

2. Verbundenheit sprachlicher und ethischer Paradoxien

Das Wirken der *Différance* in der Sprache bedeutet, mit einer Aussage immer auch einen Unterschied zu machen, immer auch die Abgründigkeit einer Bedeutung zu artikulieren. Diese Mehrdeutigkeit und Unbestimmbarkeit der Sprache erweist sich unter der Bedingung ihrer Dekonstruierbarkeit. Deshalb wird Derrida von Richard Rorty als ein »Theorie-Ironiker«¹ bezeichnet. Damit wird in diesem Zusammenhang dem Umstand Rechnung getragen, dass sich Zugänge zu Wahrheit, Gewissheit oder restloser Aufklärung »postmodern« in ihrer Versperrtheit und Unzugänglichkeit offenbaren: Jeder Versuch, etwas mit einer Aussage zu meinen, jeder Versuch, eine Aussage verstehen zu wollen, konstituiert sich erst dadurch, dass man nie das ganz ausdrücken kann, was man unbedingt vermitteln wollte, dass man sein Gegenüber nie restlos verstehen wird. Je mehr man versuchen wird, alles zu klären, je mehr man um die Wahrheit ringt, desto mehr wird sie durch die verwendeten Hilfsausdrücke verwischen, die immer nur weitere verschiedenartige Kontexte supplementieren. Mit jeder Erklärung und Verdeutlichung wird lediglich einer bestimmten Markierung eine weitere Bedeutungsnuance hinzugefügt, die bestehende Bedeutungsschichten wieder überlagert und verdeckt.

1 | Vgl. Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, 454 – ganz im Gegenteil zu anderen Autoren, der bei Derrida ernsthaft die sprachliche Militanz eines Partisanen am Werke sieht: Vgl. Habermas, Jürgen: Diskurs der Moderne, 192.

2.1 ENTKOPPLUNG DER ETHIK VON WISSEN UND MORAL

Mit dieser ironischen Mehrdeutigkeit von Texten wird gespielt.² Die Frage ist dann, wie trotz einer solchen semantisch-ontologischen Barrikade, wie trotz eines solchen Spiels, Äußerungen möglich sind und verstanden werden können.³ Ein Derrida'scher Leser wird sich in der Lage einer permanenten Annäherung zu einem Text befinden, er wird beständig zwischen scheinbarem Verstehen und offensichtlichem Unverständnis schwanken. Jede Antwort, die eine Wahrheit aus einem Schriftsatz herauszufiltern scheint, wird wieder mehrere Fragen aufwerfen. Verständnis kann sich in einer interpretatorischen Schwindelbewegung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Möglichkeit und Unmöglichkeit einstellen.⁴ Mit diesem aporetischen Spiel ist die Dekonstruktion in der Lage, das geheimnisvolle Vorenthalten einer Wahrheit mit dem Begriff der *Différance* zu thematisieren und performativ zu kompensieren.⁵ Auf diese Weise ermöglicht es die dekonstruktive Sicht, mit jeder Aussage das mitzusprechen, was das Scheitern jeder Äußerung bewirkt,⁶ also ihren

2 | Stocker, Barry: Routledge Philosophy GuideBook to Derrida on Deconstruction, New York u. London 2006, 186: »The thought of play has a double consequence, which is not surprising since doubling is a constant theme in Derrida; and it must be so because there is no origin, there is only the trace, repetition or supplement of the origin. The dominance of the trace, repetition or supplement means that there is no isolated singularity, but there is always a doubling that also allows for the difference within the same.«

3 | Vgl. Valentin, Joachim: Atheismus in der Spur Gottes, Theologie nach Jacques Derrida, Mainz 1997, 62: Es »bleibt festzuhalten, daß Derrida niemals die Möglichkeit von Kommunikation überhaupt, sondern nur die Möglichkeit anzweifelt, in einer unmittelbaren, ungebrochenen Verständigung den intendierten Sinn einer Aussage vollkommen zu erfassen«.

4 | Vgl. Garcia Düttmann, Alexander: Dichtung, in: Kern, Andrea u. Menke, Christof (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion, 78: »Weil Unmöglichkeit für die Möglichkeit konstitutiv ist, kann es überhaupt etwas geben, wird Gegebenes von der Aporie herausgefordert, als das Derrida das Verhältnis von Möglichkeit und Unmöglichkeit beschreibt. Die Herausforderung ist in diesem Zusammenhang sowohl im Sinn einer Infragestellung und Heimsuchung als auch im Sinn einer Hervorbringung und Erzeugung zu verstehen.«

5 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 172: »Die Dekonstruktion verfügt über keine bessere Wahrheitstheorie. Sie ist eine Praxis der Lektüre und der Schrift, die auf Aporien eingestimmt ist, die sich aus den Versuchen ergeben, uns die Wahrheit zu erzählen.«

6 | Vgl. Culler, Jonathan: Dekonstruktion, 198: »Gemäß der von Derrida vorangetriebenen paleonymischen Strategie bewahren ›Fehllektüren‹ die Spur der Wahrheit, weil bedeutende Lektüren Wahrheitsansprüche stellen und weil die Interpretation von dem Bestreben strukturiert wird, das zu erfassen, was andere Lektüren verfehlt oder falsch konstruiert haben.«

blinden Fleck oder »unmarked state« zu bezeichnen. Dies geschieht, indem die Wechselwirkungen der gegensätzlichen Bedeutungen aufgewiesen und verschoben werden. Der paradoxe Umgang mit Anwesenheit als Abwesenheit ermöglicht, das abwesende Geheimnis der Wahrheit als anwesend zu würdigen, selbst wenn es im Entziehen begriffen ist.

Auf diese Weise wird die Aussageform in ihrer weitgehenden, differentiellen Eigenständigkeit von Sachzwängen entkoppelt. Diese Unentschiedenheit der Welt, die durch die Unterschiedenheit der Diskurse erzeugt wird, führt zu einer stärkeren Belastung bei ihrer verantwortlichen Umsetzung oder Weiterführung.⁷ Die Welt wird nicht mehr herangezogen bei einer Bewertung, was gut oder schlecht, was zu tun oder zu unterlassen ist.⁸ Wie bestehende Beobachtungen formend weitergeführt werden, unterliegt unserer freien Entscheidung:

»Einem nur scheinbaren Paradox zufolge eröffnet dieses Unentscheidbare so das Feld der Entscheidung oder der Entscheidbarkeit. Es fordert die Entscheidung in der Ordnung der ethisch-politischen Verantwortung. Es ist sogar ihre notwendige Bedingung. Eine Entscheidung kann sich nur jenseits des berechenbaren Programms ereignen, das jede Verantwortung zerstören würde, indem es sie in eine programmierbare Wirkung determinierter Ursachen verwandeln würde. Es gibt keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch die Unentscheidbarkeit.«⁹

7 | Vgl. Colebrook, Claire: *Graphematics, Politics and Irony*, in: McQuillan, Martin (Hg.): *The Politics of Deconstruction Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London u.a. 2007, 193: »To recognize language as performative is to see language not just as the exchange of meanings (as though language were a mere vehicle for a pre-linguistic sense); it is to see language itself as an event. Language performs. There are no ›meanings‹ that language merely conveys. Language is productive of a process of exchange, expectation and convention.«

8 | Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *Le paradoxe de la morale*, Paris 1981, 7: »Au coeur de la philosophie, déjà si controversable par elle-même, si occupée à se définir et à s'assurer de sa propre existence, la philosophie morale apparaît comme le comble de l'ambiguïté et de l'insaisissable; elle est l'insaisissable de l'insaisissable. La philosophie morale est en effet le premier problème de la philosophie: il faudrait donc tirer son problème au clair et s'interroger sur sa raison d'être avant de plaider sa cause.«

9 | Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, 178-179.

Die Offenheit der Sprache, die als differante Paradoxie begriffen wird,¹⁰ setzt sich auf diese Weise in einer Offenheit der Ethik fort.¹¹ Ein differantes Textverständnis lässt die Welt nicht als ein für alle Mal feststehend fassen,¹² sondern begreift sie in der Form der Paradoxie als Problem, das durch aufeinander aufbauende Reformulierungen immer neue Problemlösungen provozieren kann.

Bei einer solchen Sprachauffassung ist der Aufbau eines festen Wertekanons erschwert. Ein derartiges Wertegefüge in Form einer festen Leitunterscheidung von Gut und Böse wird eher in Frage gestellt.¹³ Und genau diese

10 | Vgl. Münster, Arno: Pariser Philosophisches Journal. Von Sartre bis Derrida, Frankfurt a.M. 1987, 139: »Für Derrida steht diese Methode exemplarisch für die experimentelle interpretative Behandlung eines typisch ›offenen Textes‹, die sich nicht mehr am Diskurs eines vordergründigen ›Sagen-Wollens‹ orientiert, sondern die an dem Aufweis der Brechungen, Bedeutungsverschiebungen und Widersprüche, den Substrukturen etc. ein besonderes Erkenntnisinteresse hat. Demgemäß versteht Derrida die Textinterpretation nicht mehr im traditionellen Sinne als hermeneutische und als exegetische Lektüre, sondern als ›performative Interventionen‹ in die politische (philosophische) Neuschreibung (Re-Skription) des Textes und seiner Bestimmung.«

11 | Vgl. Foerster, Heinz v.: Ethik und Kybernetik zweiter Ordnung, in: ders.: Short Cuts, 55: »Einfach weil die entscheidbaren Fragen schon entschieden werden durch die Wahl des Rahmens, in dem sie gestellt werden, und durch die Wahl von Regeln, wie das, was wir ›die Frage‹ nennen, mit dem, was wir als ›Antwort‹ zulassen, verbunden wird. In einigen Fällen geschieht dies schnell, in anderen mag das eine lange, lange Zeit beanspruchen. Aber letztendlich erzielen wir nach einer Serie zwingender logischer Schritte unwiderlegbare Antworten: ein definitives Ja oder ein definitives Nein. Aber wir stehen nicht unter Zwang, nicht einmal dem der Logik, wenn wir über prinzipiell unentscheidbare Fragen entscheiden. Es besteht keine äußere Notwendigkeit, die uns zwingt, derartige Fragen irgendwie zu beantworten. Wir sind frei! Der Gegensatz zu Notwendigkeit ist nicht Zufall, sondern Freiheit Wir haben die Wahl, wer wir werden möchten, wenn wir über prinzipiell unentscheidbare Fragen entschieden haben. [...] Mit dieser Freiheit der Wahl haben wir die Verantwortung für jede unserer Entscheidungen übernommen.« Vgl. Foerster, Heinz v.: Mit den Augen des anderen, in: ders.: Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke, Frankfurt a.M. 1993, 351-352.

12 | Vgl. Mfouakouet, Léopold: Jacques Derrida. Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix, Paris 2005, 175-176: »Aussi la notion de voix narrative assume-t-elle l'avantage (!?) de laisser une porte entr'ouverte sur la dimension éthique dans une problématique du langage ou, si cela venait à se vérifier chez Derrida, dans une problématique attentive aux limites du langage en tant justement que l'essence en est, comme (on) l'a vu (chez) le déconstructeur français, de ›ressource scripturale‹ [...]«

13 | Vgl. Luhmann, Niklas: SozSys, 121-122: »Die Moral bezeichnet die Bedingungen, unter denen Personen einander und sich selbst achten bzw. mißachten können [...]. Sie storniert die darüber hinausreichenden Möglichkeiten in dem Versuch, die soziale

In-Frage-Stellung von moralischen Urteilen kann sich als eigentliche Aufgabe der Ethik herausstellen: die Versuchung des Unentscheidbaren durch den offenen Geist der Schrift.¹⁴

Eine Ethik, die sich abkoppelt von einem wissensbasierten Wahrheitsbegriff und sich verlässt auf die performative Wirksamkeit ihrer paradoxen Aussagesupplemente.¹⁵ So werden sprachlich Unterscheidungen etabliert, die ethisch einen Unterschied ausmachen.¹⁶ Eine Ethik, die sich in ihrer reflexiven Funktion ebenfalls von einer moralischen Verbindlichkeit löst, indem sie sich auf die Auffaltung von Problemen als Paradoxien innerhalb des menschlichen Zusammenlebens konzentriert.¹⁷ Die Formulierung von Problemen in Diffe-

Konvenienz wenn nicht unter ein ›Sittengesetz‹ so doch unter absehbare Bedingungen der wechselseitigen Einschränkung zu bringen. Für komplexer werdende Gesellschaften wird eine Gesamtprogrammierung der Sozialdimension zunehmend inadäquat – teils weil die Toleranzzone der Moral zu weit ausgedehnt werden muß, und teils, weil alles Ausgeschlossene moralisch diskreditiert werden muß; und praktisch: weil beides zugleich geschieht und die Moral dadurch pluralisiert wird. [...] alle Moral findet sich letztlich in Horizonten relativiert, in denen weiter gefragt werden kann, warum jemand so erlebt, so urteilt, so handelt, wie es geschieht, und was dies für andere bedeutet.«

14 | Vgl. Khatibi, Abdelkébir: Jacques Derrida, en effet, Neuilly, Al Manar 2007, 33-34: »Je conçois que l'art de lire (de surcroît, comment lire le texte d'un ami vivant qui vous interpelle?) accueille le don de désir et de transmission immédiate. Il l'accorde sans échange au lecteur anonyme.« – Die Kunst, zu lesen, setzt die Logik der Gabe in Gang.

15 | Vgl. Royle, Nicholas: Jacques Derrida, New York u. London 2003, 105: »The earthquake-effects of deconstruction have from the beginning been political, then, not only in terms of having recognizably political aims and aspirations (starting out, perhaps, as a teaching, a teaching that questions and seeks to transform institutions, to change how we think and what we do), but also in terms of transforming the concept of the political as such. Correspondingly, Derrida may not have used the vocabulary of speech act theory in his earliest writings, but all of his texts can be considered as what he calls ›performative performances‹ [...]«

16 | Vgl. Bateson, Gregory: Form, Substance, and Difference, in: Steps to an Ecology of Mind, 454-471, v.a. 458: »In the hard sciences, effects are, in general, caused by rather concrete conditions or events – impacts, forces, and so forth. But when you enter the world of communication, organization etc., you leave behind that whole world in which effects are brought about by forces and impacts and energy exchange. You enter a world in which ›effects‹ – and I am not sure one should still use the same word – are brought about by differences.«

17 | Vgl. Luhmann, Niklas: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt a.M. 1990, 45: »Bei einem differenztheoretischen Ansatz löst sich im übrigen das alte Problem des Verhältnisses von Moral und Freiheit von selber auf. Die Tradition hatte Freiheit als Voraussetzung moralischer Beurteilung angesehen und sich nur mit der Art

renzen mündet in eine Non-Indifferenz des menschlichen Handelns. Handlungen, die nicht gleichgültig und verantwortungslos in die Welt getreten werden, die sich um den Folgenreichtum und die Begründung des eigenen Tuns reflexiv bekümmern.¹⁸

2.2 CHŌRA

Eine solche wissenschaftstheoretische Abkehr von einer wahrheitsgeleiteten und moralisch orientierten Ethik findet man bei Derrida im Begriff der Chōra illustriert. Anhand dieser Entlehnung aus dem »Timaios« des Platon zeigt sich die Verbundenheit des ethischen Themas der Gabe und einer Sprache, die den Anforderungen der Différance entspricht. In der Chōra vollzieht sich eine erneute Verwischung der Ursprünglichkeit von Bedeutungen und bestätigt damit die Schriftlichkeit von Diskursen, die jeglicher Letztbegründung entzogen sind. Vor allem weil eine sprachlich-erzählerische Selbstvergewisserung dieser Diskurse scheitert: Das phonetische Paradigma der Begründung, des Grundes, der Möglichkeit, stichhaltig zu argumentieren, oder sich auf einen einmaligen Ursprung ein für alle Mal zu beziehen, wird durch die Chōra ins Jenseits befördert.¹⁹

dieser Voraussetzung befaßt — auf die Problematik reagierend mit einer Entwicklung von naturalen über religiös-transzendente zu transzendentalen Referenzen. Dies ließ nur die Möglichkeit zu, Freiheit als Eigenschaft des Menschen zu begreifen. Aber wie? Eine soziologische Theorie könnte dagegen annehmen, daß Freiheit gleichsam als Nebenprodukt von Kommunikation anfällt. Denn wenn immer etwas Bestimmtes kommuniziert wird, kann man dazu ja oder nein sagen [...]»

18 | Vgl. Tolstoi, Leo: Auferstehung, Gütersloh 1950, 309: »Sie wollen den Leidenden helfen, die so schrecklich unter der Gleichgültigkeit, der Grausamkeit der Menschen leiden...« Mit diesen Worten wird die Hauptfigur des Romans Nechljudoff charakterisiert, der versucht, für einen in seiner Vergangenheit begangenen Fehler die Verantwortung zu übernehmen und die negativen Folgen seiner zurückliegenden Handlungen so weit wie möglich abzumildern.

19 | Vgl. Malabou, Catherine u. Derrida, Jacques: Counterpath. Traveling with Derrida, Stanford 2004, 142-143: »But it is a matter of a non-archeological *arkhē*, an an-archaic archaism, in the double sense of a-principal and an-archivable. A principle without being (one), an *arkhē* that resists and excludes itself from all archivation, non-arrival resists and at the same time excludes itself from the order of arrival. An origin from which nothing can derive is obviously atopian and anachronic: it has neither place nor time. The origin of the event allows itself to be conceived of, therefore, as a non-place in space and as a non-time in time, as the very possibility, for the present of the now, of disjoining itself and detaching itself from itself. Paradoxically, this non-place and

2.2.1 Vorkehrungen

Bei einem solchen Thema, das die Möglichkeit von Begründungen überhaupt angreift²⁰ und bei dem deshalb die Gefahr der Selbstwidersprüchlichkeit droht, lohnt es sich, Vorkehrungen bei einer ersten Vorbestimmung der Chōra zu treffen. Der Begriff der Vorkehrung soll einerseits vor den paradoxen Volten warnen, die bei einer autologisch sensiblen Untersuchung von Begründungen erwartbar sind, weil gute Gründe für die Verunmöglichung von Begründungen angeführt werden müssen. So soll das Vorfeld vorbereitet werden für die überraschenden Wendungen, die eine grundsätzliche Analyse der Grundlosigkeit nehmen kann. Neben dieser Vorschau dient eine solche Vorbestimmung andererseits der Anspielung auf eine Verkehrung metaphysischer Grundannahmen, auf ein Spiel mit Paradoxien und Differenzen.²¹

non-time are inscribed deep within the metaphysical discourse of the origin, and from the very beginning. In fact, we find the perspective of another thinking, another origin, another thinking of the origin, breaking itself off from Platonic philosophy at the very level of its foundation.«

20 | Vgl. Gabriel, Markus: Chōra als *différance*. Derridas dekonstruktive Lektüre von Platons Timaios, in: Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, Heidelberg 2006, 61: »Die chōra [bei Platon, Anm. d. Verf.] ist aber vielmehr eine notwendig zu machende Voraussetzung zur Erklärung von Bestimmtheit überhaupt und es ist wohl kaum ein Zufall, dass Platon sie mit der unbeugsamen Notwendigkeit (anakē) gleichsetzt. [...] Denn ohne einen Raum, in den Bestimmtheit überhaupt eingeschrieben werden kann, gäbe es nicht nur keine physikalischen Objekte, sondern überhaupt nichts Erkennbares. Die Lesbarkeit von Bestimmtheit überhaupt setzt nämlich bereits die ontologische Differenz und damit die Differenz der Welt und desjenigen, was nicht von dieser Welt ist, voraus.« Diese Differenzialität der Bestimmbarkeit vor der Bestimmung von Chōra wird zum Verhängnis.

21 | Im Begriff der Kehre wird die Denktradition deutlich, in die sich Derrida bei Chōra begeben hat. Heideggers Problem der Beobachtungsabhängigkeit der Realität, der Depravation des Seins im herrischen Subjektdenken, transponiert sich in ein Problem der Gabe. Vgl. Neu, Daniela: Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion. Zur Gründung in Heideggers ›Beiträgen zur Philosophie‹ unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion, Berlin 1997, 95: »Der Titel ›Kehre‹, wie er in Heideggers Schriften vorkommt, bezeichnet in erster Linie einen Sachverhalt im Sein selbst, also das Zudenkende, das als solches schon in einem Bezug zum Denken steht, insofern es zu denken gibt. Gerade deshalb kann die Kehre nicht auf einen Wandel im Denken reduziert werden, weil sie nicht im Ausgang vom Denken zu begreifen ist, sondern in das ursprünglichere Seinsgeschehen verweist, aus und in dem das Denken erst in sein Eigenes gelangt.« Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 328: »Hier kehrt sich das Ganze [...] um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichen-

Ein erster Ansatz kann dabei sein, sich die **Übersetzungsmöglichkeiten** von Chōra vor Augen zu führen. Die Verwendungsweisen dieses griechischen Wortes unterscheiden sich dabei sehr: »Ob sie das Wort *chōra* selbst (›Ort‹, ›Platz‹, ›Stelle‹, ›Region‹, ›Gegend‹) oder das betreffen, was die Überlieferung die von *Timaios* selbst vorgeschlagenen (›Mutter‹, ›Amme‹, ›Behältnis‹, ›Abdruckträger‹) Figuren – Vergleiche, Bilder, Metaphern – nennt, die Übersetzungen bleiben in den Interpretationsnetzen gefangen.«²² Die Chōra vervielfältigt sich in Bedeutungsfacetten, die jeweils wieder der Auslegung zu bedürfen scheinen. Wobei mit jeder Interpretation die mutmaßlich ursprüngliche Bedeutung übersetzt und überdeckt wird. Schon diese etymologische Facettierung der Bedeutung von Chōra kehrt eine Struktur der Folgeunrichtigkeit hervor – eine antimetaphysische und paralogische Struktur, wie wir sie von der verzeitlichenden Eigenschaft der Différance oder der versetzenden Kraft der Dekonstruktion kennen. Die Bestimmung einer anwesenden Bedeutung von Chōra ist durch die Selbstbestimmung ihres folgewidrigen Wesens verunmöglicht: Diese Folgewidrigkeit besteht in der unablässigen Hinauszögerung und Verschiebung von mehrdeutigen und sich verkehrenden Bedeutungen.²³

den Sagen [...] dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag ›Vom Wesen der Wahrheit‹, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von ›Sein und Zeit‹ zu ›Zeit und Sein‹. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes [...] von ›Sein und Zeit‹, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ›Sein und Zeit‹ erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfassung der Seinsvergessenheit [...].« Eine Seinsvergessenheit, die (nicht nur bei Heidegger) durch das Ereignis reformuliert wird.

22 | Derrida, Jacques: Chōra, in: ders.: ÜdN, 129.

23 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 130: »Wir werden niemals Anspruch darauf erheben, das richtige Wort für chōra anbieten zu können, weder, sie endlich nennen/rufen zu können, sie selbst, jenseits aller Wendungen und Umwege der Rhetorik, noch endlich an sie heranzugehen können, an sie selbst, auf das hin, was sie, außerhalb jeder anachronistischen Perspektive, gewesen sein wird. Die Tropik und der Anachronismus sind unvermeidlich. Und alles, was wir zeigen möchten, ist die Struktur, die diese so unvermeidlich macht, die daraus etwas anderes macht als Zufälle, Schwächen oder vorläufige Momente. Genau dieses strukturelle Gesetz, von dem ich den Eindruck habe, daß es in der ganzen Geschichte der Interpretationen des Timaios nicht als solches angegangen worden ist. Dabei dürfte es sich eindeutig um eine Struktur und nicht um so etwas wie ein Wesen der chōra handeln – die Frage nach dem Wesen hat mit ihr als Sujet keinen Sinn mehr. Die chōra, behaupten wir, ist anachronistisch, sie ›ist‹ die Anachronie im Sein, besser, die Anachronie des Seins. Sie anachronisiert das Sein.«

Eine solch spezifische Art der Unbestimmbarkeit setzt sich in den **Attributionen** fort, mit denen Chōra ausgestattet wird. Timaios hebt ihre Gestaltlosigkeit hervor, die es ihr ermöglicht, jede Art von Form anzunehmen.²⁴ Diese Eigenschaft ihrer gestaltlosen Eigenschaftslosigkeit führt zum Kurzschluss jeglicher Zuschreibungen von Eigenschaften – genau so wie sie sich einer Bedeutungsgebung entzieht. Alle Bestimmungsversuche imprägnieren Chōra mit Bedeutung, die als Ausdrücke bereits von ihr abhängen.²⁵ Es gibt sie nicht wie einen herkömmlich metaphysischen Gegenstand, den man mit Attributen belegen, so definieren und einordnen könnte. Sie gibt sich in paradoxer Weise, demzufolge Chōra in der Form der Gabe gefasst werden kann.²⁶ Wobei der Begriff der Gabe in diesem Zusammenhang hauptsächlich in seiner anti-metaphysischen Stoßrichtung gebraucht wird, insofern als Chōra nicht durch eine Seinsweise in Form der Anwesenheit in einer Bedeutungsfülle charakte-

24 | Vgl. Platon: Timaios 51a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon. Sämtliche Werke, Band 4, Reinbek bei Hamburg 1994, 52: »Demnach wollen wir die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sichtbaren und durchaus sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer noch Wasser nennen, noch mit dem Namen dessen, was aus diesen und woraus diese entstanden; sondern wenn wir behaupten, es sei ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen, auf irgendeine höchst unzugängliche Weise am Denkbaren teilnehmend und äußerst schwierig zu erfassen, so werden wir keine irrigen Behauptungen aussprechen.«

25 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜDN, 130-131: »Reich, zahlreich, unausschöpflich – alles in allem sind es erst die Interpretationen, welche die Bedeutung oder den Wert von chōra informieren [...]. Sie bestehen stets mit, indem sie ihr, sie bestimmend, Form geben, ihr, die sich indes nur darzubieten vermag, indem sie sich aller Bestimmungen, allen Markierungen oder Eindrücken, von denen wir behaupten, daß sie ihnen ausgesetzt sei, entzieht. Doch was wir hier, indem wir von einer gegebenen oder aufgenommenen Form, von Markierung oder Eindruck, von Erkenntnis als In-formierung, und so weiter sprechen, über die Interpretation der chōra [...] voranbringen, das alles schöpft bereits aus dem, was der Text selbst von der chōra sagt, schöpft bereits aus dessen begrifflicher oder hermeneutischer Vorrichtung.«

26 | In der französischen Übersetzung, die auch Derrida für seine Interpretation benutzt, wird diese Eigenart des Nehmens und Gebens der Chōra besonders deutlich. Vgl. Platon: Timaios 50b-c, in: Rivaud, Albert (Übersetzer): Platon. Oeuvres Complètes. Tome X. Timée, Critias, Paris 2011, 168-169: »A elle également, il convient de donner toujours le même nom. Car, jamais non plus elle ne pourra perdre absolument ses propriétés. En effet, elle reçoit toujours toutes choses, et jamais en aucune circonstance elle ne prend en rien une figure semblable à aucune de celles qui entrent en elle. Car elle est, par nature, comme un porte-empreintes pour toutes choses.«

risiert werden kann.²⁷ Dass es Chōra gibt, obwohl sie nicht existiert, dass Chōra Bedeutungen annehmen kann, obwohl sie nichts bedeutet, fungiert als Chiffre für ihre Supplementierbarkeit. In der Chōra ereignet sich die – zunächst etymologisch vollzogene – Verschiebung von der Semantik des Seins zur Ethik von Geben und Nehmen.²⁸

Auch der Versuch Chōra als **Eigennamen** aufzufassen und ihr Sein so zu identifizieren muss misslingen. Timaios präsentiert Chōra in einem femininen Geschlecht, sie fungiere als gebärende Mutter, als Amme für Bedeutungen, die sie erzeugt, indem sie sich als jungfräuliches Gefäß mit Bedeutung erfüllen lässt.²⁹ Dieser chauvinistische Unterton macht die derartige Bestimmung

27 | Vgl. Sallis, John: *The Verge of Philosophy*, Chicago u. London 2008, 102: »Derrida writes: «Il y a khōra, mais la khōra n'existe pas: [...]. In this same context Derrida mentions, with some caution, the es gibt; though he refers here to negative theology, it seemed to me that there was clearly an allusion to Heidegger. This was, then, the question I posed: that of the connection between the il y a (in the expression «il y a khōra») and the es gibt (as in the Heideggerian expressions «es gibt Sein», «es gibt Zeit»). Derrida vigorously denied that the il y a could be rendered by es gibt [...].« – Auch wenn Derrida diese Ähnlichkeit angeblich abstreitet, an geeigneter Stelle werden wir näher auf diese Traditionslinie des »Es gibt« eingehen. An dieser Stelle müssen wir uns mit einem Hinweis begnügen: Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 140: »Wir werden später einer kurzen Anspielung Heideggers auf chōra begegnen, nicht auf die aus dem Timaios, sondern, außerhalb jeder Zitation und jeder genauen Referenz, auf diejenige, die bei Platon den Ort* zwischen dem Seienden und dem Sein [...] bezeichnen soll, den ›Unterschied‹ im Ort zwischen den beiden.«

28 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 136: »Diese Trägerabwesenheit, die man nicht in einen abwesenden Träger oder in die Abwesenheit als Träger übersetzen kann, provoziert und stellt sich gegen eine jede binäre oder dialektische Bestimmung, ein jedes Gestelltwerden durch eine vernunftmäßige Befragung philosophischen Typus, strenger gesagt: ontologischen Typus. Diesem Typus widerfährt es, daß er von genau dem, was ihm Statt zu geben scheint, zugleich verleugnet und wiederaufgetrieben wird. Noch werden wir uns weiterhin ins Gedächtnis zurückrufen müssen und darauf in noch analytischerer Weise beharren, daß, wenn es Ort/Statt/Anlaß gibt (s'il y a lieu) [...], oder, unserem Idiom gemäß, gegebenen Ort/Anlaß (lieu donné), das Ort/Statt/Anlaß geben hierbei nicht darauf hinausläuft, einen Platz zum Geschenk zu machen/aus einem Platz Gegenwärtiges zu machen (à faire présent d'une place). Der Ausdruck lieu donner (Ort/Statt/Anlaß geben) steht nicht im Rückverweis auf die Geste eines gebenden Subjektes, Träger oder Ursprung von etwas, das alsdann jemandem gegeben wird.«

29 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 131.

der Chōra als weibliches Wesen zumindest unsympathisch.³⁰ Was sie aber widersinnig erscheinen lässt, ist ihre Charakterisierung als eine zur Befruchtung bereite, stete Jungfräulichkeit und ihre gleichzeitige Charakterisierung als Zustand der Schwangerschaft, die eine bereits geschehene Empfängnis anzeigt. Diese Widersprüche bei der Identifizierung der Chōra werden bei Derrida durch die Weglassung des femininen Artikels markiert: Chōra verweigert sich in ihrer Widersprüchlichkeit jeder Bestimmung – auch einer solchen, die sie auf Geschlechtsstereotypen festzulegen versucht.³¹ Chōra gehört einem Geschlecht an, das sich einer Geschlechterteilung entzieht.³² Chōra benennt somit die Suspension jeder Benennung.³³ Sie ist die Bezeichnung für

30 | Vgl. Grosz, Elisabeth: *Women, Chora, Dwelling*, in: Borden, Ian, Penner, Barbara u. Rendell, Jane (Hg.): *Gender Space Architecture. An interdisciplinary introduction*, New York u. London 2000, 211: »It will be my argument here, reading Plato and Derrida on chora, that the notion of chora serves to produce a founding concept of femininity whose connections with women and female corporeality have been severed, producing a disembodied femininity as the ground for the production of a (conceptual and social) universe. In outlining the unacknowledged and unremitting debt that the very notion of space, and the built environment that relies on its formulation, owes to what Plato characterizes as the ›femininity‹ of the chora [...].«

31 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 133: »Doch wenn ich chōra und nicht die chōra sage, so mache ich immer noch einen Namen daraus. Einen Eigennamen, gewiß, aber doch ein Wort, ganz so wie irgendein beliebiger, allgemeiner Name, ein Wort, vom Ding oder vom Begriff unterschieden. Andererseits scheint der Eigenname wie immer einer Person zugesprochen, hier: einer Frau. Vielleicht einer Frau, wohl eher einer Frau. Verschärft das nicht die Gefahren des Anthropomorphismus, gegen die wir uns verwahren wollen? Ist nicht Platon, wenn er, wie man sagt, chōra mit einer Mutter oder Amme zu ›vergleichen‹ scheint, selbst bereits von diesen Gefahren eingeholt worden? Ist der Wert von Behältnis nicht genauso wie die passive jungfräuliche Materie mit dem weiblichen Element assoziiert – und ganz besonders in der griechischen Kultur?«

32 | Vgl. Wetzell, Dietmar J.: *Diskurse des Politischen. Zwischen Re- und Dekonstruktion*, München 2003, 200: »Interessanterweise legt Derrida in der weiteren Beschäftigung mit chora die Betonung darauf, daß die ›Weiblichkeit‹ von Mutter und Amme [...] niemals als Eigentum, etwa im Sinne einer definitionsgemäßen Zugehörigkeit eben dieser chora, zugeschrieben werden darf.«

33 | Vgl. Caputo, John D. (Hg.): in a nutshell, 84: »In the Timaeus, the missing third thing, a third nature or type (triton genos, 52b) – khōra – is supplied by Plato himself. Khōra is the immense and indeterminate spatial receptacle (dekhomenon, hypodokhe) in which the sensible likenesses of the eternal paradigms are ›engendered‹, in which they are ›inscribed‹ by the Demiurge, thereby providing a ›home‹ for all things. Khōra is neither an intelligible form nor one more sensible thing, but, rather, that in which (in quo) sensible things are inscribed, a tabula rasa on which the Demiurge writes.«

eine onthologische Leerstelle, durch die erst dem spurhaften Verwehen der wechselnden Bedeutungen und aufeinander verweisenden Deutungsversuche Platz verschafft wird.³⁴ Sie lässt den Widerstreit zur Welt kommen.

Die widersprüchliche Gleichzeitigkeit von Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit weist auf einen seltsamen **Zwischenstatus eines dritten Geschlechts** hin. Dieses »triton genos« versinnbildlicht als weitere Vorkehrung die Jenseitigkeit gegenüber jeglicher Gattungszugehörigkeit und Bezeichenbarkeit von Chōra. Dieser Zwischenstatus zeigt sich in der Bezeichnung als »Amme«. In ihr erweist sich die Unbestimmtheit in Bezug auf ein Geschlecht, auf ein *genos*, eine Gattung oder ein Genre. Eine Amme sichert den Fortbestand des Nachwuchses, obwohl sie an dessen Zeugung nicht beteiligt war.³⁵ Ungeschlechtlich besorgt sie das Fortleben der Geschlechter.

Sie verunmöglicht sich in der verräumlichenden Opposition von intellektibler oder sinnlicher und von logischer oder mythischer Bestimmbarkeit.³⁶ So wird erst das Spiel der Differenzen ermöglicht, dem sie auf diese Weise stattgibt und das aporetische Spielfeld eröffnet. Dieses Spiel passiert als Verzeitlichung im Übergang, der Metonymie und der Schickung ins Jenseits der Bedeutungsgebung als Differenzentwicklung. So übernimmt sie die Funktion einer Beobachtung höherer Ordnung, indem sie diese formale Bedeutungsverschiebung auch inhaltlich thematisiert: Die Form der Differenzverschiebung tritt bei der Chōra auf der Seite der Bedeutung wieder ein. Chōra verkörpert

34 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 134: »Eines realen Referenten beraubt, erweist es sich für das, was in der Tat einem Eigennamen gleicht, auch ein X zu nennen, das es zur Eigenschaft (*propriété*) hat, zur physis und zur dynamis, wie der Text sagen wird, nicht als Eigentum (*en propre*) zu haben und formlos (*amorphon*) zu bleiben. Diese ganz einzigartige Uneigenschaft/Untauglichkeit (*impropriété*), die eben nichts ist [...]«

35 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 128: »Die chōra ist im Hinblick auf die zwei Gattungen des Seins (unbeweglich und intellegibel/verderblich, im Werden und sinnlich) ein triton genos, doch auch im Hinblick auf das sexuelle Geschlecht scheint sie unbestimmt zu sein: Timaios spricht, wo er sie zum Sujet hat, von »Mutter« und von »Amme.«

36 | Vgl. Malabou, Catherine u. Derrida, Jacques: Counterpath, 146: »Khōra marks a place apart, the spacing which keeps a dissymmetrical relation to all that which, ›in herself, beside or in addition to herself, seems to make a couple with her. In the couple outside of the couple, the strange mother who gives place without engendering can no longer be considered as an origin. She/it eludes all anthropo-theological schemes, all history, all revelation, and all truth. Preoriginary, before and outside of all generation, she no longer even has the meaning of a past, of a present that is past. Before signifies no temporal anteriority. The relation of independence, the nonrelation, looks more like the relation of the interval or the spacing to what is lodged in it to be received in it.«

das re-entry der Form in die Form.³⁷ Ihre Geschlechtslosigkeit und ihre Zeugungsunfähigkeit sind die reflexive Konsequenz ihrer formalen Differenzzeugung.³⁸

In diesen Vorkehrungen kündigt sich Chōra in Form der *Différance* an.³⁹ Verräumlichende Unterscheidungen werden durch Folgedifferenzen verzeitlicht. In ihr ist die Entleerung und Erfüllung von sinnhaften Bezügen zu beobachten, die im »Timaios« unter dem Stichwort der Mythologie und anhand des Aspekts der Utopie näher erläutert werden.⁴⁰

2.2.2 Mythologie

Unter diesem Gesichtspunkt wird Chōra mittels der Leitunterscheidung von Logos und Mythos im wissenschaftlichen Diskurs verortet. Bei der Darlegung

37 | Vgl. Margel, Serge: *Le tombeau du dieu artisan*, Paris 1995, 131: »En se découpant par configuration définie, la chōra pourra, dans un seul et même geste, a) s'écarter des formes élémentaires esquissées par ses propres figures et b) représenter la règle (d'équation) selon laquelle tout élément peut aussi bien modifier son schème primitif (transformer l'agencement géométrique de son propre polyèdre) qu'en retrouver postérieurement la structure initiale.«

38 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 127: »Eine solche ›Verschiebung‹ läuft selbstverständlich nicht von sich aus ab. Sie hängt ab von einer Art Metonymie: von den Gattungen des Seins zu den Gattungen des Diskurses. Doch ist es einerseits immer schwierig [...], die beiden Problematiken zu trennen: die Qualität des Diskurses hängt zunächst an der Qualität des Seins, von dem er spricht. Als Bezug zu dem, was ist [...], erfährt der Diskurs seine Qualifizierung oder Disqualifizierung aus dem, worauf er sich bezieht. Andererseits autorisiert sich die Metonymie durch einen Übergang, der über die Gattung verläuft, einen Übergang von einer Gattung zur anderen, von der Frage nach den Gattungen des Seins zu der Frage nach den Gattungen des Diskurses.«

39 | Vgl. Caputo, John D. (Hg.): in a nutshell, 75: »I will show how Plato's treatment of the khōra serves Derrida as a ›sur-name‹ for *différance*, that is, a kind of ›allegory‹ of *différance*. For khōra exposes a certain ›impurity‹ [...] and intractability at the very core of philosophical concepts, a certain retreat and recession from philosophy's grasp, right there in Plato, who is the very paradigm of what we mean by philosophy, the horse's mouth of philosophy, thus leading us up to the very limits of philosophy and to the heart of deconstruction, if it has a heart.«

40 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 128-129: »Die ins Auge gefaßte Konsequenz wäre folgende: mit diesen beiden Polaritäten würde das Denken der chōra gar noch die Ordnung der Polarität, der Polarität im allgemeinen, ob sie nun dialektisch wäre oder nicht, in Unruhe versetzen. Wiewohl sie den Oppositionen Statt gibt, würde sie sich selbst keinerlei Verkehrungen unterwerfen.«

dieser verräumlichenden Differenz bezieht sich Derrida auf eine Dominanz der Begriffslogik über mythisches Wissen.⁴¹

Der Mythos präsentiert sich so als negative Vorstufe zum philosophischen Logos. Im Mythos wird undeutlich und unbewusst ein Gedanke vorformuliert, der erst in seiner logischen Fassung klar konturiert realisiert werden kann.⁴² Immerhin dient der Mythos auf diese Weise nicht nur als historischer Vorläufer des Logos, sondern kann zur rhetorischen und didaktischen Aufbereitung des eigentlichen Wahrheitskerns herangezogen werden. Weil er wesensmäßig logisch-philosophische Inhalte verkörpert und literarisch auskleidet.⁴³ Der Mythos weist somit eine gewisse Unernsthaftigkeit gegenüber seinem Inhalt auf, den er diskursiv nur zur Schau stellt. Die Philosophie hat den Mythos im rein begrifflichen Denken überstiegen, das eine unmittelbarere Wesensschau des Seins dialogisch erlaubt. Dies stellt die **verräumlichende Grundunterscheidung** dar: die metaphysische Hierarchie der unmittelbaren Logik über der äußerlichen, nur verkörpernden Mythik, die nicht nur zufällig an die Dominanz der reinen Sprache über die bloß repräsentierende Schrift erinnert.

Chōra kann dabei keiner der beiden Seiten zugeschlagen werden. Weder der logischen Weltordnung, wie sie im »Timaios« anhand der Differenz von sinnlich erfahrbar und intellegibel entworfen wird, noch einer mythischen.⁴⁴

41 | Eine solche Hierarchisierung findet er beispielhaft in Hegels Philosophiegeschichte. Vgl. Hegel, Georg W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Band 18 (Theorie Werkausgabe), (Einleitung, B, 2. b., Verhältnis der Philosophie zur Religion), Frankfurt 1971, 103.

42 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 137.

43 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 138-139: »In einem philosophischen Text ist die Funktion des Mythos bald ein Zeichen philosophischen Unvermögens: die Unfähigkeit, zum Begriff als solchem Zugang zu finden und sich daran zu halten, bald ist es das Indiz eines dialektischen und vor allem didaktischen Vermögens, die pädagogische Beherrschung des ernstlichen Philosophen, der sich im vollen Besitz des Philosophems befindet. [...] Diese beiden Bewertungen widersprechen sich nur dem Anschein nach oder bis zu einem gewissen Punkt. Sie haben dieses gemeinsam: die Unterordnung des Mythos – als diskursive Form – unter den Inhalt des bedeutenden Begriffs, unter den Sinn, der in seinem Wesen bloß ein philosophischer sein kann.«

44 | Wenn der Autor eines Textes als Schriftsteller identifiziert wird, der seine Inhalte rhetorisch verkleidet und literarisch aufbereitet, dann müssen diese Diskurse wohl dem Bereich der Mythen (so wie wir sie vorher festgelegt hatten) angehören. Gleichwohl sie einem logischen Programm folgen und der Erläuterung der logischen Struktur des Kosmos dienen, die sich in der des Staates und des Menschen fortsetzt. Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 142-143.

Chōra scheint in ihrer Abgründigkeit diese beiden traditionell disparaten Denkweisen aneinander zu binden.⁴⁵

Chōra gibt durch ihre Abgründigkeit der Bindung der Gegensätze einen Raum, aus dem sich weitere Unterscheidungen erzeugen lassen.⁴⁶ Im »Timaios« geschieht diese **Verzeitlichung** durch weiterführende Unterscheidungen von mythischen und logischen Überlieferungstraditionen: Entgegengesetzt wird eine griechische, mündliche, mythologische Erzähltradition und ein ägyptisches Schrifttum, das die Archivierbarkeit von Wissen erlaubt.

Zu Anfang des »Timaios« berichtet Kritias von Solon, der sich von einem ägyptischen Priester über unterschiedliche Kommunikationsarten belehren lässt. Das ägyptische System der Wissensspeicherung in Schrift und Bibliotheken erweist sich in doppelter Hinsicht als effektiv: Nicht nur kann durch Schrift über eine lange zeitliche Entfernung Wissen zugänglich gemacht, sondern auch über räumlich-kulturelle Grenzen hinweg tradiert werden.⁴⁷ Diese Form der Schriftbewahrung steht zur mündlichen Erzähltradition nicht in einem unüberwindlichen Gegensatz, sondern kann zur Instruktion der weitaus störanfälligeren mündlichen Kommunikation dienen.⁴⁸ Die Überlegenheit der

45 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 139-140. Vgl. auch: Platon: Timaios 92c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 103: »Und nun, behaupten wir, ist unsere Rede über das All bereits zum Ziel gediehen. Denn indem dieses Weltganze sterbliche und unsterbliche Bewohner erhielt und derart davon erfüllt ward, wurde zu einem sichtbaren, das Sichtbare umfassenden Lebenden, zum Abbild des Denkbaren als ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, zum größten und besten, zum schönsten und vollkommensten dieser einzige Himmel, der ein eingeborener ist.« Wie wenn die mythische Erzählung erst die Welt nach und nach erfüllt und erschaffen hätte, wie wenn das Denkbare und das Wahrnehmbare in der logischen Vollkommenheit des Himmels, erst im Widerstreit der Chōra gezeugt worden wäre.

46 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 140-141: »Wenn es einen Chasmus in der Mitte des Buches gibt, eine Art Abgrund, ›in‹ dem man versucht, diesen abgründigen Chasmus zu denken oder zu sagen, der chōra sein soll, die Eröffnung eines Ortes, ›in‹ dem alles zugleich Platz nehmen und reflektiert werden können soll [...], ist es dann bedeutungslos, daß eine erzeugte Abgründigkeit (mise en abyme) eine bestimmte kompositorische Ordnung des Diskurses regelt? [...] Ist es bedeutungslos, daß diese erzeugte Abgründigkeit (mise en abyme) die Formen eines Diskurses über die Plätze, namentlich die politischen Plätze affiziert, eine Politik der Plätze, die ganz und gar durch die Beachtung von Orten (Posten in der Gesellschaft, der Region, dem Territorium, dem Land) kommandiert wird, als Orte, die Diskurstypen oder Diskussionsformen zugewiesen werden?«

47 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 151.

48 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 151: »Nicht nur stellt sich heraus, daß wie der Mythos ihres Ursprungs das Gedächtnis einer Stadt einer Schrift anvertraut wird; es wird gar noch der Schrift des anderen, dem Sekretariat einer anderen Stadt anvertraut. Es muß

Schrift als Telekommunikation ist in den Dienst des unmittelbaren Sprechens gestellt, insofern dieses zu einem gottgleichen Leben befähigt. Der Logos begründete eine Lebensweise, die in der Lage ist, die göttliche Ordnung der Welt in eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu übersetzen.⁴⁹

Diese Unmittelbarkeit des sprachlichen Logos weist jedoch einen Nachteil auf. Die Griechen sind bei ihrem dia-logischen Sprechen auf Hilfskonstrukte angewiesen, die den flüchtigen Augenblick der Sinnpräsenz verlängern und wiederholbar für zukünftige Zugriffe machen. Das Gespräch verliert seinen Sinn, sollte es nicht gelingen, den Verlust der Unmittelbarkeit, die im Angesicht der anwesenden Gesprächspartner garantiert scheint, zu kompensieren. Dies geschieht einerseits in der Supplementierung durch die Schrift, die den möglichen Tod der am Gespräch beteiligten Personen durch eine Vervielfältigung in Differenzen auffangen kann, und andererseits im Mythos.⁵⁰ Die Delegitimierung der Rede ohne ansprechbare Person wird im Mythos ausgeglichen, weil ein Neuanfang ermöglicht wird, indem der Ursprung der Rede durch die rekursiv-differentielle Vernetzung der Diskurse verschleiert wird. Der Mythos begründet eine kindliche Neubewertung von Wissen, weil durch

demnach zweifach alteriert werden, damit es gerettet wird, und es geht genau um seine Rettung, darum, ein Gedächtnis zu retten (23a), wenn es auf die Wände des Tempels geschrieben wird. [...] Das Gedächtnis eines Volkes, das durch ein anderes Volk, durch eine andere Kultur befragt/gestellt (*arraisonné*) und angeeignet wird [...].«

49 | Vgl. Platon: *Timaios* 24c-d, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 23-24: »Was aber die Verstandesbildung anbetrifft, siehst du wohl, welche Sorgfalt die hiesige Gesetzgebung sogleich von Anbeginn an ihr widmete in bezug sowohl auf die Weltordnung, indem sie alles insgesamt, bis auf die Seher- und Heilkunst zur Gesundheit, aus diesen göttlichen Dingen für die menschlichen Angelegenheiten herleitete und auch in den Besitz aller anderen damit verbundenen Kenntnisse sich setzte. Insofern also die Göttin euch zuerst diese gesamte Anordnung und Ausbildung verlieh, wies sie euch auch euren Wohnsitz an und wählte die Stätte, der ihr entsprossen seid, dazu aus, weil sie in der Jahreszeiten günstigen Wechsel erkannte, daß sie die verständigsten Bewohner erzeugen werde. Als dem Kriege und der Weisheit hold, wählte die Göttin diejenige Stätte aus, die bestimmt war, die ihr zunächst kommenden Menschen zu erzeugen, und gründete da zuerst einen Staat. In diesem lebet ihr also unter solchen Gesetzen und einer noch vollkommeneren Verfassung, in jeder Tugend vor allen Menschen ausgezeichnet, wie es sich von euch, als Abkömmlinge und Zöglinge der Götter, erwarten ließ.«

50 | Vgl. Platon: *Timaios* 26c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 25: »Damals also vernahm ich es [die mythischen Erzählungen, Anm. d. Verf.] unter großer Lust und Kurzweil, indem der Greis [der Urgroßvater Kritias] auf meine oft wiederholten Fragen bereitwillig mich beschied, so daß es wie eingetränkte Schrift unauslöschlich in mir haftet.«

ihn ebenfalls Ursprünglichkeit durch Differenzvervielfältigung ersetzt wird.⁵¹ Im »Timaios« stellt sich diese funktionale Schriftähnlichkeit in einer Art von Kognitionstheorie der Ursprünglichkeit dar: Das menschliche Gedächtnis funktioniert wie eine Wachstafel, die den ersten Eindruck am besten behält und wiedergeben kann. Spätere Einschreibungen verwischen diesen ursprünglicheren Abdruck und prägen sich darüber in das Wachs ein. Mit jeder Neueinschreibung verliert die ursprüngliche Schrift ihre Kontur. Die Wachstafel als Abdruckträger erlaubt das immer wieder erneute Einritzen von Zeichen – um den Preis, dass die ursprüngliche Zeichengebung unter dem Gekritzel der folgenden Einschreibungen unkenntlich geworden ist. Gedächtnis funktioniert so durch Differenzierungen, erlaubt aber keinen Rückgriff mehr auf einen Ursprung.⁵²

Chōra, die als ein solcher Abdruckträger bezeichnet wird, ermöglicht die mythologische Fortsetzung von Diskursen. Ein mythologischer Sprechakt ist gezwungen, auf eine Legitimationsquelle zu referieren. Wie wir schon bei der Schrift gesehen haben, erfolgt diese Referenz nicht auf einen endgültigen Ursprung, weil diese Legitimation ursprünglich durch Chōra entzogen ist. Mythologische Sprechakte überkompensieren ihre eigentliche Ursprungslosigkeit durch den Bezug auf vorangegangene Sprechakte: So thematisiert im »Timaios« die Rede des Kritias (die dann auch im gleichnamigen Folgedialog fortgesetzt wird) einen Ursprungsmythos des Athenischen Staates, der seine Vortrefflichkeit in der Abwehr eines Unterwerfungsversuchs durch den Staat Atlantis unter Beweis stellt. Kritias referiert (1), was er bereits am Vortag erzählt hat (2), wo er eine Unterhaltung zwischen Solon und seinem Urgroßvater, der ebenfalls den Namen Kritias trägt, wiedergegeben hat (3), die ihm einst sein Urahn Kritias selbst erzählt hatte (4), dass dieser Urahn von Solon selbst

51 | Vgl. Platon: Timaios 23b-c, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 22: »Bei euch und anderen Völkern dagegen war man jedesmal eben erst mit der Schrift und allem anderen, dessen die Staaten bedürfen, versehen, und dann brach, nach Ablauf der gewöhnlichen Frist, wie eine Krankheit eine Flut vom Himmel über sie herein und ließ von euch nur die der Schrift Unkundigen und Ungebildeten zurück, so daß ihr von Anbeginn wiederum gewissermaßen zum Jugendalter zurückkehrt, ohne von dem etwas zu wissen, was so hier wie bei euch zu alten Zeiten sich begab. Was du daher eben von den alten Geschlechtern unter euch erzähltest, o Solon, unterscheidet sich nur wenig von Kindergeschichten, da ihr zuerst nur einer Überschwemmung, deren vorher doch viele stattfanden, euch erinnert.«

52 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 150: »Bestimmte Motive, die man als typomorphische bezeichnen könnte, nehmen darin die Sequenz über das ekmageion, den Abdruckträger, die stets für die Aufnahme des Abdrucks bereite Materie, oder noch über den Abdruck und das Siegel selbst, das eingedruckte Relief (ektypōma) vorweg – gleichviel Wendungen mit dem Ziel, näher an das Rätsel von chōra heranzurücken.«

gehört hätte (5), wie dieser von einem Priester in Ägypten erzählt bekommen hätte (6),⁵³ wie die Athener die Atlantier zurückgeschlagen haben und damit wie griechische Mund-zu-Mund-Begründungen funktionieren (7).⁵⁴ Und diese

53 | Vgl. Platon: Timaios 21c-22b, in: Rivaud, Albert: *Timée*, 131-132: »Le vieillard [Critias d. Ä., Anm. d. Verf.], je m'en souviens très bien, fut enchanté et, tout souriant, il dit: ›Eh oui, Amyndre, si Solon n'eût pas fait des vers simplement par passe-temps, s'il se fût appliqué comme d'autres, et s'il eût achevé le récit qu'il avait rapporté d'Égypte, s'il n'eût pas été forcé par les séditions et les autres calamités qu'il trouva ici à son retour, de négliger complètement la poésie, à mon avis, ni Hésiode, ni Homère, ni aucun autre poète ne fût jamais devenu plus célèbre que lui.‹ – ›Et quel était ce récit, ô Critias?‹ dit Amyndre. – ›Il traitait, dit Critias, ›de l'exploit le plus grand et qui eût justement mérité d'être le plus illustre de tous ceux que cette cité ait jamais accomplis. Mais par l'effet du temps et de la mort des acteurs, le récit n'en est pas venu jusqu'à nous.‹ – ›Redites-le depuis le début, dit Amyndre; ›quel était-il, comment fut-il accompli et de qui Solon l'avait il appris pour le rapporter comme véritable?‹ ›Il y a en Égypte,‹ dit Solon, ›dans le Delta, vers le point duquel le cours du Nil se partage, un certain neume, qu'on appelle Saïtique, et de ce neume, la plus grande ville est Saïs. – C'est de là qu'était Amasis, le roi [...] – Pour ceux de cette ville, c'est une certaine Déesse qui l'a fondée: en Égyptien son nom est Neith, mais, en Grec, à ce qu'ils disent, c'est Athéna. Or ces gens-là sont très amis des Athéniens et ils affirment être en quelque manière leurs parents. Solon raconta qu'étant arrivée chez eux, il y acquit une grande considération, et que, comme il interrogeait un jour les antiquités les prêtres les plus savants en ces matières, il avait découvert que ni lui-même, ni aucun autre Grec n'en avait pour ainsi dire su. Et une fois, les voulant induire à parler des vieilles choses, il entreprit de leur raconter ce que nous avons ici de plus ancien. Il leur parla de Phoro-neus, celui qu'on appelle le premier homme [...], de Niobé, du déluge de Deucalion et de Pyrrha et des mythes qu'on rapporte sur leur naissance, et des généalogies de leurs descendants. Et il s'efforça, en supputant les années où se paissent les événements, de calculer leur date.« Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 153: »Am Ende dieser Erzählungen von Erzählungen, nach diesen dermaßen ineinander eingeschriebenen Berichten/Beziehungen, daß man sich immer wieder fragt, wer nun definitiv den Diskurs hält, das Wort ergreift und wer es aufnimmt, gibt der junge Kritias Bericht (raconte) davon, wie er sich an das alles erinnert. Erzählung über die Möglichkeit der Erzählung, Reden über den Ursprung, die Kindheit, das Gedächtnis und die Schrift.«

54 | Vgl. Platon: Timaios 22b-22c, in: Rivaud, Albert: *Timée*, 132-133: »Mais l'un des prêtres, qui était très vieux, de dire: ›Solon, Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants: un Grec n'est jamais vieux!‹ A ces mots Solon: ›Comment l'entendez-vous?‹ – Et le prêtre: ›Vous êtes jeunes tous tant que vous êtes par l'âme. Car en elle vous n'avez nulle opinion ancienne, provenant d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps. [...] Et en voici la raison. Les hommes ont été détruits et le seront encore et de beaucoup de manières.«

Verkettung nimmt kein Ende. Mit diesen sieben Schritten wird nur die Vergangenheit des Diskurses begründet. Diese mythische Kausalkette lässt sich noch weiter verfolgen: Die durchdachte ideale Gesellschaft macht sich in der Organisation des Alls insofern bemerkbar, als der Ursprungsmythos der griechischen Staatsverfassung, die auf Solon zurückgeht und von Kritias referiert wird, als Einführung für die folgende Kosmologie des Timaios dient. Die Kosmologie des Timaios wird legitimiert und eingerahmt durch diesen Anklang auf die Politik.⁵⁵ Im »Timaios« ist die Unterscheidung von Logos und Mythos durch einen mythologischen Beglaubigungsapparat eingerahmt, der die Ursprungslosigkeit der mündlichen Erzähltradition auffangen soll.⁵⁶ Dementsprechend wird die vorangegangene Rede des Sokrates über die Politik durch weitere Beiträge der Diskutierenden ehrend vergolten.

Die mythologische Fortsetzung der Einschreibungen schreibt sich auf diese Weise im Logos wieder ein.⁵⁷ Ein Logos, der in Ermangelung einer schriftlichen Archivfunktion von Chōra mit unendlichen Verweisungen auf legiti-

55 | Vgl. Platon: Timaios 17a-19b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 15-17.

56 | Vgl. Neschke, Ada: Der Platonische Timaios als Manifest der Platonischen Demiurgie, in: Neschke-Hentschke, Ada (Hg.): Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platons Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte, Paris 2000, XI: »Durch das Rahmengespräch, das den Timaios an den Staat anschliessen und den platonischen Sokrates zum Zuhörer des Exposé des Pythagoräers Timaios werden lässt, wird von vorne herein deutlich gemacht, dass die Kosmologie des Timaios ein ausser ihr liegendes Ziel verfolgt: es geht hier nicht um reine Naturwissenschaft als autarke Theoria, wie sie seit Aristoteles propagiert wurde, sondern um das Verstehen der Welt unter zwei Gesichtspunkten: einerseits bildet die Welt [...] den Ort, an dem der Mensch lebt, andererseits stellt sie die Summe der Regeln dar, die, sei es mechanisch, die körperliche Natur des Menschen determinieren [...], sei es als ›causa exemplaris‹, seinem seelisch-geistigen Habitus dienen sollten [...]. Die Kosmologie mündet daher in eine Anthropologie ein, das der Kosmos als Ursache und Vorbild das Dasein und Sosein des Menschen bestimmt bzw. bestimmen soll.«

57 | Vgl. Platon: Timaios 27a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 26-27: »Es schien uns nämlich angemessen, daß Timaios, als der Sternkundigste unter uns und derjenige, der es zur Hauptaufgabe seines Lebens machte, zur Kenntnis der Natur des Weltalls zu gelangen, zuerst rede und damit beginne, über die Entstehung der Welt zu sprechen, mit der Erzeugung der Menschen aber schließe. Nach ihm aber ich, nachdem ich von ihm die Menschen, seinem Vortrage zufolge, ins Dasein gerufen, von dir aber einige als in hohem Grade ausgebildet überkam, sie, der Erzählung und Gesetzgebung Solons gemäß, als Richter uns vorführe und, als seien es die Athener jener Zeit, zu Bürgern unseres Staates mache, von denen die in den heiligen Schriften niedergelegte Sage verkündet, sie seien von der Erde verschwunden, und von ihnen hinfort als unseren Bürgern und Athenern spreche.«

mierende Diskurse ausgestattet wird.⁵⁸ Diskurse, die in ihrer unaufhörlichen Vielzahl jede Legitimation verunmöglichen. Jede Authentifizierung einer Erzählung durch eine andere, durch eine andere, durch eine andere, entfernt die Erzählung weiter von ihrem authentischen Ursprung. Jede begründende Erzählung erscheint nur als ungenügende Kompensation einer alles abschließenden Urschrift. Erst dadurch wird die auswechselbare, wechselseitige Legitimation unendlicher Erzählungen generiert: Eine unendliche Dynamik von Reden und Gegenreden, die man in dieser mündlich-mythologischen Spur der Fiktionen auffinden kann. Eine Dynamik, deren ursprungsloses Weiterspringen aufgrund der Chōra in ihrer Grundlosigkeit nachvollziehbar bleibt und beschrieben werden kann, jedoch mit jeder neuen Beschreibung eine erneute Veränderung und Auskreuzung erfährt.⁵⁹

58 | Vgl. Zuckert, Catherine: Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida, Chicago u. London 1993, 237: »The impressions Socrates, khora, an we readers of the Timaeus receive constitute a series of stories; each subsequent story thus reflects and reflects back a receptacle for the previous. As indicated by Critias's re-telling of the story of the great victory of the ancient Athenians he heard from his grandfather, who had himself heard it from the great Athenian legislator Solon, who had in his turn heard it from an old Egyptian priest, who had read it in their written records of the deeds of the Athenians, the receptacle is like our memory. That memory is not the property of an individual or even a people; its contents need to pass through the external world, to be written down by other people in different places, to be preserved.«

59 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 154: »In Wahrheit wird jeder narrative [...] Inhalt seinerseits zum Beinhaltenden einer weiteren Erzählung. Jede Erzählung ist folglich das Behältnis einer weiteren. Es gibt nichts als Behältnisse narrativer Behältnisse. Vergessen wir nicht, daß Behältnis, Ort der Aufnahme oder der Unterbringung, (hypodochē), die anhaltendste Bestimmung (aus Gründen, die bereits evident sind, möchten wir es vermeiden, von einer wesentlichen zu sprechen) von chōra ist. Doch wenn chōra ein Behältnis ist, wenn sie allen Geschichten, ontologischen oder mythischen, die man erzählen kann und die das zum Sujet haben, was sie aufnimmt, und sogar das, dem sie ähnlich ist, aber was tatsächlich in ihr Platz nimmt, einen Ort gibt, so wird chōra selbst, sofern man das so sagen kann, für keine Erzählung zum Gegenstand, ob diese nun als eine wahre durchgeht, oder als eine fabulöse. Ohne ein wahrer logos zu sein, ist die Rede über chōra nicht einmal mehr ein wahrscheinlicher Mythos, eine Geschichte, von der man einen Bericht wiedergibt und in der eine weitere Geschichte ihrerseits Platz nehmen wird.«

2.2.3 Utopie

Die Vorrede des Kritias zeigt, wie Chōra eine Letztbegründung in der Abgründigkeit von Dialogen erscheinen lässt und so Ursprungsmythik des Athenischen Staates wie auch Logik der idealen Gesellschaft verspannt. Die Frage nach der besten Anlage der Gemeinschaft umschließt den Dialog »Timaos« und spielt sich in dessen Thematik hinein. Die optimale Gesellschaft, ein solch utopischer Entwurf, wird auch inhaltlich durch Chōra thematisiert, die sich bisher eher formal als a-topisch herausgestellt hat. Chōra gibt der Abgründigkeit statt. Sie verräumt das Spiel von Differenzen, ohne selbst einen Platz einzunehmen. Ohne selbst Raum zu greifen, macht sie **Platz für eine metaphorische Utopie**. Chōra in der Metapher des Nicht-Ortes wirkt sich auf das durch Wahrheit legitimierte Zentrum der Platonischen Staatslehre aus. Die Utopie führt zu den Aporien der Gabe, deren Unwegsamkeit den Un-Ort der Chōra ausmacht. In dieser Anspielung auf die Sokratische Politik scheint Chōra in ihren verschiedenen Ausprägungen immer wieder metaphorisch durch. So dürfen die Wächter einer Stadt selbst keinen Besitz haben, werden aber durch die Umsicht der Herrscher und die Mittel der Bauern und Handwerker versorgt.⁶⁰ Hier glimmt die Leere, die Armut und Enteignung der Chōra in der Charakterisierung des Wächterstandes kurz auf, um gleich um in einer neuerlichen Metapher aufgerufen und umgedeutet zu werden. Die pädagogische Grundlage des idealen Staates besteht darin, die Elternschaft der natürlichen Erzeuger zu unterdrücken und die Kinder von der Gemeinschaft aufziehen zu lassen.⁶¹ Eine Andeutung auf die ungeschlechtliche Ammennatur der Chōra, auf ihre

60 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 141: »In der Eröffnung des Timaos finden sich Betrachtungen über die Wächter der Stadt (cité), die Bauern und die Handwerker, die Teilung der Arbeit und die Erziehung. Halten wir es im Vorübergehen fest, auch wenn es sich um eine Analogie von formaler und äußerlicher Struktur handeln mag: diejenigen, die man zu Wächtern der Stadt heranzieht [...], werden nichts als Eigentum (idion) besitzen, weder Gold noch Silber. Sie ›werden von denen, die sie sch tzen, den Sold erhalten entsprechend ihrem Rang‹ (18b) [...]. Nichts als Eigentum zu besitzen, nicht einmal das Gold, mit dem allein man sie vergleichen kann (50a), ist das nicht auch die Situierung des situs, die Lage/die Bedingung (condition) von ch ra?«

61 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 143: »Sokrates gibt davon eine Zusammenfassung [...]. Im Vorübergehen bedient er sich des Wortes ch ra (19a), um den den Kindern zugewiesenen Platz zu bezeichnen: man muß die ›Kinder der Guten‹ aufziehen ( l ver), die anderen insgeheim in ein anderes Land verbringen, sie indes weiterhin unter Beobachtung halten und eine erneute Operation des Aussiebens durchführen, bei der jeder seinen Platz (ch ran) zugesprochen erhält.«

unnatürliche Zeugungsfähigkeit, die einer sozio-politischen Raumgestaltung das Leben schenkt, die der Utopie eine Heimstatt gibt.⁶²

Als es darum geht, das idealstaatliche Modell der Politik des Sokrates beispielhaft umgesetzt zu sehen, enthält sich Sokrates eines Kommentars. Er sei nicht berechtigt, beispielsweise das Athenische Staatswesen und seine rühmliche Vergangenheit des goldenen Zeitalters zu loben – wie es dann Kritias mit seiner mythischen Erzählung oder Timaios mit seiner logischen Strukturierung des Kosmos (als Ergebnis einer genuin griechischen Leistung) tun. Kritias und Timaios antworten statthaft mit ihren Reden auf die Darlegung der Politik durch Sokrates am Vortag, wie wenn sie ein Geschenk vergelten – wie wenn sie dadurch das Gastgeschenk der Sokratischen Rede angemessen und anerkennend würdigen.⁶³

Die Weigerung des Sokrates, die Athenische Polis zu loben, hängt damit zusammen, dass er dadurch seinen Gesprächspartnern die Möglichkeit der Vergeltung und des Dankes gewährt; darüber hinaus ist sie verknüpft mit den Rahmenbedingungen des Lobes und der damit verbundenen Wahrheitsthematik. Sokrates will nicht loben, weil das Lob nicht auf den Wahrheitskern einer Sache zielt, sondern diese prächtiger herausputzt, als sie eigentlich ist.⁶⁴ Sachkenntnis stellt die wesentliche Würdigung eines Gegenstandes dar, der in seiner Wahrheit zum Leuchten gebracht wird. Eine solche Kenntnis der

62 | Vgl. Schrijver, Georges de: political Ethics, 272: »In the Timaios, khōra is a formless spatial receptacle in which the sensible copies of the forms or paradigms (ideas) are going to be received so as to take on concrete existence in the world. Khōra, therefore, is likened to a womb that receives and ›gives place‹ to the sensible things patterned after the self-indicated ideas [...].«

63 | Vgl. Platon: Timaios 27a-b, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 26-27: »KRITIAS: Erwäge aber, Sokrates, die von uns festgestellte Aufeinanderfolge der dir bestimmten Gastgeschenke. Es schien uns nämlich angemessen, daß Timaios [...] zuerst rede und damit beginne, über die Entstehung des Welt zu sprechen, mit der Erzeugung des Menschen aber schließe. Nach ihm aber ich, nachdem ich von ihm die Menschen, seinem Vortrage zufolge, ins Dasein gerufen, von dir aber einige als in hohem Grade ausgebildet überkam, sie der Erzählung und Gesetzgebung Solons gemäß, als Richter uns vorführe [...].«

64 | Vgl. Platon: Symposion 198d-e, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon. Sämtliche Werke, Band 2, 72: »Ich dachte nämlich in meiner Einfalt, man müsse die Wahrheit sagen in jedem Stück von dem zu Preisenden; dies also müsse man vor sich haben, und das Schönste davon auswählend müsse man es auf das schicklichste zusammenstellen. Und ich wußte mir gar viel damit, wie gut ich reden würde, als verstände ich, was es eigentlich hieße, irgend etwas zu loben. Das war aber, was es scheint, gar nicht die rechte Weise, etwas zu loben, sondern darin besteht sie, daß man der Sache nur so vieles und Schönes beilege als möglich, möge es sich nun so verhalten oder nicht. Und ist es auch falsch: so ist nichts daran gelegen.«

Wahrheit des Athenischen Staates traut sich Sokrates nicht zu, er würde das Staatswesen nur lobend verkennen und damit entstellend nachbilden.⁶⁵ Wie ein Dichter würde er die Wirklichkeit nur nachahmen. Wie ein Fremder, der vom politischen Leben des Staates ausgeschlossen bleibt, und nur so tun kann, als ob er dazugehören würde.⁶⁶ Sokrates simuliert auf diese Weise seine eigene atopische Fremdartigkeit.⁶⁷ Er schließt sich selbst von der Stadt aus und beraubt sich so seines eigenen Wahrheitsanspruchs und seiner Glaubwürdigkeit. – Wo er doch vorher versichert hat, dass nur die an den politisch-agonistischen Handlungen Beteiligten (wie Krieg gegen äußere Feinde und Wortgefechte mit inneren Gegnern) einen Bezug zu Wahrheit und Wirklichkeit in einem Staat haben können. Derjenige, der sich kein Recht zugesteht, die Wahrheit in Bezug auf einen Sachverhalt sprechen zu können, und deshalb wie ein Eingeborener rechtmäßig und staatstragend handeln zu dürfen, bestätigt das ur-

65 | Vgl. Platon: Timaios 19d-e, in: Wolf, Ursula (Hg.): Platon, 18: »An der eigenen Kraft nun, Kritias und Hermokrates, diese Männer und unsern Staat auf eine genügende Weise zu preisen, muß ich fürwahr wohl verzweifeln. Und bei mir ist das nicht zu verwundern; aber ich habe dieselbe Meinung auch von den Dichtern sowohl alter Zeit als den jetzt lebenden gefaßt, ohne irgend die Dichtergilde herabsetzen zu wollen, sondern weil jeder begreift, daß der Nachbildenden Menge das, worin sie erzogen ward, sehr leicht und gut nachbilden wird, daß es aber schwierig ist, das außerhalb der gewohnten Lebensweise eines jeden Liegende durch die Tat, und noch schwieriger, es in Worten treffend nachzubilden. Die Innung der Sophisten dagegen halte ich zwar für sehr kundig überfließender Rede und anderes Schönen, besorge aber, daß sie als in verschiedenen Städten umherschweifend und des eigenen Wohnsitzes entbehrend, in Männer, die zugleich weisheitsliebend und staatskundig sind, sich nicht zu finden wissen, wie Schönes und Großes diese wohl im Krieg und in der Schlacht mit dem Schwerte und im Verkehr mit jedem durch die Rede auszuführen und auszusprechen vermöchten. So bleiben nur Männer eures Schlages übrig, denen vermöge ihrer Erziehung und Naturanlagen beides zuteil ward.«

66 | Diese rhetorische Aneignung der Figur des Fremden wird auch bei der Behandlung der Gastfreundschaft wichtig, wo Derrida die Verkörperung des Fremden durch Sokrates als didaktische Strategie interpretiert, den Athenern die Grenzen ihres Rechts und ihres Gastrechts vorzuführen. Vgl. Derrida, Jacques: Gastfreundschaft, 19-29.

67 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜDn, 144: »Nachdem seiner anfänglichen Erklärung, daß er, ein wenig wie der Dichter, die Nachahmer und die Sophisten, unfähig sei, die Politiker-Philosophen zu beschreiben, gibt Sokrates vor, sich unter die, die vorgeben, zu begeben. Er tut so, als ob er zum genos derer gehöre, deren genos darin besteht, so zu tun, als ob: die Zugehörigkeit zu einem Ort oder zu einer Gemeinschaft zu stimulieren, zum Beispiel zum genos der wahren Bürger, Philosophen und Politiker, zu ›eurem‹.«

wüchsige Recht der Einheimischen. Als Fremder zieht er sich vom logischen Diskurs zurück und übergibt damit das Wort an die Staatsbürger.⁶⁸

Sokrates übernimmt an dieser Stelle die Rolle der Chōra: Als Heimatloser hat er sich seiner wahrheitsgemäßen Stellung im Staat und im Kosmos beraubt, wodurch er erst die utopische Warte einnimmt, von der aus er die Urbarmachung und Landnahme der Eingessenen möglich macht.⁶⁹ Die Doppelbödigkeit der Chōra kommt auch hier zum Tragen: Einerseits führt der atopische Zug der Chōra zu Raubbau und Rodung der Örtlichkeit. Andererseits ermöglicht diese Delokalisierung die zukunftssträchtig utopische Bewohnbarmachung des freigewordenen Platzes.⁷⁰ Mit dieser widersprüchlichen Dopplung nimmt Chōra etwas vorweg – sie nimmt als Trägerin den Abdruck der **Gabe** an. Sie drückt deren paradoxes Wesen aus. Chōra kündigt Aspekte der Gabe an: Sokrates tut so als ob, er simuliert seine Fremdheit, er benimmt sich seiner staatstragenden Funktion. Und dadurch, dass er das tut, dass er etwas wegnimmt, dadurch

68 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 145: »Allein diese Zugehörigkeit zum Ort autorisiert die Wahrheit des logos, das heißt auch seine politische Effektivität, seine pragmatische, praxische Effizienz, die Sokrates in diesem Kontext regelmäßig mit dem logos verknüpft. Es ist die Zugehörigkeit eines genos zu einem eigenen Ort, der die Wahrheit seines logos (als effektiver Bezug des Diskurses auf die Sache selbst, auf die Angelegenheit, pragma) und seines Handelns gewährleistet (praxis, ergon). Die Spezialisten für den Nicht-Ort und das vorgegaukelte Bild (Sokrates hat ja für einen Augenblick so getan, als reihe er sich unter ihnen ein) brauchen nicht einmal [...] aus der Stadt ausgeschlossen zu werden; sie schließen sich selbst aus, so wie Sokrates es hier tut, indem er das Wort weitergibt.«

69 | Vgl. Derrida, Jacques: *ÜdN*, 145-146: »Denn einerseits gestattet und beinhaltet die geordnete Polysemie des Wortes stets den Sinn von politischer Ort oder – allgemeiner gesprochen – besetzter/belehnter/ausgestatteter Ort (lieu investi), im Gegensatz zum abstrakten Raum. Chōra ›heißt‹: von jemandem eingenommener Platz, Land, bewohnter Ort, verzeichneter Platz, Rang, Posten, zugewiesene Position, Territorium oder Region. Und in der Tat wird chōra stets eingenommen, besetzt/belehnt/ausgestattet sein, sogar als allgemeiner Ort und obgleich sie sich von allem unterscheidet, was Platz nimmt in ihr.«

70 | Vgl. Derrida, Jacques: *Avances*, in: Margel, Serge: *Le tombeau*, 41: »Non pas rien – khōra n'est pas rien – mais rien qui fasse l'objet, le thème ou le contenu d'un savoir, d'un jugement ou même d'une pensée déterminante (›ceci est cela‹). L'à-venir de la promesse, de ce qui peut-être sera ou plutôt viendra, cela ne pourra plus être. Cela ne pourra plus être une modification du présent – du verbe être.«

dass er sich zurücknimmt, übergibt er die Verantwortung an seine Gesprächspartner.⁷¹

Bei dieser Paradoxie fallen nicht nur Suspension und Einsetzung des Logos ineinander, hier eröffnet sich das ethische Feld in der Paradoxie von Geben und Nehmen.⁷² Sokrates gibt das Gespräch und die staatliche Verantwortung an seine Dialogpartner, die dieses Gastgeschenk auch annehmen und weiter damit arbeiten.⁷³ Deren Reden und Ergebnisse nimmt Sokrates danach wiederum dankbar auf. Die Gabe zeigt sich hier als rekursive Handlung von Geben und Nehmen, Rede und Gegenrede.

Und gleichzeitig ist diese rekursive Rückläufigkeit unterbrochen. Wie kann man etwas hergeben, das man gar nicht besitzt, dessen man sich beraubt, was man gar nicht geben kann, weil es weniger als nichts ist? Diese gegenstandslose Gabe des Sokrates besteht darin, nichts zu geben, was ontologisch identifi-

71 | Vgl. Derrida, Jacques: ÜdN, 147: »Sokrates streicht sich aus, streicht in sich alle Typen, alle Gattungen, aus, genauso die der Männer des Bildes und des vorgegaukelten Bildes, denen ähnlich zu sein er einen Moment vorgibt, wie das der Männer des Handelns und der Männer des Wortes, der Philosophen und Politiker, an die er sich adressiert, indem er sich vor ihnen ausstreicht. Doch indem er sich in dieser Weise ausstreicht, situiert er sich oder instituiert er sich als aufnahmebereiter Empfänger, sagen wir, als Behältnis für alles, was sich von nun an einschreiben wird. Er behauptet von sich, dafür bereit und gerüstet zu sein, darauf eingestellt, alles aufzunehmen, was man ihm anbieten wird.«

72 | Die Hervorrufung der Ethik durch eine utopische Paradoxie spricht auch Niklas Luhmann an – wenn auch mit einer gewissen »postmodernen« Reserviertheit gegenüber dem Legitimationsschema »Vernunft«. Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 405: »Von ›Ethik‹ spricht man jetzt, um die Illusion zu pflegen, es gebe für diese Fälle vernünftig begründbare und praktikable Entscheidungsregeln. In Wirklichkeit hat diese Ethik jedoch die Funktion einer Utopie in dem genauen, paradoxen Sinne der Utopie des Thomas Morus. Sie bezeichnet einen topos, der nicht zu finden ist, einen Ort, den es nicht gibt. Unter dem Namen Ethik schafft die Gesellschaft sich die Möglichkeit, die Negation des Systems in das System einzuführen und auf honorige Weise darüber zu reden.«

73 | Vgl. Böhler, Arno: Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft: DisTansen: Nietzsche – Deleuze – Derrida, Wien 2000: »Khora, die universelle Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit gegenüber allen sichtbaren und unsichtbaren Zeitigungsformen des Seins, sie ist demnach schon für Platon jene gastfreundliche Stätte gewesen, die in ihrer eigenen anspruchslosen Formlosigkeit den Eintritt und Einlass der gegensätzlichsten Dinge in das offene Feld der Leere gewährt, in dem sie die in ihrer Offenherzigkeit ankommenden ›Gäste‹ im Feld der Leere vorbehaltlos willkommen und in ihrem wechselseitigen Nebeneinander miteinander zu kopulieren und zu tanzen heißt.«

ziert werden könnte.⁷⁴ Sie besteht darin, sich zu benehmen, indem er den Einheimischen Respekt erweist. Sie besteht auch darin, sich zurückzunehmen, Platz zu machen für die Erzählungen der Freunde. Wir werden sehen, wie sich diese paradoxe Ankündigung der Gabe weiter auswirkt.

2.3 ZUSAMMENHANG VON DIFFÉRANCE UND GABE IM EREIGNIS

Hat sich bisher die paradoxe Différance als literarische Anspielung in der Chōra als Gabe angekündigt, macht die Stellung des Ereignisbegriffs offenbar, welche Verbindungen Différance und Gabe aneinander halten lassen.

2.3.1 Philosophiegeschichtliche Anspielungen

Anspielungsweise hat sich **Heidegger als Bezugspunkt für diesen Ereignisbegriff** ergeben. Dessen Verwendungsweise von Ereignis erfolgt aus einer Abkehr von der subjektzentrierten traditionellen Metaphysik, die ihre Untersuchungsgegenstände schon durch die Art ihrer Vorgehensweise verobjektiviert und unter das beobachtende Subjekt degradiert.⁷⁵ Um einer solch subjektiven Herabwürdigung zu entgehen, erlaubt die Reflexivität des Ereig-

74 | Vgl. Gabriel, Markus: Chōra als *différance*, in: Fitzi, Gregor (Hg.): Platon im Diskurs, 64: »Eine solche Absenz ist die chōra. Denn sie gibt einerseits Raum, ist eine raumgebende Geste, die allerdings von niemandem, von keinem gebenden Subjekt vollzogen wird, das unabhängig von seinem Geben als Substanz existiert. [...] Sie ist daher gerade nicht der materielle Träger von Bestimmungen (*hylē*), sondern vielmehr die Eröffnung eines Ortes oder eines Bereiches überhaupt, die jeglicher Bestimmung vorhergeht, ohne in irgendeiner Weise zur Ordnung desjenigen zu gehören, was bestimmt, oder wie Derrida sagt: markiert werden kann.«

75 | Vgl. Neu, Daniela: Notwendigkeit der Gründung, 97: »Dieser Sachverhalt widerstrebt dem zeitgenössischen Denken. Denn hier bin nicht mehr ich es, als Subjekt, die etwas denkt, das Denken liegt nicht mehr, wie ich glaubte, in meiner subjektiven Macht. Ich bin, so könnte man sagen, vielmehr am Denken beteiligt, das sein Wesen einer Ereignung verdankt, in die ich von Grund auf geworfen bin. Damit wird das Denken aber nicht einer fremden Macht übergeben. Denn das Ereignis er-eignet sich nur im entsprechenden Entwurf des Denkens. Das Denken ist ausgesetzt in dieses abgründige Zwischenspiel, in welcher Ausgesetztheit das Wesen des Menschen einen grundlegenden Wandel erfährt. Der Mensch erfährt sich nicht mehr als ein ›Etwas‹, als Subjekt oder denkendes Lebewesen (*animal rationale*), sondern er erfährt das geworfene Sich-zu-eigen-werden im kehrigen Bezug zur Wahrheit des Seyns, welches, wo diese Erfahrung aus- und offengehalten wird, auch niemals in ein greifbar Seiendes mündet.«

nisses zunächst eine Entkopplung von Beobachtungen und den beobachtenden psychischen Systemen. Die Authentizität und Legitimität von Diskursen steht und fällt nicht mehr mit der Anwesenheit von Subjekten: Es ereignet sich. Es gibt. Il y a. Das Ereignis diskriminiert die daran beteiligten Individuen in dieser undefinierten »dritten Person Singular«, indem das Hauptaugenmerk auf die Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen von Diskursen gerichtet wird.⁷⁶

Diese Ablehnung einer neuzeitlich-humanistischen Subjektphilosophie ist bei Martin Heidegger eingeschrieben in eine Aporetik der abwesenden Anwesenheit des beobachtbaren Seins.⁷⁷ Um eine Unterjochung des Seins als Erkenntnisgegenstand eines Subjektes zu vermeiden, entwirft Heidegger Grundzüge eines alternativen Verhältnisses des Menschen zum Sein.⁷⁸ Die Wirklichkeit wird dadurch nicht mehr als Seiendes durch den Menschen präfiguriert, sondern hat sich in seiner Aporetik des Anwesens und des Abwesens

76 | Hans-Dieter Gondek erkennt in diesem unpersönlichen »Es« eine »Dimension [...] des Dämonischen« und spricht damit sowohl eine Tradition der Transzendentalität im Platonischen Daimon, als auch eine »postmoderne« Unheimlichkeit an, die in der folgenden Untersuchung unter dem Stichwort der Monstrosität bei Derrida wieder aufscheinen wird. Vgl. Gondek, Hans-Dieter: Der Zufall der Gabe und die Zukunft der »Dekonstruktion«, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen, Wien 2006, 127.

77 | Vgl. Heidegger, Martin: Zeit und Sein, in: ders.: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 22: »Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigt sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt, zeigt sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.«

78 | Vgl. Ode, Erik: Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und ›Die unbedingte Universität‹, Würzburg 2006, 113-114: »Diese Verknüpfung zwischen Sein und Zeit kann demzufolge vom Ereignis her gedacht werden; Ereignis nun in dem Sinne, daß es sowohl die Dimension des Reichens, der Gabe (von Zeit) berücksichtigt, als auch die Dimension des Verborgenen, des ›Entzugs‹ bzw. des ›Enteignens‹, denn das Reichende, Schickende selbst (das Sein) entzieht sich dieser Entbergung und ›verweigert sich der Gegenwart bzw. ›Anwesenheit‹ in der Zeit. [...] Ereignis ist also sowohl ›Zueignung‹ von Gegenwart und Anwesenheit, aber auch ›Enteignung‹, das das Ereignis selbst sein Eigenstes nicht preisgibt.«

seinen Freiraum reserviert.⁷⁹ Das Sein gibt sich zu erkennen.⁸⁰ Das »Es«, das sich im Ereignis gibt und sich demnach vom Menschen aneignen lässt, ist Ausdruck einer Wirklichkeit, deren wahres Wesen der Mensch nur vollständig erfährt, wenn er die Ausschnitthaftigkeit und Fragmentarität seiner Erkenntnisoperationen mitberücksichtigt.⁸¹

Der Begriff des Ereignisses eröffnet bei Heidegger also die Möglichkeit einer Beobachtung der Welt, die sich nur paradox zu erkennen gibt: als indefinite Beobachtungsoperation, die in die Definition des Beobachtungsgegenstandes hineinspielt. Im Ereignis bei Heidegger geschieht die Vermischung von Beobachtungen erster Ordnung, die sich mit dem Wesen des Seins und des Daseins

79 | Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 336: »Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung. Der Satz bedeutet aber nicht: das Dasein des Menschen im überlieferten Sinn von *existentia*, und neuzeitlich gedacht als die Wirklichkeit des *ego cogito*, sei dasjenige Seiende, wodurch das Sein erst geschaffen werde. Der Satz sagt nicht, das Sein sei ein Produkt des Menschen.« Vgl. auch Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998, 56: »L'être se retire de l'étant, parce qu'il le donne; or toute donation implique que le donneur disparaisse (se retire) dans l'exacte mesure où le don apparaît (s'avance), précisément parce que donner demande de (se dé-)partir. L'être s'avance dans son propre retrait – ce paradoxe ne s'éclaire qu'à partir de la donation. La donation seul découvre l'étant dans (et sans) son être, donc aussi bien la différence ontologique que le nihilisme.«

80 | Vgl. Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin, Wien 2003, 212: »Eben dieser rätselhaften Operation der abgründigen Gabe (*le don-s'endette/le don sans dette*) setzt Heidegger auch die Seinsfrage in Zeit und Sein (1962) aus. Im Verlauf eines Denkschritts, den ich hier nicht nachvollziehen kann, läßt er gelegentlich des es gibt Sein deutlich werden, daß das Geben und die Gabe, insofern sie den Appropriationsprozeß bilden und zu nichts gehören (weder zu einem Subjekt-Seienden noch zu einem Objekt-Seienden), sich nicht mehr im Sein, im Horizont oder vom Sinn der Wahrheit aus, denken lassen.«

81 | Vgl. Heidegger, Martin: Wegmarken, 334: »In ›S. und Z.‹ (S. 212) ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: *il y a l'Être*: »es gibt« das Sein. Das *il y a* übersetzt das »es gibt« ungenau. Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber. Zugleich wird das »es gibt« gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: »das Sein ist«; denn gewöhnlich wird das »ist« gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein »ist« aber gerade nicht »das Seiende«. Wird das »ist« ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein »Seiendes« vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist.«

in seiner Zeitlichkeit beschäftigen, und von Beobachtungen zweiter Ordnung, die eine Präfiguration des Seins durch die subjektzentrierte Ontologie bedauern. Im Ereignis wird die Verwischung von Fragen nach dem Was (dem Fragen nach dem Wesen der Welt) und dem Wie (dem erkenntnistheoretischen Zustandekommen der Realität) in seiner paradoxen Widersprüchlichkeit augenscheinlich. Eine Paradoxalität, auf die sich die *Différance* ausdrücklich beruft.⁸² Die Verdrängung des Unterschieds von Sein und Seiendem, die Heidegger als Ontologiekritik anspricht und die die *Différance* anhand der Unterschiedenheit des Zeichens in spurhafter Schriftlichkeit wiederaufführt.⁸³

Ein weiterer Einfluss auf das Denken Derridas, der sich auf diesen Ereignisbegriff Heideggers bezieht, der die Bindung widersprüchlicher Elemente erlaubt, kann am **Begriff des prozessualen Handelns bei Hannah Arendt** abgelesen werden. Sie verarbeitet den Ereignisbegriff von Heidegger insofern weiter, als sie dessen Widersprüchlichkeit wieder aufgreift. Der Ereignisbegriff bei Hannah Arendt kann als Auffaltung der Terminologie der Zeitlichkeit des Ereignisses aufgefasst werden, weil hier der Lebensentwurf des Menschen in seiner Abhängigkeit von der prozessualen Wirklichkeit des Seins reformuliert wird. Das menschliche Handeln sieht sich hier in einem zeitlichen Dilemma verstrickt.⁸⁴ Der Folgenreichtum einer Handlung ist nicht kontrollierbar, weil einerseits die zukünftigen Auswirkungen der Handlung unvorhersehbar sind, andererseits das einmal Getane nicht mehr ungeschehen gemacht werden

82 | Vgl. Derrida, Jacques: G, 123: »Dieser Begriff, der in unserem Kontext [...] in Übereinstimmung mit einer Heideggerschen Intention gesehen werden kann, bezeichnet, und dies zuweilen über den Heideggerschen Diskurs hinaus, die Erschütterung einer Ontologie, die in ihrem innersten Verlauf den Sinn von Sein als Präsenz und den Sinn von Sprache als erfüllte Kontinuität des gesprochenen Wortes bestimmt hat. Die entscheidendste Intention des vorliegenden Essays wäre es also, rätselhaft zu machen, was vorgeblich unter dem Namen der Nähe, der Unmittelbarkeit und der Präsenz [...] verstanden wird.«

83 | Vgl. Derrida, Jacques: Die *Différance*, in: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1990, 103-111; v.a. 106: »Was Heidegger deutlich machen will, ist dies: der Unterschied des Seins zum Seienden, das Vergessene der Metaphysik, ist verschwunden, ohne eine Spur zu hinterlassen. Selbst die Spur des Unterschiedes ist untergegangen. Wenn wir zugeben, daß die *différance* (selbst) anders als die Abwesenheit und die Anwesenheit (ist), wenn sie Spuren zeichnet, so wäre hier, was die Vergessenheit des Unterschiedes (des Seins zum Seienden) betrifft, von einem Verschwinden der Spur der Spur zu sprechen.«

84 | Ob diese formale Verwicklung sich im inhaltlich agonalen Widerstreit der Handlungen fortsetzt, soll hier aus Gründen der Konzentration auf die Instruktion des Ereignisbegriffs bei Derrida unbeachtet bleiben.

kann.⁸⁵ Im Ereignis kulminiert damit die Schuld des Menschen, der als Preis seiner Freiheit zwar als verantwortlich für seine Handlungen zu gelten hat, aber weitgehend machtlos sowohl den vergangenen Einflüssen als auch den folgenden Auswirkungen seiner Handlung gegenübersteht.⁸⁶ Dieser prozessuale Zwangscharakter der Zeit würde den Menschen in seinem Tun absolut als Resultat der Vergangenheit festlegen, so jeden Neuanfang verunmöglichen und zudem die Auswirkungen von Handlungen unkalkulierbar machen,⁸⁷ wenn nicht durch das Versprechen eine gewisse Stabilität für die Zukunft und durch das Verzeihen ein Aufbruch der determinierenden Vergangenheit ermöglicht würde.⁸⁸

85 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München Zürich 2003, 296-297: »[...] aber Menschen sind offenbar schlechterdings unfähig, die Prozesse, die sie durch Handeln in die Welt loslassen, wieder rückgängig zu machen oder auch nur eine verlässliche Kontrolle über sie zu gewinnen. Nicht einmal die großen Mächte des Vergessens und Verwirrens, die so wirksam den Ursprung jeder einzelnen Tat und die Verantwortlichkeit für sie zu verdecken imstande sind, bringen es fertig, sie rückgängig zu machen und zu verhindern, daß sie Folgen hat. Und dieser Unfähigkeit, Getanes ungeschehen zu machen, entspricht eine fast ebenso große Unfähigkeit, seine Folgen vorauszusehen oder seine Motive verlässlich zu ergründen.«

86 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 297: »Gewußt, daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut; daß der Handelnde immer schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß, wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch auswirken mag, er niemals imstande sein wird, es wieder rückgängig zu machen.«

87 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 311-312: »Die Unabsehbarkeit des Zukünftigen, dieser Nebel des Ungewissen und Nichtwißbaren, den der Akt des Versprechens hie und da aufhellt und zerstreut, steigt einerseits auf aus der Unergründbarkeit des menschlichen Herzens, das ein ›trotzig und verzagtes Ding‹ ist, und hat seinen Ursprung in der grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens, das niemals heute dafür eintreten kann, wer es morgen sein wird; andererseits ist diese Unabsehbarkeit dem Medium der Pluralität geschuldet, in dem das Handeln sich bewegt, insofern ja die Folgen einer Tat sich nicht aus der Tat selbst ergeben, sondern sich aus dem Bezugsgewebe, in welches sie fällt, bzw. aus der Konstellation, in welcher eine Gemeinschaft von Ebenbürtigen, die alle die gleiche Kapazität des Handelns besitzen, gerade zueinander steht.«

88 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 301-302: »Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit des Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Ver-

Im Begriff des Ereignisses wird hier ein zeitlicher Prozess beschreibbar, der determiniert in Bezug auf Vergangenheit und Zukunft erscheint, und gerade dadurch – widersprüchlicherweise – Interventionsmöglichkeiten im Bereich der Ethik bietet.⁸⁹ Im Ereignis ist die paradoxe Unterschiedenheit von Vergangenheit und Zukunft so in einem Zeitbegriff verräumlicht, dass sich daraus eine Verschiebung in Folgeunterscheidungen ergibt. Das Ereignis erlaubt eine punktuelle Identifikation innerhalb eines zeitlichen Ablaufs. Es erlaubt die Beobachtung einer Gegenwart, die als Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft zutage tritt. Und es erlaubt zudem den Aufbruch dieser Unterscheidung in anschlussfähige Folgediskurse, die von dieser Leitunterscheidung zwar instruiert werden, aber mit einer weitgehenden Freiheit und Eigenständigkeit ausgestattet sind: Beinahe in der verräumlichenden und verzeitlichenden Art der *Différance* kündigt sich im unmenschlichen und unerbittlichen Ablauf der Zeit die Gabe der Vergebung und des Versprechens an. Der Akt der Vergebung erlaubt eine Neubesinnung auf vergangene Einflüsse und somit einen Neuanfang für menschliches Handeln. Das Versprechen er-

gangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen ›Sünde‹ sonst [...] über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.« Vgl. Chollet, Antoine: *Les temps de la démocratie*, Paris 2011, 219-220: »L'irréversibilité des actes, l'incapacité à défaire ce qui a été fait, trouve son remède dans le pouvoir de pardonner. C'est la dimension du passé qui se trouve en jeu ici. Quant à l'imprévisibilité des conséquences des ces mêmes actes, elle est modérée par la faculté de faire et de tenir des promesses, faculté qui engage, elle, le futur.«

89 | Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 216-217: »Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses [Hervorhebung durch den Verf.] ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent. [...] Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen – das heißt in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozeßabläufen, die ein Neuanfang unterbricht –, immer wie ein Wunder an. Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangs begabt [Hervorhebung durch den Verf.] ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewissen Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ›rational‹, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden kann.«

gibt die Verlässlichkeit für zukünftiges Handeln, auf dem einmal gegebenen Wort bestehen zu können.

2.3.2 Paradoxierung bei Derrida

Aufgrund dieser Tradition eignet sich das Ereignis für Derrida nicht nur als Vorbild zu einer paradoxen Redeweise, sondern auch als Begriff zu Beobachtungen zweiter Ordnung. Wobei sich demgemäß am Ereignis die Funktionsweisen von Handlungen, von Begründungen, kausalen Abläufen oder zeitlichen Folgeerscheinungen erklären lassen. Im Einzelereignis wird die Verspannung von vorhergehenden Ursachen und nachfolgenden Auswirkungen getätigt. Damit etabliert sich ein Beschreibungsmuster, an dem sich Varianten und überkomplexe Abläufe punktuell kristallisieren können. Das Ereignis als Datum markiert einen Punkt als Gegenwart und macht dadurch Einflüsse und Auswirkungen als Vergangenheit und Zukunft zeitlich beobachtbar.⁹⁰ Das Ereignis selbst gibt sich auf diese Art in einer paradoxen Janusköpfigkeit zu erkennen: ungegenwärtig, weil immer schon vergangen und noch immer nicht da.

Am Ereignis zeigt sich somit eine **zeitliche Monstrosität**, die eine erwartbare Normalität übersteigt – und zwar nicht einfach nur in einem bisher Unbekannten, das im Rahmen der bestehenden Möglichkeiten bald entdeckt werden wird.⁹¹ Die Monstrosität des Ereignisses liegt darin, dass jegliche Normvor-

90 | Vgl. Luhmann, Niklas: GdG, 1009: »Die Gegenwart wird damit zum Ereignis, zur Tat, jedenfalls zur Grenzlinie zwischen Vergangenheit und Zukunft. Sie kann als Quellpunkt des Neuen aber nur aus dieser Differenz heraus begriffen werden. Sie ist die Einheit eben dieser Differenz und damit ein paradoxer Bezugspunkt, der alle Beobachtungen scheitern läßt. Denn sie ist einerseits die einzige und immer gegebene [Hervorhebung durch den Verf.] Zeitbasis der Operationen und insofern »ewig«; aber sie hat diese Eigenschaft nur, weil sie ständig vergeht und autopoietisch erneuert werden muß, was mit hoher Zuverlässigkeit geschieht. Dieses Paradox entspricht der Erfahrung, daß Ereignisse (im Unterschied zu Strukturen) die einzigen Formen sind, die sich nicht ändern können, weil sie zu schnell vergehen. Es ist nun genau dieses Paradox, das durch die Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft entfaltet wird. Die Zeitsemantik lehrt dann, daß die Gegenwart nichts anderes ist als der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft.«

91 | Vgl. Derrida, Jacques: Statements, 34: »Gemessen an dem, was in den einzigartigsten und erfinderischsten Arbeiten und Texten, in den ideomatischsten Schriften passiert, sind diese letzten Normalisierungen selbst monströs, aber diese Monstrositäten sind normal. Sie können überall gefunden werden. Es ist eine normale Monstrosität zu sagen, daß alles, was das Wort »Poststrukturalismus« umfaßt, formalistisch, ästhetizistisch, unpolitisch und an der Geschichte und der sozioökonomischen Realität wenig interessiert ist. Es ist eine normale Monstrosität zu sagen, daß ein Denken, das damit

stellung in diesem Begriff gesprengt wird. Jede Normierung, Uniformierung und Pauschalisierung wird durch das radikal singuläre Ereignis untergraben.⁹² Der Begriff des Ereignisses bringt es mit sich, dass jegliche Erwartbarkeit in Unvorhersehbarkeit und sogar Unsagbarkeit transformiert wird.⁹³ Das Ereignis stellt ein monströses Beschreibungsmuster dar, mit Hilfe dessen zeitliche Abläufe unbewusst, unermesslich und unbeschreiblich erscheinen.⁹⁴ Der Be-

gann, den Logozentrismus in Frage zu stellen, sich auf Sprache und Sprachspiele beschränkt. Es ist eine normale Monstrosität zu glauben, man müsse nur diese Wortspiele hinter sich lassen, um endlich zu Realität, Geschichte, Gesellschaft und Politik zurückzufinden.«

92 | Vgl. Derrida, Jacques: *Statements*, 35: »Eine Monstrosität zeigt sich niemals als solche, oder [...] sie zeigt sich nur – das heißt: sie gibt sich nur zu erkennen –, indem sie sich auf das reduzieren läßt, was erkennbar ist, das heißt auf eine Normalität, eine Legitimität, die sie nicht ist; also zeigt sie sich nur, indem sie sich nicht als das erkennen läßt, was sie ist, eine Monstrosität. Eine Monstrosität kann nur verkannt werden, wenn sie normal oder zur Norm geworden ist.«

93 | Diese absolute Unvorhersehbarkeit des Ereignisses schafft einen offenen Raum, von dem es scheint, dass er nur von der überbordenden menschlichen Hoffnung gefüllt werden kann. In dieser Aporetik des Ereignisses (in dieser Überstürzung eines Augenblicks, der noch nicht da, so sehr ersehnt wird und nur vielleicht eintritt) liegt begründet, was Interpreten als Messianismus bei Derrida identifizieren. Vgl. Kavka, Martin: *Jewish Messianism and the History of Philosophy*, Cambridge 2004, 195: »Yet despite the fact that the meontological tradition expresses an epistemology that lends urgency to messianic anticipation, Derrida explicitly disavows himself from the meontological tradition. In *Specters of Marx*, Derrida links the messianic with the concept of the specter. This term, which Derrida borrows from Marx (although it also has its own history in the writings of Derrida and Levinas), refers to that which is neither present nor absent, neither a determined hope (future present) nor a determined memory (past present).« Vgl. Hollander, Dana: *Exemplarity and Chosenness. Rosen-zweig and Derrida on the Nation of Philosophy*, Stanford 2008, 184-205. Vgl. Valentin, Joachim: *Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik*, Freiburg 2005, 193-194. Vgl. Simon, Rupert: *Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 2008, 36-67.

94 | Vgl. Derrida, Jacques: *Statements*, 36: »Wenn dort etwas passiert ist, was den Wert eines theoretischen Ereignisses hat, eines Ereignisses innerhalb der Theorie, oder eher den Wert der Ankunft eines neuen theoretisch-institutionellen Sinns von ›theory‹ [...], dann steht fest, daß dieses Etwas erst im Nachhinein ans Licht kam und heute immer noch klarer und klarer wird. Ebenso steht aber fest, daß keiner, weder die Teilnehmer noch ihre unmittelbare Umgebung, sich dieses Ereignisses in irgendeiner Weise bewußt waren. Niemand konnte es ermessen; vor allem aber hätte niemand es vorausberechnen können – niemand hätte gewagt, es als ein solches Ereignis vorauszuberechnen,

griff des Ereignisses bringt eine gewisse Überraschung zum Ausdruck, eine gewisse unvorhersagbare Überstürzung und singuläre Flüchtigkeit.⁹⁵ Das Ereignis birgt damit eine ähnliche autologische Sprengkraft wie die *Différance*, wenn sie benannt und identifiziert werden soll: Das Unvorhersehbare kann nicht vorhergesehen werden, es kann durch keine Norm geregelt werden. Es kann nicht vorhergesagt und durch keine sprachliche Normierung in seiner Einzigartigkeit generalisiert werden.⁹⁶ In gleicher Weise kann die *Différance* vor allem durch ihre verschiebende Kraft nicht in einer endgültigen Definition zum Stillstand gebracht werden.⁹⁷ Ebenso kommt das Ereignis nicht zur Ruhe einer Identifizierbarkeit, weil es unvorhergesehen hereinstürzt und in

anzukündigen oder zu präsentieren.« Damit schließt sich die Fassung des Ereignisses bei Derrida eng an die Grundeigenschaften des Prozessualen bei Hannah Arendt an: Ungegenwärtigkeit, Unvorhersagbarkeit, unkontrollierbare Determination durch die Vergangenheit, die aber immerhin nachträglich beschrieben werden kann.

95 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 8: »Wenn es Ereignis geben soll – soviel ist klar –, dann darf das nicht vorhergesagt oder im voraus festgelegt und noch nicht einmal wirklich entschieden werden.«

96 | Vgl. Ode, Erik: Ereignis des Widerstands, 142: »Als erste Eigenschaft nennt er das Moment der ›Überraschung‹. Dieser Aspekt erklärt, warum Derrida schon zuvor den Ausdruck gebraucht hat, daß das beschreibende oder informierende Sprechen vom Ereignis dessen ›Unvorhersehbarkeit‹ und ›Einzigartigkeit‹ prinzipiell verfehlen muß. Das Ereignis ist nicht zu antizipieren oder gar zu prognostizieren; es bricht ohne Ankündigung den Rahmen des Sagbaren und Planbaren auf.«

97 | Bei einer solchen Explosivität der Überraschung und des Neuanfangs kann sich Derrida wieder auf Hannah Arendt berufen. Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa*, 318: »[...] und wiewohl auch sie echte Ereignisse sind und nicht als Glieder einer Kausalitätskette erklärt werden können, stehen sie doch noch in einem mehr oder minder ungebrochenen Kontinuum, in dem es Präzedenzfälle für das Ereignete gibt und Vorläufer der Entdecker und Erfinder namhaft gemacht werden können. Sie ereignen sich, mit anderen Worten, im Licht der Geschichte und besitzen nicht den eigentümlichen Charakter moderner Ereignisse, bei denen es ist, als brächen unterirdische Strömungen aus einem undatierbaren, namenlosen Dunkel mit explosiver Kraft plötzlich ans Tageslicht.«

der Flüchtigkeit des Augenblicks gleich wieder vergangen ist,⁹⁸ weshalb eine konstative Beschreibung des Ereignisses auch scheitern muss.⁹⁹

Mit dieser Paradoxierung des Ereignisses soll nicht etwa erreicht werden, dass sich Resignation vor einem paradoxen Scheitern von Identifikationsversuchen einstellt. Es soll vielmehr das Frageinteresse auf eine zweigeteilte Funktionsanalyse der gleichberechtigten Gegenüberstellung von Unmöglichkeits- und Möglichkeitsbedingungen am Ereignisbegriff verschoben werden, dessen Wirksamkeit sich performativ zeigt.¹⁰⁰

98 | Vgl. Enkelmann, Wolf Dieter: Beginnen wir mit dem Unmöglichen. Jacques Derrida, Ressourcen und der Ursprung der Ökonomie, Marburg 2010, 130: »Auch dieses Moment dramatischer Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten ist ein Erkennungsmerkmal revolutionärer Ereignisse, ein Schicksal, das auch das Ereignis als solches ereilt.« Vgl. Zeillinger, Peter: Ist es möglich, vom Ereignis zu sprechen? (Ist es möglich, ein Vom-»Ereignis«-sprechen zu vollziehen?) Ereignis und Performativität bei Jacques Derrida, Emmanuel Levinas und Alain Badiou, in: Gondek, Hans-Dieter, Klass, Tobias Nikolaus u. Tengelyi, Lázló (Hg.): Phänomenologie der Sinnereignisse, München 2011, 402: »In dem [...] Artikel feu la cendre/dt. Feuer und Asche wird die Asche zum Inbegriff der Spur und Derrida distanziert sich damit von allen Vorstellungen von Spur als Fährte im Schnee oder ähnlichen Bildern vor allem bei Heidegger und Levinas. In der Asche ist das Vergangene vollständig und unwiederbringlich verschwunden. Andererseits ist die Asche aber nur Asche insofern sich die Erinnerung eines Vergangenen darstellt. Es gibt keine Asche ohne diese Erinnerung. Und doch handelt es sich um eine Erinnerung ohne substanziellen Gehalt. Es bedarf also der Erfindung [...] eines Diskurses dessen Ziel nicht die Wieder-Holung des uneinholbaren Vergangenen ist, sondern dessen Vergegenwärtigung.«

99 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 21: »Wie Sie vorhin schon angedeutet und selbst demonstriert haben, sieht es so aus, als wenn dieses Sprechen vom Ereignis als Mitteilung von Wissen oder Information, als sozusagen kognitives Sprechen oder Beschreibung, in gewisser Weise immer problematisch wäre, weil das Sprechen als Sprechen schon aus strukturellen Gründen immer nach dem Ereignis kommt. Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verfehlen. Zu den Merkmalen des Ereignisses gehört ja nicht nur die Unvorhersehbarkeit und damit die Tatsache, dass es den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht, sondern auch seine absolute Singularität. Also kann man sagen, dass das Sprechen vom Ereignis, die Mitteilung von Wissen über das Ereignis, die Singularität des Ereignisses in gewisser Weise a priori und immer schon verfehlt – durch die einfache Tatsache, dass das Sprechen zu spät kommt und die Singularität in der Generalität verliert.«

100 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 26: »Jedes Mal, wenn das Ereignis auf diese Weise gesprochen wird, wenn das Sprechen die Dimension der Informati-

Als ein Beispiel eines solch verunmöglichten Ereignisses wird die Gabe angeführt. Eine **Gabe als Ereignis** weist diese innere Sprengkraft der absoluten Unvorhersehbarkeit und Überstürzung auf. Die Gabe trägt diesen verunmöglichten Wesenszug des Ereignisses in sich, weil sie den Kreislauf von Geben und Nehmen unterbrechen muss, um als Gabe gelten zu können. Von einer Gabe spricht man, wenn der Beschenkte etwas hat, was er vorher noch nicht hatte, und womit er gleichermaßen bereichert ist. Denn wenn diese Gabe in irgendeiner Weise kompensiert, ausgeglichen, vergolten oder zurückgegeben wird, ist es, als ob diese Gabe nicht stattgefunden hätte. Wenn sie dem Geber äquivalent wiedererstattet wird, wenn der Geber sich etwa durch eine Gegengabe revanchiert, ist es, als ob die Gabe vergeblich gewesen ist. Selbst wenn diese Gabe in symbolischer Weise beglichen wird, erscheint sie nicht umsonst als Gabe, sondern als ökonomische Tauschaktion. Durch eine Gabe wird definitionsgemäß ein Ungleichgewicht hergestellt, das sich nicht vergleichen oder ausgleichen lassen darf. Eine Gabe dürfte nicht einmal als solche erkannt werden, weil hier immer die Gefahr bestünde, dass sie in irgendeiner Weise vergolten und verglichen wird.¹⁰¹ Sie darf nicht existieren, weil, wenn sie existiert, sie sich in einem ausgleichenden Kreislauf von Geben und Vergelten vollzieht. Sie hätte sich somit selbst ausgelöscht und würde deswegen nicht mehr existieren.¹⁰²

on, des Wissens, der Kognition übersteigt, dann verliert es sich in der Nacht [...], dann bricht es in die Nacht eines Nicht-Wissens auf, das nicht einfach Unwissenheit ist, sondern einer Ordnung angehört, die mit der Ordnung des Wissens nichts mehr zu tun hat. [...] Es handelt sich einfach um etwas, das dem Wissen heterogen ist. Ein Sprechen des Ereignisses, ein Sprechen, das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt.«

101 | Vgl. Ode, Erik: Ereignis des Widerstands, 142: »Jemand, der zu einem bestimmten Anlaß, mit einer bestimmten Absicht, ein Geschenk macht, der bringt also gerade keine Gabe hervor, sondern handelt im Rahmen von gesellschaftlichen Konventionen und mit ihnen verbundenen Erwartungen an Geber und Beschenkten. Auf ein Präsent erfolgt in der Regel eine vorbestimmte Reaktion: Der Empfänger bringt wörtlich oder symbolisch seinen Dank zum Ausdruck und der Schenkende nimmt diesen Dank zur Kenntnis.«

102 | Vgl. Zeillinger, Peter: Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derida, 185: »Nur insofern die ökonomische Ordnung des Tausches durchbrochen wird, hat eine Gabe stattgefunden. Doch dies scheint faktisch unmöglich. Bereits der Dank – ob ausgesprochen oder nicht –, bereits das bloße Wissen des Anderen um mein ›Präsent‹ bindet den Akt des Gebens – gewollt oder nicht – in eine Ökonomie ein und gefährdet – in einer zum Meineid analogen Struktur (Eigeninteresse, Berechnung, Missverständnis, Täuschung) – den Vollzug und die rätselhafte[...] Wirkung der Gabe.«

Mit einer solchen oberflächlichen Intuition lässt sich also das Wesen der Gabe als zu bearbeitendes Problem skizzieren. Als Problem, das in der Form der Paradoxie¹⁰³ die Faszination für Problemlösungen anregt:

»Das Ereignis der Gabe darf nicht gesagt werden können; sobald man es ausspricht, zerstört man es. Anders gesagt: Es ist die Unmöglichkeit des Ereignisses, die das Maß für seine Möglichkeit gibt. Die Gabe ist unmöglich, und nur als unmögliche kann sie möglich werden. Es gibt kein ereignishafteres Ereignis als eine Gabe, die den Tausch, den Gang der Geschichte, den Kreislauf der Ökonomie unterbricht. Es gibt keine Möglichkeit der Gabe, die sich nicht als etwas präsentiert, das sich nicht präsentiert; sie ist das Unmögliche selbst.«¹⁰⁴

Im Ereignis arbeitet sich die Beobachtung erster Ordnung ab, sie dreht durch, schließt sich in ihren Kreisläufen kurz, überhitzt.¹⁰⁵ Gerade weil die Was-Fragen daran scheitern, ist die Möglichkeit gegeben, dieses Scheitern zu hinterfragen. Beobachtungen zweiter Ordnung ergeben sich fast zwangsläufig aus der Frage, wie es dazu kommen kann, dass sich das Denken des Ereignisses (bei Derrida) in solchen Paradoxien versagt. Der Ereignisbegriff erlaubt auf diese Weise, die ureigenste Fähigkeit der Philosophie in den Blick zu rücken: das

103 | Vgl. Weber, Christine: Philosophien der Differenz, 230: »Kurz gesagt: der Begriff der Gabe ist Derrida zufolge paradox. Er vereint zugleich und gleichzeitig Möglichkeit und Unmöglichkeit, wobei eine Seite des Paradoxons immer die Bedingung für die andere Seite des Paradoxons bildet.«

104 | Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 28-29.

105 | Diese Überhitzung der ereignishaften Kreisläufe erinnert nicht zufällig an die Revolutionen der Sonne um die Erde, Tag und Nacht. Vgl. Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993 [Fg], 15: »Was mag die Zeit mit der Gabe zu tun haben? Oder anders gesagt: Was sollte sie mit ihr im Sinn haben? Was sollten sie miteinander im Sinn haben? Nun, sie haben nichts miteinander im Sinn, sehen es nicht aufeinander ab, und das allein schon deshalb, weil sie beiden einen einzigartigen Bezug auf das Sichtbare haben. Die Zeit jedenfalls gibt nichts zu sehen. Sie ist, das wenigste, was man sagen kann, das Element der Unsichtbarkeit selber. Sie entzieht einem alles, was sich zu sehen geben könnte. Sie entzieht sich selbst der Sichtbarkeit. Der Zeit, dem wesentlichen Verschwinden der Zeit gegenüber ist man wesentlich blind, und daß obwohl doch in gewisser Weise alles Erscheinen Zeit in Anspruch nimmt. Nichts kommt ans Licht oder an den Tag, kein Phänomen, das nicht dem Wechsel von Tag und Nacht gehorchte, anders gesagt dem Rhythmus jener Revolution, die die Bahn einer Sonne von ihrem Ende her orientiert: vom Aufgang im Osten bis hin auf den Untergang im Westen.«

staunende Fragen über die rätselhafte Welt – und das gleichzeitige Hinterfragen dieser Fragen.¹⁰⁶

Ebenso wie bei der Gabe gewährt der Ereignisbegriff bei Derrida einen formalen **Ausblick auf die Vergebung** in einer ebenfalls noch intuitiven Fassung. Die Ereignishaftigkeit der Vergebung drückt sich insofern aus, als sie nur verunmöglicht die Bedingungen ihrer Ermöglichung erfüllen kann. Die Vergebung hat nur da einen Sinn, wo es sich nicht um etwas Belangloses handelt, das damit wiedergutmacht werden soll. Wo überhaupt etwas nicht so schlimm war, dass es wiedergutmacht werden kann, im Bereich des Reparablen, wo eine Untat wieder aus- und verglichen werden kann, wo sich Automatismen der Wiederverständigung herausgebildet haben, kann eine Vergebung nicht mehr nützlich sein. Eine Untat bedarf nur dann der Vergebung, wenn sie so monströs ist, dass eben keine Mechanismen der Wiedergutmachung mehr greifen, wenn das Vergehen so maßlos ist, wenn alles so irreversibel zerstört ist, dass es nicht mehr wiederhergestellt werden kann.¹⁰⁷ Aus dieser konstitutiven Unmöglichkeit bezieht die Vergebung ihren innersten Impuls und Antrieb: Dass das wieder gut werde, was für immer unwiederbringlich kaputt gemacht worden ist.

106 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 10-11: »Ist es möglich, vom Ereignis zu sprechen?« Was ich auf diese Frage antworten möchte, ist schlicht und einfach »ja«. Nicht »ja« zum Ereignis und auch nicht »Ja, es ist möglich, vom Ereignis zu sprechen«, sondern zunächst einmal »ja« als Zeichen des Dankes. Die Philosophie hat sich selbst immer als Kunst, als Erfahrung und als Geschichte des Fragens begriffen. Auch wenn die Philosophen sich sonst auf gar nichts einigen können, sagen sie doch am Ende: »Ja, aber schließlich sind wir Leute, die Fragen stellen; einigen wir uns wenigstens darauf, dass wir die Möglichkeit des Fragens retten wollen.« Das hat mit Platon begonnen und reicht bis zu einem gewissen Heidegger, der, wie andere Denker unserer Tage auch, über die Tatsache nachgedacht hat, dass es vor dem Fragen [...] eine Möglichkeit gab, die Möglichkeit eines gewissen »Ja«, einer gewissen Zustimmung gewesen ist.«

107 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 29-30: »Wenn ich vergebe, weil etwas verzeihlich und leicht zu entschuldigen ist, vergebe ich nicht. Ich kann also, wenn ich vergebe, nur da vergeben, wo es Unverzeihliches gibt. Da, wo Vergebung unmöglich ist. Anders gesagt muss die Vergebung, wenn es sie gibt, das nicht Vergebungsfähige vergeben, sonst ist sie keine Vergebung. Wenn Vergebung möglich ist, kann sie nur als unmögliche stattfinden. Aber diese Unmöglichkeit ist nicht einfach negativ. Das bedeutet, dass man das Unmögliche tun muss. Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun.«

In der Monstrosität des Ereignisses treffen sich *Différance*, Gabe und Vergabung.¹⁰⁸ Die mehrfache Unterschiedenheit der *Différance* transponiert sich über die zeitliche Paradoxalität des Ereignisses auf das Thema der Ethik. Im Ereignis vollzieht sich das Paradox der Wiederholbarkeit des Einzigartigen. Indem ein singuläres Ereignis als Datum in einem zeitlichen Ablauf gekennzeichnet wird, also zu einem wiederholbaren Zeitpunkt in der Unterscheidung von seiner Vergangenheit und seiner Zukunft verräumlicht wird, kann es für weitere verzeitlichende Verwendungsweisen bereitgestellt werden, die jenen ursprünglichen Kontext, der die Einzigartigkeit des Ereignisses ausgemacht hatte, verwesen lassen.¹⁰⁹ Und dieses Datum, in das die Paradoxie von möglicher Unmöglichkeit als Wiederholung der *Différance* von Anwesenheit und Abwesenheit übersetzt ist – diese zeitliche Gegebenheit macht den Anschluss an die Gabe offenbar.

108 | Vgl. zur Ereignishaftigkeit der *Différance* Zeillinger, Peter: Ereignis als Symptom, in: Portune, Dominik u. Zeillinger, Peter (Hg.): nach Derrida, 179-181.

109 | Vgl. Derrida, Jacques: unmögliche Möglichkeit, 40: »Ebenso muss in der Singularität des Ereignisses die Wiederholung schon am Werk sein, und mit der Wiederholung muss die Auslöschung des ersten Erscheinens schon begonnen haben; von daher die Trauer, das Posthume, der Verlust, die den ersten Augenblick des Ereignisses als ursprünglichen besiegeIn.«

