

Die Unverfügbarkeit des Eigenen: Jacques Derridas Gesetz der bedingungslosen Gastfreundschaft als Einsicht in das Leben als Passage¹

Michael Wetzel

Das antiquiert klingende deutsche Wort von der ›Unverfügbarkeit‹ fasziniert durch eine semantische Abgründigkeit, die im Alltagsgebrauch kaum mehr spürbar ist. Dass etwas nicht verfügbar sei, weil es im Lager fehlt und so nicht geliefert werden kann, ist in den Zeiten des Online-Handels fast undenkbar oder wird durch das sachlicher klingende *currently not available* ersetzt, das mit seiner lateinischen Etymologie von ›Wertschätzung‹ (von *valere*) in eine ganz andere Richtung weist. Sie lenkt aber ab von dem nahezu dramatischen Subtext des wörtlich genommenen Unverfügbaren, das in seiner Unfähigkeit des Verfügens (über etwas) über das Stammwort *Fuge* auch an die Unfähigkeit des Verfügens, des Schließens einer Lücke, erinnert und damit an einen sichtbar gewordenen Mangel. In der naheliegenden Wortspiel-Diktion Martin Heideggers kann man schnell auf die ontologische Grundkategorie der ›Zuhandenheit‹ schließen, die im Unverfügbaren in die ›Unzuhandenheit‹ als Störung des nützlichen Umgangs mit dem Seienden umschlägt. Als Zuhandenes ist dieses »handlich im weitesten Sinne und verfügbar«, und die »Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*«,² in der Unverfügbarkeit offenbart das Seiende aber seine Unverwendbarkeit in der Form, dass es »nicht ›zur Hand ist‹« oder gar störend »im Wege liegt«. ³ Von dieser Unverfügbarkeit ist

1 Die Überlegungen gehen zurück auf einen Vortrag, der 2016 an der Universität Warschau anlässlich der Tagung *L'Europe et ses intellectuels* gehalten wurde; vgl. Michael Wetzel: Jacques Derrida et la question de l'Europe, in: Remigiusz Forycki (Hg.): *L'Europe et ses intellectuels*, Warschau 2019, S. 161-170.

2 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹²1972, S. 69.

3 Ebd., S. 73.

der Weg nicht weit zum völligen Zerreißen der Seinsordnung, wo sich nichts mehr fügen will, wo auch das Versöhnliche des dichterischen Sprechens – wie Heidegger an der Lyrik Trakls ausführt – sich nicht mehr als das »Fügende im scheidend-sammelnden Reißen«, als »Fuge des Risses« oder »Schwelle« offenbart, um im Zwischenraum des Unterschiedenen dieses zusammenzufügen:⁴ der *Unfug* gewissermaßen als Ernstfall des Unverfügbaren. Aber auch dieser ›Unfug‹ findet seine Funktion im ontologischen Gefüge, und zwar wie die Unzuhandenheit als Faktor der Erzeugung von Aufmerksamkeit, nicht zuletzt auf die schlichte Vorhandenheit all des ›Unverfügbaren‹ hinter dem schönen Schein der pragmatischen Welt des Dienlichen. Und so kann Heidegger in den *Grundbegriffen* konstatieren: »Zum jeweiligen Anwesenden gehört der Unfug. Dies bedeutet: das Sichnichtfügen in die Verfügung.«⁵

Was wie eine Aufforderung zum Aufbegehren, zum Aufstand gegen die verfügte Ordnung wirkt, mag der Grund für die breite Aufnahme dieser Formeln Heideggers durch eine Denkbewegung der 1970er und 1980er Jahre in Frankreich gewesen sein, die man etwas ungeschickt als Poststrukturalismus bezeichnet hat. Symptomatisch für die deutsche Rezeption ist ein Zeitschriftenprojekt, das sich *Fugen* nannte, und deren Herausgeber, Manfred Frank, Friedrich Kittler und Samuel Weber, im Editorial programmatisch verkündeten: »Fugen vereinigen nicht, sie bringen in Nachbarschaft.«⁶ Worum es geht, ist also nicht eine Versöhnung als Verfügung, als Unkenntlichmachung der Fugen, der Risse, der Heterotopien, sondern ein Raumkonzept, das über die Unverfügbarkeit Gegebenheit als Ereignis, als Gabe und damit auch als Entzug denkt. Die Absage an das Vereinigungsdenken – übrigens ein gutes Jahrzehnt vor dem einschneidenden und zu vielen Rissen und Unfug führenden politischen Vereinigungsprozess des sogenannten Gesamtdeutschlands – will die produktive Kraft des *Zwischen* der Fuge als strukturierende Kraft erhalten, deren angefügte heterogene Teile sich nicht wechselseitig aneignen, d.h. verfügbar machen lassen, sondern in »Nachbarschaft« koexistieren sollen, um wechselseitige Passagen zu ermöglichen.

4 Martin Heidegger: Die Sprache, in: ders.: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 2¹⁹⁶⁰, S. 9-33, hier: S. 27.

5 Martin Heidegger: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 51: Grundbegriffe, 2. durchges. Aufl., Frankfurt a.M. 1991, S. 118.

6 Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, hg. von Manfred Frank, Friedrich A. Kittler und Samuel Weber, Olten/Freiburg 1980, S. 8.

Mit dieser Raumvorstellung der anstoßenden, ›unverfu/ügten‹ Nachbarschaft wird auch der Begriff des Eigenen aporetisch. ›Eigentum‹ und ›Nachbarschaft‹ stehen schon immer in einem Spannungsverhältnis, d.h. sind latent konfliktuös, im Sinne der Unverfügbarkeit wird das Eigene aber besonders prekär, jedenfalls wenn es als ursprünglicher Besitz bzw. als autochthon gedacht wird. Das uneingestandene Apriori einer ursprünglichen Legitimität des territorialen Anspruchs entpuppt sich vielmehr als Akt der Gewalt territorialer Landnahme. In diesem Sinne eines Denkens des Eigenen als Effekt einer nachträglichen Aneignung und damit als ursprünglich Unverfügbares hat sich besonders ein Repräsentant des sogenannten Poststrukturalismus profiliert, nämlich Jacques Derrida als Vertreter eines Ansatzes, der nicht weniger umstritten als Dekonstruktivismus verbucht wurde. Derridas Ansatz, der eigentlich aus einer sprach-/schrifttheoretischen Fragestellung der Grammatologie herkommt, hat – insbesondere vor dem Hintergrund seiner Rezeption der von Husserl ausgehenden Phänomenologie – Heideggers ontologische Reorientierung in dem Sinne ›dekonstruiert‹, dass er dem Präsentischen und Identischen im sogenannten ›Anwesen‹ des Seins zur Anwesenheit immer wieder einen Zug des Abwesens, der Differenz, des ›Aufspreizens‹ und Aufschiebens metaphorisch gesprochen ›aufgepropft‹ hat. Mit etwas Humor könnte man auch sagen, dass er Heideggers Schwarzwälder Heimat-Jargon mit dem ›Unfug‹ eines gespenstisch ›heimsuchenden‹ Fremdendialekts konfrontiert hat.

Was Derrida immer wieder deutlich gemacht hat, ist die schlichte Tatsache, dass Identität auf den Prozess der Identifizierung zurückgeht. Besonders eindeutig erfolgte diese Argumentation in der 1996 publizierten und überraschend autobiografischen Schrift *Le monolinguisme de l'autre*, in der Derrida die Heterogenität des Eigenen, der eigenen Identität und der sich ihrer versichernden Sprache in aller Radikalität auf das Bild – so der Untertitel – einer ›ursprünglichen Prothese‹ bringt:

Dem gängigen Verständnis nach setzt die autobiographische Anamnese die Identifizierung voraus. Genau genommen nicht die Identität. Eine Identität ist nie gegeben, empfangen oder erlangt, nein, allein der unbeendbare, unbestimmt phantasmatische Prozeß der Identifizierung wird erduldet. Welche Geschichte einer Heimkehr zu sich oder *nach Hause* [...] auch immer es sei, was auch immer es auf sich hat mit einer Odyssee oder einem Bildungsroman, auf welche Weise auch immer eine Konstitution des Selbst, des *autos*, des *ipse* sich zurechtfabelt: immer *stellt* man sich *vor*, daß der- oder dieje-

nige, die schreibt, bereits ›ich‹ sagen können muß. Auf jeden Fall muß die *identifikatorische Modalität* schon oder fortan sichergestellt sein: und zwar sichergestellt durch die Sprache und in der Sprache.⁷

Aber wessen Sprache? Die eigene? Die »jemeinige«, wie Heidegger gesagt hätte? Nein, »[m]eine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen«!⁸ Ihr geht keine Selbstheit, kein ursprüngliches Eigentum oder Selbst vorher, sondern der Mensch ist, wie schon Freud vermutete, ein *Prothesenwesen*, das sich aus angeeigneten, unveränderten fremden Elementen zusammenfügt.⁹

Derrida spricht aus Erfahrung, denn, was oft in Vergessenheit gerät, er ist kein Europäer von Geburt. Die Stadt seiner Herkunft ist Algier, die Hauptstadt Algeriens in Nordafrika, die damals vor dem Zweiten Weltkrieg zwar als Kolonie zu Frankreich gehörte, aber selbst der nationalen Identität des Französischen gehörte Derrida als Angehöriger der jüdischen Minderheit nicht an und war ausgeschlossen wie die eigentliche Urbevölkerung der Berber und Araber – fremd unter Fremden:

In Anbetracht all der kolonialen Zensurmaßnahmen – vor allem in den städtischen oder vorstädtischen Gebieten, in denen ich lebte –, in Anbetracht der sozialen Trennwände, der Rassismen einer Fremdenfeindlichkeit mit manchmal bedrohlich verzerrtem und manchmal wohlwollend ›lebenslustigem‹, manchmal sogar einladendem oder fröhlichem Antlitz, in Anbetracht des zunehmenden Verschwindens des Arabischen als offizieller, alltäglicher und administrativer Sprache, war die Schule die einzige Zuflucht und dort das Erlernen des Arabischen, aber als Fremdsprache, als befremdliche Art von Fremdsprache als Sprache des anderen freilich, aber gleichwohl – das war das Fremde und Beunruhigende – auch des anderen als ganz nahen Nächsten. *Unheimlich*. Für mich war es die Sprache des Nachbarn, denn ich wohnte am Rande eines arabischen Viertels, an einer der zugleich unsichtbaren und beinahe unüberschreitbaren nächtlichen Grenzen: die Segregation war dabei ebenso wirksam wie subtil.¹⁰

7 Jacques Derrida: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese, aus dem Franz. übers. von Michael Wetzel, München 2003, S. 51; Kursivierung im Original.

8 Ebd., S. 46.

9 Vgl. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. von Anna Freud, London 1949, S. 419–506, hier: S. 451.

10 Ebd., S. 64f.; Kursivierung im Original.

Aus diesem Grunde war für Derrida auf der Ebene der Sprachphilosophie ein Begriff von besonderer Bedeutung: das *Idiom*, der Akzent der ›parole‹ in seiner Differenz oder – wie er zu sagen pflegte – seiner ›différance‹, d.h. in seiner immanenten Kraft der Absonderung, Aufspaltung, Abscheidung in einer Unverfügbarkeit.

Der 18-Jährige hat es am eigenen Leib erfahren, als er zum ersten Mal das bis dahin nur als Chimäre der französischen Schulbildung existierende sogenannte Mutterland betrat, um in der französischen Sprache und Literatur seinen Akzent zu verlieren. Dieser Purifikation einer Einfachheit des Ursprungs hat er folglich den Kampf angesagt mit seinem oft missverstandenen Neologismus der *Dekonstruktion*, die genau das aufheben wollte, nämlich die Rekonstruktion eines identischen und substantiellen Aprioris.

Für Derrida, der als Schüler der Phänomenologie bezeichnet werden kann, ist Sprache und Schrift insbesondere ein Medium in dem schon von Wilhelm von Humboldt gebrauchten Sinne einer *Zwischenwelt*.¹¹ Gerade weil sich die Fuge zwischen den Wörtern und den Dingen nicht schließen lässt, sprechen wir. Verfügbarkeit wäre Verstummen. Verstummen im Einklang einer mystischen Ursprache, die Derrida als Phantom des Logozentrismus denunziert hat. Schrift im Sinne seiner *Grammatologie* lebt von den Kräften des Aufschubs, der Verzögerung, des Abstandes, d.h. des räumlichen und zeitlichen Entzugs. Das impliziert auch eine politische Dimension, eine Politik der Zeichen, wie sie sich in der Politik der Übersetzung zeigt. Das große Thema der *Übersetzbarkeit* gab Derrida immer wieder Gelegenheit, die Grenzen zwischen fixen Gegensätzen wie ›eigentlicher‹ Bedeutung und ›übertragener‹, zwischen Eigenem des ›Originals‹ und Fremdem der anderen ›Version‹ zu überwinden. Im Anschluss an Benjamins *Aufgabe des Übersetzers*¹² galt es ihm, die *Babelisierung* der Sprachen nicht als biblischen Betriebsunfall darzustellen, sondern als Urzustand einer semiotischen »Bestimmungsir-

11 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes, in: ders.: Werke, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. III, Darmstadt 1963, S. 368-756, bes.: S. 564 u. 567.

12 Vgl. Walter Benjamin: Die Aufgabe des Übersetzers, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IV/1, hg. Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1972, S. 9-21.

rung« (*destinérance*) des kommunikativen ›Geschicks‹, das immer auch nicht ankommen an.¹³

Es versteht sich von selbst, dass Derrida damit der abendländischen Sprachphilosophie von Platon über Leibniz und Voltaire bis Heidegger und Wittgenstein widersprach. Sein Interesse galt eher den Krisen (ganz in der Tradition von Husserls Spätwerk), den Paradoxien und Aporien wie der seit den 1990er Jahren entwickelten *Ethik der Gabe*, die gegen den Strom der von Marcel Mauss und George Bataille untersuchten *Potlatsch*-Rituale mit ihrer sozialen Dynamik des Rivalitätsgeschenks anschwamm. Derrida fragte nach den Bedingungen einer Gabe, ohne den Anderen durch diese zu einer Gegengabe zu verpflichten und derart zu verschulden, einer Gabe ohne Revanche und Kalkül in einer Ökonomie der Äquivalenz.¹⁴

Hiervon leitete sich die Idee einer Gastfreundschaft ab, die Derrida auf die Formel der *unbedingten Gastfreundschaft* brachte, d.h. einer Gastfreundschaft, die bedingungslos gewährt wird ohne Spekulieren auf Vorteile oder Begrenzungen. Wie die Politik der Freundschaft, die er vom Schatten des Doubles einer Politik der Feindschaft à la Carl Schmitt zu befreien suchte, sollte sie *Grenzen* überschreiten (wie ein Kolloquium 1994 zu Derridas Werk hieß¹⁵), sie passieren *à travers*, *über-setzen* im doppelten Sinne des Wortes (ein Denken, wie es auch in der in den 1970er Jahren gegründeten Zeitschrift des Centre Pompidou *traverse* praktiziert wurde, das man heute kaum mit dem deutschen Wort »Querdenken« wiederzugeben wagt und das Anfang der 1980er Jahre in die Gründung des *Collège International de Philosophie* mündete als Ort eines Denkens ohne disziplinäre Grenzen und Vorgaben¹⁶).

Ein konkretes Engagement Derridas war auch sein Pamphlet *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung* im Rahmen der Initiative des Europarates in Strasbourg und des Internationalen Parlaments der Schriftsteller zur Gründung eines Netzwerkes von Fluchtstädten. Für diese »offene Stadt« soll gelten:

13 Vgl. Jacques Derrida: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, aus dem Franz. übers. von Alexander García Düttmann, in: Alfred Hirsch (Hg.): Übersetzung und Dekonstruktion. Frankfurt a.M. 1977, S. 119-165.

14 Vgl. Michael Wetzel/Jean-Michel Rabaté (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993.

15 Vgl. den Tagungsband *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*, hg. von Marie-Louise Mallet, Paris 1994.

16 Vgl. dazu auch die bildungspolitischen Konsequenzen, die Derrida in seinem Vortrag »Die unbedingte Universität« formulierte; Jaques Derrida: Die unbedingte Universität, aus dem Franz. übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2001.

Die Gastfreundschaft ist die Kultur selbst und ist nicht eine Ethik unter anderen. Insofern sie an das Ethos rührt, nämlich an die Bleibe, an das Zuhause, an den Ort des vertrauten Aufenthaltes ebenso wie an die Art und Weise, darin zu sein, an die Art und Weise, sich auf sich und auf andere, auf die anderen als Angehörige oder als Fremde zu beziehen, *ist die Ethik Gastfreundschaft*, ist sie durch und durch von gleicher Erstreckung wie die Erfahrung der Gastfreundschaft, auf welche Weise man sie auch erschließt oder sie begrenzt. Doch aus genau diesem Grunde, und weil das Selbstsein bei sich zu Hause (die Selbstheit selbst) eine Aufnahme oder eine Einschließung des anderen voraussetzt, den man sich nach verschiedenen Modalitäten der Gewalt zu eigen zu machen, zu kontrollieren und zu beherrschen sucht, gibt es eine Geschichte der Gastfreundschaft, gibt es eine allzeit mögliche Verkehrung *des Gesetzes der Gastfreundschaft* (das als unbedingt erscheinen kann) und *der Gesetze*, die sie begrenzen, sie bedingen werden, indem sie sie in ein Recht einschreiben.¹⁷

Auch wenn Derrida also von der Bedingungslosigkeit, man könnte auch sagen: von der Unverfügtheit der Gastfreundschaft als ethische Basis der Kultur überzeugt ist, sieht er zugleich die Gefahr, die Offenheit für das Andere wieder zu schließen, das Fremde wieder anzueignen, die Differenz zu neutralisieren, mit anderen Worten: das Unverfügbare wieder zur Disposition zu stellen durch die Einsetzung eines Regelkanons, dem es sich fügt. Daher der mit de Sade und Marx formulierte revolutionäre Aufruf zur Wachsamkeit gegenüber dem Zwang der Bedingungen und Verfügungen:

Es geht darum herauszufinden, wie man das Recht umgestaltet und für seinen Fortschritt sorgen kann. Und darum herauszufinden, ob dieser Fortschritt möglich ist in einem geschichtlichen Raum, der sich *zwischen Dem Gesetz* einer unbedingten, jedem anderen, jedem, der kommt, wer auch sei, a priori angebotenen Gastfreundschaft und *den* bedingten Gesetzen eines Rechts auf Gastfreundschaft erstreckt, ohne welches *Das Gesetz* der unbedingten Gastfreundschaft Gefahr liefe, ein frommer, verantwortungs-, gestalt- und wirkungsloser Wunsch zu bleiben, ja jeden Augenblick sich selbst zu verkehren.¹⁸

17 Jacques Derrida: Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung, übers. von Hans-Dieter Gondek, Berlin 2003, S. 15; Kursivierung im Original.

18 Ebd., S. 20f.; Kursivierung im Original.

In den unterschiedlichsten Kontexten umkreisen die Überlegungen Derridas diese Herausforderungen einer kritischen Politik von Recht und Gesetz, von Rechtfertigungsstrategien des Eigenen und des Fremden, des Eigentums durch Aneignung, einer Legitimität von Rechts wegen, eines Rechts zu etwas, einer Gerechtigkeit oder einer Gewalt. In dem an Valéry's Topos anschließenden Essay *Das andere Kap* wird die Frage der Identität noch einmal auf die Frage nach dem, was Europa ist, zugespitzt, das territorial zunächst einmal nur als das andere Kap des zentralasiatischen Kontinents gewürdigt wird. Methodologisch betont Derrida dabei den Gestus der *Hinterfragung* (*questionnement*) als Bedingung der Möglichkeit für Verantwortung (*responsabilité*), die beide immer eine unendliche Aufgabe sind, eine endlose Passage der Grenzen als Antidot (Gegengift, Gegengabe) zur Ausschließung als Mechanismus der Xenophobie, des Rassismus, Antisemitismus, religiösen oder nationalen Fanatismus. Es geht nicht um ein existierendes Europa, sondern um ein zukünftiges, ein zu-kommendes (*à-venir*), bestimmt durch das, was Derrida ein Axiom der Nicht-Identität nennt, das Spezifikum, dass eine Kultur mit sich differiert:

Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz *mit sich selbst* [...]. Unter diesen Umständen ist das Von-sich-selber-sich-Unterscheiden, das Von-sich-selber-Trennen und -Entfernen ebenfalls ein Bei- oder Mit-sich-(Von-sich-)Differieren, dem ›Bei-sich‹ innewohnend und zugleich nicht auf es zurückführbar. Es hält die Heimstätte des ›Bei-sich‹ zusammen und teilt sie auch unwiderruflich. In Wahrheit hält es sie nur zusammen, und bezieht sie auf sich selbst, um sie auf diesen Abweg, auf diese Abweichung hin zu öffnen. [...] Es gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber ohne Kultur – ohne eine Kultur des Selbst *als* Kultur *des* anderen, ohne eine Kultur des doppelten Genitivs und des Von-sich-selber-sich Unterscheidens, des Unterscheidens, das mit einem Selbst einhergeht. Die Grammatik des doppelten Genitivs zeigt auch an, daß eine Kultur niemals nur einen einzigen Ursprung hat. Die Monogenealogie stellt sich somit immer als Mystifikation in der Geschichte der Kultur dar.¹⁹

An dieser Stelle spürt man besonders deutlich die Stimme Nietzsches in Derridas Denken durch, der in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Le-*

19 Jacques Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, aus dem Franz. übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992, S. 13; Kursivierung im Original.

ben genau diese ›monumentalistische‹ Konstruktion eines monolithischen Ursprungs der Kultur als ideologische Fiktion angeprangert hatte.²⁰ Damit muss das im Topos *Kap/cap* versammelte Denkmodell *toto genere* verabschiedet werden, denn es leitet sich vom lateinischen *caput*, Haupt, ab und führt in Wortbildungen wie *Kapitale*, *Kapital* etc. zum Denken der Zentrierung, der ›Be-Hauptung‹, des geistigen ›Oberhauptes‹. Statt *Kap* schlägt Derrida den Begriff des Randes vor, des *An-Bordens*, der auch das ›Ab-Legen‹ impliziert (man hört Nietzsches »Auf die Schiffe ihr Philosophen« heraus).²¹ Dieses Aufbrechen in die Zukunft eines unberechenbaren Werdens ist zugleich das Grunderlebnis der Gabe ohne Gewissheit wie der bedingungslosen Gastfreundschaft. In ihm gibt es das *Kap* in jenem Sinne der Kapitalisierung nicht:

Aber die Geschichte setzt auch voraus, daß das *Kap* nicht *gegeben*, daß es nicht im Voraus und ein für allemal identifizierbar ist. Der Einbruch des Neuen, die Einzigartigkeit des anderen *heute/Heute* müssen zwar *als solche* erwartet werden (ist es überhaupt möglich, daß es das Einzigartige und andere *als solches* gibt, als Phänomen, ist dessen *Als-solches-Sein* möglich?), sie müssen *als* das Unerwartete, Unberechenbare, *Unvorhersehbare* antizipiert werden, als das Unbeherrschbare, das Nicht-Wiedererkennbare, als jenes, über dessen Gedächtnis man noch nicht verfügt.²²

Entscheidend an dieser Argumentation ist nicht zuletzt die Affinität von Unvorhersehbarkeit und Unverfügbarkeit: Das Neue des reinen Ereignisses ist es auch, was sich nicht fügt, was sich nicht berechnen lässt. Für die politische Ordnung der Gemeinschaft heißt dies wiederum, die Wachsamkeit gegenüber den Tendenzen oder besser Mächten der Aneignung und Einebnung aufrecht zu erhalten und die Fugen des Verfügbaren als ursprüngliche Kraft der Unverfügbarkeit, als Widerstand gegen das Schließen der Fugen zu exponieren. Im Grunde genommen ist es das, was schon Derridas grammatologisches Programm der ›différance‹ getragen hat, nämlich die »Produktion von

20 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: ders.: *Werke in drei Bänden*. Erster Band, hg. von Karl Schlechta, München 1969, S. 209-286; zur »monumentalistischen Historie« vgl. S. 220-223.

21 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ebd., Dritter Band, S. 7-274, hier: S. 168.

22 Derrida, *Das andere Kap* (Anm. 19), S. 18; Kursivierung im Original.

Differenzen«, ²³ die in der Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik und seiner Versöhnungspolitik der Aufhebung von Widersprüchen im Absoluten eine gewichtige Rolle gespielt hat.

Logische oder politische Identität ist also – in einem physikalischen Sinne – eher metastabil, auf jeden Fall nachträglich konstruiert und nicht durch eine Kapitalisierung gerechtfertigt. Deshalb auch das emphatische Bekenntnis Derridas zur unbedingten Gastfreundschaft – gerade in der historischen Perspektive oder Retrospektive Europas: Denn *Europa* – ursprünglich Name für die aus dem Orient gestohlene schöne Frau – konstituiert sich im fortwährenden Prozess des Öffnens für den Anderen, des Empfangs von Anderem, Fremdem, der Wiedererfindung durch den Anderen in einer – mit Bergson gesprochenen – Dauer (*durée*) als Aufschub im Wandel: einer Dauer des Bedauerns ständiger Aufgabe und Abschiede, Ausdauer als Aushalten der Differenz. Dasein bestimmt sich nicht im ursprünglichen Bei-sich-Sein, einem nostalgisch verklärten Zu-Hause-Sein des Bleibens, sondern in der *Passage* als Übergang räumlicher und zeitlicher Natur. Man muss nicht gleich die große Weisheit eines Heraklit bemühen, dass alles im Fluss ist, aber die Illusion des Verfügbaren schlägt immer um in den ›Unfug‹ des eingangs mit Heidegger in Erinnerung gebrachten Anwesens in die ›Zuhandenheit‹. Der Ort des Daseins ist markiert durch die Fugen der heterogenen Spuren, Stabilität ist nur ein Epiphänomen, Resultat von Eingriffen, die die Passage blockieren, die Grenzen, Barrieren errichten, Fluchtwege abschneiden; Auswirkungen von Machtblöcken, die sich hinter Mauern verschanzen, Oppositionsfelder von Freund-Feind-Bildern abgrenzen, ²⁴ Identitätskontrollen einführen und Diversität verfolgen. Für ein Leben in Unverfügbarkeit eines fragmentarischen, von Brüchen und Rissen markierten Daseins gibt es zumindest einen literarischen Versuch, die *Autofiction* Serge Doubrovskys als »Homme de passage«. ²⁵

Man könnte eine ganze Reihe von weiteren ›Grundkonstellationen‹ der Unverfügbarkeit aufrufen wie Jacques Lacans Gegensatz von ›zerstückeltem‹ und ›ganzheitlichem‹ Körperbild im *Spiegelstadium* oder den Gegensatz von ›glattem‹ und ›gekerbtem‹ Raum in den *Mille Plateaux* von Gilles Deleuze und

23 Vgl. Michael Wetzel: Derrida. Eine Einführung, Ditzingen 2019, S. 32; Kursivierung im Original.

24 Vgl. hierzu Derridas Auseinandersetzung mit Carl Schmitt in Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, aus dem Franz. übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2000.

25 Vgl. Serge Doubrovsky: Un homme de passage, Paris 2011.

Félix Guattari.²⁶ Bezogen auf die politische Paradigmatik der von Derrida angesprochenen Frage einer Identität Europas und eines unbedingten Gastrechtes bleibt das Kernphänomen der Passage in Gestalt der *Migration*:²⁷ der Unverfügbarkeit des Territoriums im Wandel der Geschichte. Ganz konkret hat Derrida damit klar gemacht, dass niemand im angestammten Sinne zuhause ist, dass wir alle der transzendentalen Obdachlosigkeit ausgeliefert sind, aber darin auch unsere Chance haben: auf eine Zukunft. Wer will schon behaupten, den Ursprung Europas zu vertreten? Wir Deutschen nicht, deren Vorfahren wie heute die Migranten in Belarus von Osten her als Goten und Wandalen über den Kontinent hinwegfegten und keltische und römische Kulturen tilgend aufsaugten. Niemand ist Europäer von Rechts wegen im autochthonen Sinne. Wellen der Migration haben den Raum einer kulturellen Stratifikation unterzogen, in der die Nachkommen das Erbe der Vorkommen angeeignet, introjiert und sich assimiliert haben. Ihre neue Sprache war die Sprache der anderen, aber zugleich mussten sie diese fundamentale Alienation, d.h. Entfremdung als Veränderung im Prozess der Aufpfropfung auf die Gegebenheit, als mit Julia Kristeva gesprochen »uns selbst Fremdsein« verdrängen.²⁸ Aber wir sind – wie Derrida in seinem Spätwerk zum *Tier, das wir sind*, deutlich gemacht hat²⁹ – selbst in unserem Menschsein nicht zuhause: Diese Illusion hat ja der Diversitätsdiskurs schon längst gekippt. Lassen wir also die Fugen sichtbar bleiben, um in guter Nachbarschaft zu leben.

26 Vgl. Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, aus dem Franz. übers. von Peter Stehlin, in: ders.: Schriften I, hg. von Norbert Haas, Olten/Freiburg 1973, S. 61-70; Gilles Deleuze/Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, hg. von Günther Rösch, aus dem Franz. übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992, S. 659-693.

27 Vgl. zur aktuellen Diskussion auch das Kapitel »Europa zwischen Geschick und Schicksal« in Stephen Smith: Nach Europa! Das junge Afrika auf dem Weg zum alten Kontinent, aus dem Franz. übers. von Dagmar Engel und Andreas Rosteck, Berlin 2018, S. 171-212, und: Donatella Di Cesare: Philosophie der Migration, aus dem Ital. übers. von Daniel Creutz, Berlin 2021 (bes. S. 78 zum Mythos vom Besitz des Bodens).

28 Vgl. Julia Kristeva: *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.

29 Vgl. Derrida: *Das Tier, das ich also bin*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, Wien 2010.

Literaturverzeichnis

- Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. IV/1, hg. Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1972, S. 9-21.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, hg. von Günther Rösch, aus dem Franz. übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1992.
- Derrida, Jacques: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege, aus dem Franz. übers. von Alexander García Düttmann, in: Alfred Hirsch (Hg.): Übersetzung und Dekonstruktion. Frankfurt a.M. 1977, S. 119-165.
- Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, aus dem Franz. übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992.
- Derrida: Das Tier, das ich also bin, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, Wien 2010.
- Derrida, Jacques: Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese, aus dem Franz. übers. von Michael Wetzel, München 2003.
- Derrida, Jaques: Die unbedingte Universität, aus dem Franz. übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2001.
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, aus dem Franz. übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2000.
- Derrida, Jacques: Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung, aus dem Franz. übers. von Hans-Dieter Gondek, Berlin 2003.
- Di Cesare, Donatella: Philosophie der Migration, aus dem Ital. übers. von Daniel Creutz, Berlin 2021.
- Dobrovsky, Serge: Un homme de passage, Paris 2011.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 14, hg. von Anna Freud, London 1949, S. 419-506.
- Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, hg. von Manfred Frank, Friedrich A. Kittler und Samuel Weber, Olten/Freiburg 1980.
- Heidegger, Martin: Die Sprache, in: ders.: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ²1960, S. 9-33.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 51: Grundbegriffe, 2. durchges. Aufl., Frankfurt a.M. 1991, S. 118.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹²1972.
- Humboldt, Wilhelm von: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Berlin 1822.

- schlechtes, in: ders.: Werke, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. III, Darmstadt 1963, S. 368-756.
- Kristeva, Julia: *Étrangers à nous-mêmes*, Paris 1988.
- Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, aus dem Franz. übers. von Peter Stehlin, in: ders.: Schriften I, hg. von Norbert Haas, Olten/Freiburg 1973, S. 61-70.
- Mallet, Marie-Louise (Hg.): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy*, Paris 1994.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, in: ders.: Werke in drei Bänden. Dritter Band, hg. von Karl Schlechta, München 1969, S. 7-274.
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: ders.: Werke in drei Bänden. Erster Band, hg. von Karl Schlechta, München 1969, S. 209-286.
- Rabaté, Jean-Michel/Wetzel, Michael (Hg.): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993.
- Smith, Stephen: Europa zwischen Geschick und Schicksal, in: ders.: *Nach Europa! Das junge Afrika auf dem Weg zum alten Kontinent*, aus dem Franz. übers. von Dagmar Engel und Andreas Rosteck, Berlin 2018, S. 171-212.
- Wetzel, Michael: *Derrida. Eine Einführung*, Ditzingen 2019.
- Wetzel, Michael: Jacques Derrida et la question de l'Europe, in: Remigiusz Forycki (Hg.): *L'Europe et ses intellectuels*, Warschau 2019, S. 161-170.

