

Jacques Derrida

Das gesprochene Wort [*parole*]: Geben, benennen, fordern¹

Selbst ohne – durchaus aufrichtig – ein Gefühl der Inkompetenz zu bekennen, glaube ich, dass mir niemals so sehr die Kraft gefehlt haben wird, mich in Form einer Studie oder einer philosophischen Erörterung dem immensen Werk Paul Ricœurs zu nähern. Wie sich auf nur einen der Orte, eine der Stationen beschränken, entlang eines so langen und so reichen Wegs durch so viele Gebiete, Themen oder Probleme: von der Ethik zur Psychoanalyse, von der Phänomenologie zur Hermeneutik, sogar zur Theologie, durch die Geschichte und die Verantwortlichkeiten, die sie uns seit Jahrzehnten täglich abverlangt, durch die Geschichte der Philosophie, durch die eigenständige Interpretation so vieler Philosophen, von Aristoteles oder Augustinus bis Kant, von Jaspers und von Husserl bis Heidegger oder Levinas, ganz zu schweigen von Freud, ganz zu schweigen von all den angelsächsischen Philosophen, die zu lesen und in seiner höchst innovativen Arbeit zu berücksichtigen Ricœur den Mut und die Klarsicht aufbrachte, die in Frankreich so selten sind? Das erscheint mir schwierig, wenn nicht unmöglich, wenn man nicht auf ein paar Seiten die Einheit eines Stils und einer Absicht, eines *Den-*

1 [A.d.Ü. (hier wie auch im Folg. in eckigen Klammern hinzugefügt): J. Derrida, *La parole. Donner, nommer, appeler*, in: *L'Herne: Cahier Ricœur*, hg. v. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes, Paris 2004, 19–25. Aus dem Französischen von A. R. Boelderl unter Berücksichtigung der auszugsweisen dt. Übers. v. H. Brühmann in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 101, 168, 752 f., 813, sowie in Kenntnisnahme der engl. Übers. v. E. Pirovolakis in: ders., *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2010, 167–175. Für die sorgfältige Durchsicht der deutschen Übersetzung und zahlreiche Verbesserungsvorschläge gilt Helga Rabenstein herzlichster Dank, für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung derselben Pierre Alferi sowie Jean und Marguerite Derrida. Erstmals veröffentlicht in: *Journal Phänomenologie*, Heft 52 (2019), 90–99.]

kens, aber auch einer Leidenschaft und eines *Glaubens* verraten will, eines *nachdenklichen und denkenden Glaubens*, eines Engagements, das von Anfang an niemals von einer gewissen Treue abgewichen ist. Sich selbst gegenüber wie auch gegenüber anderen.

Beim Durchlesen dessen, was ich gerade ganz spontan geschrieben habe (»schwierig, wenn nicht unmöglich«), lächle ich. Ich bemerke es im Nachhinein, diese beiden Worte standen in den letzten zwei Jahren im Zentrum einer Debatte zwischen Paul Ricœur und mir über das Böse und die Vergebung (einmal privat, während eines Mittagessens in der Nähe des Montsouris-Parks, zweimal öffentlich anlässlich Runder Tische, der eine von Antoine Garapon mit Juristen organisiert, der andere von Laure Adler für France-Culture in der *Maison de l'Amérique latine*). Meinem dem Anschein nach aporetischen Vorschlag, wonach Vergebung in einem nicht-negativen Sinn das *Un-mögliche* selbst ist (man kann nur das Unverzeihliche vergeben; vergeben, was [an sich] bereits verzeihlich ist, heißt nicht vergeben; was nicht darauf hinausläuft, dass es keine Vergebung *gibt*, sondern dass sie, damit sie *möglich* scheint, das *Unmögliche* [möglich] *machen / leisten* müsste, wie man so sagt: das Unverzeihliche vergeben), setzte Ricœur mehr als einmal eine andere Formel entgegen: »Vergabung ist nicht unmöglich, sie ist schwierig.«² Welchen Unterschied gibt es da, und wo verläuft er, zwischen dem (nicht-negativen) »Un-möglichen« und dem »Schwierigen«, dem Sehr-Schwierigen, dem Schwierigst-Möglichen, der Schwierigkeit, ja dem *Unleistbaren*? Was ist der Unterschied zwischen dem radikal Schwierigen und dem, was un-möglich scheint? Die Frage liefe vielleicht, um es im Telegrammstil zu sagen, auf die nach der Ipseität des »Ich kann« hinaus. Ein Pleonasmus, den die Etymologie bestätigt. Das *Ipse* ist immer das Vermögen oder das Mögliche eines »Ich« (ich kann, ich will, ich entscheide). Das Un-mögliche, von dem ich spreche, bedeutet vielleicht *Ich kann und darf niemals* so tun, als ob es in *meiner* Macht stünde, ernsthaft, auf verantwortliche Weise zu sagen »ich vergebe« (oder »ich will« oder »ich entscheide«). Nur der andere, ich selbst als ein anderer, in mir will, entscheidet oder

2 »Schwierige Vergebung« lautet sogar der Titel des Epilogs von P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 (frz. Orig. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000), in welchem Ricœur auf freundschaftliche Weise einige von mir vorgeschlagene Thesen über die Geschichte – und vor allem über die Zeitgeschichte – der Vergebung erörtert.

vergift, ohne mich von irgendeiner Verantwortung zu entlasten, im Gegenteil.

Eine seltsame »Logik« dieses Austausches ohne Übereinstimmung oder Opposition, bei der sich eine Begegnung, die gleichzeitig tangential, tendenziell und ungreifbar ist, abzeichnet, sich aber auch in freundlichste Nähe auflöst (»wir sind einander nahe gekommen«, sagte er mir eines Tages, vor kurzem, als wir wieder einmal *gemeinsam* zu denken versuchten, was passiert und nicht passiert war zwischen uns, ein Leben lang). »Einander nahekomen« (auf parallelen Wegen, die sich vielleicht im Unendlichen treffen werden, ein Dahinwandern Seite an Seite oder ein Navigieren Bord an Bord, ein stillschweigendes und reibungsloses Bündnis, doch mit Respekt für eine irreduzible Differenz), das wäre eine der »Metaphern«, der reichhaltigsten vielleicht, die wir versuchen könnten anzupassen oder zu verkomplizieren, ja ihr zu widersprechen, um die »Sache« dieser »Logik« auszudrücken. Eine solche »Logik«, ich glaube, wenn man sie durch so viele Texte hindurch entfaltet und dabei die Stille, die Unterbrechung, ob sie nun kontingent oder wesentlich ist, das Implizite oder Ungesagte zuließe, so könnte man darin das permanente Gesetz eines »einzigartigen« Dialogs erkennen, der mich so lange bereichert hat. »Einzigartig« ist ein Zitat, dessen Kontext ich gleich in Erinnerung rufen werde.

Um meine beständige Bewunderung zu bezeugen und eine Freundschaft, ich werde zu sagen wagen: eine Zuneigung, die nicht aufgehört hat zu wachsen, habe ich mir erlaubt, auf das zurückzugreifen, was meinem Gedächtnis am teuersten ist: auf einige für mich stets besonderen Momente, in denen ich über fünfzig Jahre etwa Paul Ricœur *gesehen*, *gehört* oder *getroffen* habe, in denen mir von ihm die Gelegenheit gegeben wurde, mit ihm zu *sprechen*. Und das war für mich jedes Mal ein Ereignis. Da die Philosophie in diesen lebhaften Gesprächen [*paroles*] nie fehlte, wird sie sich, so hoffe ich, stets in der nüchternen Erzählung dieser gesegneten Momente erahnen lassen.

Immer Momente des Gesprächs [*parole*] also, weil Ricœur in jedem Sinn dieses Ausdrucks ein Mann seines *Wortes* [*parole*] ist.³

3 Wenn ich die Kraft, die Zeit und den Platz dafür gehabt hätte, wäre ich gern der Bahn des Wortes »Wort« (*parole*) zwischen Bekenntnis, Zeugnis und Vergebung in Ricœurs Werk gefolgt, zumindest seit *Finitude et culpabilité* (Paris 1960, dt.

Und ein Mann der Worte [*parole*]. Erneut in seine Werke versenkt, ein wenig in ihnen herumwandernd, um darin meinen Weg zu finden, den eines bestimmten Wortes [*parole*], stoße ich ausgerechnet auf einen Artikel von 1967. Ich entdecke, dass ich damals mit einer

in zwei Bänden u. d. T. *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971) (in deren *Einleitung* die erste Seite unter dem Titel *Phänomenologie des »Bekenntnisses«* ankündigt: »[...] dieses Bekenntnis ist ein Wort (Ricoeur unterstreicht), ein Wort, das der Mensch über sich selber ausspricht; ein jedes Wort aber kann und soll im Element des philosophischen Diskurses, wiederaufgenommen werden«; Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, 9), bis hin zu dem, was über das Zeugnis in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* gesagt wird (253): »Das Institutionelle besteht zunächst einmal in der Stabilität des jederzeit wiederholbaren Zeugnisses, sodann in dem Beitrag, den die Glaubwürdigkeit eines jeden Zeugnisses zur Sicherheit der sozialen Bindung leistet, insofern diese auf dem Vertrauen auf das Wort des anderen beruht« [Ich unterstreiche], über *Die Hermeneutik des Zeugnisses* ([frz. Orig. *L'herméneutique du témoignage*, in: *Archivio di Filosofia* 42 (1972): *La Testimonianza*, 35–61, aufgenommen in: P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 105–138] in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 7–40), ein bewundernswerter Aufsatz von großem Reichtum, der mir während eines dreijährigen Seminars über das Zeugnis so wertvoll war (Ricoeur schreibt beispielsweise: »Die Bedeutung des Zeugnisses scheint sich damit umgekehrt zu haben; das Wort bezeichnet nicht mehr einen *Sprechakt* [*parole*], den mündlichen Bericht eines Augenzeugen über ein Ereignis, das er miterlebt hat; das Zeugnis ist die Handlung selbst, insofern sie nach außen hin den inneren Menschen bezeugt, seine Überzeugung, seinen Glauben. Und dennoch gibt es keinen Bruch in der Bedeutung [...]. Vom Zeugnis, verstanden im Sinn eines Berichts von Tatsachen, schreitet man zur Bezeugung durch die Handlung und durch den Tod über geregelte Übergänge voran; das Engagement des Zeugen im Zeugnis ist der Fixpunkt, um den das Sinnspektrum kreist. Dieses Engagement ist es, das den Unterschied macht zwischen dem falschen Zeugen und dem wahrhaftigen und treuen Zeugen.« A.a.O., 18; Ich unterstreiche). Und immer an den Grenzen der Philosophie: »Das Konzept des Zeugnisses, wie es sich aus der biblischen Exegese entwickelt, ist hermeneutisch in einem doppelten Sinn. Zunächst in dem Sinn, dass es der Interpretation einen zu interpretierenden Inhalt gibt. Sodann in dem Sinn, dass es eine Interpretation *fordert* [*appelle*].« (A.a.O., 31, kursiv i. O.) – *Geben* und *fordern* [*appeler*], in der Verbindung dieser beiden Wörter sehe ich die Signatur, die idiomatische Denkbewegung Paul Ricoeurs. Der ein wenig später hinzufügt: »Das Zeugnis ist die *ἀνάγκη στήναι* [sic!, *recte: ἀνάγκη στήναι*; Aristoteles, *Physik*, 256a] der Interpretation. Eine Hermeneutik ohne Zeugnis ist zu einem infiniten Regress in einem Perspektivismus ohne Anfang und Ende verurteilt. Für den Philosophen ist diese Rede [*parole*] hart zu hören« (ebd.).

roten Linie am Rand eine ganze Passage markiert hatte, wo Ricœur Hjelmslev (für den ich mich damals sehr interessierte, da auch ich mich, auf andere Weise, nach bestimmten Grenzen der strukturalistischen »Ideologie« fragte, die zu dieser Zeit vorherrschte) Recht gab und schrieb: »In dieser Hinsicht müssen wir Hjelmslev recht geben: [...] Der Gebrauch oder die Anwendung [...] bezeichnen die Scheidelinie zwischen der Sprache (*langue*) und dem Sprechen (*parole*). Hieraus kann man schließen, daß das Wort erst dann *benennt*, wenn es im Satz etwas aussagt. Es *benennt* aufgrund seiner Stellung im Satz. Im Vokabular des Lexikons gibt es nur die endlose Kreisbewegung der Termini, die sich zirkulär definieren und die sich in der Abgeschlossenheit des Systems um sich selbst drehen. Doch dort, wo jemand spricht, wo jemand etwas sagt, verläßt das Wort den Rahmen des Wörterbuchs. Es wird Wort, sobald der Mensch zum *Sprechen* (*parole*) übergeht, sobald das *Sprechen* [*parole*] zur Rede (*discours*) wird und die Rede ein Satz. Nicht zufällig ist im Deutschen das *Wort*, »*le mot*«, auch das *Wort* im Sinne von »*parole*« (wenngleich *Wort* und *Wort* nicht dieselbe Mehrzahl besitzen). Die Wörter (als »*mots*«) sind die Zeichen in ihrer Stellung *im gesprochenen Wort* (*parole*). Die Wörter (*mots*) bilden den Punkt, an dem sich in jedem *Wortereignis* (*événement de parole*) das Semiologische mit dem Semantischen verschränkt. [...] Wie wir sahen, ist der Satz ein *Ereignis*; das heißt auch, daß seine Aktualität transitorisch, vergänglich und flüchtig ist. Das Wort aber überlebt den Satz. Als beliebig einsetzbare Einheit überlebt es die transitorische Rede-Instanz und hält sich für neue Verwendungen zur Verfügung.«⁴

Zu diesem letzten Satz habe ich rot hingeschrieben: »bei der Rückkehr zum System«. Ricœur fährt fort: »Mit einem neuen Gebrauchswert bereichert – so gering dieser auch sein mag –, kehrt es zum System zurück. Und indem es sich wieder dem System eingliedert, gibt es ihm eine *geschichtliche Prägung* [*histoire*].«⁵

4 P. Ricœur, *La structure, le mot, l'événement*, in: *Esprit* 35, no. 360 (5) (1967), 801–821, hier: 817; dt.: *Die Struktur, das Wort und das Ereignis*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 101–122 (wiederabgedruckt in: *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg i. Br., München 2010, 48–69), hier: 116 f. [A.d.Ü.: Derrida hebt die Wörter *parole* – Sprechen/gesprochenes Wort, *nomme* – benennt und *événement* – Ereignis hervor, sonst kursiv lt. dt. Übers.]

Am Rande, zufrieden mit mir und damit, dass ich diese Schlussfolgerung bis auf den Wortlaut vorweggenommen hatte, schrieb ich mit einer naiven Selbstzufriedenheit, die ich durch ihr Eingeständnis heute noch verschlimmere: »Eben [voilà] ...«

Ein halbes Jahrhundert, sagte ich. Davon werde ich mich hier nur an Begegnungen erinnern, anscheinend flüchtige Sprachereignisse [*événements de parole*], die mein Gedächtnis als unschätzbare Geschenk zu bewahren versucht. Das erste Mal, als ich Paul Ricœur sah und hörte, nachdem ich ihn noch sehr wenig gelesen hatte, war wahrscheinlich 1953. Ich war damals Student an der *École Normale*, und einer meiner besten Freunde schlug mir vor, mich mit ihm an einer Debatte zu beteiligen, die, glaube ich, von der Zeitschrift *Esprit* in Châtenay-Malabry organisiert wurde. Marrou war da, auch ihn habe ich zum ersten Mal gehört. Die Rede [*discours*] Ricœurs beeindruckte mich: Klarheit, Eleganz, Überzeugungskraft, Autorität ohne Autorität, Engagement des Denkens. Es ging bereits um Geschichte und Wahrheit und auch um aktuelle ethisch-politische Probleme. Im darauffolgenden Sommer, dazu entschlossen, meine philosophische Abschlussarbeit dem Problem der Genese bei Husserl zu widmen, verbrachte ich viele Wochen bei mir zuhause in El-Biar mit der Lektüre von *Ideen I*. Dieses Buch wurde, wie wir wissen, von Ricœur übersetzt, eingeführt, kommentiert und in einem sehr reichhaltigen Apparat von Anmerkungen interpretiert⁶, die meine Lektüre erhellten. Das gilt auch heute noch, wenn ich manchmal darauf zurückgreife. Es war also dieser große Leser Husserls, der mich genauer als Sartre und sogar Merleau-Ponty zuerst die »Phänomenologie« lesen lehrte und der mir in gewisser Weise von da an als Orientierung diente. Ich rufe mir auch seine Artikel über *Kant et Husserl*, über die *Krisis* usw. in Erinnerung, die später wichtige Referenzen in meiner Einführung in Husserls *Ursprung der Geometrie* wurden.⁷

5 A.a.O., 117. [A.d.Ü.: Derrida hebt, so seine Anmerkung, *histoire* – Geschichte, hier: geschichtliche Prägung – hervor; die Hervorhebung ist im Text nicht als Kursivierung o. Ä. realisiert.]

6 [E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. de l'Allemand par Paul Ricœur, Paris 1950.]

7 [Derrida bezieht sich neben seinem Buch *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie*, Paris 1962/1975; dt. *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der ›Krisis‹*, München 1987, auf P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 54,

Nach 1960, als Assistent für Allgemeine Philosophie an der Sorbonne, traf ich Ricœur zum ersten Mal, als er dorthin berufen wurde (meiner Meinung nach etwas später). Zu dieser Zeit hatten die Assistenten eine seltsame Stellung, die man sich heute schwer vorstellen kann. Ich war der einzige Assistent für »Allgemeine Philosophie und Logik«, frei darin, meinen Unterricht und meine Seminare so zu gestalten, wie ich wollte, und nur sehr locker abhängig von allen Professoren, deren Assistent ich von Rechts wegen war: Suzanne Bachelard, Canguilhem, Poirier, Polin, Ricœur und Wahl. Ich habe sie außer bei Prüfungsterminen selten getroffen, mit Ausnahme vielleicht – gegen Ende hin – von Suzanne Bachelard und Canguilhem, der für mich auch ein väterlicher Freund war, den ich verehrte. Eines Tages, es muss 1962 gewesen sein, besuchte ich Ricœur bei sich zuhause in Châtenay-Malabry. Bei einem Spaziergang in seinem Garten sprach er begeistert von *Totalität und Unendlichkeit*. Es handelte sich damals um die *Thèse* [Habilitationsschrift], die Levinas einige Tage später verteidigen sollte. Das Buch war noch nicht veröffentlicht. Ricœur, der Mitglied der Kommission sein würde, hatte es gerade gelesen: ein sehr großes Buch, sagte er mir, ein Ereignis. Ich kannte damals von Levinas nur seine Texte über Husserl. Es geschah daher ein weiteres Mal auf anleitende Worte [*mots*] Ricœurs hin, dass ich im folgenden Sommer *Totalität und Unendlichkeit* las und *Gewalt und Metaphysik* [*Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*] schrieb⁸, die erste einer Reihe von Studien, die ich Levinas während der folgenden 30 Jahre gewidmet habe. Ich schulde Ricœur also in gewisser Weise auch die von Bewunderung getragene Freundschaft, die mich von da an mit der Person und dem Werk von Emmanuel Levinas verband – und auch das war ein Glücksfall [*chance*] in meinem Leben.⁹

Auf diese Jahre an der Sorbonne, aber auch noch nach meinem Wechsel an die ENS gehen außerdem die Begegnungen in dem Seminar zurück, zu dem Ricœur, in jener Zeit Direktor des Husserl-

no. 3/4 (1949), 280–316; ders., *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien* 46, no. 1 (1954/5), 44–67; beide Aufsätze finden sich wieder abgedruckt in: P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 21–58, 227–250.]

8 [In: J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967; dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.]

9 [A.d.Ü.: Vgl. dazu auch Derridas Brief an Ricœur vom 4. Januar 1996, in: B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, Berlin 2013, 200.]

Archivs (dessen Mikrofilme sich in Paris befanden), Studierende, Forschende, Kollegen lud, am häufigsten, um ihnen das Wort [*parole*] zu geben. Ich erinnere mich, dort ein Referat gehalten und neben Levinas viele von denen getroffen zu haben, die sich in diesen Jahren in Paris für Husserl interessierten. Der Geist, der in diesem Seminar herrschte, war dank Ricœur beispielhaft: Gelassenheit, Freiheit, Freundlichkeit in den Diskussionen, Genauigkeit und Herantasten an echte Forschung.

Einige Jahre später, 1971 in Montreal, hatte ich mit Ricœur die erste und längste mündliche Diskussion, die je veröffentlicht wurde.¹⁰ Ich habe sie gerade zum ersten Mal seit über dreißig Jahren wieder gelesen. Ricœur hatte den Eröffnungsvortrag mit dem Titel *Discours et communication* gehalten.¹¹ Ich sprach unmittelbar nach ihm (*Signatur Ereignis Kontext*). Nach weiteren Redebeiträgen [*communications*] dauerte der Runde Tisch zwei Stunden. Über weite Strecken wurde er eingenommen von dem, was der Vorsitzende der Sitzung ein »einzigartiges freundliches Duell«¹² zwischen Ricœur und mir nannte. Es umfasst fast vierzig Seiten, und ich werde nicht versuchen, es hier zu rekonstruieren, aus Platzmangel und weil es nicht darum gehen kann, in dieser Achtungsbezeugung [*témoignage*] eine tiefgehende philosophische Debatte zu eröffnen. Da der Tagungsbericht aber inzwischen [in] ein[em] derart unzugängliches[n] Archiv ist, dass er letztlich wiederum unveröffentlicht ist, wird man mir vielleicht gestatten, dem Wunsch nachzugeben, nur einen Auszug aus dem (wahrscheinlich hier oder dort fehlerhaften) Protokoll zu zitieren, einen kurzen und lebhaften Abschnitt. Er erscheint mir

10 J. Derrida, P. Ricœur, *Philosophie et communication* [Débat], in: *La communication. Actes du XV^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française. Tome II*, Université de Montréal, Montréal 1973, 393–431. [A.d.Ü.: Eine engl. Übers. v. L. Lawlor liegt vor in: ders., *Imagination and Chance. The Difference between the Thought of Ricœur and Derrida*, Albany/NY 1992, 131–163.]

11 [A.d.Ü.: Gemeint ist Ricœurs Vortrag *Discours et communication* auf dem Kongress von 1971 in Montreal. Derrida gibt weiter unten einen Ausschnitt der für den angeführten Tagungsband transkribierten Diskussion zwischen ihm und dem Vortragenden wieder; dieser ist im Ricœur gewidmeten *Cahiers de l'Herne*, hg. v. F. Azouvi u. M. Revault d'Allonnes, Paris 2004, wiederabgedruckt; a.a.O., 51–67), für welches Derrida den vorliegenden Beitrag verfasst hat (a.a.O., 19–25), und auch als Sonderdruck publiziert worden (Paris 2006).]

12 Derrida, Ricœur, *Philosophie et communication*, 404.

typisch – und deshalb wage ich es auch, ihn zu zitieren – für diese Art *Hin und Her am Rand oder sogar über einem Abgrund*, die vielleicht eine ziemlich zutreffende und konstante Figur unseres »einzigartigen« Dialogs zeichnet, ob gesprochen, geschrieben oder stumm. (Das »Hin und Her« kehrt nicht zum »Nahekommen« zurück – und wir sind mit der Verwendung unserer Metaphern noch nicht am Ende). Dieser Abschnitt führt übrigens auf die oben erwähnte Frage zurück, die von Semiotik und Semantik, Wort [*mot*], Satz, Benennung und Rede [*parole*], Ereignis.

Paul Ricœur. [...] Dann sind Sie verpflichtet, die Theorie des Schreibens mit allem zu überladen, was nicht an seinem rechten Ort getan wurde, der eine Theorie des Diskurses ist. Wenn diese Theorie des Diskurses erstellt ist, kann sie über die von Ihnen gezeigten Arten der Schrift Rechenschaft geben, weil es in der Diskursivität selbst all diese Merkmale gibt, die Sie der Schrift zugeschrieben haben. Über dieses Problem des Diskurses/der Rede möchte ich für meinen Teil gerne mit Ihnen diskutieren.

Jacques Derrida. Ohne Zweifel ist neben anderen Mängeln derjenige einer Theorie des Diskurses sehr auffällig, nicht nur im Referat, das ich heute Vormittag gehalten habe, sondern auch in den Aussagen, die ich an anderer Stelle riskiert habe. Was mich jedenfalls noch vor einer Theorie des Diskurses (die in der Tat absolut notwendig ist) interessiert hat, was mich also interessiert hat, ist, alle – sagen wir ganz rasch: unkritischen – Voraussetzungen zu identifizieren, welche die Ansätze zu einer Theorie des Diskurses mir beizubehalten scheinen, die man sowohl in der Linguistik wie in der Philosophie miterleben konnte. Diese Voraussetzungen sind diejenigen, die ich heute Vormittag sehr schematisch skizziert habe, nämlich dass so etwas wie beispielsweise das Ereignis selbstverständlich sei, dass wir wissen, was ein Ereignis war; nun setzt eine Theorie des Diskurses eine Theorie des Ereignisses voraus, eine Theorie des Aktes, des »speech act« [Sprechaktes], Theorie des Aktes als singuläres Ereignis, und an diesem Begriff des Ereignisses zum Beispiel – aber dieser Begriff des Ereignisses erfüllt das Schema [ich muss gesagt haben: »bildet eine Kette mit«] einer ganzen Reihe anderer Begriffe – habe ich zu markieren versucht, was jedes angebliche (singuläre, aktuelle, gegenwärtige, unersetzliche, unwiederholbare, usw.) Ereignis daran hinderte, ein Ereignis in diesem philosophischen Sinne zu bilden, das heißt, was seine Singularität durch die einfache Tatsache

spaltete, dass dieses Ereignis eine Art Diskurs war, sagen wir einfach ein semiologisches Ereignis, und wenn Sie sagen ...

P. R. Das ist nicht das Gleiche ...

J. D. Ja, ich werde versuchen ...

P. R. Das ist sie, diese Unterscheidung zwischen Semiologie und Semantik [...].

J. D. Genau ... zu ihr komme ich noch.

P. R. Die mir absolut fundamental erscheint ...

J. D. Ich komme zu ihr ...

P. R. Und die verwischt wird in einer Theorie der Schrift, die in vielerlei Hinsicht semiologisch ist, aber Probleme der Semantik mit semiologischen Mitteln lösen will.

J. D. Ja, ich komme also zu diesem Punkt. In gewisser Weise, ich präzisiere: in erster Linie, ist das, was auch ich versuche, eine Kritik der Semiologie. Daher scheint es mir schwierig, das, was ich mache, in eine Semiologie einzusperren [...] was ich versuche, ist keinesfalls, den Diskurs auf eine Reihe von Zeichen zu reduzieren, sondern zu verhindern, dass man vergisst, dass es im Diskurs noch Zeichen[haftes] (*du signe*) gibt, das heißt, mit dem Zeichen die differenzielle Kette, den Abstand, usw. Das ist alles, was wir ...

P. R. Ja, aber ich denke, wir sollten unterscheiden, was wir mit Abstand meinen. Es ist nicht derselbe Abstand, den Sie in der semiologischen Ordnung haben, wenn sich ein Zeichen von einem anderen Zeichen unterscheidet: Unabhängig davon, ob es sich um einen lautlichen Abstand oder um einen graphischen Abstand handelt, es ist ein semiologischer Abstand; aber im Raum des Diskurses ist es ganz anders [...]. Wenn Sie mir sagen: Der Diskurs/die Rede ist stets in Zeichen gefangen, einverstanden; aber er/sie kann auch das Gewand wechseln, das ist die Übersetzung. Das Problem ist also zu wissen, was man übersetzt; was man übersetzt, ist der Sinn eines Diskurses. Sie lassen ihn von einem semiologischen System in ein anderes übergehen [*passer*]. Was passiert da [*se passe*]? Es sind Merkmale des Sinns. Aber wenn Sie keine Theorie des Sinns haben, können Sie auch keine Theorie der Übersetzung machen.

J. D. Irre ich mich oder behalten Sie die Differenz der Semiologie vor, als ob es keine semantische Differenz gäbe, als ob die Semantik nicht auch auf Differenz aufbaute?

P. R. Ja, aber ich würde Differenz nicht mit großem Anfangsbuchstaben schreiben ...

J. D. Sie haben mir schon lange vorgeworfen, Differenz mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben ... das tue ich niemals.

P. R. Aber mit »a« ...

J. D. Aber das ist ein anderer Sinn des Wortes [*mot*] ...

P. R. Das ist ein anderer Sinn des Wortes. Es gibt Differenzen zwischen Zeichen, dann gibt es die Tatsache, dass das Subjekt nicht das Prädikat ist, schließlich gibt es überall Differenzen; wichtig ist jedoch, dass der Diskurs durch eigene Differenzen erzeugt [wird], die keine semiologischen Differenzen sind, Diskurseffekte, die keine Zeicheneffekte sind.

J. D. Ich stimme völlig zu! Deshalb habe ich nie gesagt, dass die Differenz dem semiologischen Element vorbehalten sei. [...]

Eine andere Debatte fand nur geschrieben statt, und ich denke, wir haben nie mündlich darüber gesprochen. Gemäß der Regel, die ich mir auferlegt habe, werde ich hier nichts darüber sagen. Ich werde dem interessierten Leser nur die Mindestangaben geben. Im selben Jahr (also 1971) veröffentlichte ich *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*¹³ und Ricœur legte in seinem Buch *Die lebendige Metapher* eine sehr scharfe, doch stets wohlwollende und elegante kritische Lektüre davon vor.¹⁴ Ist es indiskret, hier die Widmung dieser Arbeit zu zitieren? Ich tue es jedoch als privilegierter bzw. einziger Zeuge, weil diese unveröffentlichte Widmung ein Wort enthält, »Kreuzungen« (eine der zahlreichen Metaphern, die ich suche, um den fortwährenden Neuanfang dieses »singulären« Dialogs zu beschreiben: »Nahekommen«, sagte er kürzlich, »Hin und Her«, sagte ich soeben): »Für Jacques Derrida dieser Beginn einer Erläuterung im Hinblick auf neue *Kreuzungen*, Hommage an ein

13 J. Derrida, *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (frz. Orig. *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*, no. 5: *Rhétorique et philosophie*, Paris 1971, 1–52, wiederabgedruckt in: ders., *Marges – de la philosophie*, Paris 1972, 247–324, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien ²1999, 229–290).

14 P. Ricœur, *Metapher und philosophischer Diskurs*, in: *Die lebendige Metapher* (frz. Orig. *La métaphore vive*, Paris 1975), v. Vf. für die dt. Übers. bearb., München 1986, 252–304. [Die Seiten 362–374 des frz. Orig., auf die Derrida hinweist, entsprechen in der dt. Übers. 260–273.]

treues Denken.« (Ich unterstreiche.) Nachdem ich versucht habe, auf diese heftige Kritik in *Der Entzug der Metapher*¹⁵ zu antworten, und entschlossen bin, diese Diskussion hier nicht wieder zu eröffnen (was innerhalb dieser Grenzen im Übrigen unmöglich wäre), möchte ich lediglich einen Satz Ricœurs in Erinnerung rufen. Nicht, dass ich ihn richtig oder wahr finde (ich erkläre das an anderer Stelle), sondern weil er Leben und Tod auf besonders ergreifende Weise benennt, die mich heute mehr denn je berührt, aus tausend Gründen, und weil es darüber so viel zu sagen gäbe. Ich zitiere also: »In dem verschlungenen Geflecht von J. Derridas Darlegung lassen sich zwei Behauptungen unterscheiden. Die erste betrifft die Wirksamkeit der abgenutzten Metapher im philosophischen Diskurs, die zweite den tiefen Zusammenhang zwischen der metaphorischen Übertragung und der analogen vom sichtbaren auf das intelligible Sein. Die erste Behauptung greift unsere ganze Bestrebung, die lebendige Metapher zu entdecken, im Rücken an. Der geniale Streich besteht hier darin, in das Metaphorische nicht durch das Tor der Geburts-, sondern sozusagen der Todesseite einzutreten.«¹⁶

Auch wenn ich bezweifle, dass dies für meinen Text über die Metapher zutrifft, spielt es hier und heute keine Rolle, ich glaube, dass Ricœur auch jenseits dieser Debatte richtig gesehen hat – und tief hinein. In mich und in meine Denkbewegungen. Ich habe mich immer der Bejahung und unerschütterlichen Bekräftigung des Lebens zugewandt, der Sehnsucht nach Leben, beim Gang, unglücklicherweise, »durch das Tor des Todes«, mit unausgesetzt darauf gerichtetem Blick. Mit Furcht und Zittern sicherlich. Für die anderen, für diejenigen, die ich liebe, nicht weniger als für mich. Vor nicht allzu langer Zeit sagte Ricœur zu mir: »Der Tod macht mir keine Angst, aber die Einsamkeit sehr wohl.« Ich glaube, ich wusste nicht, was ich ihm antworten sollte, und ich weiß es auch heute nicht. Gewiss bildete sich damals in mir, für mich, so wie auch heute, der Wunsch, dass das eine wie das andere ihm so lange wie möglich erspart

15 J. Derrida, *Der Entzug der Metapher* (frz. Orig. *Le retrait de la métaphore*, in: *Poésie* No. 7, Paris 1978, 103–126, aufgenommen in: ders., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 63–94), in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie*, Frankfurt/M. 1987, 317–355, wiederabgedruckt in: A. Haverkamp (Hg.), *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, 197–234.

16 Ricœur, *Metapher und philosophischer Diskurs*, 260.

bleiben möge. Auf dass sein Wort [*parole*] immer über uns wache, nicht weniger als seine Schriften.

Eine letzte »lebendige« Metapher, im Moment, da ich dieses Zeugnis der Bewunderung und Treue signiere. Mir scheint, dass wir immer einen Glauben [*croyance*], einen Akt des Glaubens [*foi*] geteilt haben, alle beide, jeder auf seine Weise und seinem eigenen Ort entsprechend, seinem Geburtsort, seiner »Perspektive« (aber ja) und dem einzigartigen »Tor des Todes«. Dieser Glaube [*croyance*] verpflichtet uns wie ein gegebenes Wort [*parole*]. Er gibt uns, er fordert uns auf, eine einfache und unglaubliche Sache zu wissen, die ich so darstellen würde: Über einem oder durch einen unüberwindlichen Abgrund, den wir nicht zu benennen wussten, können wir immer noch miteinander reden und einander verstehen. Und uns sogar, ein weiteres Geschenk, das ich von ihm bekomme, beim Vornamen nennen.

Wir werden es wieder tun, wie wir es gerade am Telefon getan haben, um Neuigkeiten und Wünsche auszutauschen.

31. Dezember 2003

