplexe Außenwelt und macht einen differentiell-geordneten Fortgang des Diskurses möglich, der sich für selbstreferentielle Widersprüche als Erklärungsprinzip geöffnet hat.¹⁸⁴

In dieser Ablehnung einer metaphysischen Bedeutungskonstante findet man eine erste Übereinstimmung zwischen Luhmannschem Beobachtungsbegriff¹⁸⁵ und dem weitgehenden Autismus der Zeichenhaftigkeit in der Différance Derridas. Der Beobachtungsbegriff lässt eine **Identifizierung der Différance als Beobachtung 2. Ordnung** zu. Die Différance als Beobach-

möglich, und sie können nicht benutzt werden, um in die Umwelt auszugreifen, denn dann müssten sie, wenn die Grenze gekreuzt wird, etwas anderes werden als Systemoperationen. Dies hat zunächst einmal die Erkenntnistheorie beeindruckt. Wenn man radikal formuliert, kann man sagen, dass Erkenntnis nur möglich ist, weil es keine Beziehungen, keine operativen Beziehungen zur Umwelt gibt. [...] Erkenntnis ist nicht nur möglich, obwohl, sondern weil das System operativ geschlossen ist. Es kann mit seinen erkennenden Operationen nicht in die Umwelt ausgreifen, sondern es muss stets innerhalb des Systems Anschlüsse, Folgerungen, nächste Erkenntnisse, Rückgriffe auf das Gedächtnis und so weiter suchen.« – Beobachtungen sind wechselseitig vernetzt mit anderen Beobachtungen. Sie beziehen sich auf bestehendes Wissen und rufen zukünftige Diskurse (nicht zuletzt durch die Anregung von Widerspruch) hervor.

184 | Vgl. Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1980, 311: »Binäre Schematismen können nun ganz generell in ihrer Funktion für selbstreferentielle Systeme begriffen werden als Formen der Sicherung von Anschlußfähigkeit [...]. Die Selbstreferenz wird einerseits auf die Form des Duals zusammengezogen: Wahrheit verweist auf Unwahrheit und Unwahrheit verweist auf Wahrheit. Andererseits eröffnen beide Werte jeweils unterschiedliche Anschlußoperationen. Um Operationen anschlussfähig machen zu können, muß der Kurzschluß im binären Schematismus unterbrochen werden; es muß also verhindert werden, daß Wahrheit nur als Hinweis auf Unwahrheit benutzt wird und umgekehrt. [...] Insofern eröffnet gerade diese Erleichterung des Vollzugs der Selbstreferenz für spezifische Operationskreise den Weg zu ihrer Instrumentalisierung; man vollzieht sie nur, wenn angegeben werden kann, was damit erreicht werden soll.«

185 | Vgl. Luhmann, Niklas: *GdG*, 34: »Aber zugleich kann man auch bemerken, daß die Soziologie sich mit diesem Typus von Was-Fragen in den Zustand einer Dauerunruhe versetzt, also sich selbst als autopoietisches System einrichtet. Es kann keine endgültige Antwort auf solche Fragen, keine weiterer Forschung entzogene Fixpunkte geben, sondern nur die Beobachtung, welche Begriffsfestlegungen welche Folgen haben. Im Modus der (Selbst-)Beobachtung zweiter Ordnung, im Modus konstruktivistischer Erkenntnistheorie also, lösen sich deshalb alle Merkmalsvorgaben wieder auf, und man sieht ihre Notwendigkeit für die Forschung ebenso wie ihre Kontingenz.«

tung höherer Ordnung unterstreicht, dass keine Aussagen über die Welt getätigt werden sollen, sondern Aussagen über Texte. Es wird auf diese Weise zu Tage gefördert, wie die behandelten Texte Beobachtungen vollzogen haben.

Diese beobachteten Beobachtungen treten als Paradoxien auf, die funktional asymmetrisch aufgebaut sind. Die *Différance* verräumlicht sich – wir beziehen uns beispielhaft auf die bekannte Saussuresche Zeichentheorie – zunächst in der semiotischen Unterscheidung von Lautbild und Vorstellung. An dieser Unterscheidung wird deutlich, dass die beiden Charakteristika dieser Grundunterscheidung, ihre Linearität und Arbitrarität, zu Widersprüchen führen. Diese Widersprüche können bei Saussure dahingehend interpretiert werden, sodass sie zu einer Herabstufung der als äußerlich denunzierten Schrift unter dem Dogma der selbstaffektiven Stimmlichkeit führen. Unter diesem Leitbild der gesprochenen Sprache lösen sich die Widersprüche nur scheinbar auf, dass sich sowohl die Unkontrollierbarkeit und die Veränderlichkeit der Bedeutungskonvention unter der Arbitrarität des Zeichens gleichzeitig erklären lässt. Derrida jedoch streicht heraus, dass sich diese Widersprüche nicht vollkommen aufgelöst haben, sondern in bisher unberücksichtigte Bereiche verdrängt sind: Die Linearität des Zeichens erlangt ihre ideale Metapher in der Schriftlichkeit. Saussure widerspricht sich selbst, wenn er dies zu verdecken versucht. Was Derrida unternimmt, ist die Etablierung einer Unterscheidung¹⁸⁶ und ihre Asymmetrisierung.¹⁸⁷ Derart wird die Unterscheidung erster Ordnung von Saussure in der Beobachtung zweiter Ordnung aufbereitet: Sie wird in der Form der Paradoxie gefasst und in ihrem Schwerpunkt verlagert, indem die bisherige Hierarchie von Logozentrismus und Phonozentrismus durch die Herausstellung einer Wissenschaft von der Schrift parodiert wird.

186 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 274: »Heute sagen die Logiker, daß Tautologien und Paradoxien ›entfaltet‹, das heißt durch stabile Entitäten ersetzt werden müßten. So oder so habe man mit Unterscheidungen zu arbeiten, die einen vor dem Irrtum behüten, zu identifizieren, was nicht zu identifizieren sei. Doch Unterscheidungen werden ihrerseits als Paradoxien sichtbar, sobald man versucht, ihre Einheit zu beobachten. Entfaltungen von Paradoxien sind also nur möglich, wenn man die Suche nach stabilen Einheiten aufgibt. Das bedeutet, dass man den Beobachter zu beobachten hat, um zu erkennen, wann und warum dieser das Risiko einer Entfaltung eingeht – einer Entfaltung, die immer ihrerseits dekonstruiert werden kann.« Vgl. Bateson, Gregory: *Mind and nature. A necessary unit*, Creskill (New Jersey) 2002, 76-82: Hier wird der Begriff der Tautologie durch die Unterscheidung von Beschreibung und Erklärung erklärt.

187 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 272-273: »Beobachtungen sind asymmetrische (oder symmetriebrechende) Operationen. Sie verwenden Unterscheidungen als Formen und nehmen Formen als Grenzen, die eine Innenseite [...] und eine Außenseite voneinander separieren. [...] Das bedeutet, dass immer etwas ungesagt bleiben muß, wodurch eine Position produziert wird, von der aus das je Gesagte dekonstruiert werden kann.«

Diese Art der Paradoxieentfaltung ist auf ihre Selbstanwendbarkeit eingestellt. Sie kann nur auf paradoxe Weise beschrieben werden. Sie unterwirft sich ihrer Verzeitlichungseigenschaft, insofern als es keine definitive Fassung eines Begriffs (wie der Différance) geben kann, keine endgültige Fassung einer stabilen Unterscheidung. Stattdessen wird die Kommunikation durch asymmetrische Paradoxien auf ihre Fortsetzbarkeit und Anschlussfähigkeit für weitere Diskurse abgestellt. Die Reflexivität von solch selektiven Beobachtungen geschieht als Selbstdemontage, erhöht aber gleichzeitig die Aussagemöglichkeiten und die Vernetzung dieser Sprechweisen. Dieser Aspekt der Autologie von Beobachtungen ist deshalb an dieser Stelle erwähnenswert, weil sich hier zeigt, dass Derrida nicht einfach bei einer einfachen Aussage oder Unterscheidung bei der Bestimmung der Différance stehen bleiben kann. Er kann nicht einfach behaupten, die Différance ist »dies« im Unterschied zu »jenem«. Der Begriff der Différance regelt das nicht-triviale Ineinanderwirken von Unterscheidungen, die sich sowohl verräumlichend als auch verzeitlichend ausdrücken. Dieser Umstand würde nur unzureichend und verfälschend wiedergegeben, wenn die eigene Bedeutung nicht die verzeitlichende Verzerrung der Différance berücksichtigen und verwirklichen würde.

Die Différance zeichnet sich durch Unterscheidungsgebrauch aus, der sich spurhaft verkompliziert und aufgrund seiner Verzeitlichungseigenschaft entzieht.¹⁸⁸ Mit diesem Aspekt ist gleichzeitig die Dynamik des kaskadenhaften Aufbaus der Unterscheidungen angesprochen.¹⁸⁹ Die Unterscheidung, die ein Beobachter trifft, scheint Folgebeobachtungen höherer Ordnung anzuregen,

188 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 274-275: »(Wir erinnern uns, daß Dekonstruktion selber dekonstruiert werden kann.) Angesichts dieser Sachgasse vermag wohl nur die Zeit Abhilfe zu schaffen. Die Zeit lehrt uns, daß es kein Ende gibt, alles immer im weitergeht und Systeme so lange operieren, wie sie nicht zerstört werden. Spencer Browns Formalkül ist rein temporal, das heißt, er stellt ein Zeit verbrauchendes Programm zum Aufbau von Komplexität dar. Nach Spencer Brown kann man die Grenze jeglicher Form (= Unterscheidung) kreuzen und so auf die andere Seite gelangen. Doch dazu bedarf es einer weiteren Operation. Wenn die andere Seite der unmarkierte Raum ist, so bleibt einem nichts übrig, als wieder zurückzukehren. [...] Kehrt man zurück, so ist es als sei nichts geschehen. Versucht man aber durch durch das Überschreiten der Grenzlinie etwas Spezifisches zu finden, so ist es notwendig, auch auf der anderen Seite wieder eine Unterscheidung zu treffen, die den bis dahin noch unmarkierten Raum aufteilt und die Welt dabei als unbeobachtbare Einheit reproduziert. So verschiebt man das Problem, und genau das scheint es zu sein, was Derrida unter *différance* versteht.«

189 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 276: Luhmann spricht hier von einer »dynamischen Stabilität«, die durch den formalen Fortgang des unterscheidenden Beobachtens gewährleistet ist – also durch die Art der Bindung von Elementen und nicht durch die Beschaffenheit der Elemente selbst.

die sich mit den Bedingungen des Zustandekommens und der Klassifikation dieser Beobachtung beschäftigen. So wird durch den Verzeitlichungscharakter der Différance der verdrängte Schriftkörper des Zeichens bei Saussure deutlich. Dadurch zeigt sich der Supplementierungsbedarf der Linguistik als Wissenschaftsprojekt bei Saussure. Die Grammatologie überführt die Saussuresche Unterschiedenheit des Zeichens, das sowohl linear als auch arbiträr unterschieden ist, in Unterscheidungen, die die Fundamente des wissenschaftliche Designs der Linguistik betreffen, die sogar die Grundlinien der abendländischen Philosophie aufzeigen: Die Privilegierung des gesprochenen Wortes gegenüber der Schrift entspricht einem metaphysischen Ethnozentrismus¹⁹⁰, der durch das Projekt der Grammatologie im Zug der Revision von Phono- und Logozentrismus unterminiert wird.

Die Bindung von Unterscheidungen, die eine verräumlichende, Problem produzierende Wirkung haben, an höherstufige Unterscheidungen, die diese Probleme und Grundbeobachtungen verzeitlichend in weitere Kontexte einbringen, kann durch den Begriff des »re-entry«¹⁹¹ näher erläutert werden. Bei Luhmann dient dieser Begriff dazu, die Unbeobachtbarkeit der Welt zu verdeutlichen. Unterscheidungen teilen die Welt in zwei Bereiche ein, einen beschriebenen Innenraum und einen unbeobachteten Außenbereich, in dem aber alles, was noch nicht ausgesagt ist, begründet liegt. Dieser Außenbereich führt nicht nur zur Klassifizierbarkeit und Kontextualisierung des Innenbereichs, sondern reichert diesen mit Verweisungsüberschüssen und Anschlussmöglichkeiten an. Das Nicht-Sein ist auf diese Weise so nah an das Sein gebunden, dass man von einer Überlagerung sprechen kann, denn mit jeder Beobachtung höherer Ordnung wird der unmarkierte Bereich nicht nur nicht

190 | Vgl. Derrida, Jacques: Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in: ders.: RP, 93-132; In Bezug auf Saussure fällt Derrida eine Bevorzugung der lateinischen Lautschrift gegenüber grafischen Schriftzeichen wie etwa ägyptischen Hieroglyphen auf: Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz zwischen Sprache und Schrift. Affinität und Divergenz im Denken Lyotards und Derridas, Essen 2009, 46-47. Vgl. Derrida, Jacques: G, 58: »Piktographische oder natürliche Schrift wären demnach für Saussure kontradiktorische Begriffe.«

191 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 277: »Manches System, das zu beobachten vermag, vermag sich auch selbst zu beobachten. Um sich selbst zu beobachten, ist es unerlässlich, daß es sich von allem anderen, das heißt von seiner Umwelt, unterscheidet. Die rekursiv miteinander verbundenen Operationen des Systems ziehen eine Grenzlinie, die System und Umwelt voneinander unterscheidet. Die Operation der Selbstbeobachtung erfordert ein re-entry (im Sinn Spencer Browns) dieser Differenz in sich selber, nämlich der Unterscheidung von System und Umwelt in das System.«

eliminiert, sondern reproduziert und dadurch vervielfältigt.¹⁹² Im Hinblick auf die Différance kann uns dieser Begriff insofern helfen, als man illustriert, dass diese Art von geschichtetem Differenzgebrauch die gebrochene Tradition der metaphysischer Feststellung der Welt von einem vereinheitlichenden Zentrum aus auffängt. Die Différance ermöglicht Sprechweisen, die sich formal durch Unterscheidungen fortsetzen, selbst wenn die Welt unter einem Wahrheitsparadigma von Aussagen inhaltlich korrumpiert ist.¹⁹³ Insofern nimmt Derrida in Anspruch, dass sein philosophisches Projekt nicht (wie oft behauptet) die Destruktion überlieferter Denktraditionen betreibt, sondern deren kritische Revision: Inwieweit bewahrheiten sich metaphysische Beschreibungen unter den Bedingungen der Unbeschreiblichkeit einer ununterschiedenen Welt?¹⁹⁴

1.5.3 Medium und Form

Weitere Facetten kommen dem Unterscheidungsbegriff zu, wenn man ihn unter der Maßgabe des Gegensatzes von Medium und Form betrachtet.¹⁹⁵ Die Fortentwicklung eines Mediums zu Formen beschreibt die Relationen zwi-

192 | Man kann darin eine Folge des neuzeitlich-modernen Selbstverständnisses des Menschen sehen, der sich technisch von einer imitativen Einbindung in seine natürliche Umgebung herausgelöst hat. Vgl. Blumenberg, Hans: *Nachahmung*, 45: »Nun erst läßt sich die positive Bedeutung ermessen, die der Auflösung der Identität von Sein und Natur zukommt. Der Entwertungsprozeß der Natur ist nur deshalb schlechthin ein nihilistischer Vorgang, weil der Glaube möglich geworden ist, daß das Sichtbare im Verhältnis zum Weltganzen nur isoliertes Beispiel ist, und daß andere Wahrheiten latent in der Überzahl sind [...], und daß diese Welt nicht die einzige aller Welten ist. [...] So deutet die Kunst nicht mehr auf ein anderes exemplarisches Sein hin, sondern sie ist selbst dieses für die Möglichkeiten des Menschen exemplarisches Sein: das Kunstwerk will nicht mehr nur etwas bedeuten, sondern es will etwas sein.«

193 | Vgl. Luhmann, Niklas: *AuR*, 291: »Unter historischem Gesichtspunkt betrachtet scheint der Dekonstruktivismus das Ende der Geschichte zu bezeichnen: Geschichte, die sich selbst verbraucht. Nichtsdestoweniger läuft er weiter und gelangt an kein Ende: Er vermag die Fülle des Nicht-Seins nie zu erreichen. Er ist und bleibt Schrift, Konstruktion, Verschiebung von Differenzen. Angesichts dieser unbegrenzten Aussichten kann ein Verständnis von Dekonstruktion als Beobachtung von Beobachtern die Komplexität reduzieren. Das einzig mögliche Objekt der Dekonstruktion bilden beobachtende/beobachtete Systeme. Doch beobachten heißt: eine Unterscheidung verwenden, um so eine Seite und nicht die andere zu markieren. Wir können dabei unterschiedliche Beobachter unterscheiden, wobei auch wir dann wiederum beobachtet werden können.«

194 | Vgl. Zima, Peter: *Dekonstruktion*, 30-31.

195 | Zur formalen Ähnlichkeit der Begriffe von Unterscheidung, Beobachtung und Form: Vgl. Luhmann, Niklas: *KdG*, 111: »Der Beobachter benutzt eine Unterscheidung,

schen den Beobachtungsebenen und kann zur Beobachtung der dialogischen Fortsetzung von Differenzen dienen. – Unterscheidungen haben neben ihrer symbolischen Informations- und Bedeutungsfunktion auch einen diabolischen Aspekt, insofern sie sich in immer neue Differenzen fortpflanzen.¹⁹⁶

Grundsätzlich geht es im komplementären Verhältnis von Medium und Form um die Art der Bindung¹⁹⁷ von Elementen¹⁹⁸. Die Unterscheidung von Medium und Form dient nicht der Identifikation von Substantialität oder der Definition eines Bedeutungsinhalts, sondern der Erklärung eines graduellen Abhängigkeitsverhältnisses. Eine Form organisiert die strukturelle Anordnung innerhalb eines Mediums.¹⁹⁹ Ein Medium wird somit durch Umformung

um das zu bezeichnen, was er beobachtet. Das geschieht, wenn es geschieht. Will man aber beobachten, ob es geschieht und wie es geschieht. Muß man die Unterscheidung, die benutzt wird, nicht nur verwenden, sondern bezeichnen. Und dazu dient uns der Begriff der Form. Als Form bezeichnen wir das Beobachtungsinstrument Unterscheidung – zum Beispiel im Hinblick darauf, daß es auch andere Unterscheidungen geben könnte, die dann andere Beobachtungen ermöglichen würden.«

196 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 320: »Symbolisch generalisierte Medien transformieren auf wunderbare Weise Nein-Wahrscheinlichkeiten in Ja-Wahrscheinlichkeiten [...]. Sie sind symbolisch insofern, als sie Kommunikation benutzen, um das an sich unwahrscheinliche Passen herzustellen. Sie sind zugleich aber auch diabolisch insofern als sie, indem sie das erreichen, neue Differenzen erzeugen. [...] Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien koordinieren, um dies mit anderen Worten zu wiederholen, Selektionen, die sich nicht ohne weiteres verknüpfen lassen und insofern zunächst als eine lose gekoppelte Menge von Elementen gegeben sind – Selektionen von Informationen, Mitteilungen und Verstehensinhalten. Sie erreichen eine strikte Kopplung nur durch die für das jeweilige Medium spezifische Form [...]«

197 | Vgl. Baecker, Dirk (Hg.): Kalkül der Form, Frankfurt a.M. 1993, 30-37.

198 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 167: Der Begriff des Elements bezeichnet bei Luhmann keine wirklichen, naturalen Gegebenheiten, sondern basale Konstrukte eines Beobachters. Elemente sind somit funktional definierte Letzteinheiten, die durch Formung in verschiedenartige Relationen zueinander versetzt werden. Vgl. Luhmann, Niklas: WdG, 398-399.

199 | Vgl. Baraldi, Claudio, Corsi, Giancarlo u. Esposito, Elena (Hg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. 1997, 59: »Das Medium ist durch lose Kopplung zwischen Elementen (die praktisch als voneinander unabhängig betrachtet werden können) gekennzeichnet und leistet keinen inneren Widerstand gegen die Durchsetzung von Formen von außen. Die Formen ›verdichten‹ ihrerseits die Verbindungen zwischen den Elementen des Mediums in rigidere Kopplungen, die wahrgenommen werden.«

nicht verbraucht, sondern lediglich an andere Medien gebunden.²⁰⁰ Ein Medium ist nur in Abhängigkeit von der daraus gebildeten Form zu erkennen.²⁰¹

Formung bezeichnet dabei die Neukombination von Verbindungen im medialen Substrat: Medial sind Elemente relativ lose gekoppelt, während die Form striktere Bindungen der Elemente durch Unterscheidungsgebrauch herstellt.²⁰² Mediale Relationen sind stabiler als labile Formungen, obwohl die Form durchsetzungsfähiger als ihr Medium ist. Das liegt an der redundanten Einfachheit des Mediums, das zwar mit nur geringem Informationsgehalt ausgestattet ist, dafür aber stabil in den verschiedensten Kontexten wiedererkennbar und wiederverwendbar bleibt. Formen sind dagegen hoch variabel, sie sind überraschende, neuartige und informative Verbindungen, die leicht wieder zerfallen können und nicht unbedingt dauerhaft sein müssen.²⁰³ Durch Formung entsteht erst in der Rekombination schwach informativer Elemente ein zusammenhängender Sinn. Formen können dann wiederum als mediale Basis für weitere Formung bereitstehen, was die Anschlussfähigkeit der Formgebung und ihre Informativität erhöht.²⁰⁴ Beispielsweise können Wörter als mediales Substrat angesehen werden, die in Sätzen und diese wiederum in Satzkonglomeraten weiter verformt werden. Der Bildung von Sätzen und Texten ist damit prinzipiell kein Ende gesetzt, obwohl die sprachliche Formgebung nur auf ein begrenztes Repertoire von Elementen zurückgreifen kann.²⁰⁵

200 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 232.

201 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 168-170.

202 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 232: Strikte Kopplung geschieht durch die Form der Unterscheidung. Zum Beispiel werden durch Sprache mediale Substrate aus der Wahrnehmung in der Weiterformung der Kommunikation gekoppelt. Vgl. ders.: AuR, 236-239.

203 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 171-172, 204-208.

204 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 201: »Schließlich ist zu beachten, daß nicht das mediale Substrat, sondern nur die Formen im System operativ anschlussfähig sind. Mit den formlosen, lose gekoppelten Elementen kann das System nichts anfangen. [...] Dasselbe gilt für Kommunikationsmedien. Auch hier bilden, wenn man auf Sprache abstellt, nicht schon Worte, sondern erst Sätze einen Sinn, der in der Kommunikation prozessiert werden kann.«

205 | Vgl. Luhmann, Niklas: Einführung in die Theorie der Gesellschaft, Heidelberg 2005, 46: »Meine Idee ist nun, dass man das auf die Ebene von Sinn schlechthin generalisieren könnte. Man kann dann sagen, Sinn sei auch ein Medium, eine unbestimmte und auch nicht beobachtbare, nicht erfassbare Menge kombinatorischer Möglichkeiten, die wir immer nur in den jeweils festen Kombinationen erfassen. Der erste Schritt, der nicht ausreicht, aber bereits sehr weit führt, besteht darin, diese Überlegung auf Sprache anzuwenden und zu sagen, dass es eine große Zahl von Wörtern gibt, dass die Zahl der Wortkombinationen praktisch unausschöpfbar, wenn nicht sogar unendlich oder nahezu unendlich ist, die Möglichkeit einer Kombination von Wörtern jedoch noch keinen

Mit dieser Begrifflichkeit ist man in die Lage versetzt, Artefakte (z.B. Texte) als kommunikativ-dynamische Umformungen zu begreifen, die sich auf vorangegangene Kommunikationen beziehen. Diese Einsicht in die Selbstbezüglichkeit der Textgenese, die sich auf die Autorisation auswirkt, hat Folgen für das Textverständnis. Die Urheberschaft des Autors ist zurückgetreten. Artefakte beziehen sich auf vorangegangene Artefakte und ermöglichen in diesem Beziehungsreichtum ihre weitere Autopoiesis.²⁰⁶

Dabei wird dem Zeichen eine herausragende Funktion zugesprochen. Im Zeichen – wie es Derrida in Bezug auf Saussure herausarbeitet – geschieht eine formale Aufspaltung, die eine ganze Welt der Schriftlichkeit entstehen lässt, ohne dass ein inhaltlicher Weltbezug hergestellt sein muss.²⁰⁷ Ein Zeichen etabliert Unterscheidungen nicht nur im arbiträren Verhältnis von signifiant und signifié, sondern auch in linearer Hinsicht in räumlicher Abgrenzung zu anderen Zeichen. So werden in doppelter Hinsicht durch Zeichengebrauch Unterscheidungen eingeführt, die selektive Bezüge im Medium Sinn herstellen.²⁰⁸ Im Begriff der *Différance* reflektiert Derrida dieses paradoxe Verhältnis

Sinn gibt, obwohl ohne diese Möglichkeit kein Sinn zustande käme. Man muss Sätze bilden. Für die Kommunikation ist es wichtig, dass man feste Formen bildet, dass man diese und jene Wörter miteinander koppelt, erst dann hat man Sinn.«

206 | Vgl. Luhmann, Niklas: KdG, 197-203: Den Begriff der Autopoiesis bezieht Luhmann von Varela und Maturana. Vgl. Maturana, Humberto u. Varela, Francisco: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht 1980, 79: »It follows that an autopoietic machine continuously generates and specifies its own organization through its operation as a system of production of its own components, and does this in an endless turnover of components under conditions of continuous perturbations and compensation of perturbations.«

207 | Vgl. Habermann, Friederike: *Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation*, Baden-Baden 2008, 76-77: »Der *différance* geht weder das Subjekt noch eine andere Präsenz als Ursache voraus, die nicht schon von ihr erfasst wäre. Mit diesem Konzept will Derrida den grundsätzlich offenen und prozesshaften Charakter von Bedeutung betonen, der immer Neuinterpretation und Veränderungen zulässt, denn Bedeutung sei nie in sich präsent, sondern immer schon wieder aufgeschoben: stets abhängig von einer bestimmten, zeitlichen und räumlichen Konstellation [...]. [...] Texte können also nicht als Repräsentanten einer abgetrennten Realität betrachtet werden [...].«

208 | Vgl. Luhmann, Niklas: *Zeichen als Form*, in: Baecker, Dirk (Hg.): *Probleme*, 47: »Auch hier wird das Paradox des nicht bezeichnenden Zeichens durch eine Unterscheidung entfaltet. Dabei bleibt jedoch das Bezeichnete als unerreichbar ganz außer Betracht, und es wird fraglich, welchen Sinn ein Zeichen hat, wenn reflektiert wird, daß es erkennbar nichts bezeichnet. Die Semantik der Unmittelbarkeit, die in der Lebensphilosophie, im unmittelbaren Selbstverhältnis der Reflexionstheorie, in der Daseinsanalytik

von Zeichen, deren Bezeichnung abhanden gekommen zu sein scheint, und die dennoch als Form informative Vernetzungen leisten. »Somit erweist sich die Différance als die Formation der Form.«²⁰⁹ Die Bezeichnung für die »post-moderne« Paradoxie des Zeichens, die Anwesenheit als Abwesenheit darzustellen vermag.

1.6 DIE DEKONSTRUKTION

Die Dekonstruktion bekräftigt den autologischen Impuls der »Postmoderne«. Ihre Anwendbarkeit ist grenzenlos und damit reflexiv. Sie muss sich immer auch selbst aufheben. Die Dekonstruktion ist keine Methode, weder zur Analyse, noch zur Kritik, weil sie eben nicht ist. Sie hat in ihrer totalen Anwendbarkeit schon die eigenen Grundfesten angegriffen,²¹⁰ sie dekonstruiert sich selbst und erweist dadurch ihre Funktionstüchtigkeit.²¹¹ Genauso wenig wie bei der Différance spricht Derrida deshalb bei der Dekonstruktion von einem eigen-

Heideggers Vorläufer hat, bezeichnet eigentlich nur den Kollaps bestimmter Unterscheidungen – sei es der von Subjekt und Objekt, sei es der von Zeichen und Bezeichnetem, setzt also voraus, daß man zunächst von diesen Unterscheidungen auszugehen hat, die dann in der Unmittelbarkeit der Operation nicht zum Zuge kommen. Funktion und Verbleib des von Zeichen Bezeichnetem bleiben aber ungeklärt und damit auch der Sinn des auf diese Differenz bezogenen Zeichenbegriffs.«

209 | Derrida, Jacques: G, 110. – Das Zitat weicht hier im Schriftbild von der Schreibweise der Grammatologie in der Übersetzung von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler für »différance« ab. Aus dem Grund der Vereinheitlichung wird hier »Différance« geschrieben und nicht »*Differenz«.

210 | Vgl. Derrida, Jacques: Letter to a Japanese friend, in: Wood, David u. Bernasconi, Robert (Hg.): Derrida and Différance, Evanston 1988, 4: »Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs it-self. It can be deconstructed.«

211 | Vgl. Luhmann, Niklas: AuR, 267: »Sie [die Dekonstruktion, Anm. d. Verf.] scheint das Lesen von Formen als Differenzen zu empfehlen, die Fokussierung auf Unterscheidungen ohne jede Hoffnung, die verlorengegangene Einheit auf höherer Ebene oder zu späterem Zeitpunkt je wiedererlangen zu können [...]. Die Dekonstruktion scheint einem intellektuellen Klima zu entsprechen, das sich auf dem Weg zur kulturellen Diversität befindet. [...] Sie dekonstruiert die Annahme der Präsenz, jedweder stabilen Beziehung zwischen Präsenz und Absenz, ja sogar die der Unterscheidung von Präsenz und Absenz überhaupt. Sie stellt ein instabiles Konzept dar, das der fortlaufenden différence einer jeden von ihr gemachten Unterscheidung unterliegt.«

ständigen Sein. Sie fungiert als ein Supplement in einer Kette von differanten Reformulierungen.²¹²

1.6.1 Die Dekonstruktion als Paradoxie von Zersetzung und Versetzung

Diese »Unmethode«²¹³ ist durch eine zweifache Bewegung gekennzeichnet, die darin besteht, durch die Aufpfropfung von Supplementen ein allgemeines Wirken der Différance deutlich zu machen. Zweifach gestaffelt deswegen, weil nicht-triviale Differenzen konstruiert werden – also nicht bloß Unterscheidungen eingeführt, sondern die beiden Seiten der Unterscheidung wieder durch Unterscheidungen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Die Dekonstruktion erweist der Différance in ihrem zweifachen Unterscheidungsgebrauch ihre Reverenz.²¹⁴

212 | Vgl. Derrida, Jacques: Positionen, 36-37: »Sich selbst riskieren beim Nichts-sagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der différance, das bewirkt, dass kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Mittelpunkts aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfasst und bestimmt. Von daher ergibt sich zum Beispiel auch die Kette der untereinander austauschbaren Begriffe, von denen Sie vorhin gesprochen haben (Ursprung, Ur-Schrift, Reserve, Bruch, Artikulation, Supplement, différance; es wird noch andere geben); es handelt sich dabei keineswegs nur um ein metonymisches Vorgehen, das die begrifflichen Identitäten unangetastet ließe oder sich damit begnügt, bestimmte Vorstellungen zu übersetzen und zirkulieren zu lassen. In diesem Sinn riskiere ich mich beim Nicht-sagen-Wollen dessen, was man einfach verstehen könnte, was einfach Sache des Verstehens wäre. Ich mache mir also über hunderte von Seiten hinweg das Leben mit einer Schreibweise schwer, die zugleich beharrlich und elliptisch ist, die, wie Sie gesehen haben, auch das aufnimmt, was ausgestrichen ist, die jeden Begriff in eine unendliche Kette von Differenzen hineinzieht, die sich mit derart vielen Vorsichtsmaßnahmen, Referenzen, Anmerkungen, Zitaten, Zusammengeklebtem, Zusätzen umgibt oder belastet, dass das ›Nichts-sagen-Wollen‹, das werden Sie mir zugestehen, keine sehr geruhsame Tätigkeit ist.«

213 | Wie schon erwähnt, kann die Dekonstruktion nicht als Begriff verstanden werden, der etwas zur Anwesenheit bringt, eben weil er jede definierte Feststellung in Unruhe versetzt. Dies wird versucht durch eine Setzung in Anführungszeichen nachzuvollziehen: Jeder Versuch einer Kategorisierung ist nur höchst vorläufig anzusehen. Die Dekonstruktion verläuft sich.

214 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 350: »Die Dekonstruktion kann sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen: sie muß durch eine doppelte Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift eine Umkehrung der klassischen Opposition und eine allgemeine Verschiebung des Systems bewirken.«

Auf einen ersten Blick kann die Dekonstruktion als subversive Aktion angesehen werden, als **Zersetzung**.²¹⁵ Denn Derrida interpretiert alle Texte aus ihrer eigenen Logik heraus, aber so, dass sich die textimmanente Argumentation gegen ihr eigenes Zentrum wendet.²¹⁶ Auf diese Weise werden die Pläne der besprochenen Autoren zunächst einmal durchkreuzt. Mit dem Auseinandersetzen, Durchkreuzen wird zugleich eine alte, durch den Text etablierte Hierarchie (wie wichtig/unwichtig, wahr/unwahr) angegangen und umgekehrt. Das scheinbar Marginale in einem Werk wird von Derrida als zentral und symptomatisch erkannt.²¹⁷ Durch diese Hierarchieumkehrung wird jedes System seines Zentrums beraubt.²¹⁸

215 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 166-167: Der erste Impetus (Subversion, Umkehrung) der Dekonstruktion: Man »[...] weist nach, daß es sich um einen metaphysischen und ideologisch auferlegten Gegensatz [in der hierarchischen Struktur, die der Text vorgibt, Anm. d. Verf.] handelt, indem man (1) seine Voraussetzungen und seine Rolle im System der metaphysischen Werte aufdeckt [...], und indem man (2) zeigt, wie er in den Texten selbst, in denen er formuliert wird und die auf ihm aufbauen, zerlegt wird.«

216 | Vgl. Kofman, Sarah: Lectures de Derrida, Paris 1984, 93: »Derrida prête attention à tout ce qui occupait une place secondaire, déplaçant ainsi les hiérarchies, subvertissant l'ordonnance assurée du discours philosophique: mettant l'accent sur l'écriture plus que sur la parole, sur le signifiant plus que sur le signifié, il déplace les limites du rhétorique et du philosophique.«

217 | Vgl. zur Verwandtschaft der Hierarchieumkehrung zum rhetorischen Manöver des Chiasmus: Letzkus, Alwin: Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München 2002, 345: »Die Figur des Chiasmus als einer ›Kreuzung‹ erhält in diesem Kontext den mehrfachen Sinn von ›Überkreuzung‹, ›Durchstreichung‹ und ›Tilgung‹, in dem das so ›Durchkreuzte‹ als Spur lesbar bleibt.«

218 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 155-156: »Diese Konzentration auf das scheinbar Marginale verwendet die Logik der Supplementarität als Interpretationsstrategie: Was von vorangehenden Interpretationen an den Rand gedrängt oder beiseite geschoben wurde, könnte aus genau den Gründen wichtig sein, die dazu führten, daß es beiseite geschoben wurde. Es handelt sich bei dieser Aufpfropfung um eine doppelte Strategie. [...] Einerseits arbeitet die marginale Aufpfropfung innerhalb dieser Begriffe, um ihre Hierarchie umzukehren und um zu zeigen, daß dasjenige, was bisher als marginal galt, in Wirklichkeit zentral ist. Andererseits wird diese Umkehrung, die dem Marginalen Bedeutung verleiht, gewöhnlich so durchgeführt, daß sie nicht einfach zur Feststellung eines neuen Zentrums führt [...], sondern zu einer Subversion der Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem, von Innen und Außen. Was ist ein Zentrum, wenn das Marginale zum Zentrum werden kann?«

Der zweite Schritt der doppelten Bewegung der Dekonstruktion besteht in den Folgeeffekten einer derartigen Dezentralisierung (neben der Vermeidung einer metaphysisch-autoritativen Instanz der Präsenz) in einer **Versetzung** – insofern als dass die Texte geöffnet werden für Abseitiges und Gegenteiliges. Ihr Verwendungskontext wird verschoben oder versetzt.²¹⁹ Die in der Bewegung der Umkehrung vorgenommene Unterscheidung des bestehenden Textes wird noch einmal unterschieden durch die Verschiebung zum neuen, umgebenden Kontext. Dekonstruktiv behandelte Schriften schließen sich nicht mehr durch eine hierarchisch zentrierte Struktur nach Außen ab, sondern treten in neuartige Beziehung zu umliegenden Schriftfeldern.²²⁰ Dies wird erreicht, indem die Etymologie eines Begriffes zum Ausgangspunkt genommen wird und über ein assoziatives Spiel mit unterschiedlichen Wortbedeutungen weiterentwickelt wird. Eine solche metaphorische Verschiebung erklärt sich aus der Verzeitlichungseigenschaft des différenten Zeichens: Der philosophische Gebrauch von Metaphern veranschaulicht bei Derrida die Überwältigung der inneren Zeichenbedeutung durch ihre äußere rhetorische Verzierung.²²¹ Auf diese Weise setzt sich die Freilegung des traditionell unterdrückten Begriffes der Schriftform unter dem Diktat des Logozentrismus fort:²²² Philoso-

219 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 167: »Gleichzeitig aber (B) behält man den [vom zu dekonstruierenden Text vorgeschlagenen, Anm. d. Verf.] Gegensatz bei, indem man ihn (1) in der eigenen Argumentation verwendet [...] und indem man (2) den Gegensatz in einer Umkehrung wieder aufstellt, die ihm einen anderen Status und einen anderen Nachdruck verleiht.«

220 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 350: »Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu einem anderen überzugehen, sondern darin, eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.«

221 | Eine eingehendere Analyse einer philosophischen Metaphorologie muss hier leider aus Platzgründen unterbleiben. Vor allem auch weil eine Dekonstruktion der Bedeutungsfunktion von Zeichen schon im Begriff der Différance erarbeitet wurde – und die metaphorische Bedeutung als eine interessante Reformulierung dieses Problems angesehen werden kann. Vgl. Derrida, Jacques: Die weiße Mythologie, in: ders.: RP, 229-290.

222 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 162-163: »Wenn man für die enthüllende Kraft poetischer oder kontingenter Elemente in philosophischen Texten eintritt, entwirft man die Möglichkeit, Philosophie als spezifische Form eines allgemeinen Diskurses zu behandeln, und tatsächlich haben dekonstruktive Lektüren genau dies getan. Indem sie philosophische Schriften nicht als Aussagen oder Stellungnahmen, sondern als Texte behandeln [...], nehmen sie scheinbar triviale oder zufällige Elemente, die Philosophen vielleicht als Zufälle des Ausdrucks oder der Darstellung übergangen, ernst und enthüllen so überraschende performative Dimensionen dieser angeblich konservativen Schriften.«

phische Texte werden einer literarisch freien Reproduktion unterzogen. Dieses unorthodoxe Spiel mit Bedeutungsschattierungen und Assoziationen ist der literarische Motor der Dekonstruktion.

1.6.2 Es ergibt Sinn.

Der ethische Folgenreichtum der Dekonstruktion

Derrida nimmt die Texte zwar beim Wort, begreift sie textimmanent, die Dekonstruktion hakt aber erst ein, beginnt erst zu wirken, wenn sie die Folgen der Werke bedenkt. Die Dekonstruktion argumentiert performativ²²³ und autologisch. Es wird die Frage gestellt, was Texte bewirken, indem ihr Gedankengang radikal zu Ende gedacht wird. Um im Anschluss festzustellen, dass die Schriften, wenn man ihre Geltungsabsicht auf sie selbst anwendet, sich auflösen und widersprechen. Derrida argumentiert mehr mit den Wirkungen, die sich aus den Texten ergeben, er beobachtet deren Verhalten und wendet es gegen sie.²²⁴

Kann man hier nicht sagen, dass Derrida eine Ethik der Schriften betreibt? Eine totale Struktur der Différance, der Aufpfropfungen und ihrer Verwirklichung im Akt der Dekonstruktion, die erst die Beurteilung der Folgen für das menschliche Leben zulässt. Die Performanz von Texten wird auf diese Weise beglaubigt; so ergeben sie Sinn. Eine Welt der Paradoxien und Unterscheidungen nötigt keineswegs zur Sprachlosigkeit oder Unentscheidbarkeit.²²⁵ Sie

223 | Vgl. Derrida, Jacques: Als ob ich tot wäre, Wien 2000, 23: »Die Dekonstruktion kann nicht vom Performativen gelöst werden [...].«

224 | Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz, 15: »Das Charakteristische und philosophiehistorisch betrachtet Epochale und in der Folge durchaus Schule machende seines Vorgehens besteht indes weder darin, dass er desavouierende Argumente, die von außen an die Texte herangetragen werden, ins Feld führen und damit die Entwürfe der von ihm inkriminierten Denker als widersinnig entlarven würde, noch darin, sich gänzlich von jeglicher metaphysischer Last zu befreien, um seine eigene Philosophie darzulegen. Vielmehr realisiert Derrida seine Intentionen aus und mit den jeweiligen philosophischen, linguistischen, ethnologischen Texten: Er inauguriert einen Prozess einer bedächtigen, dafür aber umso intensiveren Lektüre und Relektüre, deren fraprierender Effekt im Freilegen und Sichtbarmachen zuvor verborgener, gleichwohl aber vorhandener Textschichten besteht.«

225 | Vgl. Garcia Düttmann, Alexander: Dichtung und Wahrheit, in: Kern, Andrea u. Menke, Christof (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt a.M. 2002, 79: »Denn die strukturelle Gleichzeitigkeit von strukturell Ungleichzeitigem oder Unvereinbarem, in der die Herausforderung der Dekonstruktion liegt, kommt einer Suspension gleich, einem In-der-Schwebe-Halten, das es zwar erlaubt, das eine gegen die Hypostasis des anderen und das andere gegen die

trifft Aussagen über die Folgen von bestimmten Sprechweisen und kann deren Funktion und Reichweite einordnen. Auch ohne metaphysische Gewissheiten gelingt es einem dekonstruktiven Leser, Position zu beziehen, sich auf den Diskurs mit konträren Meinungen einzulassen, auch und vor allem im gesellschaftlich-politischen Bereich folgenreich zu sein.²²⁶ Diese genealogische Restaurationsarbeit baut auf den Erfahrungen und auf den Fehlern der Vergangenheit auf, übernimmt damit erst die Verantwortung für eine zu gestaltende Zukunft.²²⁷

Derrida zerstört damit nicht die bei anderen Autoren aufgefundenen Elemente einer Präsenz, eines Zentrums oder einer Transzendenz. Er nimmt sie auf, als ob sie seine eigenen Kinder wären, sorgt aber nicht für sie, indem er sie abschottet, sondern lehrt sie Offenheit gegenüber fremden Einflüssen, sogar

Hypostasis des einen geltend zu machen, das aber selber sich nicht zu einer Frage oder einer These, einem inhaltlich bedeutsamen Gedanken verdichtet.«

226 | Vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft, 18: »Es handelt sich um eine Entwicklung, die, wie mir scheint, den radikalsten Programmen der Dekonstruktion genügt; sie genügt einer Dekonstruktion, die im Sinne ihrer eigenen Konsequenz nicht in rein spekulativen, theoretischen und akademischen Diskursen eingeschlossen bleiben möchte, und die [...] den Anspruch erhebt, Folgen zu haben, die Dinge zu ändern und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist [...].«

227 | Diese Ausrichtung auf die Zukunft wird als messianisches Element im Denken Derridas ausgelegt. Vgl. Caputo, John D.: Apostles of the Impossible. On God and the Gift in Derrida and Marion, in: Caputo, John D. u. Scanlon, Michael J. (Hg.): God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington, Indianapolis 1999, 185-186: »Deconstruction is a call for the coming of something unforeseeable and unprogrammable, a call that is nourished by the expectation of something to come, structurally to come, for which we pray and weep, [...] sigh and dream. Deconstruction is like a deep desire for a Messiah who never shows (up), a subtle spirit or elusive specter that would be extinguished by the harsh hands of presence and actuality. The structural of his being given [...] is just what makes the Messiah possible, just what nourishes our desire and keeps the future open.« Vgl. Caputo, John D. (Hg.): Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida, New York 1997, 156: »The messianic tone that deconstruction has recently adopted (which is not all that recent and not only a tone) is the turn it takes toward the future. Not the relative and foreseeable, programmable and plannable future-the future of »strategic planning«-but the absolute future, the welcome extended to an other whom I cannot, in principle, anticipate, the tout autre whose alterity disturbs the complacent circles of the same. The messianic future of which deconstruction dreams, its desire and its passion, is the unforeseeable future to come, absolutely to come, the justice, the democracy, the gift, the hospitality to come.«

gegenüber dem Abgrund ihres eigenen Gegenstandspunkts.²²⁸ Er begrenzt ihre Wirkungsmöglichkeiten als metaphysische Wahrheitsträger und entfaltet im selben Zug ihre Relevanz in einem anarchischen Zusammenspiel von Sprachereignissen, die im beständigen Fluß begriffen sind.²²⁹

228 | Vgl. Derrida, Jacques: Positionen, 27: »Die Philosophie ›dekonstruieren‹ bestünde demnach darin, die strukturierende Genealogie ihrer Begriffe zwar in der getreuest möglichen Weise und von einem ganz Inneren her zu denken, aber gleichzeitig von einem gewissen, für sich selbst unbestimmbaren, nicht benennbaren Draußen her festzulegen, was diese Geschichte verbergen oder verbieten konnte, indem sie sich durch diese irgendwie eigennützige Repression zur Geschichte machte. Von diesem Moment erfolgt, durch jene zugleich getreue und rücksichtslose Zirkulation zwischen dem Drinnen und dem Draußen der Philosophie – das heißt des Abendlandes – eine bestimmte Textarbeit, die viel Freude bereitet.«

229 | Vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft, 40: »Mit dem Namen der Gerechtigkeit [...] versehen, wird uns in mehr als einer Sprache etwas vererbt, was der Dekonstruktion in ihrem Herzen die Aufgabe eines geschichtlichen und auslegenden Gedächtnisses überträgt; es handelt sich hierbei nicht einfach um eine philologisch-etymologische Aufgabe, um die Aufgabe des Historikers, sondern um die Verantwortung einem Erbe gegenüber, das auch das Erbe eines Imperativs oder eines Bündels an Weisungen ist.«

2. Verbundenheit sprachlicher und ethischer Paradoxien

Das Wirken der *Différance* in der Sprache bedeutet, mit einer Aussage immer auch einen Unterschied zu machen, immer auch die Abgründigkeit einer Bedeutung zu artikulieren. Diese Mehrdeutigkeit und Unbestimmbarkeit der Sprache erweist sich unter der Bedingung ihrer Dekonstruierbarkeit. Deshalb wird Derrida von Richard Rorty als ein »Theorie-Ironiker«¹ bezeichnet. Damit wird in diesem Zusammenhang dem Umstand Rechnung getragen, dass sich Zugänge zu Wahrheit, Gewissheit oder restloser Aufklärung »postmodern« in ihrer Versperrtheit und Unzugänglichkeit offenbaren: Jeder Versuch, etwas mit einer Aussage zu meinen, jeder Versuch, eine Aussage verstehen zu wollen, konstituiert sich erst dadurch, dass man nie das ganz ausdrücken kann, was man unbedingt vermitteln wollte, dass man sein Gegenüber nie restlos verstehen wird. Je mehr man versuchen wird, alles zu klären, je mehr man um die Wahrheit ringt, desto mehr wird sie durch die verwendeten Hilfsausdrücke verwischen, die immer nur weitere verschiedenartige Kontexte supplementieren. Mit jeder Erklärung und Verdeutlichung wird lediglich einer bestimmten Markierung eine weitere Bedeutungsnuance hinzugefügt, die bestehende Bedeutungsschichten wieder überlagert und verdeckt.

1 | Vgl. Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, 454 – ganz im Gegenteil zu anderen Autoren, der bei Derrida ernsthaft die sprachliche Militanz eines Partisanen am Werke sieht: Vgl. Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 192.

2.1 ENTKOPPLUNG DER ETHIK VON WISSEN UND MORAL

Mit dieser ironischen Mehrdeutigkeit von Texten wird gespielt.² Die Frage ist dann, wie trotz einer solchen semantisch-ontologischen Barrikade, wie trotz eines solchen Spiels, Äußerungen möglich sind und verstanden werden können.³ Ein Derrida'scher Leser wird sich in der Lage einer permanenten Annäherung zu einem Text befinden, er wird beständig zwischen scheinbarem Verstehen und offensichtlichem Unverständnis schwanken. Jede Antwort, die eine Wahrheit aus einem Schriftsatz herauszufiltern scheint, wird wieder mehrere Fragen aufwerfen. Verständnis kann sich in einer interpretatorischen Schwindelbewegung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit einstellen.⁴ Mit diesem aporetischen Spiel ist die Dekonstruktion in der Lage, das geheimnisvolle Vorenthalten einer Wahrheit mit dem Begriff der *Différance* zu thematisieren und performativ zu kompensieren.⁵ Auf diese Weise ermöglicht es die dekonstruktive Sicht, mit jeder Aussage das mitzusprechen, was das Scheitern jeder Äußerung bewirkt,⁶ also ihren

2 | Stocker, Barry: *Routledge Philosophy GuideBook to Derrida on Deconstruction*, New York u. London 2006, 186: »The thought of play has a double consequence, which is not surprising since doubling is a constant theme in Derrida; and it must be so because there is no origin, there is only the trace, repetition or supplement of the origin. The dominance of the trace, repetition or supplement means that there is no isolated singularity, but there is always a doubling that also allows for the difference within the same.«

3 | Vgl. Valentin, Joachim: *Atheismus in der Spur Gottes, Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997, 62: Es »bleibt festzuhalten, daß Derrida niemals die Möglichkeit von Kommunikation überhaupt, sondern nur die Möglichkeit anzweifelt, in einer unmittelbaren, ungebrochenen Verständigung den intendierten Sinn einer Aussage vollkommen zu erfassen«.

4 | Vgl. Garcia Düttmann, Alexander: *Dichtung*, in: Kern, Andrea u. Menke, Christof (Hg.): *Philosophie der Dekonstruktion*, 78: »Weil Unmöglichkeit für die Möglichkeit konstitutiv ist, kann es überhaupt etwas geben, wird Gegebenes von der Aporie herausgefordert, als das Derrida das Verhältnis von Möglichkeit und Unmöglichkeit beschreibt. Die Herausforderung ist in diesem Zusammenhang sowohl im Sinn einer Infragestellung und Heimsuchung als auch im Sinn einer Hervorbringung und Erzeugung zu verstehen.«

5 | Vgl. Culler, Jonathan: *Dekonstruktion*, 172: »Die Dekonstruktion verfügt über keine bessere Wahrheitstheorie. Sie ist eine Praxis der Lektüre und der Schrift, die auf Aporien eingestimmt ist, die sich aus den Versuchen ergeben, uns die Wahrheit zu erzählen.«

6 | Vgl. Culler, Jonathan: *Dekonstruktion*, 198: »Gemäß der von Derrida vorangetriebenen paleonymischen Strategie bewahren ›Fehllectüren‹ die Spur der Wahrheit, weil bedeutende Lektüren Wahrheitsansprüche stellen und weil die Interpretation von dem Bestreben strukturiert wird, das zu erfassen, was andere Lektüren verfehlt oder falsch konstruiert haben.«

blinden Fleck oder »unmarked state« zu bezeichnen. Dies geschieht, indem die Wechselwirkungen der gegensätzlichen Bedeutungen aufgewiesen und verschoben werden. Der paradoxe Umgang mit Anwesenheit als Abwesenheit ermöglicht, das abwesende Geheimnis der Wahrheit als anwesend zu würdigen, selbst wenn es im Entziehen begriffen ist.

Auf diese Weise wird die Aussageform in ihrer weitgehenden, differentiellen Eigenständigkeit von Sachzwängen entkoppelt. Diese Unentschiedenheit der Welt, die durch die Unterschiedenheit der Diskurse erzeugt wird, führt zu einer stärkeren Belastung bei ihrer verantwortlichen Umsetzung oder Weiterführung.⁷ Die Welt wird nicht mehr herangezogen bei einer Bewertung, was gut oder schlecht, was zu tun oder zu unterlassen ist.⁸ Wie bestehende Beobachtungen formend weitergeführt werden, unterliegt unserer freien Entscheidung:

»Einem nur scheinbaren Paradox zufolge eröffnet dieses Unentscheidbare so das Feld der Entscheidung oder der Entscheidbarkeit. Es fordert die Entscheidung in der Ordnung der ethisch-politischen Verantwortung. Es ist sogar ihre notwendige Bedingung. Eine Entscheidung kann sich nur jenseits des berechenbaren Programms ereignen, das jede Verantwortung zerstören würde, indem es sie in eine programmierbare Wirkung determinierter Ursachen verwandeln würde. Es gibt keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch die Unentscheidbarkeit.«⁹

7 | Vgl. Colebrook, Claire: *Graphematics, Politics and Irony*, in: McQuillan, Martin (Hg.): *The Politics of Deconstruction Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London u.a. 2007, 193: »To recognize language as performative is to see language not just as the exchange of meanings (as though language were a mere vehicle for a pre-linguistic sense); it is to see language itself as an event. Language performs. There are no ›meanings‹ that language merely conveys. Language is productive of a process of exchange, expectation and convention.«

8 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Le paradoxe de la morale*, Paris 1981, 7: »Au coeur de la philosophie, déjà si controversable par elle-même, si occupée à se définir et à s'assurer de sa propre existence, la philosophie morale apparaît comme le comble de l'ambiguïté et de l'insaisissable; elle est l'insaisissable de l'insaisissable. La philosophie morale est en effet le premier problème de la philosophie: il faudrait donc tirer son problème au clair et s'interroger sur sa raison d'être avant de plaider sa cause.«

9 | Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, 178-179.

Die Offenheit der Sprache, die als differante Paradoxie begriffen wird,¹⁰ setzt sich auf diese Weise in einer Offenheit der Ethik fort.¹¹ Ein differantes Textverständnis lässt die Welt nicht als ein für alle Mal feststehend fassen,¹² sondern begreift sie in der Form der Paradoxie als Problem, das durch aufeinander aufbauende Reformulierungen immer neue Problemlösungen provozieren kann.

Bei einer solchen Sprachauffassung ist der Aufbau eines festen Wertekanons erschwert. Ein derartiges Wertegefüge in Form einer festen Leitunterscheidung von Gut und Böse wird eher in Frage gestellt.¹³ Und genau diese

10 | Vgl. Münster, Arno: Pariser Philosophisches Journal. Von Sartre bis Derrida, Frankfurt a.M. 1987, 139: »Für Derrida steht diese Methode exemplarisch für die experimentelle interpretative Behandlung eines typisch ›offenen Textes‹, die sich nicht mehr am Diskurs eines vordergründigen ›Sagen-Wollens‹ orientiert, sondern die an dem Aufweis der Brechungen, Bedeutungsverschiebungen und Widersprüche, den Substrukturen etc. ein besonderes Erkenntnisinteresse hat. Demgemäß versteht Derrida die Textinterpretation nicht mehr im traditionellen Sinne als hermeneutische und als exegetische Lektüre, sondern als ›performative Interventionen‹ in die politische (philosophische) Neuschreibung (Re-Skription) des Textes und seiner Bestimmung.«

11 | Vgl. Foerster, Heinz v.: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung, in: ders.: Short Cuts, 55: »Einfach weil die entscheidbaren Fragen schon entschieden werden durch die Wahl des Rahmens, in dem sie gestellt werden, und durch die Wahl von Regeln, wie das, was wir ›die Frage‹ nennen, mit dem, was wir als ›Antwort‹ zulassen, verbunden wird. In einigen Fällen geschieht dies schnell, in anderen mag das eine lange, lange Zeit beanspruchen. Aber letztendlich erzielen wir nach einer Serie zwingender logischer Schritte unwiderlegbare Antworten: ein definitives Ja oder ein definitives Nein. Aber wir stehen nicht unter Zwang, nicht einmal dem der Logik, wenn wir über prinzipiell unentscheidbare Fragen entscheiden. Es besteht keine äußere Notwendigkeit, die uns zwingt, derartige Fragen irgendwie zu beantworten. Wir sind frei! Der Gegensatz zu Notwendigkeit ist nicht Zufall, sondern Freiheit Wir haben die Wahl, wer wir werden möchten, wenn wir über prinzipiell unentscheidbare Fragen entschieden haben. [...] Mit dieser Freiheit der Wahl haben wir die Verantwortung für jede unserer Entscheidungen übernommen.« Vgl. Foerster, Heinz v.: Mit den Augen des anderen, in: ders.: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke, Frankfurt a.M. 1993, 351-352.

12 | Vgl. Mfouakouet, Léopold: Jacques Derrida. Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, Paris 2005, 175-176: »Aussi la notion de voix narrative assume-t-elle l'avantage (!?) de laisser une porte entr'ouverte sur la dimension éthique dans une problématique du langage ou, si cela venait à se vérifier chez Derrida, dans une problématique attentive aux limites du langage en tant justement que l'essence en est, comme (on) l'a vu (chez) le déconstructeur français, de ›ressource scripturale‹[...]«

13 | Vgl. Luhmann, Niklas: SozSys, 121-122: »Die Moral bezeichnet die Bedingungen, unter denen Personen einander und sich selbst achten bzw. mißachten können [...]. Sie storniert die darüber hinausreichenden Möglichkeiten in dem Versuch, die soziale

In-Frage-Stellung von moralischen Urteilen kann sich als eigentliche Aufgabe der Ethik herausstellen: die Versuchung des Unentscheidbaren durch den offenen Geist der Schrift.¹⁴

Eine Ethik, die sich abkoppelt von einem wissensbasierten Wahrheitsbegriff und sich verlässt auf die performative Wirksamkeit ihrer paradoxen Aussagesupplemente.¹⁵ So werden sprachlich Unterscheidungen etabliert, die ethisch einen Unterschied ausmachen.¹⁶ Eine Ethik, die sich in ihrer reflexiven Funktion ebenfalls von einer moralischen Verbindlichkeit löst, indem sie sich auf die Auffaltung von Problemen als Paradoxien innerhalb des menschlichen Zusammenlebens konzentriert.¹⁷ Die Formulierung von Problemen in Diffe-

Konvenienz wenn nicht unter ein ›Sittengesetz‹ so doch unter absehbare Bedingungen der wechselseitigen Einschränkung zu bringen. Für komplexer werdende Gesellschaften wird eine Gesamtprogrammierung der Sozialdimension zunehmend inadäquat – teils weil die Toleranzzone der Moral zu weit ausgedehnt werden muß, und teils, weil alles Ausgeschlossene moralisch diskreditiert werden muß; und praktisch: weil beides zugleich geschieht und die Moral dadurch pluralisiert wird. [...] alle Moral findet sich letztlich in Horizonten relativiert, in denen weiter gefragt werden kann, warum jemand so erlebt, so urteilt, so handelt, wie es geschieht, und was dies für andere bedeutet.«

14 | Vgl. Khatibi, Abdelkébir: Jacques Derrida, en effet, Neuilly, Al Manar 2007, 33-34: »Je conçois que l'art de lire (de surcroît, comment lire le texte d'un ami vivant qui vous interpelle?) accueille le don de désir et de transmission immédiate. Il l'accorde sans échange au lecteur anonyme.« – Die Kunst, zu lesen, setzt die Logik der Gabe in Gang.

15 | Vgl. Royle, Nicholas: Jacques Derrida, New York u. London 2003, 105: »The earthquake-effects of deconstruction have from the beginning been political, then, not only in terms of having recognizably political aims and aspirations (starting out, perhaps, as a teaching, a teaching that questions and seeks to transform institutions, to change how we think and what we do), but also in terms of transforming the concept of the political as such. Correspondingly, Derrida may not have used the vocabulary of speech act theory in his earliest writings, but all of his texts can be considered as what he calls ›performative performances‹ [...].«

16 | Vgl. Bateson, Gregory: Form, Substance, and Difference, in: Steps to an Ecology of Mind, 454-471, v.a. 458: »In the hard sciences, effects are, in general, caused by rather concrete conditions or events – impacts, forces, and so forth. But when you enter the world of communication, organization etc., you leave behind that whole world in which effects are brought about by forces and impacts and energy exchange. You enter a world in which ›effects‹ – and I am not sure one should still use the same word – are brought about by differences.«

17 | Vgl. Luhmann, Niklas: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a.M. 1990, 45: »Bei einem differenztheoretischen Ansatz löst sich im übrigen das alte Problem des Verhältnisses von Moral und Freiheit von selber auf. Die Tradition hatte Freiheit als Voraussetzung moralischer Beurteilung angesehen und sich nur mit der Art

renzen mündet in eine Non-Indifferenz des menschlichen Handelns. Handlungen, die nicht gleichgültig und verantwortungslos in die Welt getreten werden, die sich um den Folgenreichtum und die Begründung des eigenen Tuns reflexiv bekümmern.¹⁸

2.2 CHŌRA

Eine solche wissenschaftstheoretische Abkehr von einer wahrheitsgeleiteten und moralisch orientierten Ethik findet man bei Derrida im Begriff der Chōra illustriert. Anhand dieser Entlehnung aus dem »Timaios« des Platon zeigt sich die Verbundenheit des ethischen Themas der Gabe und einer Sprache, die den Anforderungen der Différance entspricht. In der Chōra vollzieht sich eine erneute Verwischung der Ursprünglichkeit von Bedeutungen und bestätigt damit die Schriftlichkeit von Diskursen, die jeglicher Letztbegründung entzogen sind. Vor allem weil eine sprachlich-erzählerische Selbstvergewisserung dieser Diskurse scheitert: Das phonetische Paradigma der Begründung, des Grundes, der Möglichkeit, stichhaltig zu argumentieren, oder sich auf einen einmaligen Ursprung ein für alle Mal zu beziehen, wird durch die Chōra ins Jenseits befördert.¹⁹

dieser Voraussetzung befaßt – auf die Problematik reagierend mit einer Entwicklung von naturalen über religiös-transzendente zu transzendentalen Referenzen. Dies ließ nur die Möglichkeit zu, Freiheit als Eigenschaft des Menschen zu begreifen. Aber wie? Eine soziologische Theorie könnte dagegen annehmen, daß Freiheit gleichsam als Nebenprodukt von Kommunikation anfällt. Denn wenn immer etwas Bestimmtes kommuniziert wird, kann man dazu ja oder nein sagen [...].«

18 | Vgl. Tolstoi, Leo: Auferstehung, Gütersloh 1950, 309: »Sie wollen den Leidenden helfen, die so schrecklich unter der Gleichgültigkeit, der Grausamkeit der Menschen leiden...« Mit diesen Worten wird die Hauptfigur des Romans Nechljudoff charakterisiert, der versucht, für einen in seiner Vergangenheit begangenen Fehler die Verantwortung zu übernehmen und die negativen Folgen seiner zurückliegenden Handlungen so weit wie möglich abzumildern.

19 | Vgl. Malabou, Catherine u. Derrida, Jacques: Counterpath. Traveling with Derrida, Stanford 2004, 142-143: »But it is a matter of a non-archeological arkhē, an an-archaic archaism, in the double sense of a-principal and an-archivable. A principle without being (one), an arkhē that resists and excludes itself from all archivation, non-arrival resists and at the same time excludes itself from the order of arrival. An origin from which nothing can derive is obviously atopian and anachronic: it has neither place nor time. The origin of the event allows itself to be conceived of, therefore, as a non-place in space and as a non-time in time, as the very possibility, for the present of the now, of disjoining itself and detaching itself from itself. Paradoxically, this non-place and

2.2.1 Vorkehrungen

Bei einem solchen Thema, das die Möglichkeit von Begründungen überhaupt angreift²⁰ und bei dem deshalb die Gefahr der Selbstwidersprüchlichkeit droht, lohnt es sich, Vorkehrungen bei einer ersten Vorbestimmung der Chōra zu treffen. Der Begriff der Vorkehrung soll einerseits vor den paradoxen Volten warnen, die bei einer autologisch sensiblen Untersuchung von Begründungen erwartbar sind, weil gute Gründe für die Verunmöglichung von Begründungen angeführt werden müssen. So soll das Vorfeld vorbereitet werden für die überraschenden Wendungen, die eine grundsätzliche Analyse der Grundlosigkeit nehmen kann. Neben dieser Vorschau dient eine solche Vorbestimmung andererseits der Anspielung auf eine Verkehrung metaphysischer Grundannahmen, auf ein Spiel mit Paradoxien und Differenzen.²¹

non-time are inscribed deep within the metaphysical discourse of the origin, and from the very beginning. In fact, we find the perspective of another thinking, another origin, another thinking of the origin, breaking itself off from Platonic philosophy at the very level of its foundation.«

20 | Vgl. Gabriel, Markus: Chōra als *différance*. Derridas dekonstruktive Lektüre von Platons Timaios, in: Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006, 61: »Die chōra [bei Platon, Anm. d. Verf.] ist aber vielmehr eine notwendig zu machende Voraussetzung zur Erklärung von Bestimmtheit überhaupt und es ist wohl kaum ein Zufall, dass Platon sie mit der unbeugsamen Notwendigkeit (anakē) gleichsetzt. [...] Denn ohne einen Raum, in den Bestimmtheit überhaupt eingeschrieben werden kann, gäbe es nicht nur keine physikalischen Objekte, sondern überhaupt nichts Erkennbares. Die Lesbarkeit von Bestimmtheit überhaupt setzt nämlich bereits die ontologische Differenz und damit die Differenz der Welt und desjenigen, was nicht von dieser Welt ist, voraus.« Diese Differenzialität der Bestimmbarkeit vor der Bestimmung von Chōra wird zum Verhängnis.

21 | Im Begriff der Kehre wird die Denktradition deutlich, in die sich Derrida bei Chōra begeben hat. Heideggers Problem der Beobachtungsabhängigkeit der Realität, der Depravation des Seins im herrischen Subjektendenken, transponiert sich in ein Problem der Gabe. Vgl. Neu, Daniela: Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers ›Beiträgen zur Philosophie‹ unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion, Berlin 1997, 95: »Der Titel ›Kehre‹, wie er in Heideggers Schriften vorkommt, bezeichnet in erster Linie einen Sachverhalt im Sein selbst, also das Zudenkende, das als solches schon in einem Bezug zum Denken steht, insofern es zu denken gibt. Gerade deshalb kann die Kehre nicht auf einen Wandel im Denken reduziert werden, weil sie nicht im Ausgang vom Denken zu begreifen ist, sondern in das ursprünglichere Seinsgeschehen verweist, aus und in dem das Denken erst in sein Eigenes gelangt.« Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 328: »Hier kehrt sich das Ganze [...] um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichen-

Ein erster Ansatz kann dabei sein, sich die **Übersetzungsmöglichkeiten** von Chōra vor Augen zu führen. Die Verwendungsweisen dieses griechischen Wortes unterscheiden sich dabei sehr: »Ob sie das Wort *chōra* selbst (›Ort‹, ›Platz‹, ›Stelle‹, ›Region‹, ›Gegend‹) oder das betreffen, was die Überlieferung die von *Timaios* selbst vorgeschlagenen (›Mutter‹, ›Amme‹, ›Behältnis‹, ›Abdruckträger‹) Figuren – Vergleiche, Bilder, Metaphern – nennt, die Übersetzungen bleiben in den Interpretationsnetzen gefangen.«²² Die Chōra vervielfältigt sich in Bedeutungsfacetten, die jeweils wieder der Auslegung zu bedürfen scheinen. Wobei mit jeder Interpretation die mutmaßlich ursprüngliche Bedeutung übersetzt und überdeckt wird. Schon diese etymologische Facettierung der Bedeutung von Chōra kehrt eine Struktur der Folgeunrichtigkeit hervor – eine antimetaphysische und paralogische Struktur, wie wir sie von der verzeitlichenden Eigenschaft der *Différance* oder der versetzenden Kraft der Dekonstruktion kennen. Die Bestimmung einer anwesenden Bedeutung von Chōra ist durch die Selbstbestimmung ihres folgewardigen Wesens verunmöglicht: Diese Folgewidrigkeit besteht in der unablässigen Hinauszögerung und Verschiebung von mehrdeutigen und sich verkehrenden Bedeutungen.²³

den Sagen [...] dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ›Sein und Zeit‹ zu ›Zeit und Sein‹. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes [...] von ›Sein und Zeit‹, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ›Sein und Zeit‹ erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfassung der Seinsvergessenheit [...].« Eine Seinsvergessenheit, die (nicht nur bei Heidegger) durch das Ereignis reformuliert wird.

22 | Derrida, Jacques: Chōra, in: ders.: *ÜdN*, 129.

23 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 130: »Wir werden niemals Anspruch darauf erheben, das richtige Wort für *chōra* anbieten zu können, weder, sie endlich nennen/rufen zu können, sie selbst, jenseits aller Wendungen und Umwege der Rhetorik, noch endlich an sie heranzugehen können, an sie selbst, auf das hin, was sie, außerhalb jeder anachronistischen Perspektive, gewesen sein wird. Die Tropik und der Anachronismus sind unvermeidlich. Und alles, was wir zeigen möchten, ist die Struktur, die diese so unvermeidlich macht, die daraus etwas anderes macht als Zufälle, Schwächen oder vorläufige Momente. Genau dieses strukturelle Gesetz, von dem ich den Eindruck habe, daß es in der ganzen Geschichte der Interpretationen des *Timaios* nicht als solches angegangen worden ist. Dabei dürfte es sich eindeutig um eine Struktur und nicht um so etwas wie ein Wesen der *chōra* handeln – die Frage nach dem Wesen hat mit ihr als *Sujet* keinen Sinn mehr. Die *chōra*, behaupten wir, ist anachronistisch, sie ›ist‹ die Anachronie im Sein, besser, die Anachronie des Seins. Sie anachronisiert das Sein.«

Eine solch spezifische Art der Unbestimmbarkeit setzt sich in den **Attributionen** fort, mit denen Chōra ausgestattet wird. Timaios hebt ihre Gestaltlosigkeit hervor, die es ihr ermöglicht, jede Art von Form anzunehmen.²⁴ Diese Eigenschaft ihrer gestaltlosen Eigenschaftslosigkeit führt zum Kurzschluss jeglicher Zuschreibungen von Eigenschaften – genau so wie sie sich einer Bedeutungsgebung entzieht. Alle Bestimmungsversuche imprägnieren Chōra mit Bedeutung, die als Ausdrücke bereits von ihr abhängen.²⁵ Es gibt sie nicht wie einen herkömmlich metaphysischen Gegenstand, den man mit Attributen belegen, so definieren und einordnen könnte. Sie gibt sich in paradoxer Weise, demzufolge Chōra in der Form der Gabe gefasst werden kann.²⁶ Wobei der Begriff der Gabe in diesem Zusammenhang hauptsächlich in seiner anti-metaphysischen Stoßrichtung gebraucht wird, insofern als Chōra nicht durch eine Seinsweise in Form der Anwesenheit in einer Bedeutungsfülle charakte-

24 | Vgl. Platon: Timaios 51a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon. Sämtliche Werke, Band 4, Reinbek bei Hamburg 1994, 52: »Demnach wollen wir die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sichtbaren und durchaus sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer noch Wasser nennen, noch mit dem Namen dessen, was aus diesen und woraus diese entstanden; sondern wenn wir behaupten, es sei ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen, auf irgendeine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmend und äußerst schwierig zu erfassen, so werden wir keine irrigen Behauptungen aussprechen.«

25 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 130-131: »Reich, zahlreich, unausschöpflich – alles in allem sind es erst die Interpretationen, welche die Bedeutung oder den Wert von chōra informieren [...]. Sie bestehen stets mit, indem sie ihr, sie bestimmend, Form geben, ihr, die sich indes nur darzubieten vermag, indem sie sich aller Bestimmungen, allen Markierungen oder Eindrücken, von denen wir behaupten, daß sie ihnen ausgesetzt sei, entzieht. Doch was wir hier, indem wir von einer gegebenen oder aufgenommenen Form, von Markierung oder Eindruck, von Erkenntnis als In-formierung, und so weiter sprechen, über die Interpretation der chōra [...] voranbringen, das alles schöpft bereits aus dem, was der Text selbst von der chōra sagt, schöpft bereits aus dessen begrifflicher oder hermeneutischer Vorrichtung.«

26 | In der französischen Übersetzung, die auch Derrida für seine Interpretation benutzt, wird diese Eigenart des Nehmens und Gebens der Chōra besonders deutlich. Vgl. Platon: Timaios 50b-c, in: Rivaud, Albert (Übersetzer): Platon. Oeuvres Complètes. Tome X. Timée, Critias, Paris 2011, 168-169: »A elle également, il convient de donner toujours le même nom. Car, jamais non plus elle ne pourra perdre absolument ses propriétés. En effet, elle reçoit toujours toutes choses, et jamais en aucune circonstance elle ne prend en rien une figure semblable à aucune de celles qui entrent en elle. Car elle est, par nature, comme un porte-empreintes pour toutes choses.«

risiert werden kann.²⁷ Dass es Chōra gibt, obwohl sie nicht existiert, dass Chōra Bedeutungen annehmen kann, obwohl sie nichts bedeutet, fungiert als Chiffre für ihre Supplementierbarkeit. In der Chōra ereignet sich die – zunächst etymologisch vollzogene – Verschiebung von der Semantik des Seins zur Ethik von Geben und Nehmen.²⁸

Auch der Versuch Chōra als **Eigennamen** aufzufassen und ihr Sein so zu identifizieren muss misslingen. Timaios präsentiert Chōra in einem femininen Geschlecht, sie fungiere als gebärende Mutter, als Amme für Bedeutungen, die sie erzeugt, indem sie sich als jungfräuliches Gefäß mit Bedeutung erfüllen lässt.²⁹ Dieser chauvinistische Unterton macht die derartige Bestimmung

27 | Vgl. Sallis, John: *The Verge of Philosophy*, Chicago u. London 2008, 102: »Derrida writes: ›Il y a khōra, mais la khōra n'existe pas: [...]. In this same context Derrida mentions, with some caution, the es gibt; though he refers here to negative theology, it seemed to me that there was clearly an allusion to Heidegger. This was, then, the question I posed: that of the connection between the il y a (in the expression ›il y a khōra‹) and the es gibt (as in the Heideggerian expressions ›es gibt Sein‹, ›es gibt Zeit‹). Derrida vigorously denied that the il y a could be rendered by es gibt [...].« – Auch wenn Derrida diese Ähnlichkeit angeblich abstreitet, an geeigneter Stelle werden wir näher auf diese Traditionslinie des »Es gibt« eingehen. An dieser Stelle müssen wir uns mit einem Hinweis begnügen: Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 140: »Wir werden später einer kurzen Anspielung Heideggers auf chōra begegnen, nicht auf die aus dem Timaios, sondern, außerhalb jeder Zitation und jeder genauen Referenz, auf diejenige, die bei Platon den Ort* zwischen dem Seienden und dem Sein [...] bezeichnen soll, den ›Unterschied‹ im Ort zwischen den beiden.«

28 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 136: »Diese Trägerabwesenheit, die man nicht in einen abwesenden Träger oder in die Abwesenheit als Träger übersetzen kann, provoziert und stellt sich gegen eine jede binäre oder dialektische Bestimmung, ein jedes Gestelltwerden durch eine vernunftmäßige Befragung philosophischen Typus, strenger gesagt: ontologischen Typus. Diesem Typus widerfährt es, daß er von genau dem, was ihm Statt zu geben scheint, zugleich verleugnet und wiederaufgetrieben wird. Noch werden wir uns weiterhin ins Gedächtnis zurückrufen müssen und darauf in noch analytischerer Weise beharren, daß, wenn es Ort/Statt/Anlaß gibt (s'il y a lieu) [...], oder, unserem Idiom gemäß, gegebenen Ort/Anlaß (lieu donné), das Ort/Statt/Anlaß geben hierbei nicht darauf hinausläuft, einen Platz zum Geschenk zu machen/aus einem Platz Gegenwärtiges zu machen (à faire présent d'une place). Der Ausdruck lieu donner (Ort/Statt/Anlaß geben) steht nicht im Rückverweis auf die Geste eines gebenden Subjektes, Träger oder Ursprung von etwas, das alsdann jemandem gegeben wird.«

29 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 131.

der Chōra als weibliches Wesen zumindest unsympathisch.³⁰ Was sie aber widersinnig erscheinen lässt, ist ihre Charakterisierung als eine zur Befruchtung bereite, stete Jungfräulichkeit und ihre gleichzeitige Charakterisierung als Zustand der Schwangerschaft, die eine bereits geschehene Empfängnis anzeigt. Diese Widersprüche bei der Identifizierung der Chōra werden bei Derrida durch die Weglassung des femininen Artikels markiert: Chōra verweigert sich in ihrer Widersprüchlichkeit jeder Bestimmung – auch einer solchen, die sie auf Geschlechtsstereotypen festzulegen versucht.³¹ Chōra gehört einem Geschlecht an, das sich einer Geschlechterteilung entzieht.³² Chōra benennt somit die Suspension jeder Benennung.³³ Sie ist die Bezeichnung für

30 | Vgl. Grosz, Elisabeth: Women, Chora, Dwelling, in: Borden, Ian, Penner, Barbara u. Rendell, Jane (Hg.): Gender Space Architecture. An interdisciplinary introduction, New York u. London 2000, 211: »It will be my argument here, reading Plato and Derrida on chora, that the notion of chora serves to produce a founding concept of femininity whose connections with women and female corporeality have been severed, producing a disembodied femininity as the ground for the production of a (conceptual and social) universe. In outlining the unacknowledged and unremitting debt that the very notion of space, and the built environment that relies on its formulation, owes to what Plato characterizes as the ›femininity‹ of the chora [...].«

31 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 133: »Doch wenn ich chōra und nicht die chōra sage, so mache ich immer noch einen Namen daraus. Einen Eigennamen, gewiß, aber doch ein Wort, ganz so wie irgendein beliebiger, allgemeiner Name, ein Wort, vom Ding oder vom Begriff unterschieden. Andererseits scheint der Eigenname wie immer einer Person zugesprochen, hier: einer Frau. Vielleicht einer Frau, wohl eher einer Frau. Verschärft das nicht die Gefahren des Anthropomorphismus, gegen die wir uns verwahren wollen? Ist nicht Platon, wenn er, wie man sagt, chōra mit einer Mutter oder Amme zu ›vergleichen‹ scheint, selbst bereits von diesen Gefahren eingeholt worden? Ist der Wert von Behältnis nicht genauso wie die passive jungfräuliche Materie mit dem weiblichen Element assoziiert – und ganz besonders in der griechischen Kultur?«

32 | Vgl. Wetzell, Dietmar J.: Diskurse des Politischen. Zwischen Re- und Dekonstruktion, München 2003, 200: »Interessanterweise legt Derrida in der weiteren Beschäftigung mit chora die Betonung darauf, daß die ›Weiblichkeit‹ von Mutter und Amme [...] niemals als Eigentum, etwa im Sinne einer definitionsgemäßen Zugehörigkeit eben dieser chora, zugeschrieben werden darf.«

33 | Vgl. Caputo, John D. (Hg.): in a nutshell, 84: »In the Timaeus, the missing third thing, a third nature or type (triton genos, 52b) – khōra – is supplied by Plato himself. Khōra is the immense and indeterminate spatial receptacle (dekhomenon, hypodokhe) in which the sensible likenesses of the eternal paradigms are ›engendered‹, in which they are ›inscribed‹ by the Demiurge, thereby providing a ›home‹ for all things. Khōra is neither an intelligible form nor one more sensible thing, but, rather, that in which (in quo) sensible things are inscribed, a tabula rasa on which the Demiurge writes.«

eine onthologische Leerstelle, durch die erst dem spurhaften Verwehen der wechselnden Bedeutungen und aufeinander verweisenden Deutungsversuche Platz verschafft wird.³⁴ Sie lässt den Widerstreit zur Welt kommen.

Die widersprüchliche Gleichzeitigkeit von Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit weist auf einen seltsamen **Zwischenstatus eines dritten Geschlechts** hin. Dieses »triton genos« versinnbildlicht als weitere Vorkehrung die Jenseitigkeit gegenüber jeglicher Gattungszugehörigkeit und Bezeichenbarkeit von Chōra. Dieser Zwischenstatus zeigt sich in der Bezeichnung als »Amme«. In ihr erweist sich die Unbestimmtheit in Bezug auf ein Geschlecht, auf ein *genos*, eine Gattung oder ein Genre. Eine Amme sichert den Fortbestand des Nachwuchses, obwohl sie an dessen Zeugung nicht beteiligt war:³⁵ Ungeschlechtlich besorgt sie das Fortleben der Geschlechter.

Sie verunmöglicht sich in der verräumlichenden Opposition von intellektibler oder sinnlicher und von logischer oder mythischer Bestimmbarkeit.³⁶ So wird erst das Spiel der Differenzen ermöglicht, dem sie auf diese Weise stattgibt und das aporetische Spielfeld eröffnet. Dieses Spiel passiert als Verzeitlichung im Übergang, der Metonymie und der Schickung ins Jenseits der Bedeutungsgebung als Differenzentwicklung. So übernimmt sie die Funktion einer Beobachtung höherer Ordnung, indem sie diese formale Bedeutungsverschiebung auch inhaltlich thematisiert: Die Form der Differenzverschiebung tritt bei der Chōra auf der Seite der Bedeutung wieder ein. Chōra verkörpert

34 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 134: »Eines realen Referenten beraubt, erweist es sich für das, was in der Tat einem Eigennamen gleicht, auch ein X zu nennen, das es zur Eigenschaft (propriété) hat, zur physis und zur dynamis, wie der Text sagen wird, nicht als Eigentum (en propre) zu haben und formlos (amorphon) zu bleiben. Diese ganz einzigartige Uneigenschaft/Untauglichkeit (impropriété), die eben nichts ist [...]«

35 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 128: »Die chōra ist im Hinblick auf die zwei Gattungen des Seins (unbeweglich und intelligibel/verderblich, im Werden und sinnlich) ein triton genos, doch auch im Hinblick auf das sexuelle Geschlecht scheint sie unbestimmt zu sein: Timaios spricht, wo er sie zum Sujet hat, von »Mutter« und von »Amme.«

36 | Vgl. Malabou, Catherine u. Derrida, Jacques: Counterpath, 146: »Khōra marks a place apart, the spacing which keeps a dissymmetrical relation to all that which, ›in herself, beside or in addition to herself, seems to make a couple with her. In the couple outside of the couple, the strange mother who gives place without engendering can no longer be considered as an origin. She/it eludes all anthropo-theological schemes, all history, all revelation, and all truth. Preoriginary, before and outside of all generation, she no longer even has the meaning of a past, of a present that is past. Before signifies no temporal anteriority. The relation of independence, the nonrelation, looks more like the relation of the interval or the spacing to what is lodged in it to be received in it.«

das re-entry der Form in die Form.³⁷ Ihre Geschlechtslosigkeit und ihre Zeugungsunfähigkeit sind die reflexive Konsequenz ihrer formalen Differenzzeugung.³⁸

In diesen Vorkehrungen kündigt sich Chōra in Form der Différance an.³⁹ Verräumlichende Unterscheidungen werden durch Folgedifferenzen verzeitlicht. In ihr ist die Entleerung und Erfüllung von sinnhaften Bezügen zu beobachten, die im »Timaios« unter dem Stichwort der Mythologie und anhand des Aspekts der Utopie näher erläutert werden.⁴⁰

2.2.2 Mythologie

Unter diesem Gesichtspunkt wird Chōra mittels der Leitunterscheidung von Logos und Mythos im wissenschaftlichen Diskurs verortet. Bei der Darlegung

37 | Vgl. Margel, Serge: *Le tombeau du dieu artisan*, Paris 1995, 131: »En se découpant par configuration définie, la chōra pourra, dans un seul et même geste, a) s'écarter des formes élémentaires esquissées par ses propres figures et b) représenter la règle (d'équation) selon laquelle tout élément peut aussi bien modifier son schème primitif (transformer l'agencement géométrique de son propre polyèdre) qu'en retrouver postérieurement la structure initiale.«

38 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 127: »Eine solche ›Verschiebung‹ läuft selbstverständlich nicht von sich aus ab. Sie hängt ab von einer Art Metonymie: von den Gattungen des Seins zu den Gattungen des Diskurses. Doch ist es einerseits immer schwierig [...], die beiden Problematiken zu trennen: die Qualität des Diskurses hängt zunächst an der Qualität des Seins, von dem er spricht. Als Bezug zu dem, was ist [...], erfährt der Diskurs seine Qualifizierung oder Disqualifizierung aus dem, worauf er sich bezieht. Andererseits autorisiert sich die Metonymie durch einen Übergang, der über die Gattung verläuft, einen Übergang von einer Gattung zur anderen, von der Frage nach den Gattungen des Seins zu der Frage nach den Gattungen des Diskurses.«

39 | Vgl. Caputo, John D. (Hg.): in a nutshell, 75: »I will show how Plato's treatment of the khōra serves Derrida as a ›sur-name‹ for différance, that is, a kind of ›allegory‹ of différance. For khōra exposes a certain ›impurity‹ [...] and intractability at the very core of philosophical concepts, a certain retreat and recession from philosophy's grasp, right there in Plato, who is the very paradigm of what we mean by philosophy, the horse's mouth of philosophy, thus leading us up to the very limits of philosophy and to the heart of deconstruction, if it has a heart.«

40 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 128-129: »Die ins Auge gefaßte Konsequenz wäre folgende: mit diesen beiden Polaritäten würde das Denken der chōra gar noch die Ordnung der Polarität, der Polarität im allgemeinen, ob sie nun dialektisch wäre oder nicht, in Unruhe versetzen. Wiewohl sie den Oppositionen Statt gibt, würde sie sich selbst keinerlei Verkehrungen unterwerfen.«

dieser verräumlichenden Differenz bezieht sich Derrida auf eine Dominanz der Begriffslogik über mythisches Wissen.⁴¹

Der Mythos präsentiert sich so als negative Vorstufe zum philosophischen Logos. Im Mythos wird undeutlich und unbewusst ein Gedanke vorformuliert, der erst in seiner logischen Fassung klar konturiert realisiert werden kann.⁴² Immerhin dient der Mythos auf diese Weise nicht nur als historischer Vorläufer des Logos, sondern kann zur rhetorischen und didaktischen Aufbereitung des eigentlichen Wahrheitskerns herangezogen werden. Weil er wesensmäßig logisch-philosophische Inhalte verkörpert und literarisch auskleidet.⁴³ Der Mythos weist somit eine gewisse Unernsthaftigkeit gegenüber seinem Inhalt auf, den er diskursiv nur zur Schau stellt. Die Philosophie hat den Mythos im rein begrifflichen Denken überstiegen, das eine unmittelbarere Wesensschau des Seins dialogisch erlaubt. Dies stellt die **verräumlichende Grundunterscheidung** dar: die metaphysische Hierarchie der unmittelbaren Logik über der äußerlichen, nur verkörpernden Mythik, die nicht nur zufällig an die Dominanz der reinen Sprache über die bloß repräsentierende Schrift erinnert.

Chōra kann dabei keiner der beiden Seiten zugeschlagen werden. Weder der logischen Weltordnung, wie sie im »Timaios« anhand der Differenz von sinnlich erfahrbar und intellegibel entworfen wird, noch einer mythischen.⁴⁴

41 | Eine solche Hierarchisierung findet er beispielhaft in Hegels Philosophiegeschichte. Vgl. Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Band 18 (Theorie Werkausgabe), (Einleitung, B, 2. b., Verhältnis der Philosophie zur Religion), Frankfurt 1971, 103.

42 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 137.

43 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 138-139: »In einem philosophischen Text ist die Funktion des Mythos bald ein Zeichen philosophischen Unvermögens: die Unfähigkeit, zum Begriff als solchem Zugang zu finden und sich daran zu halten, bald ist es das Indiz eines dialektischen und vor allem didaktischen Vermögens, die pädagogische Beherrschung des ernstlichen Philosophen, der sich im vollen Besitz des Philosophems befindet. [...] Diese beiden Bewertungen widersprechen sich nur dem Anschein nach oder bis zu einem gewissen Punkt. Sie haben dieses gemeinsam: die Unterordnung des Mythos – als diskursive Form – unter den Inhalt des bedeutenden Begriffs, unter den Sinn, der in seinem Wesen bloß ein philosophischer sein kann.«

44 | Wenn der Autor eines Textes als Schriftsteller identifiziert wird, der seine Inhalte rhetorisch verkleidet und literarisch aufbereitet, dann müssen diese Diskurse wohl dem Bereich der Mythen (so wie wir sie vorher festgelegt hatten) angehören. Gleichwohl sie einem logischen Programm folgen und der Erläuterung der logischen Struktur des Kosmos dienen, die sich in der des Staates und des Menschen fortsetzt. Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 142-143.

Chōra scheint in ihrer Abgründigkeit diese beiden traditionell disparaten Denkweisen aneinander zu binden.⁴⁵

Chōra gibt durch ihre Abgründigkeit der Bindung der Gegensätze einen Raum, aus dem sich weitere Unterscheidungen erzeugen lassen.⁴⁶ Im »Timaios« geschieht diese **Verzeitlichung** durch weiterführende Unterscheidungen von mythischen und logischen Überlieferungstraditionen: Entgegengesetzt wird eine griechische, mündliche, mythologische Erzähltradition und ein ägyptisches Schrifttum, das die Archivierbarkeit von Wissen erlaubt.

Zu Anfang des »Timaios« berichtet Kritias von Solon, der sich von einem ägyptischen Priester über unterschiedliche Kommunikationsarten belehren lässt. Das ägyptische System der Wissensspeicherung in Schrift und Bibliotheken erweist sich in doppelter Hinsicht als effektiv: Nicht nur kann durch Schrift über eine lange zeitliche Entfernung Wissen zugänglich gemacht, sondern auch über räumlich-kulturelle Grenzen hinweg tradiert werden.⁴⁷ Diese Form der Schriftbewahrung steht zur mündlichen Erzähltradition nicht in einem unüberwindlichen Gegensatz, sondern kann zur Instruktion der weitaus störanfälligeren mündlichen Kommunikation dienen.⁴⁸ Die Überlegenheit der

45 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 139-140. Vgl. auch: Platon: Timaios 92c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 103: »Und nun, behaupten wir, ist unsere Rede über das All bereits zum Ziel gediehen. Denn indem dieses Weltganze sterbliche und unsterbliche Bewohner erhielt und derart davon erfüllt ward, wurde zu einem sichtbaren, das Sichtbare umfassenden Lebenden, zum Abbild des Denkbaren als ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, zum größten und besten, zum schönsten und vollkommensten dieser einzige Himmel, der ein eingeborener ist.« Wie wenn die mythische Erzählung erst die Welt nach und nach erfüllt und erschaffen hätte, wie wenn das Denkbare und das Wahrnehmbare in der logischen Vollkommenheit des Himmels, erst im Widerstreit der Chōra gezeugt worden wäre.

46 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 140-141: »Wenn es einen Chasmus in der Mitte des Buches gibt, eine Art Abgrund, ›in‹ dem man versucht, diesen abgründigen Chasmus zu denken oder zu sagen, der chōra sein soll, die Eröffnung eines Ortes, ›in‹ dem alles zugleich Platz nehmen und reflektiert werden können soll [...], ist es dann bedeutungslos, daß eine erzeugte Abgründigkeit (mise en abyme) eine bestimmte kompositorische Ordnung des Diskurses regelt? [...] Ist es bedeutungslos, daß diese erzeugte Abgründigkeit (mise en abyme) die Formen eines Diskurses über die Plätze, namentlich die politischen Plätze affiziert, eine Politik der Plätze, die ganz und gar durch die Beachtung von Orten (Posten in der Gesellschaft, der Region, dem Territorium, dem Land) kommandiert wird, als Orte, die Diskurstypen oder Diskussionsformen zugewiesen werden?«

47 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 151.

48 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 151: »Nicht nur stellt sich heraus, daß wie der Mythos ihres Ursprungs das Gedächtnis einer Stadt einer Schrift anvertraut wird; es wird gar noch der Schrift des anderen, dem Sekretariat einer anderen Stadt anvertraut. Es muß

Schrift als Telekommunikation ist in den Dienst des unmittelbaren Sprechens gestellt, insofern dieses zu einem gottgleichen Leben befähigt. Der Logos begründete eine Lebensweise, die in der Lage ist, die göttliche Ordnung der Welt in eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu übersetzen.⁴⁹

Diese Unmittelbarkeit des sprachlichen Logos weist jedoch einen Nachteil auf. Die Griechen sind bei ihrem dia-logischen Sprechen auf Hilfskonstrukte angewiesen, die den flüchtigen Augenblick der Sinnpräsenz verlängern und wiederholbar für zukünftige Zugriffe machen. Das Gespräch verliert seinen Sinn, sollte es nicht gelingen, den Verlust der Unmittelbarkeit, die im Angesicht der anwesenden Gesprächspartner garantiert scheint, zu kompensieren. Dies geschieht einerseits in der Supplementierung durch die Schrift, die den möglichen Tod der am Gespräch beteiligten Personen durch eine Vervielfältigung in Differenzen auffangen kann, und andererseits im Mythos.⁵⁰ Die Delegitimierung der Rede ohne ansprechbare Person wird im Mythos ausgeglichen, weil ein Neuanfang ermöglicht wird, indem der Ursprung der Rede durch die rekursiv-differentielle Vernetzung der Diskurse verschleiert wird. Der Mythos begründet eine kindliche Neubewertung von Wissen, weil durch

demnach zweifach alteriert werden, damit es gerettet wird, und es geht genau um seine Rettung, darum, ein Gedächtnis zu retten (23a), wenn es auf die Wände des Tempels geschrieben wird. [...] Das Gedächtnis eines Volkes, das durch ein anderes Volk, durch eine andere Kultur befragt/gestellt (arraisonné) und angeeignet wird [...].«

49 | Vgl. Platon: Timaios 24c-d, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 23-24: »Was aber die Verstandesbildung anbetrifft, siehst du wohl, welche Sorgfalt die hiesige Gesetzgebung sogleich von Anbeginn an ihr widmete in bezug sowohl auf die Weltordnung, indem sie alles insgesamt, bis auf die Seher- und Heilkunst zur Gesundheit, aus diesen göttlichen Dingen für die menschlichen Angelegenheiten herleitete und auch in den Besitz aller anderen damit verbundenen Kenntnisse sich setzte. Insofern also die Göttin euch zuerst diese gesamte Anordnung und Ausbildung verlieh, wies sie euch auch euren Wohnsitz an und wählte die Stätte, der ihr entsprossen seid, dazu aus, weil sie in der Jahreszeiten günstigen Wechsel erkannte, daß sie die verständigsten Bewohner erzeugen werde. Als dem Kriege und der Weisheit hold, wählte die Göttin diejenige Stätte aus, die bestimmt war, die ihr zunächst kommenden Menschen zu erzeugen, und gründete da zuerst einen Staat. In diesem lebet ihr also unter solchen Gesetzen und einer noch vollkommeneren Verfassung, in jeder Tugend vor allen Menschen ausgezeichnet, wie es sich von euch, als Abkömmlinge und Zöglinge der Götter, erwarten ließ.«

50 | Vgl. Platon: Timaios 26c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 25: »Damals also vernahm ich es [die mythischen Erzählungen, Anm. d. Verf.] unter großer Lust und Kurzweil, indem der Greis [der Urgroßvater Kritias] auf meine oft wiederholten Fragen bereitwillig mich beschied, so daß es wie eingebrannte Schrift unauslöschlich in mir haftet.«

ihn ebenfalls Ursprünglichkeit durch Differenzvervielfältigung ersetzt wird.⁵¹ Im »Timaios« stellt sich diese funktionale Schriftähnlichkeit in einer Art von Kognitionstheorie der Ursprünglichkeit dar: Das menschliche Gedächtnis funktioniert wie eine Wachstafel, die den ersten Eindruck am besten behält und wiedergeben kann. Spätere Einschreibungen verwischen diesen ursprünglicheren Abdruck und prägen sich darüber in das Wachs ein. Mit jeder Neueinschreibung verliert die ursprüngliche Schrift ihre Kontur. Die Wachstafel als Abdruckträger erlaubt das immer wieder erneute Einritzen von Zeichen – um den Preis, dass die ursprüngliche Zeichengebung unter dem Gezitzel der folgenden Einschreibungen unkenntlich geworden ist. Gedächtnis funktioniert so durch Differenzierungen, erlaubt aber keinen Rückgriff mehr auf einen Ursprung.⁵²

Chōra, die als ein solcher Abdruckträger bezeichnet wird, ermöglicht die mythologische Fortsetzung von Diskursen. Ein mythologischer Sprechakt ist gezwungen, auf eine Legitimationsquelle zu referieren. Wie wir schon bei der Schrift gesehen haben, erfolgt diese Referenz nicht auf einen endgültigen Ursprung, weil diese Legitimation ursprünglich durch Chōra entzogen ist. Mythologische Sprechakte überkompensieren ihre eigentliche Ursprunglosigkeit durch den Bezug auf vorangegangene Sprechakte: So thematisiert im »Timaios« die Rede des Kritias (die dann auch im gleichnamigen Folgedialog fortgesetzt wird) einen Ursprungsmythos des Athenischen Staates, der seine Vortrefflichkeit in der Abwehr eines Unterwerfungsversuchs durch den Staat Atlantis unter Beweis stellt. Kritias referiert (1), was er bereits am Vortag erzählt hat (2), wo er eine Unterhaltung zwischen Solon und seinem Urgroßvater, der ebenfalls den Namen Kritias trägt, wiedergegeben hat (3), die ihm einst sein Urahn Kritias selbst erzählt hatte (4), dass dieser Urahn von Solon selbst

51 | Vgl. Platon: Timaios 23b-c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 22: »Bei euch und anderen Völkern dagegen war man jedesmal eben erst mit der Schrift und allem anderen, dessen die Staaten bedürfen, versehen, und dann brach, nach Ablauf der gewöhnlichen Frist, wie eine Krankheit eine Flut vom Himmel über sie herein und ließ von euch nur die der Schrift Unkundigen und Ungebildeten zurück, so daß ihr von Anbeginn wiederum gewissermaßen zum Jugendalter zurückkehrt, ohne von dem etwas zu wissen, was so hier wie bei euch zu alten Zeiten sich begab. Was du daher eben von den alten Geschlechtern unter euch erzähltest, o Solon, unterscheidet sich nur wenig von Kindergeschichten, da ihr zuerst nur einer Überschwemmung, deren vorher doch viele stattfanden, euch erinnert.«

52 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 150: »Bestimmte Motive, die man als typomorphische bezeichnen könnte, nehmen darin die Sequenz über das ekmageion, den Abdruckträger, die stets für die Aufnahme des Abdrucks bereite Materie, oder noch über den Abdruck und das Siegel selbst, das eingedruckte Relief (ektypōma) vorweg – gleichviel Wendungen mit dem Ziel, näher an das Rätsel von chōra heranzurücken.«

gehört hätte (5), wie dieser von einem Priester in Ägypten erzählt bekommen hätte (6),⁵³ wie die Athener die Atlantier zurückgeschlagen haben und damit wie griechische Mund-zu-Mund-Begründungen funktionieren (7).⁵⁴ Und diese

53 | Vgl. Platon: *Timaios* 21c-22b, in: Rivaud, Albert: *Timée*, 131-132: »Le vieillard [Critias d. Ä., Anm. d. Verf.], je m'en souviens très bien, fut enchanté et, tout souriant, il dit: ›Eh oui, Amyndre, si Solon n'eût pas fait des vers simplement par passe-temps, s'il se fût appliqué comme d'autres, et s'il eût achevé le récit qu'il avait rapporté d'Égypte, s'il n'eût pas été forcé par les séditions et les autres calamités qu'il trouva ici à son retour, de négliger complètement la poésie, à mon avis, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poète ne fût jamais devenu plus célèbre que lui.‹ – ›Et quel était ce récit, ô Critias?‹ dit Amyndre. – ›Il traitait, dit Critias, ›de l'exploit le plus grand et qui eût justement mérité d'être le plus illustre de tous ceux que cette cité ait jamais accomplis. Mais par l'effet du temps et de la mort des acteurs, le récit n'en est pas venu jusqu'à nous.‹ – ›Redites-le depuis le début, dit Amyndre; ›quel était-il, comment fut-il accompli et de qui Solon l'avait-il appris pour le rapporter comme véritable?‹ ›Il y a en Égypte,‹ dit Solon, ›dans le Delta, vers le pointe duquel le cours du Nil se partage, un certain neume, qu'on appelle Saïtique, et de ce neume, la plus grande ville est Saïs. – C'est de là qu'était Amasis, le roi [...] – Pour ceux de cette ville, c'est une certaine Déesse qui l'a fondée: en Égyptien son nom est Neith, mais, en Grec, à ce qu'ils disent, c'est Athéna. Or ces gens-là sont très amis des Athéniens et ils affirment être en quelque manière leurs parents. Solon raconta qu'étant arrivée chez eux, il y acquit une grande considération, et que, comme il interrogeait un jour les antiquités les prêtres les plus savants en ces matières, il avait découvert que ni lui-même, ni aucun autre Grec n'en avait pour ainsi dire su. Et une fois, les voulant induire à parler des vieilles choses, il entreprit de leur raconter ce que nous avons ici de plus ancien. Il leur parla de Phoro-neus, celui qu'on appelle le premier homme [...], de Niobé, du déluge de Deucalion et de Pyrrha et des mythes qu'on rapporte sur leur naissance, et des généalogies de leurs descendants. Et il s'efforça, en supputant les années où se passent les événements, de calculer leur date.« Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 153: »Am Ende dieser Erzählungen von Erzählungen, nach diesen dermaßen ineinander eingeschriebenen Berichten/Beziehungen, daß man sich immer wieder fragt, wer nun definitiv den Diskurs hält, das Wort ergreift und wer es aufnimmt, gibt der junge Kritias Bericht (raconte) davon, wie er sich an das alles erinnert. Erzählung über die Möglichkeit der Erzählung, Reden über den Ursprung, die Kindheit, das Gedächtnis und die Schrift.«

54 | Vgl. Platon: *Timaios* 22b-22c, in: Rivaud, Albert: *Timée*, 132-133: »Mais l'un des prêtres, qui était très vieux, de dire: ›Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants: un Grec n'est jamais vieux!‹ A ces mots Solon: ›Comment l'entendez-vous?‹ – Et le prêtre: ›Vous êtes jeunes tous tant que vous êtes par l'âme. Car en elle vous n'avez nulle opinion ancienne, provenant d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps. [...] Et en voici la raison. Les hommes ont été détruits et le seront encore et de beaucoup de manières.«

Verkettung nimmt kein Ende. Mit diesen sieben Schritten wird nur die Vergangenheit des Diskurses begründet. Diese mythische Kausalkette lässt sich noch weiter verfolgen: Die durchdachte ideale Gesellschaft macht sich in der Organisation des Alls insofern bemerkbar, als der Ursprungsmythos der griechischen Staatsverfassung, die auf Solon zurückgeht und von Kritias referiert wird, als Einführung für die folgende Kosmologie des Timaios dient. Die Kosmologie des Timaios wird legitimiert und eingerahmt durch diesen Anklang auf die Politik.⁵⁵ Im »Timaios« ist die Unterscheidung von Logos und Mythos durch einen mythologischen Beglaubigungsapparat eingerahmt, der die Ursprungslosigkeit der mündlichen Erzähltradition auffangen soll.⁵⁶ Dementsprechend wird die vorangegangene Rede des Sokrates über die Politik durch weitere Beiträge der Diskutierenden ehrend vergolten.

Die mythologische Fortsetzung der Einschreibungen schreibt sich auf diese Weise im Logos wieder ein.⁵⁷ Ein Logos, der in Ermangelung einer schriftlichen Archivfunktion von Chōra mit unendlichen Verweisungen auf legiti-

55 | Vgl. Platon: Timaios 17a-19b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 15-17.

56 | Vgl. Neschke, Ada: Der Platonische Timaios als Manifest der Platonischen Demiurgie, in: Neschke-Hentschke, Ada (Hg.): Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platons Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte, Paris 2000, XI: »Durch das Rahmengespräch, das den Timaios an den Staat anschliessen und den platonischen Sokrates zum Zuhörer des Exposé des Pythagoräers Timaios werden lässt, wird von vorne herein deutlich gemacht, dass die Kosmologie des Timaios ein ausser ihr liegendes Ziel verfolgt: es geht hier nicht um reine Naturwissenschaft als autarke Theoria, wie sie seit Aristoteles propagiert wurde, sondern um das Verstehen der Welt unter zwei Gesichtspunkten: einerseits bildet die Welt [...] den Ort, an dem der Mensch lebt, andererseits stellt sie die Summe der Regeln dar, die, sei es mechanisch, die körperliche Natur des Menschen determinieren [...], sei es als ›causa exemplaris‹, seinem seelisch-geistigen Habitus dienen sollten [...]. Die Kosmologie mündet daher in eine Anthropologie ein, das der Kosmos als Ursache und Vorbild das Dasein und Sosein des Menschen bestimmt bzw. bestimmen soll.«

57 | Vgl. Platon: Timaios 27a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 26-27: »Es schien uns nämlich angemessen, daß Timaios, als der Sternkundigste unter uns und derjenige, der es zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen, zuerst rede und damit beginne, über die Entstehung der Welt zu sprechen, mit der Erzeugung der Menschen aber schließe. Nach ihm aber ich, nachdem ich von ihm die Menschen, seinem Vortrage zufolge, ins Dasein gerufen, von dir aber einige als in hohem Grade ausgebildet überkam, sie, der Erzählung und Gesetzgebung Solons gemäß, als Richter uns vorführe und, als seien es die Athener jener Zeit, zu Bürgern unseres Staates mache, von denen die in den heiligen Schriften niedergelegte Sage verkündet, sie seien von der Erde verschwunden, und von ihnen hinfort als unseren Bürgern und Athenern spreche.«

mierende Diskurse ausgestattet wird.⁵⁸ Diskurse, die in ihrer unaufhörlichen Vielzahl jede Legitimation verunmöglichen. Jede Authentifizierung einer Erzählung durch eine andere, durch eine andere, durch eine andere, entfernt die Erzählung weiter von ihrem authentischen Ursprung. Jede begründende Erzählung erscheint nur als ungenügende Kompensation einer alles abschließenden Urschrift. Erst dadurch wird die auswechselbare, wechselseitige Legitimation unendlicher Erzählungen generiert: Eine unendliche Dynamik von Reden und Gegenreden, die man in dieser mündlich-mythologischen Spur der Fiktionen auffinden kann. Eine Dynamik, deren ursprungsloses Weiterspringen aufgrund der Chōra in ihrer Grundlosigkeit nachvollziehbar bleibt und beschrieben werden kann, jedoch mit jeder neuen Beschreibung eine erneute Veränderung und Auskreuzung erfährt.⁵⁹

58 | Vgl. Zuckert, Catherine: *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida, Chicago u. London 1993*, 237: »The impressions Socrates, khora, an we readers of the Timaeus receive constitute a series of stories; each subsequent story thus reflects and reflects back a receptacle for the previous. As indicated by Critias's re-telling of the story of the great victory of the ancient Athenians he heard from his grandfather, who had himself heard it from the great Athenian legislator Solon, who had in his turn heard it from an old Egyptian priest, who had read it in their written records of the deeds of the Athenians, the receptacle is like our memory. That memory is not the property of an individual or even a people; its contents need to pass through the external world, to be written down by other people in different places, to be preserved.«

59 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 154: »In Wahrheit wird jeder narrative [...] Inhalt seinerseits zum Beinhaltenden einer weiteren Erzählung. Jede Erzählung ist folglich das Behältnis einer weiteren. Es gibt nichts als Behältnisse narrativer Behältnisse. Vergessen wir nicht, daß Behältnis, Ort der Aufnahme oder der Unterbringung, (hypodochē), die anhaltendste Bestimmung (aus Gründen, die bereits evident sind, möchten wir es vermeiden, von einer wesentlichen zu sprechen) von chōra ist. Doch wenn chōra ein Behältnis ist, wenn sie allen Geschichten, ontologischen oder mythischen, die man erzählen kann und die das zum Sujet haben, was sie aufnimmt, und sogar das, dem sie ähnlich ist, aber was tatsächlich in ihr Platz nimmt, einen Ort gibt, so wird chōra selbst, sofern man das so sagen kann, für keine Erzählung zum Gegenstand, ob diese nun als eine wahre durchgeht, oder als eine fabulöse. Ohne ein wahrer logos zu sein, ist die Rede über chōra nicht einmal mehr ein wahrscheinlicher Mythos, eine Geschichte, von der man einen Bericht wiedergibt und in der eine weitere Geschichte ihrerseits Platz nehmen wird.«

2.2.3 Utopie

Die Vorrede des Kritias zeigt, wie Chōra eine Letztbegründung in der Abgründigkeit von Dialogen erscheinen lässt und so Ursprungsmythik des Athenischen Staates wie auch Logik der idealen Gesellschaft verspannt. Die Frage nach der besten Anlage der Gemeinschaft umschließt den Dialog »Timaios« und spielt sich in dessen Thematik hinein. Die optimale Gesellschaft, ein solch utopischer Entwurf, wird auch inhaltlich durch Chōra thematisiert, die sich bisher eher formal als a-topisch herausgestellt hat. Chōra gibt der Abgründigkeit statt. Sie verräumt das Spiel von Differenzen, ohne selbst einen Platz einzunehmen. Ohne selbst Raum zu greifen, macht sie **Platz für eine metaphorische Utopie**. Chōra in der Metapher des Nicht-Ortes wirkt sich auf das durch Wahrheit legitimierte Zentrum der Platonischen Staatslehre aus. Die Utopie führt zu den Aporien der Gabe, deren Unwegsamkeit den Un-Ort der Chōra ausmacht. In dieser Anspielung auf die Sokratische Politik scheint Chōra in ihren verschiedenen Ausprägungen immer wieder metaphorisch durch. So dürfen die Wächter einer Stadt selbst keinen Besitz haben, werden aber durch die Umsicht der Herrscher und die Mittel der Bauern und Handwerker versorgt.⁶⁰ Hier glimmt die Leere, die Armut und Enteignung der Chōra in der Charakterisierung des Wächterstandes kurz auf, um gleich um in einer neuerlichen Metapher aufgerufen und umgedeutet zu werden. Die pädagogische Grundlage des idealen Staates besteht darin, die Elternschaft der natürlichen Erzeuger zu unterdrücken und die Kinder von der Gemeinschaft aufziehen zu lassen.⁶¹ Eine Andeutung auf die ungeschlechtliche Ammennatur der Chōra, auf ihre

60 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 141: »In der Eröffnung des Timaios finden sich Betrachtungen über die Wächter der Stadt (cité), die Bauern und die Handwerker, die Teilung der Arbeit und die Erziehung. Halten wir es im Vorübergehen fest, auch wenn es sich um eine Analogie von formaler und äußerlicher Struktur handeln mag: diejenigen, die man zu Wächtern der Stadt heranzieht [...], werden nichts als Eigentum (idion) besitzen, weder Gold noch Silber. Sie »werden von denen, die sie schützen, den Sold erhalten entsprechend ihrem Rang: (18b) [...]. Nichts als Eigentum zu besitzen, nicht einmal das Gold, mit dem allein man sie vergleichen kann (50a), ist das nicht auch die Situierung des situs, die Lage/die Bedingung (condition) von chōra?«

61 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 143: »Sokrates gibt davon eine Zusammenfassung [...]. Im Vorübergehen bedient er sich des Wortes chōra (19a), um den den Kindern zugewiesenen Platz zu bezeichnen: man muß die »Kinder der Guten« aufziehen (élever), die anderen insgeheim in ein anderes Land verbringen, sie indes weiterhin unter Beobachtung halten und eine erneute Operation des Aussiebens durchführen, bei der jeder seinen Platz (chōran) zugesprochen erhält.«

unnatürliche Zeugungsfähigkeit, die einer sozio-politischen Raumgestaltung das Leben schenkt, die der Utopie eine Heimstatt gibt.⁶²

Als es darum geht, das idealstaatliche Modell der Politik des Sokrates beispielhaft umgesetzt zu sehen, enthält sich Sokrates eines Kommentars. Er sei nicht berechtigt, beispielsweise das Athenische Staatswesen und seine rühmliche Vergangenheit des goldenen Zeitalters zu loben – wie es dann Kritias mit seiner mythischen Erzählung oder Timaios mit seiner logischen Strukturierung des Kosmos (als Ergebnis einer genuin griechischen Leistung) tun. Kritias und Timaios antworten statthaft mit ihren Reden auf die Darlegung der Politik durch Sokrates am Vortag, wie wenn sie ein Geschenk vergelten – wie wenn sie dadurch das Gastgeschenk der Sokratischen Rede angemessen und anerkennend würdigen.⁶³

Die Weigerung des Sokrates, die Athenische Polis zu loben, hängt damit zusammen, dass er dadurch seinen Gesprächspartnern die Möglichkeit der Vergeltung und des Dankes gewährt; darüber hinaus ist sie verknüpft mit den Rahmenbedingungen des Lobes und der damit verbundenen Wahrheitsthematik. Sokrates will nicht loben, weil das Lob nicht auf den Wahrheitskern einer Sache zielt, sondern diese prächtiger herausputzt, als sie eigentlich ist.⁶⁴ Sachkenntnis stellt die wesentliche Würdigung eines Gegenstandes dar, der in seiner Wahrheit zum Leuchten gebracht wird. Eine solche Kenntnis der

62 | Vgl. Schrijver, Georges de: *political Ethics*, 272: »In the Timaios, khōra is a formless spatial receptacle in which the sensible copies of the forms or paradigms (ideas) are going to be received so as to take on concrete existence in the world. Khōra, therefore, is likened to a womb that receives and ›gives place‹ to the sensible things patterned after the self-indicated ideas [...].«

63 | Vgl. Platon: Timaios 27a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Platon*, 26-27: »KRITIAS: Erwäge aber, Sokrates, die von uns festgestellte Aufeinanderfolge der dir bestimmten Gastgeschenke. Es schien uns nämlich angemessen, daß Timaios [...] zuerst rede und damit beginne, über die Entstehung des Welt zu sprechen, mit der Erzeugung des Menschen aber schließe. Nach ihm aber ich, nachdem ich von ihm die Menschen, seinem Vortrage zufolge, ins Dasein gerufen, von dir aber einige als in hohem Grade ausgebildet überkam, sie der Erzählung und Gesetzgebung Solons gemäß, als Richter uns vorführe [...].«

64 | Vgl. Platon: *Symposion* 198d-e, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Platon. Sämtliche Werke*, Band 2, 72: »Ich dachte nämlich in meiner Einfalt, man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stück von dem zu Preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das Schönste davon auswählend müsse man es auf das schicklichste zusammenstellen. Und ich wußte mir gar viel damit, wie gut ich reden würde, als verstände ich, was es eigentlich hieße, irgend etwas zu loben. Das war aber, was es scheint, gar nicht die rechte Weise, etwas zu loben, sondern darin besteht sie, daß man der Sache nur so vieles und Schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen.«

Wahrheit des Athenischen Staates traut sich Sokrates nicht zu, er würde das Staatswesen nur lobend verkennen und damit entstellend nachbilden.⁶⁵ Wie ein Dichter würde er die Wirklichkeit nur nachahmen. Wie ein Fremder, der vom politischen Leben des Staates ausgeschlossen bleibt, und nur so tun kann, als ob er dazugehören würde.⁶⁶ Sokrates simuliert auf diese Weise seine eigene atopische Fremdartigkeit.⁶⁷ Er schließt sich selbst von der Stadt aus und beraubt sich so seines eigenen Wahrheitsanspruchs und seiner Glaubwürdigkeit. – Wo er doch vorher versichert hat, dass nur die an den politisch-agonistischen Handlungen Beteiligten (wie Krieg gegen äußere Feinde und Wortgefechte mit inneren Gegnern) einen Bezug zu Wahrheit und Wirklichkeit in einem Staat haben können. Derjenige, der sich kein Recht zugesteht, die Wahrheit in Bezug auf einen Sachverhalt sprechen zu können, und deshalb wie ein Eingeborener rechtmäßig und staatstragend handeln zu dürfen, bestätigt das ur-

65 | Vgl. Platon: Timaios 19d-e, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 18: »An der eigenen Kraft nun, Kritias und Hermokrates, diese Männer und unsern Staat auf eine genügende Weise zu preisen, muß ich fürwahr wohl verzweifeln. Und bei mir ist das nicht zu verwundern; aber ich habe dieselbe Meinung auch von den Dichtern sowohl alter Zeit als den jetzt lebenden gefaßt, ohne irgend die Dichtergilde herabsetzen zu wollen, sondern weil jeder begreift, daß der Nachbildenden Menge das, worin sie erzogen ward, sehr leicht und gut nachbilden wird, daß es aber schwierig ist, das außerhalb der gewohnten Lebensweise eines jeden Liegende durch die Tat, und noch schwieriger, es in Worten treffend nachzubilden. Die Innung der Sophisten dagegen halte ich zwar für sehr kundig überfließender Rede und anderes Schönen, besorge aber, daß sie als in verschiedenen Städten umherschweifend und des eigenen Wohnsitzes entbehrend, in Männer, die zugleich weisheitsliebend und staatskundig sind, sich nicht zu finden wissen, wie Schönes und Großes diese wohl im Krieg und in der Schlacht mit dem Schwerte und im Verkehr mit jedem durch die Rede auszuführen und auszusprechen vermöchten. So bleiben nur Männer eures Schlages übrig, denen vermöge ihrer Erziehung und Naturanlagen beides zuteil ward.«

66 | Diese rhetorische Aneignung der Figur des Fremden wird auch bei der Behandlung der Gastfreundschaft wichtig, wo Derrida die Verkörperung des Fremden durch Sokrates als didaktische Strategie interpretiert, den Athenern die Grenzen ihres Rechts und ihres Gastrechts vorzuführen. Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 19-29.

67 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 144: »Nachdem seiner anfänglichen Erklärung, daß er, ein wenig wie der Dichter, die Nachahmer und die Sophisten, unfähig sei, die Politiker-Philosophen zu beschreiben, gibt Sokrates vor, sich unter die, die vorgeben, zu begeben. Er tut so, als ob er zum genos derer gehöre, deren genos darin besteht, so zu tun, als ob: die Zugehörigkeit zu einem Ort oder zu einer Gemeinschaft zu stimulieren, zum Beispiel zum genos der wahren Bürger, Philosophen und Politiker, zu ›eurem‹.«

wüchsige Recht der Einheimischen. Als Fremder zieht er sich vom logischen Diskurs zurück und übergibt damit das Wort an die Staatsbürger.⁶⁸

Sokrates übernimmt an dieser Stelle die Rolle der Chōra: Als Heimatloser hat er sich seiner wahrheitsgemäßen Stellung im Staat und im Kosmos beraubt, wodurch er erst die utopische Warte einnimmt, von der aus er die Urbarmachung und Landnahme der Eingesessenen möglich macht.⁶⁹ Die Doppelbödigkeit der Chōra kommt auch hier zum Tragen: Einerseits führt der atopische Zug der Chōra zu Raubbau und Rodung der Örtlichkeit. Andererseits ermöglicht diese Delokalisierung die zukunftsträchtig utopische Bewohnbarmachung des freige gewordenen Platzes.⁷⁰ Mit dieser widersprüchlichen Dopplung nimmt Chōra etwas vorweg – sie nimmt als Trägerin den Abdruck der **Gabe** an. Sie drückt deren paradoxes Wesen aus. Chōra kündigt Aspekte der Gabe an: Sokrates tut so als ob, er simuliert seine Fremdheit, er benimmt sich seiner staatstragenden Funktion. Und dadurch, dass er das tut, dass er etwas wegnimmt, dadurch

68 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 145: »Allein diese Zugehörigkeit zum Ort autorisiert die Wahrheit des logos, das heißt auch seine politische Effektivität, seine pragmatische, praxische Effizienz, die Sokrates in diesem Kontext regelmäßig mit dem logos verknüpft. Es ist die Zugehörigkeit eines genos zu einem eigenen Ort, der die Wahrheit seines logos (als effektiver Bezug des Diskurses auf die Sache selbst, auf die Angelegenheit, pragma) und seines Handelns gewährleistet (praxis, ergon). Die Spezialisten für den Nicht-Ort und das vorgegaukelte Bild (Sokrates hat ja für einen Augenblick so getan, als reihe er sich unter ihnen ein) brauchen nicht einmal [...] aus der Stadt ausgeschlossen zu werden; sie schließen sich selbst aus, so wie Sokrates es hier tut, indem er das Wort weitergibt.«

69 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 145-146: »Denn einerseits gestattet und beinhaltet die geordnete Polysemie des Wortes stets den Sinn von politischer Ort oder – allgemeiner gesprochen – besetzter/belehnter/ausgestatteter Ort (lieu investi), im Gegensatz zum abstrakten Raum. Chōra ›heißt‹: von jemandem eingenommener Platz, Land, bewohnter Ort, verzeichneter Platz, Rang, Posten, zugewiesene Position, Territorium oder Region. Und in der Tat wird chōra stets eingenommen, besetzt/belehnt/ausgestattet sein, sogar als allgemeiner Ort und obgleich sie sich von allem unterscheidet, was Platz nimmt in ihr.«

70 | Vgl. Derrida, Jacques: *Avances*, in: Margel, Serge: *Le tombeau*, 41: »Non pas rien – khōra n'est pas rien – mais rien qui fasse l'objet, le thème ou le contenu d'un savoir, d'un jugement ou même d'une pensée déterminante (›ceci est cela‹). L'à-venir de la promesse, de ce qui peut-être sera ou plutôt viendra, cela ne pourra plus être. Cela ne pourra plus être une modification du présent – du verbe être.«

dass er sich zurücknimmt, übergibt er die Verantwortung an seine Gesprächspartner.⁷¹

Bei dieser Paradoxie fallen nicht nur Suspension und Einsetzung des Logos ineinander, hier eröffnet sich das ethische Feld in der Paradoxie von Geben und Nehmen.⁷² Sokrates gibt das Gespräch und die staatliche Verantwortung an seine Dialogpartner, die dieses Gastgeschenk auch annehmen und weiter damit arbeiten.⁷³ Deren Reden und Ergebnisse nimmt Sokrates danach wiederum dankbar auf. Die Gabe zeigt sich hier als rekursive Handlung von Geben und Nehmen, Rede und Gegenrede.

Und gleichzeitig ist diese rekursive Rückläufigkeit unterbrochen. Wie kann man etwas hergeben, das man gar nicht besitzt, dessen man sich beraubt, was man gar nicht geben kann, weil es weniger als nichts ist? Diese gegenstandslose Gabe des Sokrates besteht darin, nichts zu geben, was ontologisch identifi-

71 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 147: »Sokrates streicht sich aus, streicht in sich alle Typen, alle Gattungen, aus, genauso die der Männer des Bildes und des vorgegaukelten Bildes, denen ähnlich zu sein er einen Moment vorgibt, wie das der Männer des Handelns und der Männer des Wortes, der Philosophen und Politiker, an die er sich adressiert, indem er sich vor ihnen ausstreicht. Doch indem er sich in dieser Weise ausstreicht, situiert er sich oder instituiert er sich als aufnahmebereiter Empfänger, sagen wir, als Behältnis für alles, was sich von nun an einschreiben wird. Er behauptet von sich, dafür bereit und gerüstet zu sein, darauf eingestellt, alles aufzunehmen, was man ihm anbieten wird.«

72 | Die Hervorrufung der Ethik durch eine utopische Paradoxie spricht auch Niklas Luhmann an – wenn auch mit einer gewissen »postmodernen« Reserviertheit gegenüber dem Legitimationsschema »Vernunft«. Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 405: »Von ›Ethik‹ spricht man jetzt, um die Illusion zu pflegen, es gebe für diese Fälle vernünftig begründbare und praktikable Entscheidungsregeln. In Wirklichkeit hat diese Ethik jedoch die Funktion einer Utopie in dem genauen, paradoxen Sinne der Utopie des Thomas Morus. Sie bezeichnet einen topos, der nicht zu finden ist, einen Ort, den es nicht gibt. Unter dem Namen Ethik schafft die Gesellschaft sich die Möglichkeit, die Negation des Systems in das System einzuführen und auf honorige Weise darüber zu reden.«

73 | Vgl. Böhler, Arno: Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft: DisTancen: Nietzsche – Deleuze – Derrida, Wien 2000: »Khora, die universelle Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit gegenüber allen sichtbaren und unsichtbaren Zeitigungsformen des Seins, sie ist demnach schon für Platon jene gastfreundliche Stätte gewesen, die in ihrer eigenen anspruchslosen Formlosigkeit den Eintritt und Einlass der gegensätzlichsten Dinge in das offene Feld der Leere gewährt, in dem sie die in ihrer Offenherzigkeit ankommenden ›Gäste‹ im Feld der Leere vorbehaltlos willkommen und in ihrem wechselseitigen Nebeneinander miteinander zu kopulieren und zu tanzen heißt.«

ziert werden könnte.⁷⁴ Sie besteht darin, sich zu benehmen, indem er den Einheimischen Respekt erweist. Sie besteht auch darin, sich zurückzunehmen, Platz zu machen für die Erzählungen der Freunde. Wir werden sehen, wie sich diese paradoxe Ankündigung der Gabe weiter auswirkt.

2.3 ZUSAMMENHANG VON DIFFÉRANCE UND GABE IM EREIGNIS

Hat sich bisher die paradoxe Différance als literarische Anspielung in der Chōra als Gabe angekündigt, macht die Stellung des Ereignisbegriffs offenbar, welche Verbindungen Différance und Gabe aneinander halten lassen.

2.3.1 Philosophiegeschichtliche Anspielungen

Anspielungsweise hat sich **Heidegger als Bezugspunkt für diesen Ereignisbegriff** ergeben. Dessen Verwendungsweise von Ereignis erfolgt aus einer Abkehr von der subjektzentrierten traditionellen Metaphysik, die ihre Untersuchungsgegenstände schon durch die Art ihrer Vorgehensweise verobjektiviert und unter das beobachtende Subjekt degradiert.⁷⁵ Um einer solch subjektiven Herabwürdigung zu entgehen, erlaubt die Reflexivität des Ereignis-

74 | Vgl. Gabriel, Markus: Chōra als différance, in: Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, 64: »Eine solche Absenz ist die chōra. Denn sie gibt einerseits Raum, ist eine raumgebende Geste, die allerdings von niemandem, von keinem gebenden Subjekt vollzogen wird, das unabhängig von seinem Geben als Substanz existiert. [...] Sie ist daher gerade nicht der materielle Träger von Bestimmungen (hylē), sondern vielmehr die Eröffnung eines Ortes oder eines Bereiches überhaupt, die jeglicher Bestimmung vorhergeht, ohne in irgendeiner Weise zur Ordnung desjenigen zu gehören, was bestimmt, oder wie Derrida sagt: markiert werden kann.«

75 | Vgl. Neu, Daniela: Notwendigkeit der Gründung, 97: »Dieser Sachverhalt widerstrebt dem zeitgenössischen Denken. Denn hier bin nicht mehr ich es, als Subjekt, die etwas denkt, das Denken liegt nicht mehr, wie ich glaubte, in meiner subjektiven Macht. Ich bin, so könnte man sagen, vielmehr am Denken beteiligt, das sein Wesen einer Ereignung verdankt, in die ich von Grund auf geworfen bin. Damit wird das Denken aber nicht einer fremden Macht übergeben. Denn das Ereignis er-eignet sich nur im entsprechenden Entwurf des Denkens. Das Denken ist ausgesetzt in dieses abgründige Zwischenspiel, in welcher Ausgesetztheit das Wesen des Menschen einen grundlegenden Wandel erfährt. Der Mensch erfährt sich nicht mehr als ein ›Etwas‹, als Subjekt oder denkendes Lebewesen (animal rationale), sondern er erfährt das geworfene Sich-zu-eigen-werden im kehrigen Bezug zur Wahrheit des Seyns, welches, wo diese Erfahrung aus- und offengehalten wird, auch niemals in ein greifbar Seiendes mündet.«

nisses zunächst eine Entkopplung von Beobachtungen und den beobachtenden psychischen Systemen. Die Authentizität und Legitimität von Diskursen steht und fällt nicht mehr mit der Anwesenheit von Subjekten: Es ereignet sich. Es gibt. Il y a. Das Ereignis diskriminiert die daran beteiligten Individuen in dieser undefinierten »dritten Person Singular«, indem das Hauptaugenmerk auf die Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen von Diskursen gerichtet wird.⁷⁶

Diese Ablehnung einer neuzeitlich-humanistischen Subjektphilosophie ist bei Martin Heidegger eingeschrieben in eine Aporetik der abwesenden Anwesenheit des beobachtbaren Seins.⁷⁷ Um eine Unterjochung des Seins als Erkenntnisgegenstand eines Subjektes zu vermeiden, entwirft Heidegger Grundzüge eines alternativen Verhältnisses des Menschen zum Sein.⁷⁸ Die Wirklichkeit wird dadurch nicht mehr als Seiendes durch den Menschen präfiguriert, sondern hat sich in seiner Aporetik des Anwesens und des Abwesens

76 | Hans-Dieter Gondek erkennt in diesem unpersönlichen »Es« eine »Dimension [...] des Dämonischen« und spricht damit sowohl eine Tradition der Transzendentalität im Platonischen Daimon, als auch eine »postmoderne« Unheimlichkeit an, die in der folgenden Untersuchung unter dem Stichwort der Monstrosität bei Derrida wieder aufscheinen wird. Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Der Zufall der Gabe und die Zukunft der »Dekonstruktion«, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien 2006, 127.

77 | Vgl. Heidegger, Martin: Zeit und Sein, in: ders.: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 22: »Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigt sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt, zeigt sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.«

78 | Vgl. Ode, Erik: Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und ›Die unbedingte Universität, Würzburg 2006, 113-114: »Diese Verknüpfung zwischen Sein und Zeit kann demzufolge vom Ereignis her gedacht werden; Ereignis nun in dem Sinne, daß es sowohl die Dimension des Reichens, der Gabe (von Zeit) berücksichtigt, als auch die Dimension des Verborgenen, des ›Entzugs‹ bzw. des ›Enteignens‹, denn das Reichende, Schickende selbst (das Sein) entzieht sich dieser Entbergung und ›verweigert sich der Gegenwart bzw. ›Anwesenheit‹ in der Zeit. [...] Ereignis ist also sowohl ›Zueignung‹ von Gegenwart und Anwesenheit, aber auch ›Enteignung‹, das das Ereignis selbst sein Eigenstes nicht preisgibt.«

seinen Freiraum reserviert.⁷⁹ Das Sein gibt sich zu erkennen.⁸⁰ Das »Es«, das sich im Ereignis gibt und sich demnach vom Menschen aneignen lässt, ist Ausdruck einer Wirklichkeit, deren wahres Wesen der Mensch nur vollständig erfährt, wenn er die Ausschnitthaftigkeit und Fragmentarität seiner Erkenntnisoperationen mitberücksichtigt.⁸¹

Der Begriff des Ereignisses eröffnet bei Heidegger also die Möglichkeit einer Beobachtung der Welt, die sich nur paradox zu erkennen gibt: als indefinite Beobachtungsoperation, die in die Definition des Beobachtungsgegenstandes hineinspielt. Im Ereignis bei Heidegger geschieht die Vermischung von Beobachtungen erster Ordnung, die sich mit dem Wesen des Seins und des Daseins

79 | Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 336: »Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung. Der Satz bedeutet aber nicht: das Dasein des Menschen im überlieferten Sinn von *existentia*, und neuzeitlich gedacht als die Wirklichkeit des *ego cogito*, sei dasjenige Seiende, wodurch das Sein erst geschaffen werde. Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen.« Vgl. auch Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998, 56: »L'être se retire de l'étant, parce qu'il le donne; or toute donation implique que le donateur disparaisse (se retire) dans l'exacte mesure où le don apparaît (s'avance), précisément parce que donner demande de (se dé-)partir. L'être s'avance dans son propre retrait – ce paradoxe ne s'éclaire qu'à partir de la donation. La donation seul découvre l'étant dans (et sans) son être, donc aussi bien la différence ontologique que le nihilisme.«

80 | Vgl. Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin, Wien 2003, 212: »Eben dieser rätselhaften Operation der abgründigen Gabe (*le don-s'endette/le don sans dette*) setzt Heidegger auch die Seinsfrage in Zeit und Sein (1962) aus. Im Verlauf eines Denkschritts, den ich hier nicht nachvollziehen kann, läßt er gelegentlich des es gibt Sein deutlich werden, daß das Geben und die Gabe, insofern sie den Appropriationsprozeß bilden und zu nichts gehören (weder zu einem Subjekt-Seienden noch zu einem Objekt-Seienden), sich nicht mehr im Sein, im Horizont oder vom Sinn der Wahrheit aus, denken lassen.«

81 | Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 334: »In ›S. und Z.‹ (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: *il y a l'Être*: »es gibt« das Sein. Das *il y a* übersetzt das »es gibt« ungenau. Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber. Zugleich wird das »es gibt« gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: »das Sein ist«; denn gewöhnlich wird das »ist« gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende«. Wird das »ist« ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein »Seiendes« vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist.«

in seiner Zeitlichkeit beschäftigen, und von Beobachtungen zweiter Ordnung, die eine Präfiguration des Seins durch die subjektzentrierte Ontologie bedauern. Im Ereignis wird die Verwischung von Fragen nach dem Was (dem Fragen nach dem Wesen der Welt) und dem Wie (dem erkenntnistheoretischen Zustandekommen der Realität) in seiner paradoxen Widersprüchlichkeit augenscheinlich. Eine Paradoxalität, auf die sich die *Différance* ausdrücklich beruft.⁸² Die Verdrängung des Unterschieds von Sein und Seiendem, die Heidegger als Ontologiekritik anspricht und die die *Différance* anhand der Unterschiedenheit des Zeichens in spurhafter Schriftlichkeit wiederaufführt.⁸³

Ein weiterer Einfluss auf das Denken Derridas, der sich auf diesen Ereignisbegriff Heideggers bezieht, der die Bindung widersprüchlicher Elemente erlaubt, kann am **Begriff des prozessualen Handelns bei Hannah Arendt** abgelesen werden. Sie verarbeitet den Ereignisbegriff von Heidegger insofern weiter, als sie dessen Widersprüchlichkeit wieder aufgreift. Der Ereignisbegriff bei Hannah Arendt kann als Auffaltung der Terminologie der Zeitlichkeit des Ereignisses aufgefasst werden, weil hier der Lebensentwurf des Menschen in seiner Abhängigkeit von der prozessualen Wirklichkeit des Seins reformuliert wird. Das menschliche Handeln sieht sich hier in einem zeitlichen Dilemma verstrickt.⁸⁴ Der Folgenreichtum einer Handlung ist nicht kontrollierbar, weil einerseits die zukünftigen Auswirkungen der Handlung unvorhersehbar sind, andererseits das einmal Getane nicht mehr ungeschehen gemacht werden

82 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 123: »Dieser Begriff, der in unserem Kontext [...] in Übereinstimmung mit einer Heideggerschen Intention gesehen werden kann, bezeichnet, und dies zuweilen über den Heideggerschen Diskurs hinaus, die Erschütterung einer Ontologie, die in ihrem innersten Verlauf den Sinn von Sein als Präsenz und den Sinn von Sprache als erfüllte Kontinuität des gesprochenen Wortes bestimmt hat. Die entscheidendste Intention des vorliegenden Essays wäre es also, rätselhaft zu machen, was vorgeblich unter dem Namen der Nähe, der Unmittelbarkeit und der Präsenz [...] verstanden wird.«

83 | Vgl. Derrida, Jacques: Die *Différance*, in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1990, 103-111; v.a. 106: »Was Heidegger deutlich machen will, ist dies: der Unterschied des Seins zum Seienden, das Vergessene der Metaphysik, ist verschwunden, ohne eine Spur zu hinterlassen. Selbst die Spur des Unterschiedes ist untergegangen. Wenn wir zugeben, daß die *différance* (selbst) anders als die Abwesenheit und die Anwesenheit (ist), wenn sie Spuren zeichnet, so wäre hier, was die Vergessenheit des Unterschiedes (des Seins zum Seienden) betrifft, von einem Verschwinden der Spur der Spur zu sprechen.«

84 | Ob diese formale Verzwicklung sich im inhaltlich agonalen Widerstreit der Handlungen fortsetzt, soll hier aus Gründen der Konzentration auf die Instruktion des Ereignisbegriffs bei Derrida unbeachtet bleiben.

kann.⁸⁵ Im Ereignis kulminiert damit die Schuld des Menschen, der als Preis seiner Freiheit zwar als verantwortlich für seine Handlungen zu gelten hat, aber weitgehend machtlos sowohl den vergangenen Einflüssen als auch den folgenden Auswirkungen seiner Handlung gegenübersteht.⁸⁶ Dieser prozessuale Zwangscharakter der Zeit würde den Menschen in seinem Tun absolut als Resultat der Vergangenheit festlegen, so jeden Neuanfang verunmöglichen und zudem die Auswirkungen von Handlungen unkalkulierbar machen,⁸⁷ wenn nicht durch das Versprechen eine gewisse Stabilität für die Zukunft und durch das Verzeihen ein Aufbruch der determinierenden Vergangenheit ermöglicht würde.⁸⁸

85 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München Zürich 2003, 296-297: »[...] aber Menschen sind offenbar schlechterdings unfähig, die Prozesse, die sie durch Handeln in die Welt loslassen, wieder rückgängig zu machen oder auch nur eine verlässliche Kontrolle über sie zu gewinnen. Nicht einmal die großen Mächte des Vergessens und Verwirrens, die so wirksam den Ursprung jeder einzelnen Tat und die Verantwortlichkeit für sie zu verdecken imstande sind, bringen es fertig, sie rückgängig zu machen und zu verhindern, daß sie Folgen hat. Und dieser Unfähigkeit, Getanes ungeschehen zu machen, entspricht eine fast ebenso große Unfähigkeit, seine Folgen vorauszusehen oder seine Motive verlässlich zu ergründen.«

86 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 297: »Gewußt, daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut; daß der Handelnde immer schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß, wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch auswirken mag, er niemals imstande sein wird, es wieder rückgängig zu machen.«

87 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 311-312: »Die Unabsehbarkeit des Zukünftigen, dieser Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren, den der Akt des Versprechens hie und da aufhellt und zerstreut, steigt einerseits auf aus der Unergründbarkeit des menschlichen Herzens, das ein ›trotzig und verzagtes Ding‹ ist, und hat seinen Ursprung in der grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür einstehen kann, wer es morgen sein wird; andererseits ist diese Unabsehbarkeit dem Medium der Pluralität geschuldet, in dem das Handeln sich bewegt, insofern ja die Folgen einer Tat sich nicht aus der Tat selbst ergeben, sondern sich aus dem Bezugsgewebe, in welches sie fällt, bzw. aus der Konstellation, in welcher eine Gemeinschaft von Ebenbürtigen, die alle die gleiche Kapazität des Handelns besitzen, gerade zueinander steht.«

88 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 301-302: »Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit des Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Ver-

Im Begriff des Ereignisses wird hier ein zeitlicher Prozess beschreibbar, der determiniert in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft erscheint, und gerade dadurch – widersprüchlicherweise – Interventionsmöglichkeiten im Bereich der Ethik bietet.⁸⁹ Im Ereignis ist die paradoxe Unterschiedenheit von Vergangenheit und Zukunft so in einem Zeitbegriff verräumlicht, dass sich daraus eine Verschiebung in Folgeunterscheidungen ergibt. Das Ereignis erlaubt eine punktuelle Identifikation innerhalb eines zeitlichen Ablaufs. Es erlaubt die Beobachtung einer Gegenwart, die als Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft zutage tritt. Und es erlaubt zudem den Aufbruch dieser Unterscheidung in anschlussfähige Folgediskurse, die von dieser Leitunterscheidung zwar instruiert werden, aber mit einer weitgehenden Freiheit und Eigenständigkeit ausgestattet sind: Beinahe in der verräumlichenden und verzeitlichenden Art der *Différance* kündigt sich im unmenschlichen und unerbittlichen Ablauf der Zeit die Gabe der Vergebung und des Versprechens an. Der Akt der Vergebung erlaubt eine Neubesinnung auf vergangene Einflüsse und somit einen Neuanfang für menschliches Handeln. Das Versprechen er-

gangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen ›Sünde‹ sonst [...] über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.« Vgl. Chollet, Antoine: *Les temps de la démocratie*, Paris 2011, 219-220: »L'irréversibilité des actes, l'incapacité à défaire ce qui a été fait, trouve son remède dans le pouvoir de pardonner. C'est la dimension du passé qui se trouve en jeu ici. Quant à l'imprévisibilité des conséquences des ces mêmes actes, elle est modérée par la faculté de faire et de tenir des promesses, faculté qui engage, elle, le futur.«

89 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 216-217: »Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses [Hervorhebung durch den Verf.] ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent. [...] Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen – das heißt in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozeßabläufen, die ein Neuanfang unterbricht –, immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangs begabt [Hervorhebung durch den Verf.] ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewissen Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ›rational‹, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden kann.«

gibt die Verlässlichkeit für zukünftiges Handeln, auf dem einmal gegebenen Wort bestehen zu können.

2.3.2 Paradoxierung bei Derrida

Aufgrund dieser Tradition eignet sich das Ereignis für Derrida nicht nur als Vorbild zu einer paradoxen Redeweise, sondern auch als Begriff zu Beobachtungen zweiter Ordnung. Wobei sich demgemäß am Ereignis die Funktionsweisen von Handlungen, von Begründungen, kausalen Abläufen oder zeitlichen Folgeerscheinungen erklären lassen. Im Einzelereignis wird die Verspannung von vorhergehenden Ursachen und nachfolgenden Auswirkungen getätigt. Damit etabliert sich ein Beschreibungsmuster, an dem sich Varianten und überkomplexe Abläufe punktuell kristallisieren können. Das Ereignis als Datum markiert einen Punkt als Gegenwart und macht dadurch Einflüsse und Auswirkungen als Vergangenheit und Zukunft zeitlich beobachtbar.⁹⁰ Das Ereignis selbst gibt sich auf diese Art in einer paradoxen Janusköpfigkeit zu erkennen: ungegenwärtig, weil immer schon vergangen und noch immer nicht da.

Am Ereignis zeigt sich somit eine **zeitliche Monstrosität**, die eine erwartbare Normalität übersteigt – und zwar nicht einfach nur in einem bisher Unbekannten, das im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten bald entdeckt werden wird.⁹¹ Die Monstrosität des Ereignisses liegt darin, dass jegliche Normvor-

90 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 1009: »Die Gegenwart wird damit zum Ereignis, zur Tat, jedenfalls zur Grenzlinie zwischen Vergangenheit und Zukunft. Sie kann als Quellpunkt des Neuen aber nur aus dieser Differenz heraus begriffen werden. Sie ist die Einheit eben dieser Differenz und damit ein paradoxer Bezugspunkt, der alle Beobachtungen scheitern läßt. Denn sie ist einerseits die einzige und immer gegebene [Hervorhebung durch den Verf.] Zeitbasis der Operationen und insofern ›ewig‹; aber sie hat diese Eigenschaft nur, weil sie ständig vergeht und autopoietisch erneuert werden muß, was mit hoher Zuverlässigkeit geschieht. Dieses Paradox entspricht der Erfahrung, daß Ereignisse (im Unterschied zu Strukturen) die einzigen Formen sind, die sich nicht ändern können, weil sie zu schnell vergehen. Es ist nun genau dieses Paradox, das durch die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft entfaltet wird. Die Zeitsemantik lehrt dann, daß die Gegenwart nichts anderes ist als der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft.«

91 | Vgl. Derrida, Jacques: Statements, 34: »Gemessen an dem, was in den einzigartigsten und erfinderischsten Arbeiten und Texten, in den ideomatischsten Schriften passiert, sind diese letzten Normalisierungen selbst monströs, aber diese Monstrositäten sind normal. Sie können überall gefunden werden. Es ist eine normale Monstrosität zu sagen, daß alles, was das Wort ›Poststrukturalismus‹ umfaßt, formalistisch, ästhetizistisch, unpolitisch und an der Geschichte und der sozioökonomischen Realität wenig interessiert ist. Es ist eine normale Monstrosität zu sagen, daß ein Denken, das damit

stellung in diesem Begriff gesprengt wird. Jede Normierung, Uniformierung und Pauschalisierung wird durch das radikal singuläre Ereignis untergraben.⁹² Der Begriff des Ereignisses bringt es mit sich, dass jegliche Erwartbarkeit in Unvorhersehbarkeit und sogar Unsagbarkeit transformiert wird.⁹³ Das Ereignis stellt ein monströses Beschreibungsmuster dar, mit Hilfe dessen zeitliche Abläufe unbewusst, unermesslich und unbeschreiblich erscheinen.⁹⁴ Der Be-

gann, den Logozentrismus in Frage zu stellen, sich auf Sprache und Sprachspiele beschränkt. Es ist eine normale Monstrosität zu glauben, man müsse nur diese Wortspiele hinter sich lassen, um endlich zu Realität, Geschichte, Gesellschaft und Politik zurückzufinden.«

92 | Vgl. Derrida, Jacques: *Statements*, 35: »Eine Monstrosität zeigt sich niemals als solche, oder [...] sie zeigt sich nur – das heißt: sie gibt sich nur zu erkennen –, indem sie sich auf das reduzieren läßt, was erkennbar ist, das heißt auf eine Normalität, eine Legitimität, die sie nicht ist; also zeigt sie sich nur, indem sie sich nicht als das erkennen läßt, was sie ist, eine Monstrosität. Eine Monstrosität kann nur verkannt werden, wenn sie normal oder zur Norm geworden ist.«

93 | Diese absolute Unvorhersehbarkeit des Ereignisses schafft einen offenen Raum, von dem es scheint, dass er nur von der überbordenden menschlichen Hoffnung gefüllt werden kann. In dieser Aporetik des Ereignisses (in dieser Überstürzung eines Augenblicks, der noch nicht da, so sehr ersehnt wird und nur vielleicht eintritt) liegt begründet, was Interpreten als Messianismus bei Derrida identifizieren. Vgl. Kavka, Martin: *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge 2004, 195: »Yet despite the fact that the meontological tradition expresses an epistemology that lends urgency to messianic anticipation, Derrida explicitly disavows himself from the meontological tradition. In *Specters of Marx*, Derrida links the messianic with the concept of the specter. This term, which Derrida borrows from Marx (although it also has its own history in the writings of Derrida and Levinas), refers to that which is neither present nor absent, neither a determined hope (future present) nor a determined memory (past present).« Vgl. Hollander, Dana: *Exemplarity and Chosenness. Rosen-zweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford 2008, 184-205. Vgl. Valentin, Joachim: *Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik*, Freiburg 2005, 193-194. Vgl. Simon, Rupert: *Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 2008, 36-67.

94 | Vgl. Derrida, Jacques: *Statements*, 36: »Wenn dort etwas passiert ist, was den Wert eines theoretischen Ereignisses hat, eines Ereignisses innerhalb der Theorie, oder eher den Wert der Ankunft eines neuen theoretisch-institutionellen Sinns von ›theory‹ [...], dann steht fest, daß dieses Etwas erst im Nachhinein ans Licht kam und heute immer noch klarer und klarer wird. Ebenso steht aber fest, daß keiner, weder die Teilnehmer noch ihre unmittelbare Umgebung, sich dieses Ereignisses in irgendeiner Weise bewußt waren. Niemand konnte es ermessen; vor allem aber hätte niemand es vorausberechnen können – niemand hätte gewagt, es als ein solches Ereignis vorauszuberechnen,

griff des Ereignisses bringt eine gewisse Überraschung zum Ausdruck, eine gewisse unvorhersagbare Überstürzung und singuläre Flüchtigkeit.⁹⁵ Das Ereignis birgt damit eine ähnliche autologische Sprengkraft wie die *Différance*, wenn sie benannt und identifiziert werden soll: Das Unvorhersehbare kann nicht vorhergesehen werden, es kann durch keine Norm geregelt werden. Es kann nicht vorhergesagt und durch keine sprachliche Normierung in seiner Einzigartigkeit generalisiert werden.⁹⁶ In gleicher Weise kann die *Différance* vor allem durch ihre verschiebende Kraft nicht in einer endgültigen Definition zum Stillstand gebracht werden.⁹⁷ Ebenso kommt das Ereignis nicht zur Ruhe einer Identifizierbarkeit, weil es unvorhergesehen hereinstürzt und in

anzukündigen oder zu präsentieren.« Damit schließt sich die Fassung des Ereignisses bei Derrida eng an die Grundeigenschaften des Prozessualen bei Hannah Arendt an: Ungegenwärtigkeit, Unvorhersagbarkeit, unkontrollierbare Determination durch die Vergangenheit, die aber immerhin nachträglich beschrieben werden kann.

95 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 8: »Wenn es Ereignis geben soll – soviel ist klar –, dann darf das nicht vorhergesagt oder im voraus festgelegt und noch nicht einmal wirklich entschieden werden.«

96 | Vgl. Ode, Erik: Ereignis des Widerstands, 142: »Als erste Eigenschaft nennt er das Moment der ›Überraschung‹. Dieser Aspekt erklärt, warum Derrida schon zuvor den Ausdruck gebraucht hat, daß das beschreibende oder informierende Sprechen vom Ereignis dessen ›Unvorhersehbarkeit‹ und ›Einzigartigkeit‹ prinzipiell verfehlen muß. Das Ereignis ist nicht zu antizipieren oder gar zu prognostizieren; es bricht ohne Ankündigung den Rahmen des Sagbaren und Planbaren auf.«

97 | Bei einer solchen Explosivität der Überraschung und des Neuanfangs kann sich Derrida wieder auf Hannah Arendt berufen. Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 318: »[...] und wiewohl auch sie echte Ereignisse sind und nicht als Glieder einer Kausalitätskette erklärt werden können, stehen sie doch noch in einem mehr oder minder ungebrochenen Kontinuum, in dem es Präzedenzfälle für das Ereignete gibt und Vorläufer der Entdecker und Erfinder namhaft gemacht werden können. Sie ereignen sich, mit anderen Worten, im Licht der Geschichte und besitzen nicht den eigentümlichen Charakter moderner Ereignisse, bei denen es ist, als brächen unterirdische Strömungen aus einem undatierbaren, namenlosen Dunkel mit explosiver Kraft plötzlich ans Tageslicht.«

der Flüchtigkeit des Augenblicks gleich wieder vergangen ist,⁹⁸ weshalb eine konstative Beschreibung des Ereignisses auch scheitern muss.⁹⁹

Mit dieser Paradoxierung des Ereignisses soll nicht etwa erreicht werden, dass sich Resignation vor einem paradoxen Scheitern von Identifikationsversuchen einstellt. Es soll vielmehr das Frageinteresse auf eine zweigeteilte Funktionsanalyse der gleichberechtigten Gegenüberstellung von Unmöglichkeits- und Möglichkeitsbedingungen am Ereignisbegriff verschoben werden, dessen Wirksamkeit sich performativ zeigt.¹⁰⁰

98 | Vgl. Enkelmann, Wolf Dieter: Beginnen wir mit dem Unmöglichen. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie, Marburg 2010, 130: »Auch dieses Moment dramatischer Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten ist ein Erkennungsmerkmal revolutionärer Ereignisse, ein Schicksal, das auch das Ereignis als solches ereilt.« Vgl. Zeillinger, Peter: Ist es möglich, vom Ereignis zu sprechen? (Ist es möglich, ein Vom-›Ereignis--sprechen zu vollziehen?) Ereignis und Performativität bei Jacques Derrida, Emmanuel Levinas und Alain Badiou, in: Gondek, Hans-Dieter, Klass, Tobias Nikolaus u. Tengelyi, Lázló (Hg.): Phänomenologie der Sinnereignisse, München 2011, 402: »In dem [...] Artikel feu la cendre/dt. Feuer und Asche wird die Asche zum Inbegriff der Spur und Derrida distanziert sich damit von allen Vorstellungen von Spur als Fährte im Schnee oder ähnlichen Bildern vor allem bei Heidegger und Levinas. In der Asche ist das Vergangene vollständig und unwiederbringlich verschwunden. Andererseits ist die Asche aber nur Asche insofern sich die Erinnerung eines Vergangenen darstellt. Es gibt keine Asche ohne diese Erinnerung. Und doch handelt es sich um eine Erinnerung ohne substanziellen Gehalt. Es bedarf also der Erfindung [...] eines Diskurses dessen Ziel nicht die Wieder-Holung des uneinholbaren Vergangenen ist, sondern dessen Vergegenwärtigung.«

99 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 21: »Wie Sie vorhin schon angedeutet und selbst demonstriert haben, sieht es so aus, als wenn dieses Sprechen vom Ereignis als Mitteilung von Wissen oder Information, als sozusagen kognitives Sprechen oder Beschreibung, in gewisser Weise immer problematisch wäre, weil das Sprechen als Sprechen schon aus strukturellen Gründen immer nach dem Ereignis kommt. Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verfehlen. Zu den Merkmalen des Ereignisses gehört ja nicht nur die Unvorhersehbarkeit und damit die Tatsache, dass es den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht, sondern auch seine absolute Singularität. Also kann man sagen, dass das Sprechen vom Ereignis, die Mitteilung von Wissen über das Ereignis, die Singularität des Ereignisses in gewisser Weise a priori und immer schon verfehlt – durch die einfache Tatsache, dass das Sprechen zu spät kommt und die Singularität in der Generalität verliert.«

100 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 26: »Jedes Mal, wenn das Ereignis auf diese Weise gesprochen wird, wenn das Sprechen die Dimension der Informati-

Als ein Beispiel eines solch verunmöglichten Ereignisses wird die Gabe angeführt. Eine **Gabe als Ereignis** weist diese innere Sprengkraft der absoluten Unvorhersehbarkeit und Überstürzung auf. Die Gabe trägt diesen verunmöglichten Wesenszug des Ereignisses in sich, weil sie den Kreislauf von Geben und Nehmen unterbrechen muss, um als Gabe gelten zu können. Von einer Gabe spricht man, wenn der Beschenkte etwas hat, was er vorher noch nicht hatte, und womit er gleichermaßen bereichert ist. Denn wenn diese Gabe in irgendeiner Weise kompensiert, ausgeglichen, vergolten oder zurückgegeben wird, ist es, als ob diese Gabe nicht stattgefunden hätte. Wenn sie dem Geber äquivalent wiedererstattet wird, wenn der Geber sich etwa durch eine Gegengabe revanchiert, ist es, als ob die Gabe vergeblich gewesen ist. Selbst wenn diese Gabe in symbolischer Weise beglichen wird, erscheint sie nicht umsonst als Gabe, sondern als ökonomische Tauschaktion. Durch eine Gabe wird definitionsgemäß ein Ungleichgewicht hergestellt, das sich nicht vergleichen oder ausgleichen lassen darf. Eine Gabe dürfte nicht einmal als solche erkannt werden, weil hier immer die Gefahr bestünde, dass sie in irgendeiner Weise vergolten und verglichen wird.¹⁰¹ Sie darf nicht existieren, weil, wenn sie existiert, sie sich in einem ausgleichenden Kreislauf von Geben und Vergelten vollzieht. Sie hätte sich somit selbst ausgelöscht und würde deswegen nicht mehr existieren.¹⁰²

on, des Wissens, der Kognition übersteigt, dann verliert es sich in der Nacht [...], dann bricht es in die Nacht eines Nicht-Wissens auf, das nicht einfach Unwissenheit ist, sondern einer Ordnung angehört, die mit der Ordnung des Wissens nichts mehr zu tun hat. [...] Es handelt sich einfach um etwas, das dem Wissen heterogen ist. Ein Sprechen des Ereignisses, ein Sprechen, das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt.«

101 | Vgl. Ode, Erik: Ereignis des Widerstands, 142: »Jemand, der zu einem bestimmten Anlaß, mit einer bestimmten Absicht, ein Geschenk macht, der bringt also gerade keine Gabe hervor, sondern handelt im Rahmen von gesellschaftlichen Konventionen und mit ihnen verbundenen Erwartungen an Geber und Beschenkten. Auf ein Präsent erfolgt in der Regel eine vorbestimmte Reaktion: Der Empfänger bringt wörtlich oder symbolisch seinen Dank zum Ausdruck und der Schenkende nimmt diesen Dank zur Kenntnis.«

102 | Vgl. Zeillinger, Peter: Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 185: »Nur insofern die ökonomische Ordnung des Tausches durchbrochen wird, hat eine Gabe stattgefunden. Doch dies scheint faktisch unmöglich. Bereits der Dank – ob ausgesprochen oder nicht –, bereits das bloße Wissen des Anderen um mein ›Präsent‹ bindet den Akt des Gebens – gewollt oder nicht – in eine Ökonomie ein und gefährdet – in einer zum Meineid analogen Struktur (Eigeninteresse, Berechnung, Missverständnis, Täuschung) – den Vollzug und die rätselhafte[...] Wirkung der Gabe.«

Mit einer solchen oberflächlichen Intuition lässt sich also das Wesen der Gabe als zu bearbeitendes Problem skizzieren. Als Problem, das in der Form der Paradoxie¹⁰³ die Faszination für Problemlösungen anregt:

»Das Ereignis der Gabe darf nicht gesagt werden können; sobald man es ausspricht, zerstört man es. Anders gesagt: Es ist die Unmöglichkeit des Ereignisses, die das Maß für seine Möglichkeit gibt. Die Gabe ist unmöglich, und nur als unmögliche kann sie möglich werden. Es gibt kein ereignishafteres Ereignis als eine Gabe, die den Tausch, den Gang der Geschichte, den Kreislauf der Ökonomie unterbricht. Es gibt keine Möglichkeit der Gabe, die sich nicht als etwas präsentiert, das sich nicht präsentiert; sie ist das Unmögliche selbst.«¹⁰⁴

Im Ereignis arbeitet sich die Beobachtung erster Ordnung ab, sie dreht durch, schließt sich in ihren Kreisläufen kurz, überhitzt.¹⁰⁵ Gerade weil die Was-Fragen daran scheitern, ist die Möglichkeit gegeben, dieses Scheitern zu hinterfragen. Beobachtungen zweiter Ordnung ergeben sich fast zwangsläufig aus der Frage, wie es dazu kommen kann, dass sich das Denken des Ereignisses (bei Derrida) in solchen Paradoxien versagt. Der Ereignisbegriff erlaubt auf diese Weise, die ureigenste Fähigkeit der Philosophie in den Blick zu rücken: das

103 | Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz, 230: »Kurz gesagt: der Begriff der Gabe ist Derrida zufolge paradox. Er vereint zugleich und gleichzeitig Möglichkeit und Unmöglichkeit, wobei eine Seite des Paradoxons immer die Bedingung für die andere Seite des Paradoxons bildet.«

104 | Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 28-29.

105 | Diese Überhitzung der ereignishaften Kreisläufe erinnert nicht zufällig an die Revolutionen der Sonne um die Erde, Tag und Nacht. Vgl. Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993 [Fg], 15: »Was mag die Zeit mit der Gabe zu tun haben? Oder anders gesagt: Was sollte sie mit ihr im Sinn haben? Was sollten sie miteinander im Sinn haben? Nun, sie haben nichts miteinander im Sinn, sehen es nicht aufeinander ab, und das allein schon deshalb, weil sie beiden einen einzigartigen Bezug auf das Sichtbare haben. Die Zeit jedenfalls gibt nichts zu sehen. Sie ist, das wenigste, was man sagen kann, das Element der Unsichtbarkeit selber. Sie entzieht einem alles, was sich zu sehen geben könnte. Sie entzieht sich selbst der Sichtbarkeit. Der Zeit, dem wesentlichen Verschwinden der Zeit gegenüber ist man wesentlich blind, und daß obwohl doch in gewisser Weise alles Erscheinen Zeit in Anspruch nimmt. Nichts kommt ans Licht oder an den Tag, kein Phänomen, das nicht dem Wechsel von Tag und Nacht gehorchte, anders gesagt dem Rhythmus jener Revolution, die die Bahn einer Sonne von ihrem Ende her orientiert: vom Aufgang im Osten bis hin auf den Untergang im Westen.«

staunende Fragen über die rätselhafte Welt – und das gleichzeitige Hinterfragen dieser Fragen.¹⁰⁶

Ebenso wie bei der Gabe gewährt der Ereignisbegriff bei Derrida einen formalen **Ausblick auf die Vergebung** in einer ebenfalls noch intuitiven Fassung. Die Ereignishaftigkeit der Vergebung drückt sich insofern aus, als sie nur verunmöglicht die Bedingungen ihrer Ermöglichung erfüllen kann. Die Vergebung hat nur da einen Sinn, wo es sich nicht um etwas Belangloses handelt, das damit wiedergutmacht werden soll. Wo überhaupt etwas nicht so schlimm war, dass es wiedergutmacht werden kann, im Bereich des Reparablen, wo eine Untat wieder aus- und verglichen werden kann, wo sich Automatismen der Wiederverständigung herausgebildet haben, kann eine Vergebung nicht mehr nützlich sein. Eine Untat bedarf nur dann der Vergebung, wenn sie so monströs ist, dass eben keine Mechanismen der Wiedergutmacht mehr greifen, wenn das Vergehen so maßlos ist, wenn alles so irreversibel zerstört ist, dass es nicht mehr wiederhergestellt werden kann.¹⁰⁷ Aus dieser konstitutiven Unmöglichkeit bezieht die Vergebung ihren innersten Impuls und Antrieb: Dass das wieder gut werde, was für immer unwiederbringlich kaputt gemacht worden ist.

106 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 10-11: »Ist es möglich, vom Ereignis zu sprechen?« Was ich auf diese Frage antworten möchte, ist schlicht und einfach ›ja‹. Nicht ›ja‹ zum Ereignis und auch nicht ›Ja, es ist möglich, vom Ereignis zu sprechen‹, sondern zunächst einmal ›ja‹ als Zeichen des Dankes. Die Philosophie hat sich selbst immer als Kunst, als Erfahrung und als Geschichte des Fragens begriffen. Auch wenn die Philosophen sich sonst auf gar nichts einigen können, sagen sie doch am Ende: ›Ja, aber schließlich sind wir Leute, die Fragen stellen; einigen wir uns wenigstens darauf, dass wir die Möglichkeit des Fragens retten wollen.‹ Das hat mit Platon begonnen und reicht bis zu einem gewissen Heidegger, der, wie andere Denker unserer Tage auch, über die Tatsache nachgedacht hat, dass es vor dem Fragen [...] eine Möglichkeit gab, die Möglichkeit eines gewissen ›Ja‹, einer gewissen Zustimmung gewesen ist.«

107 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 29-30: »Wenn ich vergebe, weil etwas verzeihlich und leicht zu entschuldigen ist, vergebe ich nicht. Ich kann also, wenn ich vergebe, nur da vergeben, wo es Unverzeihliches gibt. Da, wo Vergebung unmöglich ist. Anders gesagt muss die Vergebung, wenn es sie gibt, das nicht Vergebungsfähige vergeben, sonst ist sie keine Vergebung. Wenn Vergebung möglich ist, kann sie nur als unmögliche stattfinden. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht einfach negativ. Das bedeutet, dass man das Unmögliche tun muss. Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun.«

In der Monstrosität des Ereignisses treffen sich Différance, Gabe und Vergabung.¹⁰⁸ Die mehrfache Unterschiedenheit der Différance transponiert sich über die zeitliche Paradoxalität des Ereignisses auf das Thema der Ethik. Im Ereignis vollzieht sich das Paradox der Wiederholbarkeit des Einzigartigen. Indem ein singuläres Ereignis als Datum in einem zeitlichen Ablauf gekennzeichnet wird, also zu einem wiederholbaren Zeitpunkt in der Unterscheidung von seiner Vergangenheit und seiner Zukunft verräumlicht wird, kann es für weitere verzeitlichende Verwendungsweisen bereitgestellt werden, die jenen ursprünglichen Kontext, der die Einzigartigkeit des Ereignisses ausgemacht hatte, verwesen lassen.¹⁰⁹ Und dieses Datum, in das die Paradoxie von möglicher Unmöglichkeit als Wiederholung der Différance von Anwesenheit und Abwesenheit übersetzt ist – diese zeitliche Gegebenheit macht den Anschluss an die Gabe offenbar.

108 | Vgl. zur Ereignishaftigkeit der Différance Zeillinger, Peter: Ereignis als Symptom, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 179-181.

109 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 40: »Ebenso muss in der Singularität des Ereignisses die Wiederholung schon am Werk sein, und mit der Wiederholung muss die Auslöschung des ersten Erscheinens schon begonnen haben; von daher die Trauer, das Posthume, der Verlust, die den ersten Augenblick des Ereignisses als ursprünglichen besiegeIn.«

3. Die Gabe

Auf diese Monstrosität der Gabe, die als singuläres Datum jegliche zeitliche Kontinuität und chronologische Normalität aufbricht, und die in ihrer Ereignishaftigkeit sowohl die Möglichkeiten der Gabe, wie auch ihre Unmöglichkeit ausdrückt, stimmt sich Derrida durch ein historisches Beispiel ein:¹

Madame de Maintenon, die Mätresse Ludwigs des XIV., beschreibt ihre Tätigkeiten nach einer eigenartigen Zeiteinteilung.² All ihre Zeit ist durch den König und die damit verbundenen staatstragenden Pflichten eingenommen. Dieser Allgegenwart der Verpflichtung ist aber ein rätselhafter Rest entnommen, ein überflüssiger Überschuss an Zeit, den sie dem wohltätigen Zweck einer pädagogischen Einrichtung für Töchter verarmter Edelleute in Saint-Cyr widmet.³ Diese Frau, die für Derrida bereits in ihrem Namen an die Zerrissenheit des Augenblicks erinnert,⁴ schafft erst durch ihre Hingabe einen nicht-exi-

1 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 9-15; ders.: Fg, 13: »Le roi prend tout mon temps; je donne le reste à Saint-Cyr, à qui je voudrais le tout donner.«

2 | Vgl. auch Aubigné, Françoise de, Madame de Maintenon: *Lettres de Madame de Maintenon*, Volume II 1690-1697, (Hg.: Bots, Hans u. Bots-Estourgie, Eugénie) Paris 2010, 52: »Je suis bien difficile à joindre: j'ai plus d'affaires que jamais, les voyages fréquents de Marly me mettent toujours en arrière, et j'en ai tant à Saint-Cyr que cela seul m'occuperait quand j'y pourrais donner tout mon temps.«

3 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 12: »Trotz allem jedoch, mag auch der König ihr diese Zeit oder das, was die Zeit füllt, ganz und gar nehmen – ihr bleibt ein Rest davon, ein Rest, der nichts ist, weil er jenseits des Ganzen ist, ein Rest, der nichts ist, aber des es gibt, weil sie ihn gibt. Und er ist sogar ganz wesentlich das, was sie gibt, ist es selbst. Der König nimmt alles, sie gibt den Rest. Der Rest ist nicht, es gibt den Rest, der mit Hingabe gegeben wird. [...] Saint-Cyr ist der Name für ein gutes Werk [...]« – Hier wird der Überschlag des Ereignishaften im »es gibt« zur Gabe zusammengefasst, den wir im vorherigen Kapitel ausführlicher dargestellt haben.

4 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14: »[...] Madame de Maintenant (wie man sie nennen könnte) [...]« Diese ereignishafte Überstürzung im Jetzt thematisiert Derrida ebenfalls hier: Vgl. ders.: *L'Autre Cap*, Paris 1991, 17-18 + 84-89.

stenten, utopischen Überschuss. Indem sie sich verausgibt, mehr gibt, als sie geben kann, ermöglicht sie das Unmögliche, das Raumgreifen eines Restes, den es eigentlich nicht geben dürfte, die Einrichtung von Saint-Cyr.⁵

Diese Vorschau auf die Ereignishaftigkeit der Gabe anhand des Zitates aus dem Brief der Madame »de maintenant« lässt Derrida mit der paradoxen Strukturierung von biografischen Details der Madame de Maintenon korrespondieren. Eine Korrespondenz, deren befremdliche Interpretation im Leben nicht beabsichtigt worden ist, aber durch die *différentielle* Offenheit der Texte ermöglicht und gerechtfertigt wird. Die semantische Mehrdeutigkeit von Schriften, die sich auf keine Bedeutung festlegen, sich durch keinen Autor und keine Signatur letztgültig autorisieren lassen, erlaubt die Interpretation des ereignishaften Zeitmanagements der Briefschreiberin und ihrer Verbindung mit widersprüchlichen Elementen aus ihrer Biografie.⁶ Aus ihrem Leben kann demgemäß (gabengemäß!) eine paradoxe Verbindung von legalen und illegalen Elementen, legitimen und illegitimen Wesenszügen herausgelesen werden: Als Tochter eines Falschmünzers, als ungesetzliche Mätresse des Königs sorgt sie sich um die Rechtmäßigkeit der royalen Eheverhältnisse und um die Wiedereinführung des Katholizismus als Staatsreligion.⁷

5 | Am Begriff der *Chōra* hat sich gezeigt, inwieweit sich die Nicht-Örtlichkeit des *atopos* zu einer utopischen Komponente verhält. Hier wird ebenfalls auf diese utopische Raumgebung im Unmöglichen angespielt. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14 + 20 + 197.

6 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 15: »Und wenn das, was sie schreibt, doch das sagen wollte, was würde das voraussetzen? Wie, wo, weshalb und von wann ab können wir dieses Brieffragment so lesen, wie ich es getan habe? Wie ist es möglich, daß wir es sogar verkehrt lesen können, wie ich es getan habe, ohne auch nur im geringsten gegen seine Buchstaben oder seine Sprache zu verstossen?«

7 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 9-10 (Fußnote); vor allem 10: »[...] war sie es gewesen, die den Sonnenkönig an seine Gattenpflichten erinnerte [...] sowie an die eines katholischen Königs (sie führte bei Hofe wieder strengere Sitten ein, unterstützte [...] die Verfolgung der Protestanten und setzte sich für die Aufhebung des Edikts von Nantes ein). Sie, deren ganzes Augenmerk dem galt, was sich zu nehmen und zu geben schickt, das heißt dem Gesetz, dem Namen des Königs, der Legitimität ganz allgemein, war zugleich für die Aufsicht und Pflege der unehelichen Kinder des Königs verantwortlich [...].« Vgl. auch die Hagiographie von Buckley, Veronica: *The secret wife of Louis XIV. Françoise d'Aubigné, Madame de Maintenon*, New York 2008, 5-13 (Kriminalität des Vaters) + 189-193 (Mätresse des Königs) + 149-159 (Gouvernante der illegitimen Kinder des Königs) + 312-316 (Beteiligung am Wiederruf des Edikts von Nantes)

3.1 ÖKONOMISCHE GRUNDLAGEN

Diese Anspielung auf das Verhältnis des Illegitimen zum Gesetzmäßigen, die in den biografischen Details der Madame de Maintenon zum Ausdruck kommt, erklärt sich genauer in einer etymologischen Aufschlüsselung des Begriffs der Ökonomie. Dieser Begriff setzt sich aus den altgriechischen Ausdrücken *oikos* und *nomos* zusammen und bedeutet in einer naiven Übersetzung »die angemessene Regelung der Haushaltsfragen«. Wobei *oikos* den Bereich des Hauses, der familiären Intimität und der Heimlichkeit⁸ bezeichnet. Und *nomos* das Gesetz, das die allgemeine Teilhabe und ihre Angemessenheit benennt.⁹ Im Begriff der Ökonomie wird also das eigentlich Unvereinbare zueinander in Bezug gesetzt, der Bereich des intim Abgeschlossenen öffentlich verhandelbar und austauschbar gemacht.¹⁰ Eine Durchlässigkeit zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, wie sie beispielsweise von der Biografie der illegitimen Mätresse mit unstandesgemäßer Herkunft bekannt ist, die sich um die Rechtmäßigkeit der Ehe und der Staatsgeschäfte kümmert.

Die Ökonomie als Verhältnismäßigkeit vom Privatem wie auch Öffentlichem impliziert demzufolge den Austausch von ideellen und materiellen Gütern, den Vergleich, die Rekompensation, den Profit von Investitionen und den Kreislauf von Waren. In dieser ökonomischen Zirkulation von Angebot und Nachfrage, von Kredit und Verschuldung, von Geben und Nehmen sieht sich

8 | Diese Abgründigkeit des Heimes in einer Aufspaltung von geheim und heimelig haben wir bereits im Begriff der Unheimlichkeit der »Postmoderne« kennengelernt.

9 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 16: »Was ist die Ökonomie? Zu ihren Prädikaten oder irreduziblen semantischen Werten gehören zweifelsohne die des Gesetzes (*vóμος*) und des Hauses (*οίκος*, das Haus, das Eigentum, die Familie, der heimische Herd, das Feuer im Innern). *Nóμος* bedeutet nicht bloß allgemein das Gesetz, sondern auch das Gesetz der Verteilung [...], das Gesetz der Zuteilung [...], das Gesetz als Zuteilung, den gegebenen oder zugewiesenen Teil die Teilhabe.«

10 | Vgl. Mansfield, Nick: *The God who deconstructs himself. Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*, New York 2010, 75: »Economy in Derrida's usage is literally the law of the home, but what is a home? Here it is both a particular type of social arrangement, connected with the ownership of property – the family (whatever that is) an daily life, on the one hand, and, on the other, the place to which one returns. Economy, then, is the law of the place to which one returns conceived of as a household. In economics, one is always returning to a household. But this return is imagined not as a habit, a practice, or immediately as a desire. It is a law. The law is already divided, because the household must run on sharing, or at least on a certain administrative separation. Economy is in fact the law of partition, and identifies in the law the idea of a partition that the law cannot in fact precede. The law is inhabited by a partition that is definitively economic.«

die Gabe eingeschrieben. Eine Einschreibung, die die Ökonomie als reziprokes Kreismodell für die Dekonstruktion angreifbar macht: Unter dem Schlagwort der Ökonomie erfährt die Gabe die Überprüfung an den Grenzen ihrer Belastbarkeit zwischen Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen. Sie gibt sich in der paradoxen Form der *Différance* zu erkennen.¹¹

Dieser ökonomischen Kreisfigur widmet sich Derrida im Rahmen seines Aufsatzes »Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus«¹², in dem er die Interpretation des Hegelianischen Verhältnisses von Herr und Knecht durch Georges Bataille nachverfolgt. Derrida bemerkt, dass Bataille eine rückläufige Kreisbewegung in Hegels Verhältnis von Herr und Knecht erkennt und auch kritisiert.¹³ Diese Adaption des Kreises findet bei Bataille im Begriff der Ökonomie ein Zentrum und soll hier im Folgenden auch über die Ausführungen Derridas hinaus nachverfolgt werden.¹⁴ Es wird sich an diesem Verständnis der Ökonomie zeigen, inwieweit Bataille zwar die kreishafte Wiederkehr des Denkens bei Hegel kritisiert, aber seinerseits solche am Kreis orientierten Denkfiguren verwendet. Dieser Aufweis hat zudem den Vorteil, dass der Begriff der Ökonomie in Folgeunterscheidungen aufgefächert und veranschaulicht werden kann.

11 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 17: »Und in diesem Sinne vielleicht ist die Gabe das Unmögliche. Nicht unmöglich, sondern das Unmögliche, die Figur des Unmöglichen selber. Die Gabe kündigt sich an als das Unmögliche, sie gibt sich als dieses zu denken, weshalb wir mit ihm beginnen sollten.«

12 | Derrida, Jacques: SD, 380-421 Die frühe Beschäftigung Derridas mit der Bataillischen Ökonomie, die sich durch die Veröffentlichung des betreffenden Aufsatzes auf den Mai 1967 datieren lässt, belegt eine Nähe der Gabenthematik mit dem Begriff der *Différance*. Eine scharfe Trennung zwischen einer sprachanalytischen Frühphase und einer ethisch-politischen Spätphase im Schaffen von Jacques Derrida, wie sie manche Interpreten vertreten, erscheint aus diesem Grund nicht sinnvoll.

13 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 17: »Das Motiv des Kreises wird uns in diesem Vortragszyklus unablässig verfolgen. Lassen wir vorläufig die Frage beiseite, ob es sich um eine geometrische Figur handelt, um eine Metapher oder um ein großes Symbol, das Symbol des Symbolischen selber. Wir haben bei Hegel gelernt, mit diesem Problem umzugehen. Der Kreis also wird uns verfolgen, er wird uns einkreisen und umschlossen halten. Er wird uns belagern, während wir stets aufs neue versuchen werden, auszubrechen.«

14 | Für unser Vorhaben der Analyse der Gabe bei Derrida erweist es sich als äußerst wertvoll, die Dekonstruktion der Bataille'schen Begrifflichkeit durch Derrida, die sehr auf die Hegelinterpretation Batailles konzentriert ist, auszuweiten auf die volle Bandbreite der Gabenproblematik bei Bataille. Hier finden wir eine ausführliche Würdigung der Thematik der Gabe unter den Schlagworten der Ökonomie, Verausgabung, Opfer und Tausch.

3.1.1 Ökonomie in der Form der Différance

Das Hegel'sche Denken als Arbeit oder Dienst an der Vervollkommnung des Geistes wird von Bataille in seinem Begriff der Ökonomie ernst genommen und weiter verarbeitet, gerade auch weil für ihn die Erfüllung des Hegel'schen Dienstes darin besteht, ihm im Namen Nietzsches letztendlich den Dienst zu verweigern. Diese Abkehr vom Hegel'schen Kreisdenken der Herrschaft und der Knechtschaft gelingt aber nur unvollkommen, weil die versuchte Übersteigerung immer noch an der Theorie des Kreises orientiert ist. Bataille eignet sich widersprüchlicherweise die selbstbezüglichen Kreisbewegungen an, die Hegel entwickelt, obwohl er diese aufbrechen will. Diese Kreisbewegung, die Bataille nachvollzieht, wenn er Hegel genau deswegen kritisiert, besteht in der Selbstentzweiung unter dem Paradigma der Einheit, in der Vereinheitlichung des Selbstbewusstseins, die nur durch Aufspaltung und Selbstentäußerung möglich sein soll, in der Rekompensation einer Verausgabung. Der Streitpunkt liegt in der paradoxen Wiedereingliederung widerstrebender Elemente, der Inklusion des vorher Ausgeschlossenen.¹⁵

15 | Auch bei Niklas Luhmann findet man eine ähnliche Einschätzung der Hegel'schen Begrifflichkeit, die am Unterscheidungsgebrauch nur interessiert ist, wenn sie der Einheit und Vereinheitlichung dient. Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 61-62: »Dieser Begriff der Form hat zwar eine gewisse [sic!., Anm. d. Verf.] Ähnlichkeit mit Hegels Begriff des Begriffs insofern, als für beide der Einschluß einer Unterscheidung konstitutiv ist. In den Begriff des Begriffs hat Hegel jedoch sehr viel weitergehende Ansprüche eingebaut, die wir weder mitvollziehen können noch benötigen. Anders als die Form im hier gemeinten Sinne übernimmt es der Begriff, das Problem seiner Einheit selber zu lösen. Er beseitigt dabei die Selbstständigkeit des Unterschiedenen (im Begriff Mensch zum Beispiel die Selbstständigkeit der gegeneinandergesetzten Momente Sinnlichkeit und Vernunft), und dies mit Hilfe der spezifischen Unterscheidung von Allgemeinem und Besonderem, mit deren Aufhebung sich der Begriff als einzelner konstituiert. Daran kann hier nur erinnert werden, um dagegen zu setzen: Form ist gerade die Unterscheidung selbst, indem sie die Bezeichnung (und damit die Beobachtung) der einen oder der anderen Seite erzwingt und die eigene Einheit (ganz anders als der Begriff) gerade deshalb nicht selber realisieren kann. Die Einheit der Form ist nicht ihr ›höherer, geistiger Sinn. Sie ist vielmehr das ausgeschlossene Dritte, das nicht beobachtet werden kann, solange man mit Hilfe der Form beobachtet. Auch im Begriff der Form ist vorausgesetzt, daß beide Seiten in sich durch Verweisung auf die jeweils andere bestimmt sind; aber dies gilt hier nicht als Voraussetzung einer ›Versöhnung‹ ihres Gegensatzes, sondern als Voraussetzung der Unterscheidbarkeit einer Unterscheidung.« Zur Paradoxievermeidung der Hegel'schen Gegensätze bei Luhmann ebenfalls: ders.: GdG 175 + 178; u. ders.: KdG, 313.

Für Derrida äußert sich dieser Streitpunkt in der **Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität** bei Bataille, die eine verräumlichende Etablierung des Problems erbringt.

Den Begriff der Herrschaft entnimmt Bataille einer Interpretation Hegels, wie er sie zur Erläuterung des Oberbegriffs des Selbstbewusstseins in der Unterscheidung von Herr und Knecht in der »Phänomenologie des Geistes« findet.¹⁶ Die Herrschaft ergibt sich aus der Bereitschaft des Herrn, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, es vergeuden zu können, das Wagnis der Selbstaufopferung einzugehen, und der korrelierenden ängstlichen Verweigerung des Knechtes, im Kampf um die Herrschaft das eigene Leben zu riskieren. Diese Hierarchie hat für den Weltbezug und das Selbstverständnis des Herrn jedoch als Konsequenz, dass sich beide nur vermittelt über den Knecht herstellen lassen.¹⁷ Herrschaft bedeutet somit in zweifacher Hinsicht eine Einschränkung des Herrn, insofern er sich auf die Dinge über die Arbeit seines Knechtes bezieht (sie nur so genießen kann), und insofern er zu seiner

16 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 386: »Man kennt die strengen und subtilen Entwicklungen, durch die hindurch die Dialektik von Herr und Knecht führt. Ohne sie zu entstellen, lassen sie sich nicht zusammenfassen. Wir interessieren uns hier für die wesentlichen Verschiebungen, die sie dadurch erfahren, daß sie im Batailleschen Denken reflektiert werden.« Auch in dieser Untersuchung soll die Darstellung der Hegel'schen Nomenklatur auf ihre Interpretierbarkeit im Hinblick auf das Ökonomische bei Bataille und Derrida hin verengt werden.« Vgl. Gemerchak, Christopher: *The Sunday of the Negative. Reading Bataille Reading Hegel*, New York 2003, 42: »The Master/Slave dialectic is situated in the transition between (natural) consciousness and (human) self-consciousness, the movement toward which – for Hegel – is the path to self-certainty. In this process the subject comes to explicitly realize that which was implicitly established in the forms of consciousness (sense-certainty, perception, and understanding), as the subject comes to see itself in and behind, and thus independent of objective reality. That is, consciousness comes to see itself as the unity of the Concept which in fact creates the multiple distinctions it previously understood to be objective. The inner world of the mind and the inner being of things-previously dissociated by appearance – gradually merge together, a process which begins the dissolution of the Kantian thing-in-itself (noumena) referred to above.«

17 | Vgl. Kuch, Hannes: *Der Herr, der Knecht und der Dritte – bei und nach Hegel*, in: Bedorf, Thomas, Fischer, Joachim, Lindemann, Gesa (Hg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010, 95-96: »Der Versuch der Unterwerfung des Andern ist eine tragische Verkehrung der Bindung an ihn. Der Kampf ist ein Versuch, mit dem Problem der Abhängigkeit vom Anderen umzugehen.[...] Auf den Hegelschen »Kampf auf Leben und Tod folgt bekanntlich eine Machtbeziehung: Selbst und Anderer werden zu Herr und Knecht. Der Herr lässt den Knecht für sich arbeiten, und genießt die Arbeitsprodukte, die der Knecht für ihn herstellt.«

Selbstbestätigung auf das Gegenüber des Knechtes angewiesen ist.¹⁸ Durch diese doppelte Entäußerung, die den Herrn erst zur Reflexion seiner selbst und der eigenen Anerkennung bringt, wird sich der Herr seiner Freiheit und seines Selbstbewusstseins gewahr: dass sein Wesen darin liegt, unfrei und unbewusst in der Abhängigkeit vom Knecht zu sein. Diese Korrelation des Herrn und seines Knechtes hat aber die Komplettierung des Herren in einem aufgehobenen Selbstbewusstsein zum Ziel.¹⁹ Die herrschaftliche Entäußerung ist keine radikale, keine vorbehaltlose negative Exaltierung, sondern ordnet sich knechtisch dem Ziel der Vereinheitlichung unter. Jegliche Verausgabung dient so der herrischen Sinnproduktion. Der Vorwurf von Bataille lautet: Hegel denkt die negative Entäußerung nicht radikal genug, weil er jede Ausgabe rentabel zurückkehren lässt.²⁰

Bataille stellt dieser Herrschaft aufgrund einer bloß reservierten Verausgabung die Souveränität entgegen, die mit dieser rückhaltlosen Vergeudung – mit dieser unbedingten Negativität – zurechtkommt.²¹ Bataille opfert für sei-

18 | Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a.M. 1986, 150-151: »Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtsein, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a) als Begriff des Selbstbewußtseins unmittelbare Beziehung des Fürsichseins ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung oder als ein Fürsichsein, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beide und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Sein; [...] Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; [...] Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben oder der Genuß; [...]«

19 | Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie*, 150: »Ihre Tat ist die abstrakte Negation, die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt. In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtsein, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.«

20 | Vgl. Derrida, Jacques: *SD*, 389: »Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der absoluten, umkehr- und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns ist das absolut Komische. Der Begriff der Aufhebung [...] ist lächerlich darin, daß er die Geschäftigkeit eines Diskurses bezeichnet, der alle Negativität wiederanzueignen sich abquält und alles tut, um den Einsatz beim Spiel in eine Investition zu verwandeln, die die Ausgaben absolut amortisieren, dem Tod einen Sinn verleihen soll, um sich gleichzeitig vor dem Un-Grund des Nicht-Sinns, aus dem der Grund des Sinns geschöpft wird und in dem er sich erschöpft, zu verschließen.«

21 | Vgl. Derrida, Jacques: *SD*, 392: »Er muß in seinem Diskurs den Punkt der Nicht-Umkehrbarkeit der Destruktion und die Instanz einer vorbehaltlosen Verausgabung be-

nen rückhaltlosen Hegelianismus die Vergewisserung des Selbstbewusstseins, die Logik des Wissenserwerbs und damit die Reproduzierbarkeit des Sinns.²²

Diese Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität kann nicht wiederum als Hegel'sche Negation im Dienst einer aufhebenden Wiederaneignung gesehen werden. Die Souveränität nimmt die Herrschaft so ernst, dass die Grenzen ihrer Möglichkeit und ihrer Unmöglichkeit verschwimmen.²³ In der Souveränität wird die Differenz deutlich, die die Möglichkeitsbedingungen der Herrschaft in einem widersprüchlichen Kreismodell der Wiederaneignung des

nennen, die uns folglich nicht mehr die Hilfsmittel bereitstellt, mit Hilfe derer sie als eine Negativität gedacht werden könnten.«

22 | Vgl. Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a.M. 2007, 90: »Ein Denken, das sich jenseits des Hegelianismus bewegen möchte, wird gegen die dialektische Negativität und ihren Diskurs in der [...] Erfahrung einer beschäftigungslosen Negativität ebenfalls keinen Grund finden können; es muß vielmehr die Erfahrung des Wortes suchen, die nicht länger einen negativen Grund voraussetzt. Wir leben heute am äußersten Saum der Metaphysik, an dem sie – als Nihilismus – zu ihrem negativen Grund (ihrem Ab-grund*, ihrer Grundlosigkeit) zurückgekehrt ist. Wenn das Zurückgehen des Grundes jedoch nicht das ethos, die gewohnte Bleibe des Menschen offenbart, sondern sich darauf beschränkt, den Abgrund [...] zu zeigen, ist die Metaphysik nicht überwunden, sondern herrscht in ihrer absolutesten Form [...] und sei es auch nur in der Form einer ›Farce‹.«

23 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 388: »Das Wort ›Lachen‹ selbst [laut Derrida verleitet die Hegelsche Selbstwidersprüchlichkeit Bataille zu einer orgiastisch-lachenden Verausgabung, Anm. d. Verf.] muß im Ausbruch, in der Aufsplitterung seines Sinnkerns in Richtung auf das System des souveränen Tuns hin gelesen werden (›Trunkenheit, erotischer Taumel, Opfertaumel, poetischer Taumel, heroisches Benehmen, Wut, Absurdität‹ usw.) [...]. Dieser Ausbruch des Gelächters läßt die Differenz zwischen Herrschaft und Souveränität aufleuchten, ohne jedoch zu zeigen, und erst recht, ohne sie zu nennen. [...] Bataille entreißt ihr Tun [das der Souveränität, Anm. d. Verf.] der Dialektik. Er entzieht sie dem Horizont des Sinns und des Wissens, bis zu einem Punkt, wo sie trotz ihrer der Herrschaft ähnlichen Züge keine Figur mehr in der Verkettung der Phänomenologie darstellt.« Vgl. Lala, Marie-Christine: Georges Bataille: Une esthétique à l'épreuve de l'impossible et de la mort, in: Finter, Helga u. Maag, Georg (Hg.): Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche, München 1992, 62: »D'ailleurs, l'opération souveraine se caractérise par l'être allant le plus loin qu'il peut et menant la vie à hauteur d'impossible. Toutefois, si l'on veut la décrire, il faut la situer dans un ensemble de conduites souveraines apparentes: le rire, le sacrifice, l'érotisme, la poésie, l'ivresse, la médiation. on les reconnaît en ce qu'elles produisent une ›effusion‹ obtenue par une modification de l'ordre des objets.«

eigentlich Verlorenen diffamieren.²⁴ Die Souveränität macht die Brüchigkeit des Begriffs der Herrschaft erst beobachtbar, sie ist ein Instrument für Beobachtungen zweiter Ordnung: Souveränität als Ausdruck rückhaltloser Aufopferung, des unbedingten Verlustes – auch und gerade des eigenen Sinns.²⁵ Sie unterscheidet sich dadurch von der Herrschaft, dass sie ihre Negierbarkeit verabsolutiert und damit ihre eigene Standfestigkeit korrodiert: eine Souveränität, die sich in einen permanenten Selbstwiderspruch verzettelt und nicht mehr in einem höheren Begriff sinnhafter Einheit aufgehoben werden kann.²⁶

Diese Knechtschaft des Denkens bei Hegel,²⁷ die sich aus Angst vor dem eigenen Sinnverlust und aus Angst vor dem Tod der Bedeutung vor der absoluten Negation scheut, versucht Bataille aufzubrechen, indem er die am Nutzen der Selbsterkenntnis und am Wissensgewinn orientierte Verstandesleistung opfert.²⁸ Im Opfer geschieht die Resakralisierung der durch das Nutzen- und

24 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 394-395: »Weit davon entfernt, die dialektische Synthesis zu unterdrücken [...], schreibt sie diese ein und bringt sie im Opfer des Sinns zur Funktion. Das Wagnis des Todes reicht nicht aus, solange der Einsatz sich nicht selbst als Glücksfall oder Zufall vorwagt, sondern sich als Arbeit des Negativen investiert. Die Souveränität muß daher auch noch die Herrschaft opfern, die Vergewärtigung der Bedeutung des Todes.«

25 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 410: »Souveränität ist das Unmögliche, sie ist daher nicht, sie ist, Bataille schreibt das Wort kursiv, ›diese Verschwendung‹. Die Schrift der Souveränität bezieht den Diskurs auf den absoluten Nicht-Diskurs. Wie die allgemeine Ökonomie, ist sie nicht der Verlust des Sinns, sondern [...] ›Bezug zum Verlust des Sinns‹. Sie eröffnet die Frage nach dem Sinn.«

26 | Dementsprechend nähert sich Bataille der alogischen Extase einer Mystik an, die nicht mehr die Entäußerung einem Erkenntnisgewinn unterstellt, sondern vom Gedanken der absoluten Verausgabung des Sinns ganz vereinnahmt ist. Vgl. Blanchot, Maurice: Die innere Erfahrung, in: Bataille, Georges: Atheologische Summe I. Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953, München 1999, 180: »Der ekstatische Verlust der Erkenntnis ist genau die innere Erfahrung.«

27 | Vgl. Bataille, Georges: L'Expérience intérieure, Paris 2011, 130: »L'achèvement du cercle était pour Hegel l'achèvement de l'homme. L'homme achevé était pour lui nécessairement ›travail: il pouvait l'être, lui, Hegel, étant ›savoir‹. Car le savoir ›travail‹, ce que ne font ni la poésie, ni le rire, ni l'extase. Mais poésie, rire, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de ›satisfaction‹. Faute d'en mourir, on les quitte comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort: dans la connaissance distincte, l'activité, le travail.«

28 | Vgl. Bataille, Georges: L'Expérience, 155: »En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La

Gewinndenken profanierten Welt. Die Verunreinigung der vom Menschen abgenutzten Welt und die Selbstversklavung des Menschen in diesem Nutzendenken²⁹ kann nur durch die totale Verweigerung der Akkumulation in der Vergeudung des Sinns aufgebrochen werden. Beim Versagen jeglichen Dienstes geht es um die Entdeckung der Möglichkeiten des Menschen, seiner Lebensbejahung in einem souveränen Leben.³⁰ In der Folge Nietzsches sieht sich Bataille, wenn er sich der Zweckentfremdung eines Dienstes nicht unterwerfen will: Seine Souveränität besteht darin, sich jeglicher Sinntranszendenz, jeglicher Kalkulation auf einen Zweck hin, in der Ereignishaftigkeit des Augenblicks zu entziehen.³¹

réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique [...]. Mais le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice: la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint.»

29 | Vgl. Bataille, Georges: L'Expérience, 154: »Mais l'appropriation par l'homme de toute ressource appropriable ne se borna nullement aux organismes vivants. Je ne parle pas tant de l'exploitation récente et sans merci des ressources naturelles (d'une industrie dont je m'étonne souvent qu'on aperçoive si peu les malheurs – le déséquilibre – qu'en même temps que la prospérité elle introduit), mais l'esprit de l'homme au profit duquel l'appropriation entière a lieu [...], s'est lui-même à la longue changé en chose (en objet approprié). L'esprit de l'homme est devenue son propre esclave et, par le travail d'autodigestion que l'opération suppose, s'est lui-même consommé, asservi, détruit.«

30 | Vgl. Bataille, Georges: Nietzsche im Lichte des Marxismus, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, 21: »Es gibt im Menschen eine Seinsmüdigkeit, eine Seinsangst, die das Leben auf eine Vorstellung reduziert: vor sich selber hat der Mensch Angst; das Mögliche, das er in sich trägt, macht ihr erzittern; das Mögliche, das, was er wäre, wenn er dazu die Kraft – oder das Herz – hätte, macht aus ihm diesen flüchtigen, müden, furchtsamen Schatten. Je näher er diesem Möglichen kommt, desto mehr höhlt ihn die Versuchung, ihm zu entgehen, aus. Demgegenüber will ich hier die anhaltende Strenge herausstellen, die unbefangene, furchtlose Redlichkeit – eine, die unermüdetlich das eigene Falschspiel eingesteht –, die die Konzessionen auf das Notwendige beschränkt und niemals gestattet, nicht ›souverän zu sein.«

31 | Vgl. Bataille, Georges: Nietzsche, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, 22: »[...] mußte er [Nietzsche, Anm. d. Verf.] einer unruhigen Luzidität gegenüber souverän sein. [...] Es kam der Augenblick, da er nichts mehr auf später verschieben konnte, zum Beispiel auf die Suche nach diesem, das eines Tages zu jenem dienen würde. Es gab kein Jenes mehr, das gültig wäre, er hatte auf der Stelle zu leben, auf eine Weise, die ihm notfalls trotz seiner Niedergeschlagenheit wert erschiene, gelbt zu werden.«

Derrida sucht an diesem Punkt, den Begriff der Souveränität durch die *Différance* vereinnahmen zu lassen. Vor allem in formaler Hinsicht ist bemerkenswert, inwiefern er die Souveränität in einer Stafette von Unterscheidungen assimiliert, die sich in aufeinander verweisende, verräumlichende und verzeitlichende Differenzen gliedern. In der verräumlichenden Unterscheidung von Herrschaft und Souveränität wird eine bestehende, traditionell gültige Hierarchie aufgegriffen und verkehrt: Das Hegel'sche Negations-Verhältnis von Herr und Knecht, von Herrschaft und Dienst wird als unernsthafte in Bezug auf die Radikalität der Negation erkannt, die immer im Dienst der Aufhebung und der Wiedervereinigung steht. Bataille fordert, dass die Negation, die Verausgabung und die Selbstentäußerung strenger durchdacht wird und sich nicht wieder unter dem Leitbild des Dienstes und der Arbeit für die Komplettierung der Herrschaft einschließen läßt. Was Bataille mit seinem Begriff der Souveränität versucht, ist das Denken einer solch unbedingten Negativität, einer radikalen Selbstentäußerung, die den Kreislauf der Wiederaneignung durchbricht.³² Er lehnt den Kreis als Schema der Unterwerfung des Geistes unter das zirkuläre Nützlichkeitsdenken ab. Damit entzieht sich die Souveränität den eigenen Begründungszusammenhang. Sie kann sich als radikale Selbstentäußerung nicht mehr einem vereinheitlichenden Zweck, einem höheren Sinn oder selbst der Logik des Erkenntnisgewinns unterwerfen. Souveränes Denken befindet sich im permanenten Abgleiten in den eigenen Abgrund der Verausgabung des Sinns.³³

Ähnlich wie die *Différance* streicht sich die Souveränität immer wieder selbst aus, verunmöglicht es, von ihren Eigenschaften sprechen zu können, über-

32 | Vgl. Schmidt, Hajo: Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille, Essen 1990, 87: »Wenn jede souveräne Erfahrung an die Auflösung des Denkens gebunden ist, das Denken selbst erst im Denken des ›nichts‹, in der Auflösung des Denkenden wie des Gedachten, zum Abschluß kommt, dann wird man dem Denken, dem Erkennen, dem Wissen keinen letzten Wert zusprechen können. Das ist der Grund dafür, daß Bataille den Versuch, sein Erkennen zu vervollkommen, durch das Bemühen, dem Erkennen zu entkommen, ersetzt, die Position des Wissens zugunsten der des Nicht-Wissens aufgegeben hat.«

33 | Derrida weist auf die doppelte Gefahr dieses Zwischenzustandes des »Gleitens« hin, wenn er sowohl die Gefahr betont, die von einem Sinnverlust in der totalen Verausgabung ausgehen kann, als auch das Risiko, dass dieser Sinnverlust wieder sinnhaft eingefangen werden kann, und sich dadurch die als radikal angepriesene Negativität der Souveränität als relativ und autologisch widersprüchlich präsentiert. – Dieser Zwischenzustand verbietet es, eine metaphysische Sprache zu verwenden, wie auch von einer Überwindung der Metaphysik zu sprechen. Eine Kritik des Präsenzdenkens ist immer auch eine Kritik der Kritik des Präsenzdenkens. Vgl. Derrida, Jacques: SD, 388.

antwortet sich der Verschiebung, unterwirft sich der **Verzeitlichung**. Deshalb ist es Derrida möglich, die etablierte Hierarchieumkehrung von Herrschaft und Souveränität auf weitere Diskurse zu übertragen. Er verzeitlicht die Unterscheidung von Souveränität und Herrschaft in Folgedifferenzen. Er thematisiert diesen Grundwiderspruch von Souveränität und Herrschaft in seinem eigenen Begriff der Schrift, wobei er bei Bataille der herrschaftlichen Schrift eine souveräne entgegenstellt: In der herrschaftlichen Schrift dominiert das Präsenzdenken, die die Schriftzeichen versklavt zu einem Dienst der verachteten Repräsentation des unmittelbareren, ideelleren Denkens. Die souveräne Schrift jedoch befreit sich von der Repräsentation in der Verausgabung des Sinns, in einem sinnlosen Spiel.³⁴

Einen erneuten Twist erfährt die Grundunterscheidung von Souveränität und Herrschaft bei Derrida im Gegensatz von allgemeiner und beschränkter Ökonomie:³⁵ Dem radikalen Charakter der totalen Negation entsprechend, setzt Bataille dem Nutzenkalkül, dem es um Bereicherung, Produktion und Reproduktion geht, ein Paradigma entgegen, das die nutzlose Verschwendung von Gütern zum Ziel hat.³⁶ Diese Entsagung eines nützlichen Dienstes

34 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 402: »Er unterscheidet zwei Schreibweisen. Er verbietet jene, die die Spur entwirft, mit deren Hilfe der Wille sich in der Spur bewahren, seine Anerkennung in ihr erzwingen und seine Präsenz rekonstituieren will: es ist die Schreibweise der Herrschaft, die ebensosehr knechtische Schrift ist, und die Bataille daher verachtete. [...] Bataille [...] zielt auf den knechtischen Entwurf, das Leben – das Gespenst des Lebens – in der Präsenz zu bewahren. [...] Das Problem ist um so schwieriger, als die Souveränität zu gleicher Zeit eine andere Schrift anweist: die, welche die Spur als Spur entwirft. Letztere ist nur dann eine Spur, wenn die Präsenz in ihr, von ihrer ersten Verheißung an, unwiederbringlich entwendet wird, und wenn sie sich als die Möglichkeit einer absoluten Ausstreichung konstituiert.«

35 | Vgl. Mansfield, Nick: God who deconstructs himself, 21: »According to Bataille, Western societies, locked in the logic of the restrictive economy, fail to see that no economy can fail to be part of the larger general dissipation and excess that results from life's drive to spend itself, to overuse and waste energy. The disciplined and productive, purposeful, restrictive economy is merely a fraction of the larger, general economy, and so, despite itself, it is part of the great drive to wastefulness. So, no matter what we think we are doing, our work rushes on to take part in the great purposelessness of life. This larger economy does not remain marginal or repressed even in Western practices but rather insists on itself through sensuality, death, religion, ritual, and intoxication.«

36 | Vgl. Schmidt, Hajo: Sozialphilosophie des Krieges, 36-37: »Darüber hinaus aber entwickelt der Verfemte Teil nicht nur eine ökonomietheoretisch bedenkenswerte Position, wenn er, anstatt die früheren Formen der Produktion und Verwendung der gesellschaftlichen Reichtümer als unreife, rationalitätsdefizitäre Vorstufen der heutigen behandeln, in der Reflexion auf die naturalen und sozialanthropologischen Grundlagen

unternimmt er in der ökonomischen Analyse von Anreicherung und Verausgabung.³⁷ Wobei der nutzlosen Vergeudung in einer allgemeinen Ökonomie theoretisch breiter Raum gegeben werden soll und die am Nutzen orientierte Ressourcenakkumulation als beschränkte Ökonomie thematisiert wird.³⁸ Unter diese beschränkte Ökonomie ist das Hegel'sche Verständnis der Herrschaft im Bezug auf die Knechtschaft einzuordnen. Die Wiederaneignung der eigenen Verausgabung des Herrn im Knecht wird damit als zirkuläre Anreicherung beschrieben. Ausgaben werden in der Fassung der beschränkten Ökonomie so nur unter dem Augenmerk ihrer Rendite und ihrer verzinnten Wiederkehr wahrgenommen.³⁹

jeder Ökonomie die weltgeschichtliche Besonderheit und verhängnisvolle Einseitigkeit von Wachstumsökonomien aufweist, deren Interesse fast ausschließlich der Produktion, nicht aber einer Mensch und Gesellschaft angemessenen Verausgabung der erwirtschafteten Reichtümer gilt.«

37 | Vgl. Bennington, Geoffrey: Introduction to economics I. Because the world is round, in: Bailey Gill, Carolyn (Hg.): Bataille. Writing the sacred, New York, London 1995, 49: »Bataille's argument for the necessity of luxury goes as follows: any circumscribed system receives more ›energy‹ from its surrounding milieu than it can profitably use up in simply maintaining its existence. Part of the excess (the ›luxury‹ with respect to what is strictly necessary) can be used in the growth of that system, but when that growth reaches its limit (for reasons to be specified), then the excess must be lost or destroyed or consumed without profit. The premise of this argument, and it is an empirical premise, is that there clearly is such an excess, precisely because there are systems (essentially living organisms) that obviously receive more energy than they require for mere subsistence – and this is proved by the fact that they do in fact grow (and reproduce: Bataille thinks of reproduction as a form of growth rather than a form of maintenance).«

38 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 410. Vgl. Stoekl, Allan: Bataille's Peak. Energy, Religion and Postsustainability, Minnesota, London 2007, 33: »In Bataille's view, rather than entropy, the magnificent expenditure of energy, characterized by the violence and brilliance of the sun, leads to the conclusion that energy is limitless and that the chief problem lies not in its hoarding and in the warding off of the inevitable decline, but in the glorious burn-off of the sun's surplus. In effect, the problem becomes how best to expend rather than how best to envision the consequences of shortage.«

39 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 412: »Die Zirkularität des absoluten Wissens würde demzufolge nur diese Zirkulation und den Kreislauf der reproduktiven Konsumtion beherrschen bzw. begreifen. Die Produktion und die absolute Zerstörung des Wertes, die überschüssige Energie als solche, die nur ›ziellos verschwendet werden kann, folglich ohne irgendeinen Sinn‹, all das entgeht der Phänomenologie als beschränkter Ökonomie. Sie ist nur in der Lage, die Differenz und die Negativität als Seiten, Momente oder Voraussetzungen des Sinns zu bestimmen: als Arbeit.«

Derrida läßt es dabei bewenden, den Kreislauf des Denkens bei Hegel mit der Azirkularität bei Bataille zu kontrastieren.⁴⁰ Er deutet lediglich an, dass das Spiel der Supplemente, der verschiebenden Unterscheidungen, der reflexiven Umwendungen und kreisenden Meditation damit noch nicht zum Halten kommen muss. Derrida stellt fest, dass man »[...] Bataille gegen Bataille interpretieren [...]«⁴¹ muss, weil sich dieser grundlegender von Hegel unterscheidet, als es sich in einem immer wiederkehrenden Bezug auf die Unterscheidung von Herr und Knecht bei Bataille darstelle.⁴² Derrida deutet lediglich an, dass Bataille zwar die Figur des Kreises ablehnt, aber immer noch am Modell des Kreises haftet:

»Die Destruktion des Diskurses ist überdies keine einfache Neutralisierung in der Art der Ausstreichung. Sie vermehrt die Wörter, sie schleudert sie gegeneinander und reißt sie in den Abgrund einer endlosen und grundlosen Substitution, deren einzige Regel die souveräne Behauptung des dem Sinn enthobenen Spiels ist. Sie ist kein Rückhalt und keine Zurücknahme, nicht das unendliche Raunen einer blanken Rede, die die Spuren des klassischen Diskurses auslöscht, sondern eine Art von Zeichenpotlatsch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet: ein Opfer und eine Herausforderung.[...]«⁴³

40 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 419: »Die Aufhebung ist im Kreis des absoluten Wissens einbegriffen, sie übersteigt nie dessen Geschlossenheit und stellt nie die Totalität des Diskurses, der Arbeit, des Sinns, des Gesetzes usw. ein. [...] Diese Bewegung läßt die Philosophie somit als eine Form des naiven oder natürlichen (was bei Hegel ebenso wohl kulturell heißt) Bewußtseins erscheinen. Solange die Aufhebung in der beschränkten Ökonomie verstrickt bleibt, ist sie die Gefangene dieses natürlichen Bewußtseins. Das ›Wir‹ der Phänomenologie des Geistes kann sich noch so sehr als das Wissen dessen aufbauschen, was das in seine Geschichte und in die Bestimmung seiner Gestalten versenkte naive Bewußtsein nicht weiß, es bleibt naiv und vulgär, weil es den Übergang, die Wahrheit des Übergangs nur als Zirkulation des Sinns oder des Wertes denken kann.«

41 | Derrida, Jacques: SD, 419.

42 | Vgl. Derrida, Jacques: SD, 419-420.

43 | Derrida, Jacques: SD, 416 – Mit »Potlatsch« nimmt Bataille auf die Nomenklatur von Marcel Mauss Bezug, mit dem dieser einen Tauschhandel bei Ureinwohnern Nordamerikas beschreibt, bei dem es nicht um die Anhäufung von Gütern, sondern um die Entäußerung und die Zerstörung der getauschten Dinge geht, wengleich immer noch ein kreisläufiger Warenaustausch vollzogen wird. Bataille konzentriert sich auf diesen Aspekt der Zerstörung beim Warenkreislauf des Potlatsch.

Derrida impliziert, dass diese »endlose und grundlose Substitution« in Form sich spurhaft entziehender Supplemente nicht zur Ruhe kommen kann.⁴⁴ Die differenzielle Sinnproduktion und Sinnvergeudung, die sich am Begriff der Souveränität aufzeigen lassen, können nicht zum Halten kommen und dürfen nicht in irgendeiner Kreisform gewinnbringend wiederkehren. Diese Wiederkehr jedoch ist im Begriff des »Zeichenpotlatsch« angedeutet. Der Potlatsch als Grundform des Tausches spricht die reziproke Vergeltung eines Geschenkes durch ein Gegengeschenk an.

Was wir unter dem Stichwort des »Zeichenpotlatsch« bei Derrida als Anspielung aufnehmen, ist die Wiederkehr der eigentlich abgelehnten Kreisfigur bei Bataille. Was wir also mit Derrida unternehmen, ist eine Fortsetzung der Substitutionen der Grundunterscheidung, eine Selbsterfüllung des souveränen Spiels der Sinnverausgabung, die Fortsetzung der allgemeinen Ökonomie. Uns kommt es darauf an, dem Denken der Ökonomie bei Bataille getreu zu folgen, selbst wenn dies bedeutet, die Argumentation nicht nur bestätigend nachzuvollziehen, sondern auch im Vollzug die autologische Widersprüchlichkeit der Batailleschen Theorie zu bemerken. Es geht darum, Bataille dort zu verstehen, wo sich dessen Denken gegen sich selbst wendet; wo er Hegel vorhält, sich der Konsequenzen des eigenen Tuns nicht in ihrer Radikalität bewusst zu sein, und selbst eine Vergesslichkeit der eigenen Rigidität gegenüber an den Tag legt.

Der Potlatsch dient Bataille zum Beleg der Gültigkeit der allgemeinen Ökonomie. Bataille führt die Forschungsergebnisse von Marcel Mauss zur Gabe an,⁴⁵ um zu beweisen, dass die grundlegenden Gesetze der allgemeinen Ökonomie

44 | Vgl. Plotnitsky, Arkady: *Reconfigurations. Critical Theory and General Economy*, Gainesville 1993, 12: »The general economy, as I understand it, may be characterized by the conjunction or complementary of two configurations: the economy of loss in (re) presentation, which, as will be seen in detail shortly, defines the general economy in Bataille and Derrida, and the complementary matrices of theoretical articulations and inscription, insofar as they can be offered. One needs both simultaneously: a more radical general economy of *différance*, with its accompanying structures, such as dissemination, trace, supplement, or still others, and a complementary configuration, double or multiple.«

45 | Für Bataille hat die Untersuchung von Marcel Mauss die zentrale Funktion, im Potlatsch einen archaischen Vorläufer für die Praktikierbarkeit der Verausgabung etabliert zu haben. Vgl. Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1990, 77-119. – Auch Derrida wird sich bei seiner Untersuchung der Gabe auf Mauss beziehen. Ihm geht es dabei jedoch darum, die Unausführbarkeit einer Gabe aufzuzeigen, wenn sie unter dem Paradigma des Potlatsch entfaltet wird.

vom Prinzip der Verausgabung und der Verschwendung abzuleiten sind und nicht im Dienst eines Leitbilds der Akkumulation und des Nutzens stehen.⁴⁶

Die Erklärung des Potlatsch geschieht bei Bataille im Kontext der Opferung anhand einer **Unterscheidung von Ware und heiliger Opfertgabe**. Bataille rechnet mit einer Profanierung der Welt, die durch ihre Verdinglichung als Ware für den nutzenden Menschen geschehen ist.⁴⁷ Der Mensch beraubt die Welt um ihre Eigenständigkeit, indem er sie in ihrer Funktionalität ausschließlich seinen Bedürfnissen unterstellt.⁴⁸ Die Welt wird zum Bestand, der die

46 | Diese Ableitung der ökonomischen Grundsätze aus ökologischen Evidenzen geschieht unter dem Leitthema der Energieerhaltung. Vgl. Stoekl, Allan: Bataille's Peak, XVI: »It is the energy that by definition does not do work, that is insubordinate, that plays now rather than contributing to some effort that may mean something at some later date and that is devoted to some transcendent goal or principle. It is, as Bataille reminds us a number of times, the energy of the universe, the energy of stars and ›celestial bodies‹ that do not work, whose fire contributes to nothing. On earth, it is the energy that traverses our bodies, that moves them in useless and time-consuming ways, that leads to nothing beyond death or pointless erotic expenditure, that defies quantification in measure: elapsed moments, dollars per hour, indulgences saved up for quicker entry into heaven. Energy is expended in social ritual that is pointless, that is tied not to the adhesion of a group or the security of the individual but to the loss of group and individual identity – sacrifice.«

47 | Vgl. Bataille, Georges: Der verfemte Teil, in: ders.: Die Aufhebung der Ökonomie, München 2001, 86: »Der dienstbare Gebrauch hat ein Ding (ein Objekt) aus dem gemacht, was zutiefst von gleicher Art ist wie das Subjekt, was sich mit dem Subjekt in einer Beziehung intimer Partizipation befindet.«

48 | Die Nähe zu ähnlichen Gedanken bei anderen Autoren sei hier betont: Vgl. Heidegger, Martin: Holzwege, 94: »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens. In diesem kämpft der Mensch um die Stellung, in der er dasjenige Seiende sein kann, das allem Seienden das Maß gibt und die Richtschnur zieht. [...] Für diesen Kampf der Weltanschauungen und gemäß dem Sinne dieses Kampfes setzt der Mensch die uneingeschränkte Gewalt der Berechnung, der Planung und der Züchtung aller Dinge ins Spiel.« Vgl. ders.: Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt a.M. 1994, 43: »Die Natur, die dem Anschein nach der Technik gegenüber steht, ist bereits aus dem Wesen der Technik her in den Bestand des Ge-Stells als Grundbestand eingestellt.« Vgl. Adorno, Theodor W. u. Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 2004, 10: »Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen. Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Kreatur noch in der

Mittel zur uneingeschränkten Bedürfnisbefriedigung des Menschen bereitzustellen hat. Der Mensch behandelt damit die Dinge nicht wie seinesgleichen, genauso wie er seinesgleichen verdinglicht: die Welt als Ware und den Mitmenschen als Arbeitssklaven.⁴⁹ Im Dienst und der Sklaverei findet das Opfer und die Hegel'sche aufhebende Selbstentäußerung ihr tertium comparationis. Der Unterschied von Herr und Knecht, der wie ein willfähiges Instrument, wie ein Besitzgegenstand funktioniert, entheiligt die intime Ununterschiedenheit von Ich und Du – derangiert die gleichrangige Begegnung von Angesicht zu Angesicht.⁵⁰ Da der Herr sein Gegenüber verdinglicht, hat er sich selbst den versklavten Menschen zum Spiegelbild gegeben. Er besudelt sich selbst als Sklavenhalter, der sich ausschließlich in seinem Sklaven wiedererkennen kann.⁵¹

Der Welt kann ihre ursprüngliche Weihe wieder zurückgegeben werden, indem die Dinge der Verfügungsgewalt des Menschen symbolisch entzogen werden. Diese Resakralisierung kann (muss jedoch nicht) in der Zerstörung des Dinges geschehen, wichtig ist einzig, dass ein dienstbarer Gebrauch des Dinges unmöglich gemacht wird und so im Opfer die intime Anteilnahme des Opfernden mit dem geopfertem Gegenstand wiederhergestellt wird. Das Opfer besteht darin, dass etwas weggegeben wird, um es sublimiert wiederzuerhal-

Willfährigkeit gegen die Herren der Welt. [...] Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.«

49 | Vgl. Bataille, Georges: *L'Expérience*, 153: »L'homme est avide, obligé de l'être, mais il condamne l'avidité, qui n'est que la nécessité subie – et met au-dessus le don, de soi-même ou des biens possédés, qui rend seul glorieux. Faisant des plantes, des animaux sa nourriture, il en reconnaît cependant le caractère sacré, semblable à soi, tel qu'on ne peut les détruire les consommer sans offense. Devant chaque élément que l'homme absorbe (à son profit) fut ressentie l'obligation d'avouer l'abus qu'il en fait. [...] N'est-ce pas la tragédie même que l'homme ne puisse vivre qu'à la condition de détruire, de tuer, d'absorber? Et non seulement des plantes, des animaux, mais d'autres hommes.«

50 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 263: »Aber trotz der Unterdrückung, die gewöhnlich dank der Nutznießung mit dem Bodenbesitz verbunden ist, kann man nicht übersehen, daß die Souveränität die ursprüngliche, fundamentale Stellung des Menschen ist. Scheint die freie Arbeit diese Stellung auch einzuschränken, verkehrt die gewaltsam auferlegte Arbeit sie auch ins Gegenteil, in Sklaverei, so ist sie dennoch im Grunde unantastbar. Die tiefe Souveränität eines menschlichen Wesens, jedes menschlichen Wesens bleibt selbst in der servilsten Gestalt erhalten.«

51 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 86: »Niemand kann sein anderes Selbst, das der Sklave ja ist, zu einem Ding machen, ohne sich damit von dem, was er selbst intimerweise ist, zu entfernen, ohne sich selbst die Grenzen eines Dinges zu geben.«

ten: Die durch dem menschlichen Gebrauch profanierte Ware wird unbrauchbar gemacht und erscheint deshalb wieder als heiliges Gut.⁵² Die vergeudende Kreisbewegung sichert die Rückkehr in einen authentischen Zustand des Menschen, der sich nicht mehr als Ware und im Warengebrauch erniedrigt, sondern ein souveränes Leben führen kann.⁵³

Bataille reproduziert also in seinem Opferbegriff den Hegel'schen Gedanken der eingeschränkten Negativität und der profitablen Wiederkehr des Verzagabten. Das Opfer führt genauso zu einem Gewinn, wie der Handel des Potlatsch.

Wir nehmen an dieser Stelle das Problem wieder mit der Frage auf, was zu tun ist, um das gesellschaftliche Missverhältnis von Herr und Knecht aufzulösen.⁵⁴ Eine Möglichkeit unter vielen⁵⁵ kann in einem **Tausch** bestehen, der **unter dem Vorzeichen der Vergeudung** ausgedeutet wird. Diese Form des Tausches ist dem Opfer insofern verwandt, als der Zirkel von Profanierung und Resakralisierung als Kreisbewegung von vergeudender Freigebigkeit und rückwirkender Rentabilität abgebildet wird.⁵⁶

Dieser Potlatsch, wie ihn Bataille aufgrund der Schilderungen von Marcel Mauss über die Gebräuche der Ureinwohner Nordamerikas versteht, dient dem Tausch und der Verteilung der Güter und besteht in der wechselseitigen

52 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 86: »Was der Ritus wiederzugewinnen vermag, ist die intime Partizipation des Opfernden an dem Geopferten, die ein dienstbarer Gebrauch unmöglich gemacht hatte.«

53 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 89: »Was die Rückkehr der Dinge zur intimen Ordnung sichert, ist ihr Eintreten in diesen Kreis der Verzehrung, wo die Gewalt immer nur mit großer Mühe zu begrenzen ist. Das eigentliche Problem des Opfers ist, den Anteil der Zerstörung zu bestimmen und das übrige vor einer tödlichen Ansteckungsgefahr zu bewahren. Alle, die mit einem Opfer in Berührung kommen, sind in Gefahr, aber seine rituelle, begrenzte Form hat in der Regel zur Folge, daß diejenigen, die es darbringen, bewahrt bleiben.«

54 | Dieses soziale Missverhältnis analysiert Bataille in seinen historischen Abwandlungen vom Opferkult der Azteken zum Potlatsch der Ureinwohner Nordamerikas bis hin zur Neuzeitlichen Industriegesellschaft, dem Tibetischen Lamaismus und der Industrialisierung der Sowjetunion.

55 | Möglichkeiten der Resakralisierung einer profanierten Gesellschaft variieren je nach gesellschaftlicher Problemstellung: Die Azteken zelebrierten die Wiedervereinigung mit der Heiligkeit der Welt in ihrem Opferkult, die Kirche im Opfertod Jesu, die Industrienationen im Menschenopfer während der zwei Weltkriege – immer handelt es sich um eine monströse Vergeudung von Menschenleben und Ressourcen, mit der die Nutzbarmachung der Welt kompensiert werden soll.

56 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 93.

Schenkung von Reichtümern. Diese Schenkung ist eine Machtdemonstration des Gebers, der damit zeigt, auf wie viele Güter er luxuriöserweise verzichten kann, und zielt damit auf die Demütigung des Empfängers, der durch dieses Geschenk verpflichtet wird. Diese Schenkung provoziert dadurch eine Gegengabe, weil der zum Schuldner herabgewürdigte Empfänger seine Stellung durch eine prächtigere Schenkung an den ursprünglichen Geber mehr als zu kompensieren versucht.⁵⁷ Bei dieser Logik der reziproken Überbietung kommt es zu einer Entwertung der Güter als nützliche Ware, weil die Güter im wechselnden Tausch einem Alltagsgebrauch entzogen werden. Durch den Potlatsch werden die Güter zu einem Luxusgegenstand, der nur etwas wert ist, weil auf ihn verzichtet wird, weil er vergeudet werden kann. Insofern führt der Potlatsch zu einer versteckten Vernichtung der Güter und gleicht darin dem Opfer, weil die Vergeudung und die sakrale Zerstörung des Warencharakters im Vordergrund stehen.⁵⁸ Nur dass im Potlatsch die Waren nicht unbedingt zerstört werden müssen: Sie sind einer produktiven Verwendung entzogen, weil sie, anstatt einen Gebrauchswert aufzuweisen, die soziale Potenz des Gebers symbolisieren, der sich die nutzlose Verschleuderung der Güter als Geschenk leisten kann.⁵⁹ Im Potlatsch geschieht die Transformation der Dinglichkeit

57 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 98: »Der Potlatsch ist ebenso wie der Handel ein Mittel zur Zirkulation der Reichtümer, aber er schließt das Feilschen aus. Er besteht zumeist in dem feierlichen Geschenk beträchtlicher Reichtümer, das ein Häuptling seinem Rivalen macht, um ihn zu demütigen, herauszufordern und zu verpflichten. Der Empfänger muss die Demütigung tilgen und die Herausforderung erwidern, er muß der Verpflichtung nachkommen, die er eingegangen ist, indem er das Geschenk annahm: er kann sich nur etwas später mit einem neuen Potlatsch revanchieren, der noch freigebiger sein muß als der erste, d.h. er muß das Geschenk mit Zinsen zurückgeben.«

58 | Vgl. Kendall, Stuart: Georges Bataille, London 2007, 99: »Sacrifice, as a religious practice, establishes a connection between two separate spheres of experience, the homogeneous profane sphere of everyday life and the heterogeneous sacred sphere of timeless and infinite value, the realm of the gods. In sacrifice an offering is effectively thrown out of everyday life, cast beyond utility into a realm beyond our comprehension. Bataille's notion of expenditure willfully conflates sacrificial consumption and raw waste, the high and the low, religion and popular culture. The religious practice of blood sacrifice has of course disappeared from modern culture, as have the gods who demanded it. We no longer slaughter the firstborn of our animals or children, nor do we build cathedrals to the glory of our gods. But the structure and the social and psychological necessities of sacrifice have not disappeared, they persist in consumption. Consumption is, in short, a means by which individuals negotiate their identities through expenditure.«

59 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 108-109: »Die Zerstörung der Reichtümer ist bei ihm nicht die Regel: sie werden im allgemeinen verschenkt, und damit wird der Verlust auf den Schenkenden begrenzt; der Gesamtreichtum bleibt erhalten. Aber das scheint

in sozialen Mehrwert. Durch seine Hingabebereitschaft ermächtigt sich der Geber und erhöht seine soziale Stellung.⁶⁰ Selbst diese Verausgabung im Potlatsch ist der Logik des Kreises verpflichtet.⁶¹ Das verschenkte Hab und Gut kehrt als durch die Hingabe erlangter gesellschaftlicher Ruhm zurück.⁶²

nur so. Der Potlatsch läuft zwar selten auf Handlungen hinaus, die in allen Punkten dem Opfer gleichen, aber er ist nichtsdestoweniger die komplementäre Form einer Institution, die etwas der produktiven Konsumtion entziehen will. Das Opfer entzieht der profanen Zirkulation nützliche Produkte; die Geschenke des Potlatsch mobilisieren im Prinzip Gegenstände, die von vornherein nutzlos sind. Die archaische Luxusindustrie ist die Grundlage des Potlatsch [...]. Man könnte sogar sagen, daß der Potlatsch die spezifische, bezeichnende Form des Luxus ist. Auch jenseits archaischer Formen hat der Luxus nämlich den funktionellen, rangbildenden Wert des Potlatsch behalten. Der Luxus bestimmt noch immer den Rang dessen, der ihn zur Schau stellt [...].«

60 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 107-108: »Unter primitiven Umständen entspricht der Reichtum immer jenen Munitionslagern, die so eindeutig Vernichtung und nicht Besitz eines Reichtums bedeuten. Dieses Bild paßt nicht weniger für die ebenso lächerliche Wahrheit des Rangs: auch er ist eine explosive Ladung. Ein Mensch von hohem Rang ist ursprünglich nur ein explosives Individuum [...].« Diese explosive Verpuffung kommt auch beim terroristischen Selbstmörder zum Tragen, wobei sich die Nähe in der Vergeudung bei gabenhaften Potlatsch und Opfer zeigt: Die Gabe des Selbstmörders besteht in der körperlichen »déflagration«, durch die er Freund wie Feind zu seiner Anerkennung zwingt. Vgl. Khatibi, Abdelkébir: *Essai sur le sacrifice. L'homme-bombe*, in: *Oeuvres III. Essais*, Paris 2009, 84: »L'homme-bombe est jeté, laissé là, un morceau de soi-même, dépossédé, un déchet en somme. [...] Il s'est détaché de son corps- Oui, détaché, puisqu'on lui a fait croire que le corps est une enveloppe qu'on abandonne sur la terre pour que s'envole l'âme vers son dieu, vers la résurrection.«

61 | Vgl. Ruf, Oliver: *Ökonomie der Vergeudung. Die Figur des Verausgabens bei George Bataille*, in: Bähr, Christine, Bauschmid, Suse, Lenz, Thomas u. Ruf, Oliver (Hg.): *Überfluss und Überschreitung. Die kulturelle Praxis des Verausgabens*, Bielefeld 2009, 30: »Das Prinzip des Verlustes wird somit gleichgesetzt mit der bedingungslosen Verausgabung, die zwar dem ökonomischen Prinzip der ausgeglichenen Zahlungsbilanz, bei dem jede Ausgabe durch die Einnahme kompensiert wird, widerspricht, die Bataille aber mit einer Reihe von Beispielen aus der täglichen Erfahrung einsichtig macht. Das erste Beispiel steht im Zusammenhang mit dem symbolischen Wert von Gütern, die als funktionalen Charakter eine enorme materielle Geltung haben: Bataille wählt hierfür Juwelen, deren Faszination sich daraus ergibt, dass man um sie zu besitzen, ein Vermögen opfern muss; das zweite Beispiel betrifft jene Kulte, die in ähnlicher Weise eine ›blutige Vergeudung von Menschen und Tieren als Opfer‹ verlangen, eine Verlusthandlung, durch die überhaupt erst ›heilige Dinge‹ erzeugt werden [...].«

62 | Vgl. Bataille, Georges: *Ökonomie*, 105: »Sind die Ressourcen erst einmal in Rauch aufgegangen, so bleibt das vom Verschwender erworbene Prestige. Deshalb geschieht

Der Potlatsch, der sich verausgabende Tausch, der es doch nur auf die Rendite abgesehen hat, kehrt in seiner Widersprüchlichkeit heraus, was bei Bataille schon in der Anlage des wissenschaftlichen Designs zugrunde gelegt ist. Die Theorie der Verausgabung führt bei ihrer Autoapplikation zu einem Widerspruch: Kann man denn eine Theorie der nutzlosen Verausgabung ernst nehmen, wenn diese in einer nutzbringenden Arbeit besteht?⁶³ – Wenn man durch diese Arbeit Wissen sammelt und vermehrt, obwohl man die Vergeudung und unproduktive Verschwendung glorifiziert?⁶⁴ Kann die eigene Arbeit überhaupt Arbeit sein, wo diese doch in einer Dienstbarmachung des Wissens unter einen Zweck besteht und gleichzeitig ein solcher Dienst unter dem Begriff der Souveränität abgelehnt wird?

die Verschwendung ostentativ, weil der Verschwender sich durch sie den anderen als überlegen erweisen will. [...] So läßt er nicht nur sich selbst, sondern die Existenz des Menschen schlechthin in einen Widerspruch geraten. Diese verfällt einer Ambiguität, der sie verhaftet bleibt: Wert, Prestige und Wahrheit des Lebens legt sie in die Negation des zweckdienlichen Gebrauchs der Güter, macht aber zugleich von eben dieser Negation einen zweckdienlichen Gebrauch. [...] Das Resultat dieses schiefen Willens ist der Rang.«

63 | Vgl. Noys, Benjamin: Georges Bataille. A Critical Introduction, London, Sterling 2000, 39: »For Bataille, ›The interest of philosophy resides in the fact that, in opposition to science or common sense, it must positively envisage the waste products of intellectual appropriation‹ (BR, 152; VE, 96). The philosopher picks through the waste of what remains after appropriation, and this is what attracts Bataille to philosophy. However, although philosophy does not leave anything out, including waste products, the problem is that it appropriates that waste as part of a new intellectual system. In Hegel this appropriation of waste products by philosophy was taken the furthest – even death would not escape his system – but for Bataille the result was a farce. In creating new systems out of intellectual waste products philosophy is always threatened with becoming lost in the heterogeneity it uncovers.«

64 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 36-37: »Ich strebte nach dem Erwerb einer Erkenntnis, die Kälte und nüchterne Überlegung erforderte, aber der erworbenen Erkenntnis haftete der Irrtum an, der der Kälte der nüchternen Überlegung eigen ist. Mit anderen Worten, meine Arbeit suchte die Summe der menschlichen Reserven zu vergrößern, aber ihre Ergebnisse zeigten mir, daß die Akkumulation nur eine Frist, ein Aufschub des unvermeidlichen Zeitpunkts war, von dem an der akkumulierte Reichtum seinen Wert nur noch im Augenblick hat. Indem ich das Buch schrieb, wo ich sage, daß die Energie letztlich nur vergeudet werden kann, verwendete ich selbst meine Energie, meine Zeit für diese Arbeit: meine Untersuchung entsprach grundsätzlich dem Wunsch, die Summe der von der Menschheit erworbenen Güter zu vergrößern. Muß ich sagen, daß ich unter diesen Umständen manchmal einfach nur der Wahrheit meines Buches entsprechen und nicht weiterschreiben konnte?«

Dieses re-entry der Beobachtung in das Selbstverständnis des Beobachters unterstreicht die Wiederkehr der Kreisfigur, die Dominanz der Reflexion, die Verbeugung vor der Souveränität des Geistes. Dadurch dass sich Bataille einer sinnlosen Verausgabung überantwortet, kann er sich seiner Selbst in aller Selbstwidersprüchlichkeit vergewissern. Und ahmt damit nach, was er an Hegels Verhältnis von Herr und Knecht kritisiert, die kreisende Wiederholung des eigentlich aufgegebenen Sinns. So ordnet sich die ökonomische Theorie, die das gesamte Denken bei Bataille regelt, in aufeinander verweisenden Zirkeln an, die den Ausbruch und die Unterbrechung der kreishaften Wiederkehr so gern vollziehen möchten und sich doch nur in weiteren Pirouetten wiederholen. Bataille entkommt dieser Logik des Kreises nicht. Er verhilft ihr zu einem höheren Sinn und thematisiert damit das Abgleiten in den vergeudeteten Widersinn: Bataille verausgabte sich in den wiederkehrenden Versuchen, eine Wiederkehr des Kreises zu verunmöglichen.⁶⁵

Man kann bei Derridas Analyse der Batailleschen Ökonomie bemerken, dass ihn genau diese Stellen interessieren, an denen keine klare Trennung mehr zwischen den Unterscheidungslinien von Herr und Knecht, von Herrschaft und Souveränität oder von beschränkter und allgemeiner Ökonomie auszumachen sind. Derrida ist von Bataille fasziniert, weil er den derart durchlässigen Unterscheidungsgebrauch mit seiner *Différance* okkupieren kann, die eine Faltung und Reflexion von aufeinander bezogenen Unterscheidungen erlaubt. Die *Différance* bewegt sich – so wie Batailles wiedergängerische Verweigerung der wiederkehrenden Rentabilität – im Dunstkreis des metaphysischen Denkens: Im Zwischenreich des Abgleitens von Sinn und Widersinn zeigt sich die Faszination dieses Denkens, das sich selbst diesem Sinnverfall aussetzt und ihn dadurch reproduzierbar macht.⁶⁶ Der Ausbruch aus diesem Teufels-

65 | Dieser selbstreflexive Zug der Verausgabung einer philosophisch-wissenschaftlichen Praxis scheint ausgehend von Bataille auch bei Walter Benjamin seinen Niederschlag gefunden zu haben. Vgl. Hörisch, Jochen: Tauschen, sprechen, begehren. Eine Kritik der unreinen Vernunft, München 2011, 80: »Die Form des Passagen-Werkes gleicht sich diesem Potlatch an. Benjamins Hauptwerk sprengt den Gestus jener theoretischen Abhandlungen, deren Rationalität, Konsequenz und Konsistenz die der Tauschspäre nachstellen. Ohne Tauschrationalität keine Theoriefähigkeit. [...] Dagegen steht das Passagen-Werk. Es versammelt einen Reichtum an mosaikhaften Zitaten und verausgabte Zeichen in den unterschiedlichsten Konstellationen. Das Passagen-Werk ist ein ›potlatch des signes‹ [...].«

66 | Dieses Abgleiten, das trotzdem Sinn-produzierend ist, zeigt sich in einer Metapher des Dämmerlichts. Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 87: »Das menschliche Leben wird dadurch so grau wie eine Landschaft, wenn es dämmt. Der Augenblick der Dämmerung, wenn die Sonnenstrahlen von den Wolken gedämpft werden und die Lichtspiele erlöschen, scheint die Dinge auf das zu reduzieren, was sie sind. Der Irrtum ist offen-

kreis scheint für jenen in einem negativen Kreisverlauf – in der Vergeudung – zu liegen, aber widersprüchlicherweise noch nicht in der Abkehr von Kreis selbst.

3.1.2 Kreisverläufe und Knotenstrukturen

Derrida versucht darauf aufbauend, dieses zirkuläre Denken der Ökonomie kurzzuschließen; diese Kreisverläufe so lange zu verwirbeln, bis sich neuartige Verknüpfungen ergeben. Derrida liegt es nicht an einer verbessernden Erledigung dieser Denkweise, sondern am Aufzeigen ihrer Grenzen und Möglichkeiten in Form von nachvollziehbaren Unterscheidungen. Ihm geht es um ein Denken, das bei aller selbstbestätigender Wiederkehr des kreisenden Immergleichen auch überraschende Momente und neuartige Verknüpfungen erlaubt. Es geht um die informative Neuverkettung von bereits bestehenden Beobachtungen, die Analyse der Verknotung und Verwebung von Argumentationslinien.⁶⁷

sichtlich: ich habe immer nur das Universum vor mir, das Universum ist kein Ding, und ich täusche mich keineswegs, wenn ich seinen Glanz an der Sonne erkenne. Aber wenn sich die Sonne verbirgt, dann sehe ich die Scheune, das Feld, die Hecke viel genauer. Ich sehe nicht mehr den Glanz des Lichts, das auf der Scheune spielte, aber ich sehe diese Scheune oder diese Hecke ebenso wie eine Wand zwischen dem Universum und mir.« – Dieser Übergang von Tag und Nacht (von Vernunft und Unvernunft) im Zwielficht setzt sich im weiteren Werk Batailles fort: Vgl. Bataille, Georges: Gilles de Rais. Leben und Prozeß eines Kindermörders, Ginkendorf 2000, 10: »Unverkennbar bedingt das Verbrechen die Nacht; ohne sie wäre es kein Verbrechen; aber mag die Schaurigkeit der Nacht noch so finster sein – sie strebt dem Sonnenaufgang zu. So fehlt etwas an den Aztekenopfern, die zur gleichen Zeit wie die Bluttaten von Rais stattfanden: Die Azteken töteten auf der Spitze ihrer Pyramiden im Sonnenlicht; sie kannten nicht die Weihe, die im Haß auf den Tag, im Verlangen nach der Nacht liegen.«

67 | Die Metapher des Knotens kann aber nicht nur die Bedeutung des überraschenden Verbindens hervorrufen, sondern auch die Andeutung einer Schrift, die nur aus Knoten besteht. Mit diesem Anklang an eine Knotenschrift erinnern wir uns wieder an die Schriftlichkeit, an die Überformung des Bedeutens und die spurhafte Abwesenheit des Nicht-Repräsentierbaren. In diesem sprachlichen Kontext der Différance ist die Brüchigkeit der Kreisfigur, ihre Übersteigung im Knotengeflecht und ihre immer wieder unternommene Rückbindung an den Zirkel zu verstehen. Zur Knotenschrift vgl. Quilter, Jeffrey u. Urton, Gary (Hg.): Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu, Austin 2002; Prada Ramirez, Fernando: Der Tanz um den Buchstaben: die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden, Regensburg 1994; Wassmann, Jörg: Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und

Dieses Ringen um die andere Kreismetapher, die in ihrem Verlauf auch ein Entrinnen und nicht immer nur einen Rückfluss nehmen kann, findet man in der Eingangsschrift der »Randgänge der Philosophie«. Dieses einleitende Exergon »**Tympanon**«⁶⁸ fällt schon durch die Form seines Textsatzes auf: Er besteht auf jeder Seite aus zwei einander entgegengesetzten Blöcken. Im voluminöseren Textblock beschreibt Derrida sein philosophisches Vorhaben der »Randgänge«, während in der schmalen Spalte rechts daneben ein Textausschnitt von Michel Leiris⁶⁹ gesetzt ist.

Die beiden Textblöcke können auf diese Weise als glossarische Ergänzung gelesen werden. So fungieren die wenigen, gedrungenen Worte von Leiris als Randbemerkung und Kommentar zur Einführungsschrift von Derrida. Diese Anmerkungsweise erlaubt schon im Schriftbild zu zeigen und darauf hinzuweisen, dass sich Texte der Simplizität des Bedeutens entziehen, weil sie durch ihre Iterierbarkeit nie endgültig bewertet werden können, in Mehrdeutigkeiten aufbrechen und so ihrer eigenen Abgründigkeit verfallen.⁷⁰

geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der Kírugu-Knotenschnüre, Basel 1982.

68 | in: Derrida, Jacques: RP, 13-29 + 353-357 (Anmerkungen).

69 | Vgl. Leiris, Michel: *La règle du jeu*, Paris 2003, 77-83.

70 | Vgl. Leiris, Michel: *La règle du jeu*, 77-78: »La feuille d'acanthé [...] qu'on copie au lycée quand on apprend à manier tant bien que mal le fusain, la tige d'un volubilis ou autre plante grimpante, l'hélicoïde inscrite sur le coquille d'un escargot, les méandres de l'intestin grêle et du gros intestin, le serpent sableux qu'excrète un ver de terre, la boucle de cheveux enfantine enchâssée dans un médaillon, le simulacre infect qu'une légère pression de doigts tire d'un »père-la-colique [...], les jaspures étalées sur les tranches de certains livres reliés, les ferronneries à courbure »modern style« des entrées de métro, l'entrelacs des chiffres de broderie sur les draps et sur les taies d'oreillers, l'accroche-cœur collé à la graisse sur la pommette d'une prostituée aux temps anciens de Casque d'or [...], la tresse mince et plus brune du filin d'acier, grosse et plus blonde du câble de cordage, les circonvolutions cérébrales telles qu'en offre un exemple, quand on en mange, la cervelle de mouton, le tire-bouchonnement de la vigne, image de ce que sera plus tard – une fois mis en bouteille – le tire bouchon (préfigurant lui-même la vis sans fin d'ivresse), le cheminement du sang, le conque d'une oreille, les sinuosités d'un sentier, tout ce qui est feston, volute, rinceau, guirlande, enroulement, arabesque, un éperon (que pour les besoins de la cause j'imaginerais vrillé) d'espadaon, la torsade d'une corne de béliers, tout cela, dans le nom de Perséphone je crois le découvrir, en puissance et n'attendant qu'un imperceptible dé clic pour se déclencher comme le ruban d'acier étroitement serré sur lui-même au milieu des rouages d'un mouvement d'horlogerie ou le ressort à boudin hirsute n'est pas encore sorti. Il s'agit donc, essentiellement, d'un nom en ville, – plus largement: d'un nom courbe, mais dont la douceur ne doit pas être confondue avec le caractère toujours plus ou moins lénitif de

Dieser Gebrochenheit des Schriftbildes entspricht die etymologische Polysemie⁷¹ der französischen Wortfamilie »*tympan-tympanon-tympaniser*«, die in ihren verschiedenen Ausprägungen metaphorisch eine Kreisform hervorzurufen scheint, aber gleichzeitig auch ein Aufbrechen und Zerschlagen anspricht: »*Tympan*« hat mehrere Bedeutungsebenen – neben dem »Schließrahmen der Druckerpresse«, bedeutet es »Trommelfell«, »Paukenhöhle im Mittelohr«, »Schöpfrad« und »Handpauke«. »*Tympanon*« bedeutet »Hackbrett«, während »*tympaniser*« für ein »öffentliches Kritisieren« und »Bloßstellen« steht. Aus diesen Motiven der runden Membran und des hinter ihr liegenden Resonanzraums, der Druckausübung, des Schlagens, das die Membran zum Zerreißen oder zum Klingen bringen kann, und der öffentlichen Darbietung, der Kommunikation, kündigt Derrida an: »Ihr das Trommelfell gerben – der Philosophie.«⁷²

Das Trommelfell ist insofern maßgeblich für die traditionelle Philosophie, als sie die Nahtstelle markiert, an der Sprache Gehör findet. Mit dem Trommelfell etabliert Derrida eine Metapher für den Phonozentrismus der *philosophia peraennis* und ihre Eigenart der Grenzziehung und Einkreisung von bevorzugten Themen, die Behandlung ihrer Grenzen, die Einbeziehungen des ihr Äußeren, die Problematisierung ihrer Art, Probleme zu behandeln.⁷³

Der schmale Text von *Leiris* stellt dabei die Membran dar, das Trommelfell, das die Schwingungen und Motive der Einführung von Derrida verstärkt und einen Raum für ihren Wiederhall gibt. Die Metaphern für Windungen, Verknüpfungen oder Verknotungen, die sich bei *Leiris* finden, geben dem philosophischen Vorhaben Derridas eine programmatische Form: Die überraschenden Neuverknüpfungen von altbekannten Denktraditionen, die durch seine Art von Unterscheidungsgebrauch geschieht – die *Différance*. Diese Art mehrfache Unterscheidungen bezieht er so aufeinander, dass die Funktion der

ce qui est émoussé, puisque – bien au contraire – ce qu'il a de perçant et de pénétrant est confirmé par le rapprochement qu'on peut faire entre les syllabes dont il est composé et celles qui forment l'état civil de l'insecte dit ›perce-oreille[...]‹.

71 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 353 (Anm. 1). Vgl. Rey, Alain u. Rey-Debove, Josette (Hg.): *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*, Paris 1979, 2042.

72 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 13.

73 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 13: »Weitläufig genug, um sich selbst für endlos zu halten, wollte ein Diskurs, der sich Philosophie nannte – der einzige zweifellos, der seinen Namen immer nur von sich selbst zugesprochen erhielt und der sich dessen Initiale unentwegt ins eigene Ohr murmelte –, immer die Grenze – auch die eigene sagen. Im vertraulichen Umgang mit den von ihm als natürlich bezeichneten (eingeführten) Sprachen, mit jenen, die für ihn grundlegend waren, legte dieser Diskurs immer Wert darauf, sich die Herrschaft über die Grenze* (peras, limes) zu sichern.«

Beobachtung ihrer eigenen Leistungsgrenzen – ihre Reflexivität – im Vordergrund steht.⁷⁴

Was bisher nur als Ankündigung und Versprechung der Auflösung der Kreisfigur thematisiert wurde, findet in der Auseinandersetzung mit Heidegger seine Weiterentwicklung. Die **Figur der Verwicklung und des Knotens** radikalisiert das Bild der Verknüpfung und der Reflexion. Unter dem Stichwort des »Kreisgangs« findet Derrida bei Heidegger Anknüpfungspunkte für seine Neuausrichtung der programmatischen Kreisfigur.⁷⁵ Der »Kreisgang« wird von Heidegger als philosophische Praxis aufgefasst, die sich deshalb nicht direkt auf die Wirklichkeit beziehen kann, weil deren Wahrnehmung durch die ontho-logische Denktradition präokkupiert und verfälscht worden ist.⁷⁶ Des-

74 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 28: »Wird man demnach sagen, daß, was hier widersteht, das Nicht-Gedachte, das Unterdrückte, das Verdrängte der Philosophie ist? Damit man nicht mehr, wie das heute oft vorkommt, der konfusen Äquivalenz dieser drei Begriffe auf den Leim geht, muß durch eine begriffliche Aufbereitung ein neues Spiel der Opposition, der Artikulation, der Differenz in sie eingeführt werden. Eine Einführung also in die *différance*.«

75 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 18: »Es gäbe noch mehr zu sagen über die Figur des Kreises bei Heidegger. Ihre Behandlung ist nicht einfach, denn sie impliziert zugleich eine gewisse Hinnahme und Bejahung des Kreises. Die Zirkularität muß nicht notwendig vermieden oder verurteilt werden, als handelte es sich von vornherein um eine schlechte Wiederholung, um einen *Circulus vitiosus*, um einen regressiven oder sterilen Prozeß. Man muß, wenn auch natürlich auf eine bestimmte Weise, den Kreisgang vollziehen, im Kreise kreisen, um dort ein Fest des Denkens zu feiern, dem die Gabe, die Gabe des Denkens, durchaus nicht fremd wäre.«

76 | Vgl. Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, in: ders.: Holzwege, Frankfurt a.M. 2003, 12: »Doch vielleicht gewinnt diese Kennzeichnung nach Stoff und Form ihre Bestimmungskraft zurück, wenn wir nur *die Ausweitung und Entleerung dieser Begriffe rückgängig* [Hervorhebung durch den Verf.] machen. Gewiß, aber dies setzt voraus, daß wir wissen, in welchem Bezirk des Seienden sie ihre echte Bestimmungskraft erfüllen. Daß dieses der Bereich der bloßen Dinge sei, ist bisher nur eine Annahme. Der Hinweis auf die ausgiebige Verwendung dieses Begriffsgefüges in der Ästhetik könnte eher auf den Gedanken bringen, daß Stoff und Form angestammte Bestimmungen des Wesens des Kunstwerkes sind und erst von da auf das Ding zurückübertragen wurden. Wo hat das Stoff-Form-Gefüge seinen Ursprung, im Dinghaften des Dinges oder im Werkhaften des Kunstwerkes?« Vgl. ders.: Holzwege, 24-25: »Es ist die Fragestellung der Ästhetik. Die Art wie sie das Kunstwerk im voraus betrachtet, steht unter der Herrschaft der überlieferten Auslegung alles Seienden. Doch die Erschütterung dieser gewohnten Fragestellung ist nicht das Wesentliche. Worauf es ankommt, ist eine erste Öffnung des Blickes dafür, daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeugs,

halb ist eine Rückwendung, ein Umweg und eine Rückbesinnung notwendig, um das Denken auf die unverstellte Wahrheit des Seins zu beziehen und so zu seiner angestammten würdevollen Feierlichkeit zu verhelfen.⁷⁷ Diese Rückbesinnung bei Heidegger trägt aber nicht nur die restaurative Sehnsucht nach einer unverstellten Ursprünglichkeit in sich, sondern beinhaltet ein kreatives und fortschrittliches Element. Eine Kreativität, die in der Offenheit besteht, sich auf die Widersprüchlichkeit des Seins einzulassen. Der Begriff des »Geflechts« leistet für Heidegger diese Gerinnung der Ereignishaftigkeit der Welt in der Sprache, die durch ihre Vernetzungs- und Verwicklungsfunktion gleichwohl ein entgrenzendes System herstellen kann. In einer paradoxen Sprache kann sich erst die Paradoxalität der Welt zeigen.⁷⁸ Die spezifische Struktur der Sprache erlaubt es erst, dass sich in ihr die ereignishaft Wirklichkeit in einem Wechselspiel anwesend und abwesend zugleich präsentieren kann.

Bei Heidegger ist die Figur des Geflechts ein Synonym für die Paradoxalität der eigenen Vorgehensweise, bei der Gegensätze aneinander gebunden werden. Genau dies nimmt Derrida für sich ein: Die Knotenstruktur ermöglicht die Reflexion und das Zusammenbinden von bisher unzusammenhängend

das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein im Seienden denken. Dazu ist nötig, daß zuvor die Schranken des Selbstverständlichen fallen und die geläufigen Scheinbegriffe auf die Seite gestellt werden. Deshalb mußten wir einen Umweg gehen.«

77 | Vgl. Heidegger, Martin: Holzwege, 2-3: »Das Aufsammeln von Merkmalen aber aus Vorhandenem und das Ableiten aus Grundsätzen sind hier in gleicher Weise unmöglich und, wo sie geübt werden, eine Selbsttäuschung. So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke, und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens, gesetzt, daß das Denken ein Handwerk ist.«

78 | Vgl. Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Frankfurt a.M. 1985, 231: »Ein Geflecht drängt zusammen, verengt und verwehrt die gerade Durchsicht im Verflochtenen. Zugleich aber ist das Geflecht, das die Wegformel [»Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen.« – Ein Motto, das die Redundanzen der Sprache in überraschende Varianzen aufzulösen bestrebt ist; Anm. d. Verf.] nennt, die eigene Sache der Sprache. Darum dürfen wir von diesem Geflecht, das dem Anschein nach alles ins Unentwirrbare zusammendrängt, nicht wegsehen. Die Formel muß unser Nachdenken eher bedrängen, damit es versuche, das Geflecht zwar nicht zu beseitigen, aber so zu lösen, daß es den Blick in das freie Zusammengehören der durch die Formel genannten Bezüge gewahrt. Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren.«

gedachten Elementen.⁷⁹ Diese Rückbindung geschieht in der Form der *Différance* durch die Staffelung von Unterscheidungen, an denen sich konstante Strukturen kristallisieren können (was in einem verräumlichenden Schritt geschieht) sowie von Unterscheidungen, die über sich hinausweisen und ihre Grenzen in einer verzeitlichenden Bewegung verwischen.⁸⁰

Deswegen bezieht sich Derrida im Kontext der Ökonomie auf die Figur des Knotens, weil er betonen will, wie sehr die Paradoxalität der Gabe von der *Différance* abhängt – wie sehr diese ethische Fragestellung von der Frage nach dem Sinn abhängt. Es hat sich schon gezeigt, dass der Begriff der Ökonomie,

79 | Ein Beispiel für eine solche verknottete Argumentation findet man bei Claude Lévi-Strauss, der seine Erfahrung der Lebensfeindlichkeit und der unübersichtlichen Urwüchsigkeit des Dschungels mit ihrer künstlerischen Verarbeitung und mit den späteren biografischen Wendungen, die sein Leben genommen hat, verschlingt. Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M. 1978, 357: »Jeden Morgen, wenn wir beim Frühstück unsere restliche Schokolade in Milch verrührten, sahen wir Vellard zu, der aus Emydios Hand ein paar Knochensplitter entfernte und ihr langsam das alte Aussehen zurückgab. Dieser Anblick war ekeleregend und faszinierend zugleich; er verband sich in meinen Gedanken mit dem Bild des Urwalds, seinen Formen und Drohungen. Ich begann meine linke Hand als Modell nehmend, Landschaften aus Händen zu zeichnen, die aus gewundenen, wie Lianen ineinander verschlungenen Körpern herausragten. Nach einem Dutzend Entwürfen, die fast alle während des Krieges verloren gegangen sind – in welchem deutschen Keller mögen sie heute schimmeln? –, fühlte ich mich erleichtert und konnte mich wieder der Beobachtung von Dingen und Menschen zuwenden.« (An einer anderen Stelle verwendet er für seinen Erfahrungsschatz eine kosmologische Kreismetapher an. Vgl. ders.: 410: »Die Geschichte, die Politik, das ökonomische und das soziale Universum, die physische Welt, ja sogar der Himmel umgeben mich wie konzentrische Kreise, denen ich mich durch das Denken nicht entziehen kann, ohne jeden von ihnen einen Teil meiner Person zu konzedieren. So wie der Stein, der auf der Oberfläche des Wassers, in das er fällt, Ringe erzeugt, bevor er den Grund erreicht, so muß auch ich mich zuerst ins Wasser stürzen.«)

80 | Derrida führt diese paradoxe Verknottung gleich vor, indem er erneut die Zerrissenheit des Ereignisses anspricht. Vgl. Derrida, Jacques: *Fg*, 19: »Eine Gabe könnte nur möglich sein, Gabe kann es nur geben in dem Augenblick, wo ein Einbruch in den Kreis stattgefunden haben wird: in dem Augenblick, wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein wird, und zu der Kondition dieses Augenblicks [...]. Gabe gäbe es nur in dem Augenblick, wo der paradoxe Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom paradoxen Augenblick der Entscheidung sagt, er sei ein Wahnsinn) die Zeit zerreißt. So gesehen hätte man nie die Zeit für eine Gabe. Auf jeden Fall ist die Zeit oder die ›Gegenwart‹ der Gabe, ihr ›Präsenz‹, nicht mehr als ein Jetzt denkbar, das heißt als eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist.«

wie ihn Bataille von Hegel bezieht (und wie ihn Derrida von Bataille auf Hegel kritisch rückbezieht), selbst bei einer Konzentration auf die Verausgabung im Opfer oder im Potlatsch eine Reziprozität und Kreisläufigkeit impliziert. Diese zentrifugale Verfassung der ökonomischen Arbeit lässt sich direkt aus der sinnhaften Selbstvergewisserung des Bewusstseins (bei Hegel) ableiten. Genau auf dieses verdeckte Zentrum des Sinns und auf die Verdeckung dieses Zentrums in einer widersinnigen Ethik soll die Metaphorik des desorientierten Kreises und des Geflechts hinweisen. Deshalb widmet sich Derrida im Vorfeld seiner Analyse der Gabe diesem Begriffsfeld: Es interessiert Derrida nicht, ob es die Gabe wirklich gibt, sondern inwieweit sich die Gabe als soziale Praxis an ihre Grenzen stoßen lässt. – Wobei Denken nur unter den paradoxen Bedingungen der *Différance* unternommen werden kann und wobei das paradoxe Denken seinen Gegenstand mit seiner verknöteten Widersprüchlichkeit affiziert.⁸¹

Die Knotenstruktur leistet aber nicht nur eine Reminiszenz an den im Ereignis (eine Form der *Différance*) gegebenen Sinn, sondern bietet für Derrida auch die Gelegenheit, den in der Beschäftigung mit Batailles Ökonomie gewonnenen Begriff des Opfers für sich auszugestalten. Das Opfer ist (neben dem Potlatsch, der eine analoge Funktionsweise der vergeudenden Resakralisierung der Dinge aufweist, die durch den menschlichen Gebrauch zweckentfremdend worden sind) für Bataille zum sinnbildlichen Paradebeispiel für die allgemeine Ökonomie der Verausgabung geworden. Bei Bataille kann vor allem im Opfer die Wirkungsweise der allgemeinen Ökonomie abgelesen werden. Derrida lässt diese Brüchigkeit der Ökonomie zwischen nützlicher Aneignung und unnützer Verschwendung nicht los. Diese Paradoxie bietet für ihn den Anlass zu einer Grundformel für seine ethischen Untersuchungen: Die Ökonomie, die sich im Kreislauf von Geben und Nehmen bewegt, gegenübergestellt einer Anökonomie, die sich diesem Kreislauf verweigert, aber unbedingt durch ihn hervorgerufen wird. Im Geweiht des Sünden- und Opferbocks wird Derrida eine Weiterentwicklung der Knotenfigur vornehmen und damit in seiner Argumentationsweise einen Bezug vom Opfer zur Ökonomie der Gabe herstellen.

81 | Vgl. Ecker, Gisela: ›Giftige‹ Gaben. Über Tauschprozesse in der Literatur, München 2008, 19: »Die Suche danach [nach der Gabe in der Figur des Unmöglichen, Anm. d. Verf.] – dies wird in Derridas Behandlung von Baudelaires Erzählung *La fausse monnaie* im dritten und vierten Kapitel von Falschgeld offenkundig – wird nicht aufgegeben, sondern ergibt sich als Aufgabe des Texts in seiner ganzen Unentschiedenheit. Nur scheinbar stellt sich damit eine Nähe zu den ›Puristen der Gabe‹ her; doch übernimmt Derrida nicht deren festen Glauben an die Existenz einer reinen Gabe jenseits des Ökonomischen an sich, nach denen jene beharrlich auf der Suche sind, sondern lässt seine Rede über die Gabe im Zustand der Unentschiedenheit und *dissémination*.«

len: die Windungen des Geweihs und die verknöteten Kreisläufe des Lebens. Wir kommen darauf zurück, wenn wir zur Untersuchung der Verausgabung des Menschlichen im Isaaksopfer bei Derrida gelangen.

3.1.3 Der Vergleichspunkt des ökonomischen Kreislaufs im Preis

Wenn bisher die Ökonomie hauptsächlich im Hinblick auf das ihr zugrunde liegende Tauschprinzip ausgedeutet wurde, so vergisst es Derrida nicht, ebenso eine alltagsnähere Untersuchung der Ökonomie in seine Überlegungen mit einzubeziehen. Damit rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, inwieweit die Warenkreisläufe von Geben und Nehmen, die Transaktionen der (beschränkten) Ökonomie durch Geld beeinflusst werden.⁸² Im Geldwert der Ware schlägt sich ein Vergleichsgesichtspunkt des reziprok kreisenden Austauschs nieder, der in seinen grundlegenden Auswirkungen zu berücksichtigen ist.⁸³

Eine Gabe kann also als ökonomische Transaktion zwischen Geber und Empfänger anhand ihres preislichen Geldwertes bemessen und verglichen werden. Diese Vergleichbarkeit des Preises, den eine Ware erhält, erklärt sich aus der symbolischen Generalisierbarkeit des Geldes.⁸⁴ Geld kann wie ein konventionelles Zeichen funktionieren.⁸⁵ Es übernimmt damit eine Reprä-

82 | Vgl. Derrida, Jacques: Über das ›Preislose‹ oder *The Price is Right* in der Transaktion, b_books (Berlin) 1999.

83 | Vgl. Hénaff, Marcel: *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002, 415-416: »Que l'irruption de la forme monnaie constitue une profonde rupture dans la conception des échanges de biens [...], que la monnaie entraîne des pratiques et induise des représentations susceptibles de menacer des formes de vie et de relation très anciennes, toutes sortes de récits ou de proverbes nous les disent. Platon, on l'a vu, exprime constamment sa plus grande méfiance envers ce instrument. Il en reconnaît – très brièvement – l'efficacité, mais d'est pour aussitôt insister sur ses dangers. [...] Aristote au contraire, qui s'efforce d'analyser la rationalité de la monnaie, se donne les moyens de penser la relation essentielle qui existe entre société politique et échange marchand. Relation essentielle en ceci que l'usage de la monnaie fait intégralement partie de l'exercice de la justice. Il s'agit d'affirmer sa nécessité fonctionnelle et éthiques dans l'organisation de la cité; celle-ci se définit comme une communauté où s'imposent à la fois une instance d'autorité souveraine (donc méta-clanique) et une activité d'échange des biens née de la différenciation des tâches et de la diversité des besoins.«

84 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 318-320 (zum symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium allgemein).

85 | Vgl. Derrida, Jacques: *Preislose*, 10: »Man bedient sich tatsächlich nicht zufällig so oft des Modells des Numerischen und des monetären Zeichens, um die Funktionsweise der Sprache zu analysieren – oder eines Zeichensystems im allgemeinen.« – Diese ähn-

sentationsfunktion, weil es in einer nicht-natürlichen Beziehung den Wert von Waren symbolisiert. Zudem verhält sich Geld wie ein arbiträres Zeichen, weil es abgehoben, abstrahiert von der Dingwelt, generell anwendbar und wiederverwendbar bleiben muss: Mit einem 10-Euro-Schein muss man von der Schweinestelze bis zum Lyrikband alles bezahlen können – genauso wie Metzger und Buchhändler in der Lage sein müssen, diesen Schein in völlig zusammenhanglosen Situationen weiter verwenden zu können. Die Bewertungsfunktion des Geldes hängt damit von einer gewissen Indifferenz gegenüber der breiten Varianz von Gegenständen ab:⁸⁶ Ein Ding bekommt in einem Preis einen Geldwert zugemessen und wird damit als Ware beliebig verhandelbar. Dadurch dass eine Ware durch einen Preis ausgezeichnet und symbolisch generalisiert ist, wird sie erst disponibel, vergleichbar und äquivalent ersetzbar.⁸⁷ Im Warenwert zeigt sich erst die Zweckentfremdung des Dispositionsgutes,⁸⁸

liche Funktionsweise sieht Derrida vor allem in zwei Hauptcharakteristika erfüllt: Der Ähnlichkeit von Kommunikation und Transaktion, sowie in einer analogen Anreicherung von Warenwert und semantischem Wert. Vgl. ders.: 12-14.

86 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 20: »[...] Konzepte der Substitution, der Wiederholung und der Neutralisierung [...]. Die drei Prädikate bezeichnen gleichermassen eine gewisse Indifferenz. Geld ist indifferent, weil seine Zeichen gleich und ähnlich sein müssen (es gibt keinen Unterschied zwischen zwei 10-Franc-Stücken oder Scheinen: wesentliche, konventionelle, nicht-natürliche, arbiträre Indifferenz des Zeichens, also Wiederholung, Wiederholbarkeit, Ersetzbarkeit, universalisierende Bewegung). Dasselbe gilt für den Ursprung oder den Träger des Geldes, das, wie man so sagt, nicht stinkt. Die drei Prädikate der Indifferenz (Substitution, Wiederholung, Neutralisation) sind hier untrennbar – und für jedes Konzept des Geldes unverzichtbar: als quantifizierbarer Wert, als monetäres Zeichen oder als Figur des Begehrten [...].«

87 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 349-350: »Während Eigentum noch uninteressant sein kann – was soll ich mit einem Garten mit zwanzig Apfelbäumen? –, wird durch das Medium Geld sowohl Knappheit als auch Interesse universalisiert. Mehr Geld kann man, und das wußte schon Aristoteles, immer brauchen. Erst die Monetarisierung des Eigentums, die jedem Besitz einen Geldwert zuordnet, selbst der eigenen Arbeitskraft, läßt das Knappheitsmedium Eigentum/Geld in die heute gewohnte Form expandieren. Geld dient als Medium der Beobachtung von Knappheit, und Zahlungen sind Formen, die das Medium operationalisieren. [...] Während das Eigentum als Medium noch an die natürliche Teilbarkeit der Dinge gebunden ist und deshalb nicht sehr weit aufgelöst werden kann, ist das mediale Substrat des Geldes die jeweils kleinste monetäre Einheit, und die kann nach Bedarf arbiträr bestimmt werden. Das ermöglicht Standardisierungen, die von individuellen Präferenzen abstrahieren.«

88 | Zur Disposition stehen nicht nur Dinge und Gegenstände aus Natur und Umwelt, sondern auch Dienstleistungen und Dienstleister, Arbeitszeit und Arbeiter: alles, was einen Preis haben kann.

das in dieser zeichenhaften Form zur Verfügung des Menschen steht.⁸⁹ Im Warenwert erfahren die Gegenstände eine Art Entwürdigung, insofern sie ihre Unersetzlichkeit und Einzigartigkeit verloren haben.⁹⁰

An dieser Stelle führt uns die Argumentation Derridas beabsichtigt in eine Aporie. Warenwert und Würde scheinen kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe zu sein, die sich gegenseitig ausschließen. Die preisliche Bewertung von Waren führt zu ihrer Entwürdigung, weil die Ware und die Dienstleistung nicht mehr eigenständig als Zweck an sich behandelt werden können, sondern einem anderen Zweck untergeordnet sind: Weil jegliche Güter durch ihren Wert eine zeichenhafte Codierung erhalten (der Wert als signifiant verweist auf ein Gut, das als signifié erfasst werden kann und derart einen Warencharakter aufgedrückt bekommt), können sie für ein Wirtschaftssystem bereitgestellt werden, das sie unter der Leitdifferenz von Investition und Rendite erfasst. Gleichzeitig aber garantiert diese Generalisierbarkeit der Ware im Preis auch, dass alles gleich bemessen werden kann. Der Preis garantiert, vereinfacht ausgedrückt, die Würde der Gleichrangigkeit. Kein Gut kann vernachlässigt oder als nachrangig behandelt werden, weil der Preis für jedes Gut einsteht und es genauso bezeichnet wie alle anderen Waren, Güter, Dienstleistungen, Ziele oder Zwecke. Der Wert ist damit paradoxerweise wieder zur Würde in Beziehung gesetzt:

»Das durch diese fundamentale Opposition entstehende erschreckende Problem [...] besteht darin, dass die Kalkulierbarkeit des Preises, der Markt oder das Geld, die die Würde bedrohen (z.B. des Menschen, des vernünftigen Wesens, aber auch jeden Zwecks an sich – und in den Augen Kants ist das Menschenrecht lediglich das beste Beispiel), auch genau das ist, was als Prinzip der Äquivalenz und der Substitution die Gleichheit zwischen allen Singularitäten sichert, und damit die Unmöglichkeit, – oder sogar das

89 | Wir haben diese Zweckentfremdung und Profanierung der Dinge als Waren schon bei Bataille gesehen. Derrida führt diesen Gedankengang im Kontext seiner Schrift »Über das ›Preislose‹ oder The Price is Right in der Transaktion« wieder auf, indem er sich aber nicht auf Batailles Unterscheidung von Ware und Opfergegenstand, sondern auf Kant und dessen Entgegensetzung von Preis und Würde bezieht.

90 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 22: »Im Reich der Zwecke«, sagt Kant, ›hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.‹ Anders gesagt gehört Würde, über allen Preis erhaben, zur Ordnung dessen, was man das ›Preislose‹ nennt. Das absolut Kostbare, der Andere in seiner Würde, hat keinen Preis. Reziprok: Alles was beim Anderen (oder bei mir als Anderem und absoluter Singularität) absolut kostbar, respektabel und nicht verhandelbar ist, definiert die Ordnung der Würde als den Zweck an sich.«

moralische Verbot – zwischen zwei absoluten Zielen zu wählen, zwischen zwei Singularitäten: Zwei Menschen zum Beispiel haben eine gleich moralische, juristische, politische Würde, ungeachtet der Unterschiede aller Ordnungen (sozial, ökonomisch, biologisch, sexuell, psychisch oder intellektuell etc.). Zwischen diesen zwei Äquivalenzen, diesen zwei Neutralisierungen, diesen zwei heterogenen Indifferenzen ist die Wahl unumgebar aber auch kritisch: radikal bedroht, meist unmöglich oder aporetisch.«⁹¹

Der Sinn einer solch aporetischen Verstellung besteht darin, dass durch die Einführungen von Unterscheidungen eine Art Landkarte des semantischen Feldes der Gabe erstellt werden kann. Erst in der Unzugänglichkeit des Wissens, in der logischen Abgründigkeit (wie wir sie bei der Chōra gesehen haben) wird ein atopisch-utopischer Raum geöffnet,⁹² in dem sich die Dekonstruktion im Spiel der Differenzen ihrer Möglichkeits- wie auch ihrer Unmöglichkeitsbedingungen versichern kann. Die Einführung von Differenzen zieht die Berücksichtigung der Grenzen einer solchen Differenzierung nach sich und verschiebt damit die Grenze sowohl des Zeichens wie auch des Wertes.⁹³ Diese

91 | Derrida, Jacques: Preislose, 23.

92 | Derrida nimmt den Begriff des Raumes (wie wir ihn von Ch ra kennen) beabsichtigt wieder auf, (nicht nur weil er auf seine Bezugnahme auf Heidegger hinweisen will, sondern auch) weil er die aporetische Verfassung der Gabe und des sinnhaft erfassten Seins in der Différance unterstreichen will: Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 20: »Es sei denn, daß die Gabe zwar das Unmögliche ist, nicht aber das Unnennbare oder Undenkbare, so daß dieser knappe Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren die Dimension wäre, in der es Gabe gibt, aber auch, zum Beispiel, das Sein und die Zeit (es gibt das Sein* oder es gibt die Zeit*, um gleichsam exzessiv auf das vorzugreifen, was sich gerade als ein gewisser wesentlicher Exzeß der Gabe erweisen wird, ja als ein Exzeß der Gabe über das Wesen selber).«

93 | Vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 24: »Hier muss das Nicht-Verhandelbare verhandelt werden. Diese Notwendigkeit ist kein empirischer Notbehelf: Gerade durch ihre Unentscheidbarkeit ist sie ein Imperativ. Sie öffnet den Raum der Entscheidung und auch der Verantwortlichkeit (moralisch, juristisch und politisch). Und sie eröffnet ihn sogar vor der Verhandlung zwischen Imperativ und Hypothetischem, Unbedingtem und Bedingtem, Nicht-Verhandelbarem und Verhandelbarem. Denn es ist die Möglichkeit von Geld selbst, des Preises, d.h. des Prinzips der Äquivalenz, das die Differenzen auch neutralisieren lässt, um zur reinen Singularität als Würde oder als universellem Recht zu gelangen. Der Zugang zur Würde des Anderen ist der Zugang zur Singularität seiner absoluten Differenz, gewiss, aber das ist nur durch eine bestimmte Indifferenz, durch die Neutralisierung der Differenzen möglich [...]. Indem sie das Wissen und alle objektive Bestimmung übersteigt, erlaubt alleine diese Neutralisierung, zur Würde zu gelangen, d.h. zur Tatsache, dass jeder und jede ebenso viel Wert ist wie der oder die andere, eben jenseits des Wertes: preislos.«

eigenartig rückbezügliche Grenzverschiebung entwirft Derrida an seiner Begrifflichkeit der Différance und überprüft sie im Begriff der Ökonomie auf ihre ethische Tauglichkeit.⁹⁴ Die Aporie ist für Derrida eine Kurzform, um einen differenziell mehrfach unterschiedenen Sachverhalt zusammenzufassen, ihn in seinen positiven wie negativen Querverbindungen zu beschreiben, um derart Entscheidungsfreiheit gegenüber einer eindeutig-statischen Weltbeschreibung zu erlangen. Nur die Unentschiedenheit der Welt, die sich in ihrer aporetischen Beschreibung niederschlägt, garantiert die Freiheit für eine ethischen Entscheidung.⁹⁵

94 | Vgl. Mansfield, Nick: *God who deconstructs himself*, 100: »Différance makes signification both possible and impossible, offering the opening in which signification will happen but promising the inevitable dissemination of any particular signifying act. Signification both fulfills and repudiates différance, proposing a relationship to meaning that only différance can catalyze, but one that must itself be subject to the chaotic pluralization of différance. [...] The economy is made possible by the gift but can invest in its own logic only by repudiating gift-ness, even as it always bears a trace of the gift with it.«

95 | Vgl. Derrida, Jacques: *Passionen*. »Die indirekte Opfergabe«, in: ders.: *ÜdN*, 24-25: Probleme zeigen sich bei Derrida in einer Aporie von wissentlicher Durchdringung eines Vorliegenden und unwissentlicher Deckung hinter diesem Vorgeschobenen. Diese aporetische Indifferenz ermöglicht erst Entscheidungen und ethische Verantwortung (im Begriff der aporetischen Gabe): »Es gäbe also einen Begriff und ein Problem (in bezug auf dieses oder jenes, ein Problem der Pflicht zum Beispiel [...]), das heißt etwas, das durch ein Wissen bestimmt werden kann [...] und das sich vor Ihnen befindet, hier vorne (problema), in front of you; daher die Notwendigkeit, frontal (de front) oder von vorn (de face), auf zugleich direkte, frontale und kapitale Art und Weise das anzusprechen, was sich vor Ihren Augen, Ihrem Mund, Ihren Händen befindet (und nicht hinter Ihrem Rücken), hier vorne als ein vor-gelegter Gegenstand (objet pro-posé ou préposé), eine zu behandelnde Frage, ein vorgeschlagenes (proposé) Sujet also, ebenso (das heißt ein überbrachtes, überreichtes/geschenktes: man überreicht/schenkt im Prinzip stets von vorne, nicht wahr? Im Prinzip). [...] Durch Metonymie kann problema, wenn man will, schließlich denjenigen bezeichnen, der, wie man im Französischen sagt, als couverture (Deckung/Tarnung) dient, indem er die Verantwortung für einen anderen auf sich nimmt oder indem er sich für einen anderen ausgibt, indem er im Namen des anderen spricht, denjenigen also, den man vorschiebt, oder hinter dem man sich verbirgt. [...] Von diesem Standpunkt aus wäre die Verantwortung in dem zusätzlichen beziehungsweise supplementären Maße problematisch, wie wir sie bisweilen, vielleicht sogar immer, jene sein könnte, die man nicht für sich, im eigenen Namen vor/gegenüber dem Anderen übernimmt [...], sondern jene, die man für einen Anderen, anstelle, im Namen des Anderen oder seiner selbst als Anderem, vor einem anderen Anderen und einem Anderen des Anderen übernehmen soll/muß: das Unleugbare der Ethik selbst.«

Die Zeichenhaftigkeit des Wertes scheint demgemäß eine Bindung an die Würde unmöglich zu machen und ermöglicht sie doch durch ihre Reflexion und Selbstüberschreitung. Warenwert und Würde stehen sowohl in einem Ausschlussverhältnis gegeneinander, bedingen sich aber gleichzeitig gegenseitig. Die Aporie der Ökonomie von Preis und Würde stellt eine Vorschau auf die ökonomisch-anökonomische Struktur der Gabe dar. Einheit ist formal-postmodern nur als widersprüchliche Vielheit gegeben, die Einheit der Gabe nur in einer Grundunterscheidung von ökonomischem Kreislauf und anökonomischer Verausgabung zu fassen; wobei beide Seiten dieser Leitunterscheidung wieder in Folgedifferenzen aufgeästel werden. Der ökonomische Kreislauf wird unter der Differenz von Herrschaft und Souveränität, von Kreislauf und Knotenstruktur, von Zweckentfremdung und Zweckfreiheit fragwürdig, während die anökonomische Verausgabung, die Flüchtigkeit der Gabe sich an Unterscheidungen ausmachen lässt, wie der von Ware und heiliger Opfergabe, von Ware und vergeudendem Potlatsch, und an daraus entwickelten Kriterien wie der Nihilation der Gabe durch ihre unmittelbare Gegengabe.

Diese Untersuchung der ökonomischen Vorbedingungen der Gabe erbringt einerseits eine inhaltliche Fokussierung auf die Gabe als reziprokes Tauschverhältnis von Geben und Nehmen, die sich auf das Kreismodell des Reziproken ausweitet, und andererseits ihre Thematisierung im Horizont des Sinns. Damit folgt die ökonomische Vorstellung der Gabe der aporetischen Verstellung des Sinns, wie wir sie bei Derrida unter den Schlagworten der *Différance*, der *Chōra* und des Ereignisses kennengelernt haben.

3.2 DIE UNMÖGLICHKEIT DER GABE

Bisher hat sich die Gabe bei Derrida als Problem der ökonomischen Transaktion, in der Problematisierung des ökonomischen Kreislaufs und in der Problematisierung dieser Problematisierung geäußert. Derrida widmet sich somit der Definition der Gabe in einer delimitierenden Vorgehensweise: In einer Beobachtung erster Ordnung thematisiert er das Wesen der Gabe anhand des Unterscheidungspaares von Souveränität und Herrschaft, das er der Theorie der Ökonomie von Bataille entnimmt. Diese Wesensfrage erweist formal eine Art von Grenzenlosigkeit, weil sie sich nicht in einer definitiven Opposition verräumlichen lässt, sondern sich in komplementären Unterscheidungen verzeitlicht und fortsetzt. So transformiert sich die ökonomische Ausgangsfrage nach Souveränität und Herrschaft zu synonymen Formulierungen wie der Unterscheidung von Ware und heiliger Opfergabe sowie des nützlichen Tausches und der Vergeudung. Dieser Stufenbau der *Différance* wird dadurch erweitert und spurhaft fortgesetzt, dass in einer Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung auf die Art und Funktionsweise dieses ökonomischen Tausches im

Begriff des Kreises eingegangen wird. Diese erneute Selbstbezüglichkeit⁹⁶ geschieht wieder anhand einer Leitdifferenz, der von Zirkel und Geflecht. Auch in dieser Frage kommen die Untersuchungen von Derrida zur Gabe nicht zur Ruhe, sie setzen sich fort in Beobachtungen dritter Ordnung, warum diese Anbahnung der Kreise in Wirbeln und Knoten verläuft, warum sich Ergebnisse immer entziehen und in zweideutigen Aporien münden. Die Probleme, anhand derer man sich eine Welt beobachtbar macht, sind als wichtiger einzuschätzen als kurzfristige Lösungen oder einheitlich-einfache Aussagen: Probleme in einer aporetisch verstellten Formulierung eignen sich besser, Aufmerksamkeit für eine Fragestellung zu erzeugen und als Attraktoren für Folgediskurse zu dienen.⁹⁷

Diese eigentümliche Unentschiedenheit findet sich im Gabenbegriff ausgeprägt. Die Gabe als Ausdruck für etwas, was man, ohne es bewusst in Empfang genommen zu haben, erhalten hat, und wobei nicht klar ist, von wem, oder wann man es erhalten hat, geschweige denn, ob man es behalten kann. Umgangssprachlich schlägt sich diese Unbestimmtheit in einer Wortbedeutung nieder, die synonym zum Talent und zur Begabung ist: Die »Begabung« als eine Besonderheit, die verlegen als »angeboren« bezeichnet wird, weil man nicht weiß, wie man sonst dazu gekommen wäre.⁹⁸

96 | Vgl. Roberts, David: *The Law of the Text of the Law. Derrida before Kafka*, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 69. Jahrgang, Heft 2/Juni, Stuttgart, Weimar 1995, 364: »By this I mean: the impossibility of reference is the very condition of self-reference. On the level of (prohibited) reference self-reference can appear only negatively in the doubling of negative ›correspondence‹. The question of reference must be displaced before it can appear as self-reference, just as the question of content must annul (suspend) itself before the form of the content can appear.«

97 | In der »Postmoderne« übernimmt die Beliebigkeit diese Funktion der Herstellung von diskursiver Anschlussfähigkeit von der Wahrheit. Die Beliebigkeit unterscheidet sich in ihrer formalen Strenge vom reinen Zufall. Beliebigkeit spaltet jeden Diskurs in eine Differenz von realisierter Möglichkeit und unrealisierten Möglichkeiten: »Es wäre auch anders möglich gewesen«. Dadurch werden genügend Variationsmöglichkeiten für Folgediskurse angeboten, die sich daran anranken können. Vgl. die Einleitung dieser Arbeit unter dem Kriterium der »Beliebigkeit«.

98 | Vgl. Drosdowski, Günther (Hg.): *Duden »Etymologie«. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 1989: Gabe [...] Im heutigen Sprachgebrauch wird ›Gabe‹ außer im Sinne von ›Gegebenes, Geschenk‹ auch im Sinne von ›angeborene Eigenschaft, Talent‹ verwendet«.

3.2.1 Nihilation der Gabe durch eine Gegengabe

Zu einer solchen Unentschiedenheit der Gabe gelangt Derrida, indem er zunächst von einer akteurszentrierten Analyse eines Gabenereignisses ausgeht: Von einer Gabe kann dann gesprochen werden, wenn ein Empfänger (C) etwas (B) von jemandem (A) erhalten hat.⁹⁹ Diese Schematisierung erinnert wegen ihrer Subjektzentrierung und ihrer auf Transfer ausgelegten Beziehung der Subjekte untereinander an das akteursbezogene Modell der Sprache, bei dem einem Empfänger (C') eine codierte Botschaft (B') durch einen Sender (A') übermittelt wird. Genauso wie dieses sprachliche Modell von der *Différance* unterlaufen wird, stößt auch das besagte Modell der Gabenübermittlung ihre eigene Dekonstruktion an.¹⁰⁰ Denn diese Formulierung der Gabe als Transfer zwischen Subjekten ermöglicht erst ihre Formung als in sich selbst überschreitende Aporie: Insofern ist die Kennzeichnung der Gabe als das »Unmögliche«

99 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 21: »Nehmen wir also eine Intention-zu-geben an: jemand, irgend ›einer‹ beabsichtigt oder wünscht zu geben. Das Geflecht dieser Formulierung ist schon komplex genug, unsere Sprache oder die gängige Logik drängen uns jedoch dazu, es als unvollständig anzusehen. Wir vervollständigen es also und sagen, ›irgend ›einer hat die Intention, B an C zu geben' [sic!], irgend ›einer‹ hat die Intention-zu-geben oder gibt ›etwas‹ ›irgendeinem anderen‹. Dieses ›etwas‹ [quelque chose] muss nicht irgendein Ding [chose] im gängigen Sinne sein, es kann sich auch um irgendein anderes Objekt handeln; und der Gabenempfänger kann wie der Geber ein Kollektivsubjekt sein, auf jeden Fall aber gibt A B C. Diese drei Elemente, die jeweils mit sich selbst identisch sind oder im Begriff sind, sich mit sich selbst zu identifizieren, werden offenbar von jedem Gabenereignis vorausgesetzt.«

100 | Wir haben im Kapitel »1.2.1 Entkernung des traditionellen Zeichenbegriffs« schon erfahren, warum Derrida diesem Modell der Sprache reserviert gegenüber steht und bemerken in diesem Zug, dass Derrida die Schematisierung der Gabe aus seiner Sprechsituation ableitet: Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 21-22: »Zwischen uns [ihm und den Zuhörern, den Lesern, Anm. d. Verf.] besteht ein Vertrag, der zwar nicht unterzeichnet ist, aber gleichwohl wirksam ist und völlig unerlässlich für das, was hier geschieht, da sie dem, was ich hier von mir gebe, meinen Vortrag nämlich, ihrerseits etwas geben, schenken oder leihen: ihre Aufmerksamkeit und, wie ich hoffe, irgendeinen Sinn. Dies bleibt auf jeden Fall die unerlässliche Grundvoraussetzung für den Kredit, den wir uns einräumen, für die Glaubwürdigkeit, die wir uns zubilligen, für den Glauben, den wir uns schenken, auch dann noch, wenn wir gleich diskutieren und in nichts mehr übereinstimmen sollten.«

zu verstehen,¹⁰¹ weil sie sich aufgrund ihrer Bedingungen der Möglichkeit als unmöglich herausstellt.¹⁰²

Der Gabentransfer von einem zum anderen impliziert, dass der eine unstatthafterweise mehr oder weniger hat als der andere, was in mehrfacher Hinsicht zu einem Problem für die Gabe wird. Wenn einer mehr als der andere hat, macht dies einen erneuten Ausgleich nötig? Zwingt dieses Ungleichgewicht, das in einem Gabenakt hergestellt wird, zur Perpetuierung des infinitesimalen Zurückgebens? Verpflichtet daher eine Gabe seinen Empfänger in unlauterer Weise?

Das Problem der Gabe wird also sein, dass eine Gabe immer eine Gegengabe provoziert, immer auf einen Ausgleich drängt und es danach ausgeglichen und rekompensiert so ist, als ob nie etwas gegeben worden wäre. Der Kreislauf der Güter wird die Verunmöglichung einer Gabe bedeuten.¹⁰³ Und damit verbunden wird weiter das Problem der Gabe sein, dass jeder Beschenkte letztendlich als Schuldner dasteht; weil er zwar vordergründig etwas (mehr) bekommt, als er vorher besessen hat, dadurch aber hintergründig einen Mangel verordnet bekommt und in ein Schuldverhältnis hinabgedrückt wird.¹⁰⁴

101 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 22: »Denn darin liegt das Unmögliche, das sich hier zu denken zu geben scheint. Diese Bedingungen der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend ›einer‹ irgend ›etwas‹ irgend ›einem anderen‹ gibt) bezeichnen gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das können wir von vornherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe.«

102 | Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München 2004, 87: »Die Aporetik der Gabe bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen von Derrida. Sein Text kann für sich beanspruchen, dem Unmöglichen verpflichtet zu sein, wenn zunächst in äußerster Schärfe die Gabe von allen Formen der Rückerstattung, des Tausches, der Gegenseitigkeit, der Verschuldung und selbst der Dankbarkeit abgegrenzt wird, um sodann zu erweisen, daß es eine solche absolut freigebige Gabe nicht geben kann.«

103 | Vgl. Bennington, Geoffrey u. Derrida, Jacques: Jacques Derrida, Chicago London, 1993, 190: »For the gift to be pure of any movement of exchange, it would have to go unperceived by the donee, not be received as a gift, not be a gift at all. The gift only ›exists‹ or gives in an exchange in which it already gives no longer.«

104 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 22-23: »Gehen wir denn einmal mehr vom Einfachsten aus und halten wir uns weiter an dieses semantische Vorverständnis des Wortes ›Gabe‹ [...]. Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld. Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, zurückgibt oder es mit schuldet, das heißt mir zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben, ob diese Rückgabe nun unmittelbar erfolgt oder vorprogrammiert ist im komplexen Kalkül eines lang befristeten Aufschubs [différance].«

Dieses Dilemma der Gegengabe wird besonders deutlich, wenn man genau dasselbe wiedererhält, was man vorher gegeben hat. Die Gabe als Tausch wird in der Wiederkehr desselben ad absurdum geführt. Wie die Bonbonniere, die bei Ephraim Kishon in der Geschichte »Ringenspiel« immer wieder weiterverschenkt wird.¹⁰⁵ Als diese Geschenkbonbonniere letztendlich wieder zum Erzähler, dem ursprünglichen Geber, als Geschenk zurückkehrt, stellt sich heraus, dass es niemand in einer langen Reihe von Empfängern wirklich angenommen, sondern es nur aufbewahrt hat, um es bald in Verlegenheit eines individuell gewählten Geschenkes weiterzureichen.¹⁰⁶ Eine solche direkte Wiedergabe steht als Sinnbild der verunglückenden Gabe überhaupt. Denn im Tausch fordert eine Gabe ihre Rekompensation und drängt die ursprüngliche Gabe zurück hinter die Belanglosigkeit einer ausgeglichenen Schenkungsbilanz.¹⁰⁷ Diese Selbstvernichtung der Gabe in ihrer Rekompensation führt dazu, dass man darüber hinaus von einer Diskretion der Gabe gegenüber den an ihr beteiligten Akteuren ausgehen muss. Denn wenn ein Empfänger eine Gabe überhaupt als solche anerkennt, ist er schon gefangen in einem Kreislauf der Vergeltung, weil die Anerkennung einer Gabe ein funktionales Äquivalent zum Gegengeschenk darstellt. Die Anerkennung kehrt als Dankbarkeit zum

105 | Vgl. Kishon, Ephraim: Arche Noah, Touristenklasse. Satirische Geschichten, ohne Angabe des Ortes 1980, 80-82.

106 | Vgl. Kishon, Ephraim: Arche Noah, 81: »Mit einem Wutschrei stürzten wir uns auf Benzion Ziegler und schüttelten ihn so lange, bis er uns bleich und bebend gestand, daß er die Bonbonniere voriges Jahr von einem guten Freund geschenkt bekommen hatte. Wir riefen den guten Freund an und zogen ihn derb zur Verantwortung. Der gute Freund begann zu stottern: Bonbonniere ... Bonbonniere... ach ja. Ein Geschenk von Ingenieur Glück, aus Freude über den israelischen Sieg an der Sinai-Front... Wir forschten weiter. Ingenieur Glück hatte die Schachtel vor vier Jahren von seiner Schwägerin bekommen, als ihm Zwillinge geboren wurden. Die Schwägerin ihrerseits erinnerte sich noch ganz deutlich an den Namen des Spenders: Goldstein, 1953. Goldstein hatte sie von Glaser bekommen, Glaser von Steiner, und Steiner – man glaubt es nicht – von meiner guten Tante Ilka, 1950. Ich wußte sofort Bescheid: Tante Ilka hatte damals ihre neue Wohnung eingeweiht, und da das betreffende Fach unseres Geschenkkastens gerade leer war, mußten wir blutenden Herzens die Bonbonniere opfern. Jetzt hielten wir die historische Schachtel wieder in Händen.«

107 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 23: »Wie wir also sagten, ist es nur zu deutlich, daß die Gabe annulliert wird, wenn der Gabenempfänger einfach dasselbe zurückgibt, etwa eine Einladung zum Essen (und das Beispiel der Nahrung oder der sogenannten Konsumgüter wird nie bloß ein Beispiel unter anderen sein). Jedesmal, wenn es eine Rückgabe oder Gegengabe gibt, wird die Gabe annulliert.«

Geber zurück und kann so dessen Geschenk ausgleichen.¹⁰⁸ Dies gilt in gleicher Weise für den Geber, der die Gabe ebenfalls nicht als solche annehmen darf, soll sie nicht durch eine weitere Art von symbolischer Rekompensation zerstört werden – der Selbstzufriedenheit, eine gute, selbstlose Tat verrichtet zu haben.¹⁰⁹

Schon die bloße Wahrnehmung der Gabe – sei es von Geber- oder Empfängerseite – setzt einen selbstzerstörerischen Mechanismus in Gang, der mit seiner symbolischen Generalisierung beginnt:¹¹⁰ Einem Gegenstand wird in einem Wahrnehmungsakt ein Wert symbolisch zugewiesen, der dann seine Vergleichbarkeit und Austauschbarkeit ermöglicht. Die kommunikative binäre Codierung als Zeichen mündet in eine kommunikative Verfügbarkeit als bewertbarer Tauschgegenstand. Was die Gabe vergleichbar und symbolisch aus-

108 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 24-25: »Damit es Gabe gibt, ist es nötig, dass der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt. [...] Letztlich darf der Gabenempfänger die Gabe nicht einmal als Gabe an-erkennen (reconnaître). Wenn er sie als Gabe an-erkennt, wenn die Gabe ihm als solche erscheint, wenn das Präsent ihm als Präsent präsent ist, genügt diese bloße An-erkennung, um die Gabe zu annullieren. Warum? Weil die, die Anerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. [...] Es genügt also, daß der andere die Gabe wahrnimmt[...], und zwar nicht einmal in dem Sinne, wie man eine günstige Gelegenheit wahrnimmt, nein, er muß bloß ihre Gabennatur als solche wahrnehmen, den Sinn oder die Intention, den intentionalen Sinn der Gabe, damit dieses bloße Erkennen (reconnaissance) der Gabe als Gabe, noch bevor es zu einer Anerkennung (reconnaissance) als Dankbarkeit wird, die Gabe als Gabe annulliert.«

109 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 25: »Aber auch der, der gibt, darf davon nichts merken oder wissen, sonst genehmigt er sich schon an der Schwelle, sobald er die Absicht hat zu geben, eine symbolische Anerkennung, beginnt, sich selbstgefällig glücklich zu schätzen, gratifiziert und gratuliert sich selbst und erstattet sich symbolisch den Wert dessen zurück, was er gerade gegeben hat, gerade gegeben zu haben glaubt oder gerade gegeben zu haben sich anschiekt.«

110 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 28: »Damit es Gabe gibt, darf sie dem Gabenempfänger oder dem Geber nicht bewußt sein, er darf sich ihrer nicht dankbar erinnern und das heißt, er darf die Gabe gar nicht als solche wahrnehmen; zu diesem Zweck aber muß er sie augenblicklich vergessen und dieses Vergessen muß so radikal sein, daß es auch nicht mehr unter die psychoanalytische Kategorie des Vergessens fällt. Denn das Vergessen der Gabe darf kein Vergessen im Sinne der Verdrängung sein. Es darf keiner der Verdrängung [...] stattgeben, da diese die Schuld und den Austausch wiederherstellen, indem sie das Vergessene, Verdrängte oder Zensurierte horten, bewahren und aufsparen. Die Verdrängung zerstört oder annulliert nichts, sie bewahrt, indem sie verschiebt.«

tauschbar macht, beraubt sie ihrer Einzigartigkeit und Faktizität.¹¹¹ Die Gabe müsste also unbezeichnet und spurlos sein, damit sie sein könnte.

Die Gabe kann nur in der strikten Verweigerung jedes Kreislaufs zu denken sein, droht aber gleichzeitig an dieser Strenge zu ersticken: unbeachtet von Geber wie Empfänger, unbezeichnet, unbewertet, unvergolten, unvergleichlich. – So zeigt sich die Gabe in einer Hyperbolik der Unmöglichkeit, die uns an die Monstrosität des maßlosen Ereignisses erinnert.¹¹²

»Die Gabe *selber*, sagen wir nicht die Gabe *an sich*, wird nie mit der Präsenz ihres Phänomens zusammenfallen. Intention, Benennung, Sprache, Denken, Wunsch oder Begehren gibt es vielleicht nur da, wo es den Antrieb gibt, auch noch das zu denken, zu begehren und zu benennen, was sich weder zu erkennen noch zu erfahren oder zu erleben gibt – sofern nämlich die Ökonomie des Wissens, der Erfahrung und des Erlebens reguliert wird durch die Präsenz, die Existenz und die Determination. In diesem Sinne kann man nur das Unmögliche denken, begehren und sagen, nach dem Maß *ohne* Maß des Unmöglichen[...].«¹¹³

Die Ereignishaftigkeit der Gabe drückt sich in ihrer aporetischen Fassung aus: Die Aneignung der Gabe gelingt nur in ihrer Enteignung – aber darin gelingt sie. Erst im Gedankenexperiment der Verunmöglichung der Gabe erweist sich

111 | Die Aporie von Wert und Würde tritt hier im Hintergrund wieder auf. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 24: »Weil sie, die Anerkennung, anstelle – sagen wir vereinfachend – der Sache selbst ein symbolisches Äquivalent zurückgibt. Was aber nicht heißt, daß das Symbolische den Austausch wieder-herstellt, indem es die Gabe in der Schuld annulliert. Es ist nicht so, daß erst ein Tausch von Dingen oder Gütern stattfände, der sich dann in einen symbolischen Tausch verwandelte. Vielmehr stellt das Symbolische den Tausch zuallererst her, es eröffnet und konstituiert die Dimension des Tausches und der Schuld, mitsamt dem Gesetz oder dem Befehl der Zirkulation, in der die Gabe annulliert wird.«

112 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 29: »Damit es ein Ereignis [...] der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, sich vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsentes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist. [...] Weit davon entfernt, daß das Vergessen uns die Möglichkeit der Gabe zu denken gibt, könnte man im Gegenteil eher darauf hoffen, von dem aus, was sich unter dem Namen Gabe ankündigt, dieses Vergessen zu denken. Damit es Vergessen in diesem Sinn gibt, muß es Gabe geben.«

113 | Derrida, Jacques: Fg, 43-44.

ihre Leistungsfähigkeit.¹¹⁴ Die überbordende Unmöglichkeit der Gabe begrenzt zwar ihre Möglichkeitsbedingungen, bindet sie aber gleichzeitig an sich und erlaubt ihre verräumlichende Verortung. Der delimitative Fortschritt der Verunmöglichung bei Derrida, die Übertreibung des verzeitlichenden Charakters der Différance, ermöglicht die Bestimmung ihrer Grenzen, die sich in ihrer Überschreitung offenbaren.¹¹⁵

3.2.2 Verschuldung des Empfängers durch eine Gabe

Mit der Reziprozität als Hauptargument für eine Selbstvernichtung der Gabe ist bei Derrida das Thema der Schuld verbunden.¹¹⁶ Gegen die Gabe als Tausch muss angeführt werden, dass sie zu einer Hierarchisierung der an ihr beteiligten Akteure führt. Der Empfänger wird in eine Position des Schuldners herabgewürdigt, wird er durch den Erhalt einer Gabe zu einer Gegengabe, zu einem symbolischen Ausgleich oder irgendeiner Form des Dankes, der Anerkennung, ja sogar zu irgendeiner wie auch immer gearteten Wahrnehmung verpflichtet.¹¹⁷ Der Erhalt einer Gabe limitiert einen Menschen auf die sozi-

114 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 50-51: »Doch wie sollte man vernünftig, sinnfällig und allgemeinverständlich von einer Gabe sprechen, die das, was sie war, nur unter der Bedingung sein konnte, nicht zu sein, was sie war? Nur unter der Bedingung, nicht als solche zu erscheinen und das heißt nicht die Gabe von etwas zu sein, das ist oder präsent ist, von jemandem kommt oder jemandem gegeben wird? Nur unter der Bedingung, eine Gabe ohne Gegebenes und ohne Geben [...], ohne präsentierbares Ding und ohne präsentierbaren Akt zu ›sein?«

115 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 45: »Bei diesem Versuch, einem Begehren jenseits des Begehrens, geht es im Gegenteil darum, so getreu, aber auch so streng wie möglich sowohl der Verfügung oder der Anordnung der Gabe (›gib‹) nachzukommen wie auch der Verfügung und der Anordnung des Sinns [...]: So wisse denn auch noch, was geben sagen will, wisse zu geben, wisse, was du willst und sagen willst, wenn du gibst, wisse, was du zu geben intendierst, wisse, wie die Gabe sich annulliert, laß dich ein, selbst wenn dieses Sicheinlassen (engagement) eine Zerstörung der Gabe durch die Gabe ist, gib du der Ökonomie ihre Chance. Denn am Ende führt das Überbordens des Kreises durch die Gabe, wenn es sie gibt, nicht auf ein bloßes Außen, das völlig unsagbar, transzendent und bezuglos wäre. Sondern dieses Außen gerade gibt den Anstoß, setzt den Kreis und die Ökonomie in Gang, indem es (sich) einläßt in den Kreis und ihn (sich) drehen läßt.«

116 | Schon Bataille bemerkt die Verbundenheit von Tausch und Verschuldung beim Potlatsch von Marcel Mauss. Derrida reinszeniert diesen Zusammenhang. Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 17-19.

117 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 23: »Hierbei kann es sich übrigens sowohl um etwas Gutes wie um etwas Schlechtes handeln; und hier antizipieren wir eine andere Dimension des Problems, nämlich die, daß geben zwar spontan als gut bewertet wird (es ist gut

ale Rolle eines Empfängers. Unendliche Handlungsmöglichkeiten reduzieren sich auf ein Dilemma:¹¹⁸ Die Annahme des Geschenks zwingt zur Rückgabe, will man nicht als undankbar gelten. Während der Empfänger durch den Erhalt einer Gabe eines Teils seiner Handlungsfreiheit verlustig geht, stattet sich der Geber mit einem gesteigerten sozialen Prestige aus.¹¹⁹ In beiden Fällen führt dieser Aspekt der Verschuldung, die durch eine Gabe erwirkt wird, zur Okkupation der Gabe durch den Tausch. Auch die Schuld funktioniert als soziales Äquivalent zur Rückgabe und annulliert so die Gabe. Der Schuldner ist zur Kompensation seiner Schuld gezwungen, wie der Verlust des Gläubigers durch gesteigertes Ansehen abgegolten wird.¹²⁰ So wird gezeigt, dass die Gabe,

zu geben, und das, was man gibt, Präsent, Geschenk oder gift, ist ein Gut), dieses ›Gute‹ sich aber doch leicht ins Gegenteil verkehren kann: bekanntlich kann es als Gutes zugleich schlecht, böse, giftig sein (Gift, gift), und zwar von dem Moment an, wo die Gabe den anderen zum Schuldner macht, so daß geben darauf hinausläuft wehzutun, Böses zu tun (faire mal, faire du mal), ganz abgesehen davon, daß man in einigen Sprache genauso gut sagen kann ›ein Geschenk geben‹ wie ›eine Ohrfeige geben‹, ›das Leben geben‹ (›donner la vie‹) wie ›den Tod geben‹ (›donner la mort‹) [...], mag man dies nun trennen und entgegensetzen oder identifizieren.«

118 | Vgl. Foerster, Heinz v.: Über das Konstruieren von Wirklichkeiten, in: ders.: Wissen und Gewissen, 49: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst.« Vgl. ders.: Unordnung/Ordnung: Entdeckung oder Erfindung? in: ders.: Wissen und Gewissen 147: »Ich möchte meine Darstellung mit einer Aussage beschließen, die sehr gut als ein konstruktivistischer ethischer Imperativ dienen könnte: ›Ich werde stets so handeln, daß die Gesamtzahl der Wahlmöglichkeiten zunimmt.«

119 | Vgl. Bataille, Georges: Ökonomie, 103: »Der Ruhm selbst, die Folge einer Überlegenheit, ist etwas anderes als das Resultat einer Fähigkeit, den Platz eines anderen einzunehmen, oder sich seine Güter anzueignen: er beruht vielmehr auf einer sinnlosen Raserei, einer maßlosen Verausgabung von Energie, die dem Kampf seine leidenschaftliche Form gibt. Der Kampf ist insofern ruhmvoll, als er immer in einem bestimmten Moment jedes Kalkül überschreitet. Man hat die Bedeutung von Krieg und Ruhm kaum begriffen, wenn man sie nicht zum Teil auf den Erwerb eines Rangs durch eine unbedachte Verausgabung vitaler Kräfte zurückführt, deren ausgeprägteste Form der Potlatsch ist.« Vgl. Komter, Aafke: Social Solidarity and the Gift, New York u.a. 2005, 47: »By means of giving a gift we are putting ourselves in a morally superior position; we may cause the recipient to feel indebted, sometimes to such an extent that we even claim some rights on the basis of our gift giving. In many non-Western cultures gift giving was inspired by rivalry: givers try to surpass one another in generosity, thereby asserting their power. The more one gives, the more prestige, power, and honor one is accredited with.«

120 | Vgl. Derrida, Jacques: La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà, Paris 1980, 464-466: Diese Kompensation und Rekompensation liegt schon in der Zeichenhaftigkeit, in der Schriftlichkeit des Zeichens begründet.

wenn sie als ökonomischer Austausch von Geschenk und symbolischer Re-kompensation in der Schuld gedacht wird, in ihren Möglichkeitsbedingungen auf ihre Verunmöglichung verweist.¹²¹

Es darf dabei jedoch nicht unterschlagen werden, dass wiederum die Unmöglichkeit der Gabe eine Bedingung ihrer Ermöglichung darstellt. Das Scheitern der Gabe an ihrer Reinheit setzt den ökonomischen Kreislauf in der Ethik in Gang. Das Problem der verschuldenden Ökonomie bezeichnet dabei in ihrer Aporetik den Freiraum, in dem eine ethische Handlung aufgrund einer unvoreingenommenen, unkalkulierbaren Entscheidung getätigt werden kann.¹²² Die *Différance* stattet den Begriff der Gabe mit ihrer spezifischen al-gischen Aporetik aus. Die Gabe erweist sich dahingehend als Gabenereignis, weil sie sich der Identifizierbarkeit von Existenzaussagen entzieht und es deswegen ermöglicht – uns deshalb die Möglichkeit schenkt, die Grenzen des Gebens anhand der Grenzen des Identifizierens zu beobachten. Die Brüchigkeit der Logik bei einer Gabe, die sich Beobachtungen erster Ordnung verweigert, gibt dem Beobachten zweiter Ordnung erst Raum. Und dieses metaphorische Öffnen eines Raumes für Selbstreflexivität ermöglicht Problemstellungen, die die Position der Beobachter und des Beobachtens in das Beobachtete mitberechnen, die also aufgrund einer logischen Gebrochenheit in eine atopische

121 | Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Zufall der Gabe, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 125: »Was dem Menschen abverlangt wird, muss nicht als a priori menschenmöglichen angesehen werden, sondern kann sich auch als permanente Überforderung des Menschen darbieten, der er niemals oder jedenfalls nicht ohne weiteres gerecht werden kann. Im Fall der Gabe führt die Erfüllung der geforderten Bedingungen gar in die Situation des *double bind*: Die Erfüllung wird unerfüllbar.«

122 | Zur Schuld als Ursprung der Ethik: Vgl. Derrida, Jacques: *Passionen*, in: ders.: *ÜdN*, 50: »Eine Geste bliebe amoralisch (sie würde diesseits der unbegrenzten, unkalkulierbaren und nicht-kalkulierenden gebenden Bejahung ohne mögliche Wiederaneignung verbleiben, an der man die Ethizität oder die Moralität der Ethik messen muß), wenn sie aus Pflicht im Sinne der ›Pflicht zur Rückgabe‹ vollzogen worden wäre, aus einer Pflicht, die darauf reduziert wäre, eine Schuld zu begleichen, einer Pflicht als ein Zurückgeben-müssen dessen, was verliehen oder geliehen war. Die reine Moralität muß über alles bewußte oder unbewußte Kalkül, über alle Absichten, alle Vorhaben der Rückgabe oder der Wiederaneignung hinausgehen. Dasselbe Gefühl sagt (dit) uns, vielleicht ohne etwas zu diktieren, daß man über die Pflicht hinausgehen muß, zumindest über die Pflicht als Schuld (dette): Die Pflicht schuldet nichts [...], sie soll nichts schulden [...]. Doch gibt es eine Pflicht ohne Schuld? Wie ist eine Aussage zu verstehen [...], die uns sagt, daß eine Pflicht nichts schulden soll [...], um das zu sein oder zu tun, was sie sein oder tun soll, nämlich eine Pflicht, ihre Pflicht? Hier kündigt sich ein diskreter und stillschweigenden Bruch mit der Kultur und der Sprache an, und dies ist, das wäre diese Pflicht.«

und utopische Dialogik des Gabenereignisses überführen.¹²³ Dadurch dass die Gabe konstativ-existentiell verunmöglicht ist, gewährt sie Einblick in ihre entgrenzte Funktionsweise.¹²⁴ Nur die unmögliche Gabe ruft ihre Beobachter auf, Lösungsmöglichkeiten für ihr unlösbares Problem zu finden. Erst die Aporetik der Gabe erzwingt ihre Übersetzung in eine Utopie.¹²⁵ Das unlösbare Problem der nur in ihrer Unmöglichkeit möglichen Gabe kann auf diese Weise zur Herausforderung für alle Gabenakte dienen, sich an diesem unerreichbarem Ideal als handlungsinstruktivem Fixpunkt auszurichten.¹²⁶

Diese Entgrenzung bedeutet zudem eine Möglichkeit, der gemeinsamen Welt- und Sinnkonstitution der Beobachter: Im ökonomischen Austausch passiert eine Verschuldung, die Geber wie Empfänger vereint. Der ursprüngliche Geber wird durch die Rückgabe zum Empfänger, der ursprüngliche Empfänger zum Geber: Du bist so schuldig wie ich, wie wir alle. Damit wäre eine Grundlage gegeben für die gleichberechtigte Begegnung der Menschen, für den Respekt vor dem Anderen, der doch nicht anders kann, als ökonomisch so mitschuldig zu sein. Diese gemeinsame Schuldverstrickung in der Reziprozi-

123 | Vgl. Schrijver, Georges de: *political Ethics*, 285: »The thinkable excessiveness of the pure gift can never be experienced; if somebody would deem to experience it, the excessive quality of the gift would break down. Now, it is precisely this thinkable excessiveness of the pure gift which eludes all phenomenological perception that elicits an ineradicable desire [...].«

124 | An diese verbindende Unterscheidung von Alogos und Atopos, die wir beim Begriff der Chōra kennengelernt haben (2.2.), erinnert Derrida ausdrücklich im Kontext der Gabe. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 51

125 | Vgl. Horner, Robyn: *Rethinking God as a Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York 2001, 7: »In other words, an aporia is a problem that resists being solved because it defies any usual frame of reference. An aporia is a problem that exceeds our capacity even to hold onto it as a problem. [...] It is resolved, not by reasoning or by proof, but only by decision. [...] Derrida is not the first to write on the question of the gift, but it is he who powerfully highlights the contradictory tension in its very definition, who points out its aporetic qualities.«

126 | Vgl. Wolf, Kurt: *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 2006, 35: »Es geht also letztlich um ein auf der Tauschebene ›emphatisch‹ Unmögliches [...], dessen Möglichkeit erst auf einer Meta-Ebene erhofft werden kann. Die Hoffnung oder sogar Vermutung, dass nicht jede Gabe in den ökonomischen Kreislauf des Tausches zurückfällt, wird durch die Überlegung gestützt, dass im Geben der Gabe nicht so sehr [...] die konkrete Gabe als ›Objekt‹ zählt, sondern das ›Ereignis‹ des Gebens. [...] Es geht also offensichtlich bei der Kritik der Gabe nicht nur um die Warnung vor dem Rückfall auf die Ebene des kommerziellen Tausches, sondern um die Hyperkritik der Gabe mit dem Ziel, sie in ihrer absoluten Form darzustellen: Gabe der Gabe – ›gracieusement, begnadet, reine Gnade.«

tät kann als Kristallisationspunkt für Kommunikation und Sozialität dienen, der einen Haltepunkt, einen Mindestgrad an Übereinkunft für die weitere Entwicklung divergierender Diskurse aufnötigt.

3.2.3 Das Verschwinden einer unmöglichen Gabe

Die Gabe zeigt sich nur im Fortgang einer differanten Grenzziehung und Grenzüberschreitung, die sich aus der hypothetischen Radikalisierung der ökonomischen Tauscheigenschaft der Gabe ergibt. Angesichts dessen wird von Jean-Luc Marion die Frage gestellt, ob diese Verstellung bei Derrida nicht zu einem Verschwinden der Gabe führt.¹²⁷

In vier Schritten vollzieht Marion die Verunmöglichung der Gabe nach, wie sie sich ihm zufolge bei Derrida ereignet:¹²⁸ Das Verbot einer ökonomischen Wechselseitigkeit,¹²⁹ gefolgt vom Gebot der Undankbarkeit eines Empfängers,¹³⁰ drittens der Selbstvergessenheit des Gebers, der seine Gabe nicht wahrnehmen darf,¹³¹ zuletzt der Abhebung der Gabe von einem ökonomischen Wertesystem, das nicht nur Geber und Empfänger zu kommerziell

127 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 118: »[...] elle établit certes les conditions auxquelles ce qu'on nomme un ›don‹ devient impossible, mais aucunement ce qui devient ainsi impossible mérite encore le nom de don; en identifiant la possibilité du don à son impossibilité, cette contradiction n'énonce l'essence de rien, donc pas d'un don quelconque.« – Die eigene Suche nach einem Begriff der Gabe geht bei Marion daraufhin weiter; er möchte Möglichkeitsbedingungen der Gabe entdecken, die sich nicht gleichzeitig als Unmöglichkeitsbedingungen erschöpfen. Vgl. Gondek, Hans-Dieter: *Zufall der Gabe*, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): *nach Derrida*, 124.

128 | Diese Schrittfolge der Verunmöglichung haben wir im vorangegangenen Kapitel schon behandelt, daher kann sie hier nur übersichtsweise beschrieben werden.

129 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 110: »Il aurait pourtant dû sembler évident que le don – plus exactement la donation – disparaît dès que la réciprocité le transforme en un échange. Rendre (un salut, une invitation, un service, la monnaie) entre déjà dans une économie: au don succédera le contre-don, le paiement de la dette, la remboursement de l'emprunt. Sitôt que l'économie s'empare de la donation, elle en fait l'économie; dès qu'elle investit la donation, elle lui substitue le calcul, l'intérêt, l'utilité, voire l'équité etc.«

130 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 111: »Ce refus de ›rendre‹ ne doit pas s'entendre comme un simple ingratitude subjectif – l'ingratitude n'intervient précisément qu'au sein d'une économie d'échange et de réciprocité déjà constituée –, mais comme l'inconscience du donataire, que ne voit, ni ne sait qu'un don lui advient.«

131 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 112: »[...] bref, la disparition du donataire implique celle du donateur. En effet, la simple conscience de donner éveille la conscience de soi comme donnant, [...]«

orientierten Akteuren macht, sondern auch die Gabe als Ware zum Verschwinden bringt.¹³² Für Marion bedeutet dies die schrittweise Auslöschung jeder Möglichkeit für die Gabe: So aporetisch wie sie Derrida in ihrer Unmöglichkeit denkt, könne die Gabe nie existieren.¹³³

132 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 113: »L'interprétation économique de la donation comme système d'échange non seulement fige donateur et donataire en agents d'un commerce, mais soumet aussi le don échangé au regard qu'ils y posent; or ce regard échangeur n'y fixe qu'un objet; c'est donc la visibilité permanente du don, réifiant la donation en une objectité subsistante, qui scelle le système d'échange et en exclut la donation en tant que telle.« Vgl. Marion, Jean-Luc: *The reason of the gift*, in: Leask, Ian u. Cassidy, Eoin (Hg.): *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, New York 2005, 112: »The gift is unthinkable in the economy because it is interpreted there as necessarily being a relationship of giving-giving, like an exchange of gifts, where the first gift is recovered in the gift that is returned for it, and where the returned gift is registered as the return on the initial gift (do ut des). Paradoxically, the gift is lost there because it does not manage really to give at loss – in short, it is lost because it has lost the freedom to be lost.«

133 | Vgl. Marion, Jean-Luc: *Étant donné*, 114: »Car une double aporie la ferme: ou bien le don se présente dans la présence et il disparaît de la donation pour s'inscrire dans le système économique de l'échange; ou bien le don ne se présente pas, mais alors il n'apparaît plus du tout, refermant ainsi toute phénoménalité de la donation. S'il apparaît au présent, le don offusque la donation par l'économie; s'il n'apparaît pas, il ferme à la donation toute phénoménalité.« Vgl. zum Unterschied der Herangehensweise von Marion und Derrida: Wohlmuth, Josef: *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007, 211: »Er [Marion, Anm. d. Verf.] wendet jedoch gegen Derrida ein, der Gabendiskurs dürfe nicht von der Gabe im ökonomischen Tausch ausgehen, sondern müsse sich um eine phänomenologische Neubestimmung der Gegebenheit bemühen. [...] Damit rückt der Husserl'sche Terminus in der französischen Version von donation in den Mittelpunkt. [...] Die phänomenologische Methode bestehe darin, die Gabe von der Gegebenheit her durch reduzierende Einklammerungen des Gebers, des Empfängers und des Tauschobjekts aus dem metaphysischen Geflecht der Kausalitäten und ihrer damit verbundenen Transendenzen zu lösen. Nur durch solche Reduktion könne die Gabe von der Ökonomie des Gabentausches befreit werden. Indem sich Marion auf donation konzentriert, setzt er gegenüber Derrida einen deutlich anderen phänomenologischen Akzent. Ausgangs- und Endpunkt ist dabei die Gegebenheit als Bewusstseinsphänomen.« Vgl. Makinlay, Shane: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York 2010, 9: »Derrida maintains that although we intend the impossible (a gift, love, justice, forgiveness, hospitality, God etc.) on the basis of an undecidable trace, this intention can never be fulfilled because as a transcendental signified, the impossible is totally other and can never be present or given in any way. Marion agrees

Marion missversteht¹³⁴ Derrida, wenn er meint, dass eine Aporie eine argumentative Sackgasse sein muss, in der das Denken endet.¹³⁵ Wohingegen sich doch bei Derrida gerade erst in der Aporie zeigt, dass die Gabe kein Halten findet, sich in der Alogik ihrer Differenzen erst ein atopischer Raum für utopische Anschlussmöglichkeiten öffnet.¹³⁶ Wohingegen das Denken der Unmöglichkeit der Gabe erst zum Aufweis ihrer Möglichkeitsbedingungen führt¹³⁷

that the impossible can never be objectively present, but argues that it can nevertheless be given, although only as dazzling and overwhelming excess, and not in a way that can be comprehended and grasped by determinate concepts.«

134 | Nicht nur er: Vgl. Caillé, Alain: Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe, in: Adloff, Frank u. Mau Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a.M. 2005, 168: »Verhehlen wir es nicht weiter: Diese Taschenspielerlei mit der Gabe betrübt uns. Die Kritik der Kärglichkeit der gewöhnlichen Gabe ließ uns eine besser gesicherte Gabe erhoffen. Und nun gibt es überhaupt keine Gabe.«

135 | Vgl. Gschwandtner, Christina: Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics, Bloomington 2007, 72: »Marion suggests that Derrida's aporia of the impossibility of the appearing of the gift only posits the problem, but does little to resolve it. He proceeds to show how the gift can indeed become possible by getting outside the economy of exchange and the metaphysics of presence. to which Derrida maintains it remains always resigned (by showing its impossibility to appear otherwise). If a gift is to appear it needs different conditions of possibility than impossibility. The economic horizon of exchange must be renounced in order to interpret the gift from the horizon of givenness itself. Marion shows how the gift can become possible when one of the terms of exchange is bracketed (or placed under phenomenological reduction) and thus eliminated – i.e., when the gift is thought without donor or without recipient or without a gift-object.«

136 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 14, 20, aber vor allem 197: »Es gibt auf jeden Fall für diese Unterscheidung keinen Sinn, keinen Ort, keine mögliche Markierung, wenigstens in der so umrahmten Situation, das heißt im kontextuellen Rahmen dieser Konvention oder dieser Intension. Aber jenseits dieses Rahmens, der so endliche Möglichkeiten von Entscheidung und von Beurteilung sicherstellt, zeichnen sich andere Kontexte ab und öffnen sich ihrerseits. [...] Da es für diese Verschachtelung keine Grenze gibt, findet sich vielmehr die Entgegensetzung von Konventionellem und Natürlichem selbst diskreditiert oder sagen wir strenger begrenzt hinsichtlich ihres unverzichtbaren Kredits, der Spekulation, die sie immer beglaubigen muß.«

137 | Flatscher, Matthias: Derridas ›coup de don‹ und Heideggers ›Es gibt‹. Bemerkungen zur Unmöglichkeit der Gabe, in: Flatscher, Matthias u. Zeillinger, Peter (Hg.): Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien 2004, 52: »Dieser Imperativ, das Unmögliche zu geben, durchzieht das Oeuvre Derridas, vor allem seine Überlegungen zur Ethik und Politik der letzten zwei Jahrzehnte. Nicht (mit Sicherheit) geben zu können, doch die Gabe riskieren zu müssen, ohne zu wissen, ob sie sich überhaupt ereignen kann, ob es so etwas wie Gabe gegeben haben wird. Kon-

und wohingegen doch bei Derrida die ökonomische Aporie nur ein erster Auftakt ist, eine verräumlichende Vorbereitung des semantischen Feldes, für die folgende verzeitlichende Öffnung der Untersuchung. Eine Öffnung, die in der Revision des Tausches und des Kreises bei Marcel Mauss' Text »Die Gabe« geschieht,¹³⁸ und sich auswächst von der Gabe zur Vergebung anhand einer Interpretation des Textes von »Falschgeld« von Charles Baudelaire.¹³⁹

Diese Sichtweise Marions der Gabe bei Derrida unterschlägt, dass es sich bei der *Différance*, der Verstellung und Verführung von aufeinander bezogenen Unterscheidungen, nicht um eine konstative Sprechweise handelt, die in Anspruch nehmen würde, existentielle Aussagen zu tätigen. Aussagen, die auf das Sein wahrheitsgemäß bezogen sind. Als ob es Derrida in seiner dezentrierenden Meditation um eine Identifikation, um eine Feststellung oder eine Definition der Gabe gehen würde; als ob Derrida versuchen würde, die Gabe in ihrem definitiven Wesen definitiv zu erfassen. So als ob Derrida nie im Begriff der *Différance* diese Art der Begrenzung, diese Art der Bezeichnung eines *signifié* durch ein *signifiant* unterlaufen und aufgebrochen hätte. Gerade so als ob im Begriff der *Différance* nicht schon offengelegt worden wäre, dass sich jede definitive Seinsbestimmung immer ausweitet auf die Frage nach der Definitivität der Seinsbestimmung, und dass sich diese Ausweitung wiederum entgrenzen lässt in der Frage nach der Bestimmbarkeit der Grenzen. Deshalb ruft die Gabe als Problem von Geben und Nehmen erst das Problem des ökonomischen Kreislaufs hervor und damit dann die Frage nach dem Kreislauf und dem Geflecht.¹⁴⁰ Der immense Vorteil der Problematisierung in Form einer Aporie besteht bei Derrida darin, dass Diskurse derart ausgeweitet und phi-

kreten Beispielen, die, wie so oft bei Derrida, aus dem ethisch-politischen Bereich des menschlichen Handelns genommen sind, ist diese Brüchigkeit des Un-Möglichen (nicht nur semantisch) in die Figur der Gabe eingeschrieben, so etwa dem Zeugnis, dem Versprechen oder dem Vergeben. Im Vergeben etwa wird nichts Mögliches verziehen, denn dann wäre es ein durch Nachsicht Lässliches, sondern wenn sich Vergebung ereignet, falls es diese überhaupt gibt, dann wird das Unverzeihliche – und somit das Unmögliche – vergeben.«

138 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 39-40 + 54-95.

139 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 46-48 + 97-219. Vgl. Baudelaire, Charles: *La fausse monnaie*, in ders.: *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. 8, *Le Spleen de Paris*. Gedichte in Prosa, München 1985, 220-223, vgl. Kapitel »3.3.2 Auswuchs der Gabe zur Vergebung: ›La fausse monnaie‹ von Charles Baudelaire«.

140 | Die Kritik von Iris Därmann verkennt genau diesen rekontextualisierenden Aspekt der Gabe bei Derrida, indem sie ihm unterstellt, den Begriff der reinen Gabe zu nihilisieren und in einer Bewegung des kulturellen Chauvinismus auf den Gabenbegriff fremder Ethnien entgegen ihrer Intention anzuwenden. Vgl. Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft*. Die ethnologische Provokation der Philosophie, München 2005, 641-719.

losophisch rekontextualisiert werden können. Die Gabe erscheint so in ihren aporetischen Grundbedingungen in der Form der Différance.¹⁴¹ Diese spurhafte Abwesenheit einer Präsenz, wie sie sich im Schriftzeichen aufweisen lässt, ist auch der Gabe zu eigen: Sie lässt sich nicht festlegen oder repräsentieren.¹⁴² Weil sie sich nicht in existenziellen Kategorien beobachten lässt, geht sie über zu Fragen zweiter und dritter Ordnung: Wie ist ein Beobachter vorgegangen, als er an der Frage nach dem Wesen der Gabe gescheitert ist? Warum scheitern Beobachtungen und kommt das Beobachten nie zu einem Halt?

Dieser Übergang ist ein ausgezeichnetes Merkmal der Différance, wie wir sie bei der Gabe am Werk¹⁴³ sehen und hat den Vorteil, dass auf diese Art eine Fülle von Verweisungen und reichhaltige Zusatzkontexte an ein eigentlich abgeschlossenes Thema angeflochten werden können.¹⁴⁴ Diese Art der Paradoxie-

141 | Vgl. Oswald, Marion: Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur, Göttingen 2004, 41: »Während die ›wahre‹ Gabe für den Text als Prozeß, als différance, den Text, noch bevor er ausgesprochen oder gar schon aufgeschrieben ist, den Text in seiner Nichtpräsenz und weitgehenden Unverfügbarkeit für den Rezipienten steht, [...] ist die zerstörte, die annullierte Gabe – so wie auch die Asche – Metapher der Schrift, Metapher als für das Abwesende als Zerstörtes in seiner Präsenz.«

142 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 133: »[...] die Struktur als Spur oder Vermächtnis dieses Textes – wie von allem, was überhaupt sein kann – überbietet das Phantasma von Rückkehr und markiert den Tod des Unterzeichners oder die Nicht-Rückkehr des Vermächtnisses, den Nicht-Nutzen, also eine gewisse Bedingung für Gabe in der Schrift selbst. Aus diesem Grund gibt es eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [à partir] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes. Es kann sie niemals im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz geben, selbst des Zeichens, des Bezeichnenden, des Bezeichneten oder des Wertes. Das ist einer der Gründe, weshalb wir bei der Ausarbeitung dieser Problematik immer von Texten ausgehen, von Texten im geläufigen und traditionellen Sinne der buch-stäblichen Schrift, auch der Literatur, oder von Texten im Sinne ›differenzieller/aufschiebender [différentielles] Spuren, einem Konzept folgend, das wir an anderer Stelle entwickelt haben.«

143 | Vgl. Zima, Peter: Dekonstruktion, 78: »Er projiziert das Problem der Ambivalenz und der Paradoxie auf die narrative Ebene, wenn er hinzufügt, daß die paradoxe Gabe des Freundes ›zugleich die Möglichkeit der Erzählung einfordert und ausschließt [...]‹.

144 | Vgl. Bischof, Sascha: Plus d'une éthique. Die Aporien der Ethik denken, in: Flatscher, Matthias u. Zeillinger, Peter (Hg.): Kreuzungen Derridas, 55: »Doch diese Endlichkeit [der Schrift, Anm. d. Verf.] wird immer schon vom ›radikal‹ anökonomischen unendlich Anderen unterbrochen, durchzogen und stets neu eröffnet. Für ein Denken der Schrift und der Differenz sind Ökonomie und Anökonomie keine Gegensätze. Die Differenz (différance) ist für Derrida der ökonomische ›Begriff‹ schlechthin (le concept économique). Sie kann als die ›allgemeinste Struktur der Ökonomie‹ (la structure plus

entfaltung hat den Vorteil, dass der blinde Fleck der Beobachtungen niedriger Ordnung immer mit berücksichtigt werden kann.¹⁴⁵ So profitiert eine Gabe davon, dass sie sich als differenziell unmöglich herausstellt, ihre Unerreichbarkeit kann einen Orientierungspunkt für menschliches Handeln darstellen. Die Unmöglichkeit einer Gabe tritt auf diese Weise als Korrektiv für konkreten Handlungen hervor.

3.3 DIE VERZEITLICHUNG DER GABE

Dieses Aufschließen der Gabe, die bisher in einer verräumlichenden Aporetik ausgebreitet wurde, geschieht bei Derrida zunächst in einer Hinwendung zum Begriff des Potlatsch bei Marcel Mauss. Ein Begriff, der, wie wir gesehen haben,¹⁴⁶ als Andeutung einer retorsiven Übersteigerung des ökonomischen Kreislaufs im früheren Werk Derridas nur indirekt behandelt wird, und an dieser Stelle eine ausführlichere Auffaltung erfährt.

3.3.1 Dekonstruierbarkeit des ökonomischen Tauschs

Die Beschäftigung mit dem Begriff der Gabe bei Mauss leistet für Derrida die enge Verzahnung mit seiner Nomenklatur der Différance. Derrida sieht bei der Gabe, wie sie Mauss beschreibt, einen Aspekt des Wahnsinns, der ihn reizt. Der Wahnsinn der Gabe bildet die Monstrosität des Ereignisses ab, zu-

générale de l'économie) bezeichnet werden. [...] Es ist die Differenz, die das undenkbarere Zusammendenken von Ökonomie und Nicht-Ökonomie ermöglicht. [...] Das gesamte Engagement der Dekonstruktion kann Derrida zufolge ausgehend von einem stets noch ökonomischen Bruch mit der Ökonomie verstanden werden.«

145 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 91: »Man kann paradox kommunizieren, und dies keineswegs ›sinnlos‹ (im Sinne von unverständlich = autopoietisch wirkungslos). [...] Als Operation funktioniert die paradoxe Kommunikation, auch wenn sie, und das ist ihre wohlverstandene Absicht, den Beobachter verwirrt. Sowohl die klassische Rhetorik, als auch die moderne Literatur, sowohl die Nietzsche-Heidegger-Tradition der Philosophie als auch die Familientherapeuten bedienen sich des offenen Paradoxierens; und mehr noch: es ist üblich geworden, beim Beobachten des Beobachtens anderer auf verdeckte Paradoxien zu achten. Die Funktion der paradoxen Kommunikation ist nicht völlig geklärt und vermutlich selbst paradox, nämlich als Versuch, Destruktion und Kreation in einem Akte zu vollziehen.«

146 | Vgl. die Kapitel dieser Arbeit: »3.1.1 Ökonomie in der Form der Différance« und »3.1.2 Kreisverläufe und Knotenstrukturen«.

mal sich dieser Wahnsinn auf die Sprengung der Zeit in einem Gabenereignis bezieht, die einen nutzbringenden Warenkreislauf verhindert.¹⁴⁷

Obwohl die Gabe bei Marcel Mauss von einer Bewegung der Kreisläufigkeit gekennzeichnet ist, weist die Gabe bei ihm ebenso eine widersprüchliche Eigenschaft auf, die zu einem **Aufbrechen der zirkulären Wiederkehr** führt.¹⁴⁸ Eine direkte Rückgabe wird verhindert, weil sie im Potlatsch verzögert und auf einen späteren Termin hinausgeschoben wird. Damit hält die Terminierung ihre auf einen späteren Zeitpunkt verschobene Rückgabe vor einem Durchdrehen im Warenkreislauf ab.¹⁴⁹ Dieser Aufschub, der einen unmittelbaren Wa-

147 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 101-102: »Doch ebenso wie der trobriandische Kula nur ein extremer Fall des Gabenaustauschs ist, so ist der Potlatsch in den Gesellschaften der amerikanischen Nordwestküste gewissermaßen nur eine monströse Ausgeburt des Geschenksystems. [...] Geschenke werden bei jeder Gelegenheit und für jeden ›Dienst‹ ausgetauscht, alles wird früher oder später wieder zurückgezahlt, um augenblicks von neuem verteilt zu werden.«

148 | Derrida streicht diesen Aspekt heraus, umso mehr als er vermutet, dass dieser Widerspruch von Mauss nicht bemerkt wird. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 54: »Mauss beunruhigt es herzlich wenig, daß die Gabe und der Tausch unvereinbar sind, daß eine getauschte Gabe nur eine Leih'Gabe' im Blick auf die Rück-›Gabe‹, das heißt eine Annullierung der Gabe ist. Wenn wir dies hervorheben, so wollen wir damit nicht sagen, daß es einen Gabentausch nicht gibt. Das Phänomen läßt sich sowenig leugnen wie das, was auf Phänomenebene eben wie ein Tausch von Gaben aussieht, sich so präsentiert. Aber der offenkundige und sichtliche semantische Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch muß problematisiert werden.« Auf diesen Punkt konzentriert sich weitere Kritik: Vgl. Moebius, Stephan: Marcel Mauss, Konstanz 2006, 133: »Bourdieu kritisiert jedoch, dass sowohl Lévi-Strauss als auch Mauss das zeitliche Intervall zwischen Gabe und Gegengabe vernachlässigt haben; dieses Intervall habe die Funktion, Gabe und Gegengabe ›gegeneinander abzuschirmen und zwei vollkommen symmetrische Handlungen als unverbundene Einzelhandlungen erscheinen zu lassen.« (Bourdieu 1998: 163) Die Tatsache des Tauschs wird durch das zeitliche Intervall (unbewusst) verschleiert, so als gebe es keine Beziehung zwischen den einzelnen Gabeakten. [...] Das objektive Tauschverhältnis muss also individuell und kollektiv verkannt werden, denn die sofortige Rückgabe würde den Schleier, dass es sich nicht um eine großzügige Gabe, sondern um einen einfachen Tauschmechanismus handelt, wegreißen.« Vgl. Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a.M. 1998, 163.

149 | Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Zufall der Gabe, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 129: »Für ein Denken der Gabe in Abgrenzung zum Tausch war es von Wichtigkeit, dass zwischen beiden Operationen deutlich unterschieden wurde. Denn Mauss thematisierte ausdrücklich jenes Moment der Verpflichtung, das in einer gegebenen Gabe für den Empfänger dieser Gabe bestand, und das nicht als Schuld [...] anzusehen ist. Mauss spricht von einer der Sache innewohnenden Kraft, einem hau, so

renkreislauf verzögert, scheint allen primitiven Kulturen gemeinsam zu sein, bei denen Mauss Anzeichen und Argumente für seine Fassung des Potlatsch bezieht. Dieser Aufschub zeigt sich im paradigmatischen »Potlatsch« der Ureinwohner Nordwestamerikas, wo der Aspekt der zeitlichen Verschiebung einer direkten Gegengabe in einem Gedankengang mit der totalen Warenverausgabung auftaucht. Die **Verzögerung** behindert den Warentausch in dem Maß wie die Verausgabung, bei der die Waren zerstört und geopfert werden, um den höheren sozialen Rang des Opfernden zu demonstrieren.¹⁵⁰ Der Austausch kann im »Kula« der Trobriand-Inseln im westlichen Pazifik vorgefunden werden, wo eine rituelle Abfolge von Nehmen und zeitlich getrenntem Geben einen unmittelbaren Tausch verhindert.¹⁵¹ Darüber hinaus ist er am »Hau« der Maori abzulesen, wo ein Geber sich von einem Geschenk trennt, das dann

der Eingeborenen Ausdruck, die den Empfänger der Gabe drängt, die Gabe durch eine Gegengabe zu erwidern.«

150 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 81-83: »Der Potlatsch selbst, so typisch als Tatsache und zugleich so charakteristisch für diese Stämme, ist nichts anderes als das System des Geschenkaustauschs. [...] Immerhin treten zwei Vorstellungen deutlicher zutage als im melanesischen Potlatsch oder in den entwickelteren bzw. zergliederteren Institutionen von Polynesien: nämlich der Begriff des Kredits, der Frist, sowie der Begriff der Ehre. [...] Jedwede Gegenleistung bedarf einer gewissen ›Zeit‹. Der Fristbegriff ist also immer dann logisch impliziert, wenn es darum geht, Besuche abzustatten, Heiraten oder Bündnisse einzugehen, einen Frieden zu schließen, an organisierten Spielen und Kämpfen teilzunehmen, Feste bei anderen zu feiern, rituelle und Ehrendienste zu leisten, sich gegenseitig ›Respekt‹ zu erweisen [...] – alles Dinge, die man zusammen mit anderen Dingen austauscht, die desto zahlreicher und wertvoller werden, je reicher die Gesellschaften sind.«

151 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 55-59: »Der Kula ist ein aristokratischer Handel. [...] Er scheint den Häuptlingen vorbehalten zu sein, die zugleich die Oberhäupter der Kula-Flotte und -Boote sind. [...] Dieser Handel wird auf eine vornehme, dem Anschein nach völlig desinteressierte und bescheidene Art geführt. [...] Man unterscheidet ihn streng vom Austausch nützlicher Dinge [...]. Zumindest dem Anschein nach besteht der Kula – wie der nordamerikanische Potlatsch – darin, daß die einen geben und die anderen empfangen [...], wobei die Empfänger von heute die Geber von morgen sind. Sogar in der umfassendsten, feierlichsten, edelsten und am stärksten vom Wettstreit bestimmten Form des Kula, nämlich der der großen überseeischen Expeditionen [...], gilt die Regel, daß man nichts zum Austausch mitnimmt, nicht einmal als eventuelle Gegengabe für eine Nahrung, um die zu bitten man sich sogar weigert. Mit voller Absicht empfängt man nur; und erst wenn im folgenden Jahr der besuchende Stamm die Flotte des besuchten Stammes beherbergt, werden die Geschenke mit Zinsen vergolten. [...] Theoretisch zirkulieren diese Zeichen des Reichtums unaufhörlich. Man darf sie weder zu lange aufbewahren, noch ›langsam‹ und ›schwer‹ mit ihnen sein [...].«

erst eine Reihe von verschiedenen Empfängern durchläuft, bevor es den ursprünglichen Geber (in Form eines funktional adäquaten Geschenks) wieder erreicht.¹⁵²

Gleichzeitig wirkt so die *Différance* in der Gabe. In der Verzögerung scheint die Würde des Dings auf, das in Gefahr ist, vom Warenkreislauf erfasst zu werden. In dieser Verzeitlichung geschieht eine Öffnung des Sinns, der sich zunächst als verstellt und verräumlicht dargestellt hat.¹⁵³ Insofern scheint hier in der Derrida'schen Analyse des unterbrochenen Kreislaufs, der im Begriff der Gabe bei Mauss geschieht, wieder der ereignishafte Zusammenhang von »Es gibt Zeit« und »Es gibt Sein« bei Heidegger auf.¹⁵⁴ Die Authentizität der

152 | Vgl. Mauss, Marcel: *Gabe*, 33-35: »Das taonga und alles streng persönliche Eigentum hat ein hau, eine geistige Macht; Sie geben mir eins davon, und ich gebe es einem Dritten; dieser gibt mir ein anderes taonga dafür, weil er vom hau meines Geschenks dazu getrieben wird; und ich bin gezwungen, Ihnen diese Sache zu geben, weil ich Ihnen zurückgeben muß, das Produkt des hau ihres taonga ist. [...] Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger[...].« Vgl. Fokouo, Jean Gabriel: *Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich u.a. 2006, 31: »C'est le principe du hau Maori [...], cette force qui habite l'objet donné et qui le pousse à revenir à son propriétaire. Le hau poursuit tout détenteur, il revient au lieu de sa naissance au sanctuaire de la forêt, du clan et au propriétaire.«

153 | Vgl. Derrida, Jacques: *Fg*, 56-57: »Für Mauss ist der Termin das ursprüngliche und wesentliche Merkmal der Gabe. Das Intervall, der Aufschub, den das spätere Fälligerwerden gewährt, erlaubt es Mauss, den Widerspruch zwischen der Gabe und dem Tausch nicht zu bemerken, auf dem ich soviel insistiere und der in den Wahnsinn treibt: sowohl in dem Fall, wo die Gabe dem zirkulären Tausch weiter fremd bleibt, wie auch in dem wo sie in ihn hineingezogen wird, bzw. von selbst in ihn hineinzieht. [...] Und die Synthese, das System oder die Syntax, die die Gabe und den Tausch zusammenfügen, kurz das *syn-* ist einfach die zeitliche oder genauer gesagt die auf Zeitgewinn spielende, temporisierende *différance*, der Aufschub des Termins oder die Zeit des Aufschubs[...], die jedes ›zur selben Zeit‹ disloziert. [...] Angetrieben von einer mysteriösen Kraft, verlangt das Ding nach der Gabe und der Rückgabe, es erfordert folglich die ›Zeit‹, den ›Termin‹, und den ›Aufschub‹ oder das ›Intervall‹ des Temporisierens, das Zeitgewinn-Werden der Verzeitlichung, kurz das Ding fordert die Belebung (*animation*) einer neutralen und homogenen Zeit durch das Begehren der Gabe und der Rückgabe.«

154 | Vgl. Fokouo, Jean Gabriel: *Donner et transmettre*, 94: »En effet dans son oeuvre Donner le temps [...] la réflexion de Jacques Derrida est tout d'abord phénoménologique et soulève la question des rapports qu'entretient le don avec la donation husserlienne ou avec l'existentialisme de Heidegger, qui traite de l'ontologie et de la question du

Welt, die sich durch ihre paradoxe Entzogenheit erklärt, besteht darin, nicht nur auf ihre Gegenständigkeit zum Menschen reduziert werden zu können. Dadurch, dass der unmittelbare Tausch eines Dings vorenthalten wird, erweist sich erst seine Würde und Eigenständigkeit, die darin besteht, Zeit zu schenken – Zeit, die im Warten auf die verzögerte Rückgabe entsteht.¹⁵⁵ – Zeit, die deshalb unmäßig und zerrissen ist, weil sie es nicht erwarten kann in der Hoffnung auf eine Zukunft und weil sie nicht vergessen kann, wie bestimmend die Vergangenheit des datierten Schenkungsakts ist.¹⁵⁶ Diese paradoxe Ereignishaftigkeit erlaubt erst das Auskeimen von Freiheitsgraden bei der Gabe, weil durch ihre paradoxe Formulierung sowohl eine ursächliche Bestimmung durch die Vergangenheit als auch eine determinierende Ausrichtung auf die Zukunft unterbunden wird.¹⁵⁷

temps. Chez lui, on note également l'affirmation selon laquelle le don serait coextensif aux données tel l'oubli et la temporalité [...].«

155 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 58-59: »Eine Gabe ist eine Gabe nur, sie gibt nur in dem Maße, wie sie die Zeit gibt. Der Unterschied zwischen einer Gabe und einem beliebigen anderen Tauschvorgang liegt darin, daß die Gabe die Zeit gibt. Dort, wo es die Gabe gibt, gibt es die Zeit. Das, was die Gabe gibt, ist die Zeit, aber diese Gabe der Zeit ist zugleich ein Verlangen nach Zeit. Es, das Ding, darf nicht unmittelbar und im selben Augenblick zurückgegeben werden. Es bedarf der Zeit und der Dauer, eines Wartens, das nicht vergißt.«

156 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 59: »Es, das Ding, verlangt Zeit, aber es verlangt nach einer begrenzten Zeit, also weder nach einem Augenblick noch nach einer unendlichen Zeit, sondern nach einer durch einen Termin determinierten Zeit: nach einem Rhythmus, einer Kadenz. Das Ding ist nicht in der Zeit, es ist oder es hat die Zeit, oder vielmehr, es verlangt einfach, die Zeit zu haben, sie zu geben oder zu nehmen – und zwar die Zeit als einen Rhythmus, der eben nicht eine vorgängige homogene Zeit akzidentiell rhythmisierte, sondern sie ursprünglich strukturiert.«

157 | Vgl. Baudrillard, Jean: Tausch, 183-184: »Über das ›reale‹ Ereignis hinausgehen. Es vom Ende her erneut lesen und einer prädestinierenden Lektüre unterziehen. Die Reihenfolge der Analyse umkehren, ohne nach realen Ursachen zu suchen, die man in unendlicher Zahl anhäufen kann, ohne jemals ihrer erstaunlichen Wirkung gewahr zu werden. Die Erklärung ist stets ein Alibi. Die Suche nach den Ursachen ist immer eine Leugnung des Ereignisses als solchem. Es handelt sich dabei um die Suche nach den Bedingungen, unter denen es auch hätte nicht stattfinden können. Nun ist aber das Ereignis, das auch hätte nicht stattfinden können (das ›reale‹ Ereignis), weniger interessant als jenes, welches keineswegs hätte nicht stattfinden können (das ›fatale‹ Ereignis).«

Dieser Bruch einer aufgeschobenen Zeit, der die Gabe vom rein vergeltenden Austausch entfernt, zeigt sich bei Mauss an zwei Problemstellungen: dem Kredit und der Ehre.

Die rituelle Organisation des **Kreditwesens** weist ein Charaktermerkmal von Schriftlichkeit auf: Weil die Indianer Nordwestamerikas keine Möglichkeiten der schriftlichen Aufzeichnung besessen hatten, veranstalteten sie öffentliche Zeremonien der Übergabe, um so unter der Zeugenschaft der Öffentlichkeit das Ereignis der Schenkung wiederholbar und somit erinnerbar für eine spätere Rückzahlung zu machen.¹⁵⁸ Diese soziale Theatralik stützt das Kreditwesen mit einem System der Schriftlichkeit aus, die Schenkungsakte symbolisch organisiert und anschlussfähig macht.¹⁵⁹ Die äußere Form eines öffentlichen Schenkungsakts übernimmt dabei die Funktion des eigentlichen Geschenks. Die theatralische Inszenierung der Schenkung macht das geschenkte Ding vernachlässigbar. – Wichtig für das Gelingen dieser Art des kommunikativen Austauschs ist, dass anhand der symbolischen Aufführung dieser Kreditvergabe der Erfolg einer Rückgabe wahrscheinlich gemacht wird. Es ist nicht mehr möglich, eine Rückgabe zu vergessen, weil sie in das Gedächtnis der Zeugen eingeschrieben, weil sie vor aller Augen publiziert worden ist. Die Schriftlichkeit der Gabe liegt darin, dass die repräsentative Struktur, die Symbolisierung einer gegebenen Gabe in einem öffentlichen Schenkungsakt, die Präsenz einer Gabe beobachtbar macht, die ansonsten unrepräsentiert, für alle Zeugen einfach nie geschehen und ungegenwärtig nicht-seiend wäre.¹⁶⁰

158 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 82: »Über den Potlatsch hat Boas nie etwas Besseres gesagt als das Folgende [...]: ›Das wirtschaftliche System der Indianer der britischen Kolonie basiert weitgehend auf dem Kredit, ebenso sehr wie das der zivilisierten Völker. Bei all seinen Unternehmungen verläßt sich der Indianer auf die Hilfe seiner Freunde. Er verspricht, sie für diese Hilfe zu einem späteren Zeitpunkt zu bezahlen. Besteht die geleistete Hilfe in Wertsachen, die von den Indianern in Decken gemessen werden, so wie wir sie in Geld messen, dann verspricht er, den Wert dieses Darlehens mit Zinsen zurückzuerstatten. Der Indianer hat kein Buchhaltungssystem; folglich wird die Transaktion öffentlich vollzogen, um ihr Sicherheit zu geben. Schulden machen und Schulden begleichen – das ist der Potlatsch.‹ [...] Wenn man Ausdrücke wie ›Schulden, Zahlung, Rückzahlung, Darlehen‹ dahingehend korrigiert, daß man sie durch Ausdrücke wie ›Geschenk‹ und ›Gegengeschenk‹ ersetzt, Ausdrücke, die Boas gelegentlich selber benutzt, so hat man eine recht genaue Vorstellung von der Funktion des Kredits im Potlatsch.«

159 | Vgl. Dzimira, Sylvain: Marcel Mauss, savant et politique, Paris 2007, 37: »Pour Marcel Mauss, le don est l'opérateur symbolique, à la fois matériel et spirituel, universel et singulier, de l'alliance durable entre les hommes: c'est un rapport social fait de présents, de politesses, d'invitations etc. [...].«

160 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 62-63: »Für uns kündigt sich hier vielmehr ein gewisser Bezug an zwischen der Schrift oder ihrem Ersatz (aber was wäre ein Schriftersatz

Diese Verschriftlichung der Gabe, ihr verräumlichendes Raumgreifen, ist für Derrida einer der Hauptschritte in der Staffelung seiner Unterscheidung von Gabe und Tausch.

Die Gabe ist zwar den selben verzeitlichenden Verwitterungen ausgesetzt wie die Schrift: Sie tritt als verräumlichte Repräsentation in die Welt (das Schauspiel tritt an die Stelle der eigentlichen Schenkung) ist jedoch damit gleichzeitig in einer spurhaften Entrückung entzogen. Der repräsentative Charakter dieser öffentlichen Kreditgewährung macht die Gabe erst nachvollziehbar, überantwortet sie aber im selben Augenblick einer spurhaft uneigentlichen Verwendung.

Als zweites Beispiel für die Gebrochenheit der Gabe bei Marcel Mauss fällt Derrida der Begriff der **Ehre** auf. Die Regeln des nordamerikanischen Potlatschs der indigenen Völker der Tlingit und der Haida besagen, dass mit dem Grad der Verausgabung bei einem Schenkungsakt das Ansehen des Verschwenders steigt.¹⁶¹ Durch diesen Wahnsinn der überreichen Vergeltung hat es den Anschein, dass sich die Gabe vom Prinzip des Tausches weitgehend abtrennt.¹⁶² Eher werden die Güter im Potlatsch zerstört, bevor auch nur der Anschein einer Rückgabe entsteht.¹⁶³ Damit beraubt sich die Gabe nicht nur

anders als eine Schrift?) und dem Prozeß der Gabe: dieser macht vielleicht nicht bloß den Inhalt oder Gegenstand einer Schrift aus – eines Rechnungsbuchs, einer Archivalie, einer Kostenaufstellung (*mémoires*), einer Erzählung oder eines Gedichts –, sondern ist bereits für sich genommen das Markieren einer Spur. Die Gabe wäre so stets die Gabe einer Schrift, einer Erinnerung (*mémoire*), eines Gedichts, oder einer Erzählung, auf jeden Fall vermachte oder hinterließe sie einen Text; und die Schrift wäre demnach nicht das formale Hilfsmittel, die äußerliche Archivierung der Gabe [...], sondern etwas [...], die Archivakte, die sich unmittelbar anschließt an den performativen Akt der Gabe.«

161 | Wir haben diesen Punkt im Kapitel »3.1.1 Ökonomie in der Form der *Différance*« schon angesprochen. Darin geht es um den Aspekt vom Mauss' Werk, den sich Georges Bataille unter dem Schlagwort der Verausgabung erarbeitet hat.

162 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 65: »Bei diesem Wahnsinn, der bei Mauss schließlich bis an die Oberfläche des Textes kommt, handelt es sich um einen gewissen Exzeß der Gabe, der den Sinn der Gabe am Ende vielleicht verbrennt und zu Asche werden läßt; zumindest bedroht er jene präsumierte semantische Einheit, die es überhaupt erlaubt, von Gabe zu sprechen.«

163 | Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 84-86: »Nicht minder groß ist die Rolle, welche der Begriff der Ehre bei den Transaktionen der Indianer spielt. Nirgendwo sonst hängt das individuelle Prestige eines Häuptlings und das Prestige seines Clans enger mit der Ausgabe und der Pünktlichkeit zusammen, mit der die angenommenen Gaben mit hohen Zinsen zurückgezahlt werden, so daß der Gläubiger zum Schuldner wird. Bei einigen Potlatschs ist man gezwungen, alles auszugeben, was man besitzt; man darf nichts zurückbehalten. Derjenige, der seinen Reichtum am verschwenderischsten ausgibt, gewinnt

ihrer Tauschmöglichkeit, sondern auch ihres zeichenhaften Charakters, wie er unter dem Aspekt des Kredits aufgeschienen ist. Eine zerstörte Gegengabe kann nicht mehr als Symbol für eine vergessene Gabe dienen, denn sie ist selbst dem Vergessen anheimgefallen.¹⁶⁴ Die Verunmöglichung einer Rückgabe in ihrer bloßen Zerstörung infiziert auch die Aussagemöglichkeiten. Das Symbol, das für die unmögliche Gabe zu stehen schien, ist selbst einem zentralen Ordnungsbegriff beraubt.¹⁶⁵ Eine differenzielle Verzeitlichung, die vor der Unterminierung der eigenen Position nicht Halt macht.¹⁶⁶

Zur Steigerung der Ehre wird im Potlatsch also die eigentliche Gabe in einer übersteigerten Rückgabe in einer solchen Weise überboten, dass nicht nur mehr jede Art von Austausch unterbrochen ist, sondern auch die eigentliche Gabe in Vergessenheit gerät. Eine Selbstvergessenheit, die sogar nicht mehr in einer Reziprozität von Rückgabe und Ehrsteigerung aufgefangen werden kann, weil sie zu einer semantischen Zersetzung führt.¹⁶⁷ Im Begriff des

an Prestige. [...] In einigen Fällen geht es nicht einmal um Geben und Zurückzahlen, sondern um Zerstörung, nur um nicht den Anschein zu erwecken, als lege man Wert auf eine Rückgabe.«

164 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 67: »Verbunden mit einem double-bind [...] ist dieser Wahnsinn zunächst einmal ein doppelter, denn er gefährdet a priori sowohl den geschlossenen Kreis einer Rationalität des Tausches wie auch die ungezügelt und rückkehrlose Verausgabung einer Gabe, von der nichts im Gedächtnis bleibt: er ist Wahnsinn der Bewahrung oder der hypermnestischen Kapitalisierung und Wahnsinn der gedächtnislosen Verausgabung.«

165 | Derrida sieht Anzeichen dafür bei Mauss. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 77. Vgl. Mauss, Marcel: Gabe, 167-168: »Wir können jedoch noch weiter gehen und die wesentlichen Begriffe, derer wir uns bedient haben, anders betrachten. Unsere Ausdrücke ›Geschenk‹ und ›Gabe‹ sind nicht ganz exakt, aber wie haben keine anderen. Es wäre gut, wenn die Rechts- und Wirtschaftsbegriffe, die wir gerne einander gegenüberstellen – Freiheit und Verpflichtung; Freigebigkeit, Großzügigkeit, Verschwendung einerseits und Ersparnis, Interesse, Nützlichkeit andererseits – wieder einmal einer Prüfung zu unterziehen.«

166 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 67: »Er [der Wahnsinn, Anm. d. Verf.] zerstört die semantische Referenz, die es erlaubte, vernünftig über diesen Wahnsinn zu reden oder ihn vernünftig zu beschreiben, kurz man weiß am Ende nicht mehr, was Gabe und Nicht-Gabe eigentlich sagen wollen. Immer gibt es einen Moment, wo dieser Wahnsinn beginnt, das Wort oder den Sinn ›Gabe‹ zu verbrennen, um dann die Asche dieser ›Gabe‹ zu zerstreuen, ihre Wortkeime [les termes ou les germes] rückkehrlos zu disseminieren.«

167 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 78: »Dieser Wahnsinn schwankt unablässig zwischen einem ›ich rede Unsinn‹ und einem ›glauben sie ja nicht, daß ich Unsinn rede, selbst wenn ich über den Wahnsinn spreche‹. Verewigt oder eingeschrieben ist dieser Wahnsinn in dem Befehl zu vergessen, der zu jeder Gabe gehört.«

Kredits konnte Mauss eine repräsentative Ersatzstruktur finden für eine verschwindende Gabe, die nur in ihrer öffentlichen Bezeugung eine symbolisch-schriftliche Spur hinterlässt. Im Begriff der Ehre verliert Mauss selbst diese repräsentative Spur: In der ehrenvollen Zerstörung wird nicht nur die Gabe vollständig pulverisiert, sondern auch ihr repräsentativer Ersatz.¹⁶⁸

Diese Art des doppelt spurhaften Verwischens kann man illustrieren, wenn man eine andere Stelle in Derridas Werk heranzieht, in dem es auch um das Vergessen und seine **doppelte Geheimnishaftigkeit** geht.¹⁶⁹ Der geblendete Ödipus zieht sich zum Sterben zurück. Nicht nur, dass er sich damit seinen Töchtern entzieht und diese der Trauer überlässt; er entzieht sich darüber hinaus noch einmal dadurch, dass er sich an einen geheimen Ort zum Sterben begibt und seine Töchter auf diese Weise um einen Ort der Trauer, um ein Grabmal beraubt, an dem die Erinnerung an ihn statthaft begangen werden kann. Er wischt sich also zwei Mal aus: einmal, indem er stirbt, und noch einmal, indem er eine Erinnerung an seinen Tod verweigert, indem er das Zeichen seines Gestorben-Seins, ein seinen Tod überdauerndes Grabmal, unzugänglich hält. Dieses vergessene Zeichen für einen Vergessenen, diese doppelte Verweigerung einer Präsenz und einer repräsentierten Präsenz, ermöglicht jedoch das selbstbestimmte Weiterleben der Töchter, die sich auf ihr soziales Weiterleben konzentrieren können. – Ein solches doppeltes Vergessen verunmöglicht nicht nur Handlungsoptionen, es bietet paradoxerweise geradezu die Chance auf das Entstehen von Alternativen. Das Grabmal des Ödipus ist so durch das vergessene Vergessen in der verbotenen Trauer der Töchter implantiert und formuliert einen Zwang, nicht um den Vater trauern zu können, sondern sich stattdessen dem Aufbau der Gemeinschaft widmen zu müssen. Die verbotene Trauer, die Vergessenheit des Trauerortes und das Vergessen des Verstorbenen machen eine andere Art der Erinnerung möglich, das Weiterleben des gestorbenen Ödipus in der Konzentration der Töchter auf den politischen Fortbestand.¹⁷⁰

168 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 76: »Nun, man hat es nicht mehr mit einer scharfen Trennungslinie zu tun, die das Transzendente vom Bedingten, das Bedingende vom Bedingten scheidet, sondern mit einer verwinkelten Unentscheidbarkeit, in der die Bedeutungen nicht feststehen und sich umkehren können: die Gabe des Lebens führt auf die Gabe des Todes zurück, die Gabe des Tages auf die der Nacht usw.«

169 | Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 70-71 + 72-88.

170 | Das gilt um so mehr, als Ödipus der Prototyp des Menschen war, der seine Selbsterkenntnis an den Beginn seiner Regentschaft gestellt hatte. Vgl. Steinmann, Kurt [Übers.u. Hg.]: Sophokles. König Ödipus, Stuttgart 1989, 23-24: »Denn vor aller Augen trat gegen ihn an die geflügelte Jungfrau [die Sphinx, Anm. d. Verf.] einst, und klug erschien er in der Prüfung und hold der Stadt.« Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 82: »Heteronomie, Wunsch, und Gesetz des Anderen, dort, wo letzterer, der Andere, ja

Im Zuge dessen ist es bezeichnend, dass die Gabe – doppelt geheimnisvoll – nicht aufzufinden ist, sie scheint nicht einmal als Spur auf; gleichwohl sie stattfindet, und zwar nur dadurch, dass sie ihre Unmöglichkeit in immer wieder unternommenen Anläufen erweist. Der Nachvollzug ihrer Paradoxie ist zur Heimstatt ihrer Unheimlichkeit geworden: Die Verkenntnis ihrer Anwesenheit ermöglicht die Entfaltung der Erkenntnis ihrer Abwesenheit. Eine formelhafte Kippfigur¹⁷¹ für den reizvollen Übergang von Beobachtungen niederer zu Beobachtungen höherer Ordnung: Bei der Behandlung der Frage nach der Gabe ist Derrida nicht sehr am Wesen der Gabe interessiert, sondern begeistert von den Anschlussmöglichkeiten, die sich aus der paradoxen Form der Gabe ergeben können. Das beschränkt sich nicht nur auf einen Übergang zum Rätsel des Verschwindens der Gabe, das auf das Rätsel der entzogenen Spur, des Geheimnisses und der Vergessenheit verweist. Die Behandlung der Gabe erfährt so ihre Bedürftigkeit. Dieser Supplementierungsbedarf setzt sich dann auch in den folgenden Kapiteln in den Fragen nach der Gabe fort, die auf die Vergebung abzielen und der anschließenden Frage nach der Vergeblichkeit eines Opfers, der Selbstaufgabe.

3.3.2 Auswuchs der Gabe zur Vergebung: »La fausse monnaie«

Die Analyse der Gabe ist also bei Derrida den Bedingungen der spurhaften Verwitterung unterworfen. Den Bedingungen der Différance, die zwar einen Nachvollzug ihrer verräumlichten Unterscheidungen möglich machen, eine statuarische Identifikation ihres Wesens aber durch ihre verzeitlichende Weiterentwicklung verwischen. Diese geheimnisvolle Entzogenheit der Gabe, ihr selbstreflexives Weiterwirken gerade dort, wo sie sich verflüchtigt zu haben

der Letzte, Ödipus der erste Mensch [...], wie auch Ödipus der letzte Mensch [...], nicht nur sterben wollte, sondern für die Seinen unauffindbar, ihrer Trauer entzogen sein wollte, wobei er diese und sich selbst in den Abgrund einer Trauer fortreißt, die um ihre Trauer selbst trauert [...].« Dieser Entzug der Trauer durch Ödipus kann als heroisches Opfer gedeutet werden, in dem sich seine Menschenerkenntnis ein letztes Mal ausdrückt: Der einzelne kann seinen Tod übersteigen, er kann sogar seine schicksalhafte Verfluchung umwenden, indem er sich für das Weiterleben der Polis einsetzt und das Leben der Menschheit vor das eigene setzt. Ödipus opfert sein Weiterleben in der Erinnerung der Töchter auf, indem er sie zur Beschäftigung mit der Polis anhält.

171 | Diese formale Ornamentik rechtfertigt sich dadurch, dass sie Anreize für sinnvolle Anschlussmöglichkeiten bieten kann unter erschwerten Bedingungen, die kurz als »postmoderne« Beliebigkeit umrissen werden können. Eine formale Verspieltheit kann dort Diskurse vorantreiben, wo deren Weiterführung unter einer unüberschaubaren Anzahl von Folgediskursen unwahrscheinlich zu werden droht.

schein, ist der Verständnishorizont, den man beim Gabenbegriff von Derrida nicht aus den Augen verlieren darf.¹⁷²

Deshalb, um es uns kurz wieder vor Augen zu führen, erfolgt unmittelbar nach der Beschäftigung der Gebrochenheit und der Ungegenwärtigkeit der Gabe eine Untersuchung der Flüchtigkeit des Gabenbegriffs, in der sich gleichwohl seine Gegenwärtigkeit dynamisch herausstellt.¹⁷³ Wir nehmen die Erwägungen von Derrida an der Stelle wieder auf, an der dieses **Motiv der Gabenverwitterung in der Problematik der Schriftlichkeit reformuliert** wird.¹⁷⁴ Gabe wie auch Schriftsprache sind beide geprägt von der Monstrosität des Ereignisses, der ihr eigentlichen Abgründigkeit von verunmöglichter Möglichkeit, der Abwesenheit des Anwesenden oder etwa der Undatierbarkeit des gegebenen Datums.¹⁷⁵ Darüber hinaus, dass die Sprache uns vorgegeben ist, liegt die Gemeinsamkeit darin, dass die Monstrosität von Sprache und Gabe zur Selbstvernichtung in der Paradoxalität tendiert.¹⁷⁶ Das Wesen der Gabe, die

172 | So taucht die Gabe selbst bei der Frage nach einer angemessenen Übersetzung wieder auf, der notwendigen Sinnverschiebung, die durch eine Übersetzung eintritt, wenn der Sinn eines Textes wiedergegeben werden soll. Vgl. Derrida, Jacques: *Acts of Religion*, New York u. London 2002, 113-117.

173 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 97-142: Im dritten Kapitel »Das falsche Geldstück« (I) Poetik des Tabaks (Baudelaire, Maler des modernen Lebens).

174 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 108: »Bevor man selbst von irgendwelcher Gabe oder Teilung der Sprache spricht, spricht man auf nicht unbedeutende Weise von der Sprache als von einem Gegebenen, einem System, das notwendiger Weise vor uns da ist, das wir ausgehend von einer fundamentalen Passivität empfangen. [...] Die Sprache gibt zu denken, aber ebenso entwendet/entschwindet [...] sie, sie souffliert/verblüfft [...] uns, sie entzieht eine Verantwortung, die sie aufzurichten scheint, sie trägt die Eigenheit unserer Gedanken mit sich fort, bevor wir sie uns angeeignet haben.« Vgl. auch zur Verbundenheit von Gabe und Sprache: Khatibi, Abdelkébir: Derrida, 33-34 »Je conçois que l'art de lire (de surcroît, comment lire de texte d'un ami vivant qui vous interpelle?) accueille le don de désir et de transmission immédiate. je l'accorde sans échange au lecteur anonyme.«

175 | Wir sind darauf im Kapitel »2.3.3 Paradoxierung bei Derrida« eingegangen.

176 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 109: »Alle Schwierigkeiten der Benennung oder der Schrift im weiteren Sinne sind auch Schwierigkeiten, sich zu benennen, sich zu schreiben. Alles, was sich in der Sprache sagen ließe und was sich im allgemeinen über geben/nehmen schreiben ließe, ginge a priori zurück auf die Sprache und die Schrift als geben/nehmen. Geben liefe auf nehmen und nehmen auf geben hinaus, aber das käme auch darauf zurück, nicht allein auf die Sprache und die Schrift zurückzugehen, sondern sich auf den Text im allgemeinen hinauszuwinden, jenseits seiner linguistischen oder logozentrischen Geschlossenheit, jenseits seines engen und geläufigen Sinnes.« Vgl. Busch, Kathrin: Derrida überleben – zum Schwerpunktthema, in: *Journal Phänomeno-*

Wahrheit in der Sprache kann nur insofern zum Ausdruck gebracht werden, als sich das Unwesen der Gabe und die Unwahrheit der Sprache in ihrer grenzüberschreitenden Supplementarität herausstellen. Jeder Versuch einer Feststellung führt zu einem selbstreflexiven Rekurs der Ausgangsunterscheidung und damit zu einer Verzeitlichung des Festgestellten: Die eigentliche Bedeutung der Begriffe von Gabe und Sprache zeigt sich erst in ihrer uneigentlichen Entfremdung.¹⁷⁷ Das bedeutet im Hinblick auf die Paradoxalität der Gabe, dass diese sich in der ereignishaften Bindung der Unterscheidung von Möglichkeit und Unmöglichkeit zu erkennen gibt.¹⁷⁸ Während sich die Widersprüchlichkeit in der Schriftsprache zum autoaggressiven Gegensatz von de-

logie, Wien, 23/2005, 6: »So wie es verfehlt wäre, das Ethische im Denken Derridas erst in der Spätphilosophie erblicken zu wollen, da schon ›Dekonstruktion‹ und *différance* im Namen des Anderen konturiert werden, so aussichtsreich erscheint es, die Begriffe der Gabe und Gastfreundschaft auf Fragen sprachlicher oder bildlicher Repräsentation zurückzubeziehen.«

177 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 109: »Es kündigt die Verbindung zwischen der Ökonomie des Eigentlichen, der Aneignung, der Enteignung, der Entaneignung und dem Kommen oder Zurück-Kommen des Ereignisses als Restitution oder Jenseits der Restitution im Ereignis* oder im Enteignis* an.«

178 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt – oder: ›Das falsche Geldstück‹, in: Wetzell, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, 117: »Etwas geschieht also, kommt vor; ein Ereignis findet statt. Wo fand es statt? Wo passierte es? Wem geschieht es? Worin besteht es? Was hier geschieht, ist nicht der Inhalt einer Geschichte: jene Ereignisse, von denen eine erzählerische Beziehung [...] allgemein berichtet. Was geschieht, geschieht der Erzählung, den Elementen der Erzählung selbst, angefangen mit der Fiktion ihres unterstellten Sujets. Man denkt allgemein, daß der erzählerische Diskurs von Ereignissen berichtet, die außerhalb und vor ihr stattfinden. Die erzählerische Beziehung, so denkt man, erzählt sich nicht selbst, sie berichtet von ihrem Inhalt, der außerhalb und vor ihr gegeben ist. Hier – das müssen wir berücksichtigen – geschieht das, was geschieht, dem Erzähler und der Erzählung; was geschieht, provoziert den Erzähler und die Erzählung; und die Komponenten der Erzählung sind es, ohne welche das Ereignis sicherlich nicht stattfände. Es ist, als ob die erzählerische Bedingung der Grund der erzählten Sache wäre; als ob der Bericht das Ereignis erzeugte, von dem er angeblich berichtet. Unter der Bedingung des Berichtes würde das erzählte Ereignis stattfinden, wird es stattfinden. Der Bericht als Grund und Bedingung der Sache ist der Bericht, der die Möglichkeit der erzählten Sache gibt, die Möglichkeit der Geschichte als Geschichte einer Gabe oder einer Vergebung, aber auch und dadurch selbst die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Gabe und der Vergebung [...].«

finitiver Abgeschlossenheit und Supplementarität strukturiert.¹⁷⁹ Die Schriftlichkeit der Sprache bezeugt die Abwesenheit eines Signifikats, die erst durch die Repräsentationsfunktion eines Signifikanten anwesend gemacht werden kann.¹⁸⁰ In diese monströse Unentschiedenheit ist der Diskurs über die Gabe im Anschluss an eine Interpretation des Textes »La fausse monnaie« von Charles Baudelaire eingebettet.¹⁸¹ Die Différance organisiert dabei den unmerklichen Übergang von einer Seite der Unterscheidung auf die andere: Die Gabe kommt erst dann zur Entfaltung ihrer Möglichkeitsbedingungen, als sich herausstellt, dass sie unmöglich für einen Geber oder einen Empfänger vollziehbar existieren kann.¹⁸²

179 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzell, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 107: »Dieser Text ist also auch das Stück, möglicherweise ein falsches Geldstück, nämlich eine Maschine, um Ereignisse zu bewirken: Zunächst das Ereignis des Textes, der dasteht als Erzählung, die sich der Lektüre übergibt oder ihr dargeboten wird (dieses Ereignis hat stattgefunden und findet weiter statt, es gibt Zeit und braucht seine Zeit, es gibt sich anscheinend Zeit), aber auch und konsequenterweise – hiervon ausgehend im Sinne der Ordnung des offenen Möglichen und des Aleatorischen – ein Ereignis, das weitere bewirken kann, ohne dass sich ein Ende abzeichnet, in endloser Serie, ein Ereignis, das andere Ereignisse in sich trägt [...]«

180 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 133: »Aus diesem Grund gibt es eine Problematik der Gabe erst im Anschluß [...] an eine Folgeproblematik der Spur und des Textes. Es kann sie niemals im Anschluß an eine Metaphysik der Präsenz geben, selbst des Zeichens, des Bezeichnenden, des Bezeichneten oder des Wertes. Das ist einer der Gründe, weshalb wir bei der Ausarbeitung dieser Problematik immer von Texten ausgehen, von Texten im geläufigen und traditionellen Sinne der buchstäblichen Schrift, auch der Literatur, oder von Texten im Sinne ›differantieller/aufschiebender [différentielles] Spuren, einem Konzept folgend, das wir an anderer Stelle entwickelt haben.« Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzell, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 110.

181 | Von dieser verdoppelnden Unentschiedenheit zeugt allein schon der Titel der Erzählung. »Falschgeld«, der nicht nur für den Inhalt der Geschichte steht, in der es um ein falsches Geldstück geht, sondern auch um die Geschichte selbst, die in gewisser Weise eine Fälschung darstellt. Eine Fälschung, die darin bestehen kann, dass es sich um gar keine »wahre Geschichte« handelt, sondern um Fiktion, oder etwa dass der Titel eine falsche Bezeichnung für die Erzählung darstellt. Beim als Almosen geschenkten »Falschgeld« in der Geschichte muss es sich gar nicht um etwas Wertloses handeln – dieses Geldstück kann beträchtliche Zinseinnahmen versprechen. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 114-118 + 123-128.

182 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 136: »Was die Ökonomie der Erzählung und die Erzählung der Ökonomie anbelangt, so haben wir flüchtig den Grund eingesehen, aus dem die Gabe, wenn es sie gibt, zugleich die Möglichkeit der Erzählung einfordert und aus-

Inwieweit die Spende eines falschen Geldstücks in der monströsen Paradoxalität des Ereignisses gesehen werden kann, zeigt sich zunächst oberflächlich, wenn man die Bedingungen der Glaubwürdigkeit eines Geldstücks betrachtet. Wir unternehmen dies im Anschluss an die Erzählung von Baudelaire.

In »Das falsche Geldstück«¹⁸³ geht es um einen Gabenvorgang: Ein Bettler erhält vom Freund des Erzählers eine relativ wertvolle Münze als Almosen. Diese Münze ist jedoch gefälscht. Was den Erzähler zu Spekulationen anregt. Geschah diese Gabe aus einer Niederträchtigkeit des Freundes heraus? (Immerhin hat der Bettler Unannehmlichkeiten zu erwarten, sollte sich das Geldstück als Falschgeld herausstellen – ob er nur enttäuscht wäre, weil er nicht zum Nennwert Waren eintauschen kann, weil dann das falsche Geldstück kompensationslos konfisziert wird, oder ob er sogar wegen Verbreitung von Falschgeld angezeigt wird.) Oder ist das Geschenk des Freundes aus einer Art hoffnungsvollen Menschenfreundlichkeit heraus entstanden? (Sollte es dem Bettler gelingen, das Falschgeld unerkant wieder in Umlauf zu bringen, könnte dies den wundersamen Anstoß zu einem weiteren Geldgewinn darstellen.)¹⁸⁴ Derrida faltet diese Erzählung in mehreren Aspekten auf, wobei sich hier Motive wieder auffinden lassen, die schon bei der verunmöglichten Bestimmung der Gabe aufgefallen sind.¹⁸⁵ Dieses verwickelte Almosen, wie es bei Baudelaire auftaucht, eignet sich zur verwundenen Anwendung des Gabenbegriffs.¹⁸⁶ – Eine Gabe, die von den Wunden des Ereignisses in mehrfacher Hinsicht gezeichnet ist:

schließt. Die Gabe gehört zur Bedingung der Erzählung, gleichzeitig aber zur Bedingung der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Erzählung.«

183 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220-223.

184 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Mais dans mon misérable cerveau, toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!), entra soudainement cette idée qu'une pareille conduite, de la part de mon ami, n'était excusable que par le désir de créer un événement dans la vie de ce pauvre diable, peut-être même de connaître les conséquences diverses, funestes ou autres, que peut engendrer une pièce fausse dans la main d'un mendiant. Ne pouvait-elle se multiplier en pièces vraies? ne pouvait-elle pas aussi le conduire en prison?«

185 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 143-219: Im letzten Kapitel mit der Überschrift »Das falsche Geldstück« (II): Gabe und Gegen-Gabe, Entschuldigung und Vergebung (Baudelaire und die Geschichte der Widmung).

186 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 151: »Es gibt dort eine Szene des Gabe und der Vergebung einer Gabe, die nichts zu geben scheint, und einer Vergebung, die sich letztlich verweigert: doppelte Annullierung, doppelter Zirkel und doppelter Ring der Annullierung. Der agonalen Szene wird eine stark libidinöse Besetzung zwischen dem Erzähler und seinem Freund verliehen, im Innern oder ausgehend von einer Freundschaft, einer

Um eine dieser Auszeichnungen zu erwähnen, interpretiert Derrida die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses anhand der Erzählung Baudelaires als **spekulative Wucherung** des ursprünglichen Gabengeschehens. Der Freund des Erzählers gibt ein banales Ding von sich, das den Fortgang der Erzählung ereignishaft in eine Unterscheidung treibt: Entweder hat der Bettler durch das Almosen gewonnen oder er hat verloren. Diese Unterscheidung, die vom Almosen ausgelöst wird, ist aber unabhängig von seinem Materialwert, von der »wahren Natur«¹⁸⁷ des Geldstücks – sie hängt allein vom Glauben ab, den zukünftige Geschäftspartner des Bettlers dem falschen Geldstück zuschreiben werden.¹⁸⁸ Das Geldstück erlangt (wie ein sprachliches Zeichen) allein durch den Gebrauch der Sprachgemeinschaft seine Akzeptanz, nicht durch eine natürliche

Übertragung, einem Bund, einem Vertrag – zu denen der Tabak den Ton [...] anzugeben scheint.«

187 | Die wahre Natur des falschen Geldstücks besteht eben in seiner Nichtnatürlichkeit. Das wahre Geschenk der Natur besteht in der Träumerei und dem Spintisieren, das sich nicht auszahlt. Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!) [...]«

188 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 160: »Aus diesem Grunde ist die gemeinsame Bedingung der Gabe und des Ereignisses eine gewisse Unbedingtheit* [...]. Das Ereignis und die Gabe, das Ereignis als Gabe, die Gabe als Ereignis müssen einfallartig, unmotiviert – zum Beispiel interesselos – sein. Entscheidend wie sie sind, müssen sie das Raster [...] zerreißen und das Kontinuum einer Erzählung unterbrechen, zu der sie gleichwohl auffordern; sie müssen die Ordnung der Kausalitäten stören: augenblicklich.«

Bindung an einen Referenzwert.¹⁸⁹ Das »silberne Zweifrankenstück«¹⁹⁰, das der Freund des Erzählers dem Bettler gegeben hat, kann seinen Wert eben nicht darauf begründen, dass es aus Silber ist – es ist gefälscht –, sondern daraus, dass es vielleicht Geschäftspartner gibt, die das Falschgeld als bare Münze nehmen. Und genau in dieser Arbitrarität des Geldes liegt, wie bei der Sprache, wie bei den Schriftzeichen, der Grund zu einer disseminativen Vervielfältigbarkeit, zur spekulativen Wucherung. Das Ereignis kann seinen Lauf nehmen, weil es sich vom Ursprung des Gabenakts unbedingt entfernt, weil es vom Geber nicht zu kontrollieren ist, durch unzählige Hände geht und dabei jeweils unterschiedlich bewertet werden kann. Genauso wie ein sprachliches Zeichen nicht ein für alle Mal von seinem Autor in seiner Bedeutung festgelegt werden kann, sondern in aller Munde Bedeutungssupplemente erfährt.¹⁹¹

189 | Vgl. Derrida, Jacques: Wenn es Gabe gibt, in: Wetzel, Michael u. Rabaté, Jean-Michel (Hg.): Ethik der Gabe: 111-112: »Aber wenn allein eine Problematik der Spur oder der Dissemination die Frage der Gabe und der Vergebung stellen kann, impliziert das nicht, daß die Schrift freigebig oder das schreibende Subjekt ein gebendes Subjekt ist [...]. Als identifizierbares, umrandetes und festgestelltes Subjekt, geben der Schriftsteller und sein Schrift niemals etwas, dessen Wiederaneignung, Austausch oder zirkuläre Wiederkehr sie nicht, bewußt oder unbewußt, berechnen – und per definitionem dessen Wiederaneignung als Mehrwert, als eine bestimmte Kapitalisierung. [...] Aber vermittelt und trotz dieser Zirkulation und dieser Produktion von Mehrwert, trotz dieser Arbeit des Subjekts, kann dort, wo es Spur und Dissemination gibt, allein wenn es sie gibt, eine Gabe stattfinden, zusammen mit dem überbordenden Vergessen oder dem vergeßlichen Überborden, das – wir haben darauf bestanden – darin grundsätzlich impliziert ist. Der Tod der gebenden Instanz (wir nennen hier Tod die Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz nicht zurückzukehren) ist kein natürlicher, der gebenden Instanz äußerlicher Zufall; er ist nur denkbar im Anschluß an die Gabe.«

190 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] et enfin, dans la droite, une pièce d'argent de deux francs qu'il avait particulièrement examinée.«

191 | Vgl. Busch, Kathrin: Geschicktes Geben, 101: »Anhand der Analogie von Literatur und Gabe zeigt sich, daß die Gabe dem Vermögen des Gebers zu entziehen ist, daß sie sich dem Zufall auszuliefern hat und sich verschleiern muß, um sich nicht durch die Verschuldung des Empfängers in eine Tauschbeziehung zu verkehren. Eine Gabe hat das Bewußtsein zu geben ebenso wie die Erwartungen des Empfängers zu überschreiten, sich hätte sich dem Unwillkürlichen, sowie dem maßlosen oder Überraschendem auszusetzen. [...] Wenn die Erzählung aufgrund der Unausdeutbarkeit ihres Sinnes eine Gabe genannt werden kann, die sich durch keine restituierende Lektüre abschließend begleichen läßt, so betrifft dies jedoch nicht ausschließlich die Erzählung von Baudelaire. Wenngleich sich in ihr vollzieht, was sie beschreibt, so hat Derrida gezeigt, daß die Bedingung der rückkehrlosen Aussendung im Grunde auf alle Texte zutrifft.«

Die Gabe wird in der Erzählung Baudelaires insofern erst angenommen, als sich der Erzähler sprunghaft durch das Almosen zu einer Aufspaltung des Diskurses anregen lässt. Die Gabe entfaltet sich in der unvorhergesehenen Spekulation des Erzählers, der den Gabenakt als Datum auffasst, an dem weniger die Zukunft des Bettlers eine Zuspitzung auf zwei Optionen (Reichtum oder Gefängnis) erfährt, denn das tut sie nur in der Vorstellung des Erzählers, sondern die Zuspitzung der Erzählung selbst.¹⁹² Unabhängig vom eigentlichen Wert des Almosens, erfährt die Erzählung einen Twist durch diese Gabe: Der Erzähler wendet sich gegen seinen Freund, der sowohl eine wertlose Opfergabe loswerden, als auch für seine Investition wertschöpferisch Zinsen einstreichen wollte.¹⁹³ Diese Gabe besteht also in einer verräumlichenden Unterscheidung, die weniger die Zukunft des Bettlers betrifft, da sie vor allem den Diskurs des Erzählers in Gang setzt, dessen Verlauf die Träumerei über das Schicksal des Bettlers bestimmt.

Und diese Gabe verzeitlicht sich. Sie wird supplementär verrückt. Sie überträgt sich auf eine weitere Unterscheidung: ob der Erzähler seinem Freund vergeben kann, ob dessen Handlung entschuldbar ist oder nicht.¹⁹⁴ So als ob eine Gabe, wenn sie in irgendeiner Weise rentabel auf den Geber zurückfällt und so ökonomisch kompensiert wird, ausgelöscht wird. So als ob im ökonomischen Tausch eine Schuldverstrickung ausgelöst werden würde, die der Vergebung bedarf.

Auf diese Weise bezieht sich die Folgeunterscheidung zweiter Ordnung auf die verräumlichende Unterscheidung erster Ordnung, weil diese in den Blick rückt, was jener als blinder Fleck verborgen geblieben ist. Die verzeitlichende

192 | Vgl. Busch, Kathrin: *Geschicktes Geben*, 99: »Weil der Geber den Wert einer falschen Münze nicht zu beherrschen vermag, sondern sich erst für den Empfänger die gewinnbringende oder schädigende Wirkung der Gabe zeigen wird, gibt er weniger ein in seinem Gehalt fest umrissenes Gegebenes als vielmehr die Chance eines im vorhinein unanschätzbaren Ereignisses. Nicht in der wohlthätigen Zuwendung an den, der um die Gabe bittet, sondern in der Unabsehbarkeit, welcher der Geber seine Gabe überlässt und damit aus seiner Verfügbarkeit entlässt, besteht erst die eigentliche Gabe.«

193 | Vgl. Baudelaire, Charles: *Werke* Bd. 8, 222: »Je vis alors clairement qu'il avait voulu faire à la fois la charité et une bonne affaire; gagner quarante sols et le coeur de Dieu; emporter le paradis économiquement; enfin attraper gratis un brevet d'homme charitable.«

194 | Vgl. Baudelaire, Charles: *Werke* Bd. 8, 222: »Je lui aurais presque pardonné le désir de la criminelle jouissance dont je le supposais tout à l'heure capable; j'aurais trouvé curieux, singulier, qu'il s'amusât à compromettre les pauvres; mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise.«

Unterscheidung beobachtet die verräumlichte Gabe in ihren Möglichkeitsbedingungen. Was unter der Maßgabe von gefälschtem und echtem Geld, von Reichtum oder Gefängnis, von interesseloser Träumerei des Erzählers und rücksichtsloser Selbstsucht des Freundes aufgeschienen ist, wird unter dem Blickwinkel zweiter Ordnung von Schuld und Unschuld, von Gut und Böse, von Vergebung und Verdammung überprüft. Darin besteht die spekulativ-unvorhersehbare Verschiebung, die supplementäre Verzeitlichung, die Erweiterung der Fragerücksicht von der Konzentration auf das Gegebene hin zum Vergeblichen:¹⁹⁵ zur verzeitlichenden Verstreuung der Gabe, zur schuldhaften Vergeblichkeit der Gabe, die der Freund durch sein Kalkül und seine Selbstsucht verunreinigt hat, zur Gabe der Vergebung, zu der sich der Erzähler aufgerufen fühlt.

In einem weiteren Blickwinkel erscheint die Erzählung unter der Maßgabe¹⁹⁶ des Almosens und des Opfers. Der Gabencharakter des falschen Geldstücks scheint unter dem **Aspekt des Almosens** verlorenzugehen. Da das Almosen einer indirekten ökonomischen Logik des »do ut des« folgt. Der Freund gibt dem Bettler das Geldstück, weil es sich schickt, weil es seiner gesellschaftlichen Rolle entspricht, Almosen zu geben, weil der Erzähler auch gegeben hat.¹⁹⁷ Der Geber eines Almosens ist voreingenommen, er gibt nicht, weil er jemandem Bestimmten gerne etwas Bestimmtes geben, sondern weil er sich damit einerseits einen Status in der Gesellschaft erhalten will, und weil er sich davon zusätzliche eine religiöse Kompensation (etwa in Form einer positiven Anrechnung beim Jüngsten Gericht) erwarten kann. Mit einer solchen Opfergabe erkaufte sich der Geber einen späteren Vorteil. Wegen ihres ökonomischen Tauschcharakters kann bei einer solchen Transaktion nicht mehr von einer

195 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 200: »Der Erzähler versucht zunächst, das zu entschuldigen, was ihm sein Freund vielleicht triumphierend gestanden hat. Man kann unendlich über die ›Träumerei‹ des hierbei unterbrochenen Erzählers spekulieren, ebenso wie über das Wort ›Träumerei‹ an dieser Stelle. Denn diese Träumerei entfaltet sich selbst als eine in sich unendliche Spekulation.«

196 | Das bewirkt die Verzeitlichung der Gabe, dass sie keinen Halt findet, sich vom Almosen des Freundes auf die Struktur der Erzählung auswirkt, sich weiter fortsetzt in der Frage nach der Schuld und der Vergebung und auch im Opfer keine Ruhe finden wird.

197 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220: »Nous fîmes la rencontre d'un pauvre qui nous tendit sa casquette en tremblant. – Je ne connais rien de plus inquiétant que l'éloquence muette de ces yeux suppliants, qui contiennent à la fois, pour l'homme sensible qui sait y lire, tant d'humilité, tant de reproches. Il y trouve quelque chose approchant cette profondeur de sentiment compliqué, dans les yeux larmoyants de chiens qu'on fouette. L'offrande de mon ami fut beaucoup plu considérable que la mienne [...].«

Gabe gesprochen werden.¹⁹⁸ Zumal der Erzähler (und auch sein Freund) zu ihrer Spende genötigt fühlen. Sie haben sich damit freigekauft. Sie haben damit den vorwurfsvoll-demütigen Blick des Bettlers abgewendet.¹⁹⁹ Sie haben sich damit vermeintlich ihrer Fürsorgepflicht für einen Mitmenschen entledigt, dessen Leiden sie in seinen Augen erkannt haben, dem die Tränen eines verprügelten Hundes in den Augen stehen, die sie durch ihre Geldspende verkannt und abgetan haben.²⁰⁰ Darin liegt die Entstehung der Schuld in der Ökonomie, weil der Freund sein menschliches Gegenüber durch sein Almosen

198 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 178: »Das Almosen erfüllt seinerseits eine geregelte und regelnde Funktion, es ist keine grundlose Gabe mehr noch, wenn man so will eine gnadenreiche, wie es eine reine Gabe sein sollte. Es ist weder grundlos noch gnadenreich. [...] Sobald das Almosen durch ein institutionelles Ritual geregelt ist, ist es keine reine Gabe mehr – die grundlos oder gnadenreich, ganz und gar freigebig wäre. Es wird vorgeschrieben, vorprogrammiert, obligat bzw. mit anderen Worten gebunden. Eine Gabe darf also in ihrer Reinheit nicht gebunden noch selbst bindend, verbindlich oder verpflichtend sein. Das Almosen ist entweder durch moralische Verpflichtung oder durch Religion gebunden [...].«

199 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 179: »Ein Bettler scheint immer bedrohlich, vorwurfsvoll, anklagend, in der Absolutheit selbst seiner Bitte rachsüchtig. Dieses kommt und kommt zurück vom anderen. Man muß zahlen, anders gesagt ‚geben‘, um sich dem Geist, dem Phantom oder dem Gott, allem, was wiederkehrt, gegenüber freizusprechen [...]. Man muß wohl zahlen, man muß gut zahlen, um es ohne Heimsuchung wiederkehren zu lassen oder um es weggehen zu lassen – was aufs gleiche hinausläuft. Man muß auf jeden Fall sich seiner Gunst versichern und seinen Frieden mit ihm machen. Von daher die Institutionalisierung des Almosens.«

200 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 183: »Es gibt im Augenblick der Begegnung Unglückseliges [infortuné]. Was? Wer? Der Arme natürlich. Aber auch die beiden Freunde. Wir werden es mehr als einmal bestätigen: alle Plätze können und müssen tauschen. Der Arme ist ohne Schutz, ohne alles, vom allem entblößt. Er ist sogar ohne Worte: Die absolute Bitte vermittelt sich durch seinen stummen Blick. Im gleichen Zug klagt er aber an, macht er Angst, beginnt er, wie das Gesetz, wie die Gerechtigkeit, der gebieterische Befehl zu verfolgen, – ein Befehl, der von außerhalb der Ökonomie ergeht und vor dem die Freunde ihrerseits entblößt dastehen. Der Arme hat nichts zu geben, er kann nur Wiedergutmachung [...] fordern und unversöhnlich diejenigen betrachten, die passieren, und das, was passiert. Die beiden Freunde empfinden etwas Quälendes [...].« – Dieser Blick des Anderen beruft sich auf die Denktradition von Emmanuel Lévinas. Vgl. Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München und Wien 1995, 80: »Ich bin aufgerufen zu einer Verantwortung ohne vorausgegangenen Vertragsabschluß, eingeschrieben dem Antlitz des Nächsten. [...] Ein Ereignis, das das Bewußtsein seiner initiierten Rolle entledigt, mich entblößt und vor den Anderen als Schuldigen stellt; ein Ereignis, das mich auf die Anklagebank versetzt; eine mich verfol-

zum eigenen Vorteil zweckentfremdet hat, weil ein unvergleichliches Einzelchicksal mit dem symbolisch generalisierten Medium Geld über einen Kamm geschoren worden ist.²⁰¹

Den ökonomische Charakter, der sich im Almosen zeigt, kann man im Verhältnis der beiden Freunde fortgesetzt finden. Die beiden befinden sich in einer Art Gabenwettstreit, in einer Art **Potlatsch**.²⁰²

Der Freund setzt in diesem Wettstreit zunächst mehr Spendengeld ein als der Erzähler. Dieser versucht daraufhin, die Vergeudung des Freundes anzuzweifeln. Der Erzähler versucht das im Verausgabungswettstreit erlangte Prestige des Freundes mit dem Argument zu minimieren, dass seine Ausgabe lediglich der Selbstaffektation, dem Lustgewinn dienlich sei, weil es als das größte Vergnügen anzusehen sei, eine Überraschung beim Beschenkten zu bewirken, was der Freund mit seinem überreichen Geldgeschenk dem Bettler tatsächlich bereitet hätte. Nur um vom Freund gleich darauf erneut überboten zu werden, der diesen Lustgewinn verneint, indem er auf die Wertlosigkeit seines gespendeten Geldstücks verweist.²⁰³

gende, da jeder Verfehlung vorausgehende Anklage – und eine, die mich vor Mich-Selbst bringt, zum Akkusativ, vor dem kein Nominativ war.«

201 | Bei Derrida scheint diese Verschuldung, die wir bei Bataille unter dem Stichwort der Profanierung und der Entsakralisierung (Kapitel »3.1.1 Ökonomie in der Form der Différance«/»Unterscheidung von Ware und heiliger Opfergabe«) kennengelernt haben, als Chrematistik wieder auf. Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 202-206, vgl. Derrida, Jacques: Preislose, 15-16, vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, München 1998, 110 (Aristoteles: EN, I 3, 1095a4-a10), vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Politik, München 1998, 62-64 (Aristoteles: Pol, I 10, 1258a37-I 13, 1258b30).

202 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 187: »Denn als Freunde verschulden sie sich nicht allein gegenüber dem Armen, sie sind sich gegenseitig verpflichtet, sie verschulden sich einer gegenüber dem anderen. Der Vergleich ihrer entsprechenden Opfergaben ist folglich gerade das Elementare an der Geschichte – als ob sich einer dem oder einer für den anderen geben, eine Opfergabe gewähren würden: als ob der Arme, das Gesetz, der Dritte nur die Vermittlung und Bedingung ihres Austausches wären, der in Wirklichkeit eine Überbietung, ein Wettstreit oder ein Potlatsch ist. Aber ein Potlatsch, der nicht darin bestünde, von diesem oder jenem mehr zu geben, sondern fortan [...] – absolut – zu geben, indem man dem anderen recht gibt, indem man ihm den Vorteil [...] gibt, recht zu haben [...], indem man den anderen besiegt [...]«.

203 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 220-222: »L'offrande de mon ami fut beaucoup plus considérable que la mienne, et je lui dis: 'Vous avez raison; après le plaisir d'être étonnée, il n'est pas de plus grand que celui de causer une surprise. – C'était la pièce fausse, me répondit-il tranquillement, comme pour se justifier de sa prodigalité.«

Der hyperbolischen Logik des Potlatsch gemäß hat derjenige verloren, der seine Güter nicht rückhaltlos genug der Verausgabung zuführt, sondern einen Nutzen daraus zieht: Der Gewinner profitiert vom Nutzen, als der Freigebigste zu gelten, solange das Geldstück nicht als gefälscht erkannt wird. Der Gewinner profitiert aber selbst wenn er offensichtlich und öffentlich anerkannt falsches Geld verteilt, weil er gerade mit dem Falschgeld dem Bettler eine Überraschung bereitet und damit sich selbst das größte Vergnügen verschafft.²⁰⁴ Der Gewinner des Gabenwettstreits tut etwas Unverzeihliches: Er hat aus seiner scheinbaren Verausgabung letztendlich doch Gewinn gezogen.²⁰⁵

Er, der siegreiche Freund, hat sich weniger dadurch versündigt, dass er dem Bettler durch seine falsche Spende ein Verbrechen angelastet hätte. Seine Schuld liegt in der Bestätigung des ökonomischen Kreislaufs, in der Berechnung auf eine profitable Rendite der Ausgaben.²⁰⁶ Er, der sich seine kaum nennenswerte Ausgabe noch als Verdienst anrechnen kann,²⁰⁷ er hat sich verschuldet, weil er der Notlage des Bettlers nicht gerecht geworden ist, weil er die Gabe, die die Natur ihm verliehen hatte, nicht angemessen weitergegeben und so vergolten hat. Im Gegensatz zum Erzähler, der sich nicht einem derartig be-

204 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »Mais celui-ci rompit brusquement ma rêverie en reprenant mes propres paroles: ›Oui, vous avez raison; il n'est pas de plaisir plus doux que de surprendre un homme en lui donnant plus qu'il n'espère.«

205 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 189-190: »Dadurch läßt sich das Lob des Freundes durch den Erzähler [...] wie eine Anklage verstehen. Der andere wird sich dieser impliziten Anklage gegenüber verteidigen müssen. Der Erzähler klagt an, indem er recht gibt und uns zugleich zu denken gibt, daß [...] eine Perversität immer auch, selbst wenn sie es nicht notwendigerweise muß, heimlich das ›Dem-anderen-recht-geben‹ korrumpieren kann. Der Erzähler sagt ihm letztlich: Gut gespielt, Sie haben recht, Sie haben gut kalkuliert, die Vernunft, die Vernünftigkeit, die ratio sind auf Ihrer Seite [...] Sie haben sich das Maximum an Vergnügen verschafft [...]: Wenn Sie mehr als ich gegeben haben, dann weil Sie sich das Maximum haben nehmen wollen.«

206 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 192: »Da er weiß, wie man zumindest vermutet, daß er dem Armen nicht gegeben hat – wobei er ihm ganz und gar die Chance läßt, sich des falschen Geldstücks zu bedienen, indem er es (vielleicht) im kapitalistischen System Früchte tragen läßt, das er ebenso sehr praktiziert wie er es analysiert, das heißt, auf das er ebenso spekuliert, wie er mit ihm spekuliert –, ist er, der falsche Geber, frei von der Beherrschung, die ihm das gebende Bewußtsein hätte zusichern können. Und diese mögliche Unschuld wird ihm durch die zufallsbestimmte Natur der kapitalistischen Maschine zugesichert.«

207 | Der Freund zieht doppelten Gewinn aus seinem Almosen: Er hat (fast) keinen finanziellen Verlust erlitten und er ergaunert sich durch seine gute Tat das Himmelreich. Vgl. Starobinski, Jean: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt a.M. 1994, 139-141.

rechnenden Profitstreben²⁰⁸ verschrieben hat, sondern das Vermögen, das die Natur ihm verliehen hat, in phantastischer Ermüdung²⁰⁹ verausgabt.²¹⁰

Die Gabe kann nicht abgemessen und angemessen vergolten werden, sie kann nicht vorausberechnet werden, schon gar nicht zum eigenen Gewinn. Ihrer Unmöglichkeit entsprechend muss sie sich einer Präsenz selbstvergessen verweigern.²¹¹ Eine Aufzählung ihrer Eigenschaften erübrigt sich insofern, als diese nur zutreffend wären, wenn sie gleichzeitig ihre mögliche Unzulänglichkeit offenbaren. Pseudo-Charakteristika der Gabe wie etwa Unbewusstheit, Unwillentlichkeit oder Unordentlichkeit²¹² sowie Akausalität, Überfallartigkeit, Zufälligkeit oder Unbedingtheit²¹³ müssen bis zur Selbstverleugnung gedacht werden. Sie müssen über die Grenzen ihrer Geltung hinaus gedacht werden, damit sich die ereignishaft gebrochene Sinnhaftigkeit erkennen gibt. Eine Gebrochenheit, die sich nur noch in einer Paradoxie fassen lässt.²¹⁴

208 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] mais je ne lui pardonnerai jamais l'ineptie de son calcul. On n'est jamais excusable d'être méchant, mais il y a quelque mérite à savoir qu'on l'est; et le plus irréparable des vices est de faire le mal par bêtise.«

209 | Vgl. Baudelaire, Charles: Werke Bd. 8, 222: »[...] toujours occupé à chercher midi à quatorze heures (de quelle fatigante faculté la nature m'a fait cadeau!) [...]«

210 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 215: »Die Perversion der Dummheit des Freundes, das ›Böse aus Dummheit‹, bestand nicht darin, Böses zu tun oder nicht zu begreifen, sondern darin, unrecht zu tun, indem er nicht alles tat, was er hätte tun können [...], um das von ihm angetane Böse zu begreifen [...]. In diesem Zirkel [...] wird der Freund letztlich angeklagt, den Kontrakt nicht geachtet zu haben, der ihn mit der Gabe der Natur verband.«

211 | Vgl. Gondek, Hans-Dieter u. Tengelyi, Lázló: Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011, 411-420: Die Gabe wird hier in ihrer Unmöglichkeit herausgestellt.

212 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 161.

213 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 160.

214 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg, 189: »Wenn sie rein und frei von möglicher Wiederauflösung bleibt, dann benennt die Überraschung jenen Augenblick von Wahnsinn, der die Zeit zerreißt und alle Berechnungen abrechnen läßt. Derart sind die strukturalen Paradoxa, die Stigmata der Unmöglichkeit, mit denen wir begonnen haben: Damit wir den anderen nicht im Griff [...] haben, sollte die Überraschung [...] der Gabe die Freigebigkeit besitzen, nichts zu geben, was als Gabe überraschen oder erscheinen würde, nichts, was sich als Präsent präsentieren würde, nichts, was wäre; sie sollte also genügend überraschend sein und gänzlich aus einer Überraschung bestehen, bei der es nicht darum geht, auf irgend etwas zurückzugreifen; also aus einer Überraschung, die genügend überraschend ist, um ohne Aufschub in Vergessenheit zu geraten. Und wenn dieses Vergessen über alle Präsenz hinausgeht, dann geht es um die Gabe als Bleibendes ohne Gedächtnis, ohne Permanenz und ohne Konsistenz, ohne Substanz und ohne

In so einer aussagekräftigen Paradoxie, wie wir sie uns von Madame de Maintenon haben vortragen lassen, und wie wir sie im Ereignis der Vergebung wiedererkennen werden.

Subsistenz; es geht um jenen Rest, der ist, ohne zu sein, jenseits des Seins [...]: das Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann.«

4. Die Vergebung

Was es bedeutet, dass Gabe wie Vergebung von der Ereignishaftigkeit geprägt sind? Beide weisen eine formale Übereinstimmung in ihrer spezifischen Kopplung von Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen auf. Wir nennen diese Stafflung von Unterscheidungen *différance*.

Dieser beliebig erscheinenden Fortsetzung entziehen wir eine Folgerichtigkeit, die mit der formal-diskursiven Anschlussfähigkeit von Beobachtungen in Verbindung steht. Wir nehmen die etymologische Verbundenheit von Gabe und Vergebung in einigen Sprachen¹ zum Anlass eines Spiels, bei dem das Verhältnis zwischen Beobachtungen erster Ordnung (die an der Frage nach dem Wesen der Gabe bezeichnenderweise scheitern) und höherer Ordnung (die der Frage nachgehen, worin die wesensmäßigen Gründe liegen, warum die Wesensfrage auf eine genau solche Art scheitert) erst offensichtlich werden. Wir machen den blinden Fleck der Gabe auf diese Weise erst beobachtbar. Die Leitunterscheidung von möglicher Ökonomie und unmöglicher Anökonomie des Gebens und Nehmens untersuchen wir demzufolge mithilfe der Unterscheidung von Schuld und Vergebung. Der Begriff der Gabe gibt weder Anhaltspunkte über sein Wesen noch über sein Subjekt, das gibt oder empfängt; er ermöglicht aber die Transition eines ökonomischen Diskurses, der an die Grenzen seiner Anökonomie stößt, in einen Folgediskurs, der thematisch nicht nur mit der Ereignishaftigkeit der Gabe korreliert, sondern auch ein Korrektiv zur Aporetik der Gabe darstellen kann. Die paradoxe Wiedergutmachung einer unwiderrufflichen Verletzung in der Vergebung kann instruieren, wie Handlungsalternativen für eine derart ausweglose Gabe formuliert werden.

Die Aporien unserer Transaktionen bieten erst den Anreiz für einen ethischen Neuanfang, wie wir ihn in der Vergebung finden können.² Wir sind in

1 | Vgl. Derrida, Jacques: *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris 2005 [Pa], 7 + 10-13.

2 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 8: »Et nous aurons plus d'une fois à reporter les problèmes et les apories du «don» (telles que j'ai tenté par exemple de les formaliser dans *Donner le temps* et notamment dans le dernier chapitre de ce livre, intitulé «L'excuse et le par-

unserem Handeln so durch ökonomische Zwänge bestimmt, wir sind in Kreisläufe eingezwängt, die uns die Rückkehr des Immergleichen und Ewigfalschen aufkrotzieren, dass sich Konzepte (wie die Vergebung oder auch die Ironie³) aufdrängen, die ein Abbiegen der zirkulären Wiederkehr, die Proklamation von Freiheitsgraden aufgrund des in der Aporetik entdeckten Nicht-Seins erlauben.

Die Gabe gelangt in der Reziprozität des Tausches an ihre Grenzen, die in der schuldhaften Verpflichtung des Gegenübers im Akt der Gabe ihren Ausdruck findet. Die Schuld kann darin bestehen, dass das Unvergleichliche verglichen und gemein gemacht wird, dass wir mit einer Gabe den Empfänger in die Position eines Schuldners drücken, dass wir im Vergleich zu dem, was uns gegeben wurde, nur Almosen verteilen, oder dass wir darüber hinaus dem einzigartigen Anspruch des Nächsten nicht gerecht werden, wenn wir ihn ökonomisch abmessen.⁴ Eine Verschuldung, weil wir nie genug geben können, was wir so überreich erhalten haben, weil wir uns nie rückhaltlos verausgaben. Wir haben das daran gesehen, dass selbst im Konzept des Potlatsch ein Hinterhalt aus selbstsüchtigem Nutzen gelegt ist.

4.1 DIE EREIGNISHAFTIGKEIT VON GABE UND VERGEBUNG

Diese Vergeblichkeit des Gebens wird durch die Vergebung transponiert und aufgefangen. Die Ummöglichkeit, eine Gabe rückhaltlos zu geben oder als Gnade anzunehmen übersetzt sich in die unmögliche Möglichkeit, Vergebung der Schuld zu erlangen. Es ist, als würde die schuldhafte Vergeblichkeit der Gabe eine Bedürftigkeit formulieren, die Vergebung als supplementäres Instrument hervorruft.

Das Verhältnis von Gabe und Vergebung kann als Beobachtungsverhältnis dargestellt werden: Während die Wesensbestimmung der Gabe an der Selbstvernichtung des Tauschs scheitert und die Gabe sich in einer selbstreflexiven Aporetik von unmöglicher Ermöglichung versteigt, bietet die Vergebung einen Ausstieg aus einer solchen selbstbezüglichen Kreisläufigkeit. Sie knüpft an die

don), pour les transférer, si je puis dire, sur les problèmes et ces non-problèmes que sont des apories analogues et d'ailleurs liées du pardon.»

3 | Vgl. das Einführungskapitel dieser Arbeit: »Definitionsversuch von ›Postmoderne/ Ironie«.

4 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 9: »[...] l'aporie, qui me rend incapable de donner assez, ou d'être assez hospitalier [...], d'être assez présent au présent que je donne, et à l'accueil que j'offre, si bien que je crois, j'en suis même sûr, toujours avoir à me faire pardonner, à demander pardon de ne pas donner, de ne jamais assez donner, de ne pas assez offrir ou accueillir. On est toujours coupable, on a toujours à se faire pardonner quant au don.«

Aporetik der Gabe an und öffnet deren Grenzen für Überschreitungen. Sie steuert der Transaktion von Geben und Nehmen eine weitere ethische Komponente bei, indem sie die Fragerücksicht der Gabe erweitert. Die Vergebung funktioniert als eine Beobachtung zweiter Ordnung, die die Paradoxien der Gabe unter einem neuen Licht erscheinen lässt: Die Vergebung thematisiert, inwieweit die Widersprüchlichkeit von Geben und Nehmen unterbrochen werden kann, inwieweit die Verschuldung eines Empfängers durch eine Gabe aufgehoben werden kann. Kann diese Aufhebung der Schuld in einer Art reziproker Wiedergutmachung geschehen? Oder muss sie in einer anökonomischen Bewegung gedacht werden?

4.1.1 Unbedingte Aporetik von Gabe und Vergebung

Beide Vorgänge von Gabe und Vergebung sind aporetisch einer menschenmöglichen Erfahrung entzogen.⁵ Sie versteigen sich dadurch in eine wesensmäßigen Unbedingtheit. Sie orientieren sich beide an einem unbedingten Anspruch, der keinen Einwand, keine Berechnung, kein Rasonieren, keine Verwässerung und keine Ausreden erlaubt. Es ist weder möglich, den unbedingten Anspruch der Vergebung, noch die Freigebigkeit der unbedingten Gabe in eine allgemein gültige Vorschrift zu kleiden, sie zu einer Gesetzesmaxime zu erklären, sie zu einer berechenbaren Regel zu entwickeln – weil deren aporetische Struktur jegliche Bedingungen und gesetzliche Normierungsversuche mit in den Abgrund reißt. Mit jeder Angabe von Möglichkeitsbedingungen, unter denen Vergebung oder eine Gabe funktionieren könnten, würde der Auftakt zu einem Automatismus gegeben werden, der in einer Wiederkehr mündet und zur Selbstvernichtung führen würde.⁶

5 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 9: »Expérience« du pardon ou du don, disais-je, mais déjà le mot »expérience« peut paraître abusif ou précipité. Le pardon et le don ont peut-être en commun de ne jamais se présenter comme tels à ce qu'on appelle couramment une expérience, une présentation à la conscience ou à l'existence, justement en raison même des apories que nous devons prendre en compte; [...].«

6 | Zur Aporetik der gesetzlichen Normierung: vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft, 48: »Jeder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen eintreten kann und darf. Wenn eine solche Regel ein ausreichender, ein ausreichend sicherer Garant für die Deutung ist, erweist sich der Richter als eine Rechenmaschine (was manchmal zutrifft) und kann nicht als gerecht, frei und verantwortungsbewußt gelten. Umgekehrt kann er auch dann nicht als gerecht, frei und verantwortungsbewußt gelten, wenn er sich auf kein Recht, keine Regel bezieht, oder wenn er keine Regel für vorgegeben hält, die über seine Deutung hinausgeht, und deshalb die

Vergebung und Gabe finden in einer aporetischen Formverschlingung statt. Beide binden ihre unbedingte Unmöglichkeit an ihre Möglichkeitsbedingungen: Die freigebige Unangemessenheit der Gabe steht als unerreichbares Korrektiv für die Angemessenheit eines gerechten Tauschs von Gegebenem und Entnommenem. Der unbedingte Anspruch, selbst das Unverzeihliche zu vergeben, instruiert die Entschuldigung lässlicher Sünden, die Bestrafung von Verbrechen oder den Vergleich von Täter und Geschädigtem.⁷

Wobei sich die Vergebung insofern auf die Gabe in Form einer Beobachtung zweiter Ordnung beziehen kann, als sie Geben und Nehmen unter dem Aspekt der Schuld thematisiert. Die Vergebung kommt da ins Spiel, wo ein Gabenakt den Empfänger in die Position eines Schuldners drückt, wo der reziproke Tauschcharakter die Freigebigkeit der Gabe überschattet.⁸

In der Folge weist Gabe wie Vergebung eine weitergehende Übereinstimmung auf, die aus ihrer Unbedingtheit entsteht: Beiden ist eine modellhafte Asozialität gemeinsam. Ein Gabenvorgang wie auch ein Akt der Vergebung lassen sich als Verhältnis von einem Ego zu seinem Alter Ego schematisieren, ohne dies dabei auf eine Gesellschaft, eine Moral oder eine staatstragende Idee

Entscheidung suspendiert, beim Unentscheidbaren stehenbleibt oder bar aller Regeln und Prinzipien improvisiert.«

7 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Le pardon*, Paris 1967, 10: »Tout au contraire, la grâce du désintéressement absolu, semblable en cela à l'impossible pur amour fénelonien, est plutôt une limite idéale et un horizon inaccessible dont on se rapproche asymptotiquement sans jamais l'atteindre en fait. Ou ce qui revient au même: la grâce du pardon et de l'amour désintéressé nous est concédée dans l'instant et comme une apparition disparaissante, – c'est-à-dire qu'elle est au même moment trouvée et reperdue.«

8 | Vgl. Derrida, Jacques: *Pa*, 9-10: » On est toujours coupable, on a toujours à se faire pardonner quant au don. Et l'aporie s'aggrave quand on prend conscience que si on a à demander pardon de ne pas donner, de ne jamais donner assez, on peut aussi se sentir coupable, et donc avoir à demander pardon au contraire, de donner, pardon pour ce qu'on donne, et qui peut devenir appel à la reconnaissance, un poison, une arme, une affirmation de souveraineté, voire de toute-puissance. On prend toujours en donnant, nous avons longuement, naguère, insisté sur cette logique du donner-prendre. On doit a priori, donc, demander pardon pour le don même, on doit avoir à se faire pardonner le don, la souveraineté ou le désir de souveraineté qui toujours hante le don.«

zu beziehen.⁹ Der Eindruck einer »Einsamkeit zwischen zweien« stellt sich bei Gabe und Vergebung gemeinsam ein.¹⁰

4.1.2 Eigenart der Vergebung: Vergangenheitsbezug

Das Beobachtungsverhältnis von Vergebung und Gabe ist bis zu dem Punkt interessant, bis zu dem es auseinanderzubrechen droht.¹¹ Die Aporien der Vergebung lassen sich nicht von denen der Gabe vollständig instruieren. Die anökonomische Ökonomie der Gabe wird in der Vergebung zwar formal aporetisch nachvollzogen, es lassen sich aber in der Reflexion des Beobachtungsverhältnisses neuartige Bezüge eröffnen.

Die Vergebung verschiebt den Schwerpunkt, wie ein Ereignis interpretiert werden kann, von der singulären Unvergleichlichkeit einer Gabe, die eben nicht angemessen (in einer Rückgabe) wieder vergolten werden kann, hin zu einer Vereinbarkeit des Unvergleichlichen: In der Vergebung geschieht paradigmatisch das Wunder, dass doch etwas wieder gut gemacht werden kann, das unwiderrufflich vertan ist.

Diese Schwerpunktverlagerung lässt sich aus einer unterschiedlichen Herangehensweise an die Zeit erklären. Während die Gabe mit einem spezifischen Präsenzdenken einhergeht, bezieht sich die Vergebung auf das Problem einer Vergangenheit, deren Einflüsse immer noch gegenwärtig bestimmend sind und Gegenwart wie auch Zukunft zu ersticken drohen.¹²

9 | Kann diese archaische Vorgesellschaftlichkeit eines »ego« zu seinem »alter ego« von Gabe und Vergebung aus der spezifischen Brüchigkeit eines Sprachmodells erklärt werden, wie es sich unter der Bedingung der Différence präsentiert? Ist das Verhältnis von Autor und Rezipient prägend für das Verhältnis von Geber und Empfänger wie auch für Büßer und Demjenigen, der die Vergebung gewährt? Die »postmoderne« Brüchigkeit dieses Verhältnisses, die Unmöglichkeit, es in seiner Funktionstüchtigkeit generell aufrecht zu erhalten, erschwert eine Universalisierung und eine vorschriftsmäßige Anwendung auf die Regelung einer Gemeinschaft.

10 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 17: »D'une certaine manière, le pardon nous semble ne pouvoir être demandé ou accordé que ›seul à seul‹, en face-à-face, si je puis dire, sans médiation, entre celui qui a commis le mal irréparable ou irréversible et celui ou celle qui l'a subi, et qui est seul(e) à pouvoir l'entendre, la demande de pardon, l'accorder ou le refuser. Cette solitude à deux [...].«

11 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 8: »Mais il ne faudra ni céder à ces analogies entre don et pardon, ni bien sûr, en négliger la nécessité. Nous devrions plutôt tenter de les articuler ensemble, de les suivre jusqu'au point où, d'un coup, elles cessent d'être pertinentes.«

12 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 8-9: »[...] l'un et l'autre, don, et pardon, don par don, ont un rapport essentiel au temps, au mouvement de la temporalisation. Et pourtant, lié à un passé qui d'une certaine façon ne passe pas, le pardon reste une expérience

4.2 DIE UNMÖGLICHKEIT DER VERGEBUNG

Die formale Gebrochenheit, die Gabe und Vergebung gleichermaßen verbindet und voneinander unterscheidet, betont die aporetische Ereignishaftigkeit der Vergebung. Derrida untersucht diese Thematik der Vergebung in der Folge von Vladimir Jankélévitch. Für Jankélévitch stellt sich die Vergebung als aporetisches Problem: Wie ist es möglich, dass die Mechanismen der Vergebung nicht greifen? Warum kommt die Vergebung nicht in Gang? Warum können die Verbrechen, die während des II. Weltkrieges und der deutschen Besetzung in Frankreich begangen wurden, nicht vergeben werden? Warum versinkt das Gedenken an die Verbrechen und die Opfer mit fortschreitender Zeit? Wie gefährdet das schändliche Stillschweigen über die verheimlichten Untaten die Ermöglichung der Vergebung? Diese skandalöse Unmöglichkeit der Vergebung lässt ihn nicht zur Ruhe kommen.

Das Denken der Möglichkeitsbedingungen von ihren Rändern her, das Denken der Vergebung aufgrund ihrer Vergeblichkeit, ist der Grund für die Faszination Derridas, der seine dekonstruktive Untersuchung der Vergebung maßgeblich von Jankélévitch beeinflussen lässt.¹³

4.2.1 Die historische Unmöglichkeit der Vergebung

Vladimir Jankélévitch, als Verfolgter des Naziregimes, als Überlebender der Shoah,¹⁴ als Mitglied der Résistance, tritt in der Nachkriegszeit gegen das Vergessen der Verbrechen ein. Er hält den Opfern die Treue. Er stemmt sich gegen dieses Vergessen, vor allem auch um eine mnemotechnisch-wiederholte Ver-

irréductible à celle du don, d'un don qu'un accorde plus couramment au présent, à la présentation ou à la présence du présent.»

13 | Auch wir verlassen uns nicht auf eine monolithische Vergebung, die (unter dem diskriminierenden Ideal des inneren Friedens und einer universel-amorphen Liebe) im Rahmen einer esoterischen Therapie ermöglicht werden müsste. Vgl. Chapman, Gary: Liebe als Weg. Wie die 7 Qualitäten der Liebe unser Leben verändern, München 2008. Vgl. Borris-Dunchunstang, Eileen: Verzeihen. Die 7 Stufen zur Vergebung. Mit einem Vorwort des Dalai-Lama, München 2010. Vgl. Dawson, Michael: Der Weg der Vergebung. Inneren Frieden und Heilung finden mit dem KURS, München 2006. Vgl. Strauss, Konrad: Die heilende Kraft der Vergebung. Die sieben Phasen spirituell-therapeutischer Vergebungs- und Versöhnungsarbeit, München 2012.

14 | Die organisierte Vernichtung von ganzen Bevölkerungsgruppen durch die Deutschen in Europa zwischen 1933 und 1945 werden wir im Folgenden als »Shoah« bezeichnen. Die teilweise gebräuchliche Bezeichnung »Holocaust« wird bewusst nicht verwendet, da dies schon in der Wortbedeutung der Vernichtung eine Art von Sinnstiftung zugrunde legen würde. Die massenweise Ermordung von Menschen wäre damit als

nichtung der Opfer zu vermeiden,¹⁵ aber auch um die Vergangenheit für eine Kommunikation der Vergebung offen zu halten,¹⁶ die sonst verschlossen sein würde.¹⁷ Aus dieser Wendung gegen das Vergessen ist es auch zu erklären,

»geheiliger Opfertod« verkannt. Vgl. Agamben, Giorgio: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a.M. 2003, 25-28.

15 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Rede am Mahnmal des unbekanntes jüdischen Märtyrers anlässlich (des Jahrestages) des Aufstandes im Warschauer Ghetto im April 1969, in: ders.: Pardonner?, Paris 1971, 68-73: Die totale Verlassenheit der Aufständischen im Warschauer Ghetto, die ohne Aussicht auf äußere Hilfe, ohne Hoffnung und ohne die Aussicht auf ein Überleben den Kampf gegen die Deutschen aufgenommen haben, würde durch ein Vergessen nur erneut reinszeniert werden.

16 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Verzeihen?, in: ders.: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a.M. 2003 [V?], 245: »Dieses schändliche Geheimnis, das wir nicht benennen können, ist das Geheimnis des Zweiten Weltkrieges und in gewisser Weise das Geheimnis des modernen Menschen: Auf unserer Moderne lastet nämlich der ungeheure Holocaust wie ein unsichtbares Schuldgefühl, selbst wenn man nicht darüber spricht. [...] So [durch verschiedene Schuldvermeidungsstrategien, Anm. d. Verf.] entlasten sich unsere Zeitgenossen von ihrer Sorge. Denn alle Alibis sind recht, die es ihnen letztendlich gestatten, an etwas anderes zu denken. Auf den folgenden Seiten beabsichtigen wir, sie an diese Sorge zu erinnern.« Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 277-278: »Darum sagen wir: Man hat noch nie über diese Sache gesprochen. Es muss doch zu guter Letzt darüber gesprochen werden! Es muss doch gesagt werden, was es damit auf sich hat, nicht wahr?« Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 272: »Um Verzeihung bitten! Wir haben lange auf ein Wort, ein einziges, gewartet, ein Wort des Verständnisses und der Sympathie... Erhofft haben wir es, dieses brüderliche Wort! Gewiß, wir rechneten nicht damit, daß man unsere Verzeihung erlebte... Aber ein Wort des Verständnisses hätten wir mit Dankbarkeit, mit Tränen in den Augen entgegengenommen. Ach!«

17 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 268-269: »Heute ist die Verzeihung seit langem *Fait accompli*, begünstigt durch Gleichgültigkeit, moralische Amnesie und allgemeine Oberflächlichkeit. Längst ist alles vergeben und vergessen.« (Man bemerkt die sarkastische Ironie bei diesem Zitat? – Vergeben ist eben nicht Vergessen. Sie ist das letzte Mittel, die Allmacht des Vergessens aufzuhalten. Gegen das Vergessen muss angegangen werden, weil es doppelt ungerecht die Opfer schändet und die Täter schont.) Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 279-280: »Die Vergangenheit bedarf der Hilfe, sie hat es nötig, daß man die Vergeßlichen, die Leichtfertigen und die Gleichgültigen an sie erinnert, daß unsere Feiern sie unaufhörlich vor dem Nichts retten oder wenigstens das Nicht-Sein verzögern, dem sie geweiht ist; die Vergangenheit hat es nötig, daß man ausdrücklich zusammenkommt, um ihrer zu gedenken: Denn die Vergangenheit braucht unsere Erinnerung... Nein, der Kampf zwischen den unwiderstehlichen Gezeiten des Vergessens, die auf Dauer alle Dinge überfluten, und den verzweifelten, doch intermittierenden Einsprüchen der Erinnerung ist keineswegs gleichgültig; [...].«

dass eine Amnestierung der Untaten, die in den Jahren des Krieges und der Besatzung begangen wurden, unterbleiben muss.

Zum einen, weil solche **unermesslichen Gräueltaten jedes Vergleichsmaß sprengen** und somit weder durch das Verstreichen einer Frist,¹⁸ noch juristisch,¹⁹ noch ökonomisch²⁰ vergolten werden können. Sie sind ob ihrer Grausamkeit einzigartig und schließen damit jeden Austausch, jeden Ausgleich, jede angemessene Vergeltung aus.²¹ Das Inkommensurable kann nicht

18 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 250: »Die Zeit, die alle Dinge abstumpft, die Zeit, die an der Abmilderung des Kammers wie an der Erosion der Berge arbeitet, die Zeit, die das Verzeihen und das Vergessen fördert, die Zeit, die Trost bringt, die tilgende und heilende Zeit lindert in keiner Weise die ungeheure Hekatombe: Sie hört im Gegenteil nicht auf, das Entsetzen darüber wiederaufleben zu lassen. [...] Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit sind unverjährbar, das heißt, sie können nicht abgebußt werden; die Zeit hat keinen Einfluß auf sie. [...] Es ist überhaupt unverständlich, daß die Zeit, ein natürlicher Vorgang ohne normativen Wert, eine mildernde Wirkung auf das unerträgliche Grauen von Auschwitz ausüben konnte.«

19 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 253-254: »Nichts kann man tun. Diesem unendlich großen Berg elender, sterblicher Überreste wird man das Leben nicht zurückgegeben. Man kann den Verbrecher nicht mit einer Strafe bestrafen, die zu seinem Verbrechen in einem angemessenen Verhältnis steht: Denn angesichts des Unendlichen neigen alle endlichen Größen dazu, einander auszugleichen, so daß die Bestrafung beinahe gleichgültig wird; das, was geschehen ist, ist im buchstäblichen Sinne unsühnbar.«

20 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 270: »Deutschland hat die Verjährung um fünf Jahre verlängert, so wie es Reparationen an Israel bewilligt oder den Ausgeplünderten Entschädigungen angeboten hat – weil das sein momentanes Interesse war, weil es bestrebt ist, ›sich reinzuwaschen‹ [...].« Vgl. ders.: 278-279: »Behaltet eure Entschädigungen, die Verbrechen lassen sich nicht in klingende Münze umsetzen; es gibt keinen Schadenersatz, der uns für sechs Millionen zu Tode Gemarterter entschädigen könnte, es gibt keine Wiedergutmachung für das Nichtwiedergutzumachende. Wir wollen euer Geld nicht. Eure Mark versetzt uns in Schrecken [...].«

21 | Vgl. Amery, Carl: Ressentiments, in: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 2004, 123-124: »Ich kann es nicht nachweisen, doch bin ich gewiß, daß es kein Opfer gibt, das auch nur daran gedacht hätte, den Menschen Bogner aus dem Auschwitz-Prozeß in die Bogner Schaukel zu hängen. Noch weniger hätte irgend ein Vollsinniger unter uns sich je in die moralische Denkmöglichkeit verstiegen, es sollten vier bis sechs Millionen Deutsche gewaltsam vom Leben zum Tode geführt werden. Nirgendwo anders könnte das jus talionis weniger [...] Vernunft haben als in diesem Falle. Weder kann es sich um Rache auf der einen Seite handeln, noch um eine problematische, nur theologisch sinnvolle und darum für mich gar nicht relevante Sünde auf der anderen Seite, und selbstverständlich um keinerlei ohnehin historische undenkbarere Bereinigung mit Brachialmitteln.«

bemessen werden. Die Einzigartigkeit dieser Verbrechen besteht in ihrer industriellen Durchführung und ihrer minutiösen Planung,²² vor allem aber in dem Versuch der Zerstörung der Menschlichkeit der erniedrigten Opfer,²³ ihre Reduktion auf das dem Menschen Unwesentliche: auf ihr abgestumpftes, sinnloses Leiden.²⁴

Von einer solchen Unvergleichlichkeit des Unermesslichen, die eine Vergeltung oder Verzeihung verunmöglicht, muss hauptsächlich ausgegangen werden, weil die begangenen **Gräueltaten gegen die Menschlichkeit des Menschen** gerichtet sind. Die Vernichtung der Juden wurde betrieben, nicht aus bestimmten, eingeschränkten Gründen, sondern weil die Mörder es unverzeihlich gefunden haben, dass die Juden leben. Ihre pure Existenz wurde zu ihrem Todesurteil, deswegen wurden sie nicht am Leben gelassen. Die sogenannte »Endlösung« ist nicht nur ein Verbrechen gegen das Wesen des Menschen, sondern damit zugleich ein Verbrechen gegen den Geist der Menschlichkeit, der sich in der Verzeihung äußert:²⁵ Dieses unmenschliche Absprechen jeg-

22 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 265: »Sie [die Vernichtung der Juden, Anm. d. Verf.] ist schulmäßig begründet, philosophisch erklärt, methodisch vorbereitet, systematisch verübt worden von den pedantischsten Doktrinären, die je existiert haben; sie entspricht einer Vernichtungsintention, die wohlüberlegt und lange gereift ist; sie ist die Anwendung einer Theorie, die noch existiert und die sich Antisemitismus nennt.«

23 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 253: »Seife machen oder Lampenschirme aus der Haut der Deportierten... darauf muss man erst einmal kommen. Man muß ein Metaphysiker der Menschenschinderei sein, um einen solchen Geistesblitz zu haben. Man darf sich also nicht wundern, wenn ein unergründliches Verbrechen gewissermaßen eine unerschöpfliche Grübelelei erfordert. Die noch nicht dagewesenen Erfindungen der Grausamkeit, die Abgründe der teuflischsten Perversität, die unvorstellbaren Raffinements des Hasses, all dies macht uns sprachlos und verwirrt zunächst den Geist.«

24 | In der Figur des »Muselmanns« manifestiert sich diese unmenschliche Abstumpfung des auf sein Martyrium reduzierten und dadurch entmenschlichten Körper. Vgl. Agamben, Giorgio: Auschwitz bleibt, 36-75. Vgl. Amery, Jean: An den Grenzen des Geistes, in: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne, 28-29: »Der sogenannte »Muselmann«, wie die Lagersprache den sich aufgebenden und von den Kameraden aufgegebenen Häftling nannte, hatte keinen Bewußtseinsraum mehr, in dem Gut oder Böse, Edel oder Gemein, Geistig oder Ungeistig sich gegenüberstehen konnten. Er war ein wankender Leichnam, ein Bündel physischer Funktionen in den letzten Zuckungen«.

25 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 249 »Doch das Verbrechen, Jude zu sein, ist ein unsühnbares Verbrechen. Nichts kann diesen Fluch auslöschen: weder das Ralliement noch das Reichwerden noch die Konversion.« Dieser Aspekt erinnert an Hegel, der als einzig Unverzeihliches den Verstoß gegen den Geist der Verzeihung erkennt. Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Religion II, Werke Band 17 (Theorie Werkausgabe), (Dritter Teil. Die Absolute Religion, C Einteilung, III Die Idee

licher Existenzberechtigung äußert sich nicht nur in der physischen Auslöschung der Juden, sondern auch darin, dass den Juden vorgeworfen wurde, mit ihrer bloßen Existenz eine unverzeihliche Sünde begangen zu haben. Die Unverzeihlichkeit der Verbrechen der Nazis besteht also in der Vernichtung der Juden und zudem in der Vernichtung der Menschlichkeit, die sich auch in der Verzeihung äußert.²⁶ Dieses Fehlen jeglichen Maßstabs, diese Unausprechlichkeit²⁷ der Gräueltaten setzt sich so in der zum Schweigen verdammten Kommunikationslosigkeit zwischen Täter und Opfer fort.²⁸ Daraus speist

im Element der Gemeinde, 2. Die Realisierung der Gemeinde, b), Frankfurt 1969, 325: »Hier ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst; es wird im Geiste das Böse als an und für sich über-wunden gewußt, und vermittels dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die Böse Tat verschwunden. Hier ist das Bewußtsein, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, – nur nicht die Sünde gegen den Heiligen Geist, das Leugnen des Geistes; denn er nur ist die Macht, die alles aufheben kann.« Vgl. ders.: 298: »Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, aber auch als das Andere, als das sich Unterscheidende (ist) so daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschieds, Andersseins, diese Rückkehr, diese Liebe der Geist ist.«

26 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 73-74: »Portés par le même mot, ›inexpiable‹ [...], nous avons ici deux mouvements antagonistes et complémentaires: comme si c'était parce que les nazis ont traité l'être de leur victime, le juif, comme un crime inexpiable (il n'est pas pardonnable d'être juif) qu'ils se sont comportés de façon elle-même inexpiable, au-delà de tout pardon possible. Si l'on tient compte de ces deux occurrences du mot ›inexpiable‹, et de leur logique, on dira que le crime des nazis paraît inexpiable parce qu'ils ont eux-mêmes tenu leur victimes comme coupables du péché (inexpiable) d'exister ou de prétendre exister comme hommes.«

27 | Vgl. Agamben, Giorgio: Auschwitz bleibt, 8: »Einerseits nämlich erscheint den Überlebenden das, was in den Lagern geschehen ist, als das einzig Wahre und als solches Unvergeßliche; andererseits ist diese Wahrheit in genau demselben Maß unvorstellbar, d.h. nicht auf die sie konstituierenden Wirklichkeitselemente reduzierbar. Tatsachen, die so wirklich sind, daß verglichen damit nichts mehr wahr ist; Wirklichkeit, die notwendig ihre faktischen Elemente übersteigt: das ist die Aporie von Auschwitz.«

28 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 257: »Den Grad der Schuld jener Schurken zu beurteilen, die die jüdischen Kinder in Massen massakriert und dann die kleinen Schuhe gesammelt haben, diese Einschätzung ist kein Anlaß zur Kontroverse. In einer Kontroverse gibt es das Pro, und es gibt das Contra, und es gibt das Gemisch des Contra und des Pro [...]. Doch Auschwitz, wir wiederholen es, ist kein Kolloquiumsthema; Auschwitz schließt die Dialoge und literarischen Gespräche aus, und allein die Idee, das Pro und das Contra einander gegenüberzustellen, hat hier etwas Schändliches und Höhnisches;

sich das Unvermögen, das Jankélévitch von einer Vergebung der Verbrechen abhält: weil ein Vergleich des Unvergleichlichen unmöglich ist.

Eine Vergebung der Gräueltaten erweist sich auch als unmöglich, weil die einzigen, die zu einer Vergebung berechtigt wären, die ermordeten Opfer dieser Untaten sind. Die **Abwesenheit der zur Vergebung berechtigten** lässt eine Vergebung ins Leere laufen.²⁹ Selbst wenn um Vergebung gebeten worden wäre, könnte niemand mehr auf diese Anfrage antworten. Und diejenigen, die den Massenmord überlebt haben, verzweifeln in ihrer Zeugenschaft vor der Unermesslichkeit des Erlebten.³⁰ Insofern ist die »Verzeihung in den Todeslagern gestorben«.³¹

diese Konfrontation ist eine schwerwiegende Ungebührlichkeit gegenüber den Gemarterten.« Vgl. ders.: 244: »[...] eine unnennbare, unaussprechbare und grauenerregende Angelegenheit, eine Sache, von der man sein Denken abwendet und die kein menschliches Wort zu beschreiben wagt... Die Orchester spielten Schubert, während man die Inhaftierten henkte... Man sammelte die Haare der Frauen... Man entnahm den Leichen die Goldzähne. Diese unsagbare Sache, deren Namen man nur zögernd nennt, heißt Auschwitz.«

29 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 275-276: »Inwiefern sind die Überlebenden berechtigt, an Stelle der Opfer oder im Namen der Davongekommenen, ihrer Eltern, ihrer Familie zu verzeihen? Nein, es steht uns nicht zu, für kleine Kinder zu verzeihen, an deren Todesmarter die Bestien sich vergnügten. Die kleinen Kinder selbst müssten verzeihen. Wenden wir uns also den Bestien zu und den Freunden dieser Bestien und sagen wir ihnen: Die kleinen Kinder, bittet sie selbst um Verzeihung.«

30 | Vgl. Agamben, Giorgio: Auschwitz bleibt, 31: »Die so'ah ist im doppeltem Sinn ein Ereignis ohne Zeugen: Es ist ebenso unmöglich, von innen her davon Zeugnis abzulegen – denn es ist nicht möglich, aus dem Inneren des Todes Zeugnis abzulegen, es gibt keine Stimme für das Verschwinden der Stimme – wie von außen her –, denn der outsider ist per definitionem vom Ereignis ausgeschlossen: [...]« – Diese paradoxe Abwesenheit der einzig anwesenden Zeugen, die Vergebung gewähren könnten, führt Derrida zu Gott als dem Platzhalter für Entparadoxierungsbedarf. Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 79: »C'est peut-être l'une des raisons, sinon la seule, pour lesquelles le pardon est souvent demandé à Dieu. À Dieu non parce qu'il serait seul capable d'un pardon, d'un pouvoir-pardonne autrement inaccessible à l'homme, mais parce que, en l'absence de la singularité d'une victime qui parfois n'est même plus là pour recevoir la demande ou pour accorder le pardon, ou en l'absence du criminel ou du pécheur, Dieu est le seul nom, le nom du nom d'une singularité absolue et nommable comme telle. Du substitut absolu. Du témoin absolu, du superstes absolu, du témoin survivant absolu.«

31 | Jankélévitch, Vladimir: V?, 271.

Jankélévitch glaubt darüber hinaus nicht, dass Vergebung gewährt werden kann, weil **von den Tätern in keiner Weise um Vergebung gebeten** wurde.³² Ein Bekenntnis zur Verantwortung gegenüber diesen Verbrechen oder eine reuige Bitte um Vergebung seitens der Täter, die sich in Schuldvermeidungsstrategien zurückziehen, ist stillschweigend unterblieben.³³ Die Täter vermeiden jede Kommunikation, die zu einem Schuldeingeständnis und zu einer Ansprache der Opfer, einer Anerkennung ihrer Leiden, führen könnte: Sie bestreiten die Einzigartigkeit und die Unvergleichlichkeit der Shoah.³⁴ Sie betonen die eigenen Leiden der Bevölkerung während des Krieges so über Gebühr, dass

32 | Eine Bitte um Vergebung, die von Jankélévitch lange erwartet wurde, und die lange Zeit ausblieb. Im Juni schreibt der Deutsche Wiard Raveling Jankélévitch einen Brief, in dem er die Leiden der Opfer anerkennt und im Namen der Täter (mit denen er selbst nichts zu tun hat) um Vergebung bittet. Jankélévitch schreibt als Antwort: »Cher Monsieur, Je suis ému par votre lettre. J'ai attendu cette lettre pendant trente-cinq ans. Je veux dire une lettre dans laquelle l'abomination est pleinement assumée et par quelqu'un qui n'y est pour rien. C'est la première fois que je reçois une lettre d'Allemand, une lettre qui ne soit pas une lettre d'autojustification plus ou moins déguisée. Apparemment les philosophes allemands ›mes collègues‹ [...] n'avaient rien à me dire, rien à expliquer. Leur bonne conscience était imperturbable.« in: Magazine Littéraire, Vladimir Jankélévitch Philosophie Histoire Musique, Nr. 333, Paris Juni 1995, 57.

33 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 272-273: »Man muß es aussprechen: Ganz Deutschland, seine Jugend, seine Denker, sie sind allesamt an der grauenvollen Tragödie der Geschichte vorbegegangen; sie haben keinerlei Beziehung zu den Millionen Vernichteten ohne Grabstätte, keinerlei Mittel, um dieses Unglück zu denken; sie fühlen sich überhaupt nicht schuldig, bekennen sich keines Unrechts schuldig.«

34 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardonner?, 29-36: Diese Singularität wird dadurch bestritten, dass behauptet wird, die Vernichtung der Juden wären in der Folge des Zweiten Weltkrieges als Methode der Kriegsführung passiert. Die Singularität wird zusätzlich dadurch versucht zu relativieren, dass die Shoa mit den Massakern an den Armeniern oder dem Stalinistischen Massenterror gleich gemacht wird. Vgl. ders.: V?, 255: »Ein Journalist, erfüllt von gesundem Menschenverstand, hat sogar herausgefunden, daß der Unterschied zwischen den Verbrechen Hitlers und den anderen einfach (!) quantitativ war. Den qualitativen Auffassungen dieses brillanten Journalisten entsprechend, waren die Millionen von vernichteten Juden und Widerstandskämpfern zweifellos keine hinlänglich ausgezeichneten Opfer. Auf der Suche nach Alibis haben andere Essayisten kürzlich entdeckt, daß es jüdische ›Kapos‹ gab, die von den Deutschen selbst beauftragt waren, ihre Kameraden zu überwachen und zu denunzieren. Während sie, wie jedermann weiß, niemals christliche Komplizen in den besetzten Ländern fanden, haben die Deutschen also solche unter den Juden gefunden? Welcher Glücksfall für ein gutes Gewissen, das sich trotz allem ein bißchen belastet und sogar vage schuldig fühlt! Man stelle sich die Eilfertigkeit vor, mit der sich eine gewisse Öffentlichkeit auf

die Leiden der Opfer dagegen verblassen.³⁵ Sie kultivieren ihren Antisemitismus unter dem Deckmantel des Antizionismus weiter.³⁶ Die Täter vermeiden überhaupt jede Kommunikation, die zu einem Schuldeingeständnis und damit zu einer Vergebung führen könnte, nicht nur indem sie sich auf den wirtschaftlichen Wiederaufbau nach dem Krieg konzentrieren,³⁷ sondern indem sie einfach stumm bleiben.³⁸ Eine solch ungewollte Vergebung kann nicht zustande kommen. Ihr Gewähren wäre sinnlos desorientiert.

Die Vergebung der Shoah muss für Jankélévitch unterbleiben. Sie kommt gar nicht in Gang, weil sie von den Tätern nicht gewollt, von den im Tod abwesenden Opfern nicht gewährt werden kann und prinzipiell kein Verhältnis findet zur Unvergleichlichkeit der Verbrechen. Diese Unmöglichkeit der Vergebung

diese verlockende Perspektive gestürzt hat: Im Grunde waren die Juden vielleicht selbst Kollaborateure?»

35 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 263: »Wenn man mit den Verdorbenen [...] über Auschwitz spricht, halten sie uns die Leiden der Deutschen während des Krieges entgegen, die Zerstörung ihrer Städte, die Flucht einzelner Bevölkerungsgruppen vor der siegreichen russischen Armee. Jedem seine Märtyrer, nicht wahr? Allein die Idee, den unsäglichen Leidensweg der Deportierten und die gerechte Bestrafung ihrer Henker gegeneinander abzuwägen oder auf dieselbe Ebene zu stellen, diese Idee ist eine wohlüberlegte Niedertracht, wenn nicht eine regelrechte Perversion des moralischen Sinns.«

36 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 245: »Der ›Antizionismus‹ ist in dieser Hinsicht ein ungesuchter Glücksfall, denn er gibt uns die Erlaubnis und sogar das Recht, ja selbst die Pflicht, im Namen der Demokratie Antisemit zu sein! Der Antizionismus ist der gerechtfertigte, schließlich jedermann verständlich gemachte Antisemitismus. Er ist die Erlaubnis, demokratischerweise Antisemit zu sein. Und wenn die Juden selbst Nazis wären? Das wäre wunderbar. Es wäre nicht länger nötig, sie zu bedauern; sie hätten ihr Los verdient.« Vgl. Jankélévitch, Vladimir u. Berlowitz, Béatrice: Irgendwo im Unvollendeten, Wien 2008, 136: »Der Antizionismus ist der wundersame glückliche Fund, der providentielle Glücksfall, der die antiimperialistische Linke und die antisemitische Rechte versöhnt; der Antizionismus gibt die Erlaubnis, auf demokratische Weise antisemitisch zu sein.«

37 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 271: »Es ist die Verlorenheit und es ist die Verlassenheit des Schuldigen, die allein der Verzeihung einen Sinn und eine Existenzberechtigung geben würden. Wenn der Schuldige fett und gut genährt ist, prosperierend und reich gemacht durch das ›Wirtschaftswunder‹, ist die Verzeihung ein unheimlicher Scherz.«

38 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 272: »Dem Opfer zuvorkommen, das war es: Um Verzeihung bitten! Wir haben lange auf ein Wort, ein einziges, gewartet, ein Wort des Verständnisses und der Sympathie... Erhofft haben wir es, dieses brüderliche Wort! Gewiß, wir rechneten nicht damit, daß man unsere Verzeihung erlebte... Aber ein Wort des Verständnisses hätten wir mit Dankbarkeit, mit Tränen in den Augen entgegengenommen. Ach!»

ist jedoch gerade nicht mit einer Unverzeihlichkeit zu verwechseln. Die unermesslichen Gräueltaten, der Unwille der Täter und die Abwesenheit der vernichteten Opfer – diese Bedingungen der Unmöglichkeit der Vergebung – bedeuten eine zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit, die – wenn überhaupt – durch das Wunder der Vergebung auf eine Lösung hoffen kann. Gerade hier wäre sie nötig! Wenn die Hoffnung vor ihrer Enttäuschung kapituliert, wenn kein Weg mehr weiterführt, wenn die verbrecherische Zerstörung mit den Opfern auch jede Erinnerung, jeden Sinn und jede Möglichkeit der Verständigung weggerafft hat, formuliert sich im Elend der Entbehrung, in der heillosen Verstrickung, ein Angewiesen-Sein auf eine Vergebung. Erst in der Bedürftigkeit jedes unangemessenen Vergleichs, jeder inadäquaten Bestrafung, jeglicher Form der unangebrachten Rekompensation, erweist sich die aporetische Vergebung. Ihr Wirken geschieht auf Grund ihrer existenziellen Unmöglichkeit.³⁹ Für Jankélévitch ist die Vergebung in einer konstitutiven Unmöglichkeit aufgehoben, die einer generellen historischen Beispiellosgkeit⁴⁰ entspricht, was aber für ihn nicht bedeutet, die Hoffnung auf Vergebung aufzugeben.⁴¹

4.2.2 Die Unterschiedenheit der Vergebung

Diese historische Unmöglichkeit der Vergebung findet bei Vladimir Jankélévitch ihre Entsprechung in einer mehrfach gestaffelten Unterschiedenheit des Vergabungsbegriffs.

Die Vergebung ist bei Jankélévitch zunächst durch eine **externe Unterscheidung** definiert. Ihre nähere Kennzeichnung wird durch eine Absetzung von der Vergänglichkeit und dem entschuldigenden Verständnis geschaffen.

Die Vergebung ist nicht zu verwechseln mit dem Vergessen, das aus dem unerbittlichen **Fortschreiten der Zeit** resultiert. Die Vergänglichkeit der Zeit

39 | Vgl. Derrida, Jacques: Pa, 84: »[...] il n'y a de pardon, s'il y en a, que de l'im-pardonnable. Donc le pardon, s'il y en a, n'est pas possible, il n'existe pas comme possible, il n'existe qu'en s'exceptant de la loi du possible, qu'en s'im-possibilisant, si je puis dire, et dans l'endurance infinie de l'im-possible comme impossible; et c'est là ce qu'il aurait en commun avec le don.«

40 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 149: »[...] le pardon pur est un événement qui n'est peut-être jamais arrivé dans l'histoire de l'homme; le pardon pur est une limite à peine psychologique, un état de pointe à peine vécu; la cime ponctuelle du pardon, acumen veniae, est à peine existante ou, ce qui revient au même, presque inexistante!«

41 | Wir wiederholen an dieser Stelle: Jankélévitch, Vladimir: V?, 272: »Um Verzeihung bitten! Wir haben lange auf ein Wort, ein einziges, gewartet, ein Wort des Verständnisses und der Sympathie... Erhofft haben wir es, dieses brüderliche Wort! Gewiß, wir rechneten nicht damit, daß man unsere Verzeihung erflachte... Aber ein Wort des Verständnisses hätten wir mit Dankbarkeit, mit Tränen in den Augen entgegengenommen. Ach!«

birgt die Gefahr, dass sich eine geschehene Untat spurlos überlebt, dass im Fortschritt des zeitlichen Ablaufs das immer weiter Zurückliegende verschüttet und vergessen wird.⁴² Eine Vergebung, die sich einem erinnerungslosen Vergessen überantwortet, verhöhnt nicht nur die Opfer, die aufgrund ihrer andauernden Traumatisierung nicht Vergessen können,⁴³ sondern negiert, dass überhaupt etwas stattgefunden hat, das der Vergebung harrt.⁴⁴ Das Vergessen negiert die Idee der Vergebung. Das Vergessen in seiner fortschreitenden Vergänglichkeit findet damit nicht nur keine Antwort auf die Untröstlichkeit des Opfers, sondern bedroht die Vergebung, indem sie die Bewahrung und die ethische Aufarbeitung des Geschehenen verhindert.⁴⁵ Die unabänderliche Tatsache, dass nur genügend Zeit vergehen muss, damit sich das Problem der Vergebung nicht mehr stellt, weil der Zorn verraucht ist, weil das schlechte Gewissen verstummt oder weil Opfer oder Täter gar schon verstorben sind, bedeutet eine Dispensation der ethischen Diskursivität. Ein Diskurs, der gerade seine Kraft aus dem Widerstreit zieht, der sich in der ereignishaft-gebrochenen Zeitvorstellung der Vergebung abzeichnet: Die einmal verbrochene Untat stellt

42 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 26: »[...] et finalement aussi on en vient à douter que la faute impardonnée ait jamais été réellement commise; le fait et le nonfait, factum et infectum, résorbés dans un même non-être, deviennent indiscernables l'un de l'autre.«

43 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 27: »On dit souvent: les circonstances ont changé, l'actualité et l'opportunité se sont déplacées, les problèmes se posent aujourd'hui tout autrement etc.; les vieilles rancunes, refoulées par le présent et par la transformation du contexte historique, deviennent aussi irréelles que les revenants, aussi inactuelles que des survivances superstitieuses, aussi risibles que les robes démodées de nos grand-mères.«

44 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 30-31: »L'accelerando de la futurition implique donc par le fait même le ritardando de la prétérition; l'avènement de l'avenir et le refoulement des souvenirs ne sont qu'un seul et même devenir, considéré, comme tout à l'heure, à l'endroit, ou comme maintenant, à l'envers. En tant que le devenir est une continuelle création tournée vers l'avenir, il nous conseille simplement d'accueillir autre chose, de penser à autre chose, de nous ouvrir à l'altérité du lendemain: la conscience sans mémoire regarde continuellement au delà comme s'il ne s'était rien passé.«

45 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 65: »Si le temps tout seul, si le temps sans drames suffisait à métamorphoser un pécheur, et si l'intention, comme le vin, se bonifiait en vieillissant, il serait sans doute inutile de prendre au sérieux la spontanéité de la conversion et l'autonomie de la volonté: le temps-providence, mûrissant la disposition éthique, se chargerait de notre amélioration; l'automatisme du progrès et du perfectionnement continu nous dispenserait de toute pénitence et de toute crise morale.«

einen Anfang ohne Ende dar und ruft die Vergebung auf,⁴⁶ uneigenständig, initiativlos, ohne selbst angefangen zu haben, ein Ende der andauernden Verbrechenfolgen herbeizuführen. Die Vergebung nutzt dabei die Diskontinuität des Ereignisses, sie unterbricht die kontinuierliche Verschüttung durch die vergehende Zeit: Sie macht einerseits die zurückliegende, verschollene Vergangenheit wiederholbar;⁴⁷ eine ereignishaftige Vergebung gibt auf keinen Fall ihre Erinnerung auf; sie stemmt sich gegen die vernichtende Macht des Vergessens.⁴⁸ Andererseits sorgt die Ereignishaftigkeit der Vergebung aber für einen

46 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 62: »D'autre part, l'insaisissable mouvement du péché constitue un événement: car l'initiative de la liberté fait destin; la Quoddité est cet élément destinal inscrit dans le noyau métaphysique de la faute. Avec le temps, tout ce qui a été fait peut être défait, tout ce qui a été défait peut être refait: mais le fait-d'avoir-fait (fecisse) est indéfaisable; on peut défaire la chose faite, mais non point faire que la chose faite n'ait pas été faite, mais non point, comme disait Cicéron après Aristote, faire du factum un infectum. Ou plus simplement: les effets du méfait peuvent être réparés, de même que toute malfaçon se prête à la réfection; mais la malveillance, c'est-à-dire le fait de la mauvaise volonté en général, c'est-à-dire le seul fait d'avoir une fois mal voulu, c'est-à-dire le seul fait d'avoir eu la mauvaise intention, voilà qui est à proprement parler inexpiable. [...] Commettre un crime est un acte qui arrive une fois dans la chronique, mais l'avoir-commis durera toujours!«

47 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 75: »[...] le passé, n'existant plus, a besoin qu'on l'honore et qu'on l'honore et qu'on lui soit fidèle; car si nous cessions d'y penser, il serait complètement anéanti. [...] Comme le passé est inactuel, il faut bien que nous prenions spontanément l'initiative d'aller à lui. [...] Car cette fidélité est fidèle jusqu'à l'absurde et en dépit de l'absurde; paradoxalement fidèle à ce qui est anachronique et inutile...«

48 | Dabei sind es weniger die Täter, die mit einem schlechten Gewissen in Bezug zur Vergangenheit treten, sondern vor allem die stigmatisierten Opfer, die durch ihre Verwundungen immer wieder und immer noch erinnert werden. Ihr Groll ist es – ihr Ressentiment –, der eine Erinnerung an die Untat wach hält und so die Aussicht auf eine Vergebung am Leben erhält. Vgl. Amery, Jean: Ressentiments; in: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne, 102-129. Vgl. Jankélévitch, Vladimir: V?, 281-282: »Wir denken am Tag daran, in der Nacht träumen wir davon. Und da man nun einmal nicht auf die Touristen spucken oder Steine nach ihnen werfen kann, bleibt ein einziges Mittel übrig: Sich erinnern, sich innerlich sammeln. Da, wo man nichts ›tun‹ kann, kann man wenigstens verspüren (ressentir), unerschöpflich. Das ist ohne Zweifel das, was unsere brillanten Advokaten der Verjährung unser Ressentiment nennen werden, unser Unvermögen, die Vergangenheit auf sich beruhen zu lassen. [...] Denn das ›Ressentiment‹ kann auch ein erneuertes und intensiv erlebtes Gefühl der unsühnbaren Sache sein; es protestiert gegen eine moralische Amnestie, die lediglich eine schändliche Amnestie ist; es unterhält die heilige Flamme der Unruhe und der Treue zu den unsichtbaren Dingen.«

Neuanfang, der für ein zukünftiges, von der Vergangenheit unbeschwertes Zusammenleben, wichtig ist.⁴⁹

Die Vergebung ist ebenso wenig mit einer **verstandesmäßigen Entschuldigung** zu verwechseln. Diese beruht auf einer intellektuellen Durchdringung der Welt, die einerseits in Bezug auf eine Vergebung zur faktischen Aberkennung des Bösen führt. Das Böse weist dieser Auffassung zufolge keine eigene Wirksamkeit auf, weil es nur aus einem mangelnden Weltverständnis heraus resultiert. Es wird damit zu einer Frage des Unwissens und nicht mehr zu einer Frage der Verantwortungslosigkeit,⁵⁰ wenn es um die Beurteilung einer Untat geht. Der Mensch ist dieser Ansicht nach von der Überkomplexität der Welt überfordert, er tut absichtslos Böses,⁵¹ weil er sich nicht über die Folgen seines Handelns im Klaren ist. Diese universelle, intellektuelle Entschuldbarkeit führt andererseits zur Herabwertung des Grolls und der Unterminierung der Untat selbst. Die Untat und der Täter sind aus vielerlei Gründen erklär- und entschuldbar: Der Täter – wie auch das Opfer – verfügt einfach nicht über genug Wissen über die Welt, um uneingeschränkt gut handeln zu können. Das Opfer muss die Absichtslosigkeit seiner Verletzung wie auch die intentionale Unschuld des Täters einsehen und ihm eine Entschuldigung gewähren. Bei der Sünde und der Untat handelt es sich nur noch um ein Missverständnis.⁵² Eine grollende Erinnerung an die Narben der Untat hat dadurch ihren Sinn verloren.

49 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 24-25: »[...] l'événement remémoré porte bien sa date dans le passé des chroniques, mais la remémoration elle-même est chaque fois une nouveauté dans le présent de la chronologie; mes souvenirs actuels sont un événement de la journée d'aujourd'hui.«

50 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 81: »Ce qui, à vrai dire, est intellectualiste, ce n'est pas tant de nier la substantialité du mal, c'est plutôt de refuser l'idée d'une méchanceté absolue, inhérente à la volonté de l'homme: car si la source du mal est un contre-principe, une hypostase transcendante ou je ne sais quel archée diabolique, le coupable n'est plus tellement responsable!«

51 | Jankélévitch verweist hier auf Platons Hippias Minor. Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 81. Vgl. Croiset, Maurice (Hg.): Platon. Oeuvres Complètes, Tome I, Paris 1963, 373b: »Mon bon Hippias, ce n'est pas volontairement que j'agis ainsi: car alors, je serais savant et habile, d'après ce que tu viens de dire. Non, c'est bien malgré moi. Il faut donc me pardonner, puisque tu declares, d'autre part, qu'il faut être indulgent pour qui fait mal sans le vouloir.«

52 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 81: »La rancune personnelle ici ne trouve même pas à qui s'en prendre! Adressez-vous plutôt au serpent qui pervertit le pécheur, ou à Satan qui chargea son serpent de pervertir la créature et trama toute la machination. Paradoxalement, ce pessimisme radical est un moyen d'excuser le pécheur en

Diese intellektuelle Entschuldbarkeit unterscheidet sich zunächst durch ihre Bedingtheit von der Vergebung. Eine Untat kann so nur vergeben werden, weil sie aus einer Unwissenheit des Täters heraus entsprungen ist, weil sie unabsichtlich begangen ist. Sie muss entschuldigt werden, damit sie zur Besserung der Beteiligten führen kann. Sie wird nur gewährt unter den Bedingungen, dass der Täter unschuldig ist, und dass er sich bessert. Und damit unterscheidet sie sich vom unbedingten Anspruch der Vergebung.⁵³ Im Gegensatz zur Vergebung weiß die Entschuldigung in ihrem Verständnis alles zu erklären: Die entschuldigenden Gründe für eine Untat können so als Ausreden fungieren.⁵⁴ Die Bedingtheit der Entschuldigung steht der unbedingten Offenheit der Vergebung entgegen.

Zudem unterscheidet sich die Entschuldigung von der Vergebung, weil sie eine Art von Tausch inszeniert. Das Opfer verzichtet bei der Entschuldigung auf seine Rache, auf eine Bestrafung des Täters, um endlich von dieser Last der Vergangenheit befreit zu sein. Das Opfer äußert seine Entschuldigung, unter der Bedingung, dass es selbst enthoben wird von seinem Leiden.⁵⁵ Eine solche Entschuldigung handelt lediglich in einem Akt der Selbstaffektation ein

accusant le séducteur qui lui monta la tête. Plus Satan est méchant, plus Adam est innocent! Si le diable est l'inspirateur du péché, le pécheur n'est qu'une dupe.»

53 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 125: »En réalité, l'innocent était déjà innocent avant la reconnaissance de son innocence: l'excuse n'est donc pas un véritable événement, et elle n'advient, qu'en apparence. Cette excuse si justifiée, quand il s'agit d'un innocent qui n'a besoin ni de grâce ni de pardon, cette excuse si raisonnable est une excuse ›hypothétique‹, c'est-à-dire conditionnelle et assortie de réserves; l'excuse est un pardon ›à condition‹. Mais un pardon conditionnel n'est justement pas le pardon...«

54 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 126: »[...] le scandale du pardon et la folie de l'amour ont ceci en commun d'avoir pour objet celui qui ne le ›mérite‹ pas. Aussi le pardon ne pardonne-t-il pas parce que; le pardon néglige de se justifier lui-même et de donner ses raisons: car des raisons, il n'en a pas. L'excuse au contraire, étant idéologiquement motivée, annonce ses propres raisons et ses ›attendus‹; ici un parce que répond obligatoirement au pourquoi. Et non seulement l'excuse dit pourquoi, mais elle est elle-même le motif ou la circonstance atténuante: c'est ainsi que le fautif allègue spontanément des ›excuses‹ pour aider les autres à lui pardonner.«

55 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 134: »Le rancunier dit adieu à la saison de la bouderie et de l'inimitié, convient d'en finir une bonne fois et de tirer un trait sur les choses révolues. Il interrompt l'escalade; ou mieux — car la vertigineuse escalade est plutôt un mouvement circulaire! —, il conjure le cercle infernal: ayant décidé de suspendre l'auktion des vendettas et de se soustraire au crescendo de la folle enchère, le rancunier délivré de sa rancune, amorce une émulation nouvelle, une émulation de paix.«

bedingtes Geben ab.⁵⁶ Die Entschuldigung wird nur gewährt, um den inneren Frieden wiederzuerlangen; es wird gegeben, weil genommen werden will.

Die Vergebung ist bei Jankélévitch durch eine mehrfache Unterscheidung gekennzeichnet, die sowohl das Definiendum in einer externen Unterscheidung von seinen umliegenden Wortfeldern und Sachgebieten kontrastiert, als auch die Struktur im Inneren des Definitionsgegenstandes prägt. Diese **internalisierte Unterschiedenheit** der Vergebung kann in der Form der *Différance* dargestellt werden: In einer verräumlichenden Unterscheidung wird eine etablierte hierarchische Opposition umgekehrt. Die traditionellen Konzepte der Verzeihung, die aus einem annäherndem Vergessen und einem entschuldigendem Verständnis bestehen, werden abgelehnt und einer Vergebung entgegengesetzt, die sich durch eine paradoxe Absurdität antreibt. Diese Unterscheidung wird mithilfe einer weiteren verzeitlichenden Formung auf die Grenzen ihrer internen Unmöglichkeit angewendet. So zeigt sich, dass das Zentrum der Vergebung wesentlich von seinen Äußerlichkeiten geprägt ist: Der zirkuläre Tausch und die Bedingtheit, die vorher als unwesentlich der Vergebung aberkannt wurden, treten in das Wesen der Vergebung wieder ein. Die Vergebung beinhaltet Phänomene, wie das Mitleid, die Dankbarkeit und die Reaktion auf die vorangegangene Untat, die als Bedingungen ihrer Gewährung fungieren, die ihrer Unbedingtheit aber eigentlich fremd sein müssten. Das Mitleid kommt zur Vergebung hinzu, indem das Opfer durch das Unglück des bereuenden Täters bewegt wird.⁵⁷ Die Dankbarkeit kann auf eine Vergebung folgen wie eine Antwort auf eine Frage.⁵⁸ Das alles aus dem Grund, weil

56 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 134-135: »[...] il [der Verzeihende, Anm. d. Verf.] a l'intention de vivre en paix, débarrassé des problèmes gênants et des souvenirs délicats; aussi cette intention n'implique-t-elle rien d'autre qu'egoïsme et paresse, frivolité et même lâcheté. Le frivole dit bonsoir et bonne nuit à ses soucis; [...] C'est cela seul importe au frivole: s'il traite l'offense comme un malentendu, ce n'est certes pas par amour pour l'ennemie d'hier...«

57 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 160: »La pitié secondaire, comme toute émotion, dépend d'une occasion extérieure qui la suscite ou la déclenche; on dit que le miséricordieux est ›touché, – touché par une rencontre, par un incident dont il fut le spectateur, par une conjoncture fortuite. La pitié s'éveille devant le spectacle de la misère de l'autre, à la vue de ses loques, de sa mansarde glacée, de sa souffrance et de sa solitude.«

58 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 162: »Aussi la gratitude n'est elle pas cet amour efférent et purement gratuit qui ne pose jamais de conditions, ne s'attend à aucun avantage et, loin d'aimer d'un amour de reconnaissance, comme on fait normalement avec ses bienfaiteurs, aime bien plutôt d'un amour irréciproque, comme on fait paradoxalement avec ses persécuteurs.«

sich die Vergebung an keine Bedingungen knüpfen lässt: Die Vergebung hängt nicht vom Mitleid mit dem vom schlechten Gewissen geplagten Täter ab und sie wird nicht gewährt, um Dankbarkeit zu bewirken.

Die Vergebung weist darüber hinaus sogar eine Diffusivität gegenüber ihr äußerlichen Phänomenen auf, deren Zirkularität sie wesentlich abstoßen müsste. Durch diese zweite verzeitlichende Unterscheidung wird die Äußerlichkeit der Unterschiedenheit auf das Innerste der Vergebung rückbezogen. Die Ausschlusskriterien der Zirkularität und der Bedingtheit werden in einer »unreinen Vergebung« inkorporiert. Die Äußerlichkeit diffundiert mit dem inneren Wesen der Vergebung, deren unbedingte Unmöglichkeit sich mit Möglichkeitsbedingungen durchsetzt.⁵⁹ Zum einen handelt es sich dabei um einen Vorschuss, der bei der Entschuldigung dem Täter gewährt wird und der ihm eine spätere Einsicht in die Falschheit seiner Untat und eine zukünftige Besserung ermöglichen soll.⁶⁰ Zum anderen um eine Verpflichtung des Täters durch die Gabe der Vergebung: Dadurch dass dem Täter Vergebung gewährt wird, soll dieser verpflichtet werden, sich erkenntlich zu zeigen und in Dankbarkeit an seiner Besserung zu arbeiten.⁶¹ In beiden Fällen handelt es sich um eine Art von Kreislauf, wobei die Vergebung immer als Investition gesehen wird, um einen Nutzen erzielen zu können.⁶² Des Weiteren kann sich eine

59 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 140: »Le pardon impur. – A l'intérieur du pardon proprement dit, trois cas transitionnels peuvent encore être distingués, qui nous achemineront vers la limite hyperbolique du pardon pur.«

60 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 141-142: »Ce pardon-là est en réalité une excuse intellectualiste à retardement, une excuse motivée dont la motivation est particulièrement aventureuse et aléatoire; c'est la hardiesse seule qui lui donne l'apparence de la gratuité; la grâce en ce cas a ses raisons, si fragiles soient-elles, et ce n'est donc pas une grâce! Celui qui absout un coupable fait confiance à ce coupable, et il espère que l'avenir justifiera sa confiance, que son calcul s'avérera exact... Mais c'est un calcul!«

61 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 143: »Un autre genre de spéculation, comportant d'autres risques, peut se glisser à l'intérieur du pardon le plus gratuite; cette spéculation est l'espoir d'améliorer le criminel par l'effet même de sa gratitude envers celui qui l'a gracié.«

62 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 146: »Ce qui est impur, c'est l'arrière-conscience d'un lien unissant la remise de la peine et la conversion du coupable; ce qui est impur, c'est l'intention expresse et un peu indiscrete de sauveur une âme immortelle en pardonnant. [...] Le pardon, dans ces conditions, n'est plus la résolution de surmonter la faute par amour pour les hommes, le pardon n'est plus lui-même la conversion de la rancune à la charité; le pardon est devenue le moyen hypothétique d'autre chose; le pardon en veine de prosélytisme implique un calcul à longue portée, une intelligente manoeuvre, ou mieux un stratagème pédagogique; et il espère bien être payé de retour [...].«

Vergabung, die Gründe für ihre Gewährung angeben muss, immer nur in ihre begrenzte Bedingtheit zurückversetzen.⁶³

Die Vergebung bezieht sich mit ihrer **Aporetik** auf das Unbegründbare, das Unverständliche und das Unbedingte. Während die bedingte Entschuldigung nur eine Kompensation des Entschuldbaren leisten kann, setzt sich die Vergebung zum Unmöglichen in Verbindung.⁶⁴ Sie ist selbst dann noch leistungsfähig, wo das Wissen nicht mehr ausreicht, wo sich Erklärungsmuster als unzureichend herausstellen. Ihre Existenz ist durch ihre unheimlichen Eigenschaften verunmöglicht: Sie ist fast unwirklich.⁶⁵ In dieser Unerreichbarkeit kann sie als Vorbild wirken.⁶⁶ Sie ist verschwiegen in ihrer Unwissenheit und misstraut der verallgemeinernden, vergleichenden Sprache, die nur allzu schnell mit Begründungen und Entschuldigungen aufwartet.⁶⁷

63 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 148: »Il y a enfin des cas hybrides, des formes mixtes où l'excuse se mêle au pardon; non parce qu'il se découvrira plus tard que le pardon était une excuse, comme dans la spéculation du premier genre, mais parce que l'excuse et le pardon sont donnés à la fois; des circonstances atténuantes viennent renforcer notre décision gratuite d'absoudre le coupable. [...] Le pardon est à cet égard comme la confiance et l'amour; une toute petite méfiance suffit à nihiliser la confiance sans limites; un minuscule soupçon, un seul, – et de cette confiance vaste et profonde comme la mer, reste rien.«

64 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 139: »Nous disions: l'excuse motivée n'excuse que l'excusable; le pardon immotivé pardonne l'inexcusable; c'est là sa fonction propre. Car l'inexcusable justement n'est pas impardonnable; et l'incompréhensible non plus n'est pas impardonnable!«

65 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 149: »[...] le pardon pur est un événement qui n'est peut-être jamais arrivé dans l'histoire de l'homme [...].«

66 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 151: »Même si personne, depuis que le monde est monde, n'a jamais pardonné sans réserves ni arrière-pensées, sans restrictions mentales, sans une dose infinitésimale de ressentiment, il suffit que la possibilité d'un pur pardon soit concevable; même si elle n'est jamais atteinte en fait, la limite du pardon pur nous désignerait encore notre devoir, réglerait et orientait nos efforts, fournirait un critérium pour nous permettre de distinguer le pur et l'impur, donnerait un étalon de mesure à l'évaluation et un sens à la charité; [...].«

67 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 155: »[...] et si on parlait au lieu de donner silencieusement le baiser de paix, ce serait pour dérouler des objections contre le pardon, pour argumenter contre le pardon, pour prouver l'entière responsabilité du coupable ou tout au contraire pour démontrer la nécessité de l'indulgence et plaider les circonstances atténuantes; car on parle pour accuser, – et on parle aussi pour excuser, quand l'accusé est innocent du crime dont on l'accuse; seul, en somme, le pardon au coupable n'a rien à dire.«

Eine solch aporetische Unerreichbarkeit, in die sich die Vergebung bei Jankélévitch versperrt, kann in eine Mehrdimensionalität von Ereignishaftigkeit, Gabenhaftigkeit und Intimität der Beziehung zum Anderen aufgefaltet werden. Diese Beobachtungsmuster, die auf das **Kreuzen der Grenze zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit** eingestellt sind, erlauben die sinnvolle Weiterführung eines Diskurses über die Vergebung, die sich in die Unzugänglichkeit einer Aporie zurückzuziehen droht.

Die **Ereignishaftigkeit** der Vergebung, die den Zeitaspekt dieser Aporie näher beschreibt, fokussiert den Zwischenstatus der unterschiedenen Unterschiedenheit auf ein Datum. Die Kontingenz einer jeden Handlung, die auch immer anders hätte stattfinden können, führt zu einem Aufbruch der Realität,⁶⁸ die im Datum neben ihrer aktuellen Realisierung immer das Nicht-Sein als unrealisierte Alternativen mitzieht. Das Datum weist damit eine abrupte Plötzlichkeit auf, die eine chronologische Homogenität zerreißt, die nach Rache dürstende Erinnerung stört und eine neue Zeit anbrechen läßt.⁶⁹

Des Weiteren kann die Vergebung in einer Sachdimension beschrieben werden, die sich in einer bestimmten **Gabhafigkeit** ausdrückt.⁷⁰ Dazu gehört zuallererst, dass die Vergebung keinen Tausch organisiert, sie drängt auf

68 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 191-192: »Et d'abord un événement, – car le pardon est quelque chose qui advient, et il est en cela à la mesure du péché, c'est-à-dire du clinamen contingent et de l'avoir-pu-être-autrement. [...] Le pardon exclut ce consentement réfléchi. Le pardon, comme la repentance, implique bien plutôt un événement arbitraire qui est toujours synthétique par rapport à l'ancienne vie: à la différence de tant de conversions apparemment soudaines et qu'un lent et invisible processus préparé en réalité depuis longtemps, la décision de pardonner est contingente; elle ne mûrit pas peu à peu, ne se dégage aucunement du passé par une évolution immanente et continue, ne résulte pas d'une incubation progressive... Cette décision est une fin qui est un commencement.«

69 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 193: »En fait, le pardon est à la fois l'oméga et l'alpha: la conclusion est du même coup une initiative; c'est ainsi que la mort, selon l'espérance eschatologique, est dans le même instant la fin de la vie et le seuil de la survie, la conclusion de l'ordre antérieur et, ipso facto, le début d'un tout autre ordre: terminal et initial tout ensemble, l'événement appelé pardon clôt une continuation pour en instituer une autre; l'instant du pardon termine l'intervalle antérieur et fonde l'intervalle nouveau. [...] A la lettre, le pardon fait époque, aux deux sens du mot: il suspend l'ordre ancien, il inaugure l'ordre nouveau.«

70 | Zwar unterscheidet Jankélévitch die Vergebung von einem Begriff der Gabe, der jedoch nicht mit dem von uns verwendeten übereinstimmt. Tatsächlich weist Jankélévitch der Vergebung Attribute zu, die unserer Verwendungsweise von Gabe überraschend nahe kommen.

keine Rückgabe.⁷¹ Sie ist nicht als Investition anzusehen, die irgendwann zum Geber zurückkehrt.⁷² Sie gibt, nicht nur ohne etwas wiederzuerhalten, sie besteht vielmehr in einer enteignenden Hingabe des Vergebenden, der rückhaltlos vergibt und damit auf jeden weiteren Anspruch, auf eine Rekompensation oder Rache verzichtet. In dieser aufopfernden Entleerung des Grolls besteht das freigebige Geschenk eines Neuanfangs für den Täter.⁷³

Diese Opferbereitschaft äußert sich deutlicher in der Sozialdimension der Vergebung, die in der **Intimität der Beziehung zum Anderen** besteht. Die Opferbereitschaft besteht in der freudvollen Interesse- und Absichtslosigkeit der Vergebung, die von einer selbstsüchtigen Wiederkehr und von jeglicher Nutzbarmachung Abstand nimmt.⁷⁴ Darin liegt ihre Unbedingtheit. Und dar-

71 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 194: »Certes le don, quand il n'est pas un simple restitution fait époque comme le pardon; le don aura des suites, et surtout s'il inaugure l'ère de la réconciliation et de paix.«

72 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 144: »[...] ce pardon au coupable réputé coupable n'est pas la spéculation d'un joueur qui raisonne d'après le calcul des probabilités et la loi des grands nombres; ni davantage le calcul d'un spéculateur prévoyant qui, pour jouer le plus possible à coup sûr, achète ou vend à la Bourse des valeurs après étude le marché...«

73 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 167: »Mais même en ce cas le sacrifice ne concerne que l'avoir et les appartenances du donataire: le possesseur se sépare coûteusement de ses possessions; un point c'est tout. Au contraire le pardon, qui est un don sans chose donnée, une *datio sans donum*, le pardon doit dans tous les cas franchir un obstacle et passer par-dessus un barrage; le barrage et l'obstacle, c'est selon les cas, l'injure subie par l'offensé ou la faute commise par le pécheur: dans le premier cas le pardonnant affronte la difficulté dressée en lui par la philautie et l'amour-propre, par l'instinct vindicatif et la passion; dans le second il fait face aux préjugés d'une morale close fondée sur la seule justice. Ni dans le premier cas ni dans le second il ne s'agit des propriétés d'un propriétaire: le pardonnant a besoin de tout son courage pour sacrifier non pas une partie de son avoir, mais son être lui-même, et plus encore pour braver les tabous sociaux, récuser le devoir de punir, se soustraire aux soi-disant cas de conscience.«

74 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 157: »[...] un amour sans espoir qui n'est pas seulement désappropriation de la volonté-propre, mais nihilisation totale et perdition extatique de l'ego, est par là même théoriquement possible; l'amant, cessant d'exister pour soi, s'abîme en soi Autre. Le pardon, à vrai dire, ne nous demande pas de sacrifier le tout de notre être-propre, ni de devenir nous-mêmes le pécheur lui-même: le pardon n'en demande pas tant! Le pardon nous demande simplement, quand il s'agit d'une offense, de renoncer à la hargne, à l'agression passionnelle et à la tentation vindicative; et quand il s'agit du péché, de renoncer aux sanctions, au prêté-rendu et aux exigences les plus légitimes de la justice. Le pardon est en somme plus désintéressé que radicalement désespéré.«

in lauern Gefahren für die Vergebung: In ihrer Unbedingtheit ist sie nicht vorherzuberechnen und in ihrem Zustandekommen in höchstem Maß durch ihre Unwahrscheinlichkeit bedroht. Zum einen, weil der um Vergebung Bittende nicht mit Vergebung rechnen kann und mit seiner Bitte auf Ablehnung stoßen kann. Zum anderen, weil der Vergebung Gewährende das Risiko der Undankbarkeit des Täters eingeht, wenn diesem einmal verziehen wurde.⁷⁵ Die Vergebung ist derart risikoreich, weil sie in einem dialogischen Prozess besteht, der anfälliger für Störungen ist als etwa eine monologische Entschuldigung aufgrund einer wissentlichen Einsicht.⁷⁶ Die Unbedingtheit und die Unmöglichkeit der Vergebung sind so radikal zu denken, dass sie ihr tatsächliches Zustandekommen zu verunmöglichen drohen.

Die Vergebung bei Jankélévitch ist im Innersten von dieser paradoxen Spannung bestimmt. Sie ist auf ihre Unbedingtheit angewiesen, sonst wird sie, wenn sie an Bedingungen geknüpft ist, bis zur Strangulation beengt, reguliert, automatisiert. Gleichzeitig riskiert eine unbedingte Vergebung, nicht mehr zugänglich für das Menschenmögliche zu sein.⁷⁷ Dieses aporetische Nicht-Sein der Vergebung ist eigenartigerweise die Bedingung für ihre Wirksamkeit: Die historische Beispiellosigkeit ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer

75 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 196: »Mais quand bien même l'offenseur ne serait pas désespéré, les noires ténèbres l'envelopperaient encore: car sa déréliction est d'une certaine manière plus poignante que celle du repentant; l'inquiétude se double ici d'une incertitude, et l'incertitude est elle-même suspendue à ce libre geste de gracier qui est toute l'essence du pardon. Ce n'est pas seulement pour le coupable que le pardon est une aventure: le pardonnant s'expose lui aussi aux aléas que comporte toute relation avec autrui; il accepte d'avance le risque de l'ingratitude.«

76 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 196: »Le repentir, drame purement personnel, ne met en cause que ma rédemption-propre et ma destinée-propre; il concerne donc avant tout l'intimité morale et le perfectionnement solitaire; c'est en effet le même qui a péché et s'en repent: la faute à racheter est la faute-propre. Aussi s'agit-il de contrition beaucoup plus que d'expiation. Le pardon, lui, n'est pas un monologue, mais un dialogue; le pardon, étant un rapport à deux, comporte un aléa supplémentaire: cet élément aventureux tient à la présence de l'autre. Le printemps du coupable, comme nous l'appelions, ne dépend plus du coupable seul...«

77 | Doch geht es Jankélévitch gerade um die Betonung der leitbildhaften Entrücktheit und nicht um die Resignation vor der Menschenunmöglichkeit der Vergebung wie bei anderen Autoren, die sich der Unmöglichkeit der Vergebung widmen. Vgl. Wolf, Jean-Claude: Das Böse, Berlin, Boston 2011, 137: »Wenn alles nichts hilft, weder Vergessen noch der Wille zur Erleichterung des eigenen Lebens noch das Entgegenkommen der Reue, wird die Aufgabe der Vergebung zur Herkulesarbeit. Vergeben ohne Vergessen und nur aus altruistischer Regung für die Täter ist eine Tugend für Heilige.«

moralischen Beispielhaftigkeit.⁷⁸ Weil die paradoxe Kommunikation über die Vergebung die Frage nach den Existenzbedingungen und Definitionsmerkmalen der Vergebung ausklammern kann, kann auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung operiert werden, bei der die wundersame Wirkungsweise der aporetischen Vergebung in den Blick gerät. Erst wenn sich die Vergebung als unmöglich herausstellt, fällt auf, wie inspirierend eine solche unbedingte Vergebung für unser Handeln ist.⁷⁹

Die Vergebung scheint für Jankélévitch unmöglich, weil sie kaum gegen die Allmacht des Vergessens ankommt, gegen die Vergänglichkeit der Erinnerung, gegen die Vernichtung der Opfer der Shoah, die nicht nur in ihrer Ermordung passiert ist, sondern im Vergessen immer weiter passiert.⁸⁰ Und genau diese überwältigte Ohnmacht gegenüber dem Vergessen stößt die Vergebung an.

78 | Vgl. Lubrina, Jean-Jacques: Vladimir Jankélévitch. Dernières traces du maître, Paris 2009, 75: »Pour Vladimir Jankélévitch, ce qui fait l'existence d'un concept moral, et ce qui lui en donne son intensité, ne peut être pris que dans les deux extrémités de sa manière d'être, qui en constitue la contradiction.«

79 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 69-70: »En d'autres termes: la naturalité du pardon, si le pardon était naturel, serait plutôt une raison de ne jamais pardonner. Depuis quand la morale a-t-elle pour fonction d'imiter la nature ou d'en reproduire les traits? Puisque la peinture elle-même refuse d'être purement photographique et de copier le donné, mais préfère s'en inspirer, le remanier, le styliser, le déformer, ajouter au corps féminin, comme le fait Ingres, une vertèbre supplémentaire, à plus forte raison la vie morale commence-t-elle avec la déréalisation de la réalité. Le réalisme lui-même, en art, n'est réaliste que par cette idéalisation naissante. [...] Mieux encore: il suffit à l'art d'être irréel ou surréel; l'éthique au contraire veut être scandaleusement, paradoxalement anti-réelle; son objet n'est aucunement de transfigurer le sensible, mais de renier le plaisir; sa fonction n'est nullement de ratifier la nature, mais plutôt de la contredire et de la démentir, et de protester contre elle.« Vgl. Lemcke, Verena: Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch, Würzburg 2008, 67-68: »Das ist der entscheidende Punkt in Jankélévitchs Konzeption des moralischen Aktes des Verzeihens, in welchem die konstruktive Spannung zwischen dem apriorischen Idealismus, welcher nur Vollkommenheiten kennt, und dem Leben ihren Ausdruck findet. Erlebte Wertgehalte dispensieren immer von der uneingeschränkten Reinheit des Absoluten.«

80 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Vorlesung über Moralphilosophie. Mitschriften aus den Jahren 1962-1963 an der freien Universität zu Brüssel, Wien 2007, 190: »Dieser Protest gegen das Vergessen hat einen moralischen Wert. Er ist oft an einen mnemotechnischen Kalender, an Zeremonien verbunden, aber er rettet jedoch vor dem allmächtigen Vergessen einen Teil der Vergangenheit, und gewinnt daher einen gewissen moralischen Wert. Der Mensch, der vergisst, spielt das Spiel der materiellen und von der Zeit verblendeten Kräfte, man kann sagen, dass er einen Toten zum zweiten Mal tötet.«

4.2.3 Dekonstruktive Lesart der Vergebung bei Derrida

Die aporetische Architektur, die an der Konzeption der Vergebung bei Jankélévitch Verwendung findet, bietet der dekonstruktiven Herangehensweise von Jacques Derrida übereinstimmende Anschlusspunkte. Am meisten ist dabei Derrida vom Verhältnis von Bedingtheit und Unbedingtheit der Vergebung fasziniert. Er bringt seine Faszination in Form einer Paradoxie zum Ausdruck:⁸¹ Jankélévitch knüpfe seine unbedingte Vergebung widersprüchlicherweise doch an Bedingungen. Er richte sich deswegen in einer Art von zirkulärem Austausch ein, wenngleich er diesen vorher ausgeschlossen hatte.⁸²

81 | Vgl. Derrida, Jacques: *Cosmopolitanism and Forgiveness*, 32: »In order to approach now the very concept of forgiveness, logic and common sense agree for once with the paradox: it is necessary, it seems to me, to begin from the fact that, yes, there is the unforgivable. Is this not, in truth, the only thing to forgive? The only thing that calls for forgiveness? If one is only prepared to forgive what appears forgivable, what the church calls ›venial sin‹, then the very idea of forgiveness would disappear. If there is something to forgive, it would be what in religious language is called mortal sin, the worst, the unforgivable crime or harm. From which comes the aporia, which can be described in its dry and implacable formality, without mercy: forgiveness forgives only the unforgivable.«

82 | Vgl. Derrida, Jacques: *Pa*, 34: »Dans *L'Imprescriptible*, donc, et non pas dans *Le Pardon*, Jankélévitch s'installe dans cette corrélation, dans cette proportionnalité, dans cette symétrie, dans cette commune mesure entre les possibilités de punir et de pardonner: le pardon n'a plus de sens là où le crime est devenu, comme la Shoah, ›inexpiable‹, hors de proportion avec toute mesure humaine.« – Derrida trennt hier unnötig zwischen der Intention von *Le Pardon* und *Pardoner?*/bzw. *L'imprescriptible* [in der Übersetzung, auf die wir uns beziehen, sind alle diese Aufsätze versammelt in: Jankélévitch, Vladimir: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M. 2003 [V?], Anm. d. Verf.] – ist doch *Le Pardon* als stellenweise wortgleiche Fortführung der vorangegangenen Aufsätze zu verstehen, ist doch *Le Pardon* gerade in der Intention geschrieben, zu erklären, warum »unverzeihlich« nicht deckungsgleich mit »nicht-zu-vergeben« ist, warum das Wunder der Vergebung nur dort stattfinden kann, wo es sich um unverzeihliche Verbrechen handelt. Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Pardon*, 203: »Le pardon, en un premier sens, va à l'infini. Le pardon ne demande pas si le crime est digne d'être pardonné, si l'expiation a été suffisante, si la rancune a assez duré... Ce qui revient à dire: il y a un inexorable, mais il n'y a pas d'impardonnable. Le pardon est là précisément pour pardonner ce que nulle excuse ne saurait excuser: car il n'y a pas de faute si grave qu'on ne puisse, en dernier recours, la pardonner. Rien n'est impossible à la toute-puissante rémission! [...] car s'il y a des crimes tellement monstrueux que le criminel de ces crimes ne peut même pas les expier, il reste toujours la ressource de les pardonner, le pardon étant fait précisément pour ces cas désespérés ou incurables.«

Die Vergebung bei Jankélévitch kommt nur in Gang, wenn der Täter ernsthaft um Vergebung bittet.⁸³ Diese Ernsthaftigkeit der Bitte schlägt sich in der reuigen Zerknirschung des Täters nieder, die zeigt, dass sich dieser von seiner Tat distanziert und eine neue Sichtweise auf die Tat öffentlich macht. Die Vergebung ist die Antwort in einer Kommunikation, die damit begonnen hat, dass der Täter seine Tat bereut und damit fragend um Vergebung gebeten hat:

«Le pardon ne connaît pas d'impossibilité; et pourtant nous n'avons pas dit encore la première condition sans laquelle le pardon serait dénué de sens. Cette condition élémentaire, c'est la détresse et l'insomnie et la déréliction du fautif; et encore que ce ne soit pas au pardonnant à poser lui-même cette condition est pourtant ce sans quoi la problématique entière du pardon devient une simple bouffonnerie. A chacun son besoin: au criminel le remords désespéré, à sa victime le pardon. Mais la victime ne se repentira pas à la place du coupable: il faut que le coupable y travaille lui-même; il faut que le criminel se rédime tout seul. Quant à notre pardon, ce n'est pas son affaire; c'est l'affaire de l'offensé. Le repentir du criminel, et surtout son remords donnent seuls un sens au pardon, de même que le désespoir donne seul un sens à la grâce.»⁸⁴

Diese dialogische Komponente ist Teil der intimen Beziehung zum Anderen, die in der Vergebung hergestellt wird. Damit ist die Vergebung doch einer Bedingung unterworfen, einer Vergebung, die widersprüchlicherweise ihre ganze Kraft aus ihrer Unbedingtheit und Unmöglichkeit bezieht. Die Vergebung, die als unbegründet und unendlich sich jeder Bedingung entsagt. Selbst wenn Jankélévitch die Beziehung von Täter und Opfer, von Sünde und Vergebung so lose wie möglich gestalten will,⁸⁵ besteht er doch auf diese Art der Kommunikation von Reue und Vergebung und gerät so in eine kreisläufige Tauschbeziehung.⁸⁶ Es kommt ein Kreislauf in Gang, der auf eine Bitte mit der

83 | Vgl. Zouggari, Najate: L'Impardonnable, l'imprescriptible et l'exigence éthique de pardon, in: Chamarette, Jenny u. Higgins, Jennifer (Hg.): Guilt and Shame: Essays in French literature, thought and visual culture, Bern 2010, 116: »Outre la cohérence logique, Jankélévitch impose à la possibilité du pardon une seconde condition: il faut que le pardon soit demandé.«

84 | Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 204.

85 | Jankélévitch versucht hier eine Art von Paralleldistinktion durchzuführen zwischen Materialursache und causa efficiens, wobei er der Materie jede Ursächlichkeit für die Vergebung absprechen will. Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 168: »[...] il apparaît maintenant que le rapport du pardon avec la faute n'est en rien comparable à celui de la pitié avec la misère: le péché est la matière du pardon, mais il n'en est pas la cause; Cause, – il serait plutôt de la rancune!«

86 | Vgl. Derrida, Jacques: Cosmopolitanism and Forgiveness, 34-35: »However, I would be tempted to contest this conditional logic of the exchange, this presupposition,

Antwort der Vergebung aufwartet.⁸⁷ Das ist es, was Derrida sagen will. Das ist der Ansatzpunkt Derridas, mit dem er auf den performativen Widerspruch in der Konzeption der Vergebung bei Jankélévitch hinweisen will: Sie dehnt ihre Unbedingtheit bis an ihre Grenzen aus, schreckt aber dann zurück, diese Unbedingtheit darüber hinaus auf das Unmögliche auszuweiten. Damit folglich eine Hoffnung auf Vergebung bestehen kann, darf sie sich nicht restlos verunmöglichen. Und doch darf sie sich keinerlei Bedingungen unterwerfen, wenn sie ihre allumfassende, das Böse aufhebende Macht erhalten will. In dieser Aporie fasst Derrida die Grenzen der Vergebung bei Jankélévitch zusammen:

»L'inconditionnel et le conditionnel sont, certes, absolument hétérogènes, à jamais, des deux côtés d'une limite, mais ils sont aussi indissociables. Il y a dans le mouvement, dans la motion du pardon inconditionnel, une exigence interne de devenir-effectif, manifeste, déterminé, et, en se déterminant, de se plier à la conditionnalité.«⁸⁸

Diese widersprüchliche Bindung der bedingten und der unbedingten Vergebung geschieht nicht aufgrund einer mangelhaften Konzeption von Jankélévitch, sondern ist Ausdruck des hyperbolischen Anspruchs einer Ethik, die das Unmögliche zum Auftrag hat:⁸⁹ Das Böse durch das Gute auszugleichen,

so widespread, according to which forgiveness can only be considered on the condition that it be asked, in the course of a scene of repentance attesting at once to the consciousness of the fault, the transformation of the guilty, and the at least implicit obligation to do everything to avoid the return of evil. There is here an economic transaction [...]. It is important to analyse at its base the tension at the heart of the heritage between, on the one side, the idea which is also a demand for the unconditional, gracious, infinite, aneconomic forgiveness granted to the guilty as guilty, without counterpart, even to those who do not repent or ask forgiveness, and on the other side, as a great number of texts testify through many semantic refinements and difficulties, a conditional forgiveness proportionate to the recognition of the fault, to repentance, to the transformation of the sinner who then explicitly asks forgiveness.«

87 | Vgl. Dürr, Thomas: Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, Freiburg u. München 2009, 314: »Derrida stößt sich an dem Tauschvorgang, zu dem das Verzeihen so werde: Du bereust, und ich verzeihe. Und gerade in der Absetzbewegung davon sieht er das Verzeihen erst möglich werden, und zwar im Angesicht des Unverzeihlichen, das für Jankélévitch wie für Arendt mit dem Geschehen in den Konzentrations- und Vernichtungslagern beschrieben ist.«

88 | Derrida, Jacques: Pa, 76.

89 | Vgl. Hansel, Joëlle: Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme, Paris 2012, 41: »Le goût du paradoxe s'accorde avec cette sensibilité à l'équivocité de la liberté et des autres choses premières. La ›paradoxologie‹ est l'un des signes auxquels se reconnaît la ›manière‹ de Jankélévitch. ›Apparition-disparaisante‹, ›organe-obstacle‹,

obwohl diese beiden Extreme doch keinen Ausgleich, keinen Kreislauf und keine gegenseitige Bedingung dulden.⁹⁰ Ein unmöglicher Ausgleich, der gleichwohl den Auftrag formuliert für die Wiederherstellung der Brüderlichkeit der Menschen angesichts der allfälligen Gefahr ihrer Auslöschung.⁹¹ Gerade die abscheulichsten Verbrechen, die sich jedem Vergleichsmaß entziehen, die unverzeihlichen Gräueltaten bedürfen der Vergebung. Sie sind nur durch das Wunder der Verbrüderung zwischen den Menschen zu überwinden,⁹² der Un-

›espresso-inexpressif, ›impossible-nécessaire, ›coupable-innocent: tels sont, parmi tant d'autres, les couples antinomiques qu'il affectionne. À ses yeux, le paradoxe n'est pas un mode de philosopher parmi d'autres; il est la philosophie même.«

90 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 211: »Heureusement, le dernier mot est toujours l'avant-dernier... En sorte que le débat du pardon et de l'impardonnable n'aura jamais de fin. Insoluble est le cas de conscience qui en résulte: car si l'impératif d'amour est inconditionnel et ne souffre aucune restriction, l'obligation d'annihiler la méchanceté et, sinon de la haïr (car il ne faut jamais haïr personne), du moins de nier sa force négatrice, de mettre hors d'état de nuire sa rage destructrice, cette obligation n'est pas moins impérieuse que le devoir d'amour; l'amour des hommes est entre toutes les valeurs la plus sacrée, mais l'indifférence aux crimes contre l'humanité, mais l'indifférence aux attentats contre l'essence même et contre l'humanité de l'homme est entre toutes les fautes la plus sacrilège. Et nous n'avons aucun moyen de choisir l'un de ces deux superlatifs plutôt que l'autre, ni aucun moyen de les honorer ensemble: la choix d'un Absolu laisse nécessairement l'autre Absolu en dehors; le cumul et la conciliation des deux Absolus est impossible; le sacrifice d'un Absolu fait naître en nous les scrupules et le remords; la synthèse des deux Absolus serait un miracle: car l'Absolu est plural et irrémédiablement déchiré.«

91 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 210: »Disons simplement: l'homme qui pardonne s'abstient de renier sa similitude essentielle avec le coupable; il ne profite pas de la position avantageuse que son innocence lui confère, il ne garde pas pour lui ce privilège d'être seul infaillible, seul impeccable, seul irréprochable, et il renonce sur ce point à tout monopole; il fait donc le sacrifice d'une très passagère et précaire supériorité qui tient peut-être à la chance... Aussi n'abandonnera-t-il pas le méchant son frère, ce méchant en détresse et en péril de mort. Pitié pour le profond malheur d'être méchant!«

92 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 209: »C'est en cela que le méchant est un pauvre homme comme chacun de nous, un pauvre homme voué à la mort comme nous tous, solitaire comme nous tous, et infiniment plus seul encore, un pauvre homme coupable qui a bien besoin de notre aide. C'est ce que sous-entend la merveilleuse douceur du pardon. Le pardon chuchote à voix basse: Et ego! Et moi aussi... [...] Vous êtes des pécheurs, mais j'en suis un autre. Moi aussi j'ai péché, ou je pécherai; j'aurais pu faire comme vous, je ferai peut-être comme vous. Je suis, comme vous, faible, faillible et misérable.« – In einer christlichen Perspektive drückt sich das so aus: Vgl. Begasse de Dhaem, Amaury: Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie

terbrechung ihrer traumatisch bestimmenden Vergangenheit und der Erneuerung ihrer Beziehung untereinander, ohne dass die Untat selbst im Vergessen ausgelöscht würde.⁹³ Auf diese aporetische Ordnung der Vergebung, die sich bei Jankélévitch als unmöglich bedingt und möglich unbedingt zeigt, wird bei Derrida pointiert hingewiesen.⁹⁴

4.3 VERGEBUNG ALS BEOBACHTUNG 2. ORDNUNG

Die Vergebung ist durch eine ereignishafte Gebrochenheit geprägt, was sie als Formprinzip mit der Gabe gemeinsam hat. Es zeigt sich sogar, dass die Gabe einen wesentlichen Mangel formuliert, den sie selbst nicht beheben kann. Das Risiko der Ökonomie der Gabe, die in der Etablierung eines Vergleichsmaßstabs besteht, anhand der ein Austausch regulär und bewertbar in Gang gesetzt wird, kann nicht aufgefangen werden in einer anökonomischen Unmög-

théologique de Joseph Wresinski, Paris 2011, 450-451: »Le salut intéresse l'humanité dans son ensemble. Dans la mesure où l'esprit fait de l'homme un fils, le salut de toute homme nous concerne parce qu'en lui nous accueillons un frère. La vie dans l'Esprit passe donc par l'épreuve de la fraternité.«

93 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 212: »Et l'homme, au contraire, il pardonne pour ne pas ressembler à la mort, pour être invincible dans un tout autre sens que la mort. Comme la pensée de la mort, comme le vouloir qui peut moralement tout ce qu'il veut (car vouloir, c'est pouvoir) et pourtant ne peut pas à la lettre tout ce qu'il veut, le pardon est à la fois tout-puissant et impuissant.«

94 | Vgl. Dooley, Mark: The catastrophe of memory. Derrida, Millbank, and the (im)possibility of forgiveness, in: Caputo, John, Dooley, Mark u. Scanlon, Michael (Hg.): Questioning God, Bloomington 2001, 143: »Derrida tries always to situate himself between what is possible and the impossible, between the conditional and the unconditional. He endeavors, that is, to ensure that the law of the oikonomia does not become too conditional and rigid by exposing it to the unconditional demand.« Vgl. Queyroux, Nathalie: L'acte philosophique selon Vladimir Jankélévitch et Emmanuel Levinas. Tentative de lectures croisées, Paris 2003, 378-379: »Levinas et Jankélévitch, par ce geste, ont voulu déranger l'ordre philosophique, sclérosé dans son dogmatisme, en le rendant sensible moins à un ordre esthétique qu'à une humanité: car un roman ne parle pas en général, comme la philosophie; il ne s'agit pas des notions, mais des personnages, dont on suit les pérégrinations concrètes du début à la fin. Il s'agit de personnes vivantes, qui naissent et qui meurent, qui aiment, qui sont en relations les unes avec les autres, qui sont confrontées à la douleur, la joie, à la prise de décisions morales – tout comme chacun de nous. Or Levinas et Jankélévitch ont écrit des philosophies morales, refusant la pensée de système et l'abstraction normative, au profit d'une pensée résolument tournée vers le vivant, l'être humain ayant sa vie à vivre.«

lichkeit. Die Entwürdigung der Welt durch den vergleichbaren Wert weist eine Bedürftigkeit nach einer weiteren Supplementierung auf.

Die Vergebung kann hier die Gabe ergänzen, weil diese an deren aporetischer Grundstruktur anknüpfen kann, und gleichzeitig eine Lösung für das Verunmögliche eines ökonomischen Kreislaufs vorschlagen kann. Die Vergebung ist selbst dann noch handlungsfähig, wenn jegliche Vergleichbarkeit scheitert, wenn sich ein Vergleich wegen der Unermesslichkeit der Verbrechen verbietet. Die Aporien der Vergebung stellen dort ein Beschreibungswerkzeug bereit, machen dort Beobachtungen möglich, die unter der Maßgabe der aporetischen Ökonomie unbeobachtbar und anökonomisch bleiben. Die Aporien der Vergebung machen so erst den wesentlichen Mangel der Ökonomie beobachtbar, der in ihrer Kreisläufigkeit und vergleichsweisen Entwürdigung besteht.

4.3.1 Entdeckung des Neuanfangs

Verggebung erlaubt der Gabe die Einführung von zeitlichen Diskontinuitäten, einen Ausbruch aus einem bestimmenden Kreislauf von Geben und Nehmen, von Untat und angemessener Vergeltung. Die Vergebung erlaubt dem Gabendiskurs eine Unterbrechung der Reziprozität. Sie stellt dem selbstvernichtenden Kreislaufmodell der Gabe eine produktive Komponente bei, eine Möglichkeit des Neuanfangs, der in der Änderung der Beziehung zwischen Opfer und Täter besteht. Sie können sich aufgrund der Vergebung als Menschen begegnen und eben nicht mehr nur als Verursacher einer Untat und als ihr Erleidender. Die Änderung der Beziehung besteht nicht mehr in einer Tauschbeziehung, nicht mehr in irgendeiner Art der Reziprozität, sondern in einem Geschenk. In einem Akt, so unbedingt, spontan, unbegründet und so unerklärlich wie die Liebe – derart dass sich als Möglichkeitsbedingung seine Unmöglichkeit erweist.⁹⁵

95 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 197-198: »Le pardon qui nous met en rapport avec la personne du pécheur, le pardon qui est un événement instantané, est donc par la même une rémission illimitée: ce pardon soudain est à la fois totale et définitif. Pardonner n'est pas changer d'avis sur le compte du coupable ni se rallier à la thèse de l'innocence... Bien au contraire! La surnaturalité du pardon consiste en ceci que mon opinion au sujet du fautif n'a précisément pas changé: mais sur ce fond immuable c'est tout l'éclairage de mes relations avec le coupable qui se trouve modifié, c'est toute l'orientation de nos rapports qui se trouve inversée, renversée, bouleversée! Le jugement de condamnation est resté le même, mais un changement arbitraire et gratuit est intervenu, une diamétrale et radicale interversion, [...] qui transfigure la haine en amour.«

4.3.2 Neuanfang verlangt das Opfer des Verzichts

Diese Supplementierung, die die Vergebung für die Gabe leistet, dieser neue Blickwinkel, den die aporetische Vergebung wie eine Beobachtung zweiter Ordnung an die Gabe anschließen lässt, findet aber keinen Halt. Der immer weiter fortschreitende Unterscheidungsgebrauch der *Différance* verschiebt eine endgültige Anwesenheit. Es erweist sich eine supplementäre Unabgeschlossenheit des Fragens. Die Bedürftigkeit der Gabe, wie auch der Vergebung, setzt sich weiter fort. Die Vergebung entdeckt die Beziehung zu unseren Mitmenschen wieder, die in der Ökonomie der Gabe verloren wurde, sie führt zur Reflexion der Würde aufgrund einer vom Tausch induzierten Entwertung. Jedoch offenbart sich in der Folge ein Reflexionsbedarf dieser Würde, die wir in der menschlichen Begegnung mit dem Anderen finden. Es wirft sich die Frage nach der absoluten Hingabe und nach dem Opfer auf. Wie verhält es sich mit der Würde des Menschen angesichts unserer Hinälligkeit im Tod?

Bei Bataille hat sich schon gezeigt, dass die Gabe den Begriff des Opfers implizieren kann. Dass der gabenhafte Ausbruch der Verschwendung im Potlatsch, welcher der im Tauschgeschäft entsakralisierten Ware ihre Würde zurückgeben will, der absoluten Hingabe im *Sacrificium* sehr nahe kommt.⁹⁶ Und auch bei Jankélévitch zeigt sich, dass die Vergebung das Opfer geradezu verlangt: Der Geschädigte muss auf seine berechnigte Rache verzichten, seinen Groll begraben, um dem Täter Vergebung gewähren zu können und in eine neue Beziehung einzutreten.⁹⁷

96 | Wir haben diesen Punkt im Kapitel »3.1.1 Ökonomie in der Form der *Différance*« schon angesprochen.

97 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Pardon*, 167: »[...] il arrive que le don implique un sacrifice. Mais même en ce cas le sacrifice ne concerne que l'avoir et les appartenances du donataire: le possesseur se sépare coûteusement de ses possessions; un point c'est tout. Au contraire le pardon, qui est un don sans chose donnée; une *datio sans donum*, le pardon doit dans tous les cas franchir un obstacle et passer et passer par-dessus un barrage; le barrage et l'obstacle, c'est selon les cas, l'injure subie par l'offensé ou la faute commise par le pécheur: dans le premier cas le pardonnant affronte la difficulté dressée en lui par la philautie et l'amour-propre, par l'instinct vindicatif et la passion; dans le second il fait face aux préjugés d'une morale close fondée sur la seule justice. Ni dans le premier cas ni dans le second il ne s'agit des propriétés d'un propriétaire: le pardonnant a besoin de tout son courage pour sacrifier non pas une partie de son avoir, mais son être lui-même, et plus encore pour braver les tabous sociaux, récuser le devoir de punir, se soustraire aux soi-disant cas de conscience.«

5. Die absolute Hingabe im Opfer

So kommt es, dass der Begriff des Opfers und der Hingabe eine weitere Supplementierung der Gabe und der Vergebung bedeuten, eine weitere unwesentliche Hinzufügung, die jedoch erst das Wesen dieser beiden in ihrer Aporetik zum Ausdruck bringt. Im paradoxen Opferbegriff, wie ihn Derrida entfaltet, erweitert sich die Vergebung um den Aspekt des »Wozu?«. Die Aporie von der nicht wiedergutzumachenden Einmaligkeit der Untat und dem wundersamen Neuanfang für Täter und Opfer im gemeinsamen Menschsein öffnet sich im Hinblick auf die Frage: Warum soll man vergeben? Lohnt sich das Opfer des Verzichts auf die Rache? Inwieweit ergibt es einen Sinn, wenn ich meine berechtigten Forderungen hingebe? Inwieweit ergibt sich aus einem solchen Opfer eine gemeinsame Würdigung? Wie ist das menschliche Leben zu bewerten, angesichts seiner Hinfälligkeit im Tod?

5.1 DIE KNOTENSTRUKTUR DES OPFERS

Eine Annäherung an den Opferbegriff unternimmt Derrida im Nachvollzug eines Gedichts von Paul Celan mit dem Titel »Große glühende Wölbung«, aus dessen Interpretation er einen Überblick über die Tragweite des Opfers gewinnt:

»Große, glühende Wölbung
mit dem sich
hinaus- und hinweg-
wühlenden Schwarzgestirn-Schwarm:

der verkieselten Stirn eines Widders
brenn ich dies Bild ein, zwischen
die Hörner, darin,
im Gesang der Windungen, das
Mark der geronnenen
Herzmeere schwillt.

Wo-
gegen
rennt er nicht an?

Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.«¹

Derrida versucht, diesem Gedicht Leitmotive seiner ethischen Arbeit abzurufen. Leitgedanken, die weniger einer methodisch-geleiteten Symbolanalyse entspringen, sondern das Gedicht Celans als Initial auffassen für den spurhaften Vollzug der eigenen Philosophie.²

5.1.1 Metaphorischer Begriffsumfang des Opfers

Die Interpretation dieses Gedichts lässt sich bei Derrida an verschiedenen Knotenpunkten ablesen, auf die sich verschiedene Motive verdichten.

Ein erstes Leitmotiv, das Derrida dem Gedicht Celans entzieht, besteht in einer **Kosmologie des Kreislaufs**. Nicht nur die »große glühende Wölbung« selbst, sondern auch der »Schwarzgestirn-Schwarm« spielen auf das Himmelsgewölbe an, das sich in der Rundung des Geweihs eines Opferbocks aufspannt. Insofern ist hier eine Anspielung auf die Struktur des Kreises und des Geflechts zu erkennen, die als aporetische Formprinzipien die Wahrnehmung der Welt konturieren.³ Die Himmelswölbung entspricht der Krümmung des Widdergeweihs. Der Fortlauf der Welt wird so mit der Wucht eines Rammbocks in Verbindung gebracht. Die gekrümmten Hörner des Widders bestimmen als Abbild die Beschaffenheit des Alls und künden von der rücksichtslos-zerstörerischen Wucht, in der die Welt abläuft, sich »hinaus- und hinweg«-wühlt.

Des Weiteren ist in der Figur des Widders eine Sichtbarmachung der Zeit zu bemerken. Das Horoskop und seine astrologische Bewertung knüpfen an das Symbol des Widders ein bestimmtes Schicksal des Menschen, der unter dieser Planetenkonstellation zu einem bestimmten Datum geboren worden ist.

1 | Wiedemann, Barbara (Hg.): Paul Celan. Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band, Frankfurt a.M. 2003, 210.

2 | Vgl. Derrida, Jacques: *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris 2003, 43-80. Vgl. Derrida, Jacques: *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*, New York 2005.

3 | Vgl. Derrida, Jacques: Fg. 15: »Nichts kommt ans Licht oder an den Tag, kein Phänomen, das nicht dem Wechsel von Tag und Nacht gehorchte, anders gesagt dem Rhythmus jener Revolution, die die Bahn der Sonne von ihrem Ende her orientiert: vom Aufgang im Osten hin auf den Untergang im Westen. [...] Wir werden dem Sog des Wortes Revolution folgen. Es geht darin um einen bestimmten Kreis, dessen Figur sowohl die Zeit wie auch die Gabe in die Möglichkeit ihrer Unmöglichkeit stürzt.«

Der Lauf der Planeten über das Himmelsgewölbe, der Lauf der Welt und der Zeit schreiben sich ein in das Leben des Menschen, das er als Gabe erhalten hat. Mit der Gewalt eines Rammbocks wird ein geregelter, chronologischer Ablauf durchbrochen und das Geburtsdatum als ereignishafte Gabe gelesen.⁴ Der Weltwidder steht für die **Ereignishaftigkeit des Datums**,⁵ das in der Geburt eines Menschen einen Neuanfang in den Ablauf der eigentlich unabänderlichen Weltgeschehnisse zwingt.

Die Intervention des Menschen in dieser gewaltsam-unabänderlichen Welt ist auf die **Zeichengebung** beschränkt. Die Rolle des Menschen ist auf die Tätigkeit der Namensgebung begrenzt, die das lyrische Ich vorführt (»brenn ich dies Bild ein«). Dieses Vergeben von Namen geschieht in einer Art der Brandmarkung, die nicht nur das Schicksal des Menschen ankündigt,⁶ seine Zerstörbarkeit und Fragilität betont (das Brandmal befindet sich zwischen dem Geweih des Widders, mit dem er die Welt umpflügt), sondern auch auf die Wiederauferstehung nach dem Weltenbrand verweist (wie der Phönix aus der Asche). Diese Brandmarkung macht den entrückt-erhabenen Weltenlauf nachvollziehbar, emblematisch repräsentiert und symbolisch wiederholbar. In dieser Autopoiesis der Schrift wird die Geheimnishaftigkeit der Welt erfahrbar. Das eingebrannte »Bild«, das die »verkieselte Stirn eines Widders« repräsentiert, macht eine Entschlüsselung der Welt erst möglich: »im Gesang der Win-

4 | Vgl. Derrida, Jacques: *Béliers*, 64: »Si l'allitération rappelle la violence du sacrifice [...], la charge ou la ruée du bélier peut aussi bien décrire le mouvement de la bête que celle de la poutre de bois, du tronc d'arbre même. Leur course, leur poussée, leur ruée les précipitent, la tête la première, pour attaquer ou se défendre, pour ébranler les défenses de l'adversaire. Il y a la guerre et le bélier, le bélier de chair ou de bois, le bélier sur terre ou dans le ciel s'élançant dans une course.«

5 | Vgl. Derrida, Jacques: *Béliers*, 58-59: »Le zôdiakôs (de zôdion, diminutif de zôon, l'animal) donne à lire et l'heure (selon la lueur apparente sur le plan de l'écliptique) et la date. Dans la conjonction astrale d'une naissance, l'horoscope montre. Comme son nom l'indique, l'horoscopie donne à voir les heures en annonçant le destin d'une existence. On assiste ainsi au devenir-calendrier d'une vouête céleste dont le tableau figure le fond même du poème. Ellipse d'une interminable médiation sur ce que Heidegger nomma la databilité (Datierbarkeit).«

6 | Vgl. Heine, Heinrich: *Sämtliche Werke. Band I Gedichte*, München 1984, 85-86 (Belsazar): »Die Magier kamen, doch keiner verstand/Zu deuten die Flammenschrift an der Wand.« – Die Funktion der Flammenschrift im Gedicht »Belsazar« bei Heine ist nicht nur die warnende Ankündigung des Schicksals, das dem frevelnden König Belsazar bevorsteht, sondern auch die rätselhafte Unzugänglichkeit der Schriftbedeutung, die die Opfer des Königs beschützt: Der König kommt ums Leben, weil er die Schrift nicht dechiffrieren kann, die sein Schicksal ankündigt. Er kann die Schrift nicht dazu heranziehen, seinen Tod abzuwenden.

dungen, das Mark der geronnenen Herzmeere schwillt.« Gleichzeitig schreibt sich der Mensch in den Lauf der Welt ein, macht sich im Begriff die Welt auch Untertan, muss dabei aber immer darauf stoßen, dass er schriftgemäß nie im unmittelbaren Vollbesitz der Welt ist, sie immer nur als in der Schrift abwesend verwenden kann. Im gegebenen Namen geschieht aber nicht nur die Einsicht in den Verlust der verbrannten Welt, sondern auch eine schriftlich eigengesetzliche Befreiung des Menschen vor direkter Einflussnahme der Umwelt. In der Brandmarkung geschieht ein kreativer Akt; die Notwendigkeit einer künstlerischen Neuerfindung angesichts der Abwesenheit einer nachahmenswerten Natur: »Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.«

Diese Aspekte werden im Gedicht in Bezug auf das **Opfertier** gesehen. Es geschieht eine geheimnisvolle Substitution von Widdergestirn und Brandzeichen, das sowohl auf den Lauf der Gestirne verweist, ihn symbolisch wiederholbar macht, als auch die eigentliche Abwesenheit von menschlicher Beeinflussung einer erhabenen Eigengesetzlichkeit des Weltenlaufs herausstellt.

5.1.2 Die Substitution im Opfer

Die geheimnisvolle Substitution von zeichenhaftem Brandmal und Opfertier bezieht sich auf das biblische Vorbild des Abraham,⁷ dessen Opfer letztendlich nicht in der Ermordung seines Sohns Isaak besteht, sondern, als er seine Opferbereitschaft bewiesen hat, in der Substitution eines Opfertieres, der Schlachtung eines Widders.⁸ Abraham erfährt es als paradoxe Gabe Gottes, dass er nicht seinen Sohn opfern muss, der ihm eine Nachkommenschaft, so zahlreich wie die Sterne am Himmel, verheißt (was im Gedicht mit »Schwarzgestirn« angesprochen ist), sondern dass er auf wundersame Weise einen Widder erhält, dessen »verkieselte Stirn« ihn an die Rückbeziehung von Kosmologie, ereignishaftem Datum und Zeichenhaftigkeit erinnern. In der absoluten Hingabe, im Opfer seines Sohnes, erhält er etwas zurück: paradox, eine Gabe, die sich in einem unzugänglichen Geheimnis entrückt.

Diese Substitution, die im Opfer geschieht, interessiert Derrida wohl deshalb so sehr, weil sie als eine inhaltliche Reinszenierung einer formalen Substitution gelten kann, die wir unter dem Namen der Supplementierung kennengelernt haben. Im Opfer geschieht der paradoxe Übergang von der Ver-

7 | Vgl. Genesis 22.

8 | Vgl. Derrida, Jacques: Béliers, 62: »[...] le bélier, ses cornes et la brûlure rappellent et ravivent sans doute le moment d'une scène sacrificielle dans le paysage de l'Ancien Testament. Plus d'un holocauste. Substitution du bélier. Brûlure. Ligature d'Isaac [...]. Après avoir dit une deuxième fois »Me voici, lorsque l'ange envoyé par Dieu suspend le couteau levé pour égorger Isaac, Abraham se retourne et voit un bélier pris par les cornes dans la broussaille. Il l'offre en holocauste à la place de son fils.«

nichtung zur Restitution, von der Anökonomie zur Ökonomie der Gabe unter den Bedingungen der anwesenden Abwesenheit. Und so wie das Opfer eine absolute Hingabe auf einen bedingten Rückerhalt verschiebt, so substituiert auch die Schrift eine verlorene Weltanwesenheit in der signifikanten Abwesenheit.

Diese immer währende Substitution, diese Bedeutungs- und Schwerpunktverschiebung, in der eine stabile Weltsicht fortgetragen wird, bedeutet eine Hinwendung auf eine ethische Dimension. Der Verlust der Welt erlaubt kein selbstgenügsames, menschliches Leben, sondern verweist immer über die Grenzen der eigenen Erkenntnis auf das Unbekannte, verweist immer über den Einzelnen hinaus auf einen Unbekannten, seinen Nächsten, seinen Anderen. Dass die »Welt fort ist«, überträgt sich auf die Frage nach dem »Wir«. Das weltvergessene, grenzüberschreitende Ego verantwortet sich vor seinem Alter Ego: »Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.«⁹ Die Welt trägt nichts zur Sinnerfahrung des Menschen bei, Wahrheit scheint schriftlich entrückt. Diese Abwesenheit einer instruktiven Weltgewissheit nötigt den Menschen zu einer Art ethischer Verantwortung gegenüber seinem Mitmenschen. In dieser Verantwortung vor dem Abgrund einer verlorenen Welt geschieht eine Sinnkonstitution, die in der fragenden Suche nach dem Mitmenschen besteht. Auch deshalb wirft sich der Begriff des Opfers auf: weil hier das Verhältnis der Menschen untereinander verhandelt wird. Weil hier aufgeworfen wird, inwieweit durch einen Verlust, durch eine Hingabe, wiederum Sinn entstehen kann. So

9 | Vgl. Derrida, Jacques: *Béliers*, 68-69: »[...] die Welt ist fort. Dès lors que je suis obligé, à l'instant où je te suis obligé, où je dois, où je te dois, me dois de te porter, dès lors que je te parle et suis responsable de toi ou devant toi, aucun monde, pour l'essentiel, ne peut plus être là. Aucun monde ne peut plus nous soutenir, nous servir de médiation, de sol, de terre, de fondement ou d'alibi. Peut-être n'y a-t-il plus que l'altitude abyssale d'un ciel. Je suis seul au monde là où il n'y a plus de monde. Ou encore: je suis seul dans le monde dès lors que je me dois à toi, que tu dépends de moi, que je porte et dois assumer, en tête à tête ou face à face, sans tiers, médiateur ou intercesseur, sans territoire terrestre ou mondial, la responsabilité à laquelle je dois répondre devant toi pour toi. Je suis seul avec toi, seul à toi seul, nous sommes seuls: cette déclaration est aussi un engagement. Tous les protagonistes du poème en sont les signataires ou contresignataires virtuels qu'ils soient ou non nommés: ich, er, du, le bélier, Abraham, Isaac, Aaron, la semence infinie de leur descendance, Dieu même, chacun s'adressant, quand le monde est ›fort‹, à la singularité absolue de l'autre. Tous les protagonistes s'entendent appeler, et donc aussi le lecteur ou le destinataire du poème, moi-même, nous-mêmes ici, dès lors que le poème est confié, seul survivant, à notre garde, et que nous devons le porter à notre tour, le sauver à tout prix, fût-ce au-delà du monde. Le poème encore parle de lui-même, certes, mais sans autotélie ni autosuffisance. Au contraire, nous l'écoutons se confier à la garde de l'autre, à la nôtre, et se mettre secrètement à la portée de l'autre.«

wie sich die Würde des Lebens und die Verantwortung gegenüber dem Anderen erst zeigt, wenn sie an ihre Grenzen im Tod stoßen.

5.2 DAS OPFER DES ABRAHAM¹⁰

Auch die Frage nach dem Opfer ist durch eine Aporetik strukturiert. Die paradoxe Grundform des Opfers besteht im Unterschied zwischen dem Opfer, das geschieht, weil man dafür wieder etwas erlangen will, und zwischen einer Hingabe, die sich unwiederbringlich von seinem Gegenstand zu lösen beabsichtigt. Zur Erläuterung dieser Unterscheidung können wir das Opfer des Abraham heranziehen, dem sich Derrida ausführlich in seinem Werk »Donner la mort«¹¹ widmet, indem er die Schrift »Furcht und Zittern« von Sören Kierkegaard einer ausführlichen Interpretation unterzieht.

Das Opfer des Abraham entzieht sich bei diesem als Paradox, das dann als solches nicht mehr weiter vermittelbar ist.¹² Derrida interessiert sich gerade für diesen Umgang mit dem Paradox. Nachdem er selbst bei der Feststellung der Gabe keinen endgültigen Halt finden konnte – er bleibt weder bei der Ökonomie, weder beim Kreislauf, noch bei der Vergebung stehen – wendet er sich auf die Grenzen der Erfahrbarkeit, die durch den Tod (die absolute Hingabe des Lebens) aufgegeben sind. Die Grenzen durch den Tod stellen eine Art der Gabe dar: Die Aufgabe, unser gegebenes Leben mit Sinn zu füllen. Unsere Endlichkeit verlangt nach Erfüllung und Sinngebung.¹³ Und genau diese Sinngebung

10 | Dieses Kapitel der Untersuchung baut auf den Abschnitt »Der Tod als Aufgabe« der Magisterarbeit des Verf. aus dem Jahr 2002 mit dem Titel »Donner la mort. Eine Grundlegung der Ethik bei Jacques Derrida« auf, der hier aktualisiert und erweitert wurde.

11 | Vgl. Derrida, Jacques: Donner la mort, Paris 1999 [DIm].

12 | Vgl. Kierkegaard, Sören: Furcht, 61: »Abrahams Geschichte enthält also eine teleologische Suspension des Ethischen. Er ist als der Einzelne größer als das Allgemeine geworden. Dies ist das Paradox, das sich nicht mehr mediieren läßt.« Vgl. auch ders.: 65: »In der Erzählung von Abraham finden wir ein solches Paradox. Sein Verhältnis zu Isaak ist, ethisch ausgedrückt, dies, daß der Vater den Sohn lieben soll. Dieses ethische Verhältnis wird zum Relativen herabgedrückt im Gegensatz zum absoluten Verhältnis zu Gott.«

13 | Vgl. Lesgards, Roger: Donner la mort. Réflexions à partir d'un titre de Jacques Derrida, in: Wieviorka, Michel (Hg.): Disposer de la vie. Disposer de la mort, Paris 2006, 149: »Nous éprouvons de grandes difficultés à nous faire à l'idée que vie et mort sont un seule et même réalité. Et pourtant, cette présence de la mort nous est également donnée dans la part de nous-même qui porte le souvenir de ›nos morts‹ que sont nos ancêtres, nos aïeux, nos proches disparus. Ils sont constitutifs de notre personnalité. Leur mort nous est donnée en héritage.«

kann eine absolute Verpflichtung bedeuten, eine Aufgabe, für die man alles andere aufgibt und hinter sich lässt. Davon künden die Opfer, die wir bereit sind zu bringen. Die absolute Hingabe und das Opfer sind für Derrida Punkte, an denen sich die Präferenzen der Menschen scheiden, an denen sich der Sinn des Lebens zeigt, der sich nicht nur im Wert erschöpft, sondern auch auf seine Würde bezieht. Eine Würde, die sich im Aufbruch einer ökonomischen Tauschbeziehung äußert.

5.2.1 Die Anökonomie des Opfers

Gemeinhin wird das Opfer als eine Art von Handel verstanden, den man mit Gott schließt. Es wird etwas geopfert und damit Gott dargebracht, um dafür wieder etwas zurückzuerhalten. Die Beziehung zu Gott, zur Unendlichkeit – und damit zur eigenen Aufgabe, aus seinem Leben etwas zu machen – würde auf diese Weise zum profanen Tauschhandel. Ein Opfer würde dadurch nur in seinem Wert zu bemessen sein, der sich an der Fülle der erhaltenen Gunst Gottes ablesen lässt. Dem jedoch widerspricht radikal der Opfergedanke am Beispiel des Abraham, den Kierkegaard und Derrida behandeln, der sich immer auch um das würdevoll Heilige und das Geheimnisvolle des Opfers dreht:¹⁴ Gott fordert von Abraham, das Liebste zu opfern, das er hat, seinen einzigen Sohn Isaak.¹⁵ Und er reitet daraufhin mit seinem Sohn zum Berg Morija, wo das Opfer stattfinden soll. Schon die gewählte Opferstätte zeigt dabei an, dass es sich nicht um etwas handelt, was von dieser Welt ist, was den Menschen in Gemeinschaft betrifft. Die Einsamkeit auf dem Berg, wo man dem Höchsten nahe ist, wo man abseits und entrückt von jeglicher menschlichen Behausung ist, zeugt von der absoluten Verpflichtung gegenüber einem Anruf, dem sich Abraham ganz allein verantwortet, den er abseits und vor jeder Sozialität befolgt.

14 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 85-86: »Il y va donc aussi de la substitution impossible, de l'insubstituable, mais aussi de la substitution de l'animal à l'homme – et aussi, surtout, en cette impossible substitution même, de ce qui lie le sacré au sacrifice et le sacrifice au secret.«

15 | Vgl. Kierkegaard, Sören: Furcht, 21: »Es gab manchen Vater, der glaubte, in seinem Kind zu verlieren, was ihm das Liebste in der Welt war, indem er jeder Zukunftshoffnung glaubte beraubt zu sein; aber keines war doch wohl in dem Sinne Kind der Verheißung, wie es Isaak für Abraham war. Es gab manchen Vater, der sein Kind verlor, aber da war es ja Gott, der unwandelbare und unergründliche Wille des Allmächtigen, seine Hand nahm es. Nicht so mit Abraham. Ihm war eine schwerere Prüfung vorbehalten, und Isaaks Schicksal war mit dem Messer in Abrahams Hand gelegt.«

Als ein solches entrücktes Einzelwesen beantwortet auch Abraham die Frage des unschuldig nichts ahnenden Isaak, wo denn das Opferlamm sei. Abraham antwortet auf eine ironische, nichts sagende Art: »Gott wird für das Opfer sorgen.« Mit dieser Antwort hat Abraham nicht gelogen.¹⁶ Auch wenn dies Abraham zum Zeitpunkt seiner Antwort noch nicht ahnt. Gott lässt das Menschenopfer nicht zu, er sorgt für rettenden Ersatz.¹⁷ Dadurch entsteht ein Doppelgeheimnis zwischen Gott und Abraham. Zum einem besteht es aus dem Geheimnis, in das sich Gott hüllt und das seine Pläne nicht verrät.¹⁸ Zum anderen besteht es aus dem Geheimnis, das Abraham gegenüber Isaak wahrtr. Man kann sogar sagen, dass genau darin die eigentliche Aufgabe des Abraham besteht, nämlich dem geheimnisvollen Gott die Treue zu bewahren, was nur durch sein **Schweigen** bewerkstelligt werden kann.¹⁹ Gott geht es nicht um die Opferung Isaaks, er ersetzt seine Hinrichtung durch die eines Widders; die Opferbereitschaft Abrahams steht im Zentrum, dass er bereit war, seinen Sohn, seine Zukunft, den Zusammenhalt des Menschengeschlechts für sei-

16 | Vgl. Hoff, Johannes: Das Paradox des Glaubens und der Holzweg moderner Entscheidungslogik. Kierkegaards Lektüre von Gen 22 und ihre Wirkungsgeschichte von Heidegger bis Derrida und darüber hinaus, in: Böhm, Thomas, Knop, Julia u. Hopping, Helmut (Hg.): Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn, München, Wien, Zürich 2009, 241: »Das erste Geheimnis: Abraham schweigt, obwohl er spricht. Auf Isaaks Frage nach dem Lamm antwortet er durchaus zutreffend: ›Gott wird sich ein Lamm zum Brandopfer aussuchen, mein Sohn.‹ (Gen 22,8). Das entspricht der Wahrheit, wenngleich Abraham verschweigt, dass Gott auch Isaak zum Brandopfer ausersehen könnte. Er verrät nicht das rätselhafte Gebot, das er in seinem Herzen hütet.«

17 | Derrida spielt hier auf Genesis 22, 8 an: Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 86: »Kierkegaard-Silenzio rappelle l'étrange réponse d'Abraham à Isaac quand celui-ci lui demande où se trouve l'agneau pour le sacrifice. On ne peut pas affirmer qu'Abraham ne lui réponde pas. Il lui dit que Dieu y pourvoira. Dieu procurera l'agneau pour l'holocauste [...]. Abraham garde donc son secret mais il répond à Isaac.«

18 | Vgl. Hoff, Johannes: Das Paradox des Glaubens und der Holzweg, in: Böhm, Thomas, Knop, Julia u. Hopping, Helmut (Hg.): Die Bindung Isaaks, 241: »Denn er ist nicht einmal selbst in der Lage, sich einen Reim auf das göttliche Gebot zu machen. Das Gebot, das Abraham auf seinem Weg zum Berg Morija schweigend in seinem Herzen hütet, ist einer unverständlichen Handlungsanweisung vergleichbar, die man gebetsmühlenartig in seinem Herzen repetiert aus Angst, dass mit dem buchstäblichen Wortlaut auch der enigmatische Sinn verloren gehen könnte, der sich zwischen ihren Zeilen verbirgt.«

19 | Zum Verhältnis von direkter Rede und Schweigen in Gen 22: Vgl. Cortese, Enzo: Genesis 22: 1-9. History and theology of the narrative, in: Manns, Frédéric (Hg.): The sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of the scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995, Jerusalem 1995, 15-19.

nen Gott aufzuopfern.²⁰ Dies verbirgt sich hinter diesem göttlichen Geheimnis, das auch für Abraham nicht zu ergründen ist.²¹

Indem also Abraham das Geheimnis in sich trägt und damit seinem Höchsten dient, gibt er aber auch in dem Augenblick die Verpflichtung gegenüber seiner Familie preis. Gemäß Kierkegaard lügt er nicht und doch schweigt er. Er sagt nichts durch seine Rede.²² Mit dem Schweigen entzieht er sich der gemeinschaftsstiftenden Basis der Sprache, der Ethik, der Allgemeinheit und der Sozialität überhaupt.²³

Durch sein Schweigen übernimmt Abraham die Verantwortung, die darin besteht, alleine zu sein und sich von allen anderen abzukapseln. Im Moment seiner einsamen Entscheidung, das Opfer zu erfüllen und den Tod als vorgegeben zu akzeptieren, erweist er seine Unaustauschbarkeit, seine Einzigartigkeit.

20 | Das Opfer Isaaks, das Abraham von Gott aufgetragen wurde, handelt eigentlich von der Selbstaufopferung Abrahams. Dieses Opfer organisiert sich auf wundersame Weise in einer doppelten Ersetzung: 1. Der aufgetragene Opfertod von Isaak ist eigentlich eine Probe für die Selbstopferung Abrahams. 2. Der Tod Isaaks wird durch die Opferung eines plötzlich erscheinenden Widders ersetzt. Vgl. Khatibi, Abdelkébir: *Essai sur le sacrifice. L'homme bombe*, in: ders.: *Oeuvres III*, 80.

21 | Vgl. Derrida, Jacques: *Dlm*, 86: »Il doit garder le secret (c'est son devoir) mais c'est aussi un secret qu'il doit garder, double nécessité, parce qu'il ne peut que le garder, au fond: il ne le connaît pas, il sait qu'il y en a, mais il en ignore le sens et les raisons ultimes. Il est tenue au secret, parce qu'il est au secret.«

22 | Vgl. Derrida, Jacques: *Dlm*, 86: »À ne pas parler ainsi, il transgresse l'ordre de l'éthique. Car l'éthique, selon Kierkegaard, n'a pas d'expression plus haute que ce qui nous lie à nous proches et aux nôtres (cela peut être la famille mais aussi la communauté concrète des amis ou de la nation). En gardant le secret, Abraham trahit l'éthique. Son silence, en tout cas le fait qu'il ne dévoile pas le secret du sacrifice demandé, n'est certainement pas destiné à sauver Isaac.«

23 | Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht*, 49: »Das Ethische ist als solches das Allgemeine und als das Allgemeine das, was für jeden gilt, welches sich andererseits so ausdrücken läßt, daß es in jedem Augenblick Gültigkeit hat. [...] Unmittelbar sinnlich und seelisch bestimmt ist der Einzelne, der Einzelne, der im Allgemeinen sein $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ hat, und es ist seine ethische Aufgabe, beständig sich selbst darin auszudrücken, seine Einzelheit aufzugeben, um das Allgemeine zu werden.« Vgl. auch ders.: 65: »Dieses Paradox läßt sich nicht mehr mediiieren, denn es beruht gerade darauf, daß der Einzelne nur der Einzelne ist. Sobald dieser Einzelne seine absolute Pflicht in dem Allgemeinen ausdrücken will, sich ihrer bewußt werden will in dem Allgemeinen, so erkennt er sich selbst als in Anfechtung befindlich und kommt dann, falls er dieser widersteht, nicht dazu, die sogenannte absolute Pflicht zu erfüllen, und wenn er dies nicht tut, dann sündigt er, wenn sein Tun auch realiter gesehen das würde, was seine absolute Pflicht wäre. Was soll nun Abraham machen?«

Hätte er dagegen seinen Zweifel ausgesprochen, sein Martyrium jemandem gebeichtet, dann hätte er sich dem Bereich der Sprache ausgeliefert und seine Einzigartigkeit verloren. Damit hätte er auch an das Allgemeine das Recht verloren, sich frei zu entscheiden, denn jede persönliche Entscheidung ist einsam, geheimnisvoll und verschwiegen.²⁴ Wenn ich mich an die Gemeinschaft wende, wenn ich also spreche, dann wird mir die Entscheidungsfreiheit und die Verantwortung dafür schon dadurch aus der Hand genommen, dass ich nach dieser Äußerung nicht mehr allein verantwortlich sein werde. Wenn Abraham zum Beispiel mit seiner Frau gesprochen hätte, was wäre dann geschehen? Auf keinen Fall wäre Abraham nach Morija geritten. Nicht nur seine Frau Sara hätte es verboten, auch er selbst hätte seine Entscheidung auf seine Familie ausgerichtet und sie nicht mehr ausschließlich selbst geschultert.²⁵ Abraham kann nicht reden. Aber gerade dadurch erweist er seinen Glauben gegenüber Gott, er schweigt und verweigert sich somit der Sphäre des Sozialen und Ethischen:

»Des Glaubens Paradox ist dies, daß der Einzelne höher als das Allgemeine, daß der Einzelne [...] sein Verhältnis zum Allgemeinen bestimmt durch sein Verhältnis zum Absoluten, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen. Das Paradox kann auch so ausgedrückt werden, daß es eine absolute Pflicht gegen Gott gibt; denn in diesem Pflichtverhältnis verhält sich der Einzelne als Einzelner sich absolut zum Absoluten.«²⁶

Das absolute Pflichtverhältnis gegenüber dem, was man als Höchstes ansieht, führt zu einer Aufhebung des generell Ethischen und des allgemeinen Han-

24 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 87: »Dans la mesure où ne disant pas l'essentiel, à savoir le secret entre Dieu et lui, Abraham ne parle pas, il assume cette responsabilité qui consiste à être toujours seul et retranché dans sa propre singularité au moment de la décision. De même que personne ne peut mourir à ma place, personne ne peut prendre une décision, ce qui s'appelle une décision, à ma place. Or dès qu'on parle, dès qu'on entre dans le milieu du langage, on perd la singularité. On perd donc la possibilité ou le droit de décider. Tout décision devrait ainsi, en son fond, rester à la fois solitaire, secrète et silencieuse.«

25 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 87: »Premier effet ou première destination du langage: me priver ou aussi bien me délivrer de ma singularité. À suspendre ma singularité absolue dans la parole, j'abdique du même coup ma liberté et ma responsabilité. Je ne suis plus jamais moi-même, seul et unique, dès que je parle.« Vgl. Kierkegaard, Sören: Furcht, 55 + 72, wo davon gesprochen wird, dass Abrahams Leben wie ein Buch ist, das von Gott beschlagnahmt ist.

26 | Kierkegaard, Sören: Furcht, 64-65.

delns der Menschen.²⁷ Wegen der Verantwortung gegenüber seinem Göttlichen wird die Verantwortung gegenüber den Menschen suspendiert. Das Opfer des Abraham macht die Aufhebung der Ethik aus einer absoluten Verpflichtung gegenüber dem Höchsten sichtbar.²⁸

Noch ist jedoch die Paradoxalität dieses Beispiels nicht voll ausgeschöpft: Die **Suspension der generellen Ethik** durch die absolute Verpflichtung führt nämlich zur Wiedereinsetzung und Neugründung der Sphäre des Sozialen. Denn der absolute Glaube von Abraham führt keineswegs dazu, dass er seine Familie aus Hass zurücksetzt, dass er Isaak plötzlich nicht mehr liebt und ihn deswegen leicht opfern kann.²⁹ Die Ebene der ethischen Verpflichtung wird durch das Opfer nicht einfach ausgelöscht, sie bleibt weiter bestehen, ja sie muss weiter bestehen bleiben, damit das Opfer überhaupt geleistet werden kann. Abraham muss seinen Sohn lieben, um ihm den aufgetragenen Tod geben zu können, um zu tun, was die Ethik Hass und Mord nennt.³⁰ Die absolute Verpflichtung gegenüber Gott erfordert ein Überschreiten der Ethik, aber was man überschreitet, zu dem gehört man immer noch, man bewegt sich nur davon weg. Die Ebene der Ethik wird zwar überschritten, bleibt jedoch perma-

27 | Gott auch als Name für das Höchste, dem wir uns selbst verpflichtet fühlen. Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht*, 66: »Der Glaube ist auf der einen Seite der Ausdruck für den höchsten Egoismus (das Entsetzliche, das er tut, sich selbst zuliebe zu tun), auf der anderen Seite ist er der Ausdruck für die absoluteste Hingabe, nämlich es Gott zuliebe zu tun.«

28 | Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht*, 65: »In der Erzählung von Abraham finden wir ein solches Paradox. Sein Verhältnis zu Isaak ist ethisch ausgedrückt, dies, daß der Vater den Sohn lieben soll. Dieses ethische Verhältnis wird zum Relativen herabgedrückt im Gegensatz zum absoluten Verhältnis zu Gott. Auf die Frage Warum? Hat Abraham keine andere Antwort, als daß es eine Prüfung, eine Versuchung ist, was, wie oben bemerkt, die Einheit dessen ist, daß es um Gottes willen und um seiner selbst willen geschieht.«

29 | Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht*, 68: »Die absolute Pflicht kann dazu bringen, zu tun, was die Ethik verbieten würde, aber sie kann in keiner Weise des Glaubens Ritter dazu bringen, die Liebe aufzugeben. Das zeigt Abraham. [...] Er muß Isaak lieben von ganzer Seele; indem Gott ihn fordert, muß er ihn womöglich noch stärker lieben, und nur dann kann er ihn opfern; denn diese Liebe zu Isaak ist es ja, die durch ihren paradoxalen Gegensatz zu seiner Liebe zu Gott seine Tat zu einem Opfer macht.«

30 | Vgl. Derrida, Jacques: *Dlm*, 93: »Abraham en vient à haïr les siens en se taisant, à haïr son fils unique et bien-aimé en acceptant de lui donner la mort. Il les hait non par haine, certes, mais d'amour. Il ne hait pas moins pour autant, au contraire. Il faut qu'Abraham aime son fils absolument pour en venir à lui donner la mort, à faire ce que l'éthique appelle haine et meurtre.«

nent bestehen, sie ist nur in den Hintergrund gedrängt und durch Supplemente überlagert.³¹

Die beiden Möglichkeiten für die sich Abraham entscheiden kann – Glaube an das Absolute oder Dienst an der Ethik – sie stehen sich unvereinbar gegenüber, sie können nicht ausschließlich auf eine der beiden reduziert werden. Das Paradox besteht. Auch bei einer scheinbaren Entscheidung für eine der beiden Seiten tritt die vernachlässigte Seite (die Ebene des Ethischen) wieder hervor. Über die Opfergabe wird somit das Denken den Grenzen der Sterblichkeit und der Endlichkeit ausgesetzt. Die Aporie des Opfers formt unausgesetzt das Problem der Erlösungsbedürftigkeit.³² Die Erlösung muss von außerhalb kommen, von ganz oben, von Gott als absolut anderem, denn er entscheidet, den Fortlauf des Opfers zu unterbrechen. Der Tod ist vorgegeben, daraus speist sich die Aufgabe, vor die uns das endliche Leben stellt. Diese Aufgabe ist nur als Aporie, als paradoxaler Entscheidungszwang, ersichtlich. Was sollen wir tun in dieser Welt von Morija, in der wir mit jeder Entscheidung, die wir nicht einmal rechtfertigen, noch erklären können, unsere Nächsten und Mitmenschen verraten?³³

Gott stoppt Abraham im allerletzten Moment, in dem Abraham bewiesen hat, dass er fest dazu entschlossen war, seinen Sohn zu opfern. Abraham wird dadurch zum Zeugen des Absoluten, er hat sich für die absolute Verpflichtung gegenüber Gott entschieden, hat dem Anruf durch Gott geantwortet und sich

31 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 95: »En termes généraux et abstraits, l'absolu du devoir, de la responsabilité, de l'obligation exige certes qu'on transgresse le devoir éthique mais qu'à le trahir on lui appartienne encore et le reconnaisse en même temps. La contradiction et le paradoxe doivent endurés dans l'instant même. Les deux devoirs doivent se contredire, l'un doit subordonner (incorporer, refouler) l'autre. Abraham doit prendre la responsabilité absolue de sacrifier son fils en sacrifiant l'éthique mais pour qu'il y ait sacrifice, l'éthique doit garder toute son valeur: l'amour pour le fils doit rester intact, et l'ordre du devoir humain doit continuer à faire valoir ses droits.«

32 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 98: »Le paradoxe, le scandale ou l'aporie ne sont autres, eux-mêmes, que le sacrifice: l'exposition de la pensée conceptuelle à sa limite, à sa mort et à sa finitude.«

33 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 99: »Je trahis ma fidélité ou mes obligations à l'égard d'autres concitoyens, à l'égard de ceux qui ne parlent pas ma langue et auxquelles je ne parle ni ne réponds, à l'égard de chacun de ceux qui écoutent ou qui lisent, et à qui je ne réponds ni ne m'adresse de façon propre, c'est-à-dire singulière (ceci pour l'espace dit public auquel je sacrifie l'espace dit privé), donc aussi à l'égard de ceux que j'aime en privé, les miens, ma famille, mes fils dont chacun est le fils unique que je sacrifie à l'autre, chacun étant sacrifié à chacun sur cette terre de Moriah qui est notre habitat de tous les jours et de chaque seconde.«

damit vor Gott verantwortet.³⁴ Genau in dem Moment, in dem die Entscheidung des Abraham bezeugt ist – er hält das Messer erhoben – wird sowohl der Glaube als auch die Erschütterung und die verschwiegene, unsoziale Angst offenkundig, was das Opfer und die Aufgabe erfüllt.³⁵ Dieser Dienst am absoluten Anspruch, der verlangt, das Liebste, was man hat, seine Mitmenschen und damit seine ganze Menschlichkeit aufzugeben, mündet nicht in der Zerstörung der Sozialität und der Mitmenschen, sondern führt zur ihrer Wiedererlangung. Nur wenn man weiß, was es bedeute, seine Liebsten zu opfern und man sich von allem abtrennen kann, erlangt man das Wissen um den wahren Wert der sozialen Gemeinschaft und des Miteinanders. So wie Abraham durch das Opfer nicht seinen Sohn verloren, sondern ihn dadurch wiedergewonnen hat. Das Opfer bestätigt, gerade weil es die Aufgabe der Ethik erfordert, die Möglichkeit der gnadenreichen Erlösung und den Wiedereinsatz der Werte der Gemeinschaft.³⁶ Abraham hat sich der Paradoxalität des Lebens gestellt, ihre Schrecklichkeit erfahren und war dadurch genauso verantwortlich, wie auch unverantwortlich.

Das ungewisse und ewige Geheimnis, in das sich unser Leben hüllt – daher kommt unsere Verantwortlichkeit, wie auch unsere Unverantwortlichkeit – ist uns in der Aufgabe vor dem Tod gegeben. Die Gabe des Todes hebt dabei also einerseits unser (Zusammen-)Leben auf und verstärkt aber auf der anderen Seite das würdevolle Leben. Der Tod, Gott, die Unendlichkeit, das Absolute, aber auch der Mitmensch sind dabei Formulierungen, die für eine radikale Andersartigkeit stehen.³⁷ Die vertikale Beziehung zu Gott oder auch dem Tod,

34 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 109: »La décision d'Abraham es absolument responsable puisqu'elle répond de soi devant l'autre absolu. Paradoxalement, elle est aussi irresponsable puisqu'elle n'est guidée ni par la raison ni par une éthique justifiable devant les hommes ou devant la loi de quelque tribunal universel.«

35 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 102: »Alors qu'Abraham a dit ›me voici‹ et pris le couteau pour égorger son fils, Dieu lui dit: N'étends pas la main sur ce garçon, et ne lui fais rien, car maintenant je sais que tu crains Elohim et que te ne m'as pas refusé ton fils, ton unique«. Cette déclaration terrible semble étaler la satisfaction devant la terreur exercée (je vois que ›tu crains Elohim«, tu trembles devant moi). Elle fait trembler par la crainte et le tremblement qu'elle évoque comme son unique raison (je vois que tu as tremblé devant moi, eh bien, tu es quitte, je te délie de ton obligation). Mais elle peut aussi se traduire et s'argumenter autrement: je vois que tu as compris se que signifie le devoir absolu, à savoir répondre à l'autre absolu, à son appel, à sa demande ou à son ordre.«

36 | Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht*, 22. Vgl. auch ders.: 44: »Abraham verzichtete nicht durch den Glauben auf Isaak, sondern durch den Glauben bekam er Isaak.«

37 | Vgl. Vries, Hent De: *Religion and Violence, Philosophical perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, London 2002, 151: »Derrida reads the story of the sacrifice of Isaac

der Unendlichkeit, dem Absoluten wird durch den Glauben geregelt, während die horizontalen Beziehungen zwischen den Menschen in einer Ethik formuliert werden. Diese Beziehungen stehen in einem aporetischen Missverhältnis zueinander. Diese Probleme sind für uns nur in einer paradoxalen Gegenüberstellung denkbar. Diese aporetisch verkeilten Beziehungen stellen unser Leben dar. Wie können wir damit umgehen, wie können wir derart weiterleben?

Auf jeden Fall ertasten wir durch das Beispiel des Abraham die Grundbedingungen unserer Verantwortung und die Grenzen und Zugangsmöglichkeiten zum geheimnisvollen Anderen.³⁸ Diese Bedingungen sind lediglich als unhintergebares und geheimnisvolles Paradox zugänglich, eine Entscheidung ist in den Ausformulierungen, die Kierkegaard und Derrida vorführen, nicht gegeben.³⁹ Jeder Einzelne muss und darf sich selbst entscheiden und hat die Freiheit, zu wählen zwischen absolutem Anspruch und genereller Ethik.

Diese Aporie, die sich uns in jedem Opfer gibt, zwischen absoluter und genereller Verpflichtung spitzt Derrida im weiteren auf die Aporie von absoluter **Anökonomie** und genereller Ökonomie zu. Mit dem Begriff der Ökonomie kann er näher auf den Aspekt des Austausches der Gabe eingehen.

Im Einklang mit der begrifflichen Verwendung bei Derridas *Bataille*-Lektüre betrifft die Ökonomie das Wirtschaften und den Austausch – hier im Be-

as the narrative ellipsis of the paradoxical logic of obligation, absolute responsibility, duty, and decision that marks the ethical – and perhaps more than simply ethical – relation with the absolute Other, for which ›God‹ is the singular and most proper name.«

38 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 110: »Dieu est partout où il y a du tout autre. Et comme chacun de nous, chaque autre, tout autre est infiniment autre dans sa singularité absolue, inaccessible, solitaire, transcendante, non manifeste, non présente originairement à mon ego [...], ce qui se dit du rapport d'Abraham à Dieu se dit de mon rapport sans rapport à tout autre comme tout autre, en particulier à mon prochain aux miens qui me sont aussi inaccessibles, secrets et transcendants que lahvé. Tout autre (au sens de chaque autre) est tout autre (absolument autre).« Vgl. Caputo, John D.: *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*, Bloomington, Indianapolis 1997, 113: »To call upon God, to call God's name, to pray and weep and have a passion for God, is to call for the tout autre, for something that breaks up the hohum homogeneity of the same and all but knocks us dead. The name of God is a name that calls for the other, that calls from the other, the name that the other calls, that calls upon us like Elijah at the door, and that calls for something new.«

39 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 111: »Il nous dirait la vérité paradoxale de notre responsabilité et de notre rapport au donner la mort de chaque instant. De surcroît, il nous expliquerait aussi quel est son propre statut, à savoir de pouvoir encore être lisible de tous, au moment même où il nous parle en secret de secret, d'illisibilité, d'indéchiffrabilité absolue.«

reich der kleinsten gesellschaftlichen Zelle, der Familie, um die es auch im Beispiel des Abraham geht. Abraham lebt in einer Gemeinschaft mit seiner Familie, mit seiner Frau Sara und seinem Sohn Isaak, diese Gemeinschaft basiert auf den Grundsätzen der Gerechtigkeit, der gleichmäßigen Verteilung der Lasten und Gewinne. Dieses Leben aufgrund der Gerechtigkeit des Tausches besteht in einem Geben, damit genommen werden kann, oder auch in einem Nehmen, damit gegeben werden kann. Die Identifikation der Familie, der täglichen Geschäfte, die man tätigen muss, um seine Familie zu ernähren, des wirtschaftlichen Kreislaufs, oder der Regeln des irdischen Lebens, legt unter dem Stichwort der Ökonomie eine stille Nähe zur Ethik und Politik des Aristoteles offen. Dieser spricht von der besonderen Gerechtigkeit als einer Form der Zuteilung oder einer Art von vertraglichem Verkehr.⁴⁰ In beiden Fällen – bei Aristoteles wie bei Derrida – handelt es sich um die Grundzüge des menschlichen Zusammenlebens, die durch den Austausch und die Zuteilung von Werten, Normen und Gütern geregelt werden. Dieser geregelte Tausch, dieses Wirtschaften, das auf den Ausgleich und die Wiedervergeltung bedacht ist, scheint für Derrida zum Spiegelbild und zum Synonym für die ethische Ebene der generellen Verantwortung der Menschen untereinander zu werden.

Mit dem Opfer des Isaak durchbricht also Abraham diesen ethischen Bereich des Austausches, er sieht sich als ausschließlich Gott verpflichtet. Und Gott gibt daraufhin aus freien Stücken – einfach so – das Leben des Sohnes zurück.⁴¹ Abraham befindet sich, obwohl er etwas zurückerhält, im Zustand des

40 | Vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Nikomachische Ethik, 208-209 (Aristoteles: EN V, 1130 b30-1131 a10): »Von der besonderen Gerechtigkeit nun und dem ihr entsprechenden Gerechten betrifft die eine Art die Zuteilung von Ehre, Geld und den anderen Dingen, die unter die Mitglieder der Gemeinschaft aufgeteilt werden können; [...] Die andere Art ordnet den vertraglichen Verkehr.« Die Zuteilung geschieht idealerweise nach dem Grundsatz der Proportionalität [vgl. ders.: 209-210 (EN V, 1131 a29-b10)], was einen Austausch oder eine Zirkulation nahelegt: Man erhält zurück, was man eingebracht hat. Der Oikos (die kleinste Organisation der Gesellschaft als Haus) erhält seinen Platz in diesem Gedankengang, insofern als das Haus die Grundlage und die Basis für die Struktur der Polis darstellt. Das Hauswesen erwirtschaftet die finanzielle Unabhängigkeit (Autarkie) des Hausvorstandes, der sich dann als freier Staatsbürger in die übergeordneten, staatlichen Gremien einbringen kann. Vgl. Gigon, Olof (Hg.): Aristoteles. Politik, 50-63 (Politik I 1253 b1-1258 b6).

41 | Vgl. Hoping, Helmut: Die Ökonomie des Opfers und die Gabe der Eucharistie, in: Böhm, Thomas, Knop, Julia u. Hoping, Helmut (Hg.): Bindung Isaaks, 206: »Bei dem Opfer, das Gott von Abraham erbittet, geht es für Derrida um mehr als die Erfahrung der Dunkelheit und Unbegreiflichkeit Gottes. Das Opfer Abrahams ist die Gabe jenseits der Ökonomie des Opfers, gegeben ohne jede Hoffnung auf Lohn oder Gegengabe. [...] Dort, wo von Abraham die Gabe ohne Ökonomie des Gabentausches vollbracht wird,

Nicht-Austauschs mit Gott.⁴² Zwischen beiden wird das Geheimnis gewahrt, Abraham verrät nichts, als er von Isaak auf das fehlende Opferlamm angesprochen wird: Selbst die Kommunikation als Austausch von Worten und Vertraulichkeiten ist aus diesem Grund unterbrochen.⁴³ Abraham steht in einer Beziehung zum Absoluten, die nicht von dieser Welt ist und weder Austausch noch Gerechtigkeit berücksichtigt. Seine Beziehung zu Gott besteht im Schweigen und im stummen Gehorsam, der seine Antwort auf den Anruf Gottes und seine Verantwortung ihm gegenüber darstellt.⁴⁴

Damit entzieht sich die (Nicht-)Ökonomie des aufgegebenen Opfers in zweierlei Hinsicht dem Kreislauf des diesseitigen Lebens. Zum einen opfert

ohne Hoffnung, das ihm zurückgegeben wird, dort gibt Gott Abraham, im Sinne einer absoluten Gabe, seinen Sohn zurück.«

42 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 131: »Le sacrifice de l'économie, sans lequel il n'y a pas de responsabilité libre et de décision (une décision est toujours au-delà du calcul), c'est bien dans le cas le sacrifice de l'oikonomia, à savoir de la loi de la maison (oikos), du foyer, du propre, du domaine privé, de l'amour et de l'affection des siens: moment où Abraham donne le signe du sacrifice absolu, à savoir la mort donnée aux siens, la mort donnée à l'amour absolu pour ce qui est le plus cher, le fils unique; instant où le sacrifice est quasiment consommé, puisque seul un instant, un non-laps-de-temps, sépare le bras levé du meurtrier du meurtre lui-même; instant insaisissable de l'imminence absolue où Abraham ne peut donc plus revenir sur sa décision, ni même la suspendre; à cet instant, donc, dans l'imminence qui ne sépare même plus la décision de l'acte, Dieu lui rend son fils et décide souverainement, par un don absolu, de réinscrire le sacrifice dans une économie par ce qui ressemble dès lors à une récompense.«

43 | Vgl. Wills, David [Übers.]: Translator's preface to the 2007 edition, in: Derrida, Jacques: The gift of death; and, literature in secret, Chicago 2008, viii: »How does one interpret Abraham's secret and the law requiring his silence? Why does it seem incomensurable with the interdiction that seems to reduce all his family to a type of muteness: all those, male and female, to whom he has, all the same, never confided anything; as well as Sarah and Isaac, Hagar and Ishmael, who were so summarily dismissed?«

44 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 131-132: »Dieu décide de rendre, de rendre la vie, de rendre le fils bien-aimé, à partir du moment où il paraît assuré qu'un don sans économie, le don de la mort – et de la mort de ce qui n'a pas de prix – a été accompli sans espoir d'échange, de récompense, de circulation, de communication. Parler du secret entre Abraham et Dieu, c'est dire aussi qu'entre eux, et pour qu'il y ait ce don comme sacrifice, il fallait que toute communication fût interrompue, qu'il s'agisse de la communication comme échange de mots, de signes, de sens, de promesse, ou de la communication comme échange de biens, de choses, de richesse ou de la propriété. Abraham renonce à tout sens et à toute propriété – et là commence la responsabilité du devoir absolu. Abraham est dans le non-échange avec Dieu, il est au secret parce qu'il ne parle pas à Dieu et n'attend de lui ni réponse ni récompense.«

Abraham das Liebste, was er hat, ohne Hintergedanken, ohne Hoffnung, etwas dafür wiederzubekommen. Er handelt nicht, um einen anderen Zweck zu verfolgen, etwa um mit dem Opfer seinen Glauben zu beweisen und damit eine sichere Fahrkarte ins Himmelreich zu lösen. Vielmehr kann dieses Opfer als eine reine Gabe angesehen werden – Abraham wird gerufen, seinen Sohn rückhaltlos von sich zu geben. Diesem Aufruf folgt Abraham bedingungslos.

Zum anderen offenbart sich die Nicht-Ökonomie der Gabe im Verzicht Gottes, das Leben des Isaak zu opfern. Das Opfer ist schon erfüllt, Abraham hat schon alles dargebracht, indem er sich selbst mit dem Vorhaben des Opfermordes außerhalb der Gesellschaft gestellt hat. Im selben Moment der absoluten Zurückweisung der Ökonomie durch das Opfer erhält er das Geschenk des Lebens seines Sohnes.⁴⁵ Die ganze Thematik handelt vom Verhältnis einer absoluten (himmlischen) und einer vergänglichen, unzulänglichen Gerechtigkeit.⁴⁶ Die irdische Wirtschaft zerbricht durch das Opfer und ist immer zerbrechlich, das Geheimnis mit Gott jedoch ist beständig in seiner Unzugänglichkeit – von dort kann es durch niemanden profaniert werden. Das Geheimnis mit Gott spielt sich im Innersten ab, dort wo bildlich das Herz schlägt, dort wo sich stumm vor dem absoluten Anspruch verantwortet werden muss.⁴⁷ Die absolute Verpflichtung führt jedoch nicht nur zu einem Bruch mit der menschlichen Ethik und Ökonomie, sie setzt sie auch wieder ein. Das Paradox von absoluter und genereller Verantwortung setzt die sich widersprechenden Teile zueinander in Beziehung: Die Anökonomie des Opfers von Abraham und Isaak steht in direkter Beziehung zur Ökonomie ihrer letztendlichen Rettung.

45 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 132: »Plus précisément: ayant renoncé à gagner, n'attendant plus ni réponse ni récompense, rien qui lui soit rendu, rien qui lui revienne [...], il se voit rendre par Dieu, à cette instant du renoncement absolu, cela même qu'il avait déjà, dans le même instant, décidé de sacrifier. Cela lui a été rendu parce qu'il n'a pas calculé.«

46 | Mit einem Verweis auf das Matthäusevangelium (Matthäus 6): Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 133-134: »Ce passage de L'Évangile, on le sait, se rassemble autour de la question de la justice, et surtout de la justice économique, en quelque sorte: l'aumône, le salaire, la dette, la thésaurisation. Or le partage entre l'économie céleste et l'économie terrestre permet de situer la juste place du cœur.«

47 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 134: »Le cœur sera donc, au futur, là où vous sauverez le vrai trésor, celui qui n'est pas visible sur la terre, celui dont le capital s'accumule au-delà de l'économie du visible ou du sensible terrestre, c'est-à-dire de l'économie corrompue ou corruptible, vulnérable à la teigne, à la rouille et aux voleurs.«

5.2.2 Korrelation des Opfers mit der Vergebung

Diese Aporetik des Opfers verweist wiederum auf die Vergebung. Als ob die paradoxe Substitution zwischen den aporetischen Enden der Knotenstruktur »Gabe« eine wechselseitige Sinnkonstitution erfordere, so sind Vergebung und Hingabe erklärend aufeinander angewiesen. Die aufopfernde Hingabe leistet, wie wir gesehen haben, für die Offenheit der Vergebung eine bedeutende Ergänzung. Das **Opfer supplementiert die Vergebung**: Die Unabgeschlossenheit der Vergebung und der Gabe werfen die Frage der Sinngebung auf. Ein Sinn, der gefunden werden muss, angesichts der radikal gedachten Hingabe – der Aufgabe des Lebens, die sich dem zum Tod verurteilten Menschen stellt. Damit kann das Opfer als Beobachtungsbegriff zweiter Ordnung für die Vergebung dienen. Erst in dieser Nomenklatur des Opfertodes wird die Notwendigkeit der Sinnerfüllung angesichts eines endlichen Lebens deutlich. Die Vergebung hat keine Mittel, um zu thematisieren, warum man vergeben soll. Jankélévitch versucht diese Sinnleere der Vergebung, die blind zu sein scheint für die Frage nach dem »Wozu?«, die sich nicht autologisch selbst begründen kann, in einem Zusatzkonzept, der Brüderlichkeit der Menschen aufzufangen. Dieses Zusatzkonzept soll der Vergebung garantieren, gegen das Böse ankommen zu können. Die bewahrende Vergebung erlaubt es den Menschen, sich gegen den auslöschenden Tod stellen zu können.⁴⁸

Derrida jedoch findet keine Sicherheit in solchen Konzepten; bei ihm wird die Sinnsuche im formalen Spiel der Supplemente praktiziert, die sich gegenseitig ergänzen und in der Fortfolge nie zu einem Halt kommen. Symbolisch findet diese Supplementierung der Vergebung durch das Opfer in der Figur des Widders einen Ausdruck. Das gekrümmte Geweih des Opfertieres steht für eine Verflechtung der Topoi: Eine gebrochene Kosmologie, eine zweifelhafte Metaphysik, aporetische Ereignishaftigkeit, Datierbarkeit, Schriftlichkeit – das eine befindet sich durch das andere in Auflösung und garantiert doch ein Bezugssystem, in dem eine spurhafte gegenseitige Sinnkonstitution stattfindet. Diese symbolische Substitution steht darum formal für eine aporetische Formverschlingung, die inhaltliche Bedürftigkeit und Vergeblichkeit auffängt in einer formal erfüllenden Weiterleitung. Die Ausweglosigkeit, zu

48 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Pardon, 212: »Et cependant toutes les fautes sont pardonnables à l'infini, comme toutes les maladies sont guérissables à l'infinie. La même réciprocité nous renvoie sans fin de la pensée de la mort à la mort de l'être pensant, de la pensée englobante et englobée à la mort englobée et englobante, et vice versa de la mort triomphante à la pensée qui pense cette mort et la nie et la dépasse. L'esprit de l'homme oscille entre ces deux triomphes simultanément vrais, mais alternativement conçus: car il se démentent l'un l'autre. [...] Et l'homme, [...] il pardonne pour ne pas ressembler à la mort, pour être invincible dans un tout autre sens que la mort.«

keinem endgültigen Ergebnis kommen zu können, wird dadurch kompensiert, dass in der Form der Aporie vorläufige Ergebnisse zueinander in Beziehung gesetzt und vielfältigste Ausblicke gewährt werden können.

Bei Derrida macht der Opferbegriff Folgendes deutlich: Eine inhaltliche Sinnleere, die sich bei der Vergebung als autologische Unfähigkeit bemerkbar macht, einen Grund dafür angeben zu können, warum man vergeben soll, wird dadurch aufgefangen, dass im Opferbegriff thematisiert wird, inwieweit eine inhaltliche Unabgeschlossenheit transformiert wird in formale Folgerichtigkeit von Anschlussmöglichkeiten und aufeinander bezogene Handlungsalternativen. Das Opfer kann als Reflexionskonzept die Vergebung substituieren, weil im Opferbegriff leitbildhaft die Substituierbarkeit im Mittelpunkt steht.⁴⁹ Im Opfer geschieht die anökonomische Transformation des Ökonomischen.⁵⁰ Im Opfer gibt Abraham seinen Sohn Isaak aufgrund eines absoluten Anspruchs dem Tod anheim, allein das schon der Versuch, einen inneren Anspruch in eine Handlung zu transformieren. Dieses Opfer des Isaak stellt wiederum die Substitution des Opfers des Abraham dar, der seine eigene Zukunft, seine Nachkommenschaft, seinen einzigen Sohn, das Liebste, was er hat, opfern soll. Die Auflösung geschieht dann erneut in einer Substitution, als Abraham seine Opferbereitschaft bewiesen hat, als er das Messer gegen seinen Sohn erhoben hat, wird das Menschen- in ein Tieropfer transformiert: Der von Gott gesandte Widder schließt den Kreis der Substitutionen; er stellt eine ökonomische Rückgabe dar, die eine anökonomisch-verschwiegene, absolute Verantwortung Abrahams weiter tragen kann. – Das Opfer bei Derrida steht damit für die Ersetzbarkeit von Elementen, wobei erst in der Ersetzung Sinn in verwobener Referenzialität entsteht. Erst die Supplementierung, erst die spurhafte Entzogenheit garantiert ihre Sinnkonstitution.⁵¹

49 | Vgl. Siegumfeldt, Inge-Birgitte: *Secrets and sacrifices of scission*, in: Hart, Kevin u. Sherwood, Yvonne (Hg.): *Derrida and religion. Other testaments*, London, New York 2005, 291: »In both cases the patriarch's alliance with God is determined by self-beavement, and in the latter case the son is tied up (bound) before the strike. So, according to Derrida, severance, sacrificial and otherwise, binds through the substitution of one erasure by another.«

50 | Vgl. Keenan, Denis King: *The question of sacrifice*, Bloomington 2005, 159: »Everything on sacrifice in the work of Derrida hinges on the ellipsis of sacrifice. It hinges on that aporetic moment when the sacrifice of (economical) sacrifice turns into the sacrifice of (aneconomical) sacrifice, and vice versa. Here is the sacrifice of sacrifice. Here is the double bind of sacrifice.«

51 | Vgl. Weston, Michael: *Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction*, London, New York 1994, 120: »[...] a center which arrests and grounds the play of substitutions...The movement of signification adds something...but this addition... comes...to supplement a lack on the part of the signified.« [das Zitat bezieht sich hier

Genauso aber kann die Vergebung auf eine unbeantwortete Frage bei der Hingabe einen Anschlusspunkt vorschlagen. Beide Beobachtungsweisen können sich auf einen übereinstimmenden Formalismus von unterschiedener Anökonomie und Ökonomie beziehen, prägen ihre jeweilige Problematik jedoch eigen aus. Die **Vergebung erweitert das Opfer** bei Derrida. Die Aporien der Vergebung nehmen den anökonomischen Tausch beim Opfer unter einem anderen Gesichtspunkt wahr: Was beim Opfer dem Tod hingegeben scheint, kann bei der Vergebung als Chance zum Neuanfang aufgefasst werden. So provoziert die anökonomische Vergeblichkeit der Hingabe die Frage nach ihrer Vergebbarkeit. Abraham muss sich fragen: »Wie konnte ich nur dem Befehl Gottes absolutes Gehör schenken und bereit sein, meinen Sohn zu opfern?«⁵² Diese Frage ist weit davon entfernt, das Problem der Hingabe zu lösen, das darin besteht, dass Ökonomie und Anökonomie des Opfers paradoxerweise aufeinander verweisen. Diese Frage nach der Vergebung wiederholt sogar diese Aporetik, ist aber in der Lage, den Folgediskurs unter einer anderen Leitdifferenz weiter zu betreiben.

Die Schuld am Opfertod des Sohnes Isaak ist die verschobene Schuld angesichts der Verantwortung gegenüber dem unbedingten Anspruch Abrahams. Unter der Maßgabe der Vergebung wird diese Schuld nicht nivelliert

auf: Derrida, Jacques: Structure, Sign and Play, in: Macksey, R. u Donate, E. (Hg.): The Structuralist Controversy, London, 1972, 289, Anm. d. Verf.] Meaning is only produced through the production of differences: but this process has no given end, no organizing centre. ›But to the extent that meaning presents itself, gathers itself together, says itself and is able to stand there, it erases difference and casts it aside.‹ [Zitat: Derrida, Jacques: Dissemination, (Übers. Johnson, B.), Chicago 1981, 351, Anm. d. Verf.] It forgets that any difference is only possible through the process of differing which has itself no given termination. But it is the very lack of a ground which provokes the production of differences and so of meaning: that is, they are produced in order that there should be determinate meaning.«

52 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 167-168: »Dans le troisième mouvement, après un énigmatique paragraphe qui voit passer furtivement les silhouettes d'Agar et d'Ismaël dans la songerie pensive d'Abraham, celui-ci implore Dieu. Se jetant à terre, il demande pardon à Dieu: non pour lui avoir désobéi, mais pour lui avoir obéi au contraire. Et pour lui avoir obéi au moment où il lui donnait un ordre impossible, doublement impossible: impossible à la fois parce qu'il lui demandait le pire et parce que Dieu, selon un mouvement sur lequel nous aurons à revenir nous-mêmes, reviendra sur son ordre, l'interrompra et le rétractera, en quelque sorte – comme s'il avait été pris de regret, de remords ou de repentir.« Vgl. Kierkegaard, Sören: Furcht, 13: »Es war ein stiller Abend, da ritt Abraham allein hinaus, und er ritt zum Berg Morija; er warf sich auf sein Angesicht, er bat Gott, ihm seine Sünde zu vergeben, daß er Isaak hatte opfern wollen, daß der Vater seine Pflicht gegen den Sohn vergessen hatte.«

oder vergessen, sie bleibt der Erinnerung verfügbar und bleibt der überwältigenden Wucht der Vergänglichkeit entzogen.⁵³ Die Vergebung stattet also ein traumatisches Ereignis (wie es das Opfer des Isaak und des Abraham darstellt) mit den Attributen der Schriftlichkeit aus. Damit wird ein singulärer Zeitpunkt erst als Ereignis und Datum identifiziert und aus einem homogenen Zeitablauf herausgehoben. Dieses Ereignis ist derart verräumlicht mit der Kraft eines Bruches ausgestattet, um seine Wiederholbarkeit selbst in unterschiedlichsten Kontexten gewährleisten zu können.⁵⁴

Der Aspekt der Schriftlichkeit betont einmal mehr die Vergänglichkeit in der Sprache, in der immer wieder der Tod aufscheint. – Nicht nur im pyramidalen A der *Différance*, auch im prinzipiellen Tod der an der Sprache beteiligten Akteure. Dass damit auch ein Übergang auf den Tod im ethischen Handeln entsteht, sehen wir jetzt: Im wenig beachteten zweiten Aufsatz »*La littérature au secret. Une filiation impossible*« von »*Donner la mort*« spricht Derrida diese Verbindung von Schriftlichkeit und ethischer Problematik der Vergebung im Tod an.⁵⁵

Derrida bezieht sich dabei auf das mottohafte Mantra »*Pardon de ne pas vouloir dire...*«, dessen gespenstische Inhaltsleere die wiederkehrende Frage nach seinem Sinn aufwirft und gleichzeitig die Verbindung mit der Vergebung thematisiert. Damit wird dieser Quasisatz, der sich ausdrücklich auf die nach Vergebung sehrende Verzweiflung von Kierkegaards Abraham gründet, zu einem Paradebeispiel für die Wirkungsmacht der Schriftlichkeit und der Literatur.⁵⁶ Dieser Satz bezieht sich nicht auf einen klaren Kontext, in dem er verständlich wäre, auf keinen ausgewählten Autor oder Empfänger. Er entbehrt einer soliden Bedeutung. Und besetzt doch einen öffentlichen Raum, ist lesbar und verständlich, weil er iterabel, schriftlich wiedererkennbar ist.⁵⁷ Zugleich vereint dieser Schriftzug die Sinnabwesenheit und die Sinnhaftigkeit. So

53 | Im Kapitel »4.2.2 Die Unterschiedenheit der Vergebung« haben wir diesen Aspekt der Vergebung angesprochen.

54 | Wir greifen hier zurück auf das Kapitel »1.2.2 Das iterierte Zeichen in seiner Widersprüchlichkeit«.

55 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 160-209.

56 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 173: »*Pour l'instant, laissons là Abraham. Revenons à cette prière énigmatique, 'Pardon de ne pas vouloir dire...', sur laquelle, un jour, comme pour hasard, un lecteur pourrait tomber.*«

57 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 173: »*Rien ne nous est dit de l'identité du signataire, du destinataire et du référent. L'absence de contexte pleinement déterminant prédispose cette phrase au secret à la fois, conjointement, selon la conjonction qui nous importe ici, à son devenir-littéraire: peut devenir une chose littéraire toute contexte confié à l'espace public, relativement lisible ou intelligible, mais dont le contenu, le sens, le référent, le signataire et le destinataire ne sont pas des réalités pleinement*

kann er sich in der verschwommenen Doppelnatur der Différance präsentieren. Diese gleichzeitige Offenheit und unzugängliche Verslossenheit dieses Schriftsatzes stellt einen Verbindungspunkt zur biblischen Tradition des Opfers von Abraham dar.⁵⁸ Wie bei Isaak, der unter dem Messer seines Vaters in Todesgefahr schwebt, drückt sich in diesem Schriftsatz eine kontigente Unentschiedenheit aus.⁵⁹ Unter dem gezückten Messer, aber noch nicht getroffen; im permanenten Schwebzustand von Bedeutungsgebung und Sinnentleerung.⁶⁰ Insofern verweist das aporetische Geheimnis des Opfers auf das Geheimnis der Schriftlichkeit und der produktiven Sinnverstellung in der Différance. Ein Verweis, der durch die vergebende Kraft des Neuanfangs erst inszeniert wird: Die Sprache unter den Bedingungen der Différance inkorporiert die Tradition des Abrahamitischen Opfers, weil sie durch ihre schwebende Unbestimmtheit die Freiheit zu handeln garantiert, die abgründige Verantwortung des Autors/Abrahams unterstreicht, die dieser für die durch ihn verursachten Ereignis-

déterminables, des réalités à la fois non-fictives ou pures de toute fiction, des réalités livrées, comme telles, par une intuition, à quelque jugement déterminant.»

58 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 177: »C'est pourquoi j'inscris ici la question du secret comme secret de la littérature sous le signe apparemment improbable d'une origine abrahamique. Si l'essence de la littérature, strictu sensu, au sens que ce mot d'Occident garde en Occident, n'était pas d'ascendance essentiellement grecque mais abrahamique. Comme si elle vivait de la mémoire de ce pardon impossible dont l'impossibilité n'est pas la même des deux côtés de la frontière supposé entre la culture abrahamique et la culture grecque. Des deux côtés, non ne connaît pas le pardon, si je puis dire, on le connaît comme l'impossible, mais l'expérience de cette impossibilité, c'est du mois mon hypothèse, s'y annonce comme différente.«

59 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 177: »Le secret peut-être sans secret de cette phrase qui se tient en l'air, avant ou après une chute, selon le temps de cette chute possible, ce serait une sorte de météorite. Cette phrase paraît aussi phénoménale qu'un météorite [...]. Phénoménale, cette phrase paraît l'être, car d'abord elle paraît. Elle apparaît, cela est clair, c'est même l'hypothèse ou la certitude de principe. Elle se manifeste, elle paraît mais ›en air‹, venue on ne sait d'où, de façon apparemment contingente. Contingente météorite au moment de toucher un sol (car une contingence dit aussi, selon l'étymologie, le toucher, le tact ou le contact) mais sans assurer de lecture pertinente (car la pertinence dit aussi, selon l'étymologie, le toucher, le tact ou le contact).«

60 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 177: »Elle se tient encore suspendue, peut-être au-dessus d'une tête, par l'exemple celle d'Isaac au moment où Abraham lève son couteau au dessus de lui, quand il ne sait pas plus que nous ce qui va se passer, pourquoi Dieu lui a demandé en secret ce qu'il lui a demandé, et pourquoi il va peut-être le laisser faire ou l'empêcher de faire ce qu'il lui a demandé de faire sans lui en donner la moindre raison: secret absolu, secret à garder en partage quant à un secret qu'on ne partage pas. Dissymétrie absolue.«

se übernehmen muss, aber nie ganz kontrollieren kann.⁶¹ Die Schrift bittet gleichsam um Vergebung, weil sie den Schwebezustand der *Différance* über die menschliche Ethik verhängt, weil sie Moral, ökonomisches Handeln, unsere Verantwortung gegenüber dem eigenen Tod, unsere Verantwortung gegenüber dem Tod des Nächsten in einer aporetischen Unmöglichkeit verflüchtigt. Die Schrift bittet um Vergebung – das heißt aber auch, dass erst diese aporetische Verstellung zu einer authentischen Inszenierung führt: Die schriftliche Formation von Gabe, Hingabe und Vergebung ermöglicht erst deren sinnvollen Übergang und damit die Entstehung eines kohärenten ethischen Problem-bereichs.⁶²

61 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 205-208.

62 | Vgl. Derrida, Jacques: *DIm*, 208-209: »[...] alors la littérature hérite, certes, d'une histoire sainte dont le moment abrahamique reste le secret essentiel [...], mais elle renie aussi cette histoire, cette appartenance, cet héritage. Elle renie cette filiation. Elle la trahit au double sens du mot: elle lui est infidèle, elle rompt avec elle au moment même d'en manifester la «vérité» et d'en dévoiler le secret. À savoir sa propre filiation: possible, impossible. Cette «vérité» est à la condition d'un reniement dont la ligature d'Isaac impliquait déjà la possibilité. De cette double trahison la littérature qui ne demande, dès son premier mot, pardon. Au commencement, il y eut le pardon. Pour rien. Pour rien vouloir dire.«

6. Die aporetische Grenzverschiebung

Bei dieser schieren Endlosigkeit aufeinander verweisender aporetischer Unterscheidungen werden wir wieder zu keinem endgültigen Ergebnis kommen. Wir stoßen auf eine Unabgeschlossenheit des Fragens, die endlich selbst hinterfragt werden muss.

6.1 DIE GRENZVERSCHIEBUNG IM WERK DERRIDAS

Die »fines hominis« nehmen bei Derrida einen zentralen Platz ein, nicht nur in der Frage nach dem »postmodernen« Selbstverständnis des Menschen, sondern in der formalen Herangehensweise an seine Themen. Immer geht es dabei um die Formulierung einer Grenzlinie, die anhand von vorgefundenen Unterscheidungen gezogen wird, um dann in einem weiterführenden philosophischen Diskurs überschritten werden zu können.

Das hat eine erste Positionsbestimmung von Derridas Vorgehen zur Folge: Das Denken Derridas ist eine Konzentration auf Diskurse und nicht auf eine »Wirklichkeit da draußen«. Die Materialien des diskursiven Interesses bestehen bei Derrida aus vorgefundenen Texten, die in einer erst auf den zweiten Blick sichtbaren Widersprüchlichkeit offengelegt werden und unorthodoxerweise mit weiteren gebrochenen Texten konfrontiert werden. Derrida geht es dabei nicht darum, zufällig selbstwidersprüchlichen Basistexten eine Borniertheit unterzuschieben, sondern um die kreative Verwendung dieser Widersprüche, die genutzt werden können, nicht nur um diese Textgrundlagen in einer wissenschaftstheoretischen Weise neu zu beurteilen, sondern vor allem um überraschende Verbindungen aufzuzeigen. Auf diese Weise werden in der Rekombination von bereits bestehenden Argumentationslinien Informationen kreiert. Die Vorgehensweise und Art der Vernetzung wird dabei durch den spezifischen Unterscheidungsgebrauch geregelt, den wir unter dem Namen »Différance« kennengelernt haben.

6.1.1 Différance

Bei diesem unorthodoxen Differenzgebrauch handelt es sich um ein gestaffeltes Vorgehen, bei dem zunächst eine bestehende Diskussion zusammengefasst und in einer Hierarchie organisiert wird. Diese erste, verräumlichende Unterscheidung der **Différance** dient dabei der Herstellung eines thematischen Feldes, genauso wie einer ersten Reflexion, bei der sich zeigt, inwiefern dieses Feld hierarchisch strukturiert ist. Auf diese Hierarchie bezieht sich Derrida, indem er ihre Widersprüchlichkeit und Umkehrbarkeit herausstellt. Diese Grundstruktur wird aber noch einmal einer Reflexion zugeführt und erneut der Prägung durch eine verzeitlichende Unterscheidung unterzogen. Diese zweite Differenz erlaubt nicht nur das Aufscheinen der Limitierung der ersten Verräumlichung, sondern vor allem deren thematische Öffnung. Die Verzeitlichung stellt das Beobachten auf eine Perspektive der Selbstdistanzierung ein, die zuallererst zu einer Selbstreflexion und dann zu einer Perspektivverschiebung führt. Diese Art der gestaffelten Unterscheidung ist im dekonstruktiven Vorgehen Derridas berücksichtigt, wo von einer zersetzenden und einer ver-setzenden Bewegung gesprochen werden kann.

Auf diese Weise kultiviert Derrida ein Denken der Aporie, das aber in dieser Gegenüberstellung von Unterscheidungen nicht zur Versperrung einer Selbstblockade, sondern zu einer geleiteten, schrittweisen Neuverbindung von Diskursen führt. Dementsprechend verweist die sprachliche Fassung der **Différance** über sich hinaus auf nahe liegende ethische Bereiche. Im Begriff der **Chōra** wird dementsprechend die sprachphilosophische Unterscheidung von Mythologie und philosophischem Logos auf ein politisches Feld übertragen: Die Frage der wesentlichen Eigentlichkeit und der befremdlichen Uneigentlichkeit des philosophischen Diskurses wandelt sich in die Problematik des Fremden. Das sokratische Fragen, das in einer Sinn produzierenden Hebammentchnik besteht, kulminiert auf diese Weise in der Interpretation des Zwischenwesens der **Chōra**, die ungeschlechtlich wie eine Hebamme an der Versorgung des Nachwuchses beteiligt ist, die der Sinnproduktion dient, ohne selbst darin eingespannt zu sein. **Chōra** sorgt für die Translokation der Benennungen; womit sie gleichzeitig für die Einbeziehung der politischen Frage nach dem Status des Fremden für das eigene Staatswesen sorgt. Sie vollzieht die sinnhafte Selbstentäußerung des Eigenen.

Die Unterscheidung von Eigenem und Fremden wird durch den Begriff des **Ereignisses** weiter behandelt. Derrida kann sich dabei auf eine Tradition der Ausdeutung des Ereignisses berufen: So dient der Ereignisbegriff bei Heidegger dazu, die abwesende Anwesenheit von Sinn zu thematisieren, ohne auf eine Subjekt-zentrierte Ontologie zurückgreifen zu müssen. Des Weiteren erlaubt das Ereignis, wie es bei Hannah Arendt konturiert ist, einen homogenen Zeitbegriff aufzubrechen, um Handlungsfreiräume gegenüber einer bestim-

menden Vergangenheit und einer unkontrollierbaren Zukunft zu schaffen. Beide Elemente finden bei Derrida Verwendung, einerseits die Berücksichtigung einer Ontologie-kritischen Konstitution des Ereignisses und andererseits die Zuspitzung des Ereignisbegriffs auf eine zeitliche Paradoxie. Das Ereignis dient Derrida zum Übergang der paradoxen Formulierung von sprachlicher Sinnkonstitution zur aporetischen Gestaltung der Ethik. Das Ereignis garantiert die Beschäftigung mit der Ethik der Gabe unter dem Paradigma des aporetisch verstellten Sinns: Im monströs-abgründigen Ereignis *geben sich* sinnhafte Bezüge zu erkennen, die sich in den paradoxen Formulierungen der Gabe, der Vergebung und der Hingabe in ihrer Brisanz ausdeuten lassen.

6.1.2 Gabe

Eine solche ereignishafte Gebrochenheit weist die Gabe in einer Grundunterscheidung von Geben und Nehmen auf. Eine Analyse dieser ökonomischen Transaktionen unternimmt Derrida direkt im Anschluss an seine sprachphilosophischen Untersuchungen: In der **Ökonomie** ereignet sich ein Abgleiten des Sinns, wie er auch in der Différance vonstatten geht. Zur Demonstration dieses Abgleitens zieht Derrida die Kritik von Bataille an Hegel heran. Bataille wirft Hegel vor, zwar in der eigenen Philosophie eine Verausgabung des Sinns zu propagieren, diese aber nicht rückhaltlos genug zu praktizieren. Diesen Vorwurf unterstellt Derrida andeutungsweise Bataille selbst: Im Begriff des Potlatsch finden sich Hinweise, dass Bataille zwar eine Vergeudung des Sinns beabsichtigt, aber wiederum verdeckt dessen Rückkehr betreibt. Damit leitet Derrida in die autoaggressive Kreisläufigkeit der gabenhaften Ökonomie ein.

Es lässt sich zeigen, dass eine am Paradigma der **Zirkulation** orientierte Ökonomie eine kritische Begleitung im Begriff des Geflechts erfahren kann. Ein verknotetes Geflecht entsteht in der Textinterpretation dadurch, dass die Lesart der Dekonstruktion ereignishafte Paradoxien (wie zum Beispiel die des aufeinander verweisenden Kreises und des Geflechts) zum Aufleuchten bringt und kreativ nutzen kann.

Dabei zeigt sich, dass die Ökonomie im Austausch von Waren und Gütern an ihre Grenzen stößt. Dies geschieht im **Preis**. Hier erfahren Güter durch eine symbolische Normierung eine Zweckentfremdung, die ihnen einen Warencharakter aufzwingt und so auf eine Funktion als Konsum- und Verbrauchsware des Menschen einschränkt. Gleichzeitig jedoch – analog zur symbolischen Normierung der Sprache – werden die Dinge erst handhabbar, wenn sie als Ware oder als Tauschobjekt dem Einflussbereich des Menschen zugänglich sind.

Der Begriff der Ökonomie erweist sich in diesen Aporien als grundlegend für die Bestimmung der Gabe: Die Gabe drückt sich als **paradox-unmöglich**

aus. Wird sie als Tauschbeziehung angesehen, verfällt sie einer Spirale der Selbstvernichtung. Die unmittelbar vergeltende Gegengabe bewirkt, dass eine vorhergehende Gabe so gut wie ausgelöscht wird. Zum anderen verunmöglicht sich eine Gabe in der Herabwürdigung des Empfängers zu einem Schuldner.

Diese beiden Grundzüge der Gabe, die Derrida entwirft, führen dazu, dass manche Kritiker den Vorwurf vertreten, eine solche verunmöglichte Gabe würde verschwinden. Diesem Anwurf liegt das Missverständnis zugrunde, Derrida würde in einer assertorischen Redeweise an der Aufgabe scheitern, zu zeigen, was die Gabe ist. Fern von solchen existentiellen Fragestellungen geht es Derrida mehr um eine funktionale Fortentwicklung der Gabendiskussion und ihrer Einbettung in den abendländischen Sinndiskurs: Derrida geht es bei der Gabe darum, dass die Gabe zu erkennen gibt, inwieweit sich ein ontologisch orientierter Diskurs selbst versperrt, an Grenzen stößt und erst in einer weitergehenden Anstrengung öffnet (der einer Beobachtung zweiter Ordnung, wie sie die *Différance* tätigen kann). Diese Öffnung, wie sie sich an der Gabe zeigen lässt, führt Derrida in seiner verzeitlichenden Interpretation der Autoren Marcel Mauss und Charles Baudelaire aus. Die Gabe ist der Paradebegriff für die sinnhafte Supplementierung, für die unterscheidungsgesteuerte Unabgeschlossenheit und Weiterentwicklung von aufeinander verweisenden Spuren.

Am **Gabenbegriff von Marcel Mauss** gewinnt Derrida einen positiven Aufweis dieser gegebenen Supplementierung. Die Interpretation des vergeudenden Austauschs im Begriff des *Potlatch* unterstützt die vorher unternommene Markierung der selbstverlöschenden Gabe. Die Gabe besteht auch in der dekonstruierten Nomenklatur von Mauss darin, dass sie sich nur in ihrem Verschwinden zu erkennen gibt.

Anhand der Ausdeutung der Kurzgeschichte **von Charles Baudelaire** »*La fausse monnaie*« entwirft Derrida in der Folge, eine solche produktive Entwicklung einer im Verschwinden begriffenen Gabe: Das einzige, was bei aller Unmöglichkeit einer fast nicht existenten Gabe gegeben zu sein scheint, ist dass durch sie ein Anlass zu unendlicher Spekulation gegeben wird. Durch die Gabe wird ein Einblick gewährt in die nicht-assertorische Vernetzung von aufeinander rekurrierenden Differenzen.

Die Gabe verweist in diesem Zug, sofern sie sich in die Gefahr der Selbstauslöschung begibt, auf die Vergabung: als ob der schuldhafte Warenverkehr auf eine Entschuldigung angewiesen wäre. Wie wenn der Mensch, der Dinge und Mitmenschen in einer symbolischen Normierung herabwürdigt, einer anderen Beziehung bedürftig wäre – einer Beziehung, die das eigene Verschwinden aporetisch mitberücksichtigt und damit den schuldhaften Bezug der Ökonomie unterbrechen kann.

6.1.3 Vergebung

Die Vergebung setzt die Aporetik der Gabe fort. Sie versteigt sich in eine Vermöglung ihrer Möglichkeitsbedingungen und kann auf diese Weise ein ethisches Feld strukturieren. Die Unmöglichkeit der Vergebung ergibt sich dabei nicht nur aus historischen Gründen, wie sie im Anschluss an Vladimir Jankélévitch nachvollzogen werden, sondern findet vor allem statt in einer gestuften **Externalisierung**. Die Vergebung kann nicht nur in einem vergessenen Fortschreiten der Zeit bestehen (dies stellt vielmehr die größte Gefahr für die Vergebung dar) und nicht nur in einer intellektuellen Entschuldigung, die sich in einer Art von Tauschhandel selbst desavoiert. Die Vergebung weist in Mischformen Züge von Zirkularität und Bedingtheit auf, die sie eigentlich strikt ablehnt. Damit setzt sich sogar **im Inneren der Vergebung eine Grenze** fort, anhand derer das Wesen der Vergebung zu Tage tritt: die aporetische Verstellung in ihrer Unmöglichkeit. Diese **Unmöglichkeit der Vergebung** äußert sich in ihrer Ereignishaftigkeit, ihrer Gabenhaftigkeit und der Intimität ihrer Beziehung zum Anderen. Nur diese Einstellung auf ihre Unmöglichkeit reichert die Vergebung mit dem Anspruch des Unbedingten an: Sie ist keinerlei Bedingungen unterworfen.

Derrida würdigt diese Konzeption Jankélévitchs, indem er diese Unbedingtheit in einen **Selbstwiderspruch** münden lässt: Jankélévitch propagiere einerseits die in ihrer Unbedingtheit allmächtige Vergebung und erlege ihr auf der anderen Seite doch wieder so etwas wie eine Bedingung auf: dass sie nur gewährt werden kann, wenn vorher reuig um Verzeihung gebeten worden ist. Dieser Hinweis auf einen Selbstwiderspruch zielt nicht darauf ab, Jankélévitch einen Denkfehler zu unterstellen, sondern betont die Begründung der Widersprüchlichkeit in einer hyperbolischen Ethik, die sich einem unvereinbaren Dualismus von Gut und Böse ausgesetzt sieht und diese Gegensätzlichkeit nur in geordnete Widersprüchlichkeit überführen kann.

Diese differenzierte Ordnung dient der erleichternden Einführung von Diskontinuitäten, die eine übermächtige Bestimmung durch eine kontinuierliche Vergangenheit unterbricht und Raum schafft für einen echten Neuanfang in der Vergebung. Eine Vergebung, die aber nur dann gewährt werden kann, wenn Verzicht geübt wird auf eine angemessene zirkuläre Rekompensation. Eine Vergebung, die nur dann eintritt, wenn sie unbedingt und unmöglich erscheint.

In dieser Widersprüchlichkeit kann die Aporetik von Ökonomie und Anökonomie der Gabe unter dem neuen Gesichtspunkt der Vergebung der Schuld erfassen und mit zusätzlichen Optionen anreichern. Das Problem lässt sich zwar so nicht endgültig lösen, die Aporetik der Gabe lässt sich so nicht auf einen ungebrochenen Sinn reduzieren, aber in alternativen Reformulierungen wird immer weiterer Sinn produziert. Die Verzweigung des Diskurses in auf-

einander verweisenden Aporien ermöglicht nicht nur die faszinierende Neukombination von bestehenden Argumenten, sondern auch den Ausblick auf den Variantenreichtum bisher unbekannter Lösungsansätze.

6.1.4 Opfer und Hingabe

Diese Anreicherung der Paradoxie der Gabe wird darin noch weiter getrieben, dass sich die Vergabung mit dem ethischen Konzept der aufopfernden Hingabe in Verbindung bringen lässt. Eine Hingabe, deren aporetische Leitlinien sich am Beispiel des **Opfers des Abraham** ablesen lassen: anökonomisch, insofern als jede Kommunikation und jeder Austausch unterbleibt, den Abraham mit seinen Mitmenschen führen könnte, um nicht dem absoluten Anspruch Gottes untreu zu werden, um seinen Sohn opfern zu können. Ökonomisch, weil Gott nach erfolgter Prüfung des Abraham die Unversehrtheit Isaaks garantiert und alle Privilegien zurückerstattet.

Dabei erbringt die Korrelation, die in dieser ökonomisch-anökonomischen Paradoxie des Opfers formuliert wird, sowohl die Verbindung einer Sinnfrage, auf die der Mensch in der Konfrontation mit dem Tod stößt, als auch die immer währende Substituierbarkeit des unabschließbaren Fragens. Im Begriff der aufopfernden Hingabe geschieht eine Transformation – und genau diese Kraft der **Substitution** nimmt Derrida für sein eigenes Vorgehen in Anspruch. In der fortschreitenden Dekonstruktion, die mit der Sinnerfüllung und der Sinnverwitterung spielt, passiert der Inbegriff der philosophischen Tätigkeit: das Staunen über die diskursive Verbundenheit der Welt, die sich derart in der Substituierbarkeit der Probleme zeigt.

6.1.5 Bewertung dieses Vorgehens

Nach all dem, was wir uns über Jacques Derridas Denkweise erarbeitet haben, stellt sich schließlich erneut die Eingangsfrage, ob sich die Begriffe der paradoxen *Différance* bei Derrida und der »postmodernen« Aporetik annähern lassen. Eine Denkrichtung, die sich durch eine formale Selbstwidersprüchlichkeit auszeichnet, und die sich daher nur selbst wieder in autologischen Aporien reproduzieren kann. Es haben sich im Verlauf der Arbeit allerdings einige Ähnlichkeiten herausgestellt zwischen Derridas Dekonstruktion und dem widersprüchlichen Bündel an Zuschreibungen, das gemeinhin als »**Postmoderne**« bezeichnet wird, die über den problematischen Charakterzug der Selbstwidersprüchlichkeit hinausgehen.¹

1 | Diese zahlreichen Überschneidungspunkte – vor allem die paradoxe Selbstwidersprüchlichkeit – sprechen dafür, mit der Frage nach der »Postmoderne« zu beginnen, um auf das Denken Derridas hinzuweisen.

Auch Derridas Denken ist von einer gewissen Beliebigkeit durchzogen. Die zeigt sich in der Abkehr von einer assertorischen Sprechweise zugunsten einer Fragerücksicht, die mehr auf eine folgerichtige Anschlussfähigkeit von Diskursen abgestellt ist. Insofern weist der Diskurs von Derrida ebenfalls selbstreferentielle Züge auf, weil die Form der Aussage eine weitgehende Eigenständigkeit gegenüber ihrem Inhalt aufweist. Bemerkenswert kann man dies nicht nur in einer sprachlichen Verspieltheit in manchen Formulierungen,² sondern vor allem in der Betonung der grammatologischen Eigenständigkeit der Form gegenüber einer logozentrischen Inhaltsfixiertheit. Eine solche Position wird jedoch nicht rückhaltlos und stetig durchgehalten. Sie taugt nicht als Metazählung. Was bei Derrida als Kritik am Logozentrismus, am Eurozentrismus, am Phallogozentrismus etc. aufscheint, wird immer wieder auch einer selbstreflexiven Kritik unterzogen und unterminiert. Derridas Texte weisen deshalb ein hohes Maß an Selbstreflexivität auf, weil immer der eigene Beobachterstandpunkt in die Beobachtung mit einfließt und diese gleichzeitig wieder unterspült. Ein solches Aufweichen wird auch dadurch begünstigt, dass die Begriffe bei Derrida immer mehrdeutig und polyvalent einer statischen Bezeichnung entkommen und seine Diskurse mit einer textuellen Offenheit ausstatten, die im Zug der *Différance* als verzeitlichende Bewegung beabsichtigt ist. Darüber hinaus lassen sich Anzeichen eines Eklektizismus bei Derrida feststellen. Die Auswahl seiner Bezugstexte erfolgt nicht nach einer bestimmten Ordnung, es werden Texte von antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophen sowie poetische oder religiöse Schriften gleichberechtigt herangezogen. Mit der Verwendung von Zitaten erreicht Derrida einen Bezug zu bereits bestehenden Diskursen, die er dann in einem neuen Kontext beleuchtet. Dabei geht er oft mit einer Ironie vor, durch die er seine Texte zusätzlich mit doppelbödigen Bedeutungen aufladen kann.³ Mit dem Attribut des Antihuma-

2 | Wir können uns diesbezüglich als Beispiel die Assoziationskette von »don«, »Gabe«, »gift«, »Vergiftung«, »Vergebung«, »Hingabe« in Erinnerung rufen.

3 | Exemplarisch kann hier die Grammatologie herangezogen werden, die das Pathos von Saussure bei der Begründung einer neuen linguistischen Sprachwissenschaft ironisch nachahmt: Nachdem Derrida wie Saussure eine neue Sprachwissenschaft ausgerufen hat, erweist er ihre Brüchigkeit. Vgl. Derrida, Jacques: G: 88: »Durch eine Substitution, die keineswegs bloß verbal wäre, müßte man also im Programm des Cours de linguistique générale das Wort Semilogie durch Grammatologie ersetzen: [...]« und ders.: G: 99: »Diese Urschrift, wenngleich ihr Begriff durch die ›Arbitrarität des Zeichens‹ und die Differenz thematisiert ist, kann nicht und wird niemals als Gegenstand einer Wissenschaft anerkannt werden können. Sie ist gerade das, was nicht auf die Form der Präsenz reduziert werden kann. Also auf die Form, die alle Objektivität des Gegenstandes und alle Erkenntnisrelationen beherrscht. Aus diesem Grund wird der ›Fortschritt‹, als welchen wir ihn in der Nachfolge des Cours betrachten möchten, welcher seinerseits alle

nismus kann Derrida jedoch nicht ohne weiteres belegt werden. Derrida überprüft einen Begriff des Menschen, wie er von Heidegger skizziert wird, und deckt dabei dessen entgrenzende Attitüde auf. Die Frage nach dem Wesen des Menschen wird für Derrida zum Anlass, die Frage nach den Grenzen des Fragens in die ursprüngliche Wesensbestimmung des Menschlichen einzuholen.

Beim Umschlag von »postmodernen« Charakteristika auf das Denken von Derrida zeigen sich einige Überschneidungspunkte, die jedoch auf keine wesensmäßige Übereinstimmung schließen lassen. Dies ist der Beliebigkeit der Zusammenstellung der »postmodernen« Wesenszüge zu verdanken, die sich in Selbstwidersprüchlichkeit und paradoxer Unheimlichkeit einem definitiven Zugriff entziehen. – Soweit sind wir bei unserer gescheiterten Bestimmung der »Postmoderne« gekommen, zu sagen, dass dieses Scheitern mit dem Wesen der »Postmoderne« in Verbindung steht. Es muss bedacht werden, dass sich eine Subsumption der *Différance* unter dem Schlagwort der »Postmoderne« genau deswegen verbietet. Das, was sich nicht auf einen Nenner bringen lässt, kann nicht unter einem Einheitskonzept benannt werden – und sei es das Konzept der Einheit als Zweiheit.

Vor allem aber muss ein definitiver Vergleich von »postmodernen« und Derrida'schen Wesenszügen unterbleiben, weil damit eine assertorische Antwort nahegelegt wird: »Was ist der Wesenszug in Derridas Werken? Derrida ist wesentlich ein postmoderner Autor.« Bei einem Autor, der sich auf Beobachtungen zweiter Ordnung spezialisiert, ist eine solche Ausgangsfrage wegen thematischer Unangemessenheit zurückzuweisen. Diese auf eine Wesenheit abzielende Frage verfehlt das Thema des Derrida'schen Diskurses, dem es nicht wichtig ist, was definiert werden kann, sondern zu untersuchen, wie Definitionen und Grenzen verlaufen.

Bei dieser Grenzverschiebung, die in der durch die *Différance* geregelten Substitution geschieht, wird die Feststellung eines Sachverhaltes verweigert. Das Hauptaugenmerk bei dieser Art der Untersuchung, wie sie Derrida unternimmt, hat sich von der definierenden Behauptung einer Wahrheit verschoben auf die funktionale Verknüpfung von sich ausdifferenzierenden Prozessen. Das Denken Derridas lässt sich somit als Beobachtung zweiter Ordnung klassifizieren, dem es um das Aufzeigen von überraschenden blinden Flecken in der bisherigen Theorie geht. Wert wird dabei auf Anschlussfähigkeit gelegt: In der Verknüpfung, im Geflecht werden Aussagen getätigt, die zwar keinen Wahrheitswert mehr für sich beanspruchen können, da sie ihren Sinn gerade aus ihrer Selbstwidersprüchlichkeit beziehen, aber genau in diesem differenzierten Formenspiel informative Beziehungen aufscheinen lassen. Der Er-

nicht-kritischen Positionen des VI: Kapitels erschüttert, niemals einen neuen Begriff der Schrift zulassen.«

kenntnisgewinn dieses Spiel liegt also im differenzgeleiteten Hinausblicken über die Grenzen der Definitionen. Im Übergehen der assertorischen Fragestellung lassen sich Diskurse neu beleuchten.

Diese **assertorische Indifferenz** der ineinander verschobenen Unterscheidungen führt zur Stärkung eines »ewigen« Gesprächs. Konzepte wie Wahrheit oder Realität können nicht mehr zur Auszeichnung von Handlungsmöglichkeiten herangezogen werden. Alle in Frage kommenden Handlungsoptionen erscheinen in einer metaphysisch gleich unbegründeten Entscheidungslosigkeit. Daraus leitet sich ein ethischer Zwang zum Verständigen ab. Insofern kann die homogene Fortsetzung des sprachphilosophischen »Frühwerks« von Derrida im ethischen Spätwerk interpretiert werden: als Stärkung des ethischen Widerstreits unter den Bedingungen der sinngemäßen Verstellung von Argumenten in Differenzen. Ein ethisches Problem, dessen Vielschichtigkeit differenziert dargestellt werden kann, drängt keine einseitige Entscheidung auf, sondern bedarf einer Verabredung der am Diskurs beteiligten Interessenten. Darin kann man die Intention Derridas sehen, den ethischen Diskurs durch Aporien soweit zu irritieren, dass darüber ein Widerstreit stattfinden kann.⁴

Der Nachteil einer solchen Denkweise, die sich in Selbstwidersprüchen organisiert, liegt damit in der **Verzögerung** von möglicherweise drängenden Problemen. Im differenziell desorientierten Gespräch passiert eine unerträgliche Vertagung, eine unkonzentrierte, sprunghafte Sachfremde, weil sich bei einem Thema die Aussicht auf ein weiteres und weitere immer wieder eröff-

4 | Vgl. Derrida, Jacques: DIm, 117-118: »Avec celui de décision, le concept général de responsabilité se trouverait ainsi privé de cohérence, de conséquence et même d'identité à soi, paralysé par ce qu'on peut aussi bien appeler une aporie qu'une antinomie. Cela ne l'a jamais empêché de fonctionner, comme on dit, au contraire – et il opère d'autant mieux qu'il est là pour dissimuler l'abîme ou saturer l'absence de fondement, pour stabiliser un devenir chaotique dans ce qu'on appelle des conventions. Le chaos dit justement l'abîme, ou la bouche ouverte: aussi bien pour parler que pour signifier la faim. Ce qui se trouve ainsi à l'oeuvre dans les discours de tous les jours, dans l'exercice de la justice, et d'abord dans l'axiomatique du droit privé, public ou international, dans la conduite de la politique intérieure, de la diplomatie et de la guerre, c'est un lexique de la responsabilité dont on ne dira pas qu'il ne correspond à aucun concept mais qu'il flotte sans rigueur autour d'un concept introuvable. Il correspond à une dénégation dont on sait que les ressources sont inépuisables. Il suffit de dénier, infatigablement, l'aporie ou l'antinomie, et de traiter d'irresponsables, de nihilistes, de relativistes, voire de poststructuralistes ou, pire, de déconstructionnistes, tous ceux qui continuent de s'inquiéter devant tant de bonne conscience.« – Eine verantwortliche Entscheidung speist sich aus dem skrupulösen Abwiegen von sich aporetisch widersprechenden Argumenten.

net. Das Gespräch der Dekonstruktion benimmt sich einer sofortigen Lösung; deshalb auch die Nähe zu einer messianischen Terminologie: der Hoffnung auf eine noch ungegenwärtige Erlösung,⁵ die sich erst im Kommen befindet.⁶

6.2 KRITIK AN DERRIDA

Diese spurhafte Fortsetzung von einander reflektierenden Unterscheidungen bei Derrida erschwert gleichzeitig die Kritisierbarkeit seines Denkens. Wer definitiv nichts sagt, entzieht sich der Kritik. – Zumindest einer Kritik, die eine Infragestellung des Bivalenzprinzips durch Derrida nicht bemerkt und so dessen Argumentation mit einer assertorischen Rede verwechselt.

6.2.1 Kritik von Habermas

Zum Beispiel kommt Jürgen Habermas in seinem Werk »Der philosophische Diskurs der Moderne« zu der Einschätzung, dass Derrida einem von Heidegger ererbten autologischen Widerspruch unterworfen ist.⁷ Dieser Vorwurf lässt

5 | Zur Auflösung des momentanen Augenblicks: vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft, 50-51: »Deshalb ist die Erfahrung, die Prüfung des Unentscheidbaren, durch die [...] jede Entscheidung hindurch muß, die den Namen einer Entscheidung verdient, niemals ein Vergangenes, Überholtes oder Überschrrittenes, sie ist nie ein in der Entscheidung, durch die Entscheidung aufgehobenes [...] Moment. Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst. Sein Gespensterhaftes dekonstruiert im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie [...].«

6 | Den Begriff des Messianismus erwähnen wir in einer Fußnote im Kapitel »2.3.3 Paradoxierung bei Derrida« im Rahmen der zeitlichen Monstrosität des Ereignisses.

7 | Vgl. Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 123: »Es ist nun das Sein, das sich vom Seienden zurückgezogen hat und das seine unbestimmte Ankunft durch die fühlbar gemachte Abwesenheit und den wachsenden Schmerz der Entbehrung ankündigt. Das Denken, das diesem über die abendländische Philosophie verhängten Schicksal der Seinsvergessenheit nachgeht, hat eine katalysatorische Funktion. Das gleichzeitig aus der Metaphysik hervorgehende, in die Anfänge der Metaphysik zurückfragende, die Schranken der Metaphysik von innen übersteigende Denken teilt nicht mehr das Selbstvertrauen einer auf ihre Autonomie pochenden Vernunft. Gewiß, die Schichten, unter denen das Sein verschüttet ist, müssen abgetragen werden. Aber die Arbeit der Destruktion dient anders als die Kraft der Reflexion, der Einübung in eine neue Heteronomie. Sie richtet ihre Energie einzig auf die Selbstüberwindung und Selbstentsagung einer Subjektivität, die das Ausharren lernen muß und in Demut zergehen soll. Die Ver-

sich darauf zuspitzen,⁸ dass Derrida eine anarchische Auflösung der Selbstvergewisserung der Vernunft betreibe. Gleichzeitig wird damit insinuiert, dass dies ein Problem für Derridas Denken darstellen müsste.⁹

»Derridas Dekonstruktion folgt getreulich der Heideggerschen Denkbewegung. Unfreiwillig stellt er den umgekehrten Fundamentalismus dieses Denkens bloß, indem er die ontologische Differenz und das Sein noch einmal durch die Diffärenz einer Schrift überbietet, die einen schon in Bewegung gesetzten Ursprung wiederum eine Etage tiefer legt. So bleibt der Gewinn, den sich Derrida von der Grammatologie und einer scheinbar konkretisierenden Vertextung der Seinsgeschichte erhofft haben mag, unbedeutend.«

nunft selbst kann nur in der unheilvollen Aktivität des Vergessens und Vertreibens tätig sein.«

8 | Mit dem Vorwurf, die autologische Anwendung der beständig differierenden Sinnfülle würde sich Derrida in der Tradition von Heidegger in Selbstwidersprüche verhaspeln, die er dann nicht mehr sinnvoll auffangen kann, gehen noch weitere stillschweigende Missverständnisse einher. Etwa, dass Derrida im Zuge dessen verkürzt als jüdisch-religiöser Mystiker dargestellt wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 214-218. Vgl. Derrida, Jacques: *Positionen*, 145-148. – Oder an anderer Stelle als Irrationalist verunglimpft wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, 159-160: »Dieser negativ-ontologische Begriff des Einen als des Überschwenglichen, das sich jedem begründenden Diskurs verweigert, öffnet freilich die Bahn für eine selbstbezügliche Vernunftkritik, die noch das Denken von Nietzsche, Heidegger, und Derrida im Bannkreis der Metaphysik einbehält. Wann immer das Eine als absolute Negativität gedacht wird, als Entzug und Abwesen, als Widerstand gegen die propositionale Rede überhaupt, enthüllt sich der Grund des Rationalen als ein Abgrund des Irrationalen.« – Oder als »Jungkonservativer« politisch abgestempelt wird. Vgl. Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig 1990, 52: »Sie verlegen die spontanen Kräfte der Imagination, der Selbsterfahrung, der Affektivität ins Ferne und Archaische, und setzen der instrumentellen Vernunft manichäisch ein nur noch der Evokation zugängliches Prinzip entgegen, ob nun den Willen zur Macht oder die Souveränität, das Sein oder eine dionysische Kraft des Poetischen. In Frankreich führt diese Linie von George Bataille über Foucault zu Derrida.«

9 | Vgl. Habermas, Jürgen: *Diskurs der Moderne*, 197: »Um meine These vorwegzunehmen: auch Derrida entwindet sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht. Sein Versuch, Heidegger zu überbieten, entgeht nicht der aporetischen Struktur des von aller Wahrheitsgeltung entkernten Wahrheitsgeschehens.« – Zu behaupten, für Derrida stelle es ein Problem dar, eine »aporetische Struktur« zu benutzen, zeugt nicht gerade von Sachkunde.

Als Teilnehmer am philosophischen Diskurs der Moderne erbt Derrida die Schwächen einer Metaphysikkritik, die von der Intention der Ursprungsphilosophie nicht loskommt.¹⁰

Wir haben uns im Lauf dieser Arbeit bemüht, die indefinite Redeweise von Derrida als Beobachtung zweiter Ordnung zu interpretieren, und sind deshalb an dieser Stelle in der Lage, die Kritik von Habermas als unbegründet zurückzuweisen: Was Habermas entgangen zu sein scheint,¹¹ ist, dass Derrida keine Kritik – und schon gar keine Metaphysikkritik im Sinn Heideggers – betreibt, sondern die Grenzen der Metaphysikkritik beobachtbar macht.

Derrida thematisiert die scheiternde Selbstvergewisserung des vernunftbegabten Menschen, er inszeniert dieses Scheitern an wechselnden Kristallisationspunkten (Schrift, Différance, Ereignis, Gabe, Vergebung, Hingabe) immer wieder, *um es in seiner Funktionsweise herauszustellen*. Die Aporetik der Différance wird dabei eingesetzt, um den Funktionsbereich der getesteten Konzepte sichtbar zu machen, und um strukturierte Beobachtungen über diese dynamischen Grenzüberschreitungen tätigen zu können.¹² Der Metaphysik soll gar nicht entkommen werden, sie wird nicht kritisiert, um sie hinter sich lassen zu können, weil man derart über ein leistungsstärkeres System der Realitätserfassung verfügt. Die Metaphysik soll an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit gezeigt werden, die sich genau dort zeigen, wo sie von anderen Autoren wie Heidegger, Austin oder Saussure attackiert wurden.¹³

10 | Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 213-214.

11 | Zur weiteren Kritik der Kritik von Habermas an Derrida: Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz, 111-114. Vgl. Kimmerle, Heinz: Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen »Postmoderne«, in: Frank, Manfred, Raulet, Gérard u. Reijen, Willem van (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a.M. 1988.

12 | Vgl. Risthaus, Peter: Onto-Topologie. Zur Entäußerung des unverfügbaren Ortes von Martin Heidegger zu Jacques Derrida und jenseits, Zürich Berlin 2009, 173: »Diese *différance* ist eine nicht zum Sein kommende Unentscheidbarkeit, die verräumlicht und temporalisiert, ohne selbst ›als solche‹ räumlich und/oder zeitlich zu sein – eben der unverfügbare Ort aller Differenzierung. Das ist ein wahrlich gespenstisches Geschehen, entzieht es sich doch den begrifflichen Alternativen der ontologischen Tradition, siedelt sich in einem ›Zwischen‹ an, das differenziert, ohne Differenz oder Identität werden zu können [...].«

13 | Diese Stossrichtung der Kritik findet man bei Iris Därmann in einem anderen Thema fortgesetzt. Der Vorwurf lautet dort, dass sich Derrida mit seinem Werk genauso wie gegen die Metaphysik auch gegen einen Eurozentrismus wende, den er übersteigen wolle. Dieser Vorwurf ist auch hier zurückzuweisen. Derrida wendet sich nicht gegen einen untersuchten Text, weil er keine assertorischen Aussagen trifft. Vielmehr beobachtet er, wie diese Texte sich *différentiell* unterbrechen und vernetzend fortsetzen lassen.

6.2.2 Kritik von Frank

Auch Manfred Frank verwendet bei seiner Kritik an Derridas Denken eine retorsive Argumentation. In »Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik«¹⁴ fußt der zentrale Vorwurf auf der Annahme, dass die Verwendung einer als »postmodern« bezeichneten Paradoxie nicht ohne Rekurs auf ein Einheitskonzept vonstatten gehen kann. Dass Differenzen gar nicht ausgemacht werden können ohne den Bezug auf ein vereinheitlichendes Übergeordnetes, was aber die »postmodernen« Denker verschämt verschweigen.¹⁵

Im Hinblick auf Derrida bedeutet dies, dass die Différance als »Unentscheidbarkeit von Deutung«¹⁶ in einen Selbstwiderspruch verwickelt ist, den sie nicht aushalten kann. Frank begründet seine Einschätzung mithilfe von zwei Prämissen, auf denen sein Verständnis der Différance beruht und die in Kombination zu einem Widerspruch führen: Erstens könne auf Phänomene nur durch die Differenzierung eines Zeichens Bezug genommen werden. Und zweitens würden Zeichen nicht mehr präzise identifizieren können, da sie sich in einer unendlichen Differenzierung entziehen würden.¹⁷ Aufgrund beider

Vgl. Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft*, 719: »Derridas Auseinandersetzung mit Mauss' *Essai sur le don* bewegt sich auf dem Boden einer quasitranszendental ausgegebenen Logik der Gabe von geradezu abschreckender Formalität, die ein universalistisch maskiertes, aber letztlich rückhaltloses Bekenntnis zum europäischen Idiom darstellt. Sie versucht fremdkulturelle Gabenverständnisse am exklusiven Maß dessen zu messen, was er als ›reine‹, im Zustand eines ›absoluten Vergessens‹ und des Nicht-Erscheinens begriffene Gabe ausweist. So muß das anspruchsvolle Projekt der Dekonstruktionen, dem Eurozentrismus zu entkommen, in *Donner le temps*, in *De la grammatologie* und auch andernorts wohl als gescheitert angesehen werden.«

14 | Frank, Manfred: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1989.

15 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 601: »[...] und darum täuscht sich, wer die eigentliche radikale Moderne (oder gar Post-Moderne) mit der Ablösung vom Gedanken des Absoluten beginnen lassen möchte. Ohne die Orientierung auf ein nicht-relatives Eins könnten die verschiedenen in der Geschichte in Erscheinung getretenen Ausdeutungen desselben gar nicht in Widersprüche zueinander treten und sich also auch nicht vernichten.«

16 | Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 602.

17 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 602-603: »Die erste ist die, daß Beziehung auf subjektive (mentale) Phänomene nur zeichenvermittelt geschehen kann. [...] Die zweite Überzeugung besagt, daß auch dann Zeichen niemals präzise identifizierende Funktion ausüben können. [...] Derrida rechtfertigt seinen Satz durch eine radikalisierende Überbietung von Saussures Differenzialitätsprinzip, demzufolge jedes

Prämissen kann man dann zum Urteil kommen, dass Derridas Aussagekraft am Ruin des Zeichenbegriffs scheitere, weil keine identifizierbaren Einheiten mehr hergestellt würden.¹⁸ Frank zufolge gehe Derrida zu weit, wenn er die Widersprüchlichkeit des Sinns in der *Différance* totalisiere. – So weit, dass er sogar die Sinnhaftigkeit der eigenen Aussage gefährde: Wenn die *Différance* so absolut gedacht werde, könne bei aller Beliebigkeit des Bedeutens nicht einmal mehr sinnvoll von der *Différance* gesprochen werden.¹⁹ Derrida gehe auf diese Weise in einer nihilistischen Totalität des Nicht-Verstehens unter.²⁰ Diese Unterminierung des Sinns in der Bedeutungsvervielfältigung der *Différance* führe zu einer ethischen Blockade. Die ethische Handlungskompetenz den Menschen würde durch ein rhetorisches Sprachgeplänkel seine Verankerung in der Vernünftigkeit verlieren. Wenn die Handlungen des Menschen nicht mehr in der Wahrheit gründen, bestünde die Gefahr, dass sie sich nur noch der Macht unterwürfen.²¹

Zeichen – da nicht ‚von Natur‘ artikuliert – seine Identität durch Ausgrenzung seines Zeichenkörpers von dem aller anderen vermittelt. Nun gibt es keinen zwingenden Grund anzunehmen, daß die Kette der negativ vom ersten (zu identifizierenden) Zeichen fernzuhaltenden Oppositionsterme endlich wäre. Mithin sind die Grenzen der semantischen Identität seines Terms Funktionen eines offenen Systems permanenter Neudifferenzierung ohne mögliche Präsenz eines Terms mit sich selbst.«

18 | Vgl. Weber, Christine: *Philosophien der Differenz*, 110: »Auch Manfred Frank ist in seiner Derrida-Kritik bestrebt, die Idee von bedeutungshaften Identitäten gegen Derridas Folgerungen aus seiner Konzeption der *différance* zu verteidigen.«

19 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 603: »Allerdings geht Derrida zu weit: Wäre, was er *différance* nennt, total, könnte man nicht einmal mehr sagen, was er sagt: nämlich daß Sinn immer als anderer realisiert wird (denn dazu wird eine minimale Sinn-Identität als Veränderungsrichtmaß erfordert). Es ist performativ widersprüchlich, in Aussageform und in der Absicht des Verstandenwerdens zu behaupten, ein Zeichen könne zu jeder Zeit jedes Beliebige bedeuten. Richtig bleibt aber, daß kein Zeichen in der Deutung dauernden Bestand haben muß, die ich ihm in einer historisch und lebensgeschichtlich motivierten Interpretations-Situation faktisch gerade beilege.«

20 | Vgl. Frank, Manfred: *Sagbare und Unsagbare*, 606: »Insofern sind semantische *différends* im Verständigungshandeln wesentlich programmiert; sie sind unausweichlich. Sie können aber auch nie total sein, denn noch ihre Feststellung nimmt die Möglichkeit einer (wie immer unvollkommenen) Verständigung in Anspruch. In diesem Sinne ist es dann allerdings wahr, daß der *différend* Quelle aller Innovation und Grund dafür ist, daß unsere Welt mannigfaltig und individuell getönt bleibt und daß Konsens-Bildungen uns nie zu einer uniformierten, in allen Aspekten gleichgeschalteten Symbolik führen werden.«

21 | Vgl. Frank, Manfred: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993, 122-123: »Nachdem die Sinn-Frage weite Bereiche des öffentlichen Lebens und ganze

Dieser Sichtweise von Frank stellen wir jedoch entgegen, dass die Différance zwar ein Abgleiten des Sinns thematisiert und sogar eine Sinnverwitterung und Sinnrestauration vorführt, diese Selbstwidersprüchlichkeit aber gewollt ist. Die Différance führt sie auf diese Weise einem aufmerksamen Leser vor Augen. Die Selbstzersetzung ist integrativer Bestandteil der Argumentation, mit der Derrida die Wirkungsweise der Différance erläutert.²² Frank kann die autologische Aggressivität der Différance nicht würdigen, weil er in der zweiten Prämisse das Anliegen Derridas verfehlt. (Wir behaupten dies nicht, weil wir uns im Besitz einer wahreren Vorstellung vom authentischen Derrida wähnen, sondern weil uns die faszinierende Schattierung der Différance als dynamischer Aufbau von in sich verschränkten Unterscheidungen entgegen würde, würden wir mit Frank übereinstimmen.)

Die erste Prämisse geht davon aus, dass Derrida der Meinung sei, dass sich eine Realität nur durch zeichenhafte Differenzierung ausmachen lasse.²³ Bei dieser Aussage wird durch Frank der Eindruck erweckt, dass es Derrida

Regionen von Wissenschaftsdisziplinen mit ihrem imperialen Anspruch durchdrungen hatte, meldete sich – erwartbar, aber doch desillusionierend – das Sinnlose. Grenzen der technischen (auch für vernünftig gehaltenen) Weltverfügung wurden sichtbar; der Mechanismus der hochindustrialisierten Massengesellschaften erschien in einem Maße komplex und undurchschaubar, daß das Fernziel, die ›Subsysteme zweckrationalen Handelns den Leitzielen kommunikativer Vernunft zu unterwerfen‹, [...] wie Hohn erschien; die Literaturwissenschaften entdeckten die Unausdeutbarkeit, die semantische ›Disseminalität‹ der Texte [...] und verhöhnten die Naivität der Hermeneutik. ›Unübersichtlichkeit‹ wurde zum neuen Stichwort der geistigen Situation der Zeit. [...] Die Deutungsreserven der [...] Moderne schienen erschöpft; der trübe Gast des ›Postmodernismus‹ pochte an die Tür. Harmonistische Konzepte gesellschaftlichen Konsensus wurden herausgefordert von ›agonistischen‹, [...] die den Konflikt der Sprachspiele und Lebensformen für theoretisch unüberwindbar, praktisch nur durch zielblinde Macht für lösbar halten. [...] Die verdächtig(t)e und als irrational diskreditierte deutsche Metaphysik(kritik) hatte, nach dem Niedergang des marxistischen Existentialismus, die Philosophie unseres französischen Nachbarlandes erobert und sich dort als resistent erwiesen gegen die Ethik des hermeneutischen Hinterfragens und Sinnsuchens – und gegen die Ethik im allgemeinen. Von dort kehrt sie als die dunkle (und verleugnete) Unterseite unserer eigenen philosophischen Kultur zu uns zurück.«

22 | Wir haben uns im Unterkapitel »1.5.2 Beobachtung« unter dem Stichwort »Identifizierung der Différance als Beobachtung 2. Ordnung« eingehend diesem Aspekt der Différance gewidmet.

23 | Vgl. Frank, Manfred: Sagbare und Unsagbare, 602: »Derrida teilt mit Schleiermacher zwei Grundüberzeugungen. Die erste ist die, daß Beziehung auf subjektive (mentale) Phänomene nur zeichenvermittelt geschehen kann (Saussure sprach bekanntlich davon, daß der Geist vor seiner sprachlichen Artikulation durch die ›chaîne phonatoire‹

um die Beschreibung von subjektiven (mental)en Phänomenen gehen würde, dass Derrida ein Interesse an assertorischen Aussagen hätte. Wir dagegen bemühen uns, zu betonen: Derrida geht es nicht um solche Beobachtungen erster Ordnung, bei denen ein Weltzustand festgestellt werden soll. Ihm geht es nicht darum, wahre Aussagen zu tätigen, sondern darum diese Aussagen auf ihre blinden Flecke zu überprüfen. Diese Überprüfung der Bedingung ihrer Möglichkeit aufgrund ihrer Unmöglichkeit wird dekonstruktiv erbracht, weil so einerseits gezeigt werden kann, wie eine Aussage die Grenzen ihres Definitionsbereichs bedingt und inwieweit sich diese Grenzen ausdehnen lassen, folgt man ihrer klandestinen Logik. Diese Dekonstruierbarkeit macht vor nichts Halt und zersetzt so auch die eigenen Grundfesten.²⁴

Die zweite Prämisse Franks legt zugrunde, dass ein Zeichen, so wie es Derrida verstehe, keine bezeichnende Funktion mehr ausüben könne, weil die Bezeichnung immer nur durch Abgrenzung zu anderen Bezeichnungen negativ bestimmt wäre und so immer beliebig wechseln könne. Eine sinnvolle Sprechweise wäre dann nicht mehr möglich.²⁵

ebenso amorph sei wie die ›matière phonatoire‹ selbst [...]) und erst durch die Ausfällung in ›unités pensée-son‹ Kontur annehme.«

24 | Vgl. Derrida, Jacques: Letter to a Japanese friend, in: Wood, David u. Bernasconi, Robert (Hg.): Derrida, 4: »Deconstruction takes place, it is an event that does not await the deliberation, consciousness, or organization of a subject, or even of modernity. It deconstructs it-self. It can be deconstructed. [Ça se déconstruit.] The ›it‹ [ça] is not here an impersonal thing that is opposed to some egological subjectivity. It is in deconstruction (the Littré says, ›to deconstruct it-self [se déconstruire]... to lose its construction‹). And the ›se‹ of ›se déconstruire,‹ which is not the reflexivity of an ego or of a consciousness, bears the whole enigma. [...] To be very schematic I would say that the difficulty of defining and therefore also of translating the word ›deconstruction‹ stems from the fact that all predicates, all the defining concepts, all the lexical significations, and even the syntactic articulations, which seem at one moment to lend themselves to this definition or to that translation, are also deconstructed or deconstructible, directly or otherwise etc.«

25 | Vgl. Frank, Manfred: Sagbare und Unsagbare, 602-603: »Die zweite Überzeugung besagt, daß auch dann Zeichen niemals präzise identifizierende Funktion ausüben können. [...] Derrida rechtfertigt seinen Satz durch eine radikalisierte Überbietung von Saussures Differenzialitätsprinzip, demzufolge jedes Zeichen – da nicht ›von Natur‹ artikuliert – seine Identität durch Ausgrenzung seines Zeichenkörpers von dem aller anderen vermittelt. Die Bedeutung des Zeichens a wäre also vermittelt durch Relationen des Anders-seins-als gegenüber den Zeichen b, c, d, e, f usw. Nun gibt es keinen zwingenden Grund anzunehmen, daß die Kette der negativen vom ersten (zu identifizierenden) Zeichen fernzuhaltenden Oppositionsterme endlich wäre. Mithin sind die Grenzen der [...] Identität eines Terms Funktionen eines offenen Systems permanenter Neudiffe-

Wir gehen davon aus, dass es ein Problem für Franks Kritik darstellt, den komplexen Zeichenbegriff bei Saussure und Derrida nur ungenau erfasst zu haben, denn damit fällt diese zweite Prämisse in Bezug auf den Vorwurf der Beliebigkeit. Saussure wie auch Derrida legen ihren Zeichenbegriff durch mehrfache Differenzierungen fest. Das Zeichen ist dabei sowohl durch eine vertikale Unterscheidung der arbiträren Verbindung von signifiant und signifié bestimmt, und zudem durch eine horizontale Unterscheidung auf der Ebene der signifiants festgelegt. Das signifiant ist identifizierbar durch seine »Linearität«²⁶, sein »verräumlichtes«²⁷ Aufscheinen. Das signifié erlangt durch diese Differenzierungen bedeutenden Halt. Franks ungenauer Sprachgebrauch von »Zeichen« und »Termen« wie auch sein Buchstabenbeispiel wird dieser Komplexität nicht gerecht und verkennt daher die Verankerung des verräumlichten Zeichens, von dem aus alle Veränderung nachvollziehbar bleibt. Insofern muss die Sprechweise vom beliebigen Bedeutungsumschwung, den ein Zeichen durch seine negative Bestimmung bei Derrida erfährt, korrigiert werden:²⁸ Das Zeichen, wie es Derrida in seiner Dekonstruktion der Schriften herausarbeitet, weist stabilisierende, verräumlichende Elemente auf, an denen sich die Bedeutungsvariationen erst ablesen lassen.²⁹ Die *Différance* kann in diesem Sinn als Beobachtungsinstrument für Veränderungen interpretiert werden, das eine Fortentwicklung von signifiés aus Differenzen erklären kann. Diese Fortentwicklung geschieht nicht chaotisch, sprunghaft oder willkürlich,

renzung ohne mögliche Präsenz eines Terms mit sich selbst. Das kann man theatralischer mit Derrida auch so formulieren, daß jeder Zeichensinn von sich selbst getrennt, die Zeichenidentität also gespalten und die Sinnzuweisung jedes Zeichens zu etwas Unentscheidbaren wird. [...] Wenn Derrida recht hat, bricht der *différend* nicht erst in der Diskussion um Geltungsansprüche von Aussagen oder Normvorschlägen, sondern bereits in der Festlegung des Verständnisses der Elemente aus, aus denen Sprachsysteme zusammengesetzt sind. Zeichensinn ist unentscheidbar. Allerdings geht Derrida zu weit: Wäre das, was er *différance* nennt, total, könnte man nicht einmal mehr sagen, was er sagt: nämlich daß Sinn immer als anderer realisiert wird (denn dazu wird eine minimale Sinn-Identität als Veränderungsrichtmaß erfordert).«

26 | Vgl. Saussure, Ferdinand de: *linguistique générale*, 103: »§3 caractère linéaire du signifiant“.

27 | Vgl. Derrida, Jacques: RP, 336.

28 | Vgl. Miller, Hillis J.: *Derrida and literature*, in: Cohen, Tom (Hg.): *Derrida and the humanities: a critical reader*, Cambridge 2001, 59: »Literature is for Derrida the possibility for any utterance, writing, or mark to be iterated in innumerable contexts and to function in the absence of identifiable speaker, context, reference, or hearer. This does not mean that the referential function of language is suspended or annulled in literature.«

29 | Im Kapitel »1.2.2 Das iterierte Zeichen in seiner Widersprüchlichkeit« betonen wir dieses stabilisierende Element.

wie es Frank mit seinem Diktum der Beliebigkeit annimmt, sondern in der Staffelung von Verräumlichung und Verzeitlichung.

6.2.3 Kritisierbarkeit von Derrida

Wir müssen davon ausgehen, dass es sich um ein Missverständnis handelt, wenn die Dekonstruktion mit einer assertorischen Sprechweise verwechselt wird. Denn die *différance* ist an der Wahrheit nur insofern interessiert, als sie thematisiert, wie diese zustande kommt und wo sie an ihre Grenzen stößt: Dies tut sie, indem sie Diskurse zu Paradoxien organisiert und so neu verknüpft.³⁰ Die Dekonstruktion will keine Wahrheit verbreiten, sondern Diskurse in ihrer Anschlussfähigkeit verbreitern. Sie lebt von ihrer textuellen Fiktivität, wie eine Erzählung ist sie ausgedacht, undokumentarisch, selektiv. Sie kann aber so Diskurse neu verknüpfen und für weitere Zugriffe aufbereiten. Insofern ist eine Kritik an Derrida verfehlt, die nicht diese assertorische Indifferenz berücksichtigt.

30 | Vgl. Derrida, Jacques u. Roudinesco, Elisabeth: Woraus wird morgen gemacht sein? Ein Dialog, Stuttgart 2006, 42: »Das Motiv der *différance* hat gegenüber den Differenzen das Universalisierbare, daß es den Differenzierungsprozeß über Grenzen jeglicher Art hinaus zu denken erlaubt: mag es sich dabei um kulturelle, nationale, sprachliche oder eben menschliche Grenzen handeln. Es gibt *différance* (mit einem a), sobald es lebendige Spur, ein Verhältnis von Leben/Tod oder Anwesenheit/Abwesenheit gibt.«

Literaturverzeichnis

- ADLOFF, FRANK u. MAUH, STEFFEN (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a.M. 2005
- ADORNO, THEODOR W. u. HORKHEIMER, MAX: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 2004
- AGAMBEN, GIORGIO: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, Frankfurt a.M. 2007
- AGAMBEN, GIORGIO: Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Frankfurt a.M. 2003
- ALLOA, EMMANUEL u. LAGAAY, ALICE (Hg.): Nicht(s) sagen. Strategien der Sprachabwendung im 20. Jahrhundert, Bielefeld 2008
- AMERY, CARL: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 2004
- ANGERMÜLLER, JOHANNES: Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich, Bielefeld 2007, doi: <https://doi.org/10.14361/9783839408100>
- ARENDT, HANNAH: Vita activa oder vom tätigen Leben, München Zürich 2003
- AUBIGNÉ, FRANÇOISE DE, MADAME DE MAINTENON: Lettres de Madame de Maintenon, Volume II 1690-1697, (Hg.: BOTS, HANS u. BOTS-ESTOURGIE, EUGÉNIE) Paris 2010
- BAECKER, DIRK (Hg.): Kalkül der Form, Frankfurt a.M. 1993
- BAECKER, DIRK (Hg.): Probleme der Form, Frankfurt a.M. 1993
- BÄHR, CHRISTINE, BAUSCHMID, SUSE, LENZ, THOMAS u. RUF, OLIVER (Hg.): Überfluss und Überschreitung. Die kulturelle Praxis des Verausgabens, Bielefeld 2009
- BAILEY GILL, CAROLYN (Hg.): Bataille. Writing the sacred, New York, London 1995
- BARALDI, CLAUDIO, CORSI, GIANCARLO u. ESPOSITO, ELENA (Hg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. 1997
- BARTHES, ROLAND: Die Lust am Text, Berlin 2010
- BATAILLE, GEORGES: Atheologische Summe I. Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953, München 1999

- BATAILLE, GEORGES: Die Aufhebung der Ökonomie, München 2001
- BATAILLE, GEORGES: Gilles de Rais. Leben und Prozeß eines Kindermörders, Gifkendorf 2000
- BATAILLE, GEORGES: L'Expérience intérieure, Paris 2011
- BATESON, GREGORY: Mind and nature. A necessary unit, Creskill (New Jersey) 2002
- BATESON, GREGORY: Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology, San Francisco 1972
- BAUDELAIRE, CHARLES: Sämtliche Werke/Briefe, Bd. 8, Le Spleen de Paris. Gedichte in Prosa, München 1985
- BAUDRILLARD, JEAN: Der unmögliche Tausch, Berlin 2000
- BECKER, PATRICK u. DIEWALD, URSULA: Relativismus, Postmoderne und Wahrheitsanspruch, in: Stimmen der Zeit 227, 2009
- BEDORF, THOMAS, FISCHER, JOACHIM, LINDEMANN, GESA (Hg.): Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie, München 2010
- BEGASSE DE DHAEM, AMAURY: Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski, Paris 2011
- BENNINGTON, GEOFFREY u. DERRIDA, JACQUES: Jacques Derrida, Frankfurt a.M. 1994
- BENNINGTON, GEOFFREY u. DERRIDA, JACQUES: Jacques Derrida, Chicago London, 1993
- BLUMENBERG, HANS: Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt a.M. 2001
- BÖHLER, ARNO: Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft: DisTanz: Nietzsche – Deleuze – Derrida, Wien 2000
- BÖHM, THOMAS, KNOP, JULIA u. HOPING, HELMUT (Hg.): Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild, Paderborn, München, Wien, Zürich 2009
- BORDEN, IAN, PENNER, BARBARA u. RENDELL, JANE (Hg.): Gender Space Architecture. An interdisciplinary introduction, New York u. London 2000
- BORRIS-DUNCHUNSTANG, EILEEN: Verzeihen. Die 7 Stufen zur Vergebung. Mit einem Vorwort des Dalai-Lama, München 2010
- BOURDIEU, PIERRE: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a.M. 1998
- BRIEL, HOLGER MATHIAS: Adorno und Derrida, oder wo liegt das Ende der Moderne?, New York, Berlin u.a. 1993
- BUCKLEY, VERONICA: The secret wife of Louis XIV. Françoise d'Aubigné, Madame de Maintenon, New York 2008
- BUSCH, KATHRIN: Derrida überleben – zum Schwerpunktthema, in: Journal Phänomenologie, Wien 23/2005
- BUSCH, KATHRIN: Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München 2004

- BÜRGER, CHRISTA U. PETER (Hg.): Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde, Frankfurt a.M. 1987
- BURCKHARDT, WOLFRAM (Hg.): Luhmann Lektüren. Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumprecht, Peter Sloterdijk, Berlin 2010
- BURKHARD, ARMIN (Hg.): Speech Acts, Meaning and Intentions. Critical Approaches to the philosophy of John R. Searle, Berlin, New York 1990
- CAPUTO, JOHN D. (Hg.): Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida, New York 1997
- CAPUTO, JOHN D.: The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion, Bloomington, Indianapolis 1997
- CAPUTO, JOHN, DOOLEY, MARK U. SCANLON, MICHAEL (Hg.): Questioning God, Bloomington 2001
- CAPUTO, JOHN D. U. SCANLON, MICHAEL J. (Hg.): God, the Gift, and Postmodernism, Bloomington, Indianapolis 1999
- CAUGHIE, PAMELA L. (HG.): Disciplining Modernism, Basingstoke u.a. 2009
- CHAMARETTE, JENNY U. HIGGINS, JENNIFER (Hg.): Guilt and Shame: Essays in French literature, thought an visual culture, Bern 2010
- CHAPMAN, GARY: Liebe als Weg. Wie die 7 Qualitäten der Liebe unser Leben verändern, München 2008
- CHOLLET, ANTOINE: Les temps de la démocratie, Paris 2011
- COHEN, TOM (Hg.): Derrida and the humanities: a critical reader, Cambridge 2001
- COLLINS, JO U. JERVIS, JOHN (Hg.): Uncanny Modernity. Cultural Theories, Modern Anxieties, New York u.a. 2008
- CROISSET, MAURICE (Hg.): Platon. Oeuvres Complètes, Tome I, Paris 1963
- CULLER, JONATHAN: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1999
- DÄRMANN, IRIS: Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie, München 2005
- DAWSON, MICHAEL: Der Weg der Vergebung. Inneren Frieden und Heilung finden mit dem KURS, München 2006
- DERRIDA, JACQUES: Acts of Religion, New York u. London 2002
- DERRIDA, JACQUES: Als ob ich tot wäre, Wien 2000
- DERRIDA, JACQUES: Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème, Paris 2003
- DERRIDA, JACQUES: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1972 [SD]
- DERRIDA, JACQUES: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt a.M. 2003
- DERRIDA, JACQUES: Die unbedingte Universität, Frankfurt a.M. 2001
- DERRIDA, JACQUES: Donner la mort, Paris 1999 [Dlm]
- DERRIDA, JACQUES: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003

- DERRIDA, JACQUES: Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen, Berlin 1997
- DERRIDA, JACQUES: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993 [Fg]
- DERRIDA, JACQUES: Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹, Frankfurt a.M. 1991
- DERRIDA, JACQUES: Grammatologie, Frankfurt a.M. 1974 [G]
- DERRIDA, JACQUES: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹, München 1987
- DERRIDA, JACQUES: La Dissémination, Paris 1972
- DERRIDA, JACQUES: Dissemination, (engl. Übers. Johnson, B.), Chicago 1981
- DERRIDA, JACQUES: L'Autre Cap, Paris 1991
- DERRIDA, JACQUES: La carte postale – de Socrate à Freud et au-delà, Paris 1980
- DERRIDA, JACQUES: Leben ist Überleben, Wien 2005
- DERRIDA, JACQUES: Limited Inc., Wien 2002
- DERRIDA, JACQUES: On Cosmopolitanism and Forgiveness, London u. New York 2005
- DERRIDA, JACQUES: Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible, Paris 2005 [Pa]
- DERRIDA, JACQUES: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta, Wien 2009
- DERRIDA, JACQUES: Randgänge der Philosophie, Wien 1999 [RP]
- DERRIDA, JACQUES: Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan, New York 2005
- DERRIDA, JACQUES: The gift of death; and, literature in secret, Chicago 2008
- DERRIDA, JACQUES: Über das ›Preislose‹, oder The Price is Right in der Transaktion, b_books (Berlin) 1999
- DERRIDA, JACQUES: Über den Namen. Drei Essays, Wien 2000 [ÜdN]
- DERRIDA, JACQUES: Von der Gastfreundschaft, Wien 2001
- DERRIDA, JACQUES u. ROUDINESCO, ELISABETH: Woraus wird morgen gemacht sein? Ein Dialog, Stuttgart 2006
- DREISHOLTkamp, UWE: Jacques Derrida, München 1999
- DROSDOWSKI, GÜNTHER (Hg.): Duden ›Etymologie‹. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim, Wien, Zürich 1989
- DÜRR, THOMAS: Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, Freiburg u. München 2009
- DZIMIRA, SYLVAIN: Marcel Mauss, savant et politique, Paris 2007
- EAGLETON, TERRY: Einführung in die Literaturtheorie, Stuttgart 1997, doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04139-5>
- EAGLETON, TERRY: The Illusions of Postmodernism, Oxford u.a. 2008
- ECKER, GISELA: ›Giftige‹ Gaben. Über Tauschprozesse in der Literatur, München 2008

- ENGELMANN, PETER (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1990
- ENKELMANN, WOLF DIETER: Beginnen wir mit dem Unmöglichen. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie, Marburg 2010
- ENGLERT, KLAUS: Jacques Derrida, Paderborn 2009
- FABER, RICHARD (Hg.): Streit um den Humanismus, Würzburg 2003
- FECHNER, FRANK: Politik und Postmoderne. Postmodernisierung als Demokratisierung? Wien 1990
- FINTER, HELGA U. MAAG, GEORG (Hg.): Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche, München 1992
- FITZI, GREGOR (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006
- FLATSCHER, MATTHIAS U. LOIDOLT, SOPHIE (Hg.): Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Würzburg 2010
- FLATSCHER, MATTHIAS U. ZEILLINGER, PETER (Hg.): Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie, Wien 2004
- FOERSTER, HEINZ V.: Short Cuts, Frankfurt a.M. 2001
- FOERSTER, HEINZ V.: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke, Frankfurt a.M. 1993
- FOKOUO, JEAN GABRIEL: Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines, Zürich u.a. 2006
- FOUCAULT, MICHEL: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M. 2000
- FRANK, MANFRED: *Conditio moderna*. Essays, Reden, Programm, Leipzig 1993
- FRANK, MANFRED: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1989
- FRANK, MANFRED, RAULET, GÉRARD U. REIJEN, WILLEM VAN (Hg.): Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt a.M. 1988
- FRIDELL, EGON: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der Europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, München 2003
- GEISENHANSLÜCKE, ACHIM: Einführung in die Literaturtheorie. Von der Hermeneutik zur Medienwissenschaft, Darmstadt 2003
- GEISENHANSLÜCKE, ACHIM U. MEIN, GEORG (Hg.): Grenzräume der Schrift, Bielefeld 2008
- GEMERCHAK, CHRISTOPHER: *The Sunday of the Negative*. Reading Bataille Reading Hegel, New York 2003
- GIGON, OLOF (Hg.): Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, München 1998
- GIGON, OLOF (Hg.): Aristoteles. Politik, München 1998
- GLENDINNING, SIMON: *Arguing with Derrida*, Oxford 2001
- GONDEK, HANS-DIETER, KLASS, TOBIAS NIKOLAUS U. TENGELYI, LÁZLÓ (Hg.): *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München 2011
- GONDEK, HANS-DIETER U. TENGELYI, LÁZLÓ: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011
- GROYS, BORIS: *Einführung in die Anti-Philosophie*, München 2009

- GSCHWANDTNER, CHRISTINA: Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics, Bloomington 2007
- HABERMANN, FRIEDERICKE: Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation, Baden-Baden 2008, doi: <https://doi.org/10.5771/9783845210957>
- HABERMAS, JÜRGEN: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Leipzig 1990
- HABERMAS, JÜRGEN: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1993
- HABERMAS, JÜRGEN: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988
- HAMACHER, WERNER (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin, Wien 2003
- HANSEL, JOËLLE: Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme, Paris 2012
- HARRIS, ROY: Language, Saussure and Wittgenstein. How to play games with words, London u. New York 1988
- HARRIS, ROY u. TAYLOR, TALBOT J. (Hg.): Landmarks in linguistic thought I. The Western tradition from Socrates to Saussure, London, New York 1996
- HART, KEVIN u. SHERWOOD, YVONNE (Hg.): Derrida and religion. Other testaments, London, New York 2005
- HARVEY, IRENE E.: Derrida and the economy of différance, Bloomington 1986
- HEINE, HEINRICH: Sämtliche Werke. Band I Gedichte, München 1984
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Band 18 (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1971
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Vorlesungen über die Geschichte der Religion II, Werke Band 17 (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1969
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt a.M. 1986
- HEIDEGGER, MARTIN: Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt a.M. 1994
- HEIDEGGER, MARTIN: Holzwege, Frankfurt a.M. 2003
- HEIDEGGER, MARTIN: Unterwegs zur Sprache, Frankfurt a.M. 1985
- HEIDEGGER, MARTIN: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1996
- HEIDEGGER, MARTIN: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969
- HÉNAFF, MARCEL: Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris 2002
- HENNINGFELD, JOCHEM u. JANSOHN, HEINZ (Hg.): Philosophien der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 2005
- HOCHSCHEID, KAI: Grund-Erfahrungen des Denkens. Das Denken des Denkens bei Fichte, Schelling, Heidegger und Derrida, Nordhausen 2008
- HÖRISCH, JOCHEN: Tauschen, sprechen, begehren. Eine Kritik der unreinen Vernunft, München 2011
- HOLDCROFT, DAVID: Saussure. Signs, System, and Arbitrariness, New York u.a. 1991

- HOLLANDER, DANA: Exemplarity and Chosenness. Rosenzweig and Derrida on the Nation of Philosophy, Stanford 2008, doi: <https://doi.org/10.11126/stanford/9780804755214.001.0001>
- HORNER, ROBYN: Rethinking God as a Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology, New York 2001, doi: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823221219.001.0001>
- HUSSERL, EDMUND: Gesammelte Werke (Husserliana), Band XVIII, Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Den Haag 1975
- HUTCHEON, LINDA: A Poetics of Postmodernism, New York 1988, doi: <https://doi.org/10.4324/9780203358856>
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt a.M. 2003 [V?]
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Le paradoxe de la morale, Paris 1981
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Le pardon, Paris 1967
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Pardonner?, Paris 1971
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR: Vorlesung über Moralphilosophie. Mitschriften aus den Jahren 1962-1963 an der freien Universität zu Brüssel, Wien 2007
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR u. BERLOWITZ, BÉATRICE: Irgendwo im Unvollendetem, Wien 2008
- JUNG, THOMAS (Hg.): Alles nur Pop? Anmerkungen zur populären und Pop-Literatur seit 1990, Frankfurt a.M. 2002
- KAVKA, MARTIN: Jewish Messianism and the History of Philosophy, Cambridge 2004, doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499098>
- KEENAN, DENIS KING: The question of sacrifice, Bloomington 2005
- KELLER, ALBERT: Sprachphilosophie, München 2000
- KEMPER, PETER, LANGHOFF, THOMAS u. SONNENSCHNEIDER, ULRICH (Hg.): »but I like it« Jugendkultur und Popmusik, Stuttgart 1998
- KENDALL, STUART: Georges Bataille, London 2007
- KERN, ANDREA u. MENKE, CHRISTOF (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt a.M. 2002
- KHATIBI, ABDELKÉBIR: Jacques Derrida, en effet, Neuilly, Al Manar 2007
- KHATIBI, ABDELKÉBIR: Oeuvres III. Essais, Paris 2009
- KIERKEGAARD, SÖREN: Furcht und Zittern, Hamburg 1998
- KIMMERLE, HEINZ: Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 2000
- KIMMERLE, HEINZ: Philosophien der Differenz, Würzburg 2000
- KISHON, EPHRAIM: Arche Noah, Touristenklasse. Satirische Geschichten, ohne Angabe des Ortes 1980 (Verlag: Albert Langen)
- KOFMAN, SARAH: Lectures de Derrida, Paris 1984
- KOMTER, AAFKE: Social Solidarity and the Gift, New York u.a. 2005
- LAGEMANN, JÖRG u. GLOY, KLAUS: Dem Zeichen auf der Spur, Derrida. Eine Einführung, Aachen 1998

- LAU, FELIX: Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der ›Laws of Form‹ von G. Spencer Brown, Heidelberg 2008
- LEASK, IAN u. CASSIDY, EOIN (Hg.): Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion, New York 2005
- LECAYE, HENRI: Le secret de Baudelaire, Paris 1991
- LEIRIS, MICHEL: La règle du jeu, Paris 2003
- LEMCKE, VERENA: Der Begriff Verzeihen bei Vladimir Jankélévitch, Würzburg 2008
- LETZKUS, ALWIN: Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München 2002
- LÉVINAS, EMMANUEL: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München und Wien 1995
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: Traurige Tropen, Frankfurt a.M. 1978
- LUBRINA, JEAN-JACQUES: Vladimir Jankélévitch. Dernières traces du maître, Paris 2009
- LUHMANN, NIKLAS: Aufsätze und Reden, Stuttgart 2001 [AuR]
- LUHMANN, NIKLAS: Einführung in die Theorie der Gesellschaft, Heidelberg 2005
- LUHMANN, NIKLAS: Einführung in die Systemtheorie, Heidelberg 2004
- LUHMANN, NIKLAS: Beobachtungen der Moderne, Opladen 1992, doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-322-93617-2>
- LUHMANN, NIKLAS: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995 [Recht]
- LUHMANN, NIKLAS: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998 [GdG]
- LUHMANN, NIKLAS: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995 [KdG]
- LUHMANN, NIKLAS: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000 [RdG]
- LUHMANN, NIKLAS: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1992 [WdG]
- LUHMANN, NIKLAS: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1980
- LUHMANN, NIKLAS: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a.M. 1990
- LUHMANN, NIKLAS: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1987 [SozSys]
- LYCAN, WILLIAM G.: Philosophy of Language. A Contemporary Introduction, New York u.a. 2008
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Die Mauer des Pazifik, Wien u.a. 1985
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1994
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Grabmahl des Intellektuellen, Wien 1985
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985, Wien 1987

- MACKINLAY, SHANE: *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, New York 2010
- MACKSEY, R. u. DONATE, E. (Hg.): *The Structuralist Controversy*, London, 1972
- MALABOU, CATHERINE u. DERRIDA, JACQUES: *Counterpath. Traveling with Derrida*, Stanford 2004
- MANN, FRÉDÉRIC (Hg.): *The sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of the scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995*, Jerusalem 1995
- MANSFIELD, NICK: *The God who deconstructs himself. Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida*, New York 2010, doi: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823232413.001.0001>
- MARGEL, SERGE: *Le tombeau du dieu artisan*, Paris 1995
- MARION, JEAN-LUC: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998
- MATURANA, HUMBERTO u. VARELA, FRANCISCO: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht 1980, doi: <https://doi.org/10.1007/978-94-009-8947-4>
- MAUSS, MARCEL: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1990
- MCQUILLAN, MARTIN (Hg.): *The Politics of Deconstruction Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London u.a. 2007
- MFOUKOUET, LÉOPOLD: *Jacques Derrida. Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix*, Paris 2005
- MOEBIUS, STEPHAN: *Marcel Mauss*, Konstanz 2006
- MITSCHERLICH, ALEXANDER, RICHARDS, ANGELA u. STRACHEY, JAMES (Hg.): *Sigmund Freud. Studienausgabe, Band IV Psychologische Schriften*, Frankfurt a.M. 2000
- MÜNKER, STEFAN: *Poststrukturalismus*, Stuttgart u.a. 2000
- MÜNSTER, ARNO: *Pariser Philosophisches Journal. Von Sartre bis Derrida*, Frankfurt a.M. 1987
- NESCHKE-HENTSCHKE, ADA (Hg.): *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platons Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, Paris 2000
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Gedichte*, (Hg.: KRAY, RALPH u. RIHA, KARL) Frankfurt a.M. u. Leipzig 1994
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Menschliches, Allzumenschliches I und II. Kritische Studienausgabe*, München 2002
- NEU, DANIELA: *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers ›Beiträgen zur Philosophie‹ unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion*, Berlin 1997
- NOYS, BENJAMIN: *Georges Bataille. A Critical Introduction*, London, Sterling 2000

- ODE, ERIK: Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und ›Die unbedingte Universität‹, Würzburg 2006
- O'NEILL, JOHN: The Poverty of Postmodernism, New York 1995, doi: <https://doi.org/10.4324/9780203429662>
- OSWALD, MARION: Gabe und Gewalt. Studien zur Logik und Poetik der Gabe in der frühhöfischen Erzählliteratur, Göttingen 2004, doi: <https://doi.org/10.13109/9783666367076>
- PLOTNITSKY, ARKADY: Reconfigurations. Critical Theory and General Economy, Gainesville 1993
- PRADA RAMIREZ, FERNANDO: Der Tanz um den Buchstaben: die semantischen Systeme des 16. Jahrhunderts in den Anden, Regensburg 1994
- PORTUNE, DOMINIK u. ZEILLINGER, PETER (Hg.): nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien 2006
- PUNTER, DAVID: The Influence of Post-Modernism on contemporary Writing. An interdisciplinary Study, New York u.a. 2005
- QUEYROUX, NATHALIE: L'acte philosophique selon Vladimir Jankélévitch et Emmanuel Levinas. Tentative de lectures croisées, Paris 2003
- QUILTER, JEFFREY u. URTON, GARY (Hg.): Narrative Threads. Accounting and Recounting in Andean Khipu, Austin 2002
- RATZINGER, JOSEPH: Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung am 11.6.2004
- RATZINGER, JOSEPH: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2005
- REY, ALAIN u. REY-DEBOVE, JOSETTE (Hg.): Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française, Paris 1979
- RICOEUR, PAUL: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2004
- RISTHAUS, PETER: Onto-Topologie. Zur Entäußerung des unverfügbaren Ortes von Martin Heidegger zu Jacques Derrida und *jenseits*, Zürich Berlin 2009
- RIVAUD, ALBERT (Übersetzer): Platon. Oeuvres Complètes. Tome X. Timée, Critias, Paris 2011
- ROBERTS, DAVID: The Law of the Text of the Law. Derrida before Kafka, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 69. Jahrgang, Heft 2/Juni, Stuttgart, Weimar 1995
- RORTY, RICHARD: Der Spiegel der Natur, Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. 1981
- RORTY, RICHARD: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a.M. 2000
- ROYLE, NICHOLAS: Jacques Derrida, New York u. London 2003, doi: <https://doi.org/10.4324/9780203380376>
- SAGMO, IVAR (Hg.): Moderne, Postmoderne – und was noch? Akten der Tagung in Oslo, 25.-26.11.2004, Frankfurt a.M. 2007

- SALLIS, JOHN: *The Verge of Philosophy*, Chicago u. London 2008
- SANDERS, CAROL (Hg.): *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge u.a. 2004
- SAUSSURE, FERDINAND DE: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1967
- SAUSSURE, FERDINAND DE: *Cours de linguistique générale*, Paris 1967
- SCHMIDT, HAJO: *Sozialphilosophie des Krieges. Staats- und subjekttheoretische Untersuchungen zu Henri Lefebvre und Georges Bataille*, Essen 1990
- SCHMEH, KLAUS: *Codeknacker gegen Codemacher. Die faszinierende Geschichte der Verschlüsselung*, Witten, Herdecke 2008
- SCHRIJVER, GEORGES DE: *The political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida*, Leuven u.a. 2010
- SCHULTE, JOACHIM (Hg.): *John L. Austin. Gesammelte philosophische Aufsätze*, Stuttgart 1986
- SCHWARZ, ALEXANDER (Hg.): *Der unzitierbare Text: Ein Gespräch*, Bern u.a. 1997
- SEARLE, JOHN: *Expression and Meaning, Studies in the Theory of Speech Acts*, New York u.a. 1979
- SILVERMAN, HUGH J. (Hg.): *Continental Philosophy II. Derrida and Deconstruction*, New York, London 1989
- SIMON, RUPERT: *Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 2008
- SLOTERDIJK, PETER: *Derrida ein Ägypter. Über das Problem der jüdischen Pyramide*, Frankfurt a.M. 2006
- SMITH, JAMES K. A.: *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids 2006
- SMOLIN, LEE: *Warum gibt es die Welt? Die Evolution des Kosmos*, München 1999
- SPENCER-BROWN, GEORGE: *Gesetze der Form*, Lübeck 1999
- STAROBINSKI, JEAN: *Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*, Frankfurt a.M. 1994
- STEINMANN, KURT [Übers.u. Hg.]: *Sophokles. König Ödipus*, Stuttgart 1989
- STIERSDORFER, KLAUS (Hg.): *Beyond Postmodernism. Reassessments in Literature, Theory, and Culture*, New York, Berlin 2003
- STOCKER, BARRY: *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*, New York u. London 2006
- STOEKL, ALLAN: *Bataille's Peak. Energy, Religion and Postsustainability*, Minnesota, London 2007
- STRAUSS, KONRAD: *Die heilende Kraft der Vergebung. Die sieben Phasen spirituell-therapeutischer Vergebungs- und Versöhnungsarbeit*, München 2012
- SZAFRANIEC, ASJA: *Beckett, Derrida, and the event of Literature*, Stanford 2007
- TOLSTOI, LEO: *Auferstehung*, Gütersloh 1950

- TRIGG, DYLAN: *The Aesthetics of Decay. Nothingness, Nostalgia, and the Absence of Reason*, New York 2006
- TUGENDHAT, ERNST U. WOLF, URSULA: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1993
- VALENTIN, JOACHIM: *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997
- VALENTIN, JOACHIM: *Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik*, Freiburg 2005
- VATTIMO, GIANNI: *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990
- VRIES, HENT DE: *Religion and Violence, Philosophical perspectives from Kant to Derrida*, Baltimore, London 2002
- VOGT, PETER: *Kontingenz und Notwendigkeit. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*, Berlin 2011
- WAGNER, PETER: *Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie zur Moderne*, Konstanz 2009
- WASSMANN, JÜRIG: *Der Gesang an den Fliegenden Hund. Untersuchungen zu den totemistischen Gesängen und geheimen Namen des Dorfes Kandingei am Mittelsepik (Papua New Guinea) anhand der Kirugu-Knotenschnüre*, Basel 1982
- WEBER, CHRISTINE: *Philosophien der Differenz zwischen Sprache und Schrift. Affinität und Divergenz im Denken Lyotards und Derridas*, Essen 2009
- WELSCH, WOLFGANG: *Topoi der Postmoderne*, Audiokassette
- WELSCH, WOLFGANG: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987
- WELSCH, WOLFGANG (Hg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988
- WESTON, MICHAEL: *Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction*, London, New York 1994, doi: <https://doi.org/10.4324/9780203204061>
- WETZEL, DIETMAR J.: *Diskurse des Politischen. Zwischen Re- und Dekonstruktion*, München 2003
- WETZEL, MICHAEL: *Grundwissen Philosophie. Derrida*, Stuttgart 2010
- WETZEL, MICHAEL U. RABATÉ, JEAN-MICHEL (Hg.): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993
- WIEDEMANN, BARBARA (Hg.): *Paul Celan. Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*, Frankfurt a.M. 2003
- WIEVIORKA, MICHEL (Hg.): *Disposer de la vie. Disposer de la mort*, Paris 2006
- WIRTH, UWE (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002
- WITTSTOCK, UWE (Hg.): *Roman oder Leben. Postmoderne in der deutschen Literatur*, Leipzig 1994
- WHEELER, SAMUEL C.: *Deconstruction as analytic Philosophy*, Stanford 2000

- WOHLMUTH, JOSEF: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn, München, Wien, Zürich 2007
- WOLF, JEAN-CLAUDE: Das Böse, Berlin, Boston 2011
- WOLF, KURT: Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 2006
- WOLF, URSULA (Hg.): Platon. Sämtliche Werke, [Übersetzung von MÜLLER, HIERONIMUS u. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH] Reinbek bei Hamburg 1994
- WOOD, DAVID u. BERNASCONI, ROBERT (Hg.): Derrida and Différance, Evanston 1988
- ZEILINGER, ANTON: Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik, München 2003
- ZEILLINGER, PETER: Jacques Derrida Bibliographie, Wien 2005
- ZIMA, PETER: Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik, Tübingen, Basel 1994
- ZIMA, PETER: Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur, Tübingen u. Basel 1997
- ZIMA, PETER: What is Theory? Cultural Theory as Discourse and Dialogue, New York, London 2007
- ZUCKERT, CATHERINE: Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida, Chicago u. London 1993

ZEITSCHRIFTEN

- Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 69. Jahrgang, Heft 2/Juni, Stuttgart, Weimar 1995
- Frankfurter Allgemeine Zeitung am 11.6.2004
- Journal Phänomenologie, Wien 23/2005 (ISSN 1027-5657)
- Magazine Littéraire, Vladimir Jankélévitch Philosophie Histoire Musique, Nr. 333, Paris Juni 1995
- Stimmen der Zeit 227, 2009

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

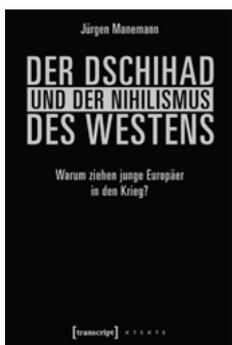
März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepfer

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**