

C. Jacques Derrida – Aufbrechen: die Strukturen der Erkenntnis, die Identität des Subjekts und den Kreislauf von Gabe und Gegengabe

I. Erkenntnisse im Spiel der Differenzen

1) Mit Derridas Denken beginnen

1.1) *Absprung aus der Metaphysik und Erkenntnistheorie*

Jacques Derrida eine Theorie der Erkenntnis zu unterstellen, wäre wohl ein Affront gegen die Ansprüche seines eigenen Denkens, das seine Dynamik zunächst einmal sehr deutlich aus der Absetzung gegen ein Philosophieren gewinnt, das von ihm als ›Metaphysik‹ oder auch als ›Platonismus‹ klassifiziert wird: »Ist aber nicht die Idee der Erkenntnis und der Erkenntnistheorie metaphysisch an sich?«, so Derridas rhetorische Frage in seiner Auseinandersetzung mit Husserl.¹ Die Metaphysik² zeichnet sich für Derrida wesentlich durch eine analytische Tätigkeit der Trennungen und Teilungen der von ihr vorausgesetzten

¹ Husserl bleibt für Derrida ein metaphysischer Denker, da er beansprucht, gegen eine »historisch entartete Metaphysik« eine reine, »echte ›Erkenntnistheorie‹« zurückzugewinnen, »so als ob das Vorhaben einer Erkenntnistheorie, selbst wenn es sich durch ›Kritik‹ von diesem oder jenem spekulativen System freigemacht hat, nicht von Beginn an der Geschichte der Metaphysik angehören würde«. (Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*. Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt a. M. 2003. [Zitiert als: SuPh]. S. 12).

² Es wird sich im Durchgang durch Derridas Schriften zeigen, wo seine Kritik an der Metaphysik ansetzt und gegen welche Ansätze der Philosophie er sich damit richtet. Allerdings läßt sich hierzu mit Jean-Luc Marion anmerken: »Ich muss ihnen sagen, dass Derrida niemals eine genauere Umschreibung dessen vorgelegt hat, was er unter der sog. ›Metaphysik der Präsenz‹ versteht. Niemals! Dabei ist doch der Ausdruck ›Metaphysik der Gegenwart‹ in ›Die Stimme und das Phänomen‹ sehr wichtig. Aber er wird weder bei Heidegger noch bei Derrida wirklich geklärt«. (Jean-Luc Marion und Josef Wohlmuth: *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000. S. 57.) Es wird zu fragen sein, ob und wie Marion selbst in seiner Metaphysik-Kritik einen klareren Standpunkt einnimmt.

»Einheit einer ursprünglichen Präsenz« [SD 67]³ aus, im Bestreben diese Einheit letztlich wiederherzustellen. Sein eigenes Denken der Differenz soll hingegen sowohl diese ursprüngliche Einheit auflösen als auch die Notwendigkeit und Eindeutigkeit der Trennungen, die sich in der Bewegung der *différance* entziehen.

Worum geht es Derrida in seiner Philosophie, wenn nicht darum, zu einem »Prozeß des ständigen Erkenntniszuwachses« [s. o.] beizutragen, da schon die Idee der Erkenntnis zurückgewiesen wird, oder zumindest darum, vorhandene Erkenntnisse kritisch zu hinterfragen, einzuordnen oder zu vermitteln? Geht es ihm überhaupt um eine Philosophie? Und was geben uns seine Schriften, wenn sie uns nichts zu erkennen geben wollen – jedenfalls nichts, was sich erkenntnistheoretisch systematisieren lassen würde? Derrida entläßt uns immer wieder von neuem in die »Offenheit einer unerhörten Frage«. [SuPh 138]

»In der Offenheit dieser Frage wissen wir nicht mehr. Was nicht bedeutet, daß wir nichts wissen, sondern daß wir jenseits des absoluten Wissens (und seines ethischen, ästhetischen oder religiösen Systems) auf dem Weg sind zu dem, von dem her seine Schließung verkündet und entschieden wird«. [Ebd.]

Welchen Weg also geht das Denken Derridas? Kann es sich jenseits oder außerhalb eines Wissens ansiedeln, das sich selbst als absolut bestimmt, als eine vollendete oder jedenfalls die Möglichkeit einer Vollendung gewährende, totale Erkenntnis bis hin zum Ideal einer unendlichen Erkenntnis? Es stellt die Dichotomie von Innen und Außen in Frage⁴ und versucht eine Offenheit zu erhalten, die einen absoluten Abschluß verbietet und dennoch eine Schließung fordert, um eine endlose Bewegung des Aufschiebs, der Differenz denken oder befragen zu können, aus der heraus wiederum zugleich die Schließung des Wissens, das Ende seiner Geschichte befragt werden soll. Es stellt sich an den Beginn eines Denkens, das noch nicht begonnen hat und zugleich schon auf dem Weg ist. Und – dies wird deutlich in der Schwierigkeit diese Positionierung auf-

³ Jacques Derrida: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1976. [Zitiert als: SD]

⁴ Zu dieser Problematik siehe verwiesen auf: Petra Gehring: *Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard*, München 1994. Auch bei Marion wird die Spannung zwischen der Forderung einer phänomenologischen Immanenz und der Vorstellung eines nicht näher bestimmbareren Außerhalb auf einer anderen Ebene eine wichtige Rolle spielen.

zuschlüsseln – es scheint sich selbst immer schon in der Bewegung eines Aufschubs, eines Sich-Entziehens zu befinden, die eine eindeutige Positionsbestimmung vermeidet. Derridas Denken möchte ein Denken ohne Standpunkt, ohne Zentrum, ohne Ursprung sein.

Der gedankliche ›Absprung‹ besteht jedoch nicht einfach *nur* darin, sich jeder Festlegung zu entziehen und sich dem Spiel der Differenzen zu überlassen, sondern auch im Versuch, gerade die Unmöglichkeit eines Heraustretens aus der Geschichte der Philosophie nachzuverfolgen und aufzuzeigen, auf welchem Weg sich ein Denken bewegt, wenn es versucht, vom Boden des bisher Gedachten abzuspringen. Auch für sein eigenes Denken bilden die überlieferten und ›vorgegebenen‹ Texte, in die er sich, sie lesend, einschreibt, den Raum, in dem sich sein Denken überhaupt erst abspielen kann. Es wird äußerst schwierig sein, in den Schriften Derridas Passagen zu finden, in denen explizit positive Definitionen seiner Grundgedanken gegeben werden. Vielmehr ist seine denkerische Arbeit immer dadurch geprägt, daß er sich an den Schriften anderer abarbeitet. Unmöglich – und deshalb auch immer wieder ein Thema seiner Überlegungen – bleibt es für Derrida, dabei einer Sprache auszuweichen, die sich ohne die Gegensätze, die er ausschalten möchte, nicht ausdrücken kann. Diesen sprachkritischen Ansatz gewinnt er insbesondere aus seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus, den er als »Wagnis in der Sehweise ... eine Veränderung in der Art, Fragen an jeden Gegenstand zu stellen« betrachtet, als eine »Unruhe über die Sprache – die nur eine Unruhe der Sprache und in der Sprache selbst sein kann.« [SD 9] Auch das strukturalistische Denken bewegt sich innerhalb der Sprache, über die es sich beunruhigt. Dabei wird paradoxerweise ein Schlüssel der Struktur, ein Zentrum angenommen (beispielsweise das Inzestverbot bei Lévi-Strauss), das »genau dasjenige ist, das sich der Strukturalität entzieht, weil es sie beherrscht« und »sowohl *innerhalb* der Struktur als *auch außerhalb* der Struktur liegt. ... Das Zentrum ist nicht das Zentrum.« [SD 423] Derrida möchte dieses Paradox in die Bewegung einer vollständigen Dezentrierung aufheben. Auch wenn der Strukturalismus sein eigenes Paradoxon noch nicht offenlegt, gelingt es ihm – oder zumindest Claude Lévi-Strauss als einem seiner ›Gründerväter‹ –, »einen Schritt aus der Philosophie hinaus anzudeuten« [SD 429 f.], indem mit den Strukturen der Sprache auch »die begründenden Begriffe der gesamten Geschichte der Philosophie« kritisch hinterfragt werden. [Ebd.] An die Stelle einer souveränen Sprachbeherrschung tritt Lévi-Strauss' Methodik der

»Bastelei (*bricolage*)« [ebd.]⁵, die mehr oder minder notdürftig mit den Sprachmaterialien und Sprachwerkzeugen umgeht, im kritischen Bewußtsein der Vorläufigkeit jeder Methodik.

Die Philosophie muß stets »die Verantwortung ihrer Sprache« tragen. [SD 198] Dies gilt auch für die Interpretation der Texte Derridas, die die Gefahr birgt, sich dem Sog seiner ganz eigenen Stilik zu überlassen. Zudem läßt sich nicht einfach ein ›Seil‹ durch sein Denken spannen oder ein einzelner roter Faden verfolgen, denn Derrida umkreist seine Themen und Termini in variierenden Wiederholungen und faßt stets ein ganzes »Bündel« von »Linien des Sinns« mehr oder weniger lose zusammen oder verwebt sie ineinander. [Randgänge 29 f.]⁶ Gegen Ende seines Denkweges wird die Denkfigur der Gabe noch einmal verschiedene dieser Stränge bündeln. »Ausgehend von der Gabethematik scheint sich die Sache der Dekonstruktion insgesamt noch einmal auf den Punkt bringen, wenn nicht sogar neu begründen zu lassen«, so Thomas Alferi.⁷ Um diese Neuerfassung oder Neubegründung nachvollziehen zu können, ist es zunächst notwendig, das Gewebe der Linien des Sinns im Denken Derridas näher zu betrachten und einige dieser Linien genauer zu verfolgen. Bei aller Last der ›Verantwortung‹, die der Interpretation durch Derrida auferlegt wird und deren Status in seinem Denken später genauer erläutert werden soll, gibt er indirekt gleichzeitig immer wieder Anleitungen für das Lesen der Spuren, die er selbst in seiner Schrift hinterläßt und die letztlich aus verschiedenen Richtungen auf die Beschäftigung mit der Gabe zuzulaufen scheinen. Verfolgen möchte ich hier zunächst die Spur des Fragens, das für Derrida die Philosophie eröffnet und für das die Philosophie sich offen halten muß.

⁵ Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Das wilde Denken*. Übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M. 1986. S. 29–36.

⁶ Jacques Derrida: *Randgänge der Philosophie*. Übers. von Gerhard Ahrens, Wien 1999. [Zitiert als: *Randgänge*]

⁷ Thomas Alferi: »Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. *Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2007. S. 420. Alferi betrachtet am Ende seiner Schrift über Marion den Einfluß der Gabeproblematik bei Derrida auf dessen Denken.

1.2) Aufbruch in die Offenheit der Frage – Aufgabe der Philosophie?

»Die Philosophie (überhaupt) kann sich bloß der Frage öffnen: in ihr und durch sie. Sie kann sich nur *befragen lassen*«. [SD 197] In diesem Sinne ist von Derrida keine Philosophie als ein System von Antworten zu verschiedenen Fragestellungen oder als Akkumulation erlangter Erkenntnisse zu erwarten, sondern der Versuch, hinter vermeintlichen Antworten die Offenheit der Fragen aufzudecken, die diese hervor gebracht haben, ohne »daß sich unter der Maske der Frage die Hypokrisie einer Antwort schon bereithält«. [SD 122] Anstatt etwas zu erkennen zu geben oder ein Wissen weiterzugeben, geht es um die Infragestellung jeder handhabbaren oder weitergebaren Erkenntnis. Freigelegt werden soll eine »Reinheit« der Frage, die eigentlich »niemals unmittelbar als solche in Erscheinung tritt«, sondern immer schon »im Hermetismus einer Aussage, in der die Antwort schon begonnen hat, sie zu bestimmen«, eingeschlossen ist. [Ebd.] »Ihre Reinheit kündigt sich an, oder ruft sich immer nur durch die Differenz einer hermeneutischen Arbeit in Erinnerung«. [SD 123] Zu erwarten ist also von Derrida genau diese spezifische hermeneutische Arbeit, die nicht darauf abzielt, Aussagen zu verstehen und auszulegen, sondern die durch ihre eigene Distanz oder Differenz zum Gegenstand ihrer Arbeit die ›Fraglichkeit‹ zu erkennen gibt, die diese Aussagen für die Interpretation öffnet. Insofern die Reinheit der Frage sich entweder *ankündigt* oder aber *in Erinnerung ruft*, ist sie nie präsent, sondern auch zeitlich bereits different. Die Suche nach einer ›Reinheit, die einerseits wie etwas Ursprüngliches erinnert wird und zugleich in der Gegenbewegung gegen jedes Denken des Ursprungs das ist, was sich erst ankündigt und uneinholbar aussteht, die zugleich Möglichkeit und Unmöglichkeit ist, prägt Derridas Denkbewegung in vielerlei Hinsicht – nicht nur in der Frage nach der reinen Frage, sondern analog dazu auch in der Suche nach der reinen Gabe.

Es sind für Derrida gerade Fragen, »die nicht im Bereich des Beantwortbaren liegen« und vielleicht »selbst nicht mehr *philosophisch*« sind, die es ermöglichen, »die Gemeinschaft jener zu begründen, die man in der Welt wenigstens aufgrund ihrer Erinnerung noch Philosophen nennt«. [SD 122] Diese unbeantwortbaren Fragen, die letztlich einen Schritt aus der Philosophie hinaus verlangen, kulminieren in die »Frage über die Möglichkeit der Frage« [ebd.]: die Frage nach dem Tod oder der Zukunft der Philosophie. Wer sich in das Gebiet philosophi-

schen Denkens und Fragens begibt, der tritt für Derrida von vornherein in die Dimension eines Miteinanders ein, denn er wird Teil einer »Gemeinschaft der Frage«, die zugleich eine zerbrechliche und bedrohte »Gemeinschaft der Entscheidung, der Initiative, der absoluten Anfänglichkeit« bildet. [Ebd.] Anders als bei Ricœur geht es hier zunächst nicht um eine Initiative zum Handeln, sondern um eine Initiative des Denkens. Dabei tritt an die Stelle »der Eintracht dessen, was man Intersubjektivität nennt«, insbesondere über die Vermittlung des Anderen in der Schrift, die »Arbeit« und »Gefahr der Interrogation«⁸. [SD 52] Diese Vorstellung von der Gemeinschaft und der Gefahr, die sie im Kern prägt, wird in der Auseinandersetzung mit der Praxis des Einander-Gebens, im Umgang mit ethischen Fragestellungen und in den Denkfiguren eines Miteinanders bei Derrida zu berücksichtigen sein.

Als eine Art erstes Gebot, das »letztlich jedes ethische Gesetz überhaupt erst ermächtigen wird« und somit jeder Ethik vorausgeht, gilt für Derrida der Befehl: »Die Frage muß gewahrt werden. Als Frage.« [SD 123] Im Hinblick auf die Gabe wird es letztlich das Geheimnis sein, das als Geheimnis zu wahren ist. Dieses Gesetz bestimmt die Philosophie vor jeder Methodik, sogar vor der »Tradition des Negativen«, die in Derridas Überlegungen auch in ihrer Ausprägung als negativer Theologie wiederholt eine Rolle spielt – insbesondere in Auseinandersetzung mit Jean-Luc Marion – und vor den Methoden der Ironie, der Maieutik, der *έποχή* und des Zweifels, die sich als Arten der Infragestellung positiver Gegebenheiten verstehen lassen. [Vgl. SD 122 f.] Zurück bleibt eine andere »Gegebenheit«:

»[E]s gibt eine Geschichte der Frage, eine reine Erinnerung der reinen Frage, die möglicherweise jede Erbschaft und jede reine Erinnerung im allgemeinen und als solche in ihrer Möglichkeit autorisiert«. [SD 122]

⁸ In seinem Aufsatz über »*Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch*« [SD 102–120] stellt Derrida mit Maurice Blanchot die Frage: »Ist der Mensch zu einer radikalen Interrogation *fähig*, das heißt letztlich, ist der Mensch zur Literatur *fähig*?« Damit wird auf die entscheidende Rolle der Literatur als Medium der Frage hingewiesen sowie auf die Möglichkeit, den Gott der Buchreligionen als »eine Interrogation Gottes« zu denken, der sich in seinem Buch selbst befragt, so daß die Literatur letztlich eine Nachbildung und »schlafwandlerische Verschiebung dieser Frage« ist. [SD 120] In »*La littérature au secret*« (in: Jacques Derrida: *Donner la mort*, Paris 1999. [Zitiert als: DM]. S. 159–209.) wird Derrida auf eine ähnliche Ableitung der Geschichte der Literatur aus den Religionen des Buches zurückkommen, die dann im Zusammenhang mit der Figur der Gabe zu betrachten ist. Vgl. C III.V. 2.

Diese Ermöglichung besteht gerade darin, daß »das Unmögliche *schon* stattgefunden hat«. [Ebd.] Es wird sich zeigen, daß die Gabe für Derrida einen wichtigen Schlüssel zu dieser Unmöglichkeit bilden soll. Alles Denkbare, Mögliche und Unmögliche ist immer schon – *déjà* – da, wir sind demgegenüber in unserem Denken verspätet. Das aber ist für Derrida keinesfalls Grund zu einer Kapitulation als ›Aufgabe‹ des Denkens, sondern darin eröffnet sich gerade die spezifische *Aufgabe* des Denkens, wie sie Geoffrey Bennington in seinem Portrait Derridas treffend erfaßt:

»[E]s gilt zu begreifen, warum ohne all das, ohne dieses Schon-da, das uns eine gewisse Passivität angesichts des Gegebenen auferlegt, angesichts der Gabe des *Es gibt* eines vom anderen geschriebenen Textes, der ›Komm‹ zu uns sagt und den es jetzt zu lesen gilt – warum also ohne all das keine Lektüre einsetzen könnte und wir keine Chance hätten, anzufangen zu verstehen.« [JD 18]⁹

Das Infragestellen des Gegebenen heißt also auch, anfangen zu verstehen – und zwar letztlich ähnlich wie bei Ricoeur im Umweg über das schon Zu-erkennen-Gegebene. Die philosophiegeschichtliche Faktizität der Ausprägung der Methoden der Interrogation bedingt es zudem, daß, wer die Frage nach der Möglichkeit des Fragens stellt, immer schon eine »Selbstreflexion« und »Selbstbefragung«¹⁰ [SD 123] vollzieht, welche hier allerdings – dies gilt es in Derridas Umgang mit dem Begriff des ›Selbst‹ zu berücksichtigen – bereits implizit als problematische Verwicklungen gewertet werden. Auch hier wird die Unmöglichkeit konstatiert, sich aus der Kette der Interpretationen auszugliedern.

Die »Differenz zwischen der Frage im allgemeinen und der ›Philosophie‹ als bestimmtem – endlichem und unendlichem – Moment und Modus der Frage selbst«, so Derrida, »läßt sich heute besser denken« denn je. [Ebd.] Dabei handelt es sich für ihn »um den am tiefsten eingeschriebenen Charakterzug unserer Epoche«, der in besonderer Weise durch Heidegger und Husserl ermöglicht wird, die allerdings nach dem »Ursprung« dieser Differenz suchen und uns daher eine »totale Wiederholung diktieren«. [SD 123 f.] Derrida hingegen stellt sich zwar in die Tradition dieser Suche, vollzieht diese aber eher als eine Suche nach der Differenz der Differenz, die keinen Ursprung mehr zuläßt. Sie differiert immer schon (*déjà*) – und bildet immer schon einen ›Sprung‹, einen

⁹ Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Übers. von Stefan Lorenzer, Frankfurt a. M. 1994. [Zitiert als: JD]

¹⁰ Kursivierung K. B.

Bruch, eine Verschiebung, ohne sich zu einem festen Ausgangspunkt zurückverfolgen zu lassen. Sein Denken kann es in jedem Fall leisten, darauf aufmerksam zu machen, welche Problematik der in der Philosophie der Moderne, beispielhaft bei Heidegger, so häufig propagierte Anspruch birgt, sich außerhalb der bisherigen Philosophiegeschichte, der bisherigen Erkenntnistheorie, der Metaphysik und Ontologie oder Onto-theologie zu positionieren, mit dem sich auch Jean-Luc Marion auseinandersetzt. Insbesondere Husserl aber auch Heidegger können für Derrida in ihrer Forderung einer neuen, radikaleren Weise des Fragens und Philosophierens und trotz der Anerkennung eines Differenz-Denkens nicht verbergen, daß es ihnen letztlich nicht darum geht, vor die Geschichte der Philosophie und Metaphysik zurückzukehren oder sie gänzlich zu destruieren, sondern darum, anschließend an Kant und Descartes, »das griechische Vorhaben zu vollenden: die Philosophie als Wissenschaft«. [SD 126] Für Husserl, so Derrida, bleibt die orientierende »Norm«, die sein Denken leitet, »die Erkenntnis, die ihrem Gegenstand adäquate Anschauung, die nicht nur distinkte, sondern »klare« Evidenz« und das bedeutet: »die volle Gegenwärtigkeit des Sinns für ein sich selbst in der Fülle seines Lebens, seiner lebendigen Gegenwart selbstgegenwärtiges Bewußtsein«. [SuPh 131] Der Begriff der Erkenntnis, von dem sich Derrida hier absetzen will, ist von vornherein an die Idee eines Selbst-Bewußtseins und an das cartesische Erkenntnismodell des *ego cogito* geknüpft.

Die Hermeneutik der Offenheit der Frage kann für Derrida nur als Hermeneutik der Inkompetenz eines geschlossenen Wissenssystems arbeiten, die die Öffnungen darin freilegt, um eine »Meta-Rationalität oder Meta-Wissenschaftlichkeit« anzukündigen [Gr 156]¹¹, nicht jedoch um »zu einer vorwissenschaftlichen oder infra-philosophischen Form des Diskurses« zurückzuführen. [Gr 169] Hierzu soll in der »*Grammatologie*« zunächst »die Konstituierung einer Wissenschaft oder einer Philosophie der Schrift« erfolgen. [Ebd.] Dies jedoch »ist ein notwendiges und schwieriges Unterfangen«, das immer wieder an seine eigenen Grenzen geführt werden muß, um ein »Denken« der Bewegung der Differenz schließlich »über den Bereich der *episteme*«, also der geschichtlich herrschenden Denkweise der Wissenschaftlichkeit,

¹¹ Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übers. von H.-J. Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a.M. 1983. [Zitiert als: Gr]

hinausführen zu können. [Ebd.]¹² Für Derridas ›Philosophie‹, die nur in Anführungszeichen als eine solche bezeichnet werden kann, ist wohl insgesamt der Begriff »Denken« vorzuziehen, der als »vollkommen neutraler Name« das bezeichnen soll, »wovon wir schon wissen, daß wir es noch nicht begonnen haben«. [Gr 170]

Dabei betont Derrida ausdrücklich, »daß über die Philosophie hinausgehen nicht heißen kann, ihr den Rücken zuzukehren (was meistens schlechte Philosophie zur Folge hat), sondern die Philosophen *auf eine bestimmte Art und Weise* zu lesen«. [SD 435] Möchte man Jacques Derrida in den Bereich der Philosophie einordnen, in einer ›Differenz‹ zu seinem eigenen Versuch, sich einer solchen Einordnung zu entziehen, so ist er auch oder vielleicht sogar zuallererst ein Leser der Philosophie. Muß der Leser, der über die Philosophie hinausgehen möchte, ohne ihr den Rücken zuzukehren, rückwärts gehen? Mit dem Rücken zur über sie hinausweisenden Zukunft und Offenheit, daher blind für diese? Muß er an den Rändern der Philosophie bleiben, sich über sie beugen (sich vor ihr verbeugen), um sie zu lesen? Verstellt er dabei nicht immer selbst durch die Perspektivität seiner Lektüre die Offenheit, die, will man ganz im Bild bleiben, sein eigener Körper verdeckt – seine eigene Endlichkeit auf die Derrida in der Nachfolge Heideggers selbst immer wieder verweist? Die Endlichkeit ist für Derrida aber nicht der Grund für eine Ablehnung der Totalisierung der Erkenntnis. Diese wird nicht deshalb ausgeschlossen, »weil sich die Unendlichkeit eines

¹² Insbesondere in der »Grammatologie« knüpft Derrida mit dem Begriff »episteme« eng an Foucaults »Die Ordnung der Dinge« an. Er beginnt mit einem Hinweis auf die zeitgenössische »Inflation des Zeichens ›Sprache‹« [Gr 16] quasi dort, wo Foucault mit der Konstatierung eines »multiplen Wiedererscheinen[s]« der Sprache endet und die Frage stellt, ob es an der Zeit sei »jenes Verschwinden des Menschen – und den Boden der Möglichkeit aller Wissenschaft vom Menschen – in der Korrelation mit unserer Sorge um die Sprache zu denken«. (Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1974. S. 461.) Foucault geht davon aus, daß die *episteme*, die unter dem Leitbegriff des Menschen in den Zwischenräumen der fragmentierten Sprache angesiedelt ist, von einem neuen Paradigma einer vereinheitlichten Sprache abgelöst werde. Für Derrida »beginnt alles, was seit wenigstens zwei Jahrtausenden sich unter dem Namen der Sprache zu versammeln trachtete und damit schließlich auch Erfolg hatte, sich nun in den Namen der Schrift zu verlagern« [Gr 17], die also in gewisser Weise hier die *episteme* des Menschen ablöst. Die Beziehung zwischen dem Menschen oder dem Subjekt und der Schrift bei Derrida wird im weiteren Verlauf meiner Untersuchungen noch weiter ausdifferenziert werden und läßt sich nicht überall im Denken Derridas auf eine solche »epistemologische« Lesart begrenzen.

Feldes nicht mit einem Blick oder einem endlichen Diskurs erfassen läßt«, sondern gelesen wird immer das Spiel »unendlicher Substitutionen in der Abgeschlossenheit (*clôture*) eines begrenzten Ganzen« ohne Zentrum. [SD 436 f.] Von daher läßt sich durchaus die Frage stellen, ob der über den Text gebeugte Leser paradigmatisch für ein Selbst stehen kann, das eben nicht mehr das Spiel von innen her, aus einer Zentralperspektive, um sich herum ordnet und strukturiert, sondern das es umrandet und begrenzt, um in diesem Rahmen die Unendlichkeit der Substitutionen zu ermöglichen.

Derrida ist sich durchaus bewußt, daß »die Transgression des Diskurses ..., wie jede Transgression, in irgendeiner Weise das, was sie übersteigt, bewahren und bestätigen« muß [SD 417] und daß in jeder Philosophie »die Hyperbel, die absolute Öffnung, die unökonomische Ausgabe stets in einer *Ökonomie* aufgenommen und überrascht« wird. [SD 99] Der Gegensatz zwischen »Denken« und »Philosophie« wird also von vornherein als ein Gegensatz zwischen *Verausgabung* und *Ökonomie* charakterisiert. In dieser Rede von der Verausgabung läßt sich bereits die Spur eines Denkens der Gabe verfolgen. Die Philosophie beschreibt Derrida hierbei als »Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, von dem aus das Denken sich selber ankündigt, sich selbst *erschreckt* und sich auf seiner höchsten Höhe gegen seine Vernichtung und sein Ertrinken im Wahnsinn und Tod *versichert*«. [Ebd.] Das »wunderbare Übertreffen« ist angelehnt an Glaukons Ausruf im platonischen Dialog der »*Politeia*«, mit dem dieser halb verwundert, halb amüsiert auf Sokrates Erläuterungen über die Idee des Guten reagiert. Das Gute ist *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, wobei die Idee des Guten nicht nur »dem Erkannten Wahrheit verleiht und ... dem Erkennenden das Vermögen (des Erkennens) gibt«, wie die Sonne mit ihrem Licht im Bereich des Sichtbaren Gesicht und Gesehenes ermöglicht.¹³ So wie die Sonne dabei gleichfalls das Werden, nämlich Wachstum und Nahrung, ermöglicht, ohne selbst das Werden zu sein, ermöglicht das Gute erst Sein und Wesen (*οὐσία*), ohne dies selbst zu sein. Als ein »wunderbares Übertreffen«¹⁴ ist das Gute daher das, was über dem Sein und Wesen stehend, dieses erst möglich macht, ohne darin eingeholt werden zu können. Und dennoch ist es bei aller Vorsicht, allem Zögern und allem

¹³ Platon: *Der Staat*. In: Ders.: Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Übers. von Rudolf Rufener, Bd. 4, Zürich und München 1974. 508 e.

¹⁴ Ebd., 509 c.

Bekanntnis zum eigenen Nicht-Wissen, die sich in der sokratischen Rede über das Gute äußern, die eigentliche Aufgabe der Philosophie, sich dieser Idee anzunähern, was im Kontext der »*Politeia*« dann den Philosophen zum idealen Staatsmann befähigen soll.

Derridas Denken hingegen vollzieht eine Bewegung, die sich einem solchen *τέλος* niemals gewiß sein kann, und sich dennoch auf das Risiko von Hyperbel und Verausgabung einläßt. In der Versicherung gegen den Wahnsinn, die der Denkende vollzieht, der dieses wunderbare Übertreffen sagen will, versichert er sich für Derrida in gewisser Weise gegen sich selbst, gegen seine Offenheit für den »Nicht-Sinn«, den »Unweg«, das »Labyrinth«. [SD 101] Diese Versicherung ist immer als eine Bekenntnisschrift, als ein Geständnis zu lesen:

»Die Philosophie zu definieren als Das-wunderbare-Übertreffen-sagen-wollen, heißt zugeben – und die Philosophie ist vielleicht dieses gigantische Geständnis –, daß in dem historisch Gesagten, in dem die Philosophie ihre Ruhe findet und den Wahnsinn ausschließt, sie sich selbst verrät (oder sich als Denken verrät), in eine Krise und ein Selbstvergessen eintritt, die in ihrer Bewegung eine wesentliche und notwendige Periode sind. Ich philosophiere nur im Schrecken, aber im *eingestandenem* Schrecken, wahnsinnig zu sein. Das Geständnis ist gleichzeitig in seiner Gegenwärtigkeit Enthüllung und Vergessen, Behüten und Herausstellen: Ökonomie.« [SD 100]

Wenn Derrida in seiner Beschäftigung mit dem Begriff der Gabe in »*Falschgeld*«¹⁵ darum kämpft, den Kreislauf der Ökonomie aufzubrechen und den »Wahnsinn der ökonomischen Vernunft« offenzulegen [FG 49], dann geht es ihm dabei weniger um eine kritische Wendung gegen die Ökonomisierung kapitalistischer Gesellschaften, als vielmehr um einen Umgang mit einer Ökonomie der Philosophie, die zwischen der Erkenntnis und dem Verkennen, deren Wechselspiel schon bei Ricœur erörtert wurde, zwischen der Vernunft und dem Wahnsinn um sich selbst kreist und unmöglich – oder nur durch die Unmöglichkeit der reinen Frage oder der reinen Gabe – diesen Kreislauf verlassen kann. Im Erschrecken, in der Verzweiflung über die Ausweglosigkeit dieses Kreisens, im Augenblick der Verunsicherung, der vor der Rettung in diese Sicherheit steht, scheinen aber für Derrida Verschiebungen, Differenzen, Öffnungen möglich zu werden, die aus dem »Nach-Lesen« dieses Kreises hervorgehen können, um über diesen Kreis hinaus

¹⁵ Jacques Derrida: *Falschgeld. Zeit geben I*. Übers. von Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993. [Zitiert als: FG]

die Ankündigung eines Denkens zu empfangen, das im Kreis laufend nicht eingeholt werden kann. Auch hier geht es also, wenn auch in einem ganz anderen Ansatz als bei Ricoeur, darum, im bereits Zu-erkennen-Gegebenen oder im weitergegebenen Gedachten Möglichkeiten zu eröffnen.

2) »Il n'y a pas de hors-texte« – über die Gegebenheit und ›Entgegnahme‹ schriftlicher Zeichen und Spuren

2.1) *Nicht außerhalb des Textes, aber über ihn hinaus – Derrida als Leser und die Rolle der Schrift*

Betrachtet man Derrida als Leser der Philosophie, so sieht man ihn geübt über verschiedenste Werke der Philosophiegeschichte, über psychologische Schriften insbesondere von Freud und Lacan und darüber hinaus als einen exzessiven Leser literarischer Texte, die in verschiedener Form, vom Zitat bis zum ans Ende des Buches angehängten und ausklappbaren ›Supplement‹,¹⁶ Eingang in seine eigenen Schriften finden. Derrida bewegt sich im Raum der Überlieferungen und »im Gedächtnis der Philosophie« [SD 123], wenn auch in einem wachen Bewußtsein dieser Situation und mit der Geste einer angestrebten Überschreitung. Nicht zuletzt ist Derrida auch ein Leser der jüdischen Tradition¹⁷, der Thora und des Talmud, u. a. vermittelt über die literarischen Schriften Edmond Jabès'.¹⁸

¹⁶ So ist Baudelaires »Das falsche Geldstück«, um das sich Derridas Abhandlung über das Zeit-geben dreht, dem Band »Falschgeld« als ausklappbarer Anhang beigefügt, der sich so quasi parallel zu jeder Seite des Textes lesen läßt.

¹⁷ Zu Derridas Verwurzelung im jüdischen Denken im Hinblick auf seine Ethik sei verwiesen auf: Martin Srajek: *In the margins of deconstruction. Jewish conceptions of ethics in Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida*, Dordrecht 1998. Sowie aus theologischer Perspektive: Josef Wolmuth: *An der Schwelle zum Heiligum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007. Eine Auseinandersetzung Derridas mit seiner gebrochenen jüdischen Identität erfolgt auf einer sehr persönlichen Ebene in der »Zirkumfession« [Zitiert als: JD (Zirkumfession)], mit der er in Fußnoten Benningtons Portrait begleitet. Derrida setzt sich dort u. a. mit der Erfahrung seiner Beschneidung auseinander, die er zu einer Art Grunderfahrung seines gesamten Denkens stilisiert: »Beschneidung: über nichts anderes habe ich stets gesprochen«. [JD 82 (Zirkumfession)] Er bezeichnet sich dort als »der letzte Jude, der ich noch bin«. [JD 201 (Zirkumfession)]

¹⁸ Derrida bezieht sich besonders auf: Edmond Jabès: *Le livre des questions*, Paris 1988.

»Für Jabès ist das Buch nicht in der Welt, sondern die Welt ist im Buch«. [SD 117] Anstatt also durch den Text hinaus auf die Welt zu blicken, läßt sich hier die Welt immer schon nur im Inneren des Textes erkennen. Eine Überschreitung auf eine außerhalb des Textes angesiedelte Instanz bleibt unmöglich gemäß Derridas berühmtem Diktum: »Ein Text-Äußeres gibt es nicht«, [Gr 274] – »Il n’y a pas de hors-texte.« Derrida geht von der prinzipiellen »Abwesenheit des Referenten oder des transzendentalen Signifikats« aus.¹⁹ [Ebd.] Keine Erkenntnis von Welt kann sich demnach außerhalb des in Texten Schon-zu-erkennen-Gegebenen und schriftlich Weitergegebenen bewegen. Und zugleich kann die ›Vorgabe‹ der Texte wohl nicht wie eine gegebene, handhabbare und weitergebbare Sache entgegengenommen werden, weil auch der Leser, selbst wenn er am Rand des Buches steht, als Teil der Welt zugleich bereits in das Gewebe der Textualität mit eingebunden ist: Er kann sich den Text nicht aneignen, wenn er selbst bereits Eigentum des Textes ist. Das erkennende oder lesende, den Text entgegennehmende ›Subjekt‹ und das ›Text-Objekt‹ lassen sich nicht klar gegeneinander abgrenzen. Hier liegt also eine an Iris Därmann erinnernde *mélange* zwischen Subjekt und Objekt vor. Könnte man unterstellen, daß gerade deshalb die Bewegung *am Rand* der Texte zu einer wichtigen Aufgabe wird – wenn nicht, um eine eindeutig begrenzende Identifizierung und Trennung von Rezipienten und Rezipiertem vorzunehmen, so doch auf der Suche nach einer Verortung derjenigen, die als Lesende und Schreibende die Arbeit am Text vollziehen?

Die paradoxe Situation einer Lektüre der Philosophie, die über diese hinausgehend sich zu ihr zurückwenden muß, läßt sich zusammenfassen in der Formulierung: »Man verläßt das Buch nur im Buch«. [Ebd.] Ein Beispiel dafür, wie Derrida einen solchen Gedanken in der Technik seines eigenen Schreibens umsetzt, und damit zugleich ein Hinweis darauf, wie sein Denken sich in einer performativen Umsetzung ›vervollständigt‹, ohne sich abzuschließen, zeigt sich in der »*Ellipse*«, mit der er den Band »*Die Schrift und die Differenz*« abschließt. Derrida kehrt hier gedanklich noch einmal zu dem ebenfalls

¹⁹ Als ›Bezeichnetes‹ ist für Derrida kein Signifikat mehr zu denken, auf das das Zeichen verweist – selbst wenn es sich dabei bei Saussure nicht mehr um die bezeichnete Sache, sondern um ihr Vorstellungsbild handelt –, ›bezeichnet‹ sind allenfalls der Ort und das Material, in die sich das Zeichen als Schrift oder Spur einschreibt: das Papier, auf dem die Tinte Zeichen hinterläßt, der Stein oder das Metall, dem eine Gravur eingeprägt wird, das Wachs, in das ein Siegel gedrückt wird.

darin veröffentlichten Aufsatz über Jabès zurück. Mit der Ellipse, die sich aus der Form des Kreises (also der Ökonomie) entwindet oder sie übersteigt, ohne seiner Geschlossenheit zu entkommen, wird der Leser noch innerhalb des Buches dazu angeleitet, die Form des Buches »zu verlassen«, kurz bevor er es am Ende seiner Lektüre schließt. »Die Frage nach der Schrift konnte sich nur mit der Schließung des Buches eröffnen«, nämlich aus der Konfrontation mit dem Gegensatz zwischen der »Geschlossenheit des Buches«, das wie eine handhabbare Sache erscheint, und der »Offenheit des Textes«, die wiederum auch ein »Offensein für den Text« als »rückhaltlose *Verausgabung*«²⁰ fordert. [SD 443]

Auch bei Ricœur tauchte bereits eine ähnliche Forderung der »Hingabe« an den Text auf, die aber eher darin bestand, sich den im Text angebotenen Möglichkeiten als möglicher Vollzieher ihrer Verwirklichung anzubieten. Die Entgegennahme des Sinnangebotes oder der im Text eröffneten Möglichkeiten konnte hier also den Empfänger und die Wirklichkeit seines Handelns verändern, während es nun bei Derrida zunächst bei einer Veränderung und Verschiebung *im* Text bleibt, der sich dadurch in seiner eigenen Struktur öffnet: Das Lesen des bereits Geschriebenen läßt sich als eine Wiederholung²¹ betrachten, die nicht zum Anfang des Kreises zurückkehrt. Indem »das Buch sich wiederholt« – in der Selbstreferentialität dieses Schlußwortes ebenso wie in der wiederholenden Lektüre – »nimmt seine Selbstidentität eine kaum wahrnehmbare Differenz in sich auf, die es uns erlaubt, wirksam, rigoros, das heißt behutsam aus der Geschlossenheit herauszutreten.« [SD 444] Die Repräsentation verschiebt die in sich geschlossene, ihrem Wesen nach unverrückbare Präsenz und eröffnet den »Un-Grund der unendlichen Vervielfältigung« und ihrer Abweichungen, in dem ein Satz Geltung beansprucht, der für das gesamte Denken Derridas entscheidend ist, auch im Hinblick auf die Frage nach dem Selbst: »Das Andere ist im Selben«. [SD 446] Das unendliche Verweisspiel der sich notwendig wiederholenden Zeichen und Repräsentationen, entsprungen aus einem »Mangel an Selbstidentität« [ebd.], kreist dabei um eine Leere, wie die Schrift um das »gefährliche Loch« in der »Pergament-

²⁰ Kursivierung K. B.

²¹ Hier – und nicht nur hier – zeigt sich die Nähe des Denkens und der Terminologie Derridas zu Gilles Deleuze, insbesondere in: Ders.: *Differenz und Wiederholung*. Übers. von Joseph Vogl, München 1992. (Paris 1968) Zu beachten ist allerdings, daß Deleuze sich gegenüber Derrida eindeutiger auf der Seite der »Bejahung« positioniert und sich (in einem Anti-Hegelianismus) gegen das Prinzip der Negation wendet.

rolle«, auf die sie geschrieben ist. [SD 447] Die Öffnung bedeutet also hier keine Eröffnung einer neuen Perspektive, keinen Ausblick aus dem Text heraus, sondern es öffnet sich ein Freiraum, der das Spiel der Möglichkeiten und der Alterität im Textinneren ermöglicht.

In seiner Auseinandersetzung mit Lévinas nennt Derrida »Judaismus« die »Erfahrung des unendlich Anderen« und versteht diese Erfahrung als äußerste Erschütterung der Philosophie im Sinne des »griechischen Logos als Ganzem«. [SD 233] Zwischen diesen Traditionslinien, »im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was man Geschichte nennt,« [SD 234] leben wir für Derrida. Das heißt, wir befinden uns zwischen der Totalität des *λόγος* und der Erkenntnis einerseits und der in diese Geschlossenheit einbrechenden Erfahrung des Anderen andererseits sowie analog dazu in der Spannung zwischen der Präsenz des gesprochenen Wortes und der Schrift als Spur einer Abwesenheit. Das Buch, das diese Spuren trägt oder in sich einprägt und ebenfalls im Paradox der Offenheit für das Andere – die Relektüre, die Übersetzung, die Abweichung – und der Geschlossenheit – zwischen den Buchdeckeln – gefangen ist, wird auch als ein »Labyrinth« beschrieben, als »ein Weg, der seine Auswege in sich birgt« und »sich schließt, wenn er seine eigene Öffnung denkt«. [SD 448 f.] An die Stelle eines Ausblicks auf ein Anderes tritt der Blick auf ein Anderes im Selben, das durch die Wiederholung immer neu generiert wird, da diese stets aus einer anderen Perspektive und in einer neuen Lesart erfolgt. Nicht der Text selbst gibt eine neue Perspektive vor, sondern die jeweilige Relektüre, die aber wiederum aus dem heraus ermöglicht wird, was im Text gegeben ist.²² »Auf das Jenseits der Geschlossenheit des Buches braucht man nicht zu warten, noch muß es wiedergefunden werden. Es ist *da*, doch *jenseits*, in der Wiederholung, der es sich entwendet«. [SD 450] Diese Entwendung, dieses Entwinden aus der Form des Kreises und der Ökonomie erfolgt zunächst in der Weise des Kommentars, der dem Text etwas hinzufügt, so daß sich die Bewegung der Differenz immer weiter entfalten kann.²³ Konstituiert

²² Auch bei Ricœur spielt dieser Rezeptionsprozeß, in Anlehnung an eine Hermeneutik des Lesens, wie sie von Wolfgang Iser oder Hans Robert Jauß vertreten wird, eine wesentliche Rolle. Auch hier liegt der Akzent aber stärker auf der Anlage der Handlungsmöglichkeiten, die im Text zu erkennen gegeben werden.

²³ Das Prinzip des Kommentars besteht darin, »am Rande einige Fragen [zu] stellen, deren Bestimmung es ist, am Rande und offen zu bleiben«. [SD 57] Ein Kommentar kann während der Lektüre in einen Text eingeschrieben oder an seinen Rändern notiert wer-

wird eine Art ›Hypertext‹, der den Text als Text – wie das Buch im Buch – überschreitet.²⁴ Die Verschiebung der Schwerpunkte, die durch die Kommentierung erreicht werden soll, verlagert das Gewicht auf das »Exorbitante«, in dem ein Text seine eigene Intention überschreitet und den Schreibenden überrascht, da das Eigenleben der Sprache, in der er schreibt, »definitionsgemäß nicht absolut beherrscht werden« kann. [Gr 272 f.] Dieses Moment der Überraschung wird später ein wesentliches Charakteristikum der Gabe bilden. Wenn hier auch nicht wie bei Ricoeur eine Herrschaft *des Sinns* anerkannt wird, so doch eine Unbeherrschbarkeit von Sprache und Schrift, mit der ebenfalls eine Herrschaft *über den Sinn* abgewiesen wird. Die schriftliche Notiz des Kommentars ist nicht wie das gesprochene Wort an die Stimme, den Standpunkt und die Präsenz des Sprechenden gebunden und verbleibt daher nicht in seinem Einfluß- und Herrschaftsbereich, sondern überläßt sich der Lektüre. So formuliert Michael Lisse:

»Die Gabe der Lektüre ist immer eine doppelte Geste. Sie kann nur in einer Schrift stattfinden, die sich gibt, indem sie sich gleichzeitig an die Ränder des Textes zurückzieht, den sie zu lesen gibt. Man kann nur etwas zu lesen geben, wenn man an die Ränder schreibt ...«.²⁵

den und durchbricht so die Linearität des Textverlaufes. Interessant ist hier die Parallele zur Struktur des Talmud, der einem dialogischen Prinzip gemäß auf jeder Seite Kommentare und Diskussionen um den im Zentrum stehenden Text der Mischna versammelt, die wiederum die schriftliche ›Wiederholung‹ – dies ist die Übersetzung des hebräischen Wortes ›Mischna‹ – der mündlichen Offenbarung Gottes an Moses auf dem Berg Sinai bildet und die schriftliche Thora um ein detailliertes Regelwerk ergänzt. Der Aufbau der Seiten erinnert an die äußere Form, in der Derrida den Text in »Glas« (Paris 1974) arrangiert. Zum Prinzip des Kommentars bei Derrida siehe auch: Michael Lisse: »Zu lesen geben«. In: Ethik der Gabe. Denken nach Derrida. Hrsg. von Michael Wetzel und Jean-Michel Rabaté, Berlin 1993. S. 19–37. Lisse betont, daß Derridas Lektüre weder Phänomenologie noch Hermeneutik sei und, den ›blinden Fleck‹ jedes Textes wahren, *zu lesen gebe*, im notwendigen Einsatz des eigenen Selbst.

²⁴ H.-D. Gondek und B. Waldenfels verweisen in ihren Überlegungen über »Derridas performative Wende« auf Derridas Auseinandersetzung mit Techniken und Technologien des Schreibens und der Speicherung von Schrift, in die auch die Beschäftigung mit den »Chancen und Grenzen der hypertextuellen Strukturierung von Schriftwerken« fällt, die in dem gemeinsamen Text-Experiment mit Geoffrey Bennington in »Jacques Derrida« performativ umgesetzt wird. In: *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Hrsg. von H.-D. Gondek und B. Waldenfels, Frankfurt a. M. 1997. [Zitiert als: *Einsätze*] S. 7–39. Hier: S. 14 f.

²⁵ Michael Lisse: »Zu lesen geben«, a. a. O. S. 37.

Dieses Schreiben an den Rändern kann die Logik von Innen und Außen nicht vollständig durchbrechen, aber es erlaubt einen Anfang, denn »[w]ir müssen *irgendwo, wo immer wir sind*, beginnen«. [Gr 280] Bennington merkt hierzu an:

»Das Irgendwo, an dem man stets beginnt, ist durch historische, politische, philosophische, phantasmatische Strukturen überdeterminiert, die sich aus prinzipiellen Gründen nie vollkommen explizieren oder kontrollieren lassen ... In einem bestimmten Sinn ist der Ausgangspunkt – und dabei handelt es sich um eine Notwendigkeit – radikal kontingent. Diese Notwendigkeit (des Kontingenten) ist die des *schon*: Der Ausgangspunkt ist immer schon gegeben, wir antworten schon auf ein ›Komm‹, das wir als die Notwendigkeit selbst empfangen und auf uns nehmen.« [JD 28 f.]

Wir sind an die Gegebenheiten unserer Perspektivität, an unseren über das Buch gebeugten Standpunkt, an unsere Position in der Geschichte, also an *uns selbst* gebunden ebenso wie an den Kontext, in den wir eingebunden sind, und an das, was uns in diesem Kontext bereits vorgegeben und zu erkennen gegeben ist. Von diesem Punkt aus *müssen* wir jeden Lektüre- und Denkweg beginnen – das heißt aber auch, wir *können* beginnen und dabei mit der Arbeit der Verschiebung, der Öffnung und Überschreitung anfangen. Zu fragen ist, inwieweit wir diesen Punkt verlassen können, wie Derridas ständiger Kampf damit ausgeht, einer Festlegung seines Standpunktes zu entgehen, oder ob dieser Kampf ein Spiel bleibt, das weder gewonnen noch verloren wird.²⁶ Die Spannung zwischen der Gebundenheit an den eigenen historischen, philosophischen und personalen Standpunkt und dem Aufruf, diesen Ort zu verlassen, zwischen Vorgabe und Verausgabung, bleibt für Derrida durchgehend ein unauflösbares Problem, auch in der Spannung zwischen griechischem und jüdischem Denken. So empfängt Derrida Lévinas' Denken als Aufruf »zur Dislokation des griechischen Logos«, dessen Ort mehrfach als *ὄλιος* beschrieben wird, und »zur Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im allgemeinen«. [SD 126]

Es gilt also auch in der Lektüre die Positionierung im Kontext nicht zu verdecken und dennoch den Aufruf zur Aufgabe der Position zu hören, der jede Identität – auch die des Textes – in Frage stellt. Im Hinblick auf den Text wird es daher notwendig, gegen eine ›vorgebliche‹ Identität seine inneren Widersprüche und die Einbrüche dessen, was er

²⁶ Auf diese Offenheit des Spiels werde ich unter C I. 3.2 zurückkommen.

aus der Geschlossenheit seines Sinns ausschließen möchte, freizulegen. Dies soll durch den Vollzug der Dekonstruktion gelingen, die aus dem vorgegebenen Material des Textes etwas anderes macht bzw. wie ein Katalysator die Arbeit des Anderen im Selben in Bewegung hält. Dabei soll nicht einfach eine überkommene Denkweise abgebaut und auf ihren Trümmern ein neues Denkgebäude errichtet werden kann. Vielmehr bewegt man sich im Inneren eines ›Gebäudes‹, das niemals fest zementiert, sondern lose und variabel zusammengesetzt ist wie ein Bausatz, den man durch Verschiebungen des gegebenen Baumaterials immer weiter zugleich in seiner bisherigen Form destruieren und in einer anderen Form konstruieren kann.²⁷ Wird die Dekonstruktion im Anschluß an Derrida, insbesondere in der amerikanischen Literaturtheorie ausgehend von Paul de Man, zu einer Methodik ausgearbeitet, so ist sie wohl bei Derrida selbst nicht eigentlich eine *Methode* seines Denkens, sondern sie *ist* sein Denken. Zudem bildet sie für ihn von Beginn an keineswegs eine von ihm selbst entwickelte typisch ›derridasche‹ Strategie, sondern vielmehr eine charakteristische, schon bei Hegel, Nietzsche oder Heidegger vollzogene und »heute so verbreitete Arbeit« des Denkens, deren »Regeln« Derrida nun lediglich »formalisieren« möchte. [Gr 45] Es geht darum, ein »offenes strategisches Dispositiv« zu entwickeln, »offen auf seine eigene Abgründigkeit hin, ein nicht abgeschlossenes, nicht abschließbares und nicht vollständig formalisierbares Ensemble von Regeln des Lesens, Interpretierens und Schreibens.« [Einsätze 26 f.]²⁸ Eine vollständige Methodik oder Schule einer ›Philosophie der Dekonstruktion‹ oder eines ›Dekonstruktivismus‹ würde einer solchen Offenheit widersprechen. Der Randgänger der Philosophie muß wohl eine Randerscheinung bleiben, um nicht in ihr Zentrum zu geraten.

Wie begegnet Derrida dem Einwand, den er selbst gegen Heidegger vorbringt²⁹, daß sich letztlich »die genannten Destruktoren gegen-

²⁷ »Die Bewegungen dieser Dekonstruktionen rühren nicht von außen an die Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen. ... Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, daß heißt, ohne Atome und Element von ihr absondern zu können.« [Gr 45]

²⁸ Jacques Derrida: *Punktierungen – die Zeit der These*. [Einsätze 19–39]

²⁹ Auch Heideggers Vorhaben, durch die »am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen

seitig destruieren« [SD 426], indem sie sich ihr metaphysisches Erbe vorwerfen, um sich jeweils selbst als einzig legitimen Überwinder der Metaphysik zu profilieren? Er behauptet nicht, eine Überwindung bereits zu vollziehen, sondern allenfalls den Ausblick auf ein Überschreiten oder Übersteigen anzustreben – so als würde man mit dem Material der Sprache und des Denkens, das man in der Dekonstruktion ab- und umbaut, einen Turm bauen können, in dessen Innenraum man dann nach oben klettert, um über seinen Rand hinauszublicken.

Diese Arbeit bleibt ein gewagtes Unterfangen, da Derrida indirekt damit auch eine fortwährende Dekonstruktion seiner eigenen Schriften verlangt, die allerdings so eng um die immer gleichen Denkfiguren kreisen, daß es oft schwer fällt, einen Stein aus diesem fragilen ›Bauwerk‹ zu ziehen, um zu prüfen, ob es nicht in sich zusammenbricht – zumal Derrida ja gar keine feste Architektur für sich beansprucht, sondern vielmehr eine Bewegung des Denkens in Gang setzen will, die sich immer weiter verschieben soll. Wer also Derrida kritisiert, ohne ihn einfach generell zu ignorieren, bzw. wer Derrida *liest* und in sein eigenes Verständnis *übersetzt*, Fragezeichen an den Rand setzt und seine eigene Lektüre in die Texte einschreibt, kann sich aus einer derridaschen Perspektive in gewisser Weise gar nicht einer ›Beihilfe‹ zur fortgesetzten Dekonstruktion entziehen. Wer Derridas Spuren liest, kommt nicht umhin, selbst Spuren im Gang dieses Denkens zu hinterlassen.

Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden« zurückzugreifen [SuZ 22], stellt Derrida in Frage. (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2001. [Zitiert als: SuZ] S. 22) Einerseits deshalb, weil er sich gegen die Freilegung einer ursprünglichen Erfahrung oder einer Eigentlichkeit wendet, andererseits deshalb, weil für ihn der »Leitfaden der Seinsfrage« [s.o.], den auch Ricoeur weiterverfolgt, keine eindeutige Richtschnur mehr bilden kann. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß auch Heidegger selbst seine Arbeit von einem nur »negativen Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition« distanziert und »die positive Absicht« hervorhebt, die darin liegt, die »Möglichkeiten« und zugleich die »Grenzen« der Ontologie aufzuzeigen. [SuZ 22 f.] Auch hier ist also bereits ein de-kon-struktiver Ansatz zu finden. Beide Einwände gegen Heidegger – der einer Ausrichtung auf die Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit ebenso wie der Vorwurf, dem Logzentrismus und der Annahme eines transzendentalen Signifikats verhaftet zu sein – werden von Derrida im Verweis auf diese grundsätzliche Ambiguität des heideggerschen Denkens auch zum Teil wieder zurückgenommen.

2.2) Zeichen geben – Zeichen, Schrift und Spur

Wenn es bei Derrida um ein Erkennen geht, dann immer um ein lesendes oder schreibendes Erkennen, also um ein Erkennen von Zeichen. In seiner Lektüre der strukturalistischen Semiologie Ferdinand de Saussures³⁰ und der Phänomenologie Edmund Husserls, insbesondere in den »Logischen Untersuchungen«³¹, vermeidet Derrida eine direkte Auseinandersetzung mit dem Zeichenbegriff, der für ihn eindeutig metaphysisch besetzt ist. Auch Husserl scheint für Derrida seine Annahme zu teilen, daß das Zeichen »nicht unter die Kategorie *Sache* im allgemeinen fällt, nicht ein ›Seiendes‹ ist, nach dessen Sein man eine Frage stellen könnte« und daß somit die Frage erlaubt ist, ob nicht das Zeichen die Frage *Was ist?* »im Gegenteil bei entsprechender Gelegenheit hervorbringt? Und so die ›Philosophie‹ als Reich des *ti esti* hervorbringt?« [SuPh 38] Das Zeichen wäre so niemals ein Gegenstand, sondern vielmehr die transzendente Bedingung der Möglichkeit der Philosophie, der Suche nach Erkenntnis als Frage nach dem, was ist, und der Frage, was es heißt, daß etwas *ist*, also der Ontologie. Es würde in diesem Sinne tatsächlich ›zu erkennen geben‹, insofern es erst die Möglichkeit gäbe, philosophisch zu erkennen und im Sinne der *reconnaissance* zu identifizieren. Im sprachlichen Ausdruck und der »Aktivität der Bedeutung« wäre das aktiv, »was an sich zwar keine Wahrheit hat, aber die Bewegung und den Begriff der Wahrheit bedingt«. [SuPh 39] Durch den Hinweis auf diese spezifische Rolle des Zeichens bzw. der Aktivität des Bezeichnens oder Zeichen-Gebens vollzieht die Phänomenologie im Verständnis Derridas »die Reduktion der naiven Ontologie, die Rückkehr zu einer aktiven Konstitution von Sinn und Wert, zur Aktivität eines *Lebens*, das die Wahrheit und den Wert im allgemeinen durch sein Zeichen hindurch erzeugt.« [Ebd.]

Geht also Derrida von einer Transzendentalität des Zeichens aus, die an die Stelle der Transzendentalität eines bezeichnenden Subjekts tritt? Kann er eine rein textuelle Welt denken, ohne im Hintergrund

³⁰ Vgl. Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Übers. von Herman Lommel, Berlin, New York 2001.

³¹ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, Den Haag 1975. Und: Ders.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, Husserliana XIX, Den Haag 1984.

doch jemanden zu denken, der Zeichen gibt?³² Und erhält das Zeichen selbst nicht in gewisser Weise doch wieder den Stellenwert eines Ursprungs oder Zentrums – jedenfalls eines Ausgangspunktes einer Ermöglichung von Wahrheit, so daß es demnach eine Philosophie und Ontologie ermöglichen würde? Eine nicht-naive, eine über sich selbst aufgeklärte ›Philosophie‹ müßte wohl aus der Bewegung ihrer eigenen Ermöglichung, also aus der Arbitrarität des Zeichen-Gebens heraus gedacht werden, losgelöst von einem transzendenten Geber, im Sinne einer immanenten Zeichen-Gegebenheit – oder vielleicht im Sinne einer *Gebung*, wie sie Marion darstellen wird. Gefordert ist ein Perspektivwechsel oder ein Sprung in die Gegebenheit der Zeichen und ihr Differieren hinein, ohne Rückfrage nach ihrem Ursprung und nicht ausgehend »von einer Instanz der anwesenden, dem Zeichen vorgängigen, äußerlichen und übergeordneten Wahrheit, nicht von dem Ort aus, an dem es die Differenz nicht mehr gibt.« [Gr 29] Wenn es für Derrida eine ›Aktivität des *Lebens*‹ gibt, die etwas wie ›Wahrheit‹ hervorbringt, dann handelt es sich hierbei wohl genau um diese Differenz, die Bewegung des Differierens, die (ähnlich wie die Wechselseitigkeit der Gabe bei Ricœur) keinen übergeordneten Ort der Beobachtung zuläßt, insofern sie das Leben des Beobachters selbst ausmacht und bis ins Letzte durchdringt.

Unter der Prämisse der Arbitrarität, die Derrida von Saussure übernimmt (während er ihm sonst eine Abwertung der phonetisch verstandenen Schrift als Derivat des gesprochenen Wortes verwirft), lassen sich alle Zeichen als »unmotivierter Vereinbarungen (institutions)«³³ verstehen. [Gr 78] Dabei löst sich die Schrift als nicht-natürliche Spur von der Präsenz des Gesagten ab und erlaubt eine »dauerhafte Verein-

³² Jede Logik des Zeichens bleibt für Derrida letztlich eine Theo-logik. Sie greift zurück auf die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen *signans* und dem intelligiblen *signatum*, dessen Intelligibilität aus seiner Bindung an den absoluten *lógos* hervorgeht, an »ein unendliches, schöpferisches Subjekt: die intelligible Seite des Zeichens bleibt dem Wort und dem Antlitz Gottes zugewandt«. [Gr 28] Derrida verweist interessanterweise darauf, daß es ihm nicht darum gehe, »diese Begriffe ›zurückzuweisen‹« [ebd.], sondern lediglich darum, durchsichtig zu machen, daß das Zeichen nicht ohne eine Verbindung zur Göttlichkeit oder jedenfalls zur Totalität eines absoluten *lógos* gedacht werden kann. Eine Philosophie des Zeichens, die hier eine Trennung vornehmen wollte, würde sich über sich selbst täuschen.

³³ Die »Unmotiviertheit« der Spur ist für Derrida hier wohl auch deshalb so wichtig, weil er sie vom Voluntarismus der phonozentrischen Metaphysik absetzen will, die er als »das absolute Sich-sprechen-hören-wollen« kritisiert. [SuPh 138]

barung von Zeichen« durch den Verlauf der Zeit hindurch [ebd.], sie ist »die Instanz der vereinbarten Spur (*trace instituée*)«. [Gr 81] Die Spur muß »als eine Tätigkeit und nicht als ein Zustand begriffen werden, als eine aktive Bewegung, als eine Ent-Motivierung und nicht als eine gegebene Struktur.« [Gr 88] Für Derrida ist das allem Denken Vorgegebene eben nicht als eine statische Gegebenheit im Sinne einer konstanten Struktur zu verstehen, sondern von vornherein dynamisiert. Diese Dynamisierung wird auch in Marions Verständnis der Gegebenheit als *donation* eine Rolle spielen.

Um eine Vereinbarung in sich aufzunehmen, muß die Spur die Gegebenheit eines festen Zustandes aufgeben und paradoxerweise zugleich wieder die Festlegung der Vereinbarung und Institutionalisierung in einer Ökonomie des Denkens zulassen, aus der heraus sie lesbar wird. Die vereinbarte Spur der Schrift muß immer schon etwas anderes werden als sie selbst, zumal sich in der Spur von vornherein »das Verhältnis zum Anderen abzeichnet« [Gr 82], zu einem Abwesenden, der sie hinterlassen hat. Als vereinbarte Spur in der Schrift kann sie trotz aller Unmotiviertheit als ein Akt verstanden werden, in dem etwas und zugleich ein Verhältnis zum abwesenden Anderen und seinem sich unendlich entziehenden ›Ort‹ zu erkennen gegeben wird. Denn im Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Zeichen und der Spur und im Hinblick auf die Bedeutung des Lesens und des Lesers (u. a. des Lesers Jacques Derrida) läßt sich nicht nur die Frage stellen, *wer* Zeichen gibt, sondern auch die Frage, *wem* Zeichen gegeben und *für wen* Spuren hinterlassen werden. Kann die Spur als eine Gabe verstanden werden, so eröffnet sie für mich, der diese Gabe entgegennimmt, den Horizont des Anderen und (ver)führt mich dazu, in meiner eigenen Bewegung des Lesens dieser Spur zu folgen, so daß auch mein eigener Standpunkt in eine Bewegung der Differenz versetzt und als diese Bewegung zu erkennen gegeben wird. Zeichen oder Spuren zu lesen, heißt (auch im Sinne Merleau-Pontys), sich selbst in eine Aktivität und Bewegung zu versetzen, um ihnen nachzugehen – und wenn es nur die Augen sind, die der Schrift über das Blatt folgen.

Die Spur impliziert »die Abwesenheit eines *anderen* Hier-und-Jetzt, einer *anderen* transzendentalen Gegenwart, eines *anderen* Ursprungs der Welt, der als solcher erscheint und sich als irreduzible Abwesenheit in der Anwesenheit der Spur gegenwärtigt«. [Ebd.] Die Schrift konstituiert (erneut wie eine transzendente Bedingung) den räumlichen und zeitlichen Horizont, in dem jedes Denken gegeben ist

und weitergegeben wird. »Außerhalb des Horizontes selbst, außerhalb der Welt als dem Raum der Einschreibung, als Eröffnung der Emission und der räumlichen *Distribution* der Zeichen, des *geregeltten Spiels* ihrer – auch ›lautlichen‹ Differenzen« ist für Derrida nichts zu erkennen, nichts zu erfahren, nichts zu denken [Gr 78] – *il n'y a pas de hors-texte*. Der ›Text‹ steht bei Derrida nicht einfach konkret für das geschriebene Wort, sondern für die ›texture‹, also das Gewebe oder Gespinnst der Zeichen und der Struktur der Differenz, in der sie sich umeinander bewegen, ohne Auflösung in eine festlegbare Bedeutung. Um das Mißverständnis zu vermeiden, den Text oder die Schrift zu eng zu fassen, wählt Derrida später die Formulierung: »*Il n'y a pas de hors contexte*« – und dieser Kontext meint letztlich »die gesamte reale Weltgeschichte«, so daß sein Verständnis von Textualität auf keinen Fall den Bezug »auf die Geschichte, die Welt, die Realität, das Sein und vor allem nicht auf den anderen« ausschließen soll.³⁴

An die Stelle eines Ursprungs oder Zentrums – an eine ›Stelle‹, die eben keine festen räumlichen und zeitlichen Koordinaten mehr besitzt, ehe ihr diese im Spiel der Signifikanten immer wieder anders zugeschrieben werden – tritt durch die Repräsentation ein »Ursprung im Ursprung, ein Zentrum im Zentrum ... der Abgrund, der Un-Grund der unendlichen Vervielfältigung. Das Andere ist im Selben«. [SD 446] Läßt sich ein Erkennen dieses Anderen, Abwesenden im Selben, mir Gegebenen als Spuren-Lesen denken? Läßt sich die Spur dechiffrieren? Läßt sich in ihr ein Sinn freilegen? Derridas ›Antwort‹ – oder vielleicht besser seine ›Infragestellung‹ – lautete:

»*In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die *Differenz*«, – sie ist die *différance*. [Gr 114]

Das Prinzip der *différance*, das Erkenntnis und Sinn an ihre Grenzen führt, muß hier genauer in den Blick genommen werden, da genau dieses Prinzip letztlich in der Auseinandersetzung mit der Gabe ›wiederholt‹ und weiter differierend zu ›erkennen‹ gegeben werden soll.

³⁴ Jacques Derrida: *Limited Inc.*, Wien 2001. S. 211 f. Zu dieser Thematik siehe auch Simon Critchleys »Überlegung zu einer Ethik der Dekonstruktion«. [Einsätze 308–344, insbes. 336 f.]

3) An den Grenzen der Erkenntnis, zwischen Bejahung und Verneinung des Sinns

3.1) Zwischen Ökonomie und Nicht-Ökonomie – Supplement und *différance*

Wenn Derridas Denken die Logik des Zeichens unterwandert und destruiert, heißt das nicht, daß er den Stellenwert des Zeichens auflösen würde: Es gibt Zeichen, es gibt sie zu lesen. Was also bildet dann in einem Zuge mit der Destruktion des Zeichens die Konstruktion eines Zeichenbegriffs, der kein ›Begriff‹ im Sinne dieser Logizität mehr sein soll? Ist jeder mögliche bezeichnete Gegenstand selbst schon Zeichen, die »gesamte reale Weltgeschichte« [s. o.] eine Art Chiffrenschrift, die nur im Gegensatz zur romantischen Provenienz dieser Vorstellung nicht mehr die Schrift der Natur ist, sondern eine Schrift, in der Natürlichkeit und Künstlichkeit nicht mehr zu trennen sind? Was gibt das Zeichen zu erkennen, wenn es nicht mehr in einer eindeutigen Beziehung auf einen wie auch immer gearteten Gegenstand verweisen kann, den es repräsentiert, jegliche Repräsentation schon Repräsentation einer Repräsentation ist, ohne eine zu Grunde liegende Präsenz?

Als Schrift und Spur gibt das Zeichen letztlich für Derrida wohl genau dieses Verhältnis einer Verweisung auf die Verweisung auf die Verweisung usf. zu erkennen. Das Zeichen zeigt nicht ein Bezeichnetes, sondern verweist auf die Bezüge, in denen es sich in der *texture* aller Verweisungen verhält. Die Abwesenheit des Signifikats wird jedoch nur im Bezug auf eine mögliche Anwesenheit als eine Leerstelle, als ein Mangel erkennbar, der nach einer Auffüllung oder einem Ausgleich zu rufen scheint, so wie das Empfangen einer Gabe für Ricœur die Anerkennung der eigenen Bedürftigkeit verlangt. Es wäre gefährlich, die »stellvertretende Funktion« [Gr 249] des Zeichens zu vergessen und es als einzige und wahre Präsenz des (gesprochenen) Wortes zu betrachten. Das Zeichen muß gegenüber der Sache oder dem Nicht-Zeichen etwas anderes, etwas weiteres, also in gewisser Weise auch eine Hinzufügung sein. Der Sach-Bezug ist für Derrida nicht der Bezug einer Repräsentation des Signifikats im Signifikanten, sondern: »Das Zeichen ist immer das *Supplement* der Sache selbst.«³⁵ [Gr 250] Dieser Zusammenhang zwischen Mangel, Fülle und Supplementarität, bildet ein Mu-

³⁵ Kursivierung K. B.

ster, das sich auf das Modell der Gabe übertragen läßt, sofern diese ebenfalls zwischen einem weggebaren, also die Notwendigkeit überschreitenden Besitz und einem Bedürfnis, einem Mangel vermitteln kann, wobei wiederum die gegebene Sache als ein zeichenhaftes oder aber symbolisches ›Supplement‹ fungiert. Mit dem Ausdruck »Supplement« verbindet Derrida zwei gegenläufige Bedeutungen. Einerseits ist es »ein Surplus; Fülle, die eine andere Fülle bereichert, die Überfülle der Präsenz. Es kumuliert und akkumuliert die Präsenz« [ebd.], indem es immer schon auf ihr Vorher – das Hinterlassen der Spur – und ihr Nachher – das nächste Zeichen, das Weitergehen – verweist und so die Präsenz mit einer zeitlichen Spannung auflädt. In gleicher Weise der Überfülle bildet für Derrida die gesamte Kultur ein Supplement der Natur. Auf der anderen Seite aber »gesellt [es] sich nur bei, um zu ersetzen« und »an-(die)-Stelle-von« zu treten. [Ebd.] Seine Fülle besteht im Auffüllen einer Leerstelle, die ein eingefügtes Zeichen zur eigenen Vervollständigung braucht, das wiederum die Leere braucht, der es sich hinzufügen kann. Jedes Supplement »liegt außerhalb der Positivität, der es sich noch hinzufügt, und es ist fremd gegenüber dem, was anders sein muß als es selbst, um von ihm ersetzt zu werden.« [Gr 251]³⁶ So ist das Supplement das noch dem Anderen gegenüber Fremde, das Andere des Anderen.

Nur indem man die Dimensionen des Supplements als Überfülle und als Platzhalter eines Mangels ineinander verschränkt oder überkreuzt, läßt es sich für Derrida vermeiden, in ein metaphysisches Denken zu verfallen, das darin bestehen würde »die Nicht-Präsenz dadurch auszuschließen, daß sie das Supplement als *einfache Exteriorität*, als reine Addition oder als reine Abwesenheit bestimmt«. [Gr 286] Das Supplement kann nicht durch eine Logik von Addition oder Subtraktion, Mehr oder Weniger erfaßt werden. Die Addition negiert sich selbst, »indem man sie als reine Addition betrachtet«, die nichts hinzufügt als den Akt des Addierens, da dieser gemäß einer metaphy-

³⁶ Interessanterweise ist der Begriff der Supplementarität, so wie Derrida ihn in der »*Grammatologie*« aus seiner Lektüre Rousseaus ableitet, zunächst an den Begriff des Bösen gebunden, das zu »dem, was von Natur aus unschuldig und gut ist« hinzutritt »in Gestalt der Stellvertretung dessen, was sich überhaupt nicht vergeben *dürfte*«. [Gr 251] Die hiermit aufgeworfenen Fragen nach der Natur, nach dem Bösen und seiner Vergebbarkeit, werden sich in der Lektüre Baudelaires in »*Falschgeld*« genauer verfolgen lassen.

sischen Logik »einer erfüllten Präsenz hinzugefügt wird, welcher es äußerlich ist« [ebd.] und welche eigentlich keiner Ergänzung bedürfte, weil sie sich in sich selbst erfüllen soll. Die Spur, die auf das Abwesende verweist, wird daher gelehnet:

»Es ist der Mythos der Tilgung der Spur, das heißt einer originären *Differenz [différance], die weder Absenz noch Präsenz, weder negativ noch positiv ist. Die originäre *Differenz [différance] ist die Supplementarität als *Struktur*. Struktur besagt hier die nicht weiter reduzierbare Komplexität, innerhalb derer man das Spiel der Präsenz oder der Absenz nur noch abbiegen oder verschieben kann und worin die Metaphysik wohl entstehen kann, was sie jedoch nicht zu denken vermag.« [Gr 286 f.]

Die Metaphysik kann sich, gefangen in einer Logik der dichotomen Differenzen, nur an der Schrift abarbeiten, die die Spur nicht ist, sondern repräsentiert. »Die Spur selbst existiert nicht.« [Gr 287] Und dies gilt in doppeltem Sinne, denn sie *existiert nicht* – »existieren ist sein, ein Seiendes, ein Anwesend-Seiendes sein, *to on*« [ebd.], die Spur aber wird hinterlassen in der sich entziehenden Bewegung der Abwesenheit – und sie ist niemals sie *selbst*.

Die Metaphysik als System von Dichotomien bedient sich der Differenzen, die aber (wiederum in einer Dichotomie) immer in der gegenseitigen Abgrenzung zwischen Identität und Differenz entwickelt werden. Die »différance« aber – dieser Neo-Logismus Derridas jenseits der traditionellen Logik – ist nicht die Differenz. Sie soll bereits das Andere der Differenz bilden. Ihr ist die Spur eines Anderen eingeschrieben und sie funktioniert nur als Schrift, da in der französischen Aussprache keine hörbare Differenz zwischen der »normalen« Schreibweise (*différence*) und der »différance« besteht. Der Buchstabe A hat sich hier als Fremdkörper eingeschlichen, als Supplement, das an die Stelle eines anderen Buchstabens tritt. Was ist nun diese durch und durch und mit voller Absicht rätselhafte *différance*, wenn sie kein Begriff, keine Bezeichnung im herkömmlichen Sinne ist und auf keinen Fall ein Zentrum des derridaschen Denkens bilden soll, aber dennoch so wichtig ist für alle seine Denkfiguren, die immer wieder auf sie zurückgeführt werden? Man könnte vermuten, daß es sich um eine Art »Zauberformel« handelt, die nicht ausgesprochen werden kann oder darf und von der vielleicht auch wunderbare Kräfte erwartet werden. Ähnliches läßt sich später wohl auch im Bezug auf den Begriff der Gabe behaupten, der die Schlüsselfunktion der *différance* übernimmt und in seinem

Anfang bei Marcel Mauss ja auch auf die Verwurzelung in einem magischen und mystischen Denken verweist, auf jene geheimnisvolle bindende Kraft des *hau* oder *mana*. Um Derridas Umgang mit den Paradoxien der Gabe zu verstehen, muß zunächst der Gedanke der *différance* nachvollzogen werden.

Derrida möchte die *différance* keineswegs als »ein mysteriöses Seiendes, im Dunkeln eines Nicht-Wissens« betrachten. [Randgänge 32] Es gehört wesentlich zu ihrer Bewegung, daß diese sich zu erkennen gibt, obwohl oder gerade sogar dadurch, daß sie das ist, was sich nicht ›hingibt‹, was sich niemals exponiert und sich dadurch vor dem eigenen Verschwinden bewahrt:

»Wenn aber die *différance* das ist (ich streiche auch das »ist« durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem. Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau an diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit.« [Randgänge 32]³⁷

Eine Annäherung an die *différance* kann für Derrida in Entsprechung zur Methodik der negativen Theologie nur auf dem Umweg der Bestimmung dessen erfolgen, was sie nicht ist: »kein gegenwärtig Seiendes (*on*)« und »weder Existenz noch Wesen«, aber auch nicht eine »Supraessentialität« im Sinne der Theologie. [Ebd.] Die *différance* bildet für Derrida eine überwindbare Strategie, um »das Irreduzibelste unserer ›Epochen‹ zu denken, wenn nicht zu beherrschen«, also in gewisser Weise durchaus eine Strategie der Erkenntnis. [Ebd.]

Konnotiert sind, ausgehend vom lateinischen Verb *differre*³⁸, das sowohl die Implikationen des griechischen *διαφέρειν*, also den Prozeß des Unterscheidens und Trennens umfaßt, als auch die darüber hinausgehende – dazu supplementäre – Bedeutung, »etwas auf später zu verschieben«, Implikationen von »ökonomischem Kalkül, Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve, Repräsentation«. [Ebd.] Die Autorität der

³⁷ Das Wort »ist« ist im Original kreuzweise durchgestrichen.

³⁸ Zusätzlich mitgedacht werden sollen in der *différance* der Ausdruck *différent*, der auf die Andersheit verweist, sowie der Ausdruck *différend*, der den Streit oder Zwist bezeichnet, mit dem diese Andersheit aufgeladen werden kann. Zudem verweist das *a* auf die Endung des Partizip Präsens (*différant*) und in der Endung *-ance* wird der aktivische Charakter neutralisiert. [Vgl. Randgänge 34] Die *différance* oszilliert zwischen Aktiv und Passiv, zwischen Handeln und Erleiden und bewegt sich in einer weit gespannten Polysemie.

Präsenz, der Anspruch einer Repräsentation und das Gegensatzpaar von Anwesenheit und Abwesenheit sollen radikal in Frage gestellt werden.

Die raum-zeitliche Bewegung der *différance* zwingt von vornherein dazu, auch das Subjekt als etwas anderes als es selbst – oder als das Selbst – zu denken. Derrida verweist mit seiner Kritik an der Vorstellung der auf sich selbst bezogenen Einheit eines Bewußtseins auf die Idee des Unbewußten bei Freud. In Freuds Sinne bildet die Bewegung der Spur für Derrida »ein Streben des Lebens . . . , sich dadurch zu schützen, daß es die gefährliche Besetzung *aufschiebt*, einen Vorrat bildet.« [Randgänge 44] Stets bildet für Freud ein Trieb, eine Handlung, ein Prinzip nur den Aufschub eines Anderen. So stellt sich eine Frage, die für Derridas Umgang mit dem Prinzip der Ökonomie auch im Hinblick auf die Gabe prägend bleiben wird:

»Wie läßt sich die *différance* als ökonomischer Umweg, der, in dem Element des Gleichen, stets die durch (bewußtes oder unbewußtes) Kalkül aufgeschobene Lust oder Gegenwart wiederzuerlangen sucht, und zugleich als Beziehung zu unmöglicher Gegenwart, als rückhaltlose Verausgabung, als nicht wieder gutzumachender Verlust von Gegenwart, irreversibler Verschleiß von Energie, selbst als Todestrieb und Beziehung zum ganz Anderen, unter scheinbarer Ausschaltung jeglicher Ökonomie, denken? Es ist evident – ist die Evidenz selbst, daß man das Ökonomische und das Nicht-Ökonomische, das Gleiche und das ganz Andere usw. nicht *zusammen* denken kann.« [Randgänge 45]

Und dennoch unternimmt Derrida unermüdlich den unmöglichen Versuch dieses Zusammendenkens. So ist die *différance* zugleich das, was sich nichts und niemandem hingibt, insbesondere nicht der Gegenwart, und das, was sich selbst rückhaltlos verausgibt und aufgibt – wenn auch nicht auf ein Ziel hin, sondern in die Kontinuität ihres Differierens hinein. Die *différance* benennt – wie später ähnlich auch die Gabe – das unmögliche und dennoch in aller Unmöglichkeit für Derrida *denkbare* Zusammenspiel von Ökonomie und Nicht-Ökonomie, welches sich wie ein Magnetfeld zugleich jenseits jeder philosophischen Evidenz und innerhalb dieser, sie verschiebend, bewegt. Sie verlangt von uns, daß wir jede Sicherheit aufgeben und »ein Spiel zulassen, in dem, wer verliert, gewinnt, und in dem man mit jedem Zug gewinnt und verliert.« [Randgänge 45 f.]

3.2) *Das Spiel zwischen Bejahung und Verneinung – was wird erwartet?*

Zwar bleibt die *différance*, wie Derrida eingesteht, »ein metaphysischer Name«. [Randgänge 51] Dennoch nimmt er für sich in Anspruch im Gegensatz zur Heidegger³⁹ nicht der Nostalgie zu verfallen, »den Namen des Namens« zu suchen, einen Mythos »von der verlorenen Heimat des Denkens« und »die Suche nach dem eigentlichen Wort« zu verfolgen. [Randgänge 51 f.] Im ›Erkennen‹ und ›Anerkennen‹ der allumfassenden Bewegung der *différance* wird für Derrida stattdessen »die Regel des Spiels oder das Spiel als Regel ... *bejaht*.« [SD 417] Wiederholt ist vom ›Spiel der Welt‹ die Rede, ebenso vom ›Spiel des Selbst‹. Der Begriff des Spiels dient als Hinweis auf »die Unmöglichkeit der Totalisierung« [SD 436], die nicht gelingen kann, da im zwar geschlossenen Feld der Sprache kein Zentrum, kein Ursprung besteht, der die unendliche Bewegung der Supplementarität begrenzen könnte. Nichts anderes als irgendeine Form von Sprache oder Text könnte wiederum überhaupt Sinn (er)geben – *il n’y a pas de hors-texte*.⁴⁰ Auf der gegenüberliegenden Seite einer rousseauistischen Nostalgie, die den verlorenen Ursprung betrauert, liegt eine nietzscheanische »fröhliche Bejahung des Spiels der Welt und der Unschuld der Zukunft, die Bejahung einer Welt aus Zeichen ohne Fehl, ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist. ... Sie spielt, ohne sich abzusichern.« [SD 441] Dabei steht immer alles auf dem Spiel und zugleich nichts, weil sich auch die ökonomische Dichotomie von Gewinn und Verlust im Spiel auflöst. In gewisser Weise würde so aus dem Spiel *um* etwas das reine Spielen *von* etwas, die Darstellung, das Schauspiel, das Theater, in dem sich die Spielenden stets als Andere, nie als sie selbst zu erkennen geben. Radikal solliziert, angeklagt und in Frage gestellt

³⁹ Da auch »im entscheidenden Begriff der ontisch-ontologischen Differenz *nicht alles in einem Zug zu denken ist*«, und weil das Denken zudem auch in Heideggers Werk der Bewegung des Schreibens und Lesens einer Schrift folgt, geht auch diesem Denken die »aktive Bewegung« der *différance* voraus, die Heidegger aus Derridas Sicht allerdings übersieht und so doch wieder ›metaphysisch‹ verdeckt. [Gr 248] Heideggers Gedanke der ontologischen Differenz trifft für Derrida dennoch ganz wesentlich den Kern dessen, was er selbst als Sollizitation der »Herrschaft des Seienden« [Randgänge 47] fordert.

⁴⁰ Es erscheint für einen Zugang zum Denken Derridas angebracht, dieses berühmte und plakative Diktum hier so formelhaft zu wiederholen, wie es der kreisenden Bewegung seiner Gedanken entspricht.

wird mit Nietzsche jeder Begriff des Menschen, der Menschheit, des Subjekts oder des Selbst, in dem sich die Sehnsucht nach einer verlorenen Ursprünglichkeit und einem vergessenen Zentrum ausspricht, die die (Post)Moderne so wesentlich prägt. Es wird also zu fragen sein, welche ›Rolle‹ für das Selbst – für das personale Selbst ebenso wie für jede Selbstheit oder Identität – ausgehend von dieser Anklage noch übrig bleibt.

Derrida wäre wohl nicht Derrida, wenn er sich nicht auch dieser Anlehnung an Nietzsche noch in einer letzten Wendung entziehen würde. Vielmehr stehen sich für ihn mit den Alternativen der Nostalgie oder der Bejahung »zwei Interpretationen der Interpretation, der Struktur, des Zeichens und des Spiels« gegenüber, »die gänzlich unversöhnbar sind, wenn wir sie auch gleichzeitig erleben und in einer dunklen Ökonomie versöhnen«. [SD 441] Anstatt einen eindeutigen Standpunkt zu diesen Alternativen einzunehmen, werden sie eher als Beschreibung des Spannungsfeldes einer bestimmten historischen Situation dargestellt. »Ich für meinen Teil«, so Derridas eigene ›Positionsbestimmung‹ zwischen den Positionen, »glaube nicht, daß man zwischen ihnen heute zu wählen hat ..., weil wir uns hier in einem Bereich – sagen wir, vorläufig der Geschichtlichkeit – befinden, in dem die Kategorie der Wahl sehr leicht genommen« und stets eine Entscheidung zwischen zwei dichotomen Alternativen verlangt wird. [SD 441 f.] Um diese Logik zu unterlaufen kann sich Derrida nur in der Spannung, in der Differenz oder *différance* zwischen den Positionen verorten, die wiederum er sich zu denken aufgibt, bevor jegliche weitere Positionsbestimmung erfolgen kann. Bei dieser Aufgabe des Denkens handelt es sich für ihn »um einen Typus ... historischen Fragens ..., dessen *Konzeption, Bildung, Austragung* und *Arbeit* wir heute noch erst abzuschätzen vermögen.« [SD 442]

Am Ende jeden Durchgangs durch das Denken Derridas muß zwingend eine Rückkehr zur Frage erfolgen, so daß man dem Kreis folgt, ohne ihn mit einer Antwort zu schließen. Dabei wird durchaus eine gewisse ›nostalgische‹ Treue gegenüber dem geschriebenen Wort vorausgesetzt. Möglich wird zugleich eine Ahnung »des noch nicht Benennbaren« [ebd.], das sich im der Offenheit zugewandten Rücken des Lesers ankündigt und das er in gewisser Weise mit der unbewußten Geste der Verbeugung über den Text zu bejahen scheint. Was aber ist dieses noch nicht Benennbare, das nicht zu denken ist, außer »in der Gestalt der Nicht-Gestalt, in der unförmigen, stummen, embryonalen

und schreckenerregenden Form der Monstrosität«, von der eine zeitgenössische Gesellschaft, aus welcher sich Derrida selbst keineswegs ausschließt, ihre Blicke abwendet? [Ebd.] Wie kann dieses Nicht-Erkennbare zumindest in einer Ahnung ›erkannt‹ werden oder sich zu erkennen geben? Vielleicht gerade durch den Augenblick des Schreckens vor dem Unerkennbaren, Unbekannten – später dann durch den überraschenden Augenblick der Gabe. Derrida verweist auf die heideggerische »Angst«, die daraus entsteht, »mit Beginn des Spiels immer schon in der Weise des Im-Spiele-Seins zu sein«, und die wiederum einen Ursprung als Absicherung gegen die Offenheit des Spiels sucht, um dieses zu beherrschen und sein Risiko einzudämmen. [SD 423] Für Heidegger ist das noch Ausstehende, das sich in der Angst zu erkennen gibt, in »*Sein und Zeit*« zunächst der eigene Tod des einzelnen Daseins. Derrida aber verweist darüber hinaus auf die Ankündigung, jener »Heideggersche[n] *Hoffnung*« auf »das einzige Wort«⁴¹, die zwar der Nostalgie angehört, aber ihr gegenüber dennoch darin differiert, daß sie eine »andere Seite der Nostalgie« aufzeigt, die nicht nur ›rückwärts‹ gewandt ist, sondern in die Offenheit der Frage hineinragt: »Das ist die Frage: die Vereinigung von Sprechen und Sein in dem einzigen Wort, in dem schließlich eigentlichen Namen. Das ist die Frage, die sich in die ausgespielte Bejahung der *différance* einschreibt.« [Randgänge 52] Die Bejahung der *différance* bleibt, insofern der Ausdruck *différance* trotz seiner schriftlichen Abweichung vom metaphysischen Wortgebrauch in der Metaphysik gefangen ist, eine vorläufige Bejahung, ein Spielzug in einer nicht abschließbaren Partie. Sie bleibt die paradoxe Bejahung der Negativität, der Leerstelle, des Lochs, des Abgrundes. Und sie bleibt auch deshalb in sich paradox, weil »das ›ja, ja‹, die Affirmation der Dekonstruktion ... weder die eines reinen Spiels noch die einer reinen Verausgabung [ist], sondern eine Bejahung der Notwendigkeit dieser Kontamination«. [JD 316 f.]

Interessant ist diese paradoxe Struktur der Bejahung auch im Hinblick auf ihre ethische und politische Dimension. So verweist Bennington auf die häufig gegen Derrida vorgebrachte Kritik, die »dieses ›ja‹ vor allem der Bejahung einer bestehenden Ordnung (etwa des Kapitalismus), aber auch der eines etablierten literarischen oder philosophischen Kanons verdächtigt« [JD 202] und in der Übertragung der Dekonstruktion auf den Raum des Politischen bis zur These reicht, jede Entwick-

⁴¹ Derrida zitiert hier: Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt 1950. S. 337 f.

lung, auch der Nationalsozialismus, werde so letztlich einfach hingenommen und bejaht, was sich in Derridas Bereitschaft äußere, das Denken Heideggers und Paul de Mans trotz ihrer ideologischen Verblendungen anzunehmen. In der Bejahung Derridas aber geht es, so Bennington, gerade nicht darum, »vorzugeben, die Gabe schlicht und einfach empfangen und sich seiner Schuld(en) entledigt zu haben – wie es zum Beispiel diejenigen tun, die vom Faschismus alles begriffen zu haben glauben«, denn das hieße auch, ein für allemal damit abschließen zu können. [JD 205] Wie bei Ricœur scheint hier nur ein komplexer Umgang mit der Schuld, eine schwierige Vergebung möglich, die allerdings weniger dezidiert mit der Möglichkeit zum Neubeginn verbunden wird. Impliziert ist im Paradox der Bejahung die Verpflichtung »zur wiederholten Bejahung dieses Ereignisses der Bejahung«, in der bereits »die Hinterlegung einer Bürgschaft oder eines Unterpfandes [en-gage]« [JD 206] stattgefunden hat, von der aus sich die Frage nach der Verantwortung und der Schuld erst stellen läßt. Die Bejahung impliziert so »die Anerkennung einer gewissen unvermeidlichen Komplizität« mit der Geschichte der Gewalt, aus der niemand heraustreten kann und »die jedes gute politische Gewissen in Frage stellt«. [JD 210]⁴² Indem die »Ökonomie der Gewalt« offengelegt wird, kann keine von Derrida ausgehende Ethik »ein für allemal zwischen gut und böse ... scheiden ... aber das hindert uns keineswegs daran zu urteilen«. [Ebd.]

Nicht nur in ethischer Hinsicht werden hier Grenzfragen aufgezeigt. Mit dem Paradox der Bejahung, ihrer Vorläufigkeit und Wiederholung in einem unabschließbare Spiel, stößt Derridas gesamtes Denken und auch die Strategie der Dekonstruktion an eine Grenze. Erneut stellt sich die Frage, ob nicht die Dekonstruktion auch noch ihre eigene Dekonstruktion verlangt, damit das Spiel fortgesetzt wird.⁴³ Ist

⁴² Diese Infragestellung des guten Gewissens wird Derrida später auch noch einmal im Hinblick auf die Figur der Gabe als Gabe des Todes wiederholen. Siehe Abschnitt C III. 4.

⁴³ So formuliert Achim Geisenhanslüke in seiner »Einführung in die Literaturtheorie«: »Als unendliches Spiel der Differenzen markiert die *différance* in ihrer zentralen Position für Derridas Denken einen Platz der Leere, der sich nur deshalb der Dekonstruktion zu entziehen versucht, weil er das Prinzip des Entzugs des Seins selbst nennen soll. Dass die Arbeit der Dekonstruktion damit letztlich auf sich selbst übergreift, markiert zugleich ihre Grenze: Was auch im Rahmen der *différance* nicht mehr möglich ist, wäre die Dekonstruktion der Dekonstruktion.« (Achim Geisenhanslüke: *Einführung in die Literaturtheorie*, Darmstadt 2003. S. 100) Einerseits erscheint eine solche Dekonstruktion der Dekonstruktion als Fortsetzung ihres Spiels unvermeidlich, weil diese »Methode« selbst ihre Spuren, Schriften und Texte hinterläßt, die immer weiter dekonstruiert werden

es begründbar, warum dieses Spiel einer ›Erkenntnis‹, die keine Erkenntnis mehr sein will, sich fortsetzen sollte, wenn es nicht doch über dieses Spiel hinaus etwas zu erkennen oder zumindest zu errahnen oder zu erwarten gäbe, was sich dem Spiel entzieht? Plausibel erscheint jedenfalls, daß zur Fortsetzung des Spiels die Leerstelle im ›Inneren‹ des Spiels offen gehalten werden muß: Es muß eine Leere geben, um die ich in meinem Fragen wie um ein Kraftfeld kreisen kann, damit dieses Fragen nicht zu einem Ende gelangt und die Offenheit abschließt. Gleichzeitig könnte dieses Kraftfeld die Bewegung des Fragens um sich herum ordnen, so daß diese keineswegs vollkommen regellos verlief. Es muß ein Loch geben, um das die Schriftrolle gewickelt wird, um der Linearität und Geschlossenheit des Buches zu entgehen und weitergehen, weiterschreiben, weiterlesen zu können. Es muß eine Öffnung in der Mitte des Turmes geben, den ich aus seinen eigenen Elementen im Prozeß der Dekonstruktion immer weiter nach oben baue, damit ich dann in seinem Inneren hinaufklettern und über seine Zinnen hinausblicken kann.

Das Spiel der *différance* wird wie ein Verschiebepuzzle gespielt: Beim sogenannten 15-Puzzle lassen sich in einem quadratischen Rahmen, der in 16 Felder unterteilt ist, 15 quadratische Puzzle-Teile hin und her verschieben – das sechzehnte Feld muß notwendig frei bleiben, damit die übrigen Puzzle-Teile bewegt werden können. Diese Leere erlaubt also innerhalb eines endlichen Rahmens eine große Zahl von Variationen und Verschiebungen. Dennoch ist die ursprüngliche Form dieses Puzzles nicht lösbar: auf den 15 Puzzleteilen sind die Zahlen von 1 bis 15 aufsteigend sortiert abgebildet, nur die 14 und die 15 sind gegeneinander vertauscht. Aufgrund des Mißverhältnisses zwischen einer ungeraden Zahl möglicher Permutationen, die zur Lösung des vertauschten Zahlenpaares in eine gerade Permutation überführt werden müßten, ist es nicht möglich, die Zahlen in die richtige, vollständig aufsteigende Reihenfolge zu bringen. Als stimmige Metapher für Derridas unlösbares ›Spiel der Welt‹ müßte die Zahl der Permutationen in einem festen Rahmen durch vollkommen flexible und verformbare ›Puzzle-teile‹ wohl unendlich sein. Ist das Spiel in sich unlösbar oder kann man davon ausgehen, daß es durchaus eine Lösung gibt, daß sie denkbar ist? Die zu erreichende Zahlenfolge ist für den Puzzlespieler hier ja sogar

können, andererseits überläßt sie sich selbst damit insbesondere als ›Methode‹ tatsächlich einer gewissen Beliebigkeit oder verweist immer wieder auf dieselbe, uneinholbare Leerstelle.

auf den ersten Blick einsichtig, würde aber quasi ›den Rahmen sprengen‹: Die Puzzleteile könnten nur dann problemlos in die richtige Reihenfolge gebracht werden, wenn sie außerhalb des Rahmens frei beweglich wären.

Auch wenn beim klassischen 15-Puzzle keine Lösung erspielt werden kann, wird die Motivation, es überhaupt zu spielen und mit dem Puzzeln zu beginnen, durch die Aussicht auf eine mögliche Lösung und eine richtige Ordnung der Puzzleteile gewonnen. Würde Derridas Denken nicht davon angetrieben, zwar nicht das einzige Wort oder die einzige Antwort zu finden, jedoch immer wieder neue Perspektiven und Aussichten zu eröffnen, die von der Plattform der dekonstruierten Philosophie aus erblickt werden können, – würde also nicht auch Derridas Denken von einer Hoffnung angetrieben, wäre wohl kaum zu erklären, weshalb dieses Denken sich so rastlos produktiv Schrift um Schrift fort-schreibt, um etwas zu erkennen zu geben, was sich dennoch der Fest-schreibung und Versprachlichung so weit verweigert, daß es weder ›etwas‹ noch seine Ahnung ein ›Erkennen‹ genannt werden soll. Diesem Projekt bleibt auch Derridas spätere Konzeption der Gabe verpflichtet. Dabei wird sich zeigen, daß es möglicherweise um eine Hoffnung auf eine spezifische Weise des Überlebens geht, vielleicht auch um die Hoff-nung auf den »einzigartigen Augenblick der großen Vergebung, die noch nicht in mein Leben getreten ist, tatsächlich erwarte ich sie als die absolute Einzigartigkeit, im Grunde das von nun an einzige Ereignis, vergeblich, sich im Kreis zu drehen«. [JD 66 (Zirkumfession)] Aus-gehend von Lévinas verweigert sich Derrida einer »Hoffnung auf eine Rückkehr«, deshalb ist die Kreisbewegung vergeblich und »[d]eshalb scheint diese Eschatologie, die *nichts* erwartet, oft unendlich verzwei-felt.« [SD 146] Ist Derridas Denken, wie er es hier bei Lévinas aufzeigt, durch eine Eschatologie geprägt?

»Ich werde stets eschatologisch gewesen sein, wenn man so sagen kann, in extremis, ich bin der letzte der Eschatologen, ich habe bis zum heutigen Tag vor allem anderen gelebt, genossen, geweint, gebetet, gelitten, als sei jede Sekunde die letzte, das Herannahen des Endes in *flash back*, und wie kein anderer das *eschaton* zu einem Wappen meiner Genealogie, zu den Lippen meiner Wahrheit gemacht«. [JD 86 f. (Zirkumfession)]

Diese ein wenig kryptische Antwort gibt Derrida selbst in seiner »Zir-kumfession«, um allerdings gleich darauf zu betonen, daß es keine Metasprache gibt, um eine Wahrheit auszusprechen, und daß seine

Suche letztlich die nach einem uneinholbaren, in diesem Kontext ganz persönlichen Geheimnis bleibt. [Vgl. JD 87 f. (Zirkumfession)] Derridas Denken bleibt auf der Suche und in einer Haltung der Erwartung, es spielt weiter, aber ohne die Gewißheit zu behaupten, eine (Er)Lösung erreichen, geschweige denn im Rahmen der Sprache aussprechen zu können.