

II. Wo bleibt das Selbst?

1) Dekonstruktionen der Selbst-Erkenntnis und Einbruch des Anderen

Eine echte ‚Theorie der Erkenntnis‘ ließe sich aus Derridas Denken nur gewalttätig gegen seine eigene Intention konstruieren. (Man würde damit allerdings einer Gewalttätigkeit folgen, die für Derrida sowieso in jedem Denken vorgegeben und irreduzibel ist). Die Alternativen zwischen einer Ordnung der Erkenntnis, die vom Subjekt ausgehend das Objekt erfaßt oder aber aus der Ordnung der Objekte heraus dem Subjekt gegeben ist, sind für ihn gleichermaßen Grundformeln des metaphysischen Denkens. Gibt es dennoch einen Ansatz dafür, mit Derrida nach einer *Selbst-Erkenntnis* zu fragen? Die metaphysische bzw. der Onto-theologie verhaftete Frage ‚Was ist das Selbst?‘ müßte dabei in jedem Falle vermieden werden. Gefragt werden könnte allenfalls in einem Paradoxon, das schon eine Nicht-Identität und Andersheit impliziert, welche Rolle das Selbst im Spiel der Welt spielt oder wo es in der Bewegung der *différance* seine Spuren hinterläßt. Wo also bleibt das Selbst im Denken Derridas? Bleibt es? Oder zeichnet es sich durch sein Verschwinden aus?

Die Ablehnung jeglichen Grundes, Ursprungs und Zentrums bedingt zunächst folgerichtig auch eine Ablehnung der metaphysischen Begriffe des Ichs sowie des Subjekts, und zwar als *ὑποκείμενον*⁴⁴ und als transzendentales Subjekt. Jede Idee der Identität wird durch die vorgeordnete *différance* in Frage gestellt. Derridas Ansatz ist im Hinblick auf diese Fragen nicht neu. Er setzt Tendenzen fort, die sich beispiels-

⁴⁴ Man könnte allerdings durchaus die »Zirkumfession« Derridas, in der er ‚unter dem Portrait Benningtons stark autobiographische Fußnoten hinterläßt als ein Spiel, mit dem Begriff des *ὑποκείμενον* oder ‚*subjectum*‘ auffassen – Derrida selbst, sein Geschichte, seine Überlegungen, wären hier das ‚Zugrundeliegende‘.

weise in Foucaults These von der Ablösung der Episteme der Menschheit oder in Roland Barthes und Foucaults programmatischen Abgesängen auf den Tod des Autors abzeichnen.⁴⁵ Die Abgrenzung von der Idee des ›Menschen‹⁴⁶ rückt Derrida nicht besonders deutlich in den Fokus seines Interesses, allerdings scheint das Gebiet der Zeichen, Bücher und Texte, um das sein Denken zunächst kreist, immer schon eine von Menschen geschriebene und gelesene ›Welt‹ zu beschreiben. Eine explizite Beschäftigung mit den Begrifflichkeiten des Ichs und des Selbst erfolgt zunächst besonders deutlich an zwei Brennpunkten: einerseits in der Auseinandersetzung mit Descartes' Konzeption des *Cogito* und dessen Interpretation durch Michel Foucault und Emmanuel Lévinas; andererseits in der Beschäftigung mit der Phänomenologie Edmund Husserls. In beiden Fällen ist die Stellung des Ichs nicht von dem Prozeß und Erleben seines Erkennens zu trennen. Dieses Erkennen verfolgt Descartes, wie Derrida zeigen möchte, als Prozeß einer *Trennung* der Gewißheit vom ›Zweifelhaften‹. Bei Husserl manifestiert sich für Derrida deutlicher der andere Aspekt metaphysischen Denkens, der hierzu in einem Verhältnis der Ergänzung steht: der Versuch die Trennungen wieder in die *Einheit* der Wahrnehmung und unter das Diktat der Präsenz zu zwingen. Gegen die »phänomenologische Reduktion, die uns wieder in den Sinn einbiegt«, setzt Derrida »eine Reduktion dieser Reduktion: keine Reduktion auf den Sinn, sondern Reduktion des Sinns«, die der »souveräne Überstieg« und Exzeß der Philosophie und des Wissens sein soll. [SD 406] Derridas Kritik an Descartes und Husserl soll in den folgenden Abschnitten betrachtet werden, um die Frage zu beleuchten, inwiefern sein Denken im Umgang mit dem Nicht-Sinn und Wahnsinn für das Selbst eine andere Alternative eröffnet – vielleicht die Alternative der Andersheit, die er insbesondere aus der Beschäftigung mit Lévinas entwickelt. Welche Rolle spielt dabei, wenn auch noch nicht die Figur der Gabe, so doch eine Hingabe und Selbst-Aufgabe, die den ökonomischen Kreislauf der Reziprozität durchbricht?

⁴⁵ Vgl.: Roland Barthes: *Der Tod des Autors* sowie: Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: Texte zur Theorie der Autorschaft. Hrsg. von Fortis Jannidis, Gerhard Lauer u. a., Stuttgart 2000. S. 185–194. und S. 198–230.

⁴⁶ Eine explizite Auseinandersetzung mit der Debatte über das Ende des Menschen erfolgt 1968 in »*Fines hominis*«. [Randgänge 119–141]

1.1) »Die hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito« –
Hingabe an einen wahnsinnigen Augenblick

Der Durchgang durch den hyperbolischen Zweifel Descartes' wird bei Derrida zur Bewegung einer Hingabe an die Möglichkeit des vollständigen Irrtums und Nicht-Sinns oder Wahnsinns und an die Unentscheidbarkeit zwischen den Alternativen von Vernunft und Unvernunft. Kann aus dieser Hingabe eine Gewißheit des *Ego* gewonnen werden oder ist daraus letztlich eine andere Figur des ›Selbst‹ zu empfangen? Derridas Auseinandersetzung mit Descartes erfolgt in einem Leseprozeß zweiter Ordnung: Derrida liest, wie Foucault in »Wahnsinn und Gesellschaft«⁴⁷ Descartes liest und dabei dessen »Meditationes«⁴⁸ als einen »Gewaltstreich«, in der Dimension des theoretischen Wissens« bestimmt, der »eine philosophische Gefangenschaft des Wahnsinns« festschreibt. [SD 72] Schon in der ersten Meditation darüber »Woran man zweifeln kann« wird in Foucaults Lesart der Wahnsinn »wie durch Dekret« [SD 77] (also in einer analogen Bewegung zu den politischen und sozialen Ausschlußmechanismen, die Foucault in seiner Geschichte des Wahnsinns interessieren) aus dem Denken ausgeschlossen, um den Zweifel in eine sichere, nicht-wahnsinnige Methode überführen zu können. Der Zweifel besitzt einerseits ein hyperbolisches Moment, andererseits aber zugleich eine Einschränkung: Obwohl er sich zunächst auf die sinnliche Wahrnehmungen richtet, gibt es auch im sinnlich Gegebenen »sehr vieles andere, woran man gar nicht zweifeln kann« oder woran zu zweifeln unvernünftig wäre, es sei denn, man würde sich mit »Wahnsinnigen vergleichen, deren Gehirn ... so aufgeweicht ist, daß sie hartnäckig behaupten, sie seien Könige, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet, während sie nackt sind, oder sie hätten einen tönernen Kopf oder seien etwa gar Kürbisse oder aus Glas«. [Meditationes I 19] Foucault insistiert darauf, daß Descartes einerseits auch den Zustand des Traumes hyperbolisch verallgemeinert, um nachzuweisen, daß die nicht-sinnlichen Wahrheiten der *natures simples*, aus denen die Wahrnehmung zusammengesetzt sind, auch

⁴⁷ Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1969.

⁴⁸ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Zum erstenmal vollst. übers. und hrsg. von Arthur Buchenau, unveränd. Nachdruck der 1. Aufl. von 1915 mit neuer Vorbemerkung, Hamburg 1994. [Zitiert als: *Meditationes*]

wenn alles Traum wäre, ihre Gültigkeit behielten. Das denkende, zweifelnde Subjekt der »*Meditationes*« distanziert sich jedoch nicht davon zu träumen, aber von den so drastisch beschriebenen Wahnsinnigen, die ihre Wahn-Vorstellungen mit der Wirklichkeit verwechseln. Interessanterweise sind die Ideen der Wahnsinnigen, die Descartes hier beschreibt, bereits Selbst-Bilder: eine falsch aufgefaßte soziale Rolle – der Bettler meint, ein König zu sein – falsche Vorstellungen vom eigenen Äußeren sowie der eigenen Körperlichkeit und Materialität. Zugleich scheint in diesem Ausschluß des Wahnsinns der »Augenblick des Cogito«, der im Gang der »*Meditationes*« erst noch entwickelt wird, bereits vorweggenommen, denn die Möglichkeit, wahnsinnig, verrückt, von Sinnen zu sein – *amentes* und *demens* sind hier die lateinischen Begriffe, die auf einen Mangel an *mens*, also Geist oder Verstand verweisen – ist für Descartes bereits deshalb ausgeschlossen, »weil ich denke«. [Ebd.]

In einem zweiten Schritt lässt uns Derrida nun seine eigene Descartes-Lektüre nachlesen: Descartes »schließt in keinem Augenblick die Möglichkeit des totalen Irrtums für jegliche Erkenntnis aus«, die sich nicht auf »die einfachen und intelligiblen Dinge«, sondern auf die Sinneswahrnehmung gründet. [SD 78] Die falschen Selbstbilder, die als Wahnsinn abgewiesen wurden, werden sogar »als Möglichkeit des Traums zugelassen«. [Ebd.] Die Hyperbolik des Zweifels geht also für Derrida weiter als in Foucaults Interpretation. Sie zielt auf den »radikalen Bruch mit den Sinnen«, denen gegenüber die intelligiblen Gewißheiten eine gänzlich andere Ordnung bilden. [SD 80] »Jede Bedeutung, jede ›Idee‹ sinnlichen Ursprungs wird aus dem Gebiet der Wahrheit ausgeschlossen, ebenso wie der Wahnsinn«. [Ebd.] Derrida bezweifelt also, daß der Wahnsinn tatsächlich, wie Foucault annimmt, mit anderem Maß gemessen werde als der Traum oder Irrtum. Vielmehr erfolge der Übergang von der Rede über den Wahnsinn zum Beispiel des Träumens nur, um den darauf angewandten Zweifel allgemeiner zugänglich und damit noch radikaler zu machen – denn der Wahnsinn erschreckt in seiner Radikalität insbesondere den »Nicht-Philosophen, de[n] philosophischen Novizen« [ebd.], wohingegen jeder träumt und daher die weiteren Argumentationsschritte gut nachvollziehen kann.

»[D]ie eigentlich philosophische, metaphysische und kritische Phase des Zweifels« wird für Derrida erst mit der Einführung der Fiktion des *genius malignus* erreicht, da diese »die Möglichkeit eines totalen Wahnsinns« impliziert, der eben nicht mehr per Dekret aus dem Be-

reich der oder des Vernünftigen verwiesen und beherrscht werden kann. [SD 84f.] Unter der Täuschung des bösen Dämons werden das Weltbild ebenso wie das Selbstbild ver-rückt und sogar der Bereich des Intelligiblen verliert seine zuvor noch nicht bezweifelbare Sicherheit. Durch diese Verrücktheit ist also »das Ganze der Erkenntnis bedroht« und die Erkenntnis wird »in keinem Augenblick ... für sich allein den Wahnsinn beherrschen und meistern, das heißt objektivieren können. Wenigstens solange der Zweifel nicht aufgehoben sein wird.« [SD 89] Es gäbe unter der Ägide des Zweifels daher keinen einzigen Augenblick, der den Wahnsinn objektiviert, sich ihm also unbezweifelbar als nicht-wahnsinniges Subjekt gegenüberstellt, und dies gilt *trotz* des Augenblicks des *Cogito* und gerade *in* diesem Augenblick, selbst wenn »der Akt des *Cogito* und die Gewißheit, zu existieren, ... zum ersten Mal dem Wahnsinn« entgehen. [Ebd.] – Und zwar, »weil in seinem Augenblick, in seiner eigenen Instanz der Akt des *Cogito* *sogar* gilt, wenn ich wahnsinnig bin, *sogar* wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist.« [Ebd.] Die Originalität der Lesart Derridas liegt hier darin, den Akt des *Cogito*, der paradoxen (Selbst-)Gewißheit des Zweifels, als einen Augenblick der absoluten Unentscheidbarkeit zu verstehen – als den Augenblick der Leere, den »Nullpunkt« [SD 90], »der nicht mehr« – oder vielleicht gerade noch nicht – »dem Paar von *determinierter* Vernunft und *determinierter* Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört« [SD 89f.], so wie die *différance* jeder determinierten und eindeutig bestimmten Differenz im Sinne einer Opposition oder Alternative »vorausgeht«.

Diese Unentscheidbarkeit bildet für Derrida zugleich den Ausgangspunkt für jede partikulare Entscheidung und für die Geschichte der Erkenntnis als Totalität, in der dann die Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft zum Paradigma gemacht wird.⁴⁹ Durch die Radikalisierung des Zweifels und die Einführung der Idee einer totalen Täuschung werden Sinn und Wahn-Sinn so ununterscheidbar, daß der Augenblick der Aussage des *ego cogito* nur durch die letztlich voluntative Entscheidung zu einer Absetzung von der Ungewißheit, also zum Sprung in die postulierte Gewißheit ermöglicht wird, ohne daß die Unentscheidbarkeit dadurch eigentlich aufgehoben oder aufgelöst werden könnte.

⁴⁹ In jeder Erzählung dieser Geschichte, die sich auch Foucault zur Aufgabe macht, wird wiederum für Derrida diese Unentscheidbarkeit verdeckt.

Kehrt man zum Augenblick der Unentscheidbarkeit vor dieser Entscheidung zurück, eröffnet sich im Durchgang durch die Argumentation Descartes' für Derrida die Möglichkeit eines *ego cogito*, das »den Wahnsinn als seine Freiheit und seine Möglichkeit« anerkennt. [Ebd.] Es kann sich dem Wahnsinn und der absoluten Ungewißheit des Nicht-Sinns hingeben, ohne sich zu verlieren. Es bleibt für sich selbst, indem es sich passiv aufgibt oder hingibt, dennoch als dieser Akt erhalten bzw. ›gültig‹, allerdings eben in einer Aktivität, die zugleich eine absolute Passivität zuläßt: die Aufgabe der Aktivität eine Erkennens, das ›Sinn macht‹, zugunsten eines Frei-Seins von Gewißheit und für die Unentscheidbarkeit, das schließlich paradoxe Weise doch eine letzte Instanz der ›Gewißheit‹ bleiben soll. Denn die Bedingung dafür, die Gewißheit des eigenen Zweifelns und sich selbst als Zweifelnden erkennen zu können, kann für Derrida in der Argumentation Descartes erst im Durchgang durch das Andere des gewissen Erkennens und in der »Auseinandersetzung mit dem Dämon, mit dem bösen Dämon des Nicht-Sinns« [SD 90f.] gewonnen werden. Auf der anderen Seite dieses Exzesses bildet für Derrida der Gottesbezug einen Versuch die hyperbolische »*Spitze* selbst abzustumpfen« [SD 91], indem das *Cogito* auf der sicheren Seite einer absoluten Vernunft verankert werden soll – also bereits auf einer Seite der Unterscheidung, die für Derrida aus dem Nullpunkt des *Cogito* heraus eigentlich erst ermöglicht wird.

Der hyperbolische Augenblick des *Cogito*, der in Derridas Lesart dem Hinausgehen über Sein und Wesenheit in der platonischen *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* entspricht, welches ebenfalls das Denken an seine Grenzen führt, kann nicht festgehalten werden. Dieser Nullpunkt kann nicht er selbst bleiben. Er muß, um sowohl sich selbst als auch anderen mitteilbar zu sein, – um zu erkennen gegeben zu werden –, temporalisiert und den Maßstäben der Rationalität unterworfen werden. »Wahnsinnig zu sein«, heißt nämlich nur dann über den Augenblick hinaus wahnsinnig bleiben, wenn es nicht gelingt, »das *Cogito* reflektieren und aussagen zu können, das heißt, es als solches für einen anderen erscheinen lassen; einen anderen, der ich selber sein kann.« [SD 95] Wahnsinnig bliebe hier in der Rede über den Wahnsinn also derjenige, der nicht über den Augenblick des absolut radikalisierten Zweifels und der totalen Täuschung hinausgelangen und sich selbst als seiner selbst gewisses *Ego* und als Basis sicherer Erkenntnis zu erkennen geben kann. Indem Descartes seine eigene Argumentation auf der Seite des *λόγος* verankert und einem Ensemble fester Regeln und Axiome unterstellt,

die er als das »natürliche Licht (das in seiner unbestimmten Quelle sogar für die Irren gelten müßte) determiniert« und zwar in einer Determination, die für Derrida »dogmatisch ist«, versucht er sein eigenes Denken rückwirkend doch wieder gegen den Wahnsinn zu versichern. [SD 96] Was Derrida hier als dogmatische Determination beschreibt, wird Marion als ein (allerdings zwiespältiges) Bekenntnis Descartes' zur Entgegennahme einer ›göttlichen Gabe‹ der Erkenntnisfähigkeit und der ewigen Wahrheiten darstellen.

Der Akt der Hingabe, in der sich der Zweifelnde dem Augenblick des Wahnsinns überläßt, muß nun für Derrida in jeder Relektüre »wiederholt und von der Sprache oder dem deduktiven System unterschieden werden, in das Descartes ihn einschreiben muß, ... sobald er ihn für den anderen (das bedeutet für sich) reflektiert«⁵⁰. [SD 96] So zeigt sich das Paradox, daß eine Hingabe an die Möglichkeit des Nicht-Sinns nur in einer ›sinnvollen‹, logischen Sprache zu erkennen gegeben werden kann, die zugleich in jeder Wiederholung des Gedankengangs aufgegeben und unausweichlich neu erworben werden muß. Wer sich selbst reflektierend zu sich selbst verhält, ist hier für Derrida bereits ein Anderer, indem er sich in sich selbst auf einen Kommunikationspartner ausrichtet und die gemeinsamen Regeln der Mitteilung und der rationalen Argumentation akzeptiert, »für den anderen (das bedeutet für sich)«. [S.o.] Dies gilt also schon vor der Veröffentlichung der »Meditationes« im Dialog mit den Einwänden anderer, auf die Ricœur verweist, der allerdings ebenso auch die Andersheit hervorhebt, die durch den Gottesgedanken und den *genius malignus* ins Spiel gebracht wird. Die innere Andersheit jeder Reflexion, die immer schon darauf geöffnet scheint, sich einem Anderen (zu erkennen) zu geben, wird für Derrida von einer ›metaphysischen‹, monologischen Logik verleugnet. Auch das Selbst der Selbstreflexion ist eigentlich schon nicht mehr bei sich, denn nur in einem »Verhältnis zum anderen als anderem Es (soi) sichert sich der Sinn gegen den Wahnsinn und den Nicht-Sinn ab.« [Ebd.]

Gibt es also im Nachdenken über das Selbst immer schon nur dieses *andere soi* der Reflexion, das sich selbst gegenüber bereits differiert? Derrida scheint in der Forderung der Wiederholung des Augenblicks der Unentscheidbarkeit indirekt und in einer beinahe existenzphilosophischen Wendung von jedem Leser, von jedem Einzelnen zu verlangen, sich als ein Supplement an die Stelle des Zweifelnden, des

⁵⁰ Kursivierung K. B.

Cogito zu setzen, das sich für einen hyperbolischen Augenblick dem Nicht-Sinn überläßt, indem es bereit ist, sich von diesem anderen Selbst zu lösen, sich also »selbst« als Gegenstand der eigenen Reflexion aufzugeben, und sich, insbesondere im Hinblick auf die eigene Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, gerade in dieser Selbst-Aufgabe und im Durchgang durch die Ungewißheit zu ermöglichen. Descartes' Methodik einer Rede vom »Ich« und aus der Ich-Perspektive, die dennoch allgemeine Gültigkeit beansprucht, verlangt vom jeweiligen Leser, sich in die Position dieses »Ich« zu versetzen. Jeder einzelne, der sich hier supplementiert, wird damit zugleich zu einem Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie, die sich von ihm aus fortschreibt, und die zwischen dem hyperbolischen Exzeß und den Einschränkungen, in denen dieser sagbar wird, zwischen der Entscheidung für die Vernunft, dem Wahnsinn der Unentscheidbarkeit und dem Eingeständnis des Wahnsinns ihre ganz eigene Ökonomie entwickelt.

Wie kann es Derrida nun gelingen, das *Cogito* als diesen Ausgangspunkt, aber dennoch nicht als einen Ursprung zu verstehen, wie dies ein metaphysisches Denken des Subjekts unterstellen würde? Der Schlüssel hierfür muß in Derridas Verständnis der Zeit gesucht werden. Die »hyperbolische Kühnheit des kartesianischen Cogito« [SD 89] liegt für Derrida im Rückzug auf »eine zeitliche Ursprünglichkeit im allgemeinen«, »wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden«. [SD 90] Auch wenn in dieser Terminologie bereits die Metaphysik des Ursprungs lautet, scheint dieser »Ursprung«, in dem sich Sinn und Nicht-Sinn überkreuzen, eher im Kontext von Spur, Supplement und *differance* verortet zu sein, das heißt in einem Kontext, in dem es für den Derrida den Ursprung nicht gibt, er aber dennoch gedacht wird. An die Stelle eines Ursprungs tritt eine Ursprünglichkeit, die sich in jedem Augenblick wiederholt. Die Nicht-Präsenz, die Leerstelle, die Derridas Denkbewegung umkreist, wird so in das cartesische *Ego*, in die Lücke zwischen der Radikalisierung des Zweifels und der Entscheidung zur Gewißheit, in die Lücke zwischen »*cogito*« und »*sum*« hineingetragen. Nur im Bezug auf diese Lücke und den beinahe kierkegaardschen Sprung der Entscheidung, kann sich das *Ego* tatsächlich zu sich selbst verhalten. Die Leerstelle, das Loch in der Schriftrolle, die Öffnung im Inneren des dekonstruierten Denkgebäudes, in der ein Aufstieg möglich ist, liegt mitten in demjenigen Selbst, das sie denkend umkreist. Und der ungeheuerliche messianische Anspruch des Übersteigens und Hin-

ausblickens auf ein noch nicht Erkennbares und Benennbares meint möglicherweise auch die immer neue Herausforderung jedes Denkens und Denkenden, über sich selbst hinauszugehen und die eigene, umkreiste Offenheit als Öffnung auf ein Anderes oder die Anderen hin zu verstehen, wie sie sich auch in der Performanz der Gabe manifestieren wird.

Bestätigung fände diese Hypothese in der immer deutlicheren Zuwendung Derridas zu Emmanuel Lévinas' Philosophie des Anderen sowie auch in der immer stärkeren Fokussierung auf Themenbereiche, die tatsächlich die zunächst so abstrakte Denkbewegung auf konkretere Fragen der Ethik herunterbrechen – von der reinen Bewegung des Fragens also auf die Bewegungen des Fragenden, Denkenden, Handelnden und auf die Bewegungen der Anderen, der Fremden, der Freunde, Gäste, Geber und Empfänger, die er dabei kreuzt.

1.2) *Einbruch des Anderen und Verausgabung des Selbst*

Die Frage nach dem Anderen bildet, insofern sie vom Selbst und seiner Endlichkeit her gedacht wird, so Derrida in seinem Aufsatz über »*Gewalt und Metaphysik*« bei Emmanuel Lévinas, »die philosophische Frage überhaupt: warum ist die wesenhafte, irreduzible, absolut allgemeine und unbedingte Form der Erfahrung des Zugangs zum Anderen noch Ichheit?« [SD 199] In der Undenkbartheit und Unmöglichkeit, die Erfahrung eines Anderen selbst zu erleben, stößt für Derrida die Vernunft genauso an ihre Grenzen wie in Descartes' hyperbolischem Zweifel und öffnet sich damit auf die Fragestellungen: »Warum die Endlichkeit?« und »Warum die Vernunft?« [Ebd.]

Die Figur des Anderen, die in die *Cogitatio* einbricht, der *genius malignus*, ist zunächst, wie auch Ricœur betont, eine Hypothese, die der Zweifelnde selbst aus sich heraus generiert, eine Fiktion. [Vgl. SD 85] Gerade durch diese Fiktionalität scheint die subversive Andersheit des Dämons durch den Denkenden kontrolliert und beherrscht werden zu können. Gegen eine solche Bannung der Andersheit durch ihre Fiktionalisierung und gegen ihre Integration in ein mit sich selbst identisches Selbst, in dem jede Differenz letztlich »eine Illusion, ein ›Spiel des Selbst‹« ist [SD 144], richtet sich Emmanuel Lévinas, indem er der Totalität des Solipsismus eine radikale Andersheit gegenüberstellt, die dem Selbst vorausgeht. Der Andere bei Lévinas ist, so Derrida, »Ande-

rer nur, wenn seine Andersheit absolut, das heißt unendlich irreduzibel ist; das unendlich Andere kann aber nur das Unendliche sein.« [SD 159]⁵¹

Lévinas liest Descartes' dritte Meditation⁵², um ihn gegen Husserl auszuspielen, der das *Cogito* in der Lage sieht, sich die Idee des Unendlichen selbst zu geben. Indem Descartes dagegen das Unendliche als das anerkenne, was »ihn als Cogito schon ermöglicht hat, indem es ihn übersteigt«, ist sein Denken geöffnet für »die ethische Beziehung als das ursprüngliche Von-Angesicht-zu-Angesicht, als das Hervortreten der absoluten Andersheit«, die für Lévinas vor jeder Ontologie den Gegenstand der ersten Philosophie bildet. [SD 162] Die unendliche Exteriorität des Anderen ist, so Derrida, »nicht räumlich, denn der Raum ist der Ort des Selbst« und nicht des Anderen. [SD 171] Das unräumliche Außerhalb ist das eines Rufes, der von anderswo an das Selbst ergeht, und zwar bevor es es selbst ist und durch diesen Ruf auf einen räumlichen Standpunkt festgelegt wird, von dem aus es dann seine Antwort gibt: das »Me voici«, das »Hier sieh mich«. »Der unendlich Andere (bzw. das Unendliche)« ist »Rede, Ursprung des Sinns und der Welt« [SD 162] und damit auch Voraussetzung der Gabe der Welt an den Anderen.⁵³ Der Begriff und die Sprache sind »immer schon dem *Andern* gegeben« [SD 145] und können diesen daher nicht in sich einschließen, denn er verfügt bereits über sie. Diese »Gebung« der Sprache an den Anderen drückt sich noch vor dem Akkusativ, den Ricœur bei Lévinas hervorhebt, in der »Dimension des Dativs oder Vokativs« aus. [Ebd.] Sowohl die Figur des Rufes als auch die dativische Ausrichtung der Sprache wird auch bei Marion eine zentrale Rolle spielen.

In der paradoxen Rede von der »positiven Un-endlichkeit« des Anderen liegt für Derrida vielleicht der »Punkt ..., an dem das Denken am

⁵¹ Für Lévinas steht der oder das absolute, radikal Andere in einer Ablehnung Hegels auch jenseits der Geschichtlichkeit, während wiederum Derrida die Frage stellt »ob es Geschichte gibt, wenn die Negativität im Zirkel des Selbst gefangen ist und wenn die Arbeit sich nicht wirklich an der Andersheit stößt, wenn sie sich nicht selbst ihren Widerstand gibt«, ob also gerade »die Geschichte nicht mit jenem Verhältnis zum Anderen beginnt.« [SD 144]

⁵² Interessant ist im Hinblick auf die Descartes-Interpretation Marions, daß gerade die zweite Meditation mit der Existenzaussage »überblättert« wird, die Marion besonders intensiv diskutiert. Vgl. Abschnitt D. II. 2 meiner Arbeit. Auch die Beziehung auf eines nicht-räumliche Außerhalb des Rufes bei Lévinas, wird uns bei Marion wiederbegegnen.

⁵³ Siehe hierzu noch einmal Abschnitt A. IV. meiner Arbeit.

entschiedensten mit der Sprache bricht«. [SD 174] In dieses Wort ist eine Negativität eingeschrieben, die notwendig erscheint, um überhaupt etwas anderes denken zu können als nur ein Selbst, einen Punkt, eine Identität des Selben ohne Anderes, also auch um in der Sprache dann das Anbieten einer gemeinsamen Welt vollziehen zu können und »einander zu erkennen zu geben«. »Das unendlich Andere wäre nicht, was es ist: anders –, wäre es positive Unendlichkeit und enthielte es nicht in sich die Negativität des Un-bestimmten, des $\alpha\piειρον$ «. [Ebd.] Und die Offenheit des $\alpha\piειρον$ bedarf wiederum der Geschlossenheit einer Endlichkeit, um sich durch etwas hindurch zu eröffnen – um sich als *Offenheit* zu erkennen geben zu können.⁵⁴

Die Begegnung mit dem Anderen ist nicht einfach ein Einbruch in das Selbst von außerhalb, sondern trägt in Derridas Interpretation als »Eschatologie, die nichts erwartet« und daher einen Aufbruch »ohne Hoffnung auf eine Rückkehr« zum Selbst verlangt, bereits Züge eines Heraustretens nach Außen, einer Selbst-Verausgabung. [SD 146] Auch diese Bewegung des Ausbruchs soll aber nicht räumlich verstanden werden. Sie ist zunächst wesentlich zeitlich, wenn nicht sogar Bedingung jeglicher Zeitlichkeit, denn die »Begegnung des Unvorhersehbaren«, also des absolut Anderen bildet »die einzige mögliche Öffnung der Zeit, die einzige reine Zukunft, die einzige reine Verausgabung jenseits der Geschichte als Ökonomie.« [SD 146 f.] – Eine *reine* Verausgabung also, die sich später in der Figur der *reinen* Gabe wiederholen wird, und zwar ebenfalls im Modus des Unvorhersehbaren und der Überraschung.⁵⁵ Kern der Verausgabung ist es, daß das Selbst *sich* ganz gibt. Und diese Gabe bildet einen Kontrast zu dem, was Lévinas, wie schon von Ricœur betont, als eine nur »ökonomische Freiheit« [SD 148] der theoretischen Erkenntnis versteht: Diese Freiheit der Erkenntnis vergißt, daß sie sich nur mit dem beschäftigt, was ein Selbst sich selbst gibt – also mit etwas nur vorgeblich von dem betrachteten Phänomen selbst aus Gegebenem – und bleibt so in sich selbst gefangen. Für Lévinas bleibt daher die Philosophie aus ihrer griechischen Wurzel heraus, in der sie »seit Sokrates durch eine Vernunft beherrscht wird, die in sich

⁵⁴ »Der Andere kann das, was er ist: unendlich anders, nur in der Endlichkeit und der Sterblichkeit (der meinen und der seinen) sein. Freilich nur im Augenblick, wo er zur Sprache kommt, erst dann und auch nur dann, wenn das Wort *anders* einen Sinn hat.« [SD 175]

⁵⁵ Siehe Abschnitt B. IV.

nur aufnimmt, was sie gibt,« stets »eine Tautologie und eine Egologie«. [Ebd.]

Derrida betont, daß sich die Notwendigkeit der Unendlichkeit des Anderen, dessen Erkenntnis das Selbst sich nicht selbst geben kann, in Lévinas' Konzeption durch eine Abwehr der Gewaltsamkeit begründet, als die das Gebot oder der Befehl eines mir gleichrangigen, endlichen Anderen verstanden würden. [Vgl. SD 163] Lévinas benötigt also den Gedanken einer positiven Unendlichkeit des Anderen als eine Art von ›Souverän‹, der in seinem Denken den Frieden sichern und eine Autorität der Gerechtigkeit ermöglichen soll. Dennoch bildet für Derrida paradoxe Weise der Anspruch, das Gesicht des (göttlichen) Anderen anzuerkennen, auch die Voraussetzung für den Krieg und für den Kampf um Anerkennung. Jedes Phänomen, jedes Erscheinen, auch das des Gesichts, das nur in der Spur des Anderen zugänglich ist, »setzt eine originäre Verunreinigung durch das Zeichen voraus«, so daß der sich zwischen dem Unendlichen und Endlichen zerspannende Krieg als eine Art ›Vater aller Dinge‹ »gleichursprünglich mit der Phänomenalität« ist, »er ist der Aufbruch selbst der Sprache und des Erscheinens«, das Aufbrechen der Differenz. [SD 197] Jedes Sich-Geben der Phänomene wäre hier so schon ein sprachliches, semiotisches Zu-erkennen-Geben. Und die Sprache bzw. der Diskurs, der seine Gewalt auf einer nicht-ethischen Ebene nur gegen sich selbst wendet, wird zugleich als Angebot der Welt an den Anderen »die einzige Möglichkeit, die schlimmste Gewalt im Zaume zu halten: die des primitiven und prä-logischen Schweigens«, des Nichts und des Nihilismus, in der auch die Differenz zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit und damit auch die Idee des Friedens weder denkbar noch sagbar wären. [Ebd.]⁵⁶ Damit dieses Denken und Sagen möglich wird, aus einem ethischen Anspruch heraus also, »gibt es die Philosophie, in der die Gewalt im Wissen sich gegen sich selbst wendet,

⁵⁶ Wegen dieser Möglichkeit, die Gewalt in den Diskurs zu verlagern und so auch einzugrenzen und zu beherrschen, verläßt Hegel für Derrida die Argumentationsebene, auf der er zunächst durchaus dem Subjekt gegenüber äußerliche Andere einbezieht, und »vermeidet es ... in der *Phänomenologie des Geistes* das Wort ›Mensch‹ auszusprechen«. Stattdessen beschreibt er »den Krieg (die Dialektik von Herr und Knecht beispielsweise) ohne anthropologische Bezugnahme im Feld einer Wissenschaft vom *Bewußtsein*«. In dem also die Dialektik selbstreferentiell auf den Diskurs und in das Bewußtsein hinein gewendet wird, verfolgt Hegel letztlich das gleiche Ziel, das Lévinas den Anderen als Unendlichkeit und Exteriorität denken läßt: den bestmöglichen Versuch einer Einhegung und Verminderung der in letzter Konsequenz irreduziblen Gewalt, denn »dieser zweite Krieg als Anerkennung ist die geringstmögliche Gewalt« [SD 197]

in der die originäre Endlichkeit sich selbst erscheint, und in der der Andere im und durch das Selbst geachtet wird. [SD 199]

Eine echte Offenheit für den Anderen setzt bei Lévinas, analog zur *Hingabe* an den Augenblick des hyperbolischen Zweifels, eine *Verausgabung* des Selbst an den absolut Anderen voraus, die diesen nicht in der Bewegung der Rückkehr wieder als Teil des Selbst und der Identität vereinnahmt. Die griechische Philosophie integriert hingegen die Andersheit in das Selbst und in den *λόγος*, ermöglicht so die Achtung eines Anderen durch das Selbst hindurch, (be)achtet dabei aber nicht die Exteriorität der Andersheit, während es umgekehrt für Lévinas »keine innere Differenz, keine fundamentale und eingeborene Andersheit im Ich« gibt. [SD 167] Da Derrida hinter die Unterscheidung zwischen Innen und Außen blicken möchte, möchte er auch diese beiden Sichtweisen ineinander verschränken. Soll also von Derrida aus ein ›Selbst‹ gedacht werden, so trägt dies die Andersheit immer schon in sich, denn »das Andere ist im Selben« [s. o.] – nicht nur im personalen Selbst, wie es bei Ricœur als ein Anderer im Mittelpunkt steht, sondern in jedem Selben. Anstatt die *Idem*-Identität um eine *Ipse*-Identität zu erweitern, ist hier jedes *Idem*, nicht nur das des personalen Selbst, von vornherein in Frage gestellt. Läßt sich diese In-Frage-Stellung jeder Selbigekeit nun im Bezug auf das personale Selbst auf jenes Verhältnis der »Interrogation« zwischen Selbst und Anderem beziehen, die bei Lévinas »keineswegs theoretisch« ist, sondern »totale Frage, höchste Not und Entblößung, Auflehnung, anspruchsvolles, an eine Freiheit gerichtetes Gebet, das heißt Aufforderung: der einzige mögliche Imperativ, die einzige inkarnierte Gewaltlosigkeit, weil sie die Achtung des Anderen ist«? [SD 147]

Jedes ›Selbst‹ spielt für Derrida unweigerlich das Spiel der Differenzen – räumlich, zeitlich und endlich –, denn es gibt nichts als dieses Spiel, es ist in dieses Spiel der Welt geworfen, in den Kreislauf seiner Ökonomie, in den Verlauf der Geschichte. Und zugleich kann es in Derridas Umweg über Lévinas wohl auch als ein Selbst gedacht werden, das sich, gerade weil es in sich anders ist, auch für das Andere und den anderen Anderen öffnet. Es muß sich aus sich selbst heraus auf die Andersheit hin übersteigen, sich verausgaben, um sich selbst und das Andere in sich selbst erkennen zu können. Es muß sich zwischen der Bejahung des Nihilismus und der Hoffnung auf ein noch nicht Sagbares aber vielleicht schon Beschreibbares Anderes-als-das-Nichts bewegen, ebenso wie zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn, dem Endlichen

und Unendlichen – zwischen allen Stühlen, wobei es sich diesem ›Zwischen‹ als Unentscheidbarkeit immer nur augenblicklich hingeben kann. Es läßt sich auch als ein Selbst denken, das spricht und philosophiert – dem Anderen die Möglichkeit einer gemeinsamen sprachlichen Welt zu erkennen gibt –, um die radikalere Gewalt der Sprachlosigkeit zu vermeiden, und daß dabei sich selbst die Gewalt der Sprache antut. Ebenso ist es als ein Schreibendes, Lesendes, Zeichen und Spuren hinterlassendes Nicht-Anwesendes zu denken – es äußert sich, entäußert sich, bleibt dabei zwar an eine identifizierende Sprache gebunden, kehrt aber dennoch niemals in dasselbe, identische Selbst zurück, sondern soll in jeder Wiederholung zugleich aus dem Kreis ausbrechen oder diesen zumindest elliptisch aufbrechen und verschieben.

2) Wer spricht? Wer schreibt? – »Als ob ich von einem Unbekannten geschrieben wäre«

Als Gegenpart zu Lévinas läßt sich wie schon bei Ricœur Edmund Husserl betrachten. Sowohl die ›andere Zeit‹ als auch das ›andere Subjekt‹ werden von diesem vermittelt über die Re-Präsentation und die Appräsentation letztlich am Maßstab einer mit sich selbst identischen Präsenz entwickelt. In gewisser Weise erscheint Husserls Phänomenologie in der Diktion Derridas als philosophische Manifestation einer existenziellen Sehnsucht nach der Gegenwart »in ihrem originären Sich-selbst-fehlen« [SuPh 118] – einer Sehnsucht der Gegenwart nach sich *selbst*, aus der die Zeichen und die Schrift hervorgehen. Bedarf aber diese Sehnsucht nicht eines Trägers? Dieser müßte ein zeitliches ›Selbst‹ sein, dem sich die Gegenwart in der Bewegung seiner eigenen Zeitlichkeit entzieht und das diesen Mangel ›leidet‹, das ihm Ausdruck verleiht in der schriftlichen Bewegung der Supplementation, die eine philosophische Schrift über die Zeitlichkeit sein kann, eine Erkundung des Mangels, welche sich allerdings in der Reflexion immer schon selbst verdeckt, sobald sie versucht die Gegenwart oder Selbst-Gegenwärtigkeit in ihrem Entzug einzuholen oder zu benennen. Wie ist für Derrida ein Schreibender denkbar? »Es gibt keine konstituierende Subjektivität« [SuPh 114], lautet hier die vorläufige Antwort. Es gibt keine Konstitution, sondern allein die hinterlassene Spur. An die Stelle, an der die Phänomenologie »das traditionell in seiner dativischen Form als reflexive oder prä-reflexive phänomenologische Selbstgebung bestimmte

Für-sich der Selbstgegenwart« ansetzt, tritt für Derrida supplementär das »*für etwas*« (à la place de), das zugleich die grundlegende Denkfigur des Zeichens und der »Operation der Bedeutung schlechthin« bildet. [SuPh 119] Das Selbst der Selbstgegenwart wird dann nicht sich selbst gegeben, sondern es wird gerade von sich selbst weg- auf etwas anderes hin-gegeben.

Das Personalpronomen *›ich‹* ist für Husserl ein okkasioneller Ausdruck, dessen Bedeutung nicht von der Situation des sprechenden Subjekts zu trennen ist. Wer *›ich‹* sagt, meint sich selbst und nicht jeden beliebigen möglichen Sprecher, der sich an die Stelle des Wortes *›ich‹* einsetzen könnte, er meint den »Nullpunkt des subjektiven Ursprungs, das *ich*, das *hier*, das *jetzt*« [SuPh 126], also auch den Nullpunkt, der am Ende der cartesischen Bewegung durch den Zweifel und den Wahnsinn gewiß bleibt. Und die Eigenheit dieses Nullpunktes des *Cogito*, das die letzte Gewißheit des *ergo sum* garantiert, besteht, wie bereits aufgezeigt wurde, für Derrida gerade darin, daß diese transzendentale Gewißheit ohne jede Einschränkung gilt: das heißt, sie wird weder durch meinen Wahnsinn noch durch meine Abwesenheit noch durch meinen Tod eingeschränkt. »*Ich* drückt aus, ob ich nun die aktuelle Anschauung von mir selbst habe oder nicht; *ich bin* bedeutet, ob ich nun lebendig bin oder nicht.« [SuPh 128]

Jede vollständige Phänomenologie der Wahrnehmung ist für Derrida eine Illusion, denn die Sache selbst entzieht sich stets in der Bewegung der Zeit und der *différance*, anstatt sich gegenwärtig zu erkennen zu geben. [Vgl. SuPh 139 f.] Zu verfolgen ist also nicht die Wahrnehmung oder die Sache *selbst*, sondern lediglich ihre Spur. Zu suchen ist also auch nicht das *Selbst*, sondern allein seine Repräsentation in der Schrift, die sich als Spur gerade aus seinem Entzug ergibt. Im Text, dessen Äußeres es nicht gibt, wird der *›Tod‹* oder die Abwesenheit des Ichs oder Subjekts notwendig, damit es überhaupt, nämlich als Text, als Wort oder Schriftbild möglich ist und aus der Geschlossenheit eines Selbst- oder Ich-Bezuges heraustreten kann. Um sich schriftlich zu erkennen zu geben, muß es sich aus sich heraus begeben oder sich selbst *›weggeben‹*. Die Dynamik eines *Sich-zu-erkennen-Gebens* kann hier vielleicht derjenigen der *différance* gerecht werden. In der Schrift kann sich das Ich nur durch seine Abwesenheit hindurch hinterlassen. Mehr als diese Spur seiner selbst gibt es nicht. »Mein Tod ist strukturell notwendig für die Verkündung des *ich*« [SuPh 129] – wohlgemerkt für seine *Verkündung*, für das Ich-Sagen, das hier beinahe einen messia-

nischen Anklang erhält. Vom Ich-Sein oder von der Existenz ist hier nicht die Rede.

Betont Husserl die Idealität des *gesprochenen* Wortes, so ist sie für Derrida trotz der Materialität der Schrift gerade stärker, wenn jemand *ich* schreibt, ohne sich selbst durch seine Anwesenheit und Anschaulichkeit als dieses Ich zu erkennen zu geben. Erst wenn ich das Wort *ich* nicht höre und dabei unmittelbar mit der Anschauung eines Sprechenden verbinde, es nicht selbst sage und unmittelbar als mein eigenes Wort höre, sondern wenn ich es stattdessen *lese*, wird es gleichgültig, ob ich oder ein anderer dieses Wort geschrieben hat, das ich in jedem Fall so lese, »als ob *ich* von einem Unbekannten geschrieben wäre«. [SuPh 128 f.] Und so kann ich als schreibender und lesender Bewohner der textuellen Welt, der diese von innen heraus fortwährend dekonstruiert, mich auch nicht in ein sicheres Selbst zurückziehen. Ich kann mich nur zum Wort ›*ich*‹ in Beziehung setzen, wo immer es im Text erscheint und wer immer es geschrieben hat. Zugleich bin ich auf dieses Wort immer schon bezogen, sobald *ich* schreibe oder lese. Im Schriftbild ›*ich*‹ wird nicht bereits ein Bezug auf den aktuell Sprechenden festlegt, sondern es ist mir erlaubt, mich in das geschriebene ›*ich*‹ supplementär einzusetzen – ich kann in diese Fuß-Spur des Ich-Schreibenden nur meinen eigenen Fuß hineinsetzen, wenn der Fuß desjenigen, der sie hinterlassen hat, bereits einen Schritt weiter ist. Und dies gilt sogar dann, wenn ich selbst der Ich-Schreibende bin, sofern ich nicht auf der Stelle stehen bleiben möchte und sofern mir auch die Möglichkeit offen bleiben soll, meinen eigenen Weg anhand meiner Spur zu wiederholen.⁵⁷

Derridas kritische, kämpferische Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Stimme und Präsenz eines sprechenden Subjekts verweist von

⁵⁷ Muß nicht diese doppelte Bewegungsmöglichkeit des Weitergehens und der Wiederholung als ein Postulat vorausgesetzt werden, um Derridas strukturelle Notwendigkeiten der Abwesenheit aufrechtzuerhalten? Hinter diesem Postulat scheint sich eine andere Art der Voraussetzung zu verbergen, nämlich die ›Gegebenheit‹ der Zeitlichkeit, die sich anschließend an Husserl zwischen den Möglichkeiten der Retention und Protention aufspannt und mit Heidegger ein Dasein bestimmt, das sich zu sich selbst in Beziehung setzt, in einer Gewichtung des Fragens, der auch Derridas Denken folgt, und in der Ekstase der schriftlichen Äußerung, die schließlich immer auch eine Selbst-Entäußerung wird. Zu fragen ist nun, ob gerade diese Abwesenheit des Ichs und Aufgabe des Selbst und seiner Sicherheiten in den Tod oder Wahnsinn hinein auch für Derrida die Möglichkeit für eine Art von Eigentlichkeit des Selbst bieten, die nicht als Ursprünglichkeit gedacht werden dürfte.

vornherein auch auf die Frage nach einem Adressaten des Wortes, die im Phonozentrismus in den Sprechenden selbst zurück verwiesen wird, der sich selbst affiziert. Der Andere ist aber nicht ein bestimmbares Gegenüber des Selbst, auch nicht ein dem Subjekt begegnendes Objekt, sondern zugleich der Unbekannte, von dem *ich* geschrieben wurde. Ich kann in den Spuren seines Textes gehen. Er ist gemäß dem berühmten Beckett-Zitat: »Wen kümmert's wer spricht, hat jemand gesagt, wen kümmert's wer spricht«, das seit Foucault mit der Debatte über den Tod des Autors und des Subjekts verbunden wird,⁵⁸ der anonyme Jemand, der dies gesagt hat (vor langer Zeit und jetzt nicht mehr hörbar), sowie die offene Frage danach, wer spricht, und danach, wen dies kümmert, und. Als Anderes, das sich der lebendigen Gegenwart bzw. der Gegenwart des Lebendigen entzieht, lässt sich aber vielleicht auch jener ›Tod‹ betrachten, der im Hinblick auf das Subjekt verkündet wird: Da durch die Endlichkeit der Hingabe an den Moment der Präsenz ebenso wie an den Augenblick der Unentscheidbarkeit eine Grenze gesetzt ist – auch in der Entäußerung der Gabe –, eröffnet sich die Paradoxie, daß diese, ebenso wie die Bewegung der *diffrance*, immer schon mit einer geschlossenen Ökonomie verbunden ist. In der Mitteilung oder Kundgabe ist mit der Sprache für Derrida stets »der Prozeß des Todes ... in den Zeichen am Werk« [SuPh 57], der hier auch als eine Selbst(ent)äußerung in ein Anderes und an den Anderen verstanden werden kann. Umgekehrt scheint sich die existenzielle Grenzerfahrung des Todes nur in den Zeichen und in der Schrift so erfassen zu lassen, daß sie darin zugleich ›überlebt‹ wird.

Es gibt für Derrida kein ursprüngliches Subjekt, das sich selbst

⁵⁸ Vgl. Michel Foucault: *Was ist ein Autor?* In: Texte zur Theorie der Autorschaft, a.a.O. S. 198–230. Foucault schließt hier an Roland Barthes Diktum vom »Tod des Autors« an, das wiederum ganz wesentlich mit dem auch von Derrida praktizierte Andenken gegen den Ursprung zusammenhängt – hier gegen den personalen Ursprung eines Textes. Es ist für Barthes die »Schrift (écriture)«, die »jede Stimme, jeden Ursprung« zerstört. Gefordert wird ebenfalls analog zu Derridas Plädoyer für die Bejahung des Nicht-Sinns, eine »systematische Befreiung vom Sinn«, eine Hingabe an den offenen Prozeß der Einschreibung in das Feld der polyvalenten und arbiträren Zeichen. (Roland Barthes: *Der Tod des Autors*. In: Texte zur Theorie der Autorschaft, a.a.O. S. 185–194. Hier S. 185 und S. 191.) Foucaults Frage nach der historischen Entwicklung der *Funktion* des Begriffs ›Autor‹ verschiebt gemäß dem Zitat Becketts den Fokus von einem aktiven, sprechenden Subjekt, auf denjenigen, *den* dieses Sprechen betrifft, *den es kümmert*. Die Frage, wen es kümmert und betrifft, erscheint demnach auf den zweiten Blick nicht als eine rein rhetorische Frage.

verausgaben oder rein aus sich selbst her geben könnte, ohne dies auf ein Anderes und auf Andere hin zu tun und ohne bereits in sich selbst anders zu werden. Da, wo das philosophierende Selbst liest, schreibt und ein Werk bzw. Spuren hinterläßt, ist es immer schon auf andere bezogen und in ein Gewebe, eine *texture* des Miteinanders eingeschrieben – insbesondere in die Gemeinschaft der Frage.

3) Die Andersheit im Selbst und die anderen Anderen – Übergänge zu einer Ethik der Gabe?

Die Sprache, über die sich das Selbst wesentlich definiert, ist für Derrida nicht auf einen Monolog zu beschränken, sondern als Mitteilung oder als Wechselspiel von Kundgabe und Kundnahme zu denken, die Husserl als Elemente der reinen Anzeige gegenüber dem unmittelbaren Selbstbezug abwertet. Der sprachliche Bezug auf den Anderen wird mehrfach in einer Terminologie ausgedrückt, die bereits auf das Modell von Geben und Annehmen, Gabe, Hingabe und Verausgabung verweist. In »*Gewalt und Metaphysik*« heißt es im Bezug auf Lévinas: »Das Wort muß nicht nur jemandes Wort sein; es muß das, was man das sprechende Subjekt zu nennen pflegt, auf den Anderen hin überborden.« [SD 150] Die Begegnung mit dem Angesicht des Anderen, in der diese Überschreitung für Lévinas möglich wird, erfolgt im Austausch von Blicken sowie in einer Offenheit für den Ruf des Anderen, die »dem Unsichtbaren Gehör schenkt«. [SD 154] Ich bin bereits angesprochen, geben dem Ruf meine Aufmerksamkeit und kann wiederum durch die mir gegebene Sprache die »Gabe der Welt an den Fremden als den schlechthin Anderen« als ein gewaltloses »*Angebot*« vollziehen. [SD 226] Mit der Reziprozität und Ökonomie des Tausches kann der kommunikative Austausch brechen, wenn das Mitgeteilte oder Kundgegebene als ein Werk zu betrachten ist:

»*Totalité et Infini* teilt uns mit, daß die Sprache dem Anderen die Welt zu geben habe. Ein Meister, der auf den Satz verzichten würde, gäbe nichts; er hätte keine Schüler, sondern nur Sklaven. Ihm wäre das Werk – oder die Liturgie – versagt: jene Verausgabung, die mit der Ökonomie bricht und die nach Levinas nicht als Spiel gedacht werden darf.« [SD 226]

Die reine Gabe gibt für Derrida in aller Radikalität ihrer Aporie letztlich nichts Gegebenes, kein Objekt, keinen Begriff, auch nicht den Satz.

Geht es also um die reine Verausgabung und Aufgabe des Sinns in das Spiel und in die Offenheit der Frage oder ebenso wesentlich um die Gabe und Kundgabe an den Anderen, die sich nicht nur, aber wesentlich auch sprachlich ereignet, in der direkten Kommunikation, in der Weitergabe und Rezeption von Texten, in der Gemeinschaft der Frage? Derridas Hinwendung zu einer expliziteren Auseinandersetzung mit der Denkfigur der Gabe, die eine interpersonale Beziehung impliziert, ist mit einer Wende in seiner Denkbewegung verbunden, die die von ihm betrachteten Themenfelder grundlegend erweitert, insbesondere in Richtung einer ethischen Dimension.⁵⁹ Auch die Figur des Anderen wird zunehmend auf den konkreten anderen Menschen, das Gegenüber der Kommunikation und des Miteinanders sowie eben auch auf den Empfänger oder Geber der Gabe bezogen. In ihrer Einleitung zu »*Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*« verweisen die Herausgeber Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels darauf, daß Derrida sich in »*Gewalt und Metaphysik*« »auf das konstitutions-theoretische Problem der phänomenalen Ehrfahrbarkeit und der epistemischen Denkbarkeit des Anderen konzentrierte« und dabei die für Lévinas der Ontologie vorausgehende »ethische Beziehung« zunächst mehr oder weniger vernachlässigt. [Einsätze 10] Berücksichtigt wird sie dort lediglich als Motivation für die Wendung gegen die Gewaltsamkeit, aus der heraus die Unendlichkeit des Anderen vorausgesetzt wird. In der weiteren Auseinandersetzung mit Lévinas und der Gabe des Werkes, die ich im folgenden näher betrachten werde, wird diese ethische Dimension allerdings wichtiger. Die thematische Wendung in den späteren Werken Derridas, die auf eine sehr experimentelle Phase seines Schreibens folgt, in der er versucht den Überlegungen zu den Paradoxien der Schrift eine Form zu geben, wirft auch die Frage auf, inwiefern sein eigenes Werk »spielt« und inwiefern dies im Bewußtsein dessen geschieht, was auf dem Spiel steht, gerade wenn man in einer dekon-

⁵⁹ Der Begriff der ›Ethik‹ ist im Bezug auf Derridas Denken stets mit Vorsicht zu verwenden. Simon Critchley spricht von »Derridas doppelhändige[r] Behandlung der Ethik«, die sich gegen eine erst zu dekonstruierende metaphysische Bestimmung des Begriffs richtet und an Lévinas' Radikalisierung zu einer anderen Ethik oder Ultra-Ethik der Verantwortung anschließt. Vgl. Simon Critchley: *Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion*. [Einsätze 308–344] (Es handelt sich hierbei um die deutsche Übersetzung des ersten Kapitels von: Ders.: *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Oxford 1992.)

struktivistischen Lektüre mit den Schriften spielt, die andere hinterlassen und dem Leser ›gegeben‹ haben.

Lévinas ist für Derrida ein wichtiger philosophischer Gesprächspartner und ebenso ein Freund. Auch mit der Thematik der Freundschaft, insbesondere der Gastfreundschaft⁶⁰, in der der Andere – jeder Andere, gerade auch der Fremde, der zunächst als Feind zu betrachten ist, – empfangen und angenommen wird, setzt sich Derrida zunehmend auseinander.⁶¹ Es geht dabei auch um eine politische Dimension, beispielsweise um die Idee des Asyls und die Geschlossenheit oder Offenheit von Grenzen. Die Bejahung, für die Derrida immer wieder plädiert, wird hierbei zur Bejahung einer solchen Offenheit, eines Hinausgehens auf eine Alterität, sie wird ein »Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die wieder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann« [Einsätze 340] und daher im Denken der Dekonstruktion umkreist wird. Impliziert ist damit auch die Bejahung des Fremden, das »Oui, à l'étranger«.⁶² Alle ›ethischen‹ Ansätze Derridas setzen eine derartige radikale Offenheit für den Anderen und Anderes voraus, welche auch als Voraussetzung für eine freie Entscheidung betrachtet wird: Wer eine Entscheidung trifft, ändert immer etwas, sich oder sein Handeln, sonst würde er im Entscheiden verharren und daher eben nicht entscheiden. Eine Entscheidung verlangt zunächst differenzierende Überlegungen und Abwägungen, welche Derridas Grundhaltung entsprechend immer schon in einer Bewegung vollzogen werden, die sich einer Festlegung auf einen klaren Standpunkt entzieht. Seine Ethik lässt sich daher als eine Ethik des Zögerns betrachten. Dahinter verbirgt sich der Versuch, dem Bewußtsein des Paradoxes gerecht zu werden, das zwischen einer Unentscheidbarkeit, die am Grunde jeder Ethik offen bleibt, und der Tatsache besteht, daß dennoch beständig Entscheidungen für diese oder jene Möglichkeit eingefordert und getroffen werden. Jede freie, verantwortliche Entscheidung muß unausweichlich durch das Zögern und die Unentscheidbarkeit hindurch, ver-

⁶⁰ Auch hier besteht ein deutlicher Bezug zu Lévinas, da ausgehend von ihm das Subjekt u.a. als Gastgeber bestimmt werden kann, der sein Haus für den Anderen öffnet. [Vgl. Adieu 76ff.]

⁶¹ Vgl. u.a.: Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2000.

⁶² Jacques Derrida: *Nombre de Oui*, in: Ders.: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris 1987. [Zitiert als: *Psyché*] S. 639–650, hier S. 639.

langt aber letztlich, um eine Entscheidung zu werden, einen Sprung, der auch die Ebene der Reflexion und der Erkenntnis verlassen muß. Denn selbst wenn ich meine Entscheidung logisch begründen und erklären kann, ersetzt dieses Begründen und Erklären nicht das Entscheiden selbst: das Ergreifen einer Möglichkeit und das Ausschließen anderer Möglichkeiten. Wer entscheidet, muß sich im Moment der Entscheidung auf ein Nicht-Wissen einlassen. Er muß sich von sich selbst überraschen lassen, da sein Entscheiden sein Wissen, auch seine Selbst-Kenntnis, übersteigt und nicht schon im voraus bestimmt werden kann, zumal jede Entscheidungen immer schon in den nicht überschreitbaren und nicht überschaubaren Kontext gestellt ist, in dem sie auch Einfluß auf andere ausübt.

Für Simon Critchley ist die gesamte »Dekonstruktion eine ›Philosophie‹ des Zögerns« [Einsätze 341 f.], aus der heraus sich auch Derridas häufiges Zögern gegenüber politischen oder moralischen Stellungnahmen ableiten läßt. Dieses Zögern ist nicht einfach ein Zaudern, kein Mangel an Entschlossenheit, sondern soll ebenso systematisch und methodisch sein wie der cartesische Zweifel, insofern es für Derrida »keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch das Unentscheidbare geben kann«.⁶³ Auch die Dekonstruktion impliziert für Critchley bereits einen versteckten Anspruch der Verantwortung, denn sie birgt in sich eine Pflicht des Lesenden gegenüber seiner Lektüre, »die insofern Achtung gebietet, als sie eine irreduzible Dimension der Alterität eröffnet.« [Einsätze 341] Wenn ich die Spuren des Anderen lese oder ›in sie hineintrete‹ bleiben sie stets Spuren der Alterität und lassen sich, hier vielleicht noch deutlicher als bei Ricoeur, nicht aneignen oder einverleiben. Dieser Alterität gegenüber bin ich demnach als Leser verantwortlich, auch in der Arbeit der Dekonstruktion. Und dieser Alterität kann ich nur entsprechen, wenn meine Lektüre *anders* ist, wenn ich mich in sie hinein supplemtere und nicht versuche, reziprok zu antworten, dankbar das schon Geschriebene aufnehmend und erwidernd. Ich muß es der Logik des Selben entziehen, indem ich dekonstruiere und hinterfrage. Meine Verantwortlichkeit gegenüber dem Werk oder der Spur des Anderen müsste also mit Derrida gerade nicht in der Beantwortung zu suchen sein, sondern in der Infragestellung und Interrogation, die das philoso-

⁶³ Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Paris 1990. S. 210. [Die deutsche Übersetzung ist hier zitiert nach: Einsätze 342].

phische Miteinander prägt. Ich muß mich daher auch hier zunächst dem Bewußtsein der unauflösbarer Fraglichkeit und Unentscheidbarkeit hingeben, anstatt vorschnell Antworten zu formulieren, die dem Anderen niemals ganz gerecht würden.

Gerade die Arbeit des Lesers am Text im Spagat der verantwortlichen Lektüre bildet für Geoffrey Bennington einen Brückenpol, von dem aus der Spagat oder Sprung zur »Diskussion ›ethischer‹, ja ›politischer‹ Fragen« bei Derrida möglich wird. [JD 194] Besonders der *literarische* Text steht dem Leser gegenüber als eine singuläre *Sache* mit einer spezifischen Eigengesetzlichkeit – wenn man so will und in einer Anlehnung an Husserl mit einem ganz eigenen *Selbst*, das aber gerade durch seine Alterität charakterisiert ist. Diese Sache selbst »schreibt uns ihr jedesmal singuläres ›du sollst‹ vor«, so daß die Literatur einen »Bezug zwischen dieser Singularität und dem Anders-sein-Lassen der Sache in ihrer Alterität aushandelt«, die uns »die Idee einer Redlichkeit oder eines *Freimuts*« [ebd.] vermitteln kann.⁶⁴ Diese Idee könnte dann nicht nur für den verantwortlichen Umgang mit der Literatur, sondern generell auf der Ebene des Miteinanders Gültigkeit besitzen, auf der uns Derrida stets mit dem ungeheuerlichen Anspruch konfrontiert sieht, alles andere und jeden Anderen nach seinem je eigenen Gesetz anders sein zu lassen.⁶⁵

In jeder Begegnung mit dem Anderen werde ich mit der Aporie konfrontiert, einerseits ihm, andererseits allen Anderen und der Andersheit an sich gegenüber verantwortlich zu sein und mit meinen Entscheidungen andere Möglichkeiten und andere Andere auszuschließen. Die radikale Offenheit aller Grenzen zwischen Anderen bleibt also selbst eine nicht einholbare Grenzvorstellung. Auch der Gerechtigkeit läßt sich letztlich nicht in den Grenzen unserer Endlichkeit und Logik gerecht werden, sie ist für Derrida »unendlich, unberechenbar, regel-verletzend, der Symmetrie fremd, heterogen und heterotop«⁶⁶ – also

⁶⁴ Im Hintergrund scheint hier interessanterweise ein sehr klassischer, autonomieästhetischer Werkbegriff zu stehen, bei dem sich fragen läßt, ob ihn Derrida selbst vertritt, oder ob dies der Interpretation Benningtons zuzuschreiben ist, die allerdings von Derrida ja quasi autorisiert wurde.

⁶⁵ Derridas Auseinandersetzung mit dem Gesetz erfolgt insbesondere in: Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. von Alexander G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991. Sowie in: Ders.: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. von Detlev Otto und Axel Witte, Wien 1999.

⁶⁶ Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, a. a. O. S. 44.

ganz anders, als alle Versuche, sie zu erfassen. Dennoch verlangt das Ringen um Gerechtigkeit, sobald es in den Diskurs der Politik und die Ordnung des Gesetzes eintritt, Festlegungen, Standpunkte und Eindeutigkeiten. Bei Derrida ist jedoch nicht zwischen einer Ordnung der Gerechtigkeit und einer Ordnung der Gabe zu unterscheiden, sondern die Gerechtigkeit ist für ihn bereits die »Forderung einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Anerkennung, ohne einen ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität«.⁶⁷ Sie folgt, wie es Robert Bernasconi⁶⁸ formuliert, von vornherein einer »Logik der Gabe«, die wiederum einer an Lévinas orientierten »Logik des ›ohne‹ (*sans*)« folgt, einer »Logik der Unterbrechung« jeder sagbaren Ordnung des Seins. [Einsätze 361] Alle realen Versuche einer Verwirklichung oder Institutionalisierung der Gerechtigkeit bleiben für Derrida in einer Ökonomie des Ausgleichens und der Reziprozität gefangen, die in der Konfrontation mit dem Anderen immer wieder auf die Probe gestellt und notwendig aus dem Gleichgewicht gebracht wird. Dieses Ungleichgewicht und ein Überschuß über jede Reziprozität zeichnen bei Derrida die ganz andere Logik oder A-Logik der Gabe aus.

Derridas Auseinandersetzungen mit der Gabe bilden keinen vollständigen thematischen Neuansatz, sondern schreiben sich in die windungsreiche Kontinuität seines Denkweges ein und sind zudem so vielschichtig, daß sie sich nicht *nur* auf eine »Ethik der Gabe« beschränken lassen.⁶⁹ Dennoch zeigt sich erneut, daß die Frage nach der Gabe, wo immer sie gestellt wird, *auch* einen Zugang zu ethischen Fragestellungen und zum Modell interpersonaler Beziehungen ermöglicht.⁷⁰ Wenn

Eine sehr klare Darstellung zu Derridas Gerechtigkeitsbegriff im Verhältnis zur Gabe erfolgt bei Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*. München 2004. S. 155 ff.

⁶⁷ Ebd., S. 51.

⁶⁸ Roberto Bernasconi: *Ethische Aporien: Derrida, Lévinas und die Genealogie des Griechischen*. [Einsätze 345–384].

⁶⁹ Eine solche ethische Deutung impliziert der Titel des Sammelbandes: *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, hrsg. von Michael Wetzel und Jean Michel Rabaté, Berlin 1993. Allerdings weist der Untertitel darauf hin, daß es sich um ein Weiterdenken »nach Derrida« handelt. Zudem ist in einem Großteil der Beiträge die Gewichtung auf ästhetische Fragestellungen mindestens so groß wie die ethische Dimension, die zumeist eher als ein Ausblick eröffnet wird.

⁷⁰ Kathrin Busch arbeitet in ihrer Studie »Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida« heraus, daß sich bei Derrida die Ebene eines »zwischenmenschlichen

Derrida die Gabe als eine Denkfigur einsetzt, in der er versucht, die Grundkonzeptionen, die seinen Denkweg bestimmen, noch einmal neu zu erfassen und anders zu beschreiben, ist es auch die Öffnung auf praktische Bezüge, die zu einer Verschiebung des gesamten, in sich stets weiter dekonstruierten Bauwerks führt.

Geben[s] und einer zuvorkommenden, ereignishaften Gabe« im Sinne Heideggers überkreuzen. (S. 67) Zunächst – auch noch in »*Falschgeld*« – bleibt »die Ethik der Gabe ... auf Einschreibungen angewiesen«, umgekehrt kann für Busch »die Thematik der Gabe dazu dienen, die ethische Bedeutung von Textualität auszuloten«. (S. 86) Busch zeigt deutlich, wie Derridas Denken hierbei durch Heidegger und Lévinas geprägt ist. Derridas Auseinandersetzung mit der Gabe dient ihr über die Ebene der Textualität hinaus als Basis für die Entwicklung einer Theorie der ›Wahrgebung‹ als Gabe der Sichtbarkeit sowie der Deutung der (bildenden) Kunst als Gabe. Diese Öffnung auf andere Kunstformen als Formen des Zu-erkennen-Gebens erscheint mir sehr produktiv und sollte berücksichtigt werden, auch wenn ich mich im folgenden zunächst auf die Gaben des Textes und der Poesie konzentriere. (Kathrin Busch: *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, a. a. O.).