

Dekonstruierende Lektüren von Glauben und Wissen: Jacques Derrida

Verfolgen wir zunächst noch ein wenig die schwierige Frage, die die Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophieren jenseits der traditionellen Philosophie am Ende des letzten Kapitels hinterlassen hat. Das ist nur scheinbar ein Einstieg von der Seite. Zumindest ist er nicht abwegig, denn es wird in der Verfolgung dieser Frage rasch erkennbar werden, dass die Beschäftigung mit ihr zugleich auch Aufschluss bietet über Derridas Behandlung von Glauben und Wissen. Derridas Schriften können insgesamt als Annäherungsversuche an eine Philosophie gelten, die mit der Philosophie im Gespräch bleibt und gleichzeitig zu vermeiden sucht, selbst Philosophie zu sein. Zumeist berührt er diese Probleme aber eher *en passant*. Vielleicht empfiehlt es sich, mit einem Text zu beginnen, in dem sich Derrida diese Frage explizit vorlegt. Der Text, *tympan*, ist der Eröffnungstext der berühmten frühen Sammlung von Texten Derridas, die den programmatischen Titel *Marges de la philosophie* trägt und die damit die Frage, die uns beschäftigt, bereits im Titel andeutet.¹ Derrida beschreibt dort sein Verhältnis zur Philosophie als eines, das von Nähe und Distanz gekennzeichnet ist. Distanz sucht er herzustellen, um nicht von der Einverleibungskraft, die er dem philosophischen Diskurs unterstellt, sogleich geschluckt zu werden und dadurch jede Aussicht auf die Möglichkeit zu verlieren, das argumentative Spiel der Philosophie zu befragen. Gleichzeitig aber ist er in doppelter Hinsicht auch um Nähe bemüht: Einerseits steht

1 Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: *Randgänge der Philosophie*.

ihm klar vor Augen, dass er den Kontakt zur Philosophie und ihren Weisen des begrifflichen Argumentierens nicht vollständig abbrechen kann, ohne sich wiederum der Möglichkeit zu begeben, sie zu befragen. Die Befragung der Philosophie kann offenbar auf zwei Weisen unmöglich werden: Sie funktioniert nicht, wenn die Nähe zu ihr zu groß ist, wenn die kritische Distanz fehlt und der oder das Befragende in ihr aufgeht; sie ist aber auch dann nicht möglich, wenn die Philosophie einfach liegen gelassen wird und ihr argumentatives Spiel somit im Dunkel des Ausgeblendeten verschwindet. Andererseits, und darin liegt der zweite Grund für die Nähe, zweifelt Derrida daran, ob eine solche radikale Distanznahme überhaupt möglich ist. Es scheint ihm hochgradig fragwürdig zu sein, ob sich so etwas wie das argumentative Spiel der Philosophie, das tief mit der Geschichte und der Ideengeschichte des Abendlandes verbunden ist, überschreiten lässt. Die Distanznahme muss also irgendwie von innen erfolgen. Wir werden dieser Denkfigur, soviel sei schon an dieser Stelle gesagt, noch öfter begegnen. Die Idee einer Befragung von innen, eines Nichtaufgehens in Kategorien und Strukturen, die weder verlassen noch einfach hingenommen werden können, wird auch für Derridas Verhältnis zu Glauben und Wissen maßgeblich sein. Betrachten wir, nach diesen eher allgemein gehaltenen Einlassungen, Derridas strategische Erwägungen in *tympan* etwas genauer. Die Ränder bilden in Form der Grenze den Ansatzpunkt für seine Überlegungen. Grenzen stellen, so meint Derrida, einen für die Philosophie nur schwer hinnehmbaren Sachverhalt dar. Der philosophische Diskurs kann die Grenzen nicht als etwas vollkommen fremdes, als ein nicht überschaubares Anderes akzeptieren. Seine Grundbewegung besteht gewissermaßen darin, sich die Grenze als *seine* Grenze anzueignen, indem sie begrifflich fassbar gemacht wird; sie darf ihm nicht fremd bleiben.² Diese Tendenz ist in der Auseinandersetzung mit Kant in einem der vorangegangenen Kapitel deutlich geworden: Selbst Kant, der darauf insistiert, dass es Grenzen des Erkennenkönnens gibt, über die nicht hinausgeblickt werden kann, ohne die begriffliche Strenge zu verlieren, die das philosophische Denken auszeichnet und die es von bloßer Schwärmerie unterscheidet, hat in seinem Bemühen, über die Grenzen des Denkens zu reflektieren, noch versucht, die logische Struktur des Denkbaren insgesamt zu retten und damit die Grenze als auslotbaren *topos* in das Innere des philosophischen Diskurses zu integrie-

2 Derrida, *tympan*, I (dt. 13).

ren. Davon hat er selbst dann nicht abgesehen, als er nicht umhin konnte, die Ungewissheit des Grundes des Erkennenkönnens einzugestehen. Philosophie sucht so, wie es Derrida fasst, noch ihr Anderes zu denken. In diesem Aneignungsversuch liegt eine Herrschaftstendenz.³ Nun mag es der Philosophie, wir haben das bei Kant und Hegel sehen können, schwer fallen, diesen Anspruch einzulösen. Diese Beobachtung hilft aber noch nicht bei dem Problem weiter, um das es geht, wenn dieser Herrschaftsanspruch und seine Schwierigkeiten aufgedeckt sind und zur Frage steht, wie ein Denken, das dann nicht mehr einfach als philosophisches und womöglich noch nicht einmal ohne Weiteres als Denken bezeichnet werden kann, beschaffen sein könnte. Mit anderen Worten, wie ein Denken an den Rändern der Philosophie möglich sein soll und welche Form es annehmen könnte. Eben das ist die Frage, die sich Derrida in *tympan* (und andernorts, immer wieder) vorlegt.

Man muss hier vorsichtig vorgehen. Man darf deshalb nicht zu schnell sein und nicht voreilig Dinge für selbstverständlich halten. Wie ist es um die Frage nach einem Philosophieren an den Rändern der Philosophie bestellt? Warum lässt sich diese Frage nicht einfach als idiosynkratisch und überspannt zurückweisen? Sie hat sich am Ende des letzten Kapitels aus dem Verlauf der Erörterung von Problemen des Denkens Nietzsches ergeben. Sicherlich. Aber rechtfertigt sie das bereits als ernstzunehmende Frage? Das alleine wäre vermutlich noch kein starkes Indiz für die Unumgänglichkeit dieser Frage. Anders aber stellen sich die Dinge schon dar, wenn man mit in Betracht zieht, dass die Probleme Nietzsches zwar in einer spezifischen Variante aus den Bedingungen und der Anlage seines Philosophierens resultieren, dass sie aber in einer allgemeineren Hinsicht Probleme sind, die einem Mangel an Gewissheit geschuldet sind, der nicht allein Nietzsches Problem darstellt. Anders gefasst ließe sich sagen, dass mit der Frage nach einem Philosophieren an den Rändern der Philosophie nur zur Frage steht, wie philosophiert werden kann, wenn sich Gewissheit nicht verbindlich herstellen lässt. Damit ist das Problem aus dem engeren Kontext von Nietzsches Denken herausgelöst oder es ist zumindest ein starker Verdacht begründet, dass es sich nicht ausschließlich um ein Sonderproblem Nietzsches (und, wie sich jetzt vermutlich schon angedeutet hat, Derridas) handelt. Gewissheit lässt sich auch mit Kant und Hegel nicht errei-

3 Ibid.

chen. Das war zumindest der Eindruck, der sich aus den Auseinandersetzungen mit ihren Behandlungen von Glauben und Wissen ergeben hat. Nun könnte man freilich einwenden, dass auch Kant und Hegel das Problem noch nicht zwangsläufig zu einem Problem der Philosophie machen. Wann aber könnte davon die Rede sein? Wieviele philosophische Texte, von wie vielen philosophischen Autorinnen und Autoren wären zum Zwecke eines solchen Nachweises zu prüfen? Und was ist das überhaupt, die Philosophie? Der Untersuchungsfokus lässt sich nicht beliebig erweitern. Lassen wir diese Fragen, ebenso solche der Auswahl und womöglich noch der Gewichtung der Texte beiseite und halten wir für den verbleibenden Teil der vorliegenden Studie als Ergebnis dieser kurzen Zwischenreflexion lediglich fest, dass es wenigstens starke Indizien gibt, die dafür sprechen, dass die Behandlung dieser Frage sich durch den bisherigen Gang unserer Untersuchung als hinreichend interessant rechtfertigen lässt.

Für Derrida ist die Beschäftigung mit dieser Frage unerlässlich. Wir haben schon andeutungsweise gesehen, weshalb das der Fall ist. Die begrifflichen Annahmen, die der Philosophie eignen, der sich Derrida wenigstens in Teilen zu entwinden sucht, können womöglich nicht einfach verworfen werden. Wir werden auf diese These noch wiederholt zurückkommen. Für Derrida folgt aus ihr, dass die Beziehung zur Philosophie nicht unterbrochen werden darf. Sie kann aber auch aus mindestens zwei Gründen nicht vorbehaltlos unterhalten werden. Einer der beiden Gründe ist bestimmend für Derridas Reserve gegenüber philosophischen Argumentationen. Vorsicht ist nach seiner Überzeugung deshalb geboten, weil die Philosophie nicht von einem neutralen Erkenntnisinteresse angetrieben werden kann, sondern ihr Antrieb die Form eines Herrschaftsbedürfnisses annehmen muss. Dieser Einschätzung zufolge, die in Teilen ein Echo von Nietzsches Machttheorie darstellt, müssen zwei philosophische Grundoperationen als Herrschaftsinstrumente verstanden werden. Beide sind aufs Engste verknüpft mit dem Systemdenken, das auch Nietzsche in hohem Maße suspekt ist. Das erste Herrschaftsinstrument ist die Hierarchie.⁴ Die Philosophie errichtet ein Gebäude – bei Kant etwa spielen die Metaphern des Gebäudes, der Architektur usf. eine wichtige Rolle – und in diesem Bau werden einzelnen Erkenntnistypen und einzelnen Wissenschaften Positionen zugewiesen, die ihrerseits nicht gleichwertig sind, sondern die nach mehr oder we-

4 Derrida, *typan*, XIV (dt. 21).

niger klaren Rangunterschieden organisiert werden. Bestimmte Erkenntnisformen haben höhere, andere niedrigere Weihen. Die Philosophie wertet auf, aber sie deklassiert dabei auch unweigerlich. Besonders niedrig sind unter epistemischen Gesichtspunkten immer die Erkenntnisse angesiedelt, die sich nicht oder nur schwer auf den Begriff bringen lassen. Zu denken ist hier natürlich an alle empirischen Erkenntnisse, die als flüchtig, ephemeral und deshalb als stets unzuverlässig beschrieben werden. Erinnert sei nur an die hierarchisch angelegten Begriffsoppositionen im kantischen Denken, die uns weiter oben beschäftigt haben. Das zweite Herrschaftsinstrument ist die Umfassung (*enveloppement*).⁵ Eine ihrer Varianten haben wir im philosophischen Bemühen, die Grenze der Philosophie zu einem philosophischen Thema zu machen, schon kennen gelernt. Jeglicher Gegenstand wird in einen philosophischen verwandelt. Noch die kleinste Regung hat eine Stelle in einer Ordnung oder einem System; sie erweist sich als Teil einer solchen Ordnung und sie ruft als solcher immer auch die ganze Ordnung, auf die sie als einer ihrer Teile verweist, auf den Plan. Derrida zeigt sich überzeugt, dass es ohne eine Auflösung dieser beiden Herrschaftsinstrumente unmöglich bleiben muss, sich der philosophischen Einverleibungs-maschinerie, die auch hinterrücks zuzupacken vermag, zu entziehen.⁶ Ein Philosophieren, das sich bemüht, nicht in der Philosophie aufzugehen, ihre Regeln und ihr Funktionieren vielmehr kritisch zu befragen sucht, muss sich also an ihnen abarbeiten; es muss sie, wie bekanntlich Derridas Formulierung für diesen Vorgang lautet, dekonstruieren.

Der andere Grund ist für die vorliegenden Zwecke vermutlich noch wichtiger. Auf ihn sind wir im bisherigen Verlauf unserer Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Nietzsche immer wieder gestoßen: Die implizite und vielleicht fundamentalste Supposition philosophischer Argumentationen – dass sich durch begriffliches Denken Gewissheit erreichen lässt – hat sich in allen vorangegangenen Kapiteln als ausgesprochen zweifelhaft erwiesen. Derrida teilt diese Einschätzung nicht allein, sondern er macht sie gewissermaßen zum Motor seines Philosophierens. Das zentrale Problem einer Philosophie jenseits der Philosophie, einer Philosophie im Zeichen des Ungewissen besteht in der Frage danach, wo von aus, in wessen Namen und von wem autorisiert sie sich zu einer Befragung der Philosophie auf-

5 Ibid.

6 Derrida, *tympan*, XVf. (dt. 22).

macht.⁷ Die Antwort, deren Ausführung im Grunde genommen alle Schriften Derridas dienen, ist eine Verortung der Dekonstruktion im Inneren der Philosophie. Derrida erläutert in einem späten Text, *Voyous*, dass es sich bei der Dekonstruktion nicht um ein diagnostisches Wissen über etwas handeln kann und folgerichtig auch niemals gehandelt hat, weil die Dekonstruktion gar nicht die objektivierende, quasi außerhalb angesiedelte Stellung einzunehmen vermag, die eine solche Idee des Wissens unterstellt. Dekonstruktion ist Autodekonstruktion.⁸ Das heißt, dass die Dekonstruktion nichts ist, was mit Begriffen und Konzepten gemacht wird, sondern sie ist etwas, was sich im strengen Sinne aus ihrem Inneren heraus mit ihnen ereignet. Nur dadurch wird die Dekonstruktion überhaupt möglich. Denn allein durch diesen Umstand kann sie auf die Frage danach, wie und von aus sie philosophische Kategorien befragt, reagieren. Diese Frage würde sie von vornherein still stellen, wenn die Dekonstruktion versuchen würde, eine Antwort auf sie zu geben, die die Form einer externen Rechtfertigung des eigenen Vorgehens hätte. Ihre Antwort gibt sie aber nicht selbst. Sie wird ihr gleichsam durch die Begriffe, um deren Dekonstruktion es geht, gegeben. Die (philosophischen) Begriffe weisen keine geschlossene Form auf, sie lassen sich nicht mit Gewissheit begründen. Wir haben das in den vorangegangenen Kapitel an Großbegriffen, wie denen des Wissens oder der Wahrheit, beobachten können: Dort, wo versucht wird, ihnen einen verbindlichen Halt zu geben, entziehen und verschieben sie sich. Der Begriff der Dekonstruktion, der in der Überschrift des obigen Hegelkapitels auftaucht, wurde deshalb mit Bedacht gewählt. Letztlich ist Hegels Denken des Absoluten ein kardinales Modell für die Autodekonstruktion eines Konzepts. Das Absolute, dessen Sinn es zunächst zu sein scheint, Ausgangspunkt, Ziel und integrierendes Ganzes der Arbeit des Begriffs zu sein, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Begriff, der die Unmöglichkeit, etwas auf den Begriff zu bringen, festhält. Hegel ist eigentlich so etwas wie der erste dekonstruktive Philosoph. Derrida erkennt dies übrigens auch an, aber er unterstreicht dabei die Zwiespältigkeit des hegelschen Philosophierens⁹: Hegel ist nämlich der erste Denker der Dekonstruktion, aber er ist gleichzeitig auch der überzeugteste Systemdenker – zumindest gibt es für

7 Vgl. Derrida, *tympan*, XVIII/XIX (dt. 22/23).

8 Vgl. Derrida, *Voyous*, 206, Fußnote 2 (dt. 202, Fußnote 39).

9 Vgl. Derrida, *De la grammatologie*, 39-41 (dt. 45-48).

beide Tendenzen Hinweise in Hegels Schriften. Hegel denkt das Andere der Philosophie, aber er denkt es sozusagen *contre cœur*, denn es sieht immer wieder so aus, als wolle er es in die Bewegungen seines Systems einverleiben. Dass sich das Ganze seines Systems dann als eine nicht abstellbare Bewegung erweist und sich somit eine autodekonstruktive Spur durch den hegelischen Begriffsapparat zieht, erscheint wie eine unabsichtliche Nebenfolge, wie ein folgenreicher Lapsus, der freilich alles andere als das ist, sondern der sich aus der Unmöglichkeit, der Gewissheit ein sie verbürgendes System zu errichten, ergibt. Derridas Dekonstruktion lässt sich, denkt man sie von Hegels Philosophie her, als Versuch beschreiben, die bei Hegel unausgesprochenen, aber letztlich dennoch zum Durchbruch gelangenden Momente explizit zu machen.

Derrida legt die autodekonstruktive Spur, die die Begriffe der okzidentalen Metaphysik ziehen, in seinen frühen Schriften anhand der *différence* dar, von der er sagt, dass es sich bei ihr weder um einen Begriff noch um ein Wort handelt.¹⁰ Diese Nicht-Kategorie ist sein Versuch, in einem Zug das traditionelle Begriffsverständnis der Philosophie, vor allem auch die ihm innewohnenden Ansprüche auf Wahrheit, zu desavouieren und mit der Philosophie in jenem besagten Dialog gleichzeitiger Distanz und Nähe zu bleiben. Für die vorliegenden Zwecke ist die *différence* in zweifacher Hinsicht wichtig: Sie ist nämlich nicht allein die Denkfigur, mit deren Hilfe Derrida seine Philosophie jenseits der Philosophie zu entwickeln sucht, sondern sie führt uns darüber hinaus zurück zu unserer Hauptfrage nach der Ungewissheit. Die Überlegungen, in die Derrida die *différence* einbettet, sind zusammengenommen die Ausarbeitung einer fundamental ansetzenden Infragestellung philosophischer und wissenschaftlicher Aspirationen auf Gewissheit. Um diese Überlegungen nachvollziehen zu können, muss zumindest im Telegrammstil an einige Grundzüge von Derridas früher Metaphysikdekonstruktion erinnert werden, vor deren Hintergrund die Denkfigur der *différence* überhaupt erst hinreichend scharf konturiert werden kann.¹¹

10 Vgl. Derrida, *La différence*, 7 (dt. 35).

11 Neben *De la grammatologie* und den Texten aus *Marges de la philosophie* sind hier auch die in *L'écriture et la différence* versammelten Aufsätze Derridas wichtig. Vgl. Derrida, *L'écriture et la différence*. Für eine erste Orientierung ist

Derridas Dekonstruktion nimmt in den Schriften der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ihren Ausgang von der Verzahnung zweier Überlegungen. Auf der einen Seite steht dabei die Beobachtung, dass philosophische Kategorien und in deren Folge abendländische Wissenskonzeptionen insgesamt auf eine Wahrheitsidee zielen, derzu folge sich die Wahrheit im kategorialen Denken mit Gewissheit gleichsam *präsentieren* lässt. Derrida bezeichnet die westliche Metaphysik, die nach seiner Überzeugung diesen Vorstellungen zugrunde liegt, deshalb auch als eine Metaphysik der Präsenz. Es ist nun genau diese Idee einer Wahrheit als Präsenz, die zu dekonstruieren Derridas Vorhaben ist. Was er unternimmt, ist, wie zuvor auch Nietzsche, nichts Geringeres als eine Infragestellung der gesamten okzidentalnen *episteme*.¹² Der Beobachtung, dass die philosophische Tradition Wahrheit als Präsenz konzipiert, korrespondiert auf der anderen Seite eine umfangreiche These über die Struktur bzw. die untergründige Metatheorie, die den Komplex der westlichen Metaphysik und die von ihr, wenn auch häufig nur unter der Hand, zehrenden Wissenschaften trägt. Der Ursprung der Wahrheit liegt, so eröffnet Derrida die Dekonstruktion der Metaphysik, für die gesamte Tradition der Metaphysik im *logos*,¹³ worunter die sinnvolle Rede zu verstehen ist, durch die es möglich werden soll, die Präsenz des Seins im sinnvollen Sprechen wieder anzueignen. Deshalb lautet eine der von Derrida zur Charakterisierung der Metaphysik verwendeten Diagnosen auch, dass es sich bei dieser um einen Logozentrismus handelt.¹⁴ Mit der Privilegierung der sinnvollen Rede geht, so reflektiert Derrida in seiner schrifttheoretischen Annäherung an eine dekonstruktive Lektüre der Metaphysik, eine Bevorzugung des gesprochenen Wortes und eine Deklassierung der Schrift einher: Während das Wort als ursprüngliches Medium des Präsentwerdens gilt, wird die Schrift demgegenüber nur als nachrangige Dopplung aufgefasst, der die Aneigung der Präsenz nicht gelingen kann.¹⁵

die quasi-offizielle Einführung von Bennington hilfreich: Bennington/Derrida, *Jacques Derrida. Ein Porträt*.

12 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 20/21 (dt. 22/23).

13 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 11 (dt. 11).

14 Vgl. *ibid.*

15 In einer mäandernden und immer wieder neue Anläufe nehmenden Argumentation wird das im ersten Teil von *De la grammatologie* entfaltet: Derrida, *Grammatologie*, 9-142 (dt. 9-169).

Das von Derrida herausgestellte metaphysische Bemühen um die Aneignung der Präsenz ist für uns deshalb so bedeutungsvoll, weil sich an ihm nicht nur eine These über den Wahrheitsanspruch des Wissens, das in der sinnvollen Rede aufgehoben ist, ablesen lässt. Denn darüber hinaus wiederholt Derrida mit anderen Mitteln den nietzscheschen Zug, Wissen und Glauben, Wissenschaft und Theologie in einer bestimmten Interpretation der Metaphysik zusammenzubinden. Die Verwandtschaft, ja der Zusammenfall von metaphysischem und theologischem Denken deutet sich schon in der Vorstellung einer Aneignung der Präsenz an. Die Idee einer Wiederaneignung, eines Präsentwerdens weist deutliche Parallelen zu religiösen Glaubenspraktiken und Heilslehren auf: Auf Präsenz und Wiederaneignung ausgerichtet sind die ins Jenseits bzw. in die messianische Erfüllung verschobenen *teloi* der monotheistischen Glaubensrichtungen; auf sie stützen sich aber auch, sozusagen im Kleinen, Glaubenstechniken wie das Gebet, bei dem, übrigens auch im Sprechen, eine Nähe zu Gott hergestellt werden soll, die sich als Versuch einer Herstellung göttlicher Präsenz deuten lässt. Derrida formuliert die These einer engen Verwandtschaft von Theologie und Metaphysik und damit einer wechselseitigen Verwiesenheit von Glauben und Wissen explizit. Um den theologischen Charakter der okzidentalnen Ontologie hervorzuheben, verwendet er verschiedentlich den Terminus der Ontotheologie. Dieser Begriff taucht schon in Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf. Allerdings versteht Kant unter Ontotheologie eine transzendentale Theologie, die auf das Dasein eines göttlichen Urwesens mithilfe begrifflichen Denkens schließen zu können beansprucht.¹⁶ Derridas Verwendung des Begriffes hingegen schließt an Heideggers Begriffsprägung an. Heidegger macht von der Bezeichnung der Ontotheologie nämlich keinen Gebrauch, um eine bestimmte Form der Theologie zu charakterisieren, sondern er spricht von Ontotheologie, um auf die intime konzeptionelle und nicht allein historische Verbundenheit von Theologie und Ontologie in der Tradition der Metaphysik hinzuweisen.¹⁷ Es ist diese zuletzt genannte Begriffsprägung, auf die sich Derridas Rekurse auf die Ontotheologie stützen. Aufschlussreich nicht nur für die These der Verbundenheit von Theologie und Philosophie, sondern auch für die Anlage der Dekonstruktion insgesamt ist eine Passage aus *De la grammatologie*. Es ist lohnenswert, diese

16 Vgl. Kant, KrV, B 660.

17 Vgl. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 21.

Passage im vollen Umfang zu zitieren, um sie sodann Stück für Stück zu erörtern. Die Stelle zieht ein kurz innehaltendes Resümee der vorangegangenen Auseinandersetzung mit der metaphysischen und der wissenschaftlichen Zeichentheorie; es geht in ihr um eine Erläuterung der Position Derridas zu den Begriffen, mit deren Hilfe diese Zeichentheorien operieren. Vor allem ist die Rede von der, durch Saussure geprägten, Opposition zwischen Signifikat und Signifikant, ihrem Vorläuferpaar *signatum versus signans* und natürlich dem Begriff des Zeichens selbst. Über seine Stellung zu diesen Begriffen bemerkt Derrida Folgendes:

„Bien entendu, il ne s’agit pas de ‚rejeter‘ ces notions: elles sont nécessaires et, aujourd’hui du moins, pour nous, plus rien ne pensable sans elles. Il s’agit d’abord de mettre en évidence la solidarité systematique et historique de concepts et de gestes de pensée qu’on croit souvent pouvoir séparer innocemment. Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de la naissance. L’époque du signe est essentiellement théologique. Elle ne finira peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant déssinée.“

„Es geht keinesfalls darum, diese Begriffe ‚zurückzuweisen‘. Sie sind notwendig, und zumindest heute läßt sich für uns ohne sie nichts mehr denken. Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können. Das Zeichen und die Göttlichkeit sind am gleichen Ort und zur gleichen Stunde geboren. Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch. Sie wird möglicherweise nie *enden*. Dennoch zeichnet sich ihre historische *Vollendung* (*clôture*) ab.“¹⁸

Greifen wir zunächst den Aspekt dieses weitreichenden und reichhaltigen kurzen Passus heraus, der die Dinge berührt, die Gemeinsamkeiten von Glauben und Wissen betreffen. Derrida behauptet hier zusammenfassend noch einmal, dass sich die Zeichentheorie der Metaphysik, die er offenbar in Folge seiner These einer wesentlichen Übereinstimmung wissenschaftlicher und metaphysischer Begriffe mit der modernen semiotischen Zeichentheorie verbindet, im Kern auf theologische Annahmen stützt. Zumindest erscheint es ihm grundfalsch zu sein, die Theologie und die metaphysische

18 Derrida, *Grammatologie*, 25, Herv. i. O. (dt. 28).

Theorie von der Wahrheit des Zeichens als etwas Getrenntes zu behandeln. Sie sind aber nicht allein deshalb miteinander verbunden, weil sie einen gemeinsamen historischen Weg, wenigstens in großen Teilen, zurückgelegt haben, sondern Derrida weist ausdrücklich auch auf eine systematische Verbundenheit hin. Damit folgt er übrigens Heideggers Überlegung zur begrifflichen Zusammengehörigkeit von Ontologie und Theologie. Was Heidegger schreibt, erläutert in gewisser Weise Derridas unscheinbare Formulierung, in der die systematische Verbundenheit von Zeichen und Göttlichkeit unerörtert durch die Konjunktion *und* („la solidarité systématique et historique“ bzw., wie es die deutsche Übersetzung etwas nüchtern vorschlägt, „die systematische und historische Verbundenheit“ heißt in einem der oben zitierten Sätze) neben die historische gestellt wird: „Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch diese umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat.“¹⁹ Ebenso hält auch Derrida eine solche, über bloße historische Zusammenhänge hinausgehende Beziehung zwischen, wie sich erweiternd sagen lässt, Philosophie und Theologie bzw. zwischen Göttlichkeitsglauben und Zeichenwissen fest: „L'époque du signe est essentiellement théologique“. Soweit zunächst der Befund. An ihm hält Derrida auch noch mehrere Jahrzehnte später fest, wenn er in *Foi et savoir* darauf insistiert, dass die technisch-wissenschaftliche und kritische Vernunft der Religion keineswegs entgegengesetzt ist, sondern beide strukturell und logisch-genetisch aufs Engste verwandt sind.²⁰ In diesem Text bringt er Wissen und Glauben in zwei sich steigernden Hinsichten zusammen:²¹ Glauben ist für das Wissen nämlich zunächst deshalb wichtig, weil man glauben muss, dass man etwas weiß. Das Wissenkönnen des Wissens entbirgt sich nicht von allein; es bedarf des glaubenden Zuspruchs, um als Gewissheit gewusst werden zu können. Das aber gilt nicht nur für dieses oder jenes Einzelwissen: Geglaubt werden muss, das hat schon Nietzsche dargelegt, vor allem auch an das Wissen als Wissen. Erst durch den Glauben an das Wissen als solches kann überhaupt von diesem oder jenem Wissen gesprochen werden.

19 Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 21.

20 Derrida, *Foi*, 46 (dt. 49).

21 Vgl. Derrida, *Foi*, 49 (dt. 52/53).

Der Textauszug aus *De la Grammatologie* ist aber nicht allein aufgrund dieser Diagnose wichtig. Derrida platziert die Diagnose zwischen zwei Annahmen, die für seine eigene Unternehmung von großer Bedeutung sind. Beide Annahmen hängen, wie sich gleich zeigen wird, sehr eng miteinander zusammen. Eingangs schreibt Derrida, dass es nicht um eine Zurückweisung der Begriffe gehen soll und kann. Diese Wendung federt die Folgen des Befundes gleich von vornherein ab: Ziel ist nicht eine Überwindung oder eine Verabschiedung der Begriffe; soviel ist klar. Im zweiten Satz heißt es dann gar, dass sie notwendig sind, denn „aujourd’hui du moins, pour nous, plus rien ne pensable sans elles“ („zumindest heute lässt sich für uns ohne sie nichts mehr denken“). Die Begriffe lassen sich offenbar gar nicht verabschieden. Derrida geht – womit wir zur zweiten Annahme kommen – im vorletzten Satz der zitierten Passage noch einen Schritt über diesen Eindruck hinaus, indem er dort sogar daran zweifelt, ob die Epoche des Zeichens jemals enden wird: „peut-être“ („möglicherweise“), so Derrida, wird sie das „jamais“ („nie“) tun. Auch deshalb liegt es nahe, eine Zurückweisung der Begriffe noch nicht einmal anzupeilen. Ihre Überwindung scheint undenkbar und damit auch unerreichbar zu sein. Aber die Diagnose bleibt dennoch keineswegs folgenlos: Sie nimmt der Theorie des Zeichens die Gewissheit. Zumindest kann von einer wissenschaftlichen oder begrifflichen Wahrheit des Zeichens kaum die Rede sein, wenn es der glaubensmäßig gestifteten Idee von Göttlichkeit untrennlich verbunden ist. Es spricht einiges dafür, dass Derrida auf diesen Umstand anspielt, wenn er im letzten Satz der Spekulation über das Ende der Epoche, das möglicherweise nie eintritt, hinzufügt, dass sich „sa clôture historique“ („ihre historische Vollendung“) abzeichnet. Beides wurde in einem anderen Satz schon wenige Seiten zuvor reflektiert. Dort hat Derrida überlegt, „qu'on ne sort pas de l'époque dont on peut dessiner la clôture“²² – möglicherweise, denn auch das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Derridas Überlegungen zur *clôture* lassen sich nun als Anspielung auf den Umstand lesen, dass die Epoche des Zeichens und mit ihr die Wahrheitsidee der Metaphysik (auch die der Philosophie sowie der modernen Wissenschaft) nicht mehr wirklich bei sich ist – auf sie kann nicht mehr wie selbstverständlich rekurriert werden,

22 Derrida, *Grammatologie*, 24 (dt. 26: „daß man aus einer Epoche, deren Abschluß (clôture) umrißhaft sich bereits abzeichnen läßt, doch nicht heraustritt“, Übersetzung leicht geändert, OFM).

wenn die in ihr aufgehobene Wissens- und Gewissheitidee einmal erschüttert ist. Genau das aber vollzieht sich durch eine dekonstruktive Befragung dieser Begriffe. Zumaldest für moderne Wissens- und Zeichenkonzeptionen kann eine strukturelle Verwandtschaft mit der Theologie und damit letztlich ein Bezug zum Glauben nicht folgenlos bleiben. Im Grunde aber ist davon der gesamte Wahrheitsanspruch der Philosophie, der sich gegen den Glauben unabhängig behaupten können muss, gefährdet. Wir haben, in einer anderen Variante, diese erschütternde Bewegung, die Glauben und Wissen zunächst zusammenzieht und sie dadurch in ihren Selbstverständnissen und ihrer Selbstgewissheit brüchig werden lässt, schon bei Nietzsche kennen gelernt. Derrida verfährt in seiner auflösenden Befragung noch vorsichtiger und konsequenter als Nietzsche: Zwar deutet er an wenigen Stellen an, dass etwas nach der Epoche der Metaphysik kommen könnte,²³ aber die zur Zurückhaltung mahnenden Stellen überwiegen im Ganzen solche verhaltenen Überschreitungsgesten. Vor allem zieht Derrida aus der Überzeugung einer Unmöglichkeit des Überstiegs eines metaphysischen Begriffsverständnisses die methodisch strenge Konsequenz, gleichsam von innen zu befragen. Wenn er die Begriffe ins Rutschen bringt, dann tut er das aus ihnen heraus. Sie und die sie tragende metaphysische Logik sind allein deshalb dekonstruierbar, weil sie autodekonstruktive Tendenzen aufweisen. Diese suchen sie üblicherweise zu kaschieren, und die Aufgabe der Dekonstruktion besteht darum im Aufspüren und Sichtbarmachen dieser verheimlichten, aber nur notdürftig übertünchten Risse und Spalten.

Die Figur der *différance* ist nun deshalb so geeignet, das dekonstruktive Verfahren zu verdeutlichen, weil sie selbst – ohne, wie gesagt, Wort oder Begriff zu sein – eine solche Infragestellung begrifflichen Denkens von innen ist. Sie ist es zunächst dadurch, dass sie einen unhörbaren, aber lesbaren Unterschied zum französischen Substantiv *différence* aufweist. Derrida zufolge ist es für die Theorie des sprachlichen Zeichens, durch das sich Präsenz herstellen lassen soll, außerordentlich wichtig, der Schrift eine lediglich doppelnde, kopierende Funktion zuzuweisen.²⁴ An einer solchen Wortschöpfung wie der *différance* zeigt sich aber die Fragwürdigkeit dieser Annahme: Im Französischen bleibt der Unterschied zwischen einem ge-

23 Derrida, *Grammatologie*, 25 (dt. 29).

24 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, Teil 1, Kap 1.

schriebenen *e* und einem *a* in diesem Fall unhörbar.²⁵ Es zeigt sich so, dass es eine rein phonetische Schrift nicht gibt. Anhand der mehrdeutigen Semantik des in der *différance* gewissermaßen aufgegangenen französischen Verbes *différer* lässt sich die damit in Gang gebrachte Dekonstruktion der durch sprachliche Zeichen hergestellten Präsenz weiterführen: *Différer* kann sowohl *sich unterscheiden* als auch *etwas aufschieben* oder auch *verschieben* bedeuten.²⁶ Derridas Gebrauch der *différance* lässt sich so zugleich als eine nichtbegriffliche Artikulation einer Infragestellung der Möglichkeit einer Herstellung von Präsenz durch Begriffe verstehen: Wenn die *différance*, wie Derrida meint, die heimliche Logik der metaphysischen Begriffsbildung ist, dann sagt er damit, dass sich Begriffe vor allem dadurch auszeichnen, ihr Ziel einer Herstellung von Gewissheit durch die Präsenz fortwährend zu verfehlten. Statt das kategorial Erfasste zu präsentieren, weisen sie stets einen Unterschied zu ihm auf, der dazu führt, dass an die Stelle eines immer wieder unzulänglichen Begriffs ein neuer Begriff treten muss, der der Sache adäquater sein soll, sie aber wiederum verfehlt und nach einer weiteren Supplementierung verlangt. Es ergibt sich so statt einer begrifflichen Herstellung von Präsenz eine Kette von Supplementen,²⁷ die sich unaufhörlich fortschreibt, da sich letztlich kein Begriff als zulänglich erweisen wird. Diesen Eindruck jedenfalls legt eine dekonstruktive Lektüre der Geschichte der Philosophie nahe. Die fortwährende Verschiebungsbewegung lässt sich nun, dekonstruktiv gelesen, als autodekonstruktive Spur eines unendlichen Aufschubs lesen. Genau das deutet die Figur der *différance* an. Mehr noch: Sie weist nicht nur auf die autodekonstruktiven Tendenzen von stets ergänzungsbedürftigen Begriffen hin, sondern sie stellt in letzter Konsequenz auch die Ideen von einer auf den Begriff zu bringenden Sache, von etwas Seiendem, das sich erfassen lässt, in Frage. Fragwürdig ist nämlich nicht nur die das metaphysische Begriffsdenken tragende Zeichentheorie, sondern fragwürdig ist auch die auf ihm aufruhende Ontologie. Kurzum, zweifelhaft wird so besehen die Gewissheit, die im wahren Wissen der Begriffe, das sich konstitutiv entzieht und eben dadurch brüchig wird, aufgehoben sein soll. Derrida unterstreicht dabei, dass seine dekonstruktive Erkundungsstrategie nicht mit den Maßstäben philosophischer Ar-

25 Vgl. Derrida, *La différance*, 3-5 (dt. 31-33).

26 Vgl. Derrida, *La différance*, 8 (dt. 36).

27 Vgl. zur Kette der Supplemente: Derrida, *Grammatologie*, Teil 2, Kap. 2.

gumentationen gemessen werden kann, da sie diese gerade zur Disposition stellt. Zudem verzichtet die Dekonstruktion auf eine Zielbestimmung; ihre Strategie ist, wie es Derrida fasst, „sans finalité“.²⁸ Die Bewegung einer Abkehr von den Regeln philosophischer Argumentation und der Verzicht auf eine Zielbestimmung sind, wie hervorzuheben ist, keine aufgesetzten Gesten, sondern notwendige Implikationen des dekonstruktiven Vorgehens: Nicht den Vorgaben einer philosophischen Argumentation zu folgen, heißt für Derrida keineswegs, auf eine strenge Lektüre zu verzichten. Der philosophischen Rede kann vielmehr darum nicht gefolgt werden, weil sie zur Frage steht. Ähnlich verhält es sich mit dem Verzicht auf einen orientierenden Horizont: Wenn der Zweifel an der Möglichkeit einer Aneignung von Präsenz ernsthaft artikuliert wird, dann kann nicht auf Umwegen wiederum ein Ziel, das es zu erreichen gilt, eingeschmuggelt werden.

Erstaunlich und wichtig ist, dass Derridas Dekonstruktion des Wissens, die nicht nur das von der Aufklärung sogenannte dogmatische Wissen der traditionellen Metaphysik erfasst, sondern gerade auch das sich über die Metaphysik erhaben gebende moderne wissenschaftliche Wissen, trotz dieser Abkehrsbewegungen keineswegs einen Bruch mit bestimmten normativen Zielsetzungen der Aufklärung bedeutet. Obwohl Derrida, klarer als es bei den anderen, in den vorangegangenen Kapiteln diskutierten Autoren der Fall war, in seiner Erkundung von Glauben und Wissen einer *via negativa* folgt, hält er dennoch sehr deutlich an einem normativen Impetus des Aufklärungsgeschehens fest. Vor allem in seinen späten Schriften zeigt sich, dass er die Dekonstruktion als emanzipatorisches Projekt begreift. So weist er in *Force de loi* beispielsweise ausdrücklich darauf hin, dass ihm nichts weniger veraltet zu sein scheint, als das klassische Ideal der Emanzipation.²⁹ Derrida löst so zwar die klassische Emanzipationserzählung der Moderne, derzufolge die Befreiung sich einer Befreiung vom Dunkel des Dogmas durch das lichte Wissen verdankt, auf; aber er verabschiedet damit nicht zugleich auch den Anspruch auf Emanzipation. Diese wird, das zeigt sich an seinen frühen Arbeiten, der Dekonstruktion übrigens nicht nachträglich aufgepropft, sondern sie liegt in der dekonstruktiven Bewegung selbst begründet. In dem Aufsatz *tympan*, den wir schon mehrfach herangezogen haben, wird ein solcher emanzipatorischer Charakter der Dekonstruktion

28 Derrida, *La différance*, 7 (dt. 35: „ohne Finalität“).

29 Derrida, *Force de loi*, 62 (dt. 58).

greifbar: Derrida hebt in ihm, wie sich weiter oben gezeigt hat, diagnostisch hervor, dass Begriffsoppositionen keineswegs neutral angelegt sind, sondern in ihnen Hierarchien zur Geltung gebracht werden. Der Dekonstruktion von Kategorien sind deshalb emanzipatorische Dimensionen einbeschrieben, weil sie sich als eine Kritik von Herrschaftsverhältnissen verstehen lässt.³⁰

Die öffnende Bewegung der Dekonstruktion ist aber auch allein schon deswegen normativ bedeutsam, weil sie feste Strukturen aufbricht. Durch ihre Auflösung nämlich können die wandelbaren und unkalkulierbaren Bedürfnisse immer besonderer Anderer auf die Bühne gerückt werden. Sie entgehen dem klassischen Wissen der Philosophie, der Wissenschaften und, wie Derrida seit *Force de loi* immer wieder betonen wird, des Rechts. Wissen zielt üblicherweise auf allgemeine Strukturen. Die aneignende Grundbewegung der philosophischen Begriffsbildung ist hier typisch für die auf Allgemeinheit zielende Tendenz des Wissens: Etwas auf den Begriff bringen, heißt vor allem auch, seine allgemeinen Züge festzuhalten, es einzurichten und ihm einen Platz zuzuweisen. Es liegt auf der Hand, dass in diesem Prozess für die Besonderheiten und ihre Sperrigkeit kaum Platz bleiben kann: Sie stören und deshalb sucht das begriffliche Denken sie zu neutralisieren. Derridas Überlegungen weisen hier übrigens eine große Nähe zu Adornos Denken des Nichtidentischen auf, denn auch dieses zielt darauf, das nicht subsumierbare Besondere gegen die Objektivierungen der Begriffe zur Geltung zu bringen. Auch Adorno vollzieht dabei ebenfalls die von Nietzsche angedeutete und für Derridas Philosophieren so wichtige Bewegung eines philosophischen Hinausgehens über die Philosophie durch eine grundlegende Kritik ihrer Begriffsbildung. Bei Adorno heißt es: „Darum überschreitet philosophische Kritik an der Identität die Philosophie“.³¹

30 An diese emanzipatorischen Möglichkeiten einer dekonstruktiven Paralyse von Begriffen, die Herrschaftsverhältnisse stützen, schließen in unterschiedlicher Weise die Arbeiten feministischer Philosophinnen wie Judith Butler und Iris Marion Young an. Vgl. Butler, *Gender trouble* und Young, *Justice and the Politics of Difference*.

31 Adorno, *Negative Dialektik*, 22. Derrida selbst hat, wenn auch erst sehr spät und veranlasst durch das konkrete Ereignis der Verleihung des Adorno-Preises, diese Nähe zu Adorno reflektiert. Vgl. Derrida, *Fichus*.

Es ist diese Normativität des Nichtidentischen, die Normativität der, wie Derrida zuweilen schreibt, irreduziblen Besonderheit (*irréductible singularité32, die von der auf Allgemeinheit zielen den Struktur des Wissens nicht nur nicht in den Blick genommen werden kann, sondern die durch sie vernichtet zu werden droht. Deshalb richtet sich die Dekonstruktion auch aus normativen Gründen gegen die anverandelnde Struktur des Wissens und wendet sich stattdessen der Unkalkulierbarkeit des Besonderen zu. In *Force de loi* etwa arbeitet Derrida nachdrücklich das Unkalkulierbare der Gerechtigkeit heraus³³ und weist auf die Unumgänglichkeit hin, die wissensgeleiteten Regeln des kalkulierenden Rechts mitunter im Namen der Gerechtigkeit aufheben zu müssen.³⁴ In *Politiques de l'amitié* verfolgt er den damit gelegten Argumentationsfaden weiter, indem er die Überlegungen zur Normativität der Besonderheit jenseits des Wissens auf Fragen politischer Entscheidungen und der Möglichkeit der Verantwortungsübernahme für sie überträgt. Dort wendet er sich aus den nummehr bereits bekannten Gründen *expressis verbis* gegen das Wissen und hält fest, „que l'instant de la décision doit rester hétérogène à tout savoir“³⁵, weil von einer Entscheidung nur dann gesprochen werden kann, wenn sie nicht zwangsläufig, in der Form eines Programms gewissermaßen, abläuft. Und auch nur dann kann für sie Verantwortung übernommen werden, denn nur in diesem Fall handelt sich überhaupt um eine Entscheidung. Neben die Unhaltbarkeit der Ansprüche des Wissens, Gewissheit bereit stellen zu können, tritt demnach seine normativ bedenkliche Tendenz, die Besonderheit an einer sie versehrenden Allgemeinheit zu brechen. Beides hängt fraglos zusammen: Gerade durch die interne Brüchigkeit des Wissens, die die Dekonstruktion zu Tage fördert, wird seine Tendenz, sich gewaltsam zu etablieren, verstärkt. Wissen, das sich nicht von selbst versteht, das als Wissen aufzutreten sucht, aber stets unzulänglich bleibt und an der Aneignung von Gewissheit notorisch scheitert, kann sich nur behaupten, indem es sich gewaltsam durchzusetzen sucht. Auf diesen gewaltsamen Zug des Wissens hat bereits Nietzsche mit Blick auf das moralische Wissen hingewiesen: Eine *episteme**

32 Derrida, *Force*, 56.

33 Vgl. Derrida, *Force*, 38 (dt. 33/34).

34 Vgl. Derrida, *Force*, 50 (dt. 46/47).

35 Derrida, *Politiques*, 247. (dt. 296: „Der Augenblick der Entscheidung muss jedem Wissen als solchem [...] heterogen bleiben“)

kommt nicht einfach zur Welt und behauptet sich in ihr durch ihre Selbst-evidenz, sondern sie muss der Welt, da sie zwangsläufig ein fragwürdiges Kunstgeschöpf (Nietzsche spricht von der Erfindung) ist, erst eingeprägt werden.

Obwohl sich also zeigt, dass normative, auf Emanzipation ausgerichtete Züge in den Grundbewegungen von Derridas Dekonstruktion angelegt sind, weist die Normativität von Derridas Denken einen eigentümlichen Charakter auf. In ihr spielt nämlich, wie sich besonders in seinen späten Schriften immer wieder zeigt, unversehens der Glaube eine eminente Rolle. Derrida schreibt nicht über normative Frage, sondern er bekennt sich zu normativen Haltungen. Das muss auf den ersten Blick schwer nachvollziehbar, stellenweise gar paradox anmuten: Denn obwohl Derrida, wie wir gesehen haben, Glauben und Wissen als Quellen der Gewissheit rückhaltlos dekonstruiert, gibt er seinen normativen Bekenntnissen die Form von Glaubensbekenntnissen.³⁶ Der Glaube, auf den sich Derrida dabei bezieht, ist freilich, wie sich sogleich in der Lektüre dieser Glaubensbekenntnisse zeigen wird, kein ungebrochener. Es ist so etwas wie ein aufgeklärter Glaube oder besser: Es ist der Glaube, der bleibt, wenn das Wissen und mit ihm auch die Gewissheit des Glaubens dekonstruiert sind. Es handelt sich sozusagen um einen Glauben ganz ohne Wissen, um einen Glauben, dessen zentrales Charakteristikum darin besteht, auf jegliche Gewissheit ausdrücklich zu verzichten. Seine Normativität liegt nicht im Bekenntnis zu bestimmten Gehalten, wie es für religiöse Glauben gleich welcher Observanz zumeist so wichtig ist, sondern im Verzicht auf die Bestimmung eines Gehaltes; ein Verzicht, der sich aus den der Dekonstruktion innenwohnenden öffnenden und offen haltenden Bewegungen ergibt. Es scheint im Grunde diese Öffnungsbewegung zu sein, die Derrida als Emanzipation ins Auge fasst. Betrachten wir die Konturen dieses eigenartigen Glaubens jenseits von Glauben und Wissen etwas eingehender.

Beginnen wir mit einer Stelle aus *Foi et savoir*, in der die wesentlichen Momente von Derridas Stellung zum Glauben, wie er sie in seinen späten Schriften entfaltet, versammelt sind:

„Premier nom: *le messianique*, ou *la messianicité sans messianisme*. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais

36 Vgl. etwa Derrida, *L'université sans condition*, 11 (dt. 9).

sans horizont d'attente et sans préfiguration prophétique“. Etwas weiter heißt es dann noch: „*Cette dimension messianique ne dépend daucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique.“*

„Erster Name: *das Messianische, das Messianische ohne Messianismus*. Genannt ist damit eine Öffnung auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit, ohne Erwartungshorizont, ohne prophetisches Vorbild, ohne prophetische Vorausdeutung und Voraussicht.“ „*Die messianische Dimension hängt von keinem Messianismus ab, sie folgt keiner bestimmten Offenbarung, sie gehört keiner abrahamischen Religion eigentlich an.*“³⁷

In dieser Passage werden in stark komprimierter Form die zentralen *topoi* von Derridas Spätphilosophie angesprochen. Um diese Textstelle zu lesen, ist es daher nötig, einige Bemerkungen zu den Grundlinien von Derridas normativen Überlegungen zur Gerechtigkeit und zur politischen Philosophie zu machen. Bislang haben wir die Dekonstruktion vor allem als ein Verfahren kennen gelernt, das die Scheinbarkeit der Gewissheit von Begriffen auflöst und das dabei der Genealogie in vielen Hinsichten ähnelt. Dadurch könnte der Eindruck entstanden sein, dass der paralysierende Tiefenblick begriffsgenealogischer Prägung das wichtigste Kritikmittel der Dekonstruktion darstellt und dass die Dekonstruktion in ihrem Bemühen, Supplementierungsketten und Verschiebungsspuren nachzustellen vor allem auf die Vergangenheit hin ausgerichtet ist. Die Bahn dekonstruktiver Befragungen von Begriffen besitzt zweifelsohne außerordentliche Bedeutung für Derridas Vorgehen und der Eindruck, dass die Genealogie von großer Wichtigkeit für die Dekonstruktion ist, ist insofern gerechtfertigt.³⁸ Falsch wäre allerdings der in gewisser Weise sogar nahe liegende Schluss, dass der Blick der Dekonstruktion nach hinten gerichtet ist und sie gleich Benjamins

37 Derrida, *Foi*, 30/31 (dt. 31/32). Da dieser Teil von Derridas Text insgesamt kursiv gesetzt ist, handelt es sich bei den nicht kursiven Wörtern um Hervorhebungen; sie stammen von Derrida.

38 Derrida verweist explizit auf die Genealogie als einen dekonstruktiven Stil, der neben dem Aufspüren logischer Paradoxien als ihr wichtigstes Mittel gelten kann. Vgl. Derrida, *Force*, 48 (dt. 44).

Engel der Geschichte³⁹ nurmehr noch die Folgen betrachten und allenfalls nachträgliche Klarstellungen anbringen kann. Derrida arbeitet spätestens sei *Force de loi* immer stärker nicht nur die normative Bedeutung der Dekonstruktion heraus,⁴⁰ sondern er lässt im Zuge dieser Beschäftigung mit ethischen und politischen Fragen auch die auf die Zukunft und das Kommende hin ausgerichteten Dimensionen der Dekonstruktion hervortreten. Während wir bisher vor allem beobachten konnten, wie die Dekonstruktion durch den genealogischen Tiefenblick die Gewissheit überkommener Begriffe erschüttert und so die Bedeutung einer Dekonstruktion des Wissens primär von ihrer gewissermaßen nacharbeitenden Seite her ins Licht gerückt wurde, verschiebt sich der Fokus nun auf die vorbereitende Seite der Dekonstruktion. Aus ethischer und politischer Sicht ist dieser Perspektivwechsel unmittelbar einleuchtend: Denn für ethische und politische Fragen ist es unabdingbar zu reflektieren, was aus einem Brüchigwerden von Gewissheiten, seien es solche des Wissens oder solche des Glaubens, für das Hier und Jetzt, das immer schon mit einem halben Schritt in die Zukunft hineinragt, folgt. Das sind, um Missverständnissen vorzubeugen, keineswegs fremde Pfade, die die Dekonstruktion betritt. Die Ungewissheit des zukünftig Kommenden ist auch für die früheren Arbeiten Derridas wesentlich: Dass sich die Zukunft nicht antizipieren lässt, über sie also nichts mit Gewissheit festgehalten werden kann, hat Derrida überhaupt erst zu der Idee eines Ansetzens der Dekonstruktion im Inneren von Begriffskonzeptionen geführt, mit denen man eben hier und jetzt konfrontiert wird und die nicht einfach von einer zukünftigen Warte aus befragt werden können, da sich eine solche gar nicht einnehmen lässt. Der genealogische Blick der Dekonstruktion ist nur scheinbar nach hinten ausgerichtet; was er diagnostisch zu Tage fördert, hat große Relevanz auch für das, was zu tun ist und auch dafür, wie es zu tun ist. Und hier ist es die Anerkennung der Ungewissheit, die die wichtigste Lektion darstellt, die sich von der Dekonstruktion für praktische Fragen lernen lässt. Deshalb gewinnt der Begriff des Vielleicht (*peut-être*), dessen zentrale Stellung in Nietzsches Denken sich bereits gezeigt hat, auch für Derrida große Bedeutung⁴¹, denn er hält die grundlegende Ungewissheit

39 Vgl. Benjamins neunte geschichtsphilosophische These; Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 697f.

40 Vgl. Gondek/Waldenfels, *Derridas performative Wende*.

41 Vgl. hierzu nur: Derrida, *Politiques*, Kap. 2.

immer wach. In der oben zitierten längeren Passage aus *Foi et savoir* deutet sich ein Zusammenspiel von zwei Annahmen an, das so etwas wie die politische Ethik der Dekonstruktion ausmacht. Derrida fordert einerseits zu einer Öffnungsbewegung zur Zukunft auf, zu einer *ouverture à l'avenir*. Die Öffnung muss bedingungslos sein, denn die Zukunft lässt sich nicht wissen. Die Öffnung muss deshalb das Kommen des Anderen (*la venue de l'autre*) begrüßen, sich dafür bereithalten. Dieser Andere oder auch dieses Andere versinnbildlicht gleichsam die Normativität der bedingungslosen Öffnung auf die Zukunft, das Kommende hin: Unsere Haltung zum Kommenden muss sich für das Andere und die Anderen bereithalten; über sie lässt sich nichts wissen und alle Versuche, die Zukunft vorwegzunehmen, müssten dem Anderen unweigerlich Gewalt antun, weil sie sich ihm im Versuch der Vorwegnahme verschließen würden. Derrida deutet deshalb auch die Gerechtigkeit und die Demokratie als Bewegungen der bedingungslosen Öffnung.⁴²

Darum betont er andererseits ausdrücklich, dass das Erwarten des Kommens und des Kommenden keinen Erwartungshorizont (*sans horizon d'attente*) kennen kann. Ein solcher Horizont würde versuchen, die Zukunft in vorgezeichnete Bahnen zu ziehen. Dieser Verzicht auf einen Horizont bedeutet, wie wir aus einer korrespondierenden Stelle in *Force de loi* erfahren,⁴³ einen Verzicht auf die Gewissheit sowohl eines Horizonts des Wissens als auch eines Horizonts des Glaubens: Derrida distanziert sich von der säkulisierten Variante eines Horizontdenkens, wie sie etwa bei Kant vorkommt, und er wendet sich auch ab von religiösen Horizontideen, die in messianischen Lehren enthalten sind. Das alles wird in dieser Passage aus *Foi et savoir*, und nicht allein in ihr, dennoch in Zusammenhang mit einem Messianischen gebracht. Dieser Umstand ist erkläruungsbedürftig. Betrachten wir hierzu, was Derrida über dieses eigenartige Messianische sagt. Er greift zu einer Formulierung, die sein Messianisches distinkt von jeglichem religiösen Messianismus abgrenzt: Messianisches ohne Messianismus ist die Formel, die er dafür prägt – *le messianique, ou la messianicité sans messianisme*. Offenbar ist es der Erwartungshorizont, der Anticipationsversuch, kurz: die Herstellung von Gewissheit über das, was kommen wird, wenn sich auch nicht sagen lässt, wann es kommen wird, die Derrida zur

42 Vgl. Derrida, *Force und Politiques*.

43 Derrida, *Force*, 57 (dt. 48)

Distanzierung führen. Seine messianische Dimension folgt, so schreibt er deshalb, keinem solchen messianischen Programm: *elle ne suit aucune révélation déterminée*. Sein Messianismus ist wohl kein religiöser Messianismus; fremd bleibt er wenigstens allen Lehren und Gehalten, die das Kommende zu beschreiben suchen. Auf das Messianische scheint er sich überhaupt nur zu beziehen, um die Ausrichtung auf das, was kommt, zu umschreiben, um die prinzipielle Öffnung zur Zukunft zu akzentuieren.

Das Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem religiösen Glauben ist auch an anderen Stellen auffällig. Wiederum begegnen wir hier offenbar Derridas Versuch, Begriffe von innen auszuhöhlen, die zu überwinden ihm nicht möglich scheint. In *L'université sans condition* etwa zieht er zur Beschreibung seiner Position zwar den Begriff des Glaubensbekenntnisses heran, aber er tut es nicht ungebrochen: „*comme une profession de foi*“, „wie ein Glaubensbekenntnis“⁴⁴ seien seine Überlegungen aufzufassen. Kurz darauf schreibt er dann, dass es sich um einen „*appel en forme de profession*“, „einen Appell in Form eines Glaubens handelt“.⁴⁵ In beiden Fällen benutzt er den Begriff, aber er schließt sich ihm nicht an. Er verwendet ihn und lässt seine Gültigkeit dennoch in der Schwebe.

Derridas Messianisches ist, wie auch seine Glaubensbekenntnisse, zugleich eine Kritik des Glaubens und des Wissens – als eine Kritik jeder Gewissheit. Der Glaube, der bleibt, ist nicht Nichts, aber er ist auch nicht ein Etwas, das sich aneignen lässt. Er ist ein Bekenntnis zu der Möglichkeit, die sich aus der Offenheit ergibt und er begrüßt die Offenheit als Möglichkeit des Andersseins. Trotzdem: Warum der Bezug zum Glauben? Selbst wenn er sich in einer Halbdistanz zum Glauben hält, bleibt der Umstand bestehen, dass Derrida etwas vom Glauben zu erhalten sucht. Drückt sich darin, trotz aller Bekenntnisse zur Ungewissheit, letztlich doch ein, wenn auch nur verstohlen eingestandenes, Unbehagen an der Ungewissheit aus? Handelt es sich um einen heimlichen, nur halb eingestandenen Versuch, die Hoffnung des Glaubens in einen Glauben jenseits des Glaubens hinüberzurennen? Beantworten lassen sich diese Fragen letztlich nicht. Klare Antworten finden sich jedenfalls nicht in den Texten Derridas. Sie zu erwarten, hieße aber auch, Gewissheit dort zu reklamieren, wo sich gerade gezeigt hat, dass sie nicht zur Verfügung steht. Vermerken lässt sich den-

44 Derrida, *L'université*, 11 (dt. 9).

45 Ibid.

noch, dass Derrida auch in seinen Bezugnahmen auf den Glauben den befragenden Zweifel wach hält. Vielleicht ist sein Rekurs auf diesen Glauben jenseits von Glauben und Wissen eine Weise, die Hoffnung auszudrücken, dass das öffnende Befragen möglich bleibt.

