

5. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Jacques Derrida

Jacques Derrida wurde und wird nicht selten die Verabschiedung des Subjektbegriffs unterstellt.¹ Der wesentliche Vorwurf besagt, dass Derridas Fokussierung auf die strukturelle Kraft einer grundlegenden Differenz keinen Raum mehr für die mit Subjektivität verbundenen Dimensionen der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses lässt. In der Tat ist es auf den ersten Blick nicht einfach, in Derridas Texten ein affirmatives Verständnis von Subjektivität offen zu legen. Dennoch möchte ich in diesem Kapitel die These verteidigen, dass in Derridas frühen Schriften vielfältige Untersuchungen zur Konstitution heteronomer Subjektivität aufzuspüren sind. Diese Analysen widmen sich nicht nur den alteritären Entzugsmomenten von Subjektivität, die Derrida als Spiel der Différance begreift, sondern versuchen sich auch an einer Neubestimmung des handlungsfähigen Subjekts. Aus diesem Grund ist die Dekonstruktion Derridas, die stets von einer Nähe zum Denken Levinas' getragen ist, Teil einer affirmativen Wendung der heideggerschen Subjektkritik. Die Bewegung der Différance transformiert die Figur des Ab-grunds auf eine strukturelle Ebene, unterläuft zugleich die ontisch-ontologische Differenz und führt vor, wie sich Subjektivität mit dieser Geste als heteronom auslegen lässt.

Derridas Philosophie in den 60er und 70er Jahren kann in einem bestimmten Sinne als „umfassend“ bezeichnet werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass Derrida über ein begriffliches System verfügt, das jegliche Phänomene des philoso-

1 In Deutschland hat leider vor allem die oberflächliche und von Missverständnissen durchzogene Rezeption von Jürgen Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985: 191-218) der Ablehnung Derridas Vorschub geleistet. Laut Benoit Peeters führte erst die politisch motivierte „Versöhnung“ zwischen Derrida und Habermas Ende der 90er Jahre zu einer differenzierteren Lektüre und einer wohlwollenderen Auseinandersetzung mit den Schriften Derridas: „Eines ist sicher: Dass er [Derrida] wieder mit Habermas Verbindung aufnahm, erlaubte es Derrida, in Deutschland rasch wieder eine Position zu gewinnen, die er verloren hatte.“ (Peeters 2013: 713)

phischen Denkens in einen kohärenten Zusammenhang überführt; vielmehr muss die Dekonstruktion als eine radikale Kritik und Neuausrichtung des Denkens verstanden werden. Den Anspruch einer umfassenden Transformation der Philosophie teilt Derrida mit Heidegger und Levinas. Bei allen drei Autoren kann der Versuch eines Bruchs mit der Tradition der Philosophie diagnostiziert werden, denn sie alle wenden sich in ihren Texten dem paradoxen Unternehmen zu, ein in der Geschichte Ungesagtes zur Sprache zu bringen. Zweifellos ist Heidegger derjenige Denker, der sich am entschiedensten an einer neuen Sprache erprobt, doch sowohl Levinas als auch Derrida folgen Heidegger in dem Bemühen, bestimmte philosophische Fragen auf eine radikal neue Weise zu stellen. Derridas Beteuerungen, die Dekonstruktion vollziehe keinen Bruch mit der Metaphysik, sondern bleibe vielmehr immer an deren Sprache und Bewegung gebunden, dürfen dabei nicht über die Originalität seiner Philosophie hinwegtäuschen. Die Dekonstruktion richtet das Denken gerade deshalb neu aus, weil sie sich nicht einfach von der Metaphysik abkehrt, sondern weil sie den Anspruch erhebt, die Metaphysik bis an ihr Äußerstes herauszufordern. Das ist der Impuls, von dem Derridas frühe Schriften getragen sind.²

Das Wort *déconstruction* entsteht bekanntlich beim Versuch Derridas, den Terminus *Destruktion* ins Französische zu übersetzen.³ Derridas Dekonstruktion wiederholt die Bewegungen der Metaphysik und umkreist so ihre blinden Flecken, ihr Ungesagtes. Sie nimmt die Tradition der Philosophie ernst, indem sie diese an ihren eigenen Ansprüchen misst und aufzeigt, von welchen Widersprüchen sie begleitet wird. Die Kritik an Metaphysik und Subjektpphilosophie mündet für Derrida aber nicht in eine Überwindung der Tradition und in ein Denken des Ereignisses als

-
- 2 Die Spätschriften (ab ca. 1985) zeichnen sich hingegen nicht selten durch eine Unentschiedenheit bezüglich der Frage aus, ob der Begriff des Subjekts eine wichtige Rolle in der Dekonstruktion spielen soll oder durch Heideggers Daseinsanalyse nicht so nachhaltig erschüttert wurde, dass ihm kein Platz mehr zugewiesen werden kann. Diese Unentschlossenheit kommt in einem Interview mit Jean-Luc Nancy mit dem Titel ‚*Man muss wohl essen*‘ oder die Berechnung des Subjekts (1989) sehr nachdrücklich zur Geltung.
 - 3 In einem Interview aus dem Jahre 1985 stellt Derrida die Bezüge zu Heideggers Termin des Abbaus und der Destruktion heraus und expliziert, inwiefern diese den Weg zur Dekonstruktion ebnen: „The word ‚deconstruction‘ itself has a whole genealogy. It’s an old French word which had fallen out of use, that I used for the first time, so to speak, in this particular sense. But I did so with the sense that I was translating and deforming a word of Freud’s and a word of Heidegger’s. In Heidegger the word is ‚Abbau‘, as well as ‚Destruktion‘. But deconstruction is neither Heidegger’s *Abbau* nor *Destruktion*, although it is related, naturally. So already ‚the first use‘ of the word deconstruction was a sort of deforming translation in which the schema of an original requiring a supplement and so forth, was made to point back towards *Abbau* and *Destruktion*.“ (1985: 22f.) Bernasconi (2003) behauptet, dass Derrida diese Übersetzung im Jahre 1967 durchgeführt hat.

Neuanfang, wie es an bestimmten Stellen in Heideggers Spätphilosophie der Fall ist. Die Dekonstruktion tastet sich wesentlich subtiler voran: Subjektkritik muss ihren Ausgang von der Sprache der Metaphysik nehmen, indem sie sich den Sinngehalt metaphysischer Begriffe aneignet, mit ihm spielt und ihn schließlich in einen neuen Kontext einschreibt. Die Dekonstruktion ist der Name – soweit hier das metaphysische Phänomen der Benennung noch sinnvoll ist –, den Derrida einem solchen Denken gibt.

In diesem Kapitel werde ich zunächst nachzeichnen, wie Derrida die auf einem „Phonozentrismus“ und einem „Logozentrismus“ gründende metaphysische Logik der Subjektpphilosophie aufschließt. Während der Phonozentrismus die dreidimensionale Temporalität auf die Gegenwart reduziert, indem er der Stimme einen Primat vor der Schrift einräumt, geht es dem logozentristischen Diskurs um die Fundierung reiner, gegenüber dem Außen verschlossener Identität und den Ausschluss von Nicht-Identität. Die subjektpphilosophische Pointe dieser beiden Grundlegungsdiskurse lautet, dass die Idee des autonomen Subjekts wesentlich an das Sich-Vernehmen in der Gegenwart (Phonologismus) und an die Konstruktion eines reinen und geschlossenen Bedeutungsgehalts (Logozentrismus) geknüpft ist.

Derridas Bestreben ist es, die Geschlossenheit der philosophischen Tradition und das hiermit verbundene Verständnis autonomer Subjektivität auf eine alteritäre Struktur hin zu öffnen. Die Freilegung von Alterität teilt Derrida folglich mit Levinas. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Denkern liegt jedoch in der Frage, worin das ab-gründige Entzugsmoment beruht, das Subjektivität konstituiert. Während für Levinas die Berührung und Ansprache des Anderen das handlungsfähige und verantwortliche Subjekt einsetzen und die Frage des Subjekts somit eine Frage der Ethik ist, geht es Derrida um die Aufdeckung einer nicht-identischen *Struktur*, die jede Sinngebung – und somit auch den Prozess der Subjektivierung – instanziert. Das alteritäre Entzugsmoment nennt Derrida „Différance“. Nachdem ich herausgearbeitet habe, wie sich die Différance als Entzugs- und Bezugsmoment interpretieren lässt, gilt es den Konstitutionsprozess von Subjektivität zu untersuchen. Derridas These ist, dass Subjektivität im Zuge einer doppelten Bewegung der Festigung und Durchkreuzung von Identität durch ihr konstitutives – entziehendes wie beziehendes – Außen eingesetzt wird. Subjekte sind handlungsfähig, *weil* sie der Kraft der Différance, dem Prozess des Scheiterns vollständiger Identifizierung, ausgesetzt sind.

Mit dem Projekt, Subjektivität als durch Alterität – und das heißt konkret: durch eine ab-gründige Nicht-Identität – konstituiert zu verstehen, gelingt es Derrida, das heideggersche Denken an einer entscheidenden Stelle zu unterbrechen und die Bewegung der Subjektivierung in einer noch größeren Schärfe zu untersuchen, als es bei Levinas der Fall ist. Eine Schwachstelle der derridaschen Dekonstruktion, die sich vor allem am Phänomen der Spur aufweisen lässt, liegt jedoch in dem Primat der Struktur. Ich werde argumentieren, dass die Différance zwar die ontisch-ontolog-

gische Differenz noch einmal unterläuft, heteronome Subjektivität jedoch nicht in aller Konsequenz gedacht werden kann, weil die Berührung des Anderen und somit die *ethische* Einsetzung des Subjekts der strukturellen Kraft der Différance untergeordnet wird. Derrida wagt es nicht, die levinassche Kritik und Wendung der ontologischen Analysen Heideggers bis zum Äußersten mitzugehen. Dieses Vorgehen – so wird sich am Ende des Kapitels ergeben – ist auch einer bestimmten Vorsicht geschuldet, die zugleich ein Vorteil und ein Nachteil der Dekonstruktion ist.

5.1 PHONZENTRISMUS UND LOGOZENTRISMUS

In diesem ersten Unterkapitel soll es zunächst um Derridas Auseinandersetzung mit der Tradition der Subjektpphilosophie gehen. Das umfassende Unternehmen Derridas kann als Dekonstruktion von Totalität ausgelegt werden. Totalität ist eine jede Philosophie, die Alterität nicht zu denken vermag. In diesem Punkt stimmen die Dekonstruktion Levinas' und diejenige Derridas überein. Doch in der Frage, wie Alterität konkret zu denken ist und inwiefern sie bei der Konstitution von Subjektivität eine Rolle spielt, gehen die Wege der beiden auseinander. Das folgende Zitat aus der *Grammatologie* soll zunächst verdeutlichen, was Derrida genau unter Totalität versteht und was das Ziel der Dekonstruktion ist:

„Unsere Beweisführung wäre etwa folgende: dieser und einige weitere Indices [...] geben uns bereits das sichere Mittel an die Hand, die Dekonstruktion der *größten Totalität* – den Begriff der *episteme* und die logozentrische Metaphysik – in Angriff zu nehmen. In ihr sind, ohne dass die radikale Frage nach der Schrift je gestellt worden wäre, alle abendländischen Methoden der Analyse, der Auslegung, der Lektüre und der Interpretation entstanden.“ (G: 81)

Die Arbeit der Dekonstruktion richtet sich gegen die totalitäre begriffliche Ordnung der abendländischen Metaphysik und gegen den Ausschluss von Alterität. Die Metaphysik unterdrückt die Schrift und zentriert sich um die Begriffe der Episteme⁴, d.h. des Wissens, und der Vernunft. Ihre Hegemonie gilt es herauszufordern. Derridas Verständnis von Totalität stellt eine Verschiebung und Erweiterung der Einsichten Levinas' dar. Während für Levinas der Ausschluss von Alterität auf der Reduktion des Anderen auf den Selben gründet und daher ein *ethisches* Problem ist, interpretiert Derrida das Problem der Totalität als ein *strukturelles*, das wesentlich

4 Im Gegensatz zu Derrida löst Foucault den Begriff der Episteme aus seinem traditionellen philosophischen Kontext und führt ihn im Sinne eines Rasters, das die Beziehungen innerhalb der Wissenschaften festlegt, in seine archäologischen Untersuchungen ein (vgl. Kap. 6.1.1 und 6.1.2).

auf der Unterdrückung der Schrift durch die (gesprochene) Sprache basiert. In den folgenden Abschnitten gilt es deshalb herauszuarbeiten, wie sich der Begriff des Subjekts innerhalb der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift verorten lässt. Um ein Verständnis heteronomer Subjektivität freizulegen, muss gezeigt werden, wie sich das Subjekt aus der strukturellen Logik einer Tradition lösen lässt, die sich um die Präsenz der Sprache und die Konstruktion reiner Signifikation dreht. Subjektkritik ist somit für Derrida zunächst Kritik der Sprache.

5.1.1 Die Schließung der Metaphysik und die Funktion der Sprache

Indem Derrida Totalität als Schließung [clôture] der Metaphysik versteht, setzt er den Rahmen für eine philosophische Auseinandersetzung, die sich der singgebenden Ordnung der Metaphysik widmet.⁵ Levinas' Kritik an Heidegger war es, dass dieser den totalitären Charakter der Metaphysik (das heißt bei Levinas: der Ontologie) innerhalb seiner Subjektkritik nicht zur Sprache gebracht, gar gefestigt hat (vgl. Kap. 4.1.1). Mit der Seinsfrage hält Heidegger an der Suche nach einer einheitlichen Formation der Sinngebung fest. Dennoch ist die heideggersche Destruktion eine wichtige Vorstufe einer „Aufschließung“⁶ der Metaphysik und einer Neubestimmung von Subjektivität. Für Derrida muss eine Öffnung der Metaphysik in Hinblick auf ihr ausgeschlossenes Anderes bei Heideggers Explikation von Temporalität beginnen.⁷ Sie muss zunächst eine Kritik der Präsenz leisten, indem sie die Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart problematisiert:

„Man kann eine solche Schließung nur dadurch entgrenzen, dass man heute jenen Wert von Gegenwart erschüttert, den Heidegger als onto-theologische Bestimmung des Seins aufgezeigt hat, und um solcherart durch seine Infragestellung, deren Status vollkommen einmalig

5 Die Rede von der „Schließung der Metaphysik“ taucht bereits in einem der frühesten Texte Derridas über Husserl auf (vgl. PS).

6 Der Derrida-Schüler Jean-Luc Nancy (2008: 14-17) hat in den letzten Jahren dem Projekt einer „Aufschließung“ der Metaphysik (déclosion) einen wesentlichen Platz eingeräumt. Das französische Wort ist Titel seines Bandes *La Déclouson*, deren deutsche Ausgabe den Untertitel des Originals – *Dekonstruktion des Christentums* – trägt.

7 Critchley (2007: 76-88) begründet an dieser Stelle überzeugend, dass Derridas Rede von der Schließung der Metaphysik nicht in Opposition zu derjenigen Heideggers vom Ende der Philosophie steht, sondern vielmehr als Korrektiv wirkt. Demnach hat sich für Derrida die Metaphysik genauso wenig vollständig geschlossen, wie für Heidegger die traditionelle Philosophie an ihr Ende gekommen ist. Die Möglichkeit der Überwindung bzw. Überschreitung wird jedoch beim späten Heidegger – im Gegensatz zu Derrida – stärker an einen Bruch mit der Philosophie gebunden (vgl. auch Kap. 5.4.1 und 5.4.2).

sein muss, jenen Wert von Gegenwart zu erschüttern, nehmen wir das absolute Privileg ins Verhör, das die Gegenwart in jener Form oder jener Epoche überhaupt genießt, die das Bewusstsein als Meinen in der Selbst-Gegenwart ist.“ (1968a: 45f.)

Derrida versteht unter einer Schließung die Fixierung eines Innen, also die Konstruktion einer reinen und stabilen Identität, die sich aus dem Ausschluss von Alterität als verunreinigendes Außen nährt. Die Erschütterung des Denkens der Präsenz vollzieht sich bei Derrida im Gegensatz zu Heidegger jedoch nicht über die Ebene der Ontologie und über die Freilegung einer ursprünglichen Erfahrung, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie (vermeintlich) verloren gegangen ist. Eine Kritik der Gegenwart ist vielmehr an eine Kritik der die Schrift ausschließenden Sprache gebunden. Der Sprache kommt innerhalb der Metaphysik eine besondere Funktion bei der Ausrichtung der Beziehung zwischen dem Subjekt und der Welt zu. Sie ist das *entscheidende Instrument*, das Präsenz konserviert und somit die Schließung der Metaphysik garantiert. Die Sprache – oder besser: die Stimme – ist das wesentliche Phänomen, an dem sich die Fundierung der Präsenz diagnostizieren lässt. Die Metaphysik bindet nach Derrida die Begründung des sich präsenten – und damit transparenten – Subjekts an die Stimme, indem sie Präsenz als das Sich-im-Sprechen-Vernehmen des Subjekts versteht. Der Stimme kommt hier eine zentrale Bedeutung zu, da sie sich unmittelbar vergegenwärtigt. Sie besitzt – scheinbar – keine temporale Dimension, weil sie nur in dem Moment zu vernehmen ist, in dem sie erklingt. Die Schließung der Metaphysik und die Substanzialisierung des Subjekts vollziehen sich über ein Vergessen des zeitlichen Charakters der Stimme. Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist nach Derrida in entscheidender Hinsicht von diesem Verständnis der Stimme geprägt.⁸

Derridas frühen, im Klima des Strukturalismus entstandenen Arbeiten gelingt es, die Subjektkritik Heideggers zu verfeinern, indem die Seinsgeschichte auf die Ebene einer strukturell-praktischen Historie der Beziehung zwischen Sprache und Schrift überführt wird. Die Festigung von Präsenz, d.h. die Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart, die ja laut Heidegger die wesentliche metaphysische Begründungsgeste ist, wird bei Derrida innerhalb einer Hierarchisierung von Sprache und Schrift aufgespürt. Die sich hier herausbildende Asymmetrie ist nicht bloß ein theoretisches Phänomen, das für Linguisten und Literaturwissenschaftler von Interesse ist, sondern strukturiert die Erfahrung von Subjekten und besitzt somit eine *praktische* Implikation. Aus diesem Grund ist es zu kurz gegriffen, Derrida vorzuwerfen, seine Sprachkritik habe lediglich literaturwissenschaftliche,

8 Vgl. SP: 102: „Dass die Geschichte der Idealisierung, das heißt die ‚Geschichte des Geistes‘ oder die Geschichte schlechthin, von der Geschichte der *phoné* nicht getrennt werden kann, dies gibt letzterer ihre ganze rätselhafte Macht zurück.“

aber keine philosophischen Konsequenzen.⁹ Das Projekt der Dekonstruktion zielt auf die Destabilisierung hegemonialer Sinnformationen und auf die Erschließung anderer Möglichkeiten von Erfahrung.¹⁰

5.1.2 Das Problem des Phonozentrismus

Derridas dekonstruktive Subjektkritik wendet sich zunächst einer Problematisierung der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift zu, die in eine Kritik des sich selbst transparenten Subjekts mündet. Der Name des Phonozentrismus richtet sich auf die Interpretation der Sprache als einer in der Gegenwart vorkommenden Substanz. Derridas Dekonstruktion des Phonozentrismus nimmt ihren Ausgang von der Kritik der Präsenz, die Heidegger innerhalb der Geschichte der Philosophie in verschiedenen Spielformen aufzuspüren vermochte:

„Man ahnt bereits, dass der Phonozentrismus mit der historischen Sinn-Bestimmung des Seins überhaupt als *Präsenz* verschmilzt, im Verein mit all den Unterbestimmungen, die von dieser allgemeinen Form abhängen und darin ihr System und ihren historischen Zusammenhang organisieren (Präsenz des betrachteten Dinges als *eidos*, Präsenz als Substanz/ Essenz/Existenz [*ousia*], Präsenz als Punkt [*stigme*] des Jetzt oder des Augenblicks [*nun*], Selbstpräsenz des *cogito*, Bewusstsein, Subjektivität, gemeinsame Präsenz von und mit dem anderen, Intersubjektivität als intentionales Phänomen des Ego usw.).“ (G: 26; eckige Klammern im Original)

Die hier umrissene Kritik richtet sich gegen den identifizierenden und selbstbegründenden Charakter der Sprache. Gemäß der Logik des Phonozentrismus ist Sprache wesentlich dadurch ausgezeichnet, dass sie Phänomene als Gegenstände klassifiziert. Die Sprache verwandelt Singularitäten in „Vorhandenes“, das sich aneignen und aufgrund seines Objektstatus untersuchen lässt. Die Begründung des neuzeitlichen Subjekts als sich selbst bestimmender Akteur wird durch die objektivierende Funktion der Sprache befeuert. Das Bild von der Sprache, das der Phonozentrismus zeichnet, ermöglicht es, Subjekte als sich selbst präsente Akteure zu interpretieren. Die Reduktion der Temporalität auf die Gegenwart, die ein notwendiger Schritt zur Objektivierung des Subjekts ist, basiert auf der Auslegung

9 So lautet ein weitverbreitetes Vorurteil, dass vor allem aus der analytischen Philosophie stammt. Vgl. zur Feindseligkeit, die Derrida aus dem angelsächsischen Lager entgegenschlug, und die in der vehementen Opposition gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Cambridge ihren Siedepunkt erreichte, Peeters (2013: 637–639).

10 Vgl. hierzu auch Kap. 5.4, in dem ich die Operation der Dekonstruktion als eine Form der Kritik interpretieren werde.

der Stimme als nicht-temporales und nicht-räumliches Phänomen. Eine philosophische Theorie, die sich von dieser Vorstellung leiten lässt, ist nach Derrida „phonozentristisch“. Die Evidenz dieser These soll im Folgenden kurz dargelegt werden.

Der Primat der Sprache wird in der Geschichte der Philosophie mit dem (scheinbaren) Vorteil einer Unmittelbarkeit der sprachlichen Laute gegenüber den Zeichen der Schrift begründet. Die Seinsgeschichte Heideggers, die sich den verschiedenen Epochen des Vergessens der ontisch-ontologischen Differenz widmet, wird bei Derrida zur Geschichte einer Disqualifizierung der Schrift. Seine originelle These ist, dass sich der Beginn der Abwertung der Schrift zur selben Zeit wie die Entstehung der Metaphysik bei Platon diagnostizieren lässt.¹¹ Ihren Höhepunkt erreicht erstere im 18. Jahrhundert und damit zu der Zeit, in der auch der Versuch der Fundierung des autonomen Subjekts seine umfassendste philosophische Ausarbeitung erfährt. Rousseau ist für Derrida derjenige Autor, der die angebliche Bedrohung der Sprache durch die Schrift am eindringlichsten und klarsten zum Ausdruck bringt. In Rousseaus Philosophie verbindet sich der Ausschluss der Schrift, wie er in den Dialogen Platons gerechtfertigt wird, mit der Selbst-Präsenz des Cogito bei Descartes: „Rousseau wiederholt den platonischen Gestus; doch bezieht er sich dabei auf ein anderes Modell der Präsenz: auf die Selbstpräsenz im Gefühl, im sinnlichen cogito, in das sich gleichzeitig das göttliche Gesetz eingeschrieben findet.“ (G: 33)¹² Gemäß Derridas im zweiten Teil der *Grammatologie* entfalteten Rousseau-Lektüre ist Sprache das Natürliche und Unmittelbare, das durch die Künstlichkeit und Abbildhaftigkeit der Schrift bedroht wird. In dem Moment, in welchem die Schrift Sprache festhalten möchte, verliert der sprachliche Ausdruck seine Unmittelbarkeit, seine Präsenz. Die Sprache weicht von ihrer natürlichen Funktion, nämlich dem unmittelbaren Sprechen, ab. Diese Abweichung gilt es philosophisch zu bannen: Sie ist etwas Künstliches, das uns von unserem Wesen – und damit von unserer Subjektivität – entfremdet. Die Stimme verliert ihre Präsenz im Moment ihrer Abschrift, weil sie nun als Text in der Zukunft immer wieder rezipiert werden kann. Sie hat ihre Gegenwärtigkeit zugunsten einer Offenheit gegenüber der Zukunft ein-

11 Vgl. 1971: 334: „Diese wesentliche Führungslosigkeit, die der Schrift als iterativer Struktur anhaftet, da sie von jeder absoluten Verantwortung, von dem *Bewusstsein* als Autorität in letzter Instanz abgeschnitten ist, verwaist und seit ihrer Geburt vom Beistand ihres Vaters getrennt, eben dies wird von Platon im *Phaidros* verurteilt.“

12 Thomä (2002) versucht Rousseau gegen die Kritik Derridas zu verteidigen, indem er das „Gefühl der eigenen Existenz“ bei Rousseau als ein Phänomen begreift, das nicht im Denken der Präsenz gefangen ist. Dieses Gefühl präsentiert sich demnach nicht innerhalb eines mit sich selbst identischen Subjekts, sondern benennt ein Gefühl der Existenz; Subjektivität wird damit bereits kontextualistisch begriffen. Was Thomä jedoch entgeht, ist die Tatsache, dass die Konstitution dieses Gefühls bei Rousseau gerade über den Ausschluss von Alterität vollzogen wird.

gebüßt. Das philosophische Unternehmen, das Rousseau propagiert, beruht nach Derrida darin, die Reinheit und Präsenz der Sprache zu verteidigen und die Schrift als Verrat an der Reinheit der Sprache in ihre Schranken zu weisen. Rousseau schreibt das hierarchische Verhältnis zwischen Sprache und Schrift folglich in einen umgreifenden sozialen Kontext ein. Die Abwertung der Schrift und der Vorrang der Sprache sind aus diesem Grund keine bloß linguistischen und literaturwissenschaftlichen Problematiken, sondern deuten auf die Fundierung des autonomen Subjekts hin, das an die Präsenz der Sprache als Sich-Vernehmen der Stimme gebunden ist. Die Selbsttransparenz des Subjekts wird mithilfe der Präsenz der Stimme begründet.

5.1.3 Das Problem des Logozentrismus

Derridas Projekt in den 60er Jahren ist es zu illustrieren, dass die Zentrierung der Sprache und die Abwertung der Schrift Teil einer umfassenden Theorie der Bedeutung sind. Die Metaphysik beruht auf der Herrschaft des Logos, d.h. der Subsumierung von Sinn unter eine geschlossene Einheit. Bedeutung konstituiert sich, indem ein Begriff oder ein Phänomen gegenüber seinem heteronomen Außen abgeschlossen wird und so die Identität mit sich selbst wahrt. Die Konstruktion einer unbefürchteten Innerlichkeit ist nötig, damit von Bedeutung gesprochen werden kann. Den Terminus, den Derrida für einen Begriff oder ein Phänomen reserviert, das (scheinbar) über eine reine Identität mit sich selbst verfügt, ist derjenige des transzendentalen Signifikats. Derrida knüpft hiermit an die Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat an, die sich innerhalb der Semiology Ferdinand de Saussures findet. Saussure unterscheidet bekanntlich zwischen dem Signifikanten als Träger einer Bedeutung (der Bezeichnung) und dem Signifikat als der Bedeutung (dem Bezeichneten) selbst.¹³ Ein „transzentales Signifikat“ ist dann ein Zeichen, das seine Bedeutung nicht in Differenz zu anderen Signifikanten gewinnt, sondern aus sich selbst schöpft. Logozentristisches Denken basiert nach Derrida auf dem Rückgriff auf ein transzentales Signifikat und der damit verbundenen Konstruktion einer Innerlichkeit, die sich gegenüber dem Eindringen eines Außen verschließt.

Der Idealtyp des transzendentalen Signifikats ist der Begriff Gottes. Die Bedeutung Gottes liegt in Gott selbst, sie konstituiert sich – gemäß der Logik des Logozentrismus – nicht aufgrund einer Differenzierung zu anderen Begriffen. In Antike und Mittelalter ist Gott die Ursache der Sinngebung. In der Neuzeit hat sich die Figur des transzendentalen Signifikats verschoben: Das Subjekt tritt die Nachfolge Gottes an. Es übernimmt die Funktion des transzendentalen Signifikats, da die Be-

13 Diese Unterscheidung findet sich vor allem in Saussures Werk *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2001).

deutung von Subjektivität nun im Wesen des Subjekts selbst verortet ist. Das Subjekt ist autonom, da es von nichts außerhalb von ihm selbst abhängt und aus diesem Grund als Fundament des Wissens fungieren kann. Weil die Innerlichkeit des Subjekts über die Präsenz der Stimme sichergestellt wird, ist die Reduktion der Sprache auf das Sich-Selbst-Vernehmen in der Stimme ein wichtiger philosophischer Schritt, um die Idee des autonomen Subjekts zu begründen. Die Stimme nimmt innerhalb der theoriearchitektonischen Begründungsversuche den Status des transzentalen Signifikats ein: Ihr wird die Fähigkeit eines reinen Selbstvollzugs zugeschrieben, der auf nichts außerhalb von sich selbst verweist: „In nächster Nähe zu sich selbst *vernimmt sich* die Stimme [...]: sie ist reine Selbstaffektion, die notwendigerweise die Form der Zeit annimmt, die sich außerhalb ihrer selbst, in der Welt oder in der ‚Realität‘, keines zusätzlichen Signifikanten, keiner ihrer eigenen Spontaneität fremden Ausdruckssubstanz bedient.“ (G: 38) Im Moment der Aussprache eines Wortes erhellt sich in der Stimme die Bedeutung des Ausdrucks und erlischt in dem Moment, in welchem die Stimme nicht mehr anwesend ist. Die Gegenwart der Stimme manifestiert gemäß dieser Logik die Innerlichkeit des Subjekts und schließt das alteritäre Außen aus. Der Logozentrismus ordnet sich also in entscheidender Hinsicht um die Selbstgegenwärtigung des Subjekts an: Als Fundierungsdiskurs benötigt er ein transzendentales Signifikat und findet es in der Stimme.¹⁴

Innerhalb der Auseinandersetzung mit der Geschichte des abendländischen Denkens ist es Derridas wesentliches Verdienst zur Sprache gebracht zu haben, inwiefern Subjektkritik mit einer Problematisierung unserer Sinn gebenden Ordnung und unseres Verständnisses von Sprache verbunden ist. Diese Abarbeitung an der Historie geht in ihrer Präzision über die Subjektkritik Heideggers hinaus, weil sie nicht bloß die Kategorie des Subjekts als metaphysische Konstruktion zurückweist, sondern eine ganz bestimmte, historisch kontingente Auslegung von Subjektivität problematisiert. Es ist das Ineinander stürzen einer Vorstellung von Sinn, die sich auf die Reinheit der Bedeutung bezieht, und einer Konzeption von Sprache als Verfügbarkeit, welches die Idee des autonomen Subjekts fundiert. Die Dekonstruktion Derridas versucht nun, die Schließung des metaphysischen Diskurses aufzubrechen und der Heteronomie zu ihrem Recht zu verhelfen. Sie spürt eine Andersheit innerhalb des Diskurses der Autonomie auf, die ihre einheitliche Logik zersetzt. Der Struktur dieser Andersheit gibt Derrida den Namen „Différance“.

14 Aus diesem Grund wertet der Logozentrismus auch die Schrift ab: „Die Epoche des Logos erniedrigt also die Schrift, die als Vermittlung der Vermittlung und als Herausfallen aus der Innerlichkeit des Sinns gedacht wird.“ (G: 27)

5.2 DAS ALTERITÄRE ENTZUGSMOMENT VON SUBJEKTIVITÄT: DIE DIFFÉRENCE

Die „Différence“ ist das wohl schillerndste Wort im gesamten Denken Derridas. Zugleich – und hierin besteht ihr erstes Paradox – fällt sie selbst nicht unter die Kategorie des philosophischen Begriffs. Jean-Luc Nancy deutet an, warum die Différence kein Begriff ist und wie sie ihre Sinn gebende Kraft entfaltet: „Die *différence* ist kein Begriff, *weil* sie nicht bedeutet, sondern ein Zeichen gibt und macht, weil sie wirkt, weil sie eine Gebärde ist oder vielmehr macht.“ (Nancy 2008: 194) Die Différence ist ein Kräfteverhältnis und zeigt die Nicht-Identität eines Begriffs oder eines Phänomens mit sich selbst an. Ihre Facetten sind zahlreich und können an dieser Stelle nicht alle angesprochen werden. Schließt man an die vorherige Diskussion um das Verhältnis zwischen Sprache und Schrift an, so kann hervorgehoben werden, dass Derrida mit dem Wort „Différence“ zunächst die Eigentümlichkeit der Schrift betonen möchte. Es gibt nämlich Wörter, deren Bedeutung sich schriftlich, aber nicht sprachlich darstellen lässt. Das „a“ der Différence kann im Sprechen nicht vernommen werden: In der gesprochenen Sprache kommt die Vertauschung von „e“ durch „a“ nicht zur Geltung.¹⁵ Als Kraft einer Verhinderung bedingt die Différence das Scheitern der Konstruktion eines transzendentalen Signifikats und durchkreuzt damit die vollständige Identifizierung eines Begriffs oder eines Phänomens mit sich selbst. Sie ist einer der vielen, aber wahrscheinlich der prominenteste Name, den Derrida der ab-gründigen Struktur von Alterität gibt, um dessen Explikation sein gesamtes Werk kreist.

Der Différence kommt jedoch nicht nur eine destabilisierende Rolle, sondern auch eine produzierende Kraft zu. Es soll sich im Verlauf dieses Kapitels zeigen, inwiefern die Différence als ab-gründiges Entzugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann, das Autonomie und Präsenz des Subjekts absetzt und das Subjekt als heteronomes zugleich einsetzt.¹⁶ Die Différence ist der Name für das alteritäre Entzugsmoment, das Subjekten erst ihre Handlungsfähigkeit reicht. Die alteritäre Kraft der Différence gründet Subjektivität und weicht im Moment der Gründung vor ihrer vollständigen Realisierung zurück. Bevor der Konstitutionsprozess von Subjektivität genauer unter die Lupe genommen wird, soll es in diesem

15 Auf die Beziehung zwischen Sprache und Schrift sowie auf die Interpretation der Différence als Urschrift werde ich in Kapitel 5.2.3 zu sprechen kommen.

16 Nach Caroline Williams (2001: 133) muss eine Dekonstruktion des Subjekts den Fokus der Analyse auf die vier Komponenten der Sprache, Präsenz, Schrift und Différence richten. Damit ist zugleich eine Schwierigkeit bei Derrida angeschnitten: Das Wort „Différence“ bezeichnet einerseits die Struktur einer grundlegenden Alterität, andererseits stellt es auch eine spezifische Komponente bei der Analyse des Subjekts dar.

Unterkapitel zunächst um die *Bewegung* der Différence gehen. Dabei möchte ich ersichtlich machen, wie sich die Différence in die heideggersche Figur des Abgrunds einschreiben lässt und warum sie die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz unterläuft. Anhand der Phänomene des Spiels, der Urschrift und der Spur soll die verräumlichte und temporale Dimension der Différence zur Sprache gebracht werden. Der Subjektivität konstituierende Effekt der Différence lässt sich dann zum ersten Mal an der Rolle der Spur illustrieren. Hier wird sich auch erweisen, dass Derrida der ethischen Berührung des Subjekts, wie sie Levinas freilegt, eine strukturelle Initiierung vorordnet.¹⁷

5.2.1 Das Spiel der Différence

Allgemein formuliert ist die Différence der Name für ein Kräfteverhältnis, das die Bedingung der Möglichkeit von Sinn und Erfahrung ist. Angesichts ihres Sinn gebenden und Erfahrung eröffnenden Charakters kommt ihr ein quasi-transzendentaler¹⁸ Status zu, den es im Folgenden zu explizieren gilt. Wenn die Différence Begriffe erst einsetzt, so kann sie nicht selbst ein philosophischer Begriff sein. Die Différence ist ebenso kein temporärer Zustand, der philosophisch fixiert werden kann, sondern ein in Bewegung befindliches Kräfteverhältnis von Differenzen:

-
- 17 Für Rodolphe Gasché (1986: 186-217) ist die Différence neben der Ursprur, der Iterabilität und dem Supplement eine von vier Formen einer „infrastructure“. Ich möchte demgegenüber die These vertreten, dass die Différence selbst die grundlegende Form einer „infrastructure“ bezeichnet und Ursprur, Iterabilität und Supplement die Kraft der Différence in ihren je spezifischen Phänomenbereichen anzeigen. Dass aber auch die Rede von einer grundlegenden „infrastructure“ problematisch ist, hat Derrida selbst verlauten lassen: „There is no pure infrastructure. There is no pure superstructure. There is only text.“ (1985: 14) Und mit „Text“ ist in diesem Zusammenhang alles gemeint, was von der Struktur der Différence produziert wird.
- 18 Die Rede vom „quasi-transzentalen“ Status der Différence haben Gasché (1986) und Bennington (2001) wesentlich geprägt. Zur Kritik daran vgl. die Formulierung von Rorty: „Es besteht keine Notwendigkeit, sich Gedanken darüber zu machen, wie man einen mittleren Bereich namens ‚Quasi-Transzentalität‘ ausfindig machen könnte, der zwischen der völlig ernsten kantianischen Beschäftigung mit der Unterscheidung zwischen dem Transzentalen und dem Empirischen einerseits und der schlichten Nichtberücksichtigung andererseits läge.“ (Rorty 2000b: 487) Rorty verkennt jedoch, dass es der Dekonstruktion gerade nicht darum geht, problematische Begriffe zu verwerfen, sondern sich anzueignen, mit ihnen zu spielen und ihren Sinngehalt durch diesen Akt zu verschieben. Das Wort „quasi-transzental“ ist nicht einfach ein „mittlerer Terminus“, sondern der Name für einen paradoxen – beschränkenden und produzierenden – Prozess.

„Diese ‚aktive‘, in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräfte-differenzen [...] können wir mithin *différence* nennen.“ (1968a: 47) Die Différence ist wesentlich durch das Spiel von Bezug und Entzug gekennzeichnet, wie es auch bei Zeit und Sein (Heidegger) sowie bei der Spur und dem Ruf des Anderen (Levinas) der Fall ist. Die Gemeinsamkeit all dieser Phänomene beruht darin, dass sie zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt sind: Sie entstammen einer Vergangenheit, die nicht eingeholt werden kann und verweisen auf eine Zukunft, die stets im Kommen liegt. Die Zeit überholt sich hier selbst: Sie richtet sich an die Zukunft, bevor sie in der Gegenwart zum Stillstand kommt. Zugleich ist die Différence kein historisch kontingentes Phänomen, d.h. kein Kräfteverhältnis innerhalb einer *spezifischen* Epoche oder Kultur. Sie ist ein nicht-geschichtliches, ein quasi-ahistorisches Phänomen, weil ihre alteritäre Kraft *jede* konkrete Geschichte durchquert. Die Sinn gebende Dynamik der Différence formiert jeden historisch spezifischen sozialen Raum.

Um das Kräfteverhältnis der Différence zu explizieren, bedient sich Derrida Wörtern wie „Spiel“, „Urschrift“, „Spur“ und „Gramma“. Dadurch soll ausgelotet werden, auf welch heterogene Weise die pulsierende Bewegung der Différence gedacht werden kann. Derrida entnimmt diese Wörter der Tradition der Philosophie, zeigt jedoch auf, dass ihr Sinngehalt über die metaphysische Logik hinausreicht. Die Différence benennt ein *Spiel*, dessen Eigentümlichkeit sich nicht auf den Begriff bringen lässt:

„Ein solches Spiel, die *différence*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt. Aus dem gleichen Grunde ist die *différence*, die kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen lässt.“ (1968a: 40)

Gegenwärtigkeit und *auf sich selbst verweisende Einheit* sind Ausdrücke der Metaphysik und Produkte des phonozentristischen und logozentristischen Denkens. Derridas dekonstruktiver Gestus beruht in der Wiederholung der metaphysischen Sprache mit dem Zweck einer Aufweisung ihrer vergessenen und verschütteten Abgründe. Wenn die Metaphysik von etwas abhängt, das ihr konstitutiv äußerlich ist, ihren Erfahrungshorizont überschreitet und ihre Struktur ermöglicht, dann muss sich dieses Andere der Metaphysik jener Logik und Einheitlichkeit entziehen und sie beständig unterlaufen. Das alteritäre Moment unserer Tradition entblößt sich somit als Entzug des Begrifflichen.

Mithilfe des Wortes *Spiel* versucht Derrida zu plausibilisieren, dass die Différence ihre Kraft nicht aus einer bereits konstituierten Identität schöpft: „*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der

Präsenz.“ (G: 87) Wie sich im vorangegangenen Abschnitt gezeigt hat, gründet die Philosophie des Abendlandes auf der Konstruktion transzentaler Signifikate, die vermeintlich ihre Sinn gebende Kraft aus sich selbst schöpfen und gegenüber ihrem Außen geschlossen sind. Eine philosophische Theorie, welche diese Schließung nicht erreicht, ist gemäß der metaphysischen Logik fehlerhaft. Die Dekonstruktion bemüht sich demgegenüber um ein Aufbrechen einer solchen Schließung. Sie versucht die Beschränkung der Tradition zu *entgrenzen* und macht auf das Einbrechen des Außen in das Innen aufmerksam.

Das Spiel der Différence als „Abwesenheit des transzentalen Signifikats“ – wie es Derrida im letzten Zitat formuliert – verfügt über kein Zentrum und keinen Ursprung, weil es immer schon gespielt wird. Es hat keinen Spieler, der es bewusst und willentlich vollzieht, sondern spielt sich vielmehr selbst. Durch die Inszenierung des immer schon und immer wieder gespielten Spiels wird die Selbstbezüglichkeit von Begriffen aufgeschoben: „Man [könnte] 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.“ (1966b: 437) Hier gilt es zunächst den wichtigen Begriff des Supplements zu klären. Ein Supplement ist ein Doppel und zeigt die Abweichung eines transzentalen Signifikats von seinem reinen Ursprung an. Es ist das Andere eines Signifikats, das sich in dem Moment entäußert, wenn ein Begriff als transzendentales Signifikat fixiert werden soll. In anderen Worten: Es ist der Überschuss, der zwar zum Sinn des Signifikats zählt, jedoch als überzähliges Element die Einheitlichkeit des Signifikats sprengt.

Derrida bringt das Supplement erstmals prominent innerhalb seiner Rousseau-Lektüre in der *Grammatologie* ins Spiel. Bei Rousseau ist die Schrift das Supplement des transzentalen Signifikats der Sprache, weil sie eine Abweichung vom Ursprung des Lautes ist. Derrida argumentiert, dass diese Abweichung kein zufälliger „Fehler“ ist, den es zu korrigieren gilt, sondern ein Effekt, eine Sedimentierung der Différence. Es ist das Spiel der Différence, welches Dichotomien einsetzt und zugleich aufweicht. Die Gegenwart der Sprache, das *Jetzt*, produziert sich selbst als ein solches Doppel (doubling), dessen Produktionsherd nicht mehr einzuholen ist (vgl. Sallis 1992: 133). Wenn die Dichotomie zwischen Sprache und Schrift durch das Spiel der Différence bedingt ist und die Sprache nicht mehr als etwas Ursprüngliches und Reines gesetzt werden kann, so verliert auch die Schrift ihren Status als unnatürliches Doppel. Der Ursprung ist ein immer schon verdoppelter und gesprungener Ursprung. Die Differenz zwischen Sprache und Schrift wird aufgeschoben, indem sie als Produkt eines Kräfteverhältnisses erscheint, das ihr vorausgeht und ihre Hierarchie immer schon und immer wieder in Unordnung versetzt. Die Sprache ist nun nichts Natürliches mehr, weil sie von etwas abhängt, das ihre Selbstbezüglichkeit verhindert und ihr erst den Schein des Natürlicheren verleiht.

5.2.2 Die Sinn produzierende Kraft der Différence

Die produzierende und damit konstituierende Funktion der Différence soll nun schärfer gefasst werden. Weil die Différence von einer ab-gründigen Bewegung durchdrungen ist, kommt ihr neben der Verhinderung von transzentaler, geschlossener und identischer Signifikation auch eine gründende Funktion zu. Diese ist entscheidend, um Subjektivität als der Différence ausgesetzt zu denken und die Selbstbezüge von Subjekten neu zu bestimmen. Bevor ich auf diese Themen genauer eingehe, möchte ich jedoch ausführen, auf welche Weise die Différence Sinn produziert. Nach Derrida muss die Différence als ein dynamisches *Verweisungssystem*, das Sinn gibt, aber nicht enthält, ausgelegt werden:

„So bezeichnen wir mit *différence* jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch‘ als Gewebe von Differenzen konstituiert. ‚Sich konstituiert‘, ‚sich produziert‘, ‚sich schafft‘, ‚Bewegung‘, ‚historisch‘ und so weiter müssen jenseits der Sprache der Metaphysik, in der sie mit allen Implikationen befangen sind, verstanden werden.“ (1968a: 41)

Ist in diesem Zitat von einem „Jenseits“ die Rede, so darf dieses nicht als ontologisches Außen, sondern muss, genauso wie es bei Levinas der Fall ist, als konstitutives Außen gedacht werden. Es handelt sich um ein Außen als Anderes, dessen affizierende Kraft nur von innerhalb der Welt zu erfahren ist. Das Spiel der Différence entzieht sich der aneignenden und identifizierenden Bewegung der Metaphysik, ist jedoch nur in ihrem Ausgang und in einer Abarbeitung an ihrem Vokabular artikulierbar. Die Différence ist „die Beziehung des Sprechens zur Sprache, den Umweg, den ich gehen muss, um zu sprechen, das schweigende Unterpfand, das ich geben muss“ (1968a: 44). Sie ist innerhalb dieser Beziehung das Schweigen, das sich der Sprache und dem Sprechen entzieht, weil es die Beziehung *zwischen* Sprechen und Sprache konstituiert. Derrida teilt also mit Heidegger und Levinas die These, dass die Möglichkeit der Sprache auf etwas nicht-sprachliches verweist. Innerhalb der Daseinsanalyse Heideggers ist das der lautlose Ruf des Gewissens (vgl. Kap. 2.3.2), bei Levinas ist es das Sagen des Anderen (vgl. Kap. 4.2.2) und in der derridaschen Dekonstruktion erfüllt die Différence die Rolle eines ab-gründigen, produzierenden Entzugsmoments der Sprache.

Die ab-gründige Struktur der Sinnkonstitution, deren Bewegung die Différence anzeigt, ist ein dynamisches Netz von Differenzen, das aus aufeinander verweisen den Signifikanten besteht. Diesen Gedanken übernimmt Derrida von Saussure. Das Versäumnis Saussures liegt jedoch in der Annahme, dass sich die Bedeutung eines Zeichens nur durch eine *Schließung* des Systems der Zeichen erreichen lässt. Derridas entscheidender Schritt über Saussure hinaus beruht in der Öffnung des Systems

und in der Temporalisierung und Verräumlichung der Zeichen. Die Aufschließung der Bedeutungsproduktion erfolgt aufgrund ihrer Aussetzung auf eine ab-gründige Nicht-Identität, welche die Kontinuität des Sinns unterwandert. Sinn gibt es nur deshalb, weil im Moment seiner Realisation immer auch ein Stück von ihm zurückgehalten wird: „Die Bedeutung¹⁹ bildet sich also nur in der Einbuchtung der *Differenz*: der Diskontinuität und der Diskretion, der Aufschiebung und der Zurück(beg)haltung dessen, was nicht in Erscheinung tritt.“ (G: 121) Die Identität eines Phänomens verweist auf das, was es nicht ist, d.h. auf die Nicht-Identität. Ein Phänomen ist mit sich selbst nicht identisch, weil die Möglichkeit seines Seins von etwas abhängt, das sich einer begrifflichen Bestimmung entzieht. Identität ist immer schon ausgesetzt, sie ist außer sich, weil sie in sich auf das Heteronome und Fremde trifft, das sie erst eingesetzt hat. Der Sinn schließt sich nicht, denn die Différence verhindert eine *erschöpfende* Bestimmung des Sinns. Innerhalb des Sinns verbleibt ein Element der Unverfügbarkeit, der Alterität, das Sinn konstitutiv durchzieht – oder wie Sarah Kofman schreibt: „Es bleibt stets ein Rest, ein Überschuss an Nicht-Sinn.“ (Kofman 2012: 41) Dieser Rest ist das Heteronome, das die Identität eines Phänomens erst ermöglicht.²⁰

Es hat sich bereits angedeutet, dass sich die Sinn gebende Dimension der Différence besser plausibilisieren lässt, wenn sie in die heideggersche Figur des Abgrunds eingeschrieben wird. Die Différence gründet Begriffe und Phänomene und entzieht sich ihnen stets im Moment der Gründung. Der Différence kommt somit eine quasi-transzendentale Kraft zu, die Heidegger dem Sein vorbehalten hat: Sie ist das Sinn konstituierende Entzugsmoment. Quasi-transzental ist die Différence deshalb, weil sich ihre konstituierende Funktion auf die Möglichkeit von Sinn überhaupt bezieht. Der Akt der Sinngebung ist nicht auf einen historisch und sozial spezifischen Kontext beschränkt; Sinngebung kann vielmehr gar nicht anders als durch die Différence initiiert gedacht werden. Um diesen Konstitutionsprozess genauer zu

-
- 19 Im französischen Original steht hier „signification“. Eine wesentliche Geste der Dekonstruktion ist der Vorzug des Begriffs des Sinns gegenüber demjenigen der Bedeutung. Damit wird versucht, den objektivistischen Gehalt des Ausdrucks „Bedeutung“ zu umgehen und auf die wesentlich teilende Komponente des Sinns zu verweisen. Während in diesem Zitat die Übersetzung durch „Bedeutung“ gewählt wurde, ziehe ich aus den soeben vorgebrachten Gründen im Folgenden den Begriff des Sinns vor. Vgl. zur Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn in der Dekonstruktion auch Nancy (2010).
- 20 Alexander Garcia Düttmann (2008: 42) formuliert dieses Paradox als „Antinomie der Dekonstruktion“, weil mit der Différence zugleich die Einsetzung und die Durchkreuzung von Sinn gemeint sind. In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation von Jonathan Culler: „It may be that what makes the notion of meaning indispensable is this divided character and divided reference: to what one understands and to what one's understanding captures or fails to capture.“ (Culler 1983: 132)

beleuchten, gilt es im nächsten Schritt den temporalen und räumlichen Charakter der Différance zu untersuchen. Derrida schreibt: „Die Differenz ist die Artikulation von Raum und Zeit. Die phonetische Kette oder phonetische Schriftkette werden immer schon durch jenes wesentliche Minimum an Verräumlichung ent-dehnt.“ (1966a: 334) Die *Ent-dehnung* der Stimme verunmöglicht es, dass sich die Stimme an einem Punkt in der Gegenwart präsentiert. Der Punkt ist dabei die typische Metapher für den Ort, den das transzendentale Signifikat besetzt. Die Metaphysik reduziert den Ort auf einen Punkt und die Zeit auf die Gegenwart und verleugnet somit die räumliche und temporale Dimension der Sinngebung. Soll die metaphysische Logik der Subjektkphilosophie auf ihr heteronomes Entzugsmoment hin geöffnet werden, gilt es folglich Räumlichkeit und Temporalität zu explizieren.

5.2.3 Die räumliche Dimension der Différance

Zunächst möchte ich mich der Kraft der Verräumlichung zuwenden, die Derrida als *Urschrift* bezeichnet. Die Struktur der Différance als Urschrift konstituiert Sprache und Schrift. Die Différance „ermöglicht die Artikulation des gesprochenen Wortes und der Schrift – im geläufigen Sinn –, wie sie auch den metaphysischen Gegensatz zwischen Sensiblem und Intelligiblem und, darüber hinaus, zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat, zwischen Ausdruck und Inhalt, fundiert“ (G: 110). Sowohl die Sprache als auch die Schrift sind durch eine Struktur des Aufeinanderverweisen von Zeichen geprägt. Sprachliche und schriftliche Zeichen konstituieren ihren Sinn in einem Zwischenraum, in einem Intervall, das sie von anderen Zeichen trennt. Es gibt deshalb *keinen grundsätzlichen Unterschied* zwischen sprachlichen und schriftlichen Ausdrücken – beide Phänomene sind vielmehr auf derselben Ebene aufzuspüren. Sprachliche Ausdrücke sind wie schriftliche Ausdrücke in ein Netz von Signifikanten eingebaut, dem sie ihren Sinn verdanken. Die Möglichkeit der Gegenwärtigkeit eines sprachlichen Lautes ist an seine Verwobenheit innerhalb eines dreidimensionalen temporalen Netzes gebunden.

Wenn in diesem Kontext nun von „Schrift“ die Rede ist, dann handelt es sich um die Struktur der Urschrift. Derrida geht es *nicht* um die Umkehrung der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift,²¹ weil eine solche Umkehrung den wesentlichen phonozentristischen und logozentristischen Hierarchien treu bleiben würde. Das Wort „Urschrift“ wird von Derrida eingeführt, um ein Phänomen zu beleuchten, das sowohl Sprache als auch Schrift erscheinen lässt, jedoch über bestimmte Gemeinsamkeiten mit dem „vulgären“, alltäglichen Begriff der Schrift verfügt:

21 Vgl. G: 98: „Es geht also hier weder um die Rehabilitierung der Schrift im engeren Sinn noch um die Umkehrung eines evidenten Abhängigkeitsverhältnisses.“

„Wir wollen vielmehr zu bedenken geben, dass die vorgebliche Derivation der Schrift, so reell und massiv sie auch sei, nur unter der Bedingung möglich war, dass die ‚ursprüngliche‘, ‚natürliche‘ usw. Sprache nie existiert hat, dass sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; dass sie selbst schon immer eine Schrift gewesen ist. Eine Ur-Schrift, deren Notwendigkeit angedeutet und deren neuer Begriff hier umrissen werden soll, und die wir nur deshalb weiterhin Schrift nennen wollen, weil sie wesentlich mit dem vulgären Schriftbegriff verbunden ist. Dieser konnte sich historisch nur aufgrund der Verstellung der Urschrift, aufgrund des Wunsches (*désir*) nach einem gesprochenen Wort durchsetzen, das sein Anderes und sein Duplikat vertrieb und die Reduktion seiner Differenz betrieb.“ (G: 98f.)

Betrachtet man das Wort „Urschrift“ näher, so fällt auf, wie die Dekonstruktion mit dem Vokabular der Metaphysik spielt. Derrida eignet sich zwei Begriffe an, um durch ihre Neuauslegung zu demonstrieren, wie die Hegemonie des philosophischen Diskurses auf ihr Anderes hin geöffnet werden kann. Der in der Geschichte der Philosophie abgewertete Schriftbegriff soll reformuliert werden, ohne ihn allerdings hierarchisch der Sprache vorzuordnen. Die „Schrift“ in der *Urschrift* zeigt an, dass Sprache und Schrift durch eine Bewegung eingesetzt werden, die ihnen beiden vorausgeht; jedoch besitzt die Urschrift eine Gemeinsamkeit mit der Schrift im alltäglichen Sinne, und zwar die Verweisung der Zeichen untereinander. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch die Rede von der Wirklichkeit als Text an Plausibilität. Text ist nach Derrida alles, was von der Struktur der *Différance* durchzogen ist – und dies ist die gesamte (ontische) Wirklichkeit.²² Nicht alles ist jedoch Text: Das Entzugsmoment der *Différance*, ihre *ab*-gründige Dimension, weicht vor einer Sedimentierung in der Wirklichkeit stets auch zurück.

Das „Ur“ in der *Urschrift* bezieht sich auf die Kraft der Einsetzung, ohne diese im Schema einer Kausalität von Ursache und Wirkung zu verorten.²³ Die Urschrift als *Différance* ermöglicht es erst, dass in der Wirklichkeit gesprochen und geschrie-

22 Vgl. bezüglich Derridas Verständnis von „Text“ LI: 228f.: „Was ich ‚Text‘ nenne, beinhaltet alle sogenannten ‚realen‘, ‚ökonomischen‘, ‚historischen‘, gesellschaftlich-institutionellen Strukturen, kurz alle möglichen Referenten. Mit anderen Worten erinnere ich nochmals daran, dass es kein Außerhalb des Textes gibt. [...] Es bedeutet aber, dass jeder Referent, jede Realität, die Struktur einer durch *différance* gekennzeichneten Spur aufweist und dass man sich auf dieses Reale nur in der Praxis der Interpretation beziehen kann“. Auf die *Différance* als „Spur“ komme ich in Abschnitt 5.2.5 zurück.

23 Ein zentrales Missverständnis Habermas’ beruht darin, das Wort „Urschrift“ zu wörtlich zu nehmen und Derrida zu unterstellen, im Sinne eines „negativen Fundamentalismus“ (Habermas 1985: 218) doch wieder einen tieferen Ursprung offen legen zu wollen. Die irreführende Rede von einem Fundamentalismus bei Derrida lässt sich jedoch auch bei Autoren vernehmen, die der Dekonstruktion wesentlich aufgeschlossener gegenüberstehen, etwa bei Gasché (1986: 120).

ben werden kann. Sie determiniert das Gesprochene und Geschriebene nicht, sondern gibt den Raum frei, in welchem sich Sprache und Schrift ereignen können. Die Urschrift soll folglich gerade etwas bezeichnen, wovon sie sich absetzt: Sie besitzt Anklänge an die metaphysischen Begriffe von Ursprung und Schrift, ohne in deren Bedeutung aufzugehen. Es wird nun klarer, inwiefern die Schrift der Sprache vorgängig ist: Die Sprache ist durch die Struktur der Différence und damit durch das Sinn produzierende Verweisungssystem, das Gefüge der Zeichen bedingt. Die Sprache steht jedoch in keinem hierarchischen Verhältnis zu unserem alltäglichen Verständnis von Schrift. Wenn Derrida der Différence den Namen „Urschrift“ gibt, dann soll damit nichts anderes als deren räumliche Dimension betont werden.²⁴

5.2.4 Die temporale Dimension der Différence

Die räumliche Dimension der Différence ist eng mit ihrer temporalen Dimension verbunden. Das Gefüge, in dem sich Sinn konstituiert, ist nicht nur ein dreidimensionaler Raum; die Räumlichkeit wird noch einmal von der dreidimensionalen Temporalität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchquert. Das ist die temporale Dimension des ab-gründigen Produktionsprozesses der Différence:

„Die *différance* bewirkt, dass die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen lässt.“ (1968a: 42)

Die Möglichkeit von „Präsenz“ – die nur in Anführungszeichen gesetzt werden darf, weil sie immer schon aufgeschoben ist – ist an die Unmöglichkeit einer vollständigen gegenwärtigen Realisierung und also an die Nicht-Präsenz gekettet. Das bedeutet, dass ein Zeichen nur in der Gegenwart erscheinen kann, wenn es auf ein Netz anderer Zeichen verweist, das sich vor seiner Konstitution – und das heißt: in der Vergangenheit – ereignet hat. Um auf andere Zeichen zu verweisen und somit eine räumliche Distanz zurückzulegen, wird Zeit benötigt. Die anderen Zeichen sind dabei temporal nicht einzuholen: Die Konstitution der Zeichen hat sich immer schon ereignet, sie lässt sich zu keinem Ursprung zurückverfolgen, an dem es ein erstes Zeichen gibt. Zugleich ist die Möglichkeit, ein Zeichen weiterhin als dasselbe

24 Das Projekt Derridas in der *Grammatologie* ist der Versuch der Begründung einer Wissenschaft von der Schrift, die sowohl der Schrift als auch der Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne vorausgehen soll. Der neue Schriftbegriff, die „Gramma als *différance*“ (1968c: 50f.), ist nichts anderes als die Sinn produzierende Urschrift.

zu identifizieren, auf Wiederholung angewiesen: Die „Präsenz“ lässt sich nicht dauerhaft herstellen, sondern hängt von einem ständigen Abstoßen eines Zeichens von den anderen Zeichen ab. Die Notwendigkeit dieser Wiederholung öffnet das Zeichen auf die Zukunft hin: Ohne die Garantie der Wiederholung existiert ein Zeichen nicht. Vergangenheit und Zukunft durchziehen somit jedes Zeichen und setzen es erst als eines ein, das als gegenwärtiges Zeichen identifiziert werden kann.²⁵

Auch wenn Derridas Verständnis von Temporalität demjenigen Heideggers sehr ähnlich ist, verschiebt ersterer die ontisch-ontologische Differenz entscheidend, wenn er die Différence als alteritäres Entzugsmoment interpretiert. Für Heidegger ist das Seiende dem Sein ausgesetzt, es verdankt ihm seine Seiendheit. Bei Derrida ist die Différence die Bedingung der Möglichkeit von Präsenz: „Wenn aber die *différence* das *ist* (ich streiche auch das *ist* durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin.“ (1968a: 34) Mit der Durchstreichung versucht Derrida anzusehen, dass die Différence der Name für ein Kräfteverhältnis „ist“, das in der Sprache der Metaphysik – und das heißt: in unserer Sprache – nicht darzustellen ist. Auch das *Spiel* mit der Sprache löst dieses Problem nicht, und so bleibt nichts anderes übrig, als das Paradox der Dekonstruktion in das Wort selbst einzuschreiben. Die Différence entzieht sich ihrer Einordnung in die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz. Aus diesem Grund kommt ihr das Prädikat „Sein“ nicht mehr zu. Derridas Bestreben ist es, das Vokabular Heideggers wieder zu verlassen und die Kritik an Metaphysik und Subjektphilosophie zu radikalisieren. Die Différence ist der Name für ein Phänomen, das nicht innerhalb der Sprache der Ontologie thematisiert werden kann: „Nicht nur lässt sich die *différence* auf keine ontologische oder theologische – onto-theologische – Wiederaneignung zurückführen, sondern, indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfasst sie diese, schreibt sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“ (1968a: 35) Die Différence ist die Bedingung der Möglichkeit der ontisch-ontologischen Differenz, weil sie ihr *vereinheitlichendes* Moment zersetzt, das Heidegger auch in seinen späten Schriften noch verteidigt. Der Sinn des Seins ist wie jeder andere Prozess der Sinngebung auf die produzierende Wirkung der Différence angewiesen.²⁶ Während die ontisch-ontolo-

25 Dieses Verständnis von Wiederholung als Iterabilität werde ich in Bezug auf Subjektivierung in Kap. 5.3.2 genauer unter die Lupe nehmen.

26 Das Unterlaufen und Einsetzen der ontisch-ontologischen Differenz durch die Différence bringt mit anderen Worten, jedoch auf ähnliche Weise, Nancy zum Ausdruck: „[Es] gibt [...] keinen Unterschied zwischen dem ‚Sein‘ und dem ‚Seienden‘, sondern jene *différence*, die Derrida zu benennen – oder zu ‚unbenennen‘ – wusste. Sie zeigt an, dass das Existierende sich aussetzt und nur das tut.“ (Nancy 2012: 112) Die Différence bedingt somit, dass es keinen *grundlegenden* Unterschied zwischen dem Ontischen und dem On-

gische Differenz noch im Modus der Differenz verbleibt, benennt die Différance ein alteritäres Kräfteverhältnis, das jede spezifische Differenz erst erscheinen lässt. Die Différance bringt zum Ausdruck, dass es keine letzte Differenz gibt, die alle ontischen Sedimentierungen in die Wirklichkeit entlässt, sondern dass der Prozess der Differenzierung ein unendlicher ist, der stets wieder durch eine andere Differenz unterlaufen werden kann. Heideggers Figur des Ab-grunds wird also durch die alteritäre Kraft der Différance dekonstruiert. Die Philosophie hat in diesem Sinne stets daran zu erinnern, dass jede Geste des Unterlaufens niemals das letzte Wort haben kann und sich jeder Versuch der Hinterfragung und Problematisierung seine Vorläufigkeit einzustehen hat.

5.2.5 Die Spur und der Andere

Bisher habe ich mich ausschließlich der alteritären *Struktur* der Différance zugewendet. Es galt zu umkreisen, inwiefern Derrida ein Moment der Andersheit und Fremdheit freilegt, das dem phonozentristischen und logozentristischen Impetus der Metaphysik – und auch Heideggers Denken – entgeht. Die Phänomene des Spiels und der Urschrift sollten dabei das Entzugs- und Bezugsmoment der Différance hervortreten lassen und zugleich betonen, dass es keinen ausgezeichneten Namen für die alteritäre Struktur der Différance gibt. Auch die „Spur“ ist ein Name für diese Struktur;²⁷ ihre Besonderheit liegt darin, dass sie die temporale Dimension und die Subjektivität konstituierende Wirkung der Différance vielleicht am besten zum Ausdruck bringt. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit Levinas hat sich ergeben, dass und inwiefern die Spur als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann (vgl. Kap. 4.2.1). Auch Derrida erkennt den Vorzug des Bildes von der Spur, um die Bewegung eines Entzugsmoments – die Différance – mit dem Prozess der Subjektwerdung eng zu führen.

Um dieses Argument zu entfalten, möchte ich zunächst zur Sprache bringen, inwiefern die Spur den Aufschub des Ursprungs anzeigt. An einer Stelle aus der *Grammatologie* schreibt Derrida: „Die Spur ist nicht nur das Verschwinden des Ursprungs, sondern besagt hier [...], dass der Ursprung nicht einmal verschwunden ist, dass die Spur immer nur im Rückgang auf einen Nicht-Ursprung sich konstituiert hat und damit zum Ursprung des Ursprungs gerät.“ (G: 107f.) Die Spur löscht

tologischen gibt, weil diese spezifische Differenz erst durch die Kraft der Différance in Erscheinung tritt.

27 Bennington erinnert daran, dass die Alterität nicht durch einen *einzig*en Namen benannt werden darf: „Wollte man dieser Spur der Spur *einen* (Eigen-)Namen geben, so hätte man sie schon dem (transzendentalen) Gesagten einverleibt. Es bedarf daher einer Vielfältigkeit von Namen, die sich zu einer Serie zusammenfügen.“ (Bennington 2001: 313)

den Ursprung nicht einfach aus, indem sie ihn mit einer Struktur durchzieht, die seine Präsenz verhindert. Es ist vielmehr umgekehrt: Nur weil es die Spur gibt, kann es das Phantasma des Ursprungs und damit die Reduktion von Räumlichkeit auf Punktualität sowie von Temporalität auf Präsenz geben. Die Spur ist die Möglichkeit einer solchen Konzentration. Derrida zeigt jedoch, dass der Ursprung im Moment seines Erscheinens immer schon verdoppelt ist: Er entblößt sich als Nicht-Ursprung, als Nicht-Ort, der nicht dort anzutreffen ist, wo man ihn vermutet. Der Ursprung ist damit in seiner Ursprünglichkeit – und somit in seinem eigentlichen Wesen – abgesetzt.²⁸

Für Derrida ist es ein wesentliches Bestreben der Metaphysik, die Verdopplung des Ursprungs zu bannen, indem die Spur der Konstitution durch die Konstruktion von Begründungsfiguren überschrieben wird. Die Metaphysik betrachtet in anderen Worten nur den Effekt der Spur und vergisst, dass Ort und Gegenwärtigkeit immer auf die Räumlichkeit und Temporalität der Spur und somit auf die alteritäre Struktur der Différance verweisen. Die Spur ist als alteritäre und sich nicht präsentierende Kraft die Bedingung der Möglichkeit von Gegenwärtigkeit und damit von Seiendem:

„Die Spur, in der sich das Verhältnis zum Anderen abzeichnet, drückt ihre Möglichkeit im ganzen Bereich des Seienden aus, welches die Metaphysik von der verborgenen Bewegung der Spur her als Anwesend-Seiendes bestimmt hat. Es gilt, die Spur vor dem Seienden zu denken. Aber die Bewegung der Spur ist notwendig verborgen, sie entsteht als Verbergung ihrer selbst. Wenn das Andere als solches sich ankündigt, gegenwärtigt es sich in der Verstellung seiner selbst. [...] Der Bereich des Seienden strukturiert sich entsprechend den verschiedenen – genetischen und strukturalen – Möglichkeiten der Spur, ehe er als Bereich der Präsenz bestimmt werden kann. Die Gegenwärtigung des Anderen als solchem, das heißt die Verstellung seines ‚als solches‘ hat immer schon begonnen, und keine Struktur des Seienden vermag sich dem zu entziehen.“ (G: 82f.)

Die Verstellung der Spur ist kein kontingentes Phänomen – sie gehört zur Struktur der Spur. Wie für Heidegger die Erfahrung des Seins nicht durch eine falsche, wieder zu korrigierende Abzweigung in der Geschichte der abendländischen Philosophie vergessen wurde, kann die Verstellung der Spur nicht dem Vollzug eines „falschen“ Denkens angelastet werden. Würde sich die Spur nicht verbergen, sondern präsentieren, wäre sie ein ontisches Phänomen, und ihr Entzugsmoment wäre verloren. Die Spur zeigt aber vielmehr an, dass sich Andersheit seiner Sedimentierung

28 Auch die Rede von der Vergangenheit verdient es noch dekonstruiert zu werden: „Da aber die Vergangenheit seit je die vollendete Gegenwart bezeichnet hat, verdient die in der Spur zurückbehaltene absolute Vergangenheit nicht länger den Namen ‚Vergangenheit‘. Auch diesen Namen gilt es zu durchstreichen.“ (G: 116)

in der Gegenwart immer wieder entzieht und dennoch im Moment des Bezugs erfahrbar ist. Die Différance wirkt als Spur, indem sie sich nicht bis zu einem lokalisierbaren Ursprung zurückverfolgen lässt, über keinen Beginn und kein Ende sowie über keine einheitliche Struktur verfügt. Die Rede von der Spur soll ersichtlich machen, dass der Konstitutionsprozess von Phänomenen, die in der Wirklichkeit erscheinen – und also als Text bezeichnet werden – immer wieder von Neuem unterlaufen werden kann. Es gibt nicht „die“ Spur als letztes Element des Konstitutionsprozesses von Phänomenen; die Struktur der Spur verweist stets auf eine andere Spur, die sie instanziert. Der Bezug der Spur auf eine andere Spur ist ein unendlicher Prozess: Die Analyse der Spur bringt immer eine neue Spur als ihr Anderes zum Vorschein. Aus diesem Grund lässt sich die Spur nicht als ein tieferes Fundament begreifen, das Sinn kausal begründet. Wie lässt sich eine solche Interpretation der Spur nun mit einem heteronomen Subjektverständnis zusammenbringen?

Um diese Frage zu beantworten, bietet sich ein Vergleich zu Levinas' Auslegung der Spur an. Derrida teilt mit Levinas nämlich die Subjektivität konstituierende Funktion der Spur: „Damit rücken wir den Begriff der Spur in die Nähe eines anderen, der im Mittelpunkt der Schriften von Emmanuel Levinas und seiner Kritik der Ontologie steht: das Verhältnis zur Illeität wie zur Alterität einer Vergangenheit, die in der ursprünglichen oder modifizierten Form einer Präsenz nie erlebt worden ist, noch je in ihr erlebt werden kann.“ (G: 123) Durch die Deutung der Spur als *Spur der Différance* und nicht als *Spur des Anderen* hebt Derrida jedoch ihren strukturellen und nicht ihren ethischen Gehalt hervor. Die Différance wirkt als Alterität, indem sie „in“ jedem Begriff und Phänomen die Spur der Nicht-Identität zieht. Derrida versucht sich gegenüber der Frage, ob die Ethik der Ontologie vorausgeht (Levinas) oder ob der Ontologie ein Primat zukommt (Heidegger), neutral zu verhalten: Die Différance als an-archische, Sinn produzierende Kraft bedingt ethische *und* ontologische Phänomene gleichermaßen. Handelt es sich hiermit um die Einnahme einer dritten Position, die der Radikalität eines ontologischen bzw. ethischen Primats, wie er von Heidegger bzw. Levinas verteidigt wird, entgeht? Derrida fährt an der soeben zitierten Textstelle fort, indem er eine Distanz zu Levinas und eine Nähe zu Heidegger bezüglich der Spur anführt:

„Dieser Begriff [der Spur], der in unserem Kontext, jedoch nicht in dem von Levinas, 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.“ (G: 123)²⁹

Hier zeigt sich – so möchte ich argumentieren – eine entscheidende Bindung der derridaschen Dekonstruktion an Heideggers ontologische Analyse. Die Bewegung der Différance setzt sich zwar von der Ontologie des späten Heideggers ab, indem sie die Symmetrie und Einheit des Seins auf eine asymmetrische Instanziierung hin überschreitet und so die grundlegend alteritäre Struktur des Entzugsmoments von Subjektivität zur Sprache bringt. Bezuglich der Kritik der Ontologie geht Derrida aber nicht so weit wie Levinas. Er ist gegenüber Levinas’ Bestreben, mit dem Antlitz des Anderen die Logik der Ontologie auszusetzen, skeptisch. Die „Übereinstimmung mit einer Heideggerschen Intention“, von der im letzten Zitat die Rede ist, liegt in der Kraft der *Neutralität*, die sowohl der ontisch-ontologischen Differenz als auch der alteritären Struktur der Différance zukommt. Sowohl Heidegger als auch Derrida argumentieren, dass die Affizierung, der wir unser Subjektsein verdanken, *primär nicht* im Modus der Ethik stattfindet. Das bedeutet nicht, dass mit und nach Derrida keine ethischen, politischen und ökonomischen Subjektivierungsformen mehr freigelegt, analysiert und kritisiert werden können. Es heißt jedoch, dass die Formierung von Subjektivität durch die nicht-ethische Wirkungsweise der Différance geleistet wird. Der Primat befindet sich bei der *strukturellen* Komponente der Spur.

In diesem Punkt beruht die wesentliche Uneinigkeit zwischen Levinas und Derrida: Während für Levinas die Subjektivität konstituierende Alterität eine ethische ist, verbleibt Derrida auf einer ethisch neutralen Ebene, die nicht zur an-archischen *Berührung* des Anderen durchkommt. John Llewelyn (1992: 88) schlägt in diesem Zusammenhang vor, zwischen „vertikaler“ Alterität bei Levinas und „horizontaler“ Alterität bei Derrida zu unterscheiden. Alterität in ihrem vollen Sinne wird bei Levinas nur innerhalb der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen erfahrbar. Bei Derrida ist Alterität der Name für eine poröse Struktur, die Subjekten, Praktiken, Institutionen und Sinndimensionen gleichermaßen eingeschrieben ist. Ontologische, ethische und politische Phänomene sind von der Différance als nicht-ontologischer, nicht-ethischer und nicht-politischer Spur also auf die gleiche Weise durchdrungen.³⁰ Das heißt dann aber, dass die an-archische Einsetzung des Subjekts

29 Die „Erschütterung“ bezieht sich in diesem Zitat nicht auf die „Ontologie“ Heideggers, sondern auf die „Ontologie“ der Metaphysik, d.h. auf die Reduktion der ontisch-ontologischen Differenz auf das Seiende.

30 Nach Garcia Düttmann (2008: 52) gibt es bei Derrida eine Spannung „zwischen der Andersheit der *différance* und der Andersheit des incommensurabel Anderen“. In seinen späteren Texten widmet sich Derrida dann verstärkt der ethischen Dimension von Alteri-

mit Heidegger in einem ethisch neutralen Kräfteverhältnis gesucht wird. Derrida bringt zwar zur Sprache, wie sich die Struktur der Alterität in das Subjekt einfaltet – er kann aber nicht erklären, wie sich im Moment dieser Faltung das Subjekt als ein in seiner Existenz gefährdetes und gegenüber der Berührung des Anderen ausgesetztes konstituiert. Die Kraft der Différance kann, sofern sie nicht als *ethische* und damit dem Anderen entstammende Affizierung interpretiert wird, die Sensibilität des Subjekts nicht in seiner ganzen Umfänglichkeit beschreiben.

Bedeutet dies, dass Derrida letztlich hinter die Einsichten von Levinas zurückfällt? Was kann die Dekonstruktion Derridas trotz ihrer Abkehr vom Prinzip der Ethik zu einem Verständnis heteronomer Subjektivität beitragen? Ich werde auf diese Fragen zurückkommen (vgl. Kap. 5.4.3), nachdem ich den Prozess der Subjektivierung genauer unter die Lupe genommen habe.

5.3 DIE BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT ALS EFFEKTE DER DIFFÉRANCE

Die bereits erfolgten Ausführungen zur Différance als an-archischer Struktur von Alterität ermöglichen es nun, den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität eingehender zu beleuchten. Die entscheidende Einsicht, die ein heteronomes Subjektverständnis Derrida verdankt und die auch von der soeben geübten Kritik unangetastet bleibt, lautet, dass Identität und Handlungsfähigkeit im Zuge einer sich wiederholenden Abgrenzung des Subjekts gegenüber seinem gründenden, sich jedoch immer wieder entziehenden Außen eingesetzt werden. Die Différance ist dasjenige Kräfteverhältnis, das ein mit sich selbst identisches Ego spaltet und das Subjekt seines Zugriffs enteignet. Die Identität von Subjekten ist daher immer außer sich: Sie ist von einer Nicht-Identität durchzogen, die es erst ermöglicht, dass sich Subjekte als handlungsfähige Akteure begreifen können. Die Dekonstruktion Derridas verabschiedet den Identitätsbegriff nicht – sie dezentriert ihn und macht so erst begreiflich, inwiefern sich Subjekte überhaupt als dieselben identifizieren können.

Die Bewegung von Einsetzung und Absetzung, das heißt Gründung und Entgründung von Subjektivität und Identität lässt sich dabei mit Heideggers Figur des Ab-grunds plausibilisieren. Der temporale Akt des Konstitutionsprozesses von Subjektivität bedingt, dass die Einsetzung des Subjekts und die Abgrenzung der Identität zu ihrem nicht-identischen Außen niemals endgültig und erschöpfend sein können, sondern ihr Vollzug stets zu wiederholen ist. Die Angewiesenheit der Identitätsbildung auf die Wiederholung lässt die Dimension der Temporalität in die

tät, ohne diese jedoch mit seinen früheren Arbeiten, die sich der Sinn und Subjektivität produzierenden Kraft der Différance zuwenden, zusammenzuführen.

Form der Identität einfließen. Nachdem die Bewegung der Iterabilität an die Oberfläche gebracht worden ist, soll sich unter Rückgriff auf Judith Butler ergeben, wie sich Handlungsfähigkeit als Produkt eines sich immer wieder ereignenden Konstitutionsprozesses auslegen lässt. Die Pointe lautet, dass Subjekte nicht deshalb handlungsfähig sind, weil es sich um ursprünglich sich selbst bestimmende Akteure handelt, sondern weil die Souveränität ihres Selbstbezugs verhindert ist. Handlungsfähigkeit konstituiert sich, weil Subjekte der Nicht-Identität ausgesetzt sind und von dieser stets affiziert, aber nicht determiniert werden.

5.3.1 Die Konstitution des Subjekts durch die Différence

Es sollte bis hierhin klar geworden sein, dass die alteritäre Struktur der Différence nicht im Sinne eines Subjekts gedacht werden kann: Die Différence ist die Sinngebende Spur, die sich in alles, was es gibt, einnistet. Wie ist nun die Beziehung zwischen der Différence und dem Subjekt zu verstehen? Kann dem Subjekt noch ein Platz innerhalb einer Philosophie zugewiesen werden, die Sinngebung als ein Spiel von Differenzierungen begreift? Derridas entscheidende Einsicht lautet, dass die Différence nicht einem bereits konstituierten Subjekt seine Subjektivität raubt, sondern diese ihm erst verleiht: „Diese Bewegung der *différence* überfällt nicht unvermutet ein transzendentales Subjekt. Sie bringt es hervor. Die Selbstaffektion ist keine Modalität einer Erfahrung, die bezeichnend wäre für ein Seiendes, das bereits es selbst (*autos*) wäre. Sie bringt das Selbe als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich, das Selbe als das Nicht-Identische hervor.“ (SP: 112) Die Différence reicht dem Subjekt eine Subjektivität, die niemals ganz die seine ist. Während bei Heidegger das Ereignis des Seins und bei Levinas der Andere die Existenzweise des Subjekts formt, lässt sich die Bewegung der Gabe bei Derrida als Gabe der Différence interpretieren. Aufgrund ihres hingebenden Charakters kommt der Différence nicht nur ein entziehendes, negatives, sondern auch ein ermächtigendes, und damit positives Moment zu. Das Subjekt ist ein Effekt eines Kräfteverhältnisses, das ihm vorausgeht und welches es nicht einzuholen vermag. Dieses Moment der Nicht-Einholbarkeit und Nicht-Verfügbarkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität. Das Subjekt ist zwar von der Kraft der Différence *abhängig*, es ist ihr unterworfen und kann sich ihrer nicht erwehren;³¹ die Unmöglichkeit einer radikalen, von allen Bindungen befreiten Abhängigkeit ist aber gerade die Mög-

31 Vgl. 1968c: 53: „Er [der ökonomische Gesichtspunkt der Différence] bestätigt, dass das Subjekt, und in erster Linie das bewusste und sprechende Subjekt, von dem System der Differenzen und der Bewegung der *différence abhängig* ist, dass es vor der *différence* weder gegenwärtig noch vor allem *selbstgegenwärtig* ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich verräumlicht, sich ‚verzeitlicht‘, sich differiert.“

lichkeit von Subjektsein. Derrida schreibt den Prozess der Subjektivierung in die heideggersche Bewegung des Ab-grunds ein, wenn er die Différance als dasjenige Bezugs- und Entzugsmoment versteht, das Subjektivität einsetzt und im Moment der Gründung zugleich von einer vollständigen Beherrschung ablässt.

Hier lässt sich die berühmte derridasche Paradoxie von der Unmöglichkeit als Bedingung der Möglichkeit ins Spiel bringen. Die Unmöglichkeit autonomer Subjektivität ist die Möglichkeit des heteronomen, ausgesetzten Subjekts. Die Différance konstituiert nicht einfach ein Subjekt und lässt dann von ihm ab, sondern durchdringt den Prozess der Subjektwerdung immer wieder aufs Neue. Nur weil Subjekte stets von Kräften durchzogen sind, die ihre Reinheit und Identität durchkreuzen, ist es überhaupt möglich, dass sie von sich selbst und von anderen als Subjekte identifiziert werden können. Eine von außen erfolgende Rahmung ist *notwendig*, damit Subjekte überhaupt handlungsfähig sind und Verantwortung für ihre Handlungen übernehmen können:

„Damit Strukturen der Unentscheidbarkeit möglich sind (und *daher* Entscheidungen und *daher* Verantwortung) bedarf es freilich eines Spielraums oder der *différance*, der Nicht-Identität. Nicht der Unbestimmtheit, sondern der *différance* oder der Nicht-Identität mit sich selbst in der Determinierung selbst. Die *différance* ist nicht die *indeterminacy*. Sie macht die *determinacy* möglich und notwendig.“ (LI: 229f.)

Das autonome Subjekt, dem die Begrenzung durch eine Nicht-Identität fehlt, ist nicht handlungsfähig, da ihm kein Spielraum zukommt, innerhalb dessen es seine Entscheidungen treffen kann. Es ist radikal unbestimmt, weil es keiner Kraft ausgesetzt ist, von der es sich zu nähren vermag. Nur ein heteronomes Subjektverständnis, wie es sich bei Derrida aufspüren lässt, kann beschreiben, inwiefern Subjekte zu Akteuren werden. Die Nicht-Identität ist das Entzugsmoment von Identität, ihr konstitutives, ab-gründiges Außen, das Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität im Moment ihres Bezugs ermöglichen und im Moment des Entzugs dafür Sorge trägt, dass Subjekte nicht versklavt sind. Dieses Phänomen wird sehr schön durch das beschrieben, was Bernhard Waldenfels (2002: 337) einen „*Selbstentzug im Selbstbezug*“ nennt. Die doppelte, paradoxe Bewegung von Entzug und Bezug macht die Seinsweise von Subjekten aus. Der Entzugscharakter von Subjektivität ist ihr Bezugscharakter.

5.3.2 Subjektivität und Iterabilität

Wenn das Moment der Nicht-Identität konstitutiv in das Subjekt eingeschrieben ist, dann lautet die Konsequenz, dass eine feste Grenzziehung zwischen dem Subjekt und dem heteronomen, die Autonomie gefährdenden Außen unmöglich ist. Das

Außen ist immer schon in das Innen eingebrochen und hat das Subjekt aus seiner Selbstgewissheit vertrieben. In diesem Kontext stellt sich nun die Frage, wie sich Bezugsmomente von Subjektivität ausbilden können. Wie lassen sich Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit als Effekte der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber einer ab-gründigen Alterität denken? Derridas Antwort auf diese Frage ist derjenigen von Levinas nicht unähnlich. Weil Derrida den Konstitutionsprozess von Subjektivität als wesentlich strukturelles und nicht als ethisches Phänomen begreift, das heißt das Entzugsmoment als Spur der Différance und nicht als Spur des Anderen auslegt, ergibt sich jedoch eine entscheidende Uneinigkeit zwischen den beiden Philosophen. Das Phänomen, welches Derrida mit der Explikation des Konstitutionsprozesses von Subjektivität verbindet, ist dasjenige der Iterabilität.³² Nachdem ich in einem ersten Schritt die Bewegung der Iterabilität zur Sprache gebracht habe, lässt sich in einem zweiten Schritt der Prozess von Subjektwerdung erschließen.

Allgemein bezeichnet Iterabilität *erstens* die Notwendigkeit, dass jedes sprachliche und schriftliche Zeichen, um Verständlichkeit aufzuweisen, wiederholbar sein muss, und *zweitens* die Angewiesenheit jedes Zeichens auf einen Kontext. Im zweiten Punkt liegt die praxeologische Pointe von Derridas Dekonstruktion. Ein Zeichen ohne Kontext ist nichts anderes als ein transzendentales Signifikat, dessen Bedeutung unabhängig von einem Verweisungszusammenhang anderer Zeichen vorliegt. Der erste Punkt impliziert zugleich die Möglichkeit, ein Zeichen einem Kontext zu entwenden und es in einem anderen Kontext erneut zu gebrauchen, ohne dass das Zeichen nicht mehr verständlich ist:

„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. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder ihnen *aufpropft*. Kein Kontext kann es einschließen.“ (1971: 335)

32 Culler betont die Bedeutung der Iterabilität für das Projekt einer Dekonstruktion von Metaphysik und Subjektpolitik besonders stark, wenn er schreibt: „Deconstruction exists only by virtue of iteration.“ (Culler 1983: 120) Für Llewelyn zeigt sich anhand der Iterabilität, wie die Différance die Logik der ontisch-ontologischen Differenz durchbricht und zugleich als ihre quasi-transzendentale Bedingung wirkt: „Beyond the opposition of being and non-being, and beyond the ontological difference, iterability defeats the inclination of the *es* of *es gibt Sein* [...]. A quasi-transcendental rather than a transcendental condition.“ (Llewelyn 1992: 86)

Die Geste der „Aufpropfung“ ist ein wichtiges Verfahren der Dekonstruktion.³³ Sie verweist auf jene grundsätzliche Möglichkeit der Entnahme eines Zeichens aus einem Kontext, auf seine Wiedereinführung in einen anderen Kontext und auf die dadurch bedingte Verschiebung des Sinns des Zeichens. Das Zeichen ist nicht mehr dasselbe, sondern wird im Moment seiner Einschreibung in einen anderen Kontext zu einem anderen. Es existiert in einem neuen Verweisungszusammenhang, einem neu konfigurierten Netz von Zeichen, die ihm einen anderen Sinn verleihen.

Wie die Transformation des Sinngehalts eines Zeichens genau verläuft, erläutert Derrida anhand des Zitats. Ein Zitat ist die Wiederholung eines Zeichens in einem anderen Kontext, durch welche das Zeichen verdoppelt wird:

„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 [sic!] gilt, sondern im Gegenteil, dass es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdoppelung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welche ein Zeichen (*marque*) sogar nicht mehr auf sogenannte ‚normale‘ Weise funktionieren könnte.“ (1971: 339)

Die Möglichkeit, einen sprachlichen oder schriftlichen Ausdruck aus einem Kontext zu lösen und in einem anderen Kontext zu wiederholen bzw. zu zitieren, deutet darauf hin, dass sich die Konstitution des Sinns nicht zu schließen vermag. Die *Zitathaftigkeit* von Zeichen impliziert, dass die Überschreitung eines Kontextes möglich ist, ohne dass Zeichen ihren Sinn verlieren. Der hegemoniale Diskurs der Metaphysik, um dessen Dekonstruktion es Derrida geht, versucht sich hingegen an der Schließung des Kontextes und muss aus diesem Grund die Überschreitung des Kontextes und die Überführung des Sinns ausschließen. Die metaphysische Logik der Subjektphilosophie verteidigt ein *absolutes Verankerungszentrum*, welches den normalen, unverfälschten Gebrauch von Zeichen sicherstellt und Abweichungen als Anormalitäten bekämpft.

Es hat sich bereits weiter oben gezeigt (vgl. Kap. 5.1.2 und 5.2.2), dass die phonozentristische und logozentristische Struktur der Metaphysik Supplements produziert. Die Schrift ist das Supplement als künstliches Doppel der Sprache, weil sie die Abweichung von der unmittelbaren Präsenz des sprachlichen Lautes darstellt.

33 Vgl. zur Rolle der „Aufpropfung“ im Denken der Dekonstruktion Kofman (2012: 13-20).

Innerhalb des dichotomen Begriffspaares normal/anormal³⁴ ist der Begriff „anormal“ das Supplement, das heißt die Abweichung vom reinen Signifikat des „Normalen“. Das Anormale beschmutzt die Reinheit der Normalität mit dem Fremden, Äußen und somit Heteronomen. Es ist der Name für ein Normales, in dessen Innen das Außen eingedrungen ist. Zugleich ist das Normale jedoch – und hier richtet sich Derrida gegen die Sprechakttheorie, der es um die Bewahrung des Normalen geht – von der Existenz des Anormalen abhängig.³⁵ Die *Identität* von Normalität kann nur bewahrt bleiben, wenn all dasjenige auf Distanz gehalten wird, was nicht-normal ist. Der Ausschluss des Nicht-Normalen ist für das Normale konstitutiv. Das Anormale fungiert folglich als konstitutives Außen: Es wird beständig vom Normalen ausgeschlossen, spielt aber zugleich eine konstitutive Rolle für die Bestimmung des Bedeutungsgehalts von „normal“ – und liegt somit an der Grenze der Normalität. Aus diesem Grund ist „Anormalität“ die Bedingung der Möglichkeit von Normalität: Sie konstituiert als Außen dessen Sinngehalt. Aufgrund ihrer konstituierenden Funktion hat sie einen positiven, produzierenden Effekt. „Anormalität“ ist aber auch die Bedingung der Unmöglichkeit des Normalen, weil die Identität des Normalen durch die beständige Affizierung des Anormalen aufgeschoben wird. Die Identität des Normalen taucht wieder als eine solche Identität auf, die nicht bei sich selbst zu Hause ist – als eine Identität, die von einer Nicht-Identität begrenzt und daher mit „Rissen“³⁶ versehen ist. Eine Dekonstruktion des Identitätsbegriffs führt also nicht zu einer Verwerfung jeder Möglichkeit von Identitätsbildung, sondern unterzieht ihren Konstitutionsprozess einer Analyse. Dadurch lässt sich demonstrieren,

34 Eine praktisch-politische Dekonstruktion dieses Begriffspaares in historischer Hinsicht hat Foucault u.a. in *Wahnsinn und Gesellschaft* (WG), *Die Anormalen* (AN) und *Die Macht der Psychiatrie* (MP) geleistet.

35 Derrida grenzt sich gegen die Sprechakttheorie Austins ab, in welcher der Versuch unternommen wird, einen Kontext durch die Bestimmung der „normalen“ Funktion eines sprachlichen Ausdrucks und der davon abweichenden pathologischen Verwendungsweisen zu schließen. Der Versuch Austins, die Zitierung eines Sprechaktes in einem anderen Kontext als Form des Misslingens dieses Sprechaktes zu bestimmen, wird von Derrida zurückgewiesen, indem letzterer auf das Misslingen als *konstitutives* Element des Gelings verweist.

36 Vgl. LI: 199f.: „Was ich in diesem Kontext hier Iterabilität nenne, ist gleichzeitig das, was darauf abzielt, die Fülle zu erreichen und das, was den Zugang zu ihr untersagt. Durch die Möglichkeit, jedes Zeichen als das Gleiche zu wiederholen, bewirkt sie die Idealisierung, die scheinbar die Anwesenheit voller idealer Gegenstände [...] liefert, aber eben diese Wiederholbarkeit bewirkt, dass die mit einer so wiederholten Einzigartigkeit erfüllte Anwesenheit in sich den Verweis auf etwas anderes enthält und die volle Anwesenheit, die sie nichtsdestoweniger ankündigt, *mit Rissen durchzieht*. Deswegen ist Iteration nicht einfach Wiederholung.“ (Hervorhebungen von mir)

ren, dass Identität nicht als Gleichheit mit sich selbst, sondern als Ausgesetztheit gegenüber einer Nicht-Identität gedacht werden muss und somit als heteronome Identität.

Auch wenn Derrida die Figur der Iterabilität für eine Neubestimmung von Identität, aber nicht explizit für diejenige des Subjekts einführt, ist es möglich zu zeigen, wie sich der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität nun schärfer fassen lässt. Die Konsequenz aus der Bewegung der Iterabilität lautet, dass Subjekte *nicht* eingesetzt werden, indem sie einer affizierenden Kraft ausgesetzt sind, die nach *einmaliger* Berührung wieder von ihnen ablässt. Der Prozess der Subjektwerdung läuft vielmehr immer wieder neu, aber niemals exakt gleich ab. Die temporale Dimension von Subjektwerdung, die sich besonders eindrücklich an der Interpretation der Différance als Spur ersichtlich machen ließ (vgl. Kap. 5.2.5), schließt die Notwendigkeit einer Wiederholung von Subjektwerdung ein. Aufgrund der Ausgesetztheit von Subjekten gegenüber der stets von Neuem ablaufenden Bewegung der (partiellen) Gründung schließt sich Identität nicht. Die Affizierung durch eine Nicht-Identität bedingt eine permanente Neubestimmung des Selbstverständnisses von Subjekten. Die Grenze zwischen dem „Innen“ des Subjekts und seinem konstitutiven Außen ist einer Neuaushandlung unterworfen, die an keinen Schlusspunkt gerät. Jede Wiederholung der Grenzziehung bewirkt eine Verschiebung des „Innen“ und zeigt die Unmöglichkeit der Letztbegründung von Identität an. Die Iteration ist in diesem Sinne die „Silhouette der Idealität“ (LI: 184), weil sie die Idealität nur in einem Schimmer, der nicht greifbar ist, erfahrbar macht. Der Schein, Subjekte verfügen über ein festes, geschlossenes und autonomes Innen ist nichts anderes als ein Effekt des immer wieder neu ablaufenden Konstitutionsprozesses. Dass sich Subjekte als dieselben zu identifizieren vermögen, verweist auf die *gründende* Kraft der Différance.

An dieser Stelle ist es wichtig, auf Derridas Verständnis vom Ereignis zu sprechen zu kommen. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit Levinas hat sich ergeben, wie Heideggers Ereignisbegriff dekonstruiert werden kann (vgl. Kap. 4.2.3). Während bei Heidegger das Ereignis der Name für das Erscheinen von Sein und Zeit ist, benennt es bei Levinas den Einbruch des Subjekts in die ontologische Ordnung. Wo Heidegger das Subjekt nicht mehr in die Bewegung des Ereignisses einschreiben konnte, illustriert Levinas gerade über eine Analyse des Ereignisses, wie sich der Konstitutionsprozess von Subjektivität in seiner Asymmetrie auslegen lässt. Auch Derrida führt das Ereignis in dem Moment ein, wenn er auf das konstitutive Passivitätsmoment, die Ausgesetztheit von Subjektivität zu sprechen kommt. Im Kontrast zu Heidegger, für den das Ereignis das Sein in seiner *Einheit* in Erscheinung treten lässt, insistiert Derrida auf der *alteritären* Struktur des Ereignisses. Das Ereignis wird dekonstruiert, indem es als „unmögliche Möglichkeit“ (vgl. UME; 1971a: 349) gedacht wird, die stets vor ihrer vollständigen Realisierung zurückweicht. Die unmögliche *Möglichkeit* des Ereignisses beruht darin, Subjekte als

Subjekte einzusetzen und also zu subjektivieren; die *unmögliche* Möglichkeit bezieht sich auf die Reinheit und Autonomie von Subjektivität. Die Möglichkeit des Subjekts ist zugleich die Unmöglichkeit der Autonomie. Die Pointe ist somit, „dass Ereignisse ursprünglich subjektivierend, das heißt präziser: desubjektivierend und subjektrekonstituierend wirken“ (Khurana 2004: 252). Dieser subjektivierende Zug des Ereignisses und ihre doppelte, von der Dekonstruktion freigelegte Dimension entgehen Heidegger. Die Anbindung des Ereignisses an die Ontologie verstellt gerade die Möglichkeit, den alteritären Charakter des Ereignisses zu explizieren. Um aber vom Ereignis sprechen zu können, muss es „den in der Wiederholbarkeit implizierten Aspekt der Alterierung akzentuieren und nicht den der Identitätskondensation“ (Khurana 2004: 239). Auch wenn es Heidegger natürlich nicht darum geht, das mit sich identische Subjekt zu begründen, entwirft er ein einheitliches ontologisches Regime, das den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis versperrt. Erst die von Derrida aufgedeckte Bewegung der Iterabilität und damit diejenige der Einsetzung und Absetzung von Subjektivität akzentuieren die alteritäre und also heteronome Dimension von Subjektivität. Die Freilegung von Iterabilität und die Explikation des Ereignisses gehen deshalb Hand in Hand: Sie sind integrale Bestandteile einer dekonstruktiven Wendung der heideggerschen Subjektkritik.

5.3.3 Handlungsfähigkeit als Produkt einer Verhinderung

Im Anschluss an die Erörterungen zur Funktion der Iterabilität ist es nun auch möglich, Handlungsfähigkeit als Bezugsmoment von Subjektivität neu zu denken, und zwar, indem diese als positive Dimension des heteronomen Konstitutionsprozesses interpretiert wird. Ein längeres Zitat aus Judith Butlers Buch *Körper von Gewicht* soll veranschaulichen, wie im Ausgang des soeben beschriebenen Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit umrissen werden kann:

„Handlungsvermögen“ wäre dann die Doppelbewegung des in einem und durch einen Signifikanten Konstituiertwerdens, wobei ‚konstituiert zu werden‘ bedeutet, ‚gezwungen zu sein‘, den Signifikanten selbst ‚zu zitieren oder zu wiederholen oder nachzuahmen‘. Ermöglicht von dem gleichen Signifikanten, der zu seiner Fortsetzung auf die Zukunft jener zitatförmigen Kette angewiesen ist, ist das Handlungsvermögen der Hiatus in der ständigen Wiederholbarkeit, der Zwang, eine Identität durch Wiederholung zu installieren, die gerade die Kontinuität, das nicht-determinierte Intervall erfordert, das die Identität hartnäckig zu verwerfen trachtet. Je hartnäckiger die Verwerfung ist, desto ausgeprägter ist die zeitliche Nicht-Identität dessen, was vom Signifikanten der Identität angekündigt wird. Und doch kann die Zukunft des Signifikanten der Identität nur durch eine Wiederholung gesichert werden, der es misslingt, getreu zu wiederholen, ein Rezitieren des Signifikanten, das eine Untreue gegen-

über der Identität begehen muss – eine Katachrese –, um dessen Zukunft zu sichern, eine Untreue, die die Wiederholbarkeit des Signifikanten für das arbeiten lässt, was bei jeder beliebigen Anrufung der Identität nicht mit sich selbst identisch bleibt, nämlich die laufend wiederholbaren oder zeitlichen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit.“ (Butler 1997: 300f.)

Das von Butler in diesem Zitat auf den Punkt gebrachte Paradox der Subjektivierung liegt im konstitutiven Charakter des *Verrats*. In anderen Worten: Die Abweichung von der eigenen Identität ist notwendig, damit sich Identität überhaupt (partiell) bilden kann. Der Bezug von Identität auf den gründenden Akt der Konstitution ist an das Zitieren des Signifikanten gekoppelt. Hierbei handelt es sich jedoch gerade um *kein einmaliges Zitieren*: Der wesentlich heteronome Konstitutionsakt bedingt ja, dass kein autonomes Subjekt eingesetzt wird, das über Handlungsfähigkeit „verfügt“. Das würde eine Schließung der Sinngebung voraussetzen, die Derrida mit dem Verweis auf die notwendige Wiederholbarkeit und die im Moment der Wiederholung sich ereignende Abweichung zerschießt. Die „Stabilität“ der Identität ist auf die Beschränkung durch das konstitutive Außen – die Nicht-Identität – angewiesen. Weil die immer wieder neu ablaufende Affizierung des Außen jedoch niemals identisch mit der vorherigen ist, verfehlt sich die Identität im Moment ihrer Setzung stets selbst. Aus diesem Grund begeht das Subjekt beständig Verrat an seiner Identität: Im Vollzug seiner Identifizierung wird es immer wieder von der Nicht-Identität berührt und seine Identität dadurch stets anders bestimmt.

Handlungsvermögen konstituiert sich nun im Zwischenraum³⁷ der Beschränkung und Entschränkung von Identität. Dieses „Zwischen“ ist kein Punkt, kein Kern, welcher der Kraft der Différence entgeht. Das Zwischen ist vielmehr dasjenige, was durch die Différence konstituiert, aber *nicht determiniert* wird. Weil Identität auf eine permanente Wiederholung des Prozesses seines Werdens angewiesen ist, kann sich ein Subjekt niemals im „Modus“ der Handlungsfähigkeit befinden.³⁸ In dem Moment, in welchem das Nicht-Identische, d.h. der heteronome Konstitutionsprozess, vom Subjekt ablässt, stellt sich Identität und somit die Fähigkeit zum Handeln ein; im Moment der Berührung wird die Geschlossenheit der Identität und die Befähigung des Subjekts zu handeln durchkreuzt. Beide Momente laufen nicht hintereinander ab: Sie sind nichts anderes als zwei Seiten ein und derselben Bewegung, die sich nicht auseinanderdividieren lässt. Subjekte verfügen somit niemals

37 Butler schreibt: „Der Zwischenraum zwischen Redundanz und Wiederholung ist der Raum der Handlungsmacht.“ (Butler 2006: 201)

38 Vgl. hierzu Butlers folgende Formulierung: „Das bedeutet, dass dasjenige, was Handlungsvermögen genannt wird, niemals als eine kontrollierende oder originäre Urheberschaft, die über jener signifizierenden Kette steht, verstanden werden kann, und es kann nicht die Macht sein, die, ist sie einmal in jener Kette installiert und durch jene Kette konstituiert, einen sicheren Kurs für ihre Zukunft festsetzt.“ (Butler 1997: 300)

über Handlungsfähigkeit, d.h. sie „haben“ sie nicht. Die Dichotomie zwischen einer unmittelbaren Verfügung über Handlungsfähigkeit und ihrer Abwesenheit in Folge einer Determination durch das Außen wird von der Dekonstruktion überschritten: Handlungsfähigkeit *ist* nichts anderes als der immer wieder ausgesetzte Bezug der Identität durch eine Nicht-Identität. Es gibt Handlungsfähigkeit nur, weil das Vermögen zu handeln in seiner Präsenz auch stets wieder abgesetzt wird. Dieses „weil“ verweist nicht auf eine Kausalrelation, sondern auf die *ab-gründige* Kraft der Diffrance. Formuliert man das negativ, wird die Verfügung des Subjekts über seine eigenen Entscheidungen unmöglich. Im Zuge der Affizierung von außen ist die Autonomie des Subjekts immer schon ausgesetzt. Das Subjekt ist nicht befähigt, sich selbst ein Gesetz für sein Handeln zu geben. Positiv ausgedrückt gewinnt das Subjekt durch den Bezug auf das Nicht-Identische erst die Möglichkeit zu handeln. Das Subjekt ist also nicht deshalb frei, weil es keiner Abhängigkeit unterliegt und sich selbst eine Maxime des Handelns zu geben vermag, sondern *weil* es in einer konstitutiven Abhängigkeit steht, die es jedoch *nicht beherrscht*. Das Subjekt ist frei, weil es heteronomes und nicht, weil es autonomes Subjekt ist.

Die quasi-normative Pointe dieses Verständnisses heteronome Subjektivität lautet, dass Subjekte einen Halt, d.h. eine Rahmung benötigen, um Identität ausbilden zu können. Darin beruht der affirmative, hermeneutische Impuls eines heteronomen Subjektverständnisses. Es muss bedacht werden, dass sich Identität immer auch verfestigen und begrenzen muss, damit Subjekte handlungsfähig sein können. Die Grenzen des Subjekts müssen jedoch in ihrer Vorläufigkeit und Veränderbarkeit respektiert werden. Hierin liegt die Kehrseite, der kritische und dekonstruktive Impuls eines heteronomen Subjektverständnisses. Weil die Begrenzungen, denen Subjekte unterworfen sind, immer contingent sind, ist die Kritik immer dann gefordert, wenn die *ab-gründige*, *an-archische* Abhängigkeit, der Subjekte erst ihre Befähigungen verdanken, in Abhängigkeiten umschlagen, die sie beherrschen. An dieser Stelle muss Dekonstruktion als Subjektkritik ansetzen. Das ist freilich nicht mehr das unmittelbare Unternehmen Derridas, der selten die Ebene des Textes zugunsten derjenigen der Praxis verlassen hat. Derridas frühe Arbeiten legen aber auch die Ansatzpunkte einer solchen Kritik frei. Ich werde daher im folgenden Abschnitt ausführen, wie die Dekonstruktion als Subjektkritik interpretiert werden kann.

5.4 DEKONSTRUKTION ALS SUBJEKTKRITIK

Die Kritik, die ein Denken der Dekonstruktion zu leisten vermag, sollte nicht als Methode im gewöhnlichen Sinne verstanden werden, sondern eher als Operation.³⁹ Aufgrund der Fokussierung auf singuläre Gegenstandsbereiche verweigert sich die Dekonstruktion einer theoretischen Systematisierung (vgl. Waldenfels 2002: 337). Das verhindert jedoch nicht, die Arbeit der Dekonstruktion in ihren Grundzügen artikulieren zu können.⁴⁰ Obwohl eine Definition des Wortes „Dekonstruktion“ eine Paradoxie darstellt, weil die Dekonstruktion ihren Gehalt stets an einem konkreten Phänomen und niemals „an sich“ zu demonstrieren vermag, hat selbst Derrida in einem seiner späteren Texte zumindest einige allgemeine Bewegungen der Dekonstruktion aufgezählt.⁴¹

-
- 39 In einem Interview aus dem Jahre 1986 erklärt Derrida, warum die Dekonstruktion nicht als Methode zu verstehen ist: „Was ich Dekonstruktion nenne, kann natürlich Regeln, Verfahren, Techniken hervorbringen, aber im Grunde genommen ist sie keine Methode und auch keine wissenschaftliche Kritik, weil eine Methode eine Technik des Befragens oder der Lektüre ist, die ohne Rücksicht auf die idiomatischen Züge in anderen Zusammenhängen wiederholbar sein soll. [...] Wenn die Dekonstruktion die Geschichte der Metaphysik und die des Methodenbegriffs untersucht, kann sie sich nicht einfach selbst als Methode darstellen.“ (Rötzer 1986: 70) Die auf den ersten Blick pedantisch wirkende Unterscheidung zwischen einer Operation und einer Methode, auf der ich insistiere, wird von Gasché wie folgt verteidigt: „Although deconstruction is an eminently philosophical operation, an operation of extreme sensibility toward the immanence or inherence of the ways of thought to that which is thought – the subject matter – it is not *strictu sensu* methodical, since it does take place from a certain point outside such an identity. Therefore, deconstruction is also the deconstruction of the concept of method (both scientific and philosophical) and has to be determined accordingly.“ (Gasché 1986: 123)
- 40 Rorty (2000a), der behauptet, der Dekonstruktion Derridas gehe es um einen privaten, im Gegensatz zu einem öffentlichen Autonomiebegriff, muss an dieser Stelle entschieden widersprochen werden. Dieses Autonomieverständnis setzt eine strikte Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit voraus, die von der Dekonstruktion gerade infrage gestellt wird.
- 41 Vgl. zur Problematik der Definition 1985: 6f.: „Deconstruction is also difficult to define because it is neither a system nor a unified discourse. It's as you say a multiplicity of gestures, of movements, of operations. And what's more, multiplicity is essential for each of these gestures, that is, simultaneously carrying out several gestures which can seem either contradictory or in tension with one another.“ Auf eine etwas humorvolle Weise verneint Rorty die Notwendigkeit einer Definition der Dekonstruktion: „Es besteht keine Notwen-

In diesem Unterkapitel soll in einem ersten Schritt das Denken der Dekonstruktion in Hinblick auf eine Subjektkritik interpretiert werden. Die Dekonstruktion lässt sich dabei als ein *Gegendiskurs* begreifen, der die Hegemonie des subjektphilosophischen Diskurses herausfordert. In einem zweiten Schritt werden die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der Destruktion Heideggers herausgearbeitet. Dabei wird sich ergeben, dass die Grenzen der derridaschen Dekonstruktion zum einen in dem Insistieren auf einer Unentscheidbarkeit zwischen der ontologischen Analyse Heideggers und der Ethik Levinas' liegen. Zum anderen gilt es die Vorsicht Derridas in Hinblick auf eine Problematisierung *konkreter* Subjektivierungsverhältnisse als ambivalentes Unternehmen der Dekonstruktion zu entlarven. Die Pointe wird letztlich sein, dass der Abbau von Identifizierungsformen und das Ausweisen der nicht-identischen Alterität, die das herausragende Verdient Derridas sind, eine ethische und praktisch-politische Perspektivierung einfordern, die von Derrida selbst nicht mehr geleistet wird.

5.4.1 Bewegungen der Dekonstruktion

Das Denken der Dekonstruktion ist eine Form des Widerstands. In den vorherigen Abschnitten hat sich bereits gezeigt, wie die verschiedenen Dimensionen der Differance mit dem Vokabular der Metaphysik spielen, indem deren Begriffe in einen neuen Kontext eingeschrieben werden (vgl. Kap. 5.2.1-5.2.5). Durch eine Wiederholung der Bewegungen der Metaphysik vollzieht die Dekonstruktion „eine unablässige Bewegung der Rekontextualisierung“ (LI: 211). Sie untersucht die Begründungsfiguren und Begriffe der Metaphysik „von innen her“, indem sie sich diese aneignet, mit ihnen spielt und im Zuge einer Reartikulation ihres Sinns in einem anderen Verweisungszusammenhang ihr Anderes erscheinen lässt.⁴² Die Dekonstruktion ist kritisch, weil sie den hegemonialen Diskurs der Metaphysik und damit die Fundierung des Subjekts als sich selbst transparenten Akteur torpediert. Ihr widerständiger und historischer Charakter lässt sie dabei in die Nähe der Genealogie⁴³ rücken. In einem Interview aus dem Jahre 1967 spricht Derrida davon, die Dekonstruktion der Metaphysik leiste eine „strukturierte Genealogie ihrer Begriffe“

digkeit, das Wesen und das Verfahren der Dekonstruktion präziser zu formulieren als mit den Worten ‚Du weißt schon, ich meine das, was Derrida treibt‘.“ (Rorty 2000b: 487)

42 Vgl. hierzu G: 45: „Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. Die Dekonstruktion wird immer auf bestimmte Weise durch ihre eigene Arbeit vorangetrieben.“

43 Als „genealogisch“ bezeichnet Foucault sein Denken ab 1970 (vgl. Kap. 6.2.1).

(1967b: 27). Der Einsatz der Dekonstruktion richtet sich gegen vermeintlich un hintergehbare Formen der Subjektwerdung und verschreibt sich der Suche nach den Bedingungen der Genese; dieser Einsatz und diese Suche eröffnen zugleich die Möglichkeiten eines *anderen* Diskurses:

„Dieser andere Diskurs berücksichtigt zweifellos die Bedingungen dieser klassischen und binären Logik, aber er unterliegt ihr nicht mehr einfach. Wenn die Verfechter der binären Opposition denken, dass die ‚ideale Reinheit‘, auf die sie sich berufen müssen, sich als ‚illusorisch‘ erweist, wie Sie sagen, so müssen sie diesem Umstand auch Rechnung tragen. Man muss die Begriffe transformieren, eine andere ‚Logik‘, eine andere ‚Allgemeintheorie‘, ja sogar einen Diskurs konstruieren, der, mächtiger als diese Logik, sich mit ihr auseinandersetzt und ihre Möglichkeit wiedereinschreibt. Das ist es, was ich zu tun versuche.“ (LI: 181)

Wenn Derrida davon spricht, dass er die Gesetze der Logik berücksichtigt, so möchte er zunächst die Diffamierung zurückweisen, das Denken der Dekonstruktion widerspricht den Grundsätzen der Logik und sei deshalb unlogisch und unsinnig. In Abschnitt 5.2.4 hat sich gezeigt, dass der Différence eine Sinn produzierende Dimension zukommt und sie daher gerade nicht der Unsinn, sondern die Bedingung der Möglichkeit von Sinn *und* Unsinn ist. Sie ist das ab-gründige Entzugsmoment, das binäre Oppositionen erst einsetzt. So wird das Subjekt aus seiner Rolle innerhalb des dichotomen Paars „Subjekt/Objekt“ gelöst, indem der Prozess seines Werdens in einen Gegendiskurs eingeschrieben wird.⁴⁴ Dieser Gegendiskurs schöpft seine Kraft nicht bloß aus der Einnahme einer opponierenden Haltung, sondern wiederholt vielmehr die Geste der Dichotomisierung, indem er die Ausgesetztheit sowohl des Subjekts als auch des Objekts in Bezug auf die konstituierende Kraft der Différence aufdeckt. Das Subjekt kann sich nur deshalb ein Objekt entgegensetzen, weil es immer schon einer Struktur entstammt, die dieser Teilung vorausgeht und den Zwischenraum zwischen Subjekt und Objekt in Erscheinung treten lässt.

Diese zugegeben recht abstrakt anmutende Form der Kritik überschreitet die Dichotomie zwischen interner und externer Kritik. Ihr ist der Weg versperrt, Begriffe *per se* als metaphysisch zu identifizieren und zu verwerfen.⁴⁵ Derrida ist äußerst

44 Derrida verbleibt auch hier freilich auf der begrifflich-theoretischen Ebene. Das Schreiben von „Gegengeschichten“, das die Hegemonie historischer Narrative aufbricht, ist eine wesentliche Arbeit Foucaults.

45 Das bedeutet aber nicht, dass sich Derrida selbst nicht auch von diesem Versuch verführen ließ. So hat er den Begriff der Gesellschaft als angeblich totalitär verworfen. Dass man Gesellschaft im Zuge der Dekonstruktion aber auch neu ausrichten kann, hat jüngst Marchart (2013) gezeigt. Auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns (2015b), welche Gesellschaft als Vollzug von Kommunikation begreift, kann als Versuch einer nicht-

vorsichtig, wenn es um die Lokalisierung eines „Bruchs“ geht, der einen radikal oppositionellen Diskurs initiiert.⁴⁶ Die Dekonstruktion tauscht nicht einfach den einen gegen den anderen Begriff aus, sondern versucht die Klassifikation der Begriffsbildung zu erschüttern, indem sie diese transformiert: „Es gibt keinen metaphysischen Begriff an sich. Es gibt eine – metaphysische oder nichtmetaphysische – Arbeit an Begriffssystemen. 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.“ (1971: 350) Die Verschiebung der begrifflichen Ordnung – so hat es sich erwiesen – vollzieht sich über ein Verfahren, das sich den Bedingungen des Auftauchens von Begriffen widmet und die Ausgesetztheit der Begriffe, d.h. ihre konstitutive Nicht-Identität, zur Sprache bringt. Die Dekonstruktion plausibilisiert, dass Begriffe notwendigerweise wiederholbar und in einen anderen Kontext übertragbar sein müssen und im Ereignen dieser Übertragung und Wiederholung immer auch als ihr Anderes erscheinen.⁴⁷

Derridas Vorsicht gegenüber Brüchen und begrifflichen Verwerfungen zeigt sich auch in Bezug auf eine vorschnelle Propagierung von Andersheit: „Bei dem Versuch diesen *anderen* Begriff hervorzu bringen, würde man schnell gewahr, dass man ihn nur mithilfe anderer metaphysischer oder onto-theologischer Prädikate konstruiert.“ (1968d: 87) Das Andere liegt an der Grenze der Metaphysik, es ist ihr konstitutives Außen, nicht ihr ontologisches Außen. Zu derselben Einsicht ist ja schon Levinas gekommen, wenn er argumentiert, dass der Andere das Subjekt von der Grenze der Welt aus anspricht. Derrida erweitert diese Einsicht, indem er sie auf die allgemeinen Möglichkeiten von Erfahrung bezieht, die einem Subjekt offenstehen. Die Erfahrung von Andersheit kann sich nur einstellen, wenn sie ihren *Ausgang* von den gegenwärtig realisierten Möglichkeiten nimmt – und diese Möglichkeiten entstammen ja dem phonozentristischen und logozentristischen Kontext der abendländischen Metaphysik selbst. Das Denken der Dekonstruktion ruft daher

totalitären, im Fahrwasser der Dekonstruktion ausgearbeiteten Gesellschaftstheorie interpretiert werden.

- 46 Vgl. 1968c: 47: „Ich glaube nicht an den entscheidenden Bruch, an die Einmaligkeit eines ‚epistemologischen Einschnitts‘, von dem heutzutage oft die Rede ist. Die Einschnitte geraten fatalerweise immer wieder in ein altes Gewebe, das man endlos weiter zerstören muss. Diese Endlosigkeit ist weder zufällig noch contingent; sie ist wesentlich, systematisch und theoretisch.“
- 47 Die Wiederholung des metaphysischen Vokabulars und das Spielen mit bzw. die Neubestimmung dieses Vokabulars bezeichnet Kofman (2012: 32-34) als die „beiden Gesten“ der Dekonstruktion.

nicht vorschnell ein „nachmetaphysisches“⁴⁸ oder „nicht metaphysisches“⁴⁹ Zeitalter aus, das mit den Begründungsfiguren der Metaphysik und der fundierenden Funktion des Subjekts – scheinbar – Schluss macht. Der Dekonstruktion geht es in einer *doppelten* Bewegung vielmehr darum, die Problematik von begrifflichen Klassifikationen offen zu legen *und* zugleich diejenigen Möglichkeiten ersichtlich zu machen, an denen sich die Überschreitung der Metaphysik in der Sprache eröffnet. Sie entwickelt Strategien, mittels derer die Kräfte der Metaphysik gegen sie selbst gerichtet werden und das Andere als *Anderes der Metaphysik* und nicht als ihr Jenseitiges aufblitzt.⁵⁰

Dekonstruktion als Kritik schöpft ihre Kraft aus dieser Ambivalenz. Ihre Radikalität gewinnt sie auch aufgrund einer Vorsicht gegenüber der Entsorgung von Begriffen. Die Unmöglichkeit eines Bruchs und Neubeginns – so schreibt Derrida – „lässt aber keineswegs die bedingte Notwendigkeit und Wichtigkeit bestimmter Einschnitte, des Auftauchens oder der Festlegung neuer Strukturen verschwinden“ (1968c: 47). Das Aufzeigen von partiellen Brüchen bleibt ein zentrales Anliegen der Dekonstruktion und es bleibt auch in seiner Dringlichkeit davon unangetastet, dass sich Derrida vom Phantasma des absoluten Bruchs abwendet. In diesem Sinne geht die Dekonstruktion nicht bloß deskriptiv vor, indem sie Prozesse des Werdens beschreibt; im Moment des Aufspürens der Prozesse und der Wiederholung ihrer Bewegung lässt sie das von ihnen Ausgeschlossene an die Oberfläche treten. Die Dekonstruktion spürt Hierarchien und Ausschlüsse in der scheinbaren Neutralität begrifflicher Dichotomien und konzeptueller Ordnungen auf. Auch der traditionelle Begriff des Subjekts ist ein Element innerhalb einer solchen Hierarchie:

„Eine Opposition metaphysischer Begriffe (zum Beispiel, Sprechakt/Schrift, Anwesenheit/Abwesenheit und so weiter) ist nie die Gegenüberstellung zweier Termini, sondern eine Hierarchie und die Ordnung einer Subordination. Die Dekonstruktion kann sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen: sie muss durch eine doppelte

48 Das ist der Slogan, den Habermas (1992; 2012) bekanntlich für seine Philosophie gewählt hat.

49 So spricht John Rawls (2003: 75, 178) bei seiner Idee des Politischen Liberalismus von einer Konzeption, die „politisch und nicht metaphysisch“ ist.

50 Vgl. dazu 1963: 36: „Unser Diskurs gehört dem System der metaphysischen Oppositionen in irreduzibler Weise an. Man kann den Bruch mit dieser Zugehörigkeit nur mit Hilfe einer gewissen Organisation, einer gewissen *strategischen* Einrichtung ankündigen, die im Inneren des Feldes und der ihm eigenen Mächte eine *Kraft der Verortung* hervorbringt, indem man ihre eigenen Strategeme gegen sie selbst wendet; diese Kraft verteilt sich dann in allen Richtungen über das ganze System, spaltet und *entgrenzt* es vollständig.“

Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift eine *Umkehrung* der klassischen Opposition *und* eine allgemeine *Verschiebung* des Systems bewirken.“ (1971: 350)

Der quasi-normative Gehalt der Dekonstruktion zeigt sich auch darin, dass durch die Freilegung hierarchischer begrifflicher Dichotomien immer auch ihre Rechtfer- tigung angezweifelt wird. Die Fundamente der Metaphysik und Subjektpphilosophie werden als porös entlarvt. Das Begründungsmoment autonomer Subjektivität ist nicht stabil, weil es von einer ab-gründigen Alterität durchzogen ist, welche die Metaphysik auszuschließen und zu verleugnen versucht. Indem Derrida mithilfe der Struktur der Différence expliziert, inwiefern innerhalb von Dichotomien ein Glied immer der Aufschub des anderen Glieds in der Kette ist – inwiefern etwa die Kultur die aufgeschobene Natur, die Sprache die aufgeschobene Schrift und das Subjekt das aufgeschobene Objekt ist⁵¹ – wird der Raum für eine Neubestimmung dieser Begrifflichkeiten bereitgestellt. Die Dekonstruktion ist Subjektkritik, weil sie das Subjekt der Dichotomie Subjekt/Objekt entreißt und all diejenigen Formationen problematisiert, innerhalb derer Subjektivität durch einen Gegenbegriff, durch einen Gegenspieler, fixiert wird. In diesem Sinne vermag Derrida „Subjektivität“ als *strategischem* Begriff einen neuen Ort zuzuweisen, der nicht auf die metaphysische Logik des Identifizierens verweist. Der Kritik kommt somit immer schon ein affirmatives Moment zu: Sie kann veranschaulichen, dass die hegemoniale Auslegung von Subjektivität nicht die einzige mögliche ist, sondern dass sich innerhalb des vermeintlich unüberschreitbaren Horizonts des abendländischen Denkens Spuren einer Öffnung auf ein anderes, heteronomes Subjektverständnis aufsammeln lassen.

Der Verzicht auf eine „Zerstörung“ der Tradition ist also keine Schwäche der Dekonstruktion, sondern lässt vielmehr die Notwendigkeit einer permanenten Arbeit verlauten: „Das *De* der Dekonstruktion bezeichnet nicht die Zerstörung dessen, was konstruiert wird, sondern die Ankündigung dessen, was jenseits des konstruktivistischen oder destruktionistischen Schemas zu denken bleibt.“ (LI: 227) Das lässt sich auch so verstehen, dass die Dekonstruktion als Form der Kritik stets zwischen einem destruktiven und einem konstruktiven Akt chargiert. Die Destruktion in der *Dekonstruktion* ist eine radikale Kritik an denjenigen Theorien, die das Subjekt als autonom und geschlossen (voraus)setzen und seine Ausgesetztheit zugunsten einer selbstgesetzten Identität übergehen. Die Konstruktion in der *Dekonstruktion* misst hingegen das Feld aus, auf dem eine Neubestimmung des handlungsfähigen Subjekts als ausgesetztes, offenes und heteronomes möglich ist. Eröffnet wird so ein Denken des Subjekts, das seine Bestimmung aus einer unaufhörlichen Erschütte- rung gewinnt.

51 Butler (1991) hat die Dekonstruktion dieser Dichotomien bekanntlich um das Begriffs- paар sex/gender erweitert.

5.4.2 Dekonstruktion und Destruktion

Die Arbeit der Dekonstruktion macht auch vor der Destruktion Heideggers nicht Halt.⁵² Die Philosophie darf für Derrida zwar nicht hinter die Einsichten Heideggers zurückfallen; jedoch gilt es auch dessen ontologische Analysen zu problematisieren. Die Seinsfrage und der fundamentalontologische Ansatz in *Sein und Zeit* lassen sich – um es ein wenig provokant zu formulieren – als Vorarbeiten betrachten, auf denen die Dekonstruktion aufbaut: „Die Auflösung des Seins, welches die Kategorien des Seienden ‚transzendiert‘, und die Eröffnung der Fundamentalontologie sind zwar notwendige, jedoch vorläufige Momente.“ (G: 42) *Vorläufig* sind diese Operationen deshalb, weil sie sich selbst noch nicht hinreichend von der metaphysischen Bewegung der Tradition gelöst haben. In meiner Erörterung Heideggers und besonders innerhalb der Kritik Levinas’ hat sich ja erwiesen, dass Heidegger noch nicht den Schritt von der Einheitlichkeit (Symmetrie) zur Alterität (Asymmetrie) gegangen ist. Zugleich sind Heideggers Arbeiten *notwendig*, da sie der Dekonstruktion ein Material bereitstellen, an dem sie sich abarbeiten kann. Dieser Zwiespalt soll nun deutlicher werden.

Derrida radikalisiert Heideggers Einsicht in die enge Verbindung zwischen Sprache und Metaphysik, wenn er sie in den Rahmen von Semantik und Linguistik überführt. Die Dekonstruktion transformiert die von Heidegger aufgeworfenen ontologischen Fragestellungen in einen linguistischen bzw. grammatologischen Kontext (vgl. Rapaport: 1989: 62). In diesem Punkt geht die Dekonstruktion Derridas über die Destruktion Heideggers hinaus. Während Heidegger noch zu sehr darum bemüht ist, die Frage nach einer ursprünglichen menschlichen Erfahrung aufzuwerfen, demonstriert Derrida, dass ein solches Fragen dem Horizont der Metaphysik noch treu bleibt, weil es sich auf die Suche nach einem verloren gegangenen Ursprung macht. Derrida setzt seine Kritik dort an, wo Heidegger eine „ursprüngliche Erfahrung“ des Seins bei den Vorsokratikern gefunden zu haben meint (vgl. Rapaport 1989: 55). Die seinsgeschichtliche Perspektivierung und die damit verbundene Destruktion gehen in ihrer Kritik an Metaphysik und Subjektpolitik nicht weit genug, denn innerhalb ihrer Verfahren wird die ontisch-ontologische Differenz

52 Das hat sich bereits in Abschnitt 5.2.4 angedeutet, als ich davon gesprochen habe, dass die Différence die ontisch-ontologische Differenz noch einmal untergräbt. Die Dekonstruktion der Destruktion Heideggers versteht Janicaud vor diesem Hintergrund wie folgt: „The Heideggerian *Abbau* of metaphysics is both sent back to Heidegger, as a letter would be, and reversed, turned against his thought (or rather untought). Heidegger’s thought is in turn deconstructed, not to be destroyed or set aside, but in order to remain open to questioning and perhaps to an infinite task of deconstruction.“ (Janicaud 2008: 28)

noch als einheitliche Formation betrachtet.⁵³ Die Dekonstruktion unterzieht jedoch auch dieses Unterfangen einer Zersetzung: „Das Vorrecht des Seins kann der Dekonstruktion des Wortes nicht widerstehen.“ (SP: 100f.) Nancy betont, dass Derrida das Da des Daseins verschiebt, indem er es durch die Aussetzung auf sein Anderes dem Sein entreißt: „Derrida schneidet sein *da* ab, er skotomisiert es, um es durch so etwas wie eine Delokalisierung und eine Alteration zu ersetzen.“ (Nancy 2014b: 67) Während es Heidegger um den *Sinn* des Seins geht, kommt der ab-gründigen Struktur der Alterität selbst kein Sinn zu. Sie ist das differentielle Kräfteverhältnis, innerhalb dessen sich der Gegensatz von Sinn und Nicht-Sinn noch nicht ausgebildet hat; sie reicht vielmehr jeder formierenden Bewegung – und auch der ontisch-ontologischen Differenz – erst ihren Sinn und schreitet ihr damit voraus.⁵⁴

Ein Motiv für Heideggers Insistieren auf dem Primat des Sinns erblickt Derrida darin, dass sich Heidegger hin und wieder zu leicht von einer Alternative verleiten lässt: Der onto-theologischen Logik der Metaphysik wird das Denken des Ereignisses entgegengesetzt, das mit ihr brechen soll. Der Zugehörigkeit der Tradition in die Metaphysik wird mit einer vermeintlichen „Nicht-Zugehörigkeit“ ontologischer Erfahrungen geantwortet:

„Auch im Denken Heideggers fehlt dieser Logozentrismus nicht ganz: er hält es vielleicht noch in der Epoche der Onto-Theologie, jener Philosophie der Präsenz: eben *der Philosophie*, gefangen. Das könnte bedeuten, dass man aus einer Epoche, deren Abschluss (*clôture*) umrisshaft sich bereits abzeichnen lässt, doch nicht herauszutreten vermag. Die Bewegungen der Zugehörigkeit oder der Nicht-Zugehörigkeit zu einer solchen Epoche sind zu subtil, die damit verbundenen Illusionen zu verführerisch, als dass sich hier eine Entscheidung treffen ließe.“ (G: 26f.)

Heidegger ist nach Derrida vorschnell, wenn es um eine Kritik der Metaphysik geht, weil er ihr Vokabular und ihren Horizont noch nicht hinreichend durchschritten hat. Es reicht nicht aus, die Alltagssprache als metaphysisch zu entlarven und der Philosophie eine „ursprünglichere“ Sprache als Alternative anzubieten. Die Skepsis gegenüber einem Denken, das einen radikalen Einschnitt in der Tradition der Philosophie zu markieren versucht, ist bei Derrida ausgeprägter als es bei Hei-

53 Vgl. G: 40: „Sofern die Frage nach dem Sein untrennbar mit dem Vorverständnis des Wortes *Sein* sich verbindet, ohne sich jedoch damit zu begnügen, kann eine an der Dekonstruktion der konstituierten Einheit dieses Wortes arbeitende Linguistik *de facto* oder *de jure* nicht länger erwarten, dass über die Frage nach dem Sein ihr Bereich und die Ordnung ihrer Abhängigkeit definiert werden könnte.“

54 Vgl. 1968a: „Da das Sein immer nur ‚Sinn‘ gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ‚älter‘ als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins.“

degger – und auch bei Levinas und Foucault – der Fall ist. Aus diesem Grund lassen die Arbeiten Derridas stärkere Ankläge an die vorsichtigeren, nicht zerstörenden, sondern *abbauenden* Aspekte der heideggerschen Destruktion vernehmen. Sie machen ersichtlich, dass philosophische Begriffe nicht verworfen werden dürfen, bevor ihr Sinngehalt und die Möglichkeiten ihrer Neubestimmung bis zum Äußersten ausgeschöpft sind. Derrida erinnert immer wieder daran, wenn er die Operation der Dekonstruktion am konkreten Untersuchungsgegenstand vollzieht, dass Entzugsmomente auch Bezugsmomente sind: Sie produzieren materielle Effekte in der Wirklichkeit und sedimentieren sich damit. Das lässt sich auch am Subjekt aufweisen: Die alteritäre Struktur der Subjektwerdung lagert sich immer auch in der Existenzweise von Subjekten ab – sie produziert Formationen, ohne die Subjekte weder Identität noch Selbstverständnis ausbilden können. Ein heteronomes Subjektverständnis muss diesen Faktor berücksichtigen, weil es ansonsten die Rollen von Identität und Selbstverständnis in Hinblick auf die Ausgesetztheit von Subjekten nicht mehr zu thematisieren vermag. Der Begriff des Subjekts bleibt im letzten Falle als eine Leerstelle zurück, die philosophisch nicht mehr verhandelbar ist. Ein wesentliches Verdienst Derridas ist es hingegen unablässig darauf zu verweisen, dass Alterierung immer auch Identifizierung impliziert *und* diese Identifizierung zugleich von einer konstitutiven Nicht-Identität durchlöchert wird.

5.4.3 Die Grenzen der derridaschen Dekonstruktion

Natürlich ist es leicht möglich, dass Derridas Kritik an der Voreiligkeit der heideggerschen Destruktion auch auf ihn selbst zurückfällt. Wie lässt sich das Unternehmen der Dekonstruktion rechtfertigen, wenn es seine Stoßkraft gerade den Arbeiten Heideggers verdankt und wenn diese Arbeiten an wichtigen Stellen an die metaphysische Logik der Subjektphilosophie gebunden sind, der die Kritik doch gilt? Ist der Versuch, Subjektivität als Effekt der *Différance* zu denken, nicht wieder eine metaphysische Bewegung, die Autonomie und Identität auf eine andere, verschleierte Weise wieder einsetzt? Derrida weiß um die Legitimität dieses Einwands. Der Name der *Différance* bleibt wie jedes andere Wort verdächtig. Sein Potenzial in Hinblick auf eine Überschreitung der Metaphysik muss sich erst noch erweisen:

„Für das, was nun ‚beginnt‘, ‚jenseits‘ des absoluten Wissens, sind *unerhörte* Gedanken gefordert, die durch das Gedächtnis der alten Zeiten hindurch zu suchen sind. Solange die *différance* ein Begriff bleibt, bei dem man sich fragt, ob er von der Gegenwärtigkeit her gedacht werden muss oder ihr voraus, bleibt sie eines dieser alten Zeichen; und es sagt uns, dass die Gegenwärtigkeit in der Schließung des Wissens endlos weiterhin zu befragen sein wird.“ (SP: 138)

Ob das Wort „Différance“ eine glückliche Wahl ist, um die ab-gründige, subjektivierende Kraft von Alterität zur Sprache zu bringen, zeigt sich erst in der Zukunft: Die Dekonstruktion muss sich daran messen lassen, ob es ihr gelungen ist, die hegemonialen Formen des philosophischen Denkens nachhaltig zu erschüttern. Es gibt keinen (Zeit-)Punkt, zu dem die Metaphysik vollständig dekonstruiert wäre; die Dekonstruktion muss ihre Arbeit vielmehr unendlich fortsetzen. Die Antwort auf die Frage, ob sie dafür die richtigen Werkzeuge liefert, bleibt sie stets ein Stück weit schuldig. Ihre Realisierung ist ein Versprechen, das beständig aufgeschoben wird. Die Konklusion aus diesem Aufschub darf aber nicht der Verzicht sein: Auch wenn nicht klar ist, ob die dekonstruktiven Bewegungen und Wörter, die Derrida entwickelt, die metaphysische Logik des autonomen Subjekts wirklich überschreiten, gilt es diejenigen Theorien, Diskurse und sozialen Kontexte zu kritisieren, welche die Ausgesetztheit von Subjekten nicht anerkennen. Gerade weil sie keine Angaben darüber formuliert, worin ihr genauer Gehalt beruht und wie ihr Verfahren exakt anzuwenden ist, kann die Dekonstruktion als radikale Kritik wirksam sein. Die Kritik muss immer dann zum Einsatz kommen, wenn vergessen wird, dass Subjekte von einer Andersheit abhängig sind, die ihre Identität durchzieht *und* sie muss zugleich vorstellig werden, wenn sich Ausgesetztheit in eine *dominierende* Abhängigkeit verwandelt, die Subjekten ihre Handlungsfähigkeit raubt.

Die Vorsicht, die Derrida mit der Operation der Dekonstruktion verbindet, kommt in folgendem Zitat noch besser zum Tragen:

„Ich würde sagen, dass sie [die Dekonstruktion] nichts verliert, wenn sie zugibt, unmöglich zu sein, und diejenigen, die sich darüber allzu schnell freuen, verlieren nichts, wenn sie sich noch etwas gedulden. Die *Möglichkeit* sowie die Tatsache, zu einem verfügbaren Ensemble geregelter Verfahren, methodischer Praktiken oder zugänglicher Wege zu werden, wäre für eine Aufgabe der Dekonstruktion viel eher eine Gefahr. Das Interesse der Dekonstruktion, ihrer Kraft und ihres Begehrens – wenn sie denn dergleichen hat – besteht in einer bestimmten Erfahrung des Unmöglichen, das heißt [...] *des Anderen*.“ (P: 32)

Die Unmöglichkeit der Dekonstruktion *als Methode* verweist darauf, dass sich das Alteritäre und Heteronome immer schon in die Dekonstruktion eingeschlichen hat und ihre Systematisierung verhindert. Dass die Dekonstruktion unmöglich ist, meint, dass sie keine Methode darstellt, die sich als Schablone über Untersuchungsgegenstände legen lässt, um diese in ihrer Allgemeinheit zu bestimmen. Diese Unmöglichkeit ist ein Teil der Möglichkeit der Dekonstruktion: Wo sie sich realisiert, d.h. wo sie ihre Kraft entfaltet, wird stets auch ein Moment ihrer Wirkung zurückgehalten. Die Dekonstruktion führt in ihrer Arbeit vor, inwiefern auch „Allgemeinheit“ und „Universalität“ zu problematisierende Termini sind, die das Aufspüren heterogener und heteronomer Erfahrungen eher erschweren als erleichtern. Einer

allgemeinen und universellen Theorie von Subjektivität muss sie sich daher verweigern.

Die dekonstruktive Vorsicht Derridas verfügt aber auch über einen Nachteil und der besteht in der Rede von der Unentscheidbarkeit⁵⁵ zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas'. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal einen Faden aufnehmen, den ich am Ende von Abschnitt 5.2.5 fallen gelassen habe. In meiner Auseinandersetzung mit der Spur habe ich zu argumentieren versucht, dass sich Derrida nicht hinreichend von der ontologischen Analyse Heideggers löst, weil er die Différence aufgrund ihrer neutralen⁵⁶ Struktur in die Nähe der ontisch-ontologischen Differenz rückt. Dieser Punkt kann nun noch ein wenig schärfer herausgestellt werden.⁵⁷ Dass die Différence jeder ethischen, historischen und kulturellen Konfiguration noch einmal vorausgeht, bedeutet zweierlei: Erstens entzieht sich das Spiel der Différence jeder konkreten Formation, sei sie ethisch, politisch oder ontologisch; zweitens kommt der Différence derselbe Gestus der Abstraktion zu, wie es bei der ontisch-ontologischen Differenz Heideggers der Fall ist. Die Différence ist die quasi-transzendentale Bedingung der Möglichkeit ethischer Affizierungen, politischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse sowie ontologischer Kräfteverhältnisse – und damit ist sie nicht-ethisch, nicht-politisch und nicht-ontologisch. Warum ist ein solches Insistieren auf dem Entzugsmoment der Nicht-Identität aber nicht genug?

Derrida bleibt bei der *strukturellen* Komponente des Konstitutionsprozesses von Subjektivität stehen und thematisiert Subjektwerdung nicht mehr innerhalb einer mit anderen Subjekten geteilten Welt. Um das Phänomen heteronome Subjektivität zur Sprache zu bringen, reicht es nicht aus, den *alteritären* Konstitutionsprozess freizulegen; innerhalb einer solchen Explikation muss die Frage Berücksichtigung finden, wie Subjekte als empfängliche und damit der Berührung Anderer ausgesetzte Subjekte erscheinen. Eine Antwort auf diese Frage kann dann nicht mehr durch den Verweis auf eine neutrale Struktur geschehen, sondern nur mit einer Berück-

55 Diese Unentscheidbarkeit rückt Critchley in den Blick: „Clotural reading must not choose between the ethical opening and the logocentric totality; it must be undecided.“ (Critchley 2007: 95) Hier ist auch Bernasconi zuzustimmen, der schreibt: „The notion of a rupture with philosophy has a different, and perhaps an ever stronger, force in Levinas than in Heidegger or Derrida, for it represents the overcoming of the priority of ontology to which they, too, remain subject, insofar as they efface the ethical.“ (Bernasconi 1986: 198)

56 Ein Verständnis des Neutralen, das sich sowohl auf Heidegger als auch auf Derrida stützt, hat Maurice Blanchot (2010) entwickelt.

57 Abgrenzen möchte ich mich explizit gegen Spinoza (1992: 277), der eine gänzliche Übereinstimmung der Différence und der ontisch-ontologischen Differenz diagnostiziert.

sichtigung der Berührung eines *lebendigen* und in seiner Existenz *gefährdeten* Anderen – und damit im Modus der Ethik.

Zugute zu halten ist Derrida, dass er selbst dort, wo er dem ontologischen Weg Heideggers folgt, seine Untersuchungen um eine alteritäre Komponente erweitert: Die Dekonstruktion arbeitet die Feinheiten der Subjektphilosophie heraus und kann aus diesem Grund die Reichweite ihrer Wirkung überzeugender problematisieren, als es Heidegger vermag.⁵⁸ Ein Versäumnis Derridas liegt jedoch darin, diese Problematisierung nicht auf Subjektivierungsverhältnisse – und damit auf Praktiken – ausgeweitet zu haben. Die Dekonstruktion eröffnet die Frage nach der – immer der Unmöglichkeit ausgesetzten – Möglichkeit des Subjekts; die frühen Schriften Derridas untersuchen dann aber nicht mehr, durch welche in Praktiken sedimentierten Kräfteverhältnisse Subjekte konkret geformt werden und wie ihnen ein bestimmtes Selbstverständnis eingeimpft wird. In diese Lücke stößt die Subjektkritik Foucaults hinein, der ich mich im nächsten Kapitel zuwenden werde. Mit ihr lässt sich verdeutlichen, inwiefern der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität auf Machtverhältnissen gründet, die sich in Praktiken entfalten. Eine Subjektkritik *nach* Derrida muss also das alteritäre, nicht-identische Moment des Konstitutionsprozesses heteronome Subjektivität, deren Explikation das herausragende Verdient Derridas ist, mit der ethischen Komponente von Subjektivität, auf der Levinas insistiert, zusammenführen und sie muss zugleich berücksichtigen, durch welche historisch konkreten Machtverhältnisse Subjekte eingesetzt werden.⁵⁹

5.5 RESÜMEE

Mein Gespräch mit Derrida hat ergeben, dass Levinas' Explikation heteronome Subjektivität um eine strukturelle Komponente erweitert werden kann. Durch eine Verfolgung der nicht-identitären Struktur von Subjektwerdung und der Aussetzung

58 Williams (2001: 132) schreibt deshalb zu Recht, die Bewegung der Dekonstruktion sei „an account of the significant relation between ontological *and* political foundations and the limits of their claims to completeness“.

59 Critchley (1999a: 70-77) spricht von der Notwendigkeit einer „post-deconstructive subjectivity“, die sich der Einsichten Derridas bedient, jedoch über sie hinausgeht. Ein solches Verständnis von Subjektivität versucht Critchley im Ausgang von Levinas zu entwickeln. Ich stimme an dieser Stelle mit Critchley an einem wesentlichen Punkt überein: Die Subjektkritik Levinas' ist radikaler als diejenige Derridas, weil sie sich, ohne hinter die Einsichten Heideggers zurückzufallen, stärker von dessen ontologischen Bewegungen löst. Allerdings scheint mir der Begriff „post-deconstructive“ irreführend: Die durch das „post“ angezeigte Aufschiebung ist immer schon Teil der Dekonstruktion.

von Subjektivität gegenüber einer Kraft, die das Subjekt immer wieder neu und niemals gleich konstituiert, lässt sich genauer beleuchten, inwiefern sich heteronome Subjektivität von der Idee des ursprünglich autonomen Subjekts abhebt. Derridas dekonstruktiver Gestus, die Formierung des Subjekts durch den Aufweis einer alteritären Struktur zu denken, lässt seine Philosophie in einer gewissen Weise zwischen die ontologischen Analysen Heideggers und die Ethik des Anderen von Levinas rücken. Die größte Gemeinsamkeit mit Levinas ist der Versuch einer Offenlegung von Alterität innerhalb der totalisierenden Bewegung der Metaphysik. Dieses Moment einer ab-gründigen Alterität, der Derrida den Namen „Différance“ gibt, erzeugt Subjektivität und die Bezugsmomente der Handlungsfähigkeit und Identität. Derrida insistiert auf der Kontingenz, Differenz und Unabgeschlossenheit eines jeden Konstitutionsprozesses von Subjektivität. Das einzige nicht-kontingente Moment ist die Bewegung der Différance: Sie ist die quasi-ahistorische Struktur, welche jedes singuläre Subjekt einsetzt. In diesem Sinne ist die Différance das Heteronome, welches bei Levinas den Namen des Anderen trägt. Die Operation der Dekonstruktion kann schließlich ihr Potenzial als Subjektkritik entfalten, indem sie Formen der Subjektwerdung problematisiert, die auf einer Fixierung von Identität und einem Ausschluss von nicht der Norm unterliegenden Abweichungen gründen.

Ein Vorzug von Derridas Dekonstruktion liegt in der Zurückhaltung gegenüber einer übereilten Verwerfung bestehender Denk- und Erfahrungsstrukturen und ihres Vokabulars. Diese Vorsicht der Dekonstruktion birgt aber zugleich einen Nachteil: Eine philosophische Untersuchung, die auf der textlichen Ebene und damit auf derjenigen des Subjektbegriffs verbleibt, scheint zu wenig Kraft für eine radikale Kritik hegemonialer Subjektivierungsverhältnisse zu haben. An diesem Punkt setzt die Genealogie Foucaults an, die sich einer Delegitimation von Selbstdeutungen zuwendet. Ich werde daher im nächsten Kapitel darauf eingehen, wie mit Foucault eine Kritik der historischen Gewordenheit von Subjektivität entwickelt werden kann, die sich als Problematisierung herrschender, in *Praktiken* verwobener Subjektivierungsverhältnisse begreift. Derridas (post-)strukturalistische Dekonstruktion muss deshalb um eine praktisch-politische Komponente erweitert werden. Das sind streng genommen keine „Mängel“ der Dekonstruktion Derridas, sondern vielmehr Leerstellen, die einer Fokussierung auf philosophische Texte geschuldet sind.

Die Dekonstruktion des Subjekts, der Derrida entscheidende Impulse gegeben hat, steht nicht einfach in Opposition zu einer hermeneutischen Erschließung von Subjektivität. Sie zieht vielmehr die Grenzen, innerhalb deren eine hermeneutische Thematisierung des Selbstverständnisses von Subjekten zu ihrem Recht kommen kann. Eine Rekonstruktion gelingender Selbstverständnisse wird im Anschluss an die Dekonstruktion nicht gegenstandslos. Die Hermeneutik legt die Bezugsmomente von Subjektivität, die nichts anderes als Effekte des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität und somit die Rückseite der Entzugsmomente sind, neu aus. Derridas Leistung ist es zwar, Handlungsfähigkeit und Identität als Komponen-

ten von Subjektivität einer Neuausrichtung unterzogen zu haben; zugleich wurde aber die Frage außer Acht gelassen, wie sich Subjekte als handlungsfähige Akteure *selbst interpretieren*. Die Hermeneutik setzt hier an, indem sie die dekonstruktive Analyse von Subjektivierung um die *Perspektive* des Subjekts erweitert. Sie ist aus diesem Grund nicht als Gegenvorschlag zu betrachten, sondern als (notwendige) Ergänzung einer dekonstruktiven Befragung.