



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit/Title of the Master's Thesis

*„Apokalypse ohne Apokalypse“.  
Zu einem Denken der Verantwortung und  
der Erfahrung des Gespenstischen bei Jacques Derrida*

verfasst von / submitted by

Merziye Cicek Sahbaz Wemmer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2019/ Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt:  
degree programme as it appears on  
The student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ. –Prof. MMMag. Dr. Dr. Kurt Appel



## **Plagiatsverzicht**

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Abschlussarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.



## **Danksagung**

Ich möchte mich an dieser Stelle bei allen Personen bedanken, die mich während der gesamten Masterarbeit unterstützt haben.

An erster Stelle gilt der Dank meinen Eltern, Hatice und Sahin, die mir meinen bisherigen Lebensweg ermöglichten und immer hinter mir stehen.

Ich möchte mich ganz besonders bei Herrn Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel für die Betreuung dieser Arbeit bedanken. Vor allen Dingen möchte ich ihm aber dafür danken, dass er einen offenen Raum geschaffen hat, in dem ich mich nicht nur von den reichhaltigen Gedanken und der konstruktiven Kritik inspirieren lassen durfte, sondern auch Freundschaften schließen konnte.

Für seinen Beitrag zum Gelingen dieser Arbeit bedanke ich mich bei meinem Studienkollegen Daniel Kuran, der sich für diese Arbeit die Zeit genommen hat und mich durch seine wertvollen Anmerkungen unterstützt hat. Herzlich bedanke ich mich bei meinen lieben StudienkollegInnen Ahinora Antova, Marlene Deibl, Natalie Eder, Martin Eleven, Lilly Kroth und Miriam Metze, die die letzten Jahre meines Studiums in den Seminaren und Gesprächen bereichert haben und während dieser Zeit mir auch als Freunde ans Herz gewachsen sind. Ich danke Ariane Dörendahl, die mir immer wieder Motivation gegeben und Zeit aufgewendet hat, um meine Arbeit Korrektur zu lesen.

Ein großer Dank gilt meinen unersetzlichen FreundInnen, Laura Pfister, Sona Pedramfar und Besarta Krasniqi, Suna Orçun und Öncel Seçgin, Zeynep Bölükbaşı und Süleyman Bilge Parlak, Onur Can Akyolcu, Begüm Şahin, die auch im Schreibprozess aufmunternd meinen Rücken gestärkt haben.

Dank gebührt auch meiner Landshuter Familie für ihre Unterstützung. Ein weiterer Dank richtet sich an Mert, Elina und Liv!

Mein allertiefster Dank gilt meinem Liebsten, Philipp. Danke für deine Geduld und Ausdauer. Danke für deinen bedingungslosen Rückhalt. Danke für die Liebe und Freude im Leben!



# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	9
0. „Wir sagen nicht Ende (fin).“ .....	20
<b>I. Kapitel: Von dem apokalyptischen Ton in der Philosophie .....</b>	<b>26</b>
<i>I.1 Kants Streit mit den Mystagogen .....</i>	<i>27</i>
<i>I.2 Heimgesucht von einem ausgeschlossenen Unzulässigen .....</i>	<i>31</i>
I.2.1 Die Stimme der Vernunft und die des Orakels.....	33
I.2.2 Die Fiktion im Herzen des moralischen Gesetzes?.....	36
I.2.3 Die Möglichkeit des Anderen.....	48
<i>I.3 Anspruch auf homogene Ordnung und die Parasiten.....</i>	<i>54</i>
I.3.1 „Aber es gibt Licht [ <i>lumiére</i> ] und es gibt die Aufklärung [ <i>les lumiéres</i> ]“ .....	57
I.3.2 Die Rettung der Vernunft .....	61
I.3.3 Das <i>Ende</i> des Horizonts und Vorhersehens .....	66
<i>I.4 Wo der apokalyptische Ton hörbar wird.....</i>	<i>71</i>
I.4.1 Die krisenhafte Struktur der Sprache .....	74
I.4.2 Die fundamentale Aporie als Chance .....	77
I.4.3 <i>Iterabilität</i> : Ein Krisenszenario .....	80
<b>II. Kapitel: Zu einem Denken der Verantwortung.....</b>	<b>85</b>
<i>II.1 Von einer vorgängigen Verpflichtung .....</i>	<i>87</i>
II.1.1 Bejahung des Versprechens.....	94
II.1.2 Antworten auf den Ruf des Anderen.....	98
<i>II.2 Wege zu der Wahrnehmung der Verantwortung bahnen.....</i>	<i>102</i>
II.2.1 Die Erfahrung des Unmöglichen .....	102
II.2.2 Die Erfindung des Anderen .....	109
II.2.3 „Komm!“ .....	113
<b>III. Kapitel: Die Erfahrung des Gespenstischen.....</b>	<b>119</b>
<i>III.1 Apokalypse ohne Apokalypse .....</i>	<i>120</i>
III.1.1 Das Messianische <i>ohne</i> Messianismus .....	125
<i>III.2 Die Zukunft der Gespenster .....</i>	<i>129</i>
III.2.1 Die Erfahrung des <i>Unentscheidbaren</i> .....	130
III.2.2 „ <i>The time is out of joint</i> “ .....	133
<b>Zusammenfassung und Ausblick.....</b>	<b>145</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>153</b>
<i>Siglen .....</i>	<i>153</i>
<i>Literatur .....</i>	<i>153</i>
<i>Internetquellen.....</i>	<i>158</i>
<b>Abstract (Deutsch).....</b>	<b>159</b>
<b>Abstract (English) .....</b>	<b>160</b>





## Einleitung

„Warum diese Hast, jemanden/etwas, sei es nun einen Menschen, einen Diskurs, eine Idee, einen Begriff oder einen Körper, tot zu sagen? Warum diese schnelle eschatologische Punkt-Setzung, und woher dieser trauernde und gleichzeitig sehnsüchtige Wunsch nach einem finalen Abschluss? Warum der so klassische, so traditionelle und wiederkehrende Ruf nach einem Ende?“<sup>1</sup>

„Trugbild des Ursprungs, des Endes, der Linie, der Schleife, des Bandes, des Zentrums.“<sup>2</sup>

„Das Ende ist nah!“ Für die „ungeheure Menge der apokalyptischen Rede“<sup>3</sup>, die *einerseits* das abendländische Denken durchzieht, und deren Wirkung auf den okzidentalen Alltag *andererseits* unübersehbar ist, können wir zwei Prototypen der Prophezeiung bezeichnen: Entweder führt die Diskrepanz zwischen Idealität und Wirklichkeit zu einer *Katastrophe*, oder es wird von einer *Erlösung* geträumt, die einen paradiesischen, widerspruchlosen Zustand verheißt.

Die *Apokalypse* im Sinne einer *Katastrophe* ist als Rede von vielen Enden in unserer Gegenwart befestigt, so dass sie in Form von Film, Fernsehserien, Literatur oder in täglichen Dosen durch Nachrichten konsumiert und überlebt werden kann. Für ihre Rhetorik instrumentalisiert die Politik nicht nur die Vorstellung einer Katastrophe, die aus unterschiedlichen Gründen wie Diktatoren, Flüchtlingen oder „Schurkenstaaten“ auf uns zukommt, sondern auch den apokalyptischen Kampf zwischen Gut und Böse. Manche wissenschaftlichen Forschungen und Berichte werden medial als Katastrophenszenarien serviert: Die Menschheit habe zu wenig Zeit, den Klimawandel einzudämmen; die zerstörte Natur habe ökologische Katastrophen zur Folge; die synthetische Biologie sei durch ihre künstlich im Labor erzeugten Bakterien und Viren eine Gefahr für die Menschheit; die

---

<sup>1</sup> Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*. Wien: Passagen Verlag 2012, S. 19.

<sup>2</sup> Derrida, Jacques: „Ellipse. Für Gabriel Bounoure“: in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rudolphe Gasché. 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 444.

<sup>3</sup> Böhme, Hartmut: „Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. Der vornehme apokalyptische Ton“: in: ders.: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. S. 381.

künstliche Intelligenz könne nicht mehr unter Kontrolle gehalten werden. Wirtschaftsnachrichten sind auch nicht anders gestaltet: die größte Finanzkrise erwartet uns noch, die echte Wirtschaftskatastrophe ist noch nicht passiert. Welche Glücklichen werden zu den Geretteten gehören? Wir leben in einer Zeit, in der die aufgezählten Probleme, vor denen die Wissenschaft uns warnt, nicht verleugnet werden können. Diese Arbeit hinterfragt aber nicht diese Inhalte, sondern stellt vielmehr die Frage, ob die Warnungen, die in Form eines „Endes der Menschheit“ verbreitet werden, in dieser ungeheuren Menge immer noch die beabsichtigte Wirkung haben, oder ob sie die Gesellschaft eher paralysieren und ablenken, weil sie selten zu konkreten Lösungen führen.

Die apokalyptische Rede im Sinne einer finalen Katastrophe, die auf uns zukommt, scheint ein unersetzbares Element der medialen Rhetorik zu sein, so dass wir durch Medien tagtäglich daran erinnert werden, dass das Ende nah ist. Da die Gesellschaft einerseits gegenüber Problemen in der Schwebelage gehalten wird, die Bevölkerung andererseits durch künstlich geschürte Ängste voneinander getrennt wird, scheint es sinnvoll zu sagen, dass „die Rede vom Ende“ die gesellschaftlichen Probleme von heute noch verstärkt.

Unsere Gegenwart ist von den verschiedenen Varianten von Reden über das Ende invadiert, weil wir auf eine zukünftige, finale oder größte Katastrophe noch warten. Was heute, jetzt, gegenwärtig passiert, gilt nicht als Katastrophe. *Wir reden lieber* über das Ende der Arbeit wegen den Robotern, über das Ende Europas wegen den Flüchtlingen oder über das Ende der Demokratie wegen den Diktatoren etc. Angst zu verbreiten, ist einfacher als die Konsequenzen einer Hinterfragung auszuhalten, weil diese Fragen in ihren Konsequenzen zusammenhängen und keineswegs isoliert betrachtet werden können. Die Frage beispielsweise, ob der Einsatz von Robotern das Ende der Arbeit bedeuten wird, ähnelt einem Ratespiel, während die aktuellen Probleme wie die chronische Arbeitslosigkeit, die Arbeitsverhältnisse in den Entwicklungsländern oder die Kinderarbeit noch auf eine Lösung warten, jedoch hinter der rhetorischen Kraft der Rede des Endes wegen den Robotern verwischt werden. Ein anderes Beispiel ist das Ende Europas wegen den Flüchtlingen. Die aufsteigende Angst vor den Flüchtlingen lässt die Frage stellen, ob die Tausenden nicht gegen die Menschen, die einen sicheren Ort suchen, auf die Straße gehen sollten, sondern gegen Staat und Krieg. Auch wenn es als Konsequenz bedeutet, bereit zu sein, eventuell auf das der „Sicherheits- und Verteidigungsindustrie“ geschuldete Wohlhaben zu verzichten und „Gut und Böse“ neu zu definieren.

Ein anderes Beispiel kann die Demokratiedebatte darstellen. Für die Medien ist es interessanter, nach der türkischen Wahl im Juni 2018 ein „Ende der Demokratie in der Türkei“

zu verkünden, als die Probleme der auf eine binäre Wahlmöglichkeit reduzierten Demokratie zu diskutieren. Keiner kann das Demokratiedefizit verleugnen, jedoch ist das Verkünden des Endes der Demokratie in der Türkei wegen einem Wahlsieg mindestens in zweifacher Hinsicht problematisch. Erstens wird ignoriert, dass die Demokratie in ihrem eindeutigen und eigentlichen Sinne sich selbst angreift, und deshalb eigentlich eine Kritik der Institutionen verlangt. Zweitens werden die Menschen ignoriert, die in allen Ländern, in denen ein Demokratiedefizit erlebt wird, immer noch Anspruch auf die demokratischen Rechte erheben. Sie sind vielleicht in dem blendenden Licht der Herrschaft ununterscheidbar geworden, aber die gesellschaftlichen Räume sind immer noch heterogen.

Die Beispiele können vermehrt werden. Jedoch liegen die einzelnen Reden über das Ende nicht im Fokus dieser Arbeit. Ausgehend von diesen Beispielen werden einige Fragen herauskristallisiert, die als antreibende Motivation hinter der vorliegenden Arbeit stecken. *Erstens* problematisiert diese Arbeit die Tatsache, dass die Diskurse über das Ende, wenn man sie so nennen darf, für unser ethisch-politisches Leben äußerst bedeutsame Voraussetzungen, Selbstwidersprüchlichkeiten und letztendlich Konsequenzen überdecken (siehe Kapitel 0). *Zweitens* weisen die Ausschlussmechanismen, die in Katastrophenszenarien am Werk sind, auf ein Problem hin: Der Ausschluss eines Unzulässigen wird oft in den Diskursen des Endes als Voraussetzung einer Erlösung dargestellt (siehe I.2). Der Wahrheits- und Geltungsanspruch dessen, der sich an dieser souveränen Stelle sieht, um die Entscheidung zu treffen, was/wer für die Rettung der *Ordnung* oder für den zukünftigen widerspruchlosen Zustand ausgeschlossen werden soll, scheint in ethisch-politischer Hinsicht nicht unproblematisch zu sein. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob das Verkünden eines Endes zugleich nicht der Anspruch darauf ist, den Raum, sei es den gesellschaftlichen, politischen oder philosophischen Raum, mit dem eigenen totalisierenden Licht zu besetzen (siehe I.3.1). *Drittens* stellt diese Arbeit die Frage, wer die Entscheidung trifft, wo etwas anfängt und endet? Wer zieht die Grenzen? Woher kommt diese Annahme, dass die Homogenität natürliche Folge einer Grenzziehung ist? Von den oben genannten Beispielen ausgehend kann man die Frage stellen, inwiefern das Nicht-Demokratische in der Demokratie zu treffen ist. Wie können wir heute von einem homogenen Europa reden? Wer bestimmt den Horizont für die zukünftige Arbeit? Wessen Prophezeiung gestaltet heute unser Leben? Letztendlich kann man die Zukunftsfrage aufwerfen: Kann man von solchen, als homogen gedachten, abgegrenzten aber auch totalisierten Räumen ausgehend überhaupt die Zukunft denken? Kann eine nach der Todeserklärung erlangte Totalität ein Zukunftsentwurf sein? (siehe I.3) *Viertens* wird die Frage gestellt, ob das Verkünden des Endes nicht ein Zeichen für angenommene Souveränität ist, sondern ein Zeichen dafür, durch falsche

Annahmen fehlgeleitet zu sein? Wer kann das letzte Wort sagen, wer kann die letzte Grenze ziehen? Werden Fortschrittsgeist und Machbarkeitswahn nie stolpern? Kann „das Alte“ komplett absterben, zu seinem Ende kommen, damit „das komplett Neue“ ohne Widerspruch anfangen kann? Kann man überhaupt ohne Parasiten, ohne Störfaktor etwas komplett Neues denken? (siehe I.4)

Über diese Fragen hinaus versucht die vorliegende Arbeit mit Jacques Derrida nicht spezifisch die medial-rhetorischen oder politisch instrumentalisierten, sondern philosophiegeschichtliche Diskurse des Endes neu zu denken. In diesem Sinne wird zuerst eine Einführung (siehe Kapitel 0) gegeben, die eine Erklärung dessen darstellen soll, wie Derridas *Dekonstruktion* dabei helfen kann, das Begehren nach dem Verkünden des Endes zu untersuchen. In dieser Einführung muss zugleich dargestellt werden, dass die Dekonstruktion nicht – wie oft angenommen wird – das *Ende* der Metaphysik der Präsenz verkündet und mehr als eine destruktive Kritik ist. Anstatt das Ende der Metaphysik zu verkünden und das Erbe der Metaphysik zu verweigern, strebt Derrida nach einer kritischen aber auch *verantwortlichen* Durcharbeitung. Wie Susanne Lüdemann in der Einführung zur Derridas Philosophie zusammenfasst, ist diese Durcharbeitung *genealogisch*, „weil es – nach Nietzsche, Heidegger und Freud – darum geht, das Verdrängte, die vergessene Vorgeschichte einer mächtigen philosophischen Tradition aufzudecken, die Voraussetzungen in den Blick zu rücken, die gleichsam im blinden Fleck der klassischen philosophischen Unterscheidungen liegen [...]“<sup>4</sup> Derridas *Strategie* stellt eine *doppelte Geste* dar, weil er einerseits mit dem Erbe verantwortlich umzugehen und andererseits die Geschlossenheit der Metaphysik zu befreien versucht. In diesem befreienden Prozess kehrt Derrida *systematisch* die Wertgegensätze der Metaphysik um und versucht, einen Bruch in der Kontinuität des Anspruches des identifizierenden Denkens sichtbar zu machen. Die *Historische* Bedeutung seines Bestrebens besteht darin, dass er uns auf Logo-, Phono-, und Eurozentrismus oder auf die überdeckten Folgen und Konsequenzen des metaphysischen Denkens aufmerksam macht.

In diesem Sinne soll die Einführung (siehe Kapitel 0) für den Rest der Arbeit als Grundlage gelesen werden. Es soll als die These der Arbeit gezeigt werden, dass Derridas Philosophie zu einem zukünftigen Denken führt, das für unser ethisch-politisches Leben äußerst bedeutsame Voraussetzungen, Selbstwidersprüchlichkeiten und letztendlich Konsequenzen nicht überdeckt, und im Gegenteil sichtbar macht.

---

<sup>4</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, S. 55.

Mit dem Titel *Von dem apokalyptischen Ton in der Philosophie* folgt das erste Kapitel des Hauptteils auf die Einführung. Das erste Kapitel versucht, in seinen vier Abschnitten Derridas Vortrag *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*<sup>5</sup> genauer zu bearbeiten, in dem er die in der Philosophiegeschichte symptomatisch gewordene Rede über das Ende problematisiert und anhand einer Schrift, die Kant gegen den *Mystagogen* Johann Georg Schlosser geschrieben hat, eine (Re-)Lektüre der Offenbarung des Johannes darlegt. Der erste Teil der Arbeit geht zuerst davon aus, dass es dem Verkünden des Endes auch darum geht, eine Grenze zu ziehen und das letzte Ziel zu zeigen. Anhand von Derridas Vortrag sollen die hierarchisierten Gegensätze bzw. traditionellen Spaltungen der Philosophiegeschichte wie das Philosophische und das Nicht-Philosophische, Philosophie und Literatur, Orakel und Vernunft, Singularität und Universalität, Aufklärung und das Nicht-Aufklärerische, Rationalismus und Irrationalismus, das Eigene und das Andere problematisiert werden. Im ersten Kapitel wird deutlicher gemacht, dass diese Grenzen zwischen den aufgezählten Dichotomien in der abendländischen philosophischen Tradition am besten behütet sind und eine Grundlage für die Rede über das Ende darstellen. Die derridianische Bewegung an den Rändern muss die Wichtigkeit der Heterogenität und der Beziehung zum Außen, das schon im Innen zu treffen ist, für ein Zukunftsdenken darstellen. Diese, für ein Zukunftsdenken vorteilhafte Heterogenität der als getrennt gedachten Räume zeigt sich beispielsweise dort, wo die Fiktion in der kantischen Moralphilosophie eine Rolle spielt. Im zweiten Abschnitt (*Heimgesucht von einem Unzulässigen*) des ersten Kapitels soll Derridas *Préjugés*<sup>6</sup> als Beitrag zum Apokalypse-Vortrag *gelesen* werden, um „der Philosophie aufgrund ihrer bloß *selbst-versicherten* ‚Beherrschung‘ der eigenen Grenzen ‚das Trommelfell zu gerben‘ und sie auf das Hören der ganz *anderen* Stimme zu verpflichten“<sup>7</sup>. Durch diese Bearbeitung soll einerseits dargelegt werden, welche Rolle die *Fiktion* bzw. Narrativität in der kantischen Moralphilosophie spielt, wie die Grenze zwischen Philosophie und Fiktion unentscheidbar wird. Diese Unentscheidbarkeit und diese Heimsuchung des Anderen können zwar als ein negatives, gleichwohl aber ein Merkmal für die Wahrnehmung der Heterogenität erkannt werden. Andererseits wird angesichts Derridas Kafka-Lektüre gleich wieder gezeigt, inwiefern Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* als Literatur Derrida zufolge in Hinblick auf das Gesetz

---

<sup>5</sup> Derrida, Jacques: „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“: in: ders.: *Apokalypse*. Übers. von Michael Wetzel. Hg. v. Peter Engelmann. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2012, 11-75.

<sup>6</sup> Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Unveränderte Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999.

<sup>7</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*. Münster: LIT Verlag 2002, S. 122.

einen ethischeren, ja politischeren Blickwinkel vermittelt. Die Zielsetzung dieses Abschnittes ist eine zweifache: Erstens soll erläutert werden, wie Derrida über die Vorwürfe hinaus, dass er die Philosophie in Literatur umdichte, die Grenzen zwischen Philosophie und Literatur hinterfragt. Zweitens wird gezeigt, wie die Philosophie von der Literatur lernen kann, dass sie in ethisch-politischen Themen nicht so sehr von den Allgemeinheiten, sondern von der Singularität ausgehen soll. Der in der Kafka-Lektüre auf die Singularität gelegte Akzent wird später in der Arbeit dazu helfen, um Derridas Gerechtigkeitsverständnis besser zu verstehen.

Der den Diskursen des Endes innewohnende Wahrheits- und Geltungsanspruch soll im dritten Abschnitt des ersten Teils (*Anspruch auf homogene Ordnungen und die Parasiten*) nachgezeichnet werden. Ohne auf die kantische bzw. aufklärerische Intention zu verzichten, stellt Derrida die Frage, ob die Aufklärung mit ihren Prämissen und Ansprüchen nicht so sehr in der „Apokalypse-Freiheit zu finden, sondern vielmehr selbst als lichtmetaphernreiche Transformation apokalyptischer Haltung zu interpretieren sei.“<sup>8</sup> Über diese Hinterfragung hinaus erinnert Derrida uns an das *Pluraletantum* der Aufklärung [*les lumières*], an die Vielstimmigkeit und Heterogenität, die für eine Öffnung, für eine auf die Zukunft gerichtete bzw. *kommende* Aufklärung vorausgesetzt sind. Weiterführend wird im dritten Abschnitt Derridas Aufsatz *Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)*<sup>9</sup> als Beitrag zum Apokalypse-Vortrag gelesen, damit die Absicht der vorliegenden Arbeit, eine Alternative zu einem am Endzweck orientierten Denken zu suchen, deutlicher gemacht werden kann. Mittels dieses Aufsatzes soll die „teleologische Illusion“<sup>10</sup> hinterfragt werden; mit Derrida soll gegen die Tendenz zum Vorhersagen, Berechnen, zum Kalkül bzw. zum Verkünden des Endes das Ereignis-Denken als Einspruch gegen diese Formen hervorgehoben werden. Wenn die teleologische Vernunft die Ereignishaftigkeit des Ereignisses, das Ereignis als das Un-mögliche, Unvorhersehbare, Nichtvorzeigbare neutralisiert, um sich zu immunisieren, dann ist es nicht vernunftwidrig oder *irrational*, diesen Teleologismus im Namen der *Unbedingtheit ohne Souveränität*, des unendlichen Respekts vor der Gerechtigkeit, Singularität und Heterogenität, der vorbehaltlosen Gastfreundschaft und unserer heutigen

---

<sup>8</sup> Vgl. Zolles, Christian; Zolles, Martin; Wieser, Veronika: „Einleitung. Auf den Spuren abendländischer Apokalyptik“, in: Feik, C./Schlöndorff L./Wieser, V./Zolles, C./Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 19.

<sup>9</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“: in: ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 159-219.

<sup>10</sup> Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 145.

philosophischen Verantwortung in Frage zu stellen.<sup>11</sup> Es ist sogar die einzigartige Chance, „rational so etwas wie eine Zukunft und ein Werden der Vernunft zu denken.“<sup>12</sup>

In diesem Sinne soll der vierte Abschnitt des ersten Teils (*Wo der apokalyptische Ton hörbar wird...*) einerseits eine Brücke zwischen dem ersten und zweiten Kapitel, in dem es um das Verantwortungsdenken Derridas geht, darstellen. Andererseits wird nachgezeichnet, wie die Offenbarung des Johannes von Derrida nicht nur als Inspirationsquelle für die Endzeitprophezeiungen, sondern wegen ihrer engel- und zitathaften Struktur als die Offenbarung einer fundamentalen Struktur jedes Sprechens, jeder Erfahrung und jedes Diskurses *gelesen* wird. Was die Apokalypse durch seine engelhaftige Struktur offenbart, ist Derrida zufolge die allgemeine Struktur jeder „teilbaren Sendung, für die es weder gesicherte Selbst-Darstellung noch Bestimmung gibt.“<sup>13</sup> Diese, im Apokalypse-Vortrag von Derrida nicht ausführlich genug erläuterte Struktur soll im vierten Abschnitt anhand von Derridas Kommentar zur *Beilage III* („Der Ursprung der Geometrie“) zu Husserls *Krisis*-Schrift<sup>14</sup> und des in Montreal gehaltenen Vortrags *Signatur Ereignis Kontext*<sup>15</sup> bearbeitet werden. Dadurch wird *einerseits* die Verbindung zwischen der Dekonstruktion als eines affirmativen Denkens und dem Mehrwerden der Stimmen im Sinne eines Offenhaltens der Sprache für das Andere nachgezeichnet. *Andererseits* wird angesichts der *Iterabilität* gezeigt, inwiefern *das Eigene* nicht restlos identifizierbar ist, und inwiefern die Wiederholungszusammenhänge nicht nur Spuren des Vergangenen beinhalten, sondern auch der Zukunft geweihte Aufforderung oder Verpflichtung sind.<sup>16</sup>

Der apokalyptische Ton wird zu einer Offenbarung aller Vor-Anfänge, Nicht-Ursprünge und des Antwort-Charakters des *eigenen* oder eines das Ende verkündenden Diskurses. Durch die (Re-)Lektüre der Offenbarung des Johannes macht Derrida nochmals deutlich, dass jeder Diskurs eine Antwort auf einen vorgängigen Ruf, ein vorhergehendes Müssen ist. In diesem Sinne fokussiert das zweite Kapitel (*Zu einem Denken der Verantwortung*) sich auf diese

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Bernet, Rudolf: „Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität“: in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Beiträge von E.W. Orth, P. Ricoeur, B. Waldenfelds, R. Bernet, H. J. Silvermann, S. Strasser*. Band 18, Freiburg/München: Alber 1986, S. 51-113.

<sup>12</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“: in: ders.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 193.

<sup>13</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 60.

<sup>14</sup> Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der «Krisis»*. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet. München: Fink 1987.

<sup>15</sup> Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“: in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 325-351.

<sup>16</sup> Vgl. dazu Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“: in: Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (Hg.): *Leib und Sprache zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück 2013, S. 111-132.

vorgängige Verpflichtung, auf die Derrida uns in seinem *antwortenden* Vortrag *Wie nicht sprechen. Verneinungen*<sup>17</sup> aufmerksam macht. Im Folgenden wird versucht, nachzuzeichnen, inwiefern man auf ein vorgängiges Müssen angewiesen ist, und darauf, in seinem eigenen Diskurs eine Antwort auf die Anderen geben muss. Diese Tatsache wird ein positives Kriterium für einen auf die Zukunft gerichteten Diskurs, der sich auf das Kommen des Anderen und auf die Zukunft öffnet und den Anspruch des Anderen im eigenen Diskurs bewahrt.<sup>18</sup>

Über das *Versprechen*, das jedem Sprechen vorausgeht, hinaus, soll das Verständnis von *Verantwortung* bei Derrida nachgezeichnet werden. Das zweite Kapitel muss einen Anhaltspunkt liefern, auf welche Weise Derridas Verständnis von Verantwortung sich von den traditionellen Verantwortungskonzepten – im Konnex von Begriffen wie Subjekt, Freiheit, Bewusstsein, Autonomie – bzw. von den moralischen Grundannahmen unterscheidet. Wenn *Ethik* sich nach der Universalität eines Gesetzes, Autorität der Norm oder Vorgabe, der Gegenseitigkeit und Autonomie orientiert, dann könnte man sagen, dass Derridas Verantwortung in Bezug auf die Singularität der Ankunft des Anderen nicht innerhalb der Grenzen einer *solchen* Ethik verstanden werden kann. Wir brauchen eine Ethik, die *keine Ethik mehr* ist. Beziehungsweise brauchen wir eine Ethik, die *mehr als eine Ethik* ist, die die Verantwortung als Empfang des Anderen in seiner Singularität versteht.<sup>19</sup> Das zweite Kapitel wird auf der Suche nach einer Möglichkeit für die Wahrnehmung unserer heutigen Verantwortung sein, die nicht durch die Grenze unserer Antwortmöglichkeiten eingeschränkt ist, die vielmehr auf einem Ruf des Anderen basiert.<sup>20</sup> Da die Verantwortung im Sinne Derridas eng mit dem Ereignis-Denken und mit der Tatsache verbunden ist, dass jeder Diskurs ein *antwortender* ist, könnte man auch die Frage stellen, ob die philosophische Verantwortung nicht im Verlernen-Müssen des Vorhersagens bzw. des das künftige Ereignis neutralisierenden Berechnens besteht.

Wie bereits unterstrichen wurde, durchzieht das Verantwortungsdenken Derridas Werk. Deshalb wird der zweite Teil des zweiten Kapitels nur auf drei Momente innerhalb seines Verantwortungsdenkens konzentriert. Erstens soll *die Erfahrung des Unmöglichen* (II.2.1) als Ausgangspunkt jedes zukünftigen Diskurses ohne Horizont eines Endes dargelegt werden.

---

<sup>17</sup> Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. v. H.Dieter Gondek. Wien: Passagen Verlag 2014.

<sup>18</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 221.

<sup>19</sup> Vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 378.

<sup>20</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1998, S. 297: „Ich wiederhole: die Verantwortung ist entweder exzessiv oder sie ist keine Verantwortung. Eine beschränkte, bemessene, berechenbare, rationell verteilbare Verantwortung bedeutet bereits, daß die Moral zum Recht wird; dies ist zuweilen auch der Traum aller guten Gewissen – im besten Fall – oder der kleinen und großen Inquisitoren – im schlimmsten Fall.“



Zweitens wird erörtert, was Derrida unter dem *Anderen* angesichts der *Erfindung des Anderen* (II.2.2) auffasst.<sup>21</sup> Und im dritten Unterabschnitt soll auf das Motiv des „Komm!“ (II.2.3) anhand von Derridas Apokalypse-Lektüre und in Bezug auf „das Kommen-Lassen des Anderen“ als Erkennungsmerkmal eines *ver-*antwortenden und sich-selbst-riskierenden Diskurses fokussiert werden.

Im Übergang zwischen dem zweiten und dem dritten Kapitel wird der Ruf des Anderen immer lauter. Dieser vom Anderen *kommende* Ruf, den man nicht identifizieren darf, wird wiederum zum Ruf nach einem Denken des kommenden Ereignisses, gegenüber dem der totalisierende, berechnende, prophezeiende Diskurs sich zu immunisieren versucht. In diesem Sinne wird diese Arbeit versuchen, darzulegen, wie ein der „Vorgängigkeit entsprechender *gewagte[r]* Zukunftsentwurf“<sup>22</sup>, der die Zukunft angesichts des Ankommens des Anderen und der unbedingten Gerechtigkeit her versteht, (un-)möglich ist. Diese Möglichkeit besteht gleichzeitig auch in einer Veränderung des Zukunftsverständnisses. Heute scheint es so zu sein, als ob wir zwischen einer Katastrophe und einer Utopie eine Entscheidung treffen müssen. Im dritten Kapitel (*Die Erfahrung des Gespenstischen*) versucht diese Arbeit, mit Derrida die metaphysischen Prämissen zu hinterfragen, und im ersten Abschnitt des dritten Kapitels (*Apokalypse ohne Apokalypse*) zu zeigen, wie Derrida als Zukunftsphilosoph die *Apokalypse*, die die Endzeitphantasien am meisten prägende Schrift der abendländischen Tradition, *liest*. Für ein Denken des Endes wäre die echte Katastrophe in der Apokalypse das *Unentscheidbare* selbst. In diesem Sinne scheint der Unterschied zwischen dem Zukunftsphilosophen und dem Metaphysiker zu sein, dass der Zukunftsphilosoph eine Apokalypse ohne benennbare Enthüllung bzw. die *Zukunft* überhaupt aushalten kann. Hierbei kann man von einem gewagten positiven Diskurs sprechen, insofern dieser „über seine Dekonstruierbarkeit hinausweist, insofern *anderes* in ihm zur Sprache kommt, insofern das *Andere* im Kontext dieses Diskurses sich ereignen, *Ereignis werden* kann, - insofern das *Andere* ins Kommen gerufen wird ohne selbst schon vollständig identifizierbar zu sein [...]“<sup>23</sup> Dieses *Andere* sowie Derridas *Messias* und *Gerechtigkeit* (vgl. III.1.1 *Das Messianische ohne Messianismus*) gehören nicht der metaphysischen Zeit an. Alle Hoffnungen der Zukunft liegen auf diesem Ruf des Anderen. Diese Hoffnungen sind aber Hoffnungen ohne Hoffnung, und ohne Verzweiflung. Dieser Ruf ist „jeder Teleologie, jeder Hoffnung und jedem Erlösungs*heil* [salut de salvation] fremd. Nicht fremd hingegen dem *Gruß* [salut] an den anderen, dem Lebewohl oder der Gerechtigkeit, doch

---

<sup>21</sup> Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien: Passagen Verlag 2011.

<sup>22</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 134.

<sup>23</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 188.

widerspenstig gegen die Ökonomie der Erlösung.<sup>24</sup> Dieser Ruf ist *den Gespenstern* nicht fremd.

Die für diese Arbeit getroffene Auswahl der Werke von Jacques Derrida soll eine gewisse Übersicht einerseits über Derridas Kritik an den Diskursen des Endes andererseits über sein Verantwortungs- und Zukunftsdenken bieten. Zentrales Augenmerk liegt im ersten Kapitel auf Derridas Vortrag *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*, in dem er den apokalyptischen Ton in der Philosophie diagnostiziert und sich mit den apokalyptischen Sprechweisen auseinandersetzt. Als Sekundärliteratur wurden *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* von John D. Caputo und *Philosophy and the Turn to Religion* von Hent de Vries ausgesucht. Das Werk *Préjugés*, in dem Derrida eine philosophische Lektüre von Kafkas Erzählung „Vor dem Gesetz“ unternimmt, wurde als Begleittext zum Apokalypse-Vortrag ausgewählt, um die Beziehung zwischen Philosophie und Literatur neu zu denken, und um die Narrationsfreiheit der Philosophie (im Fall der Kantischen Moralphilosophie) zu hinterfragen. Der im dritten Abschnitt als Beitrag zum Apokalypse-Vortrag gelesene Text *Die Welt der kommenden Aufklärung* kann als eine Einleitung zum Ereignisdenken Derridas sowie als eine Vernunftkritik betrachtet werden. Diese Kritik stellt zugleich dar, wie Derrida mit dem Erbe der Aufklärung umgeht, ohne auf die Intentionen der Aufklärung zu verzichten. Der Text *Signatur Ereignis Kontext*, der als Beitrag zum Apokalypse-Vortrag im vierten Abschnitt bearbeitet wurde, soll einen Übergang zwischen dem ersten und zweiten Kapitel schaffen. Die zitathafte Struktur der Offenbarung des Johannes wird von Derrida im Apokalypse-Vortrag als eine transzendente Struktur jedes Sprechens, Diskurses bzw. jeder Erfahrung nachgezeichnet. Die Bearbeitung von *Signatur Ereignis Kontext* soll darlegen, was Derrida unter dieser transzendentalen Struktur versteht. Diese Struktur ergibt sich als Wiederholungszusammenhang, der nicht nur ein Vergangenes beinhaltet, sondern durch das Versprechen der Zukunft geweiht ist, und in dem die Bedeutungsintentionen nicht restlos identifizierbar sind. Die unvermeidbaren Konsequenzen dieser vorgängigen Verpflichtung für die Diskurse des Endes, die das letzte Wort zu sagen versuchen, sollen im zweiten Kapitel geschildert werden. Für das zweite Kapitel wurden Derridas Text *Wie nicht sprechen?* als Primärliteratur und *Nachträgliches Denken* von Peter Zeillinger als Sekundärliteratur ausgewählt. Diese Arbeit stellt die Frage der Zukunft mit der Frage nach der Verantwortung und Gerechtigkeit zusammen. In diesem Sinne fokussiert der zweite Teil des zweiten Kapitels sich auf das Verantwortungsdenken Derridas, das stark mit dem vorgängigen Versprechen und

---

<sup>24</sup> Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003. S. 219.

dem Ruf des Anderen zusammenhängt. Da diese Arbeit auf der Suche nach den (Un-)Möglichkeiten eines nicht totalisierenden Diskurses ist, in dem das Andere Ereignis werden kann, werden zuerst das Ereignis als die Erfahrung des Unmöglichen und danach die Erfindung des Anderen als ein Ereignis ins Visier genommen. In diesem Sinne wurde Derridas Werk *Psyche. Erfindung des Anderen* als die zweite Primärliteratur des zweiten Kapitels ausgesucht. Im zweiten Kapitel muss dargestellt werden, inwiefern die Identität erst im Wechselspiel mit einem Anderen bzw. im Antworten auf den Ruf des Anderen entsteht, und welche Konsequenzen diese Tatsache für den *eigenen* Diskurs hat.

Zwischen dem zweiten und dritten Teil schafft der Ruf bzw. das Motiv des „Komm!“ den Übergang. Auf dem auch im Apokalypse-Vortrag Aufmerksamkeit geschenkten Motiv des „Komm!“ der Offenbarung des Johannes beruht der Zusammenhang mit dem Ereignis bzw. dem Kommen des absolut Anderen. Das Motiv des „Komm!“ wird ein Ausdruck für eine Apokalypse, die diesmal ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Enthüllung bleibt. Diese von der Logik des Identischen und des Widerspruchs losgelöste Apokalypse *ohne* Apokalypse bleibt als eine Apokalypse, die ihre Ereignishaftigkeit nicht verloren hat und jenseits des Erwartungshorizonts zu einer *anderen* Zeit gehört. In diesem Sinne spannt das dritte Kapitel in Bezug auf die Zeit einen Bogen zwischen der Verantwortung, die auf einer Antwort auf einer gespenstischen Aufforderung basiert, die den Boden der Ontologie als Diskurs über die Wirklichkeit des Gegenwärtigen verlassen hat, und der Apokalypse *ohne* Apokalypse als „*inavénement*“ bzw. „*nonoccurence*“<sup>25</sup>. Diese Apokalypse, die nicht mehr eine Grundlage für einen Diskurs des Endes sein und nur im future antérieur verstanden werden kann, wird im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit mit einer messianischen Wendung zusammengedacht. Es wird gezeigt, wie Derrida nicht nur die Zukunft, sondern auch die Gerechtigkeit von den metaphysisch-ontologischen Prämissen zu befreien versucht. In diesem Sinne wird Derridas *Marx' Gespenster* als Primärliteratur für das dritte Kapitel ausgewählt, in dem Derrida die Diskurse des Endes und die Frage der Erbschaft, Verantwortung, Zeit bzw. Zukunft und Gerechtigkeit zusammendenkt.

In diesem Sinne scheint die Zielsetzung der Arbeit eine dreifache zu sein. *Erstens* soll die philosophische Grundlage der Diskurse über das Ende bzw. die Frage, welche Konsequenzen, Annahmen und Widersprüchlichkeiten etc. diese Diskurse überdecken, mittels Derridas Dekonstruktion untersucht werden. Der Frage unserer heutigen philosophischen

---

<sup>25</sup> Vgl. Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1997, S. 77.

Verantwortung nachgehend soll *zweitens* dargelegt werden, wie Derridas Verantwortungsbegriff mit einem Zukunftsdenken in Verbindung steht. Abschließend sollen Derridas Überlegungen zu einer Erfahrung des Gespenstischen für einen Zukunftsentwurf fruchtbar gemacht werden.

## 0. „Wir sagen nicht Ende (fin).“<sup>26</sup>

Wie Susanne Lüdemann in ihrer Einführung zur Derridas Philosophie zusammenfasst, lässt der Paradigmenwechsel, der sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im abendländischen Denken als eine radikale Form der Selbstkritik der abendländischen Denktradition vollzogen hat, sich „mit knappen Schlagworten als Wechsel vom Denken der Identität zum Denken der Differenz, vom Denken des Selben zum Denken des Anderen, vom Primat des Bewusstseins zum Primat der Sprache“<sup>27</sup> kennzeichnen. Für diese Selbstkritik, die Derrida unter anderen in seinem Apokalypse-Vortrag wiedererkennen lässt, scheint die vielfältige Rede vom „Ende“ *symptomatisch* zu sein. „Eine Passion für das Ende“<sup>28</sup> zeigt sich als in der langen Liste der eschatologischen Diskurse, die, wie Derrida hervorhebt, nicht nur im Namen der *Aufklärung*, sondern auch im Namen einer bestimmten Art der *Metaphysik* versuchen, helllichtiger und wachsamer als der andere zu sein:

„Ich sage euch in Wahrheit, das ist nicht nur das Ende von diesem, sondern auch und zuerst von jenem, es ist das Ende der Geschichte, das Ende des Klassenkampfes, das Ende der Philosophie, der Tod Gottes, das Ende der Religionen, das Ende des Christentums und der Moral (was die größte Naivität war), das Ende des Subjekts, das Ende des Menschen, das Ende des Abendlandes, das Ende des Ödipus, das Ende der Welt, *Apocalypse now*, ich sage Euch, in der Sintflut, dem Feuer, dem Blut, dem erderschütternden Beben, dem Napalm, das aus Hubschraubern vom Himmel fällt, so wie die Prostituierten, dann auch das Ende der Literatur, das Ende der Malerei, der Kunst als Sache der Vergangenheit, das Ende der Psychoanalyse, das Ende der Universität, das Ende des Phallogozentrismus und was weiß ich noch alles.“<sup>29</sup>

Derrida unterstreicht, dass „das Abendland seither von einem einflussreichen Programm beherrscht worden ist, das gleichermaßen ein unüberschreitbarer Vertrag zwischen Diskursen über das Ende war.“<sup>30</sup> Die Geschichte der Philosophie scheint heute durch stets neu

---

<sup>26</sup> Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 14.

<sup>27</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 22.

<sup>28</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 182.

<sup>29</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 47.

<sup>30</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S.46.

auftauchende Strömungen durch ein Auseinanderfallen gefährdet zu sein.<sup>31</sup> Der Fortschrittsgeist und Machbarkeitswahn entfesseln nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Wissenschaften erneut eine neue eschatologische Welle, so dass „[z]u Gunsten eines deklamierten Fortschritts der Menschheit und ihres Wissens [...] ‚das Alte‘, ‚das Antiquierte‘ absterben und Platz machen [muss], damit ‚das Neue‘ (,new age‘) anbrechen kann.“<sup>32</sup> Aus der Perspektive Derridas hat dieses *Neue* wenig mit dem *Anderen* zu tun. Die Ein- und Ausschlussmaschinen bzw. Aneignungsmechanismen laufen, und jeder Diskurs versucht, die Grenzen neu zu bestimmen, ohne für das *Andere* einen Raum zu öffnen. Derrida schließt die Dekonstruktion nicht von diesem Gesamtkonzert aus, die auch versucht, „das Ganze auf die Spitze zu treiben und das Raffinierteste [*le fin du fin*] zu sagen, nämlich das Ende des Endes [*la fin de la fin*], das Ende des Zwecks [*la fin des fins*], dass das Ende immer schon begonnen hat, dass man vielmehr zwischen Geschlossenheit [*clôture*] und Ende [*fin*] unterscheiden müsse [...]“<sup>33</sup>

Ausgehend von der kantischen Schrift (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*) versucht Derrida in seinem Apokalypse-Vortrag zu zeigen, dass in der Philosophiegeschichte durch die eschatologische Rede kein Bruch in dem Fortgang der tradierten metaphysischen Begrifflichkeiten und des identifizierenden Denkens geschaffen werden kann, und ganz im Gegenteil nur auf einen bestimmten Typ der Metaphysik mit einer anderen reagiert wird. Das identifizierende Denken der Metaphysik der Präsenz, das mit seinem Anspruch darauf, „von einem Ursprung, einer Evidenz oder Unmittelbarkeit, einem höchsten Seienden oder einem Gott, einem Logos oder einer ἀρχή, einem Ding an sich oder einem Subjekt, einem Ego, einem ersten Signifikat bzw. einem Ersten überhaupt ausgehen zu können[...]“<sup>34</sup>, führt in Aporien, die Derrida aufzudecken sucht.<sup>35</sup> Derrida meint, dass er sich genau an der Grenze zwischen dem Philosophischen und Nicht-Philosophischen bewegt, weil die Philosophie *Metaphysik* ist, und deshalb auf sie nicht vertraut werden kann, insofern sich ihr immer etwas entzieht und in der Philosophiegeschichte immer undarstellbar bleibt. Da uns aber keine nicht-metaphysische Sprache zur Verfügung steht<sup>36</sup>, kann die Dekonstruktion nur

---

<sup>31</sup> Vgl. Deibl, Jakob Helmut: *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo. Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo* (in: Religion and Transformation in Contemporary European Society 5), Göttingen: V&R unipress 2013, S. 31-43.

<sup>32</sup> Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*. Wien: Passagen Verlag 2012, S.13.

<sup>33</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S.47.

<sup>34</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 29.

<sup>35</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 29.

<sup>36</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“: in: ders: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rudolphe Gasché. 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 425: „[E]s ist sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik

eine *doppelte Geste* vollziehen, insofern sie auch nicht völlig auf das Philosophische als Metaphysik verzichten kann.<sup>37</sup> Die Dekonstruktion ist weder eine Methode noch ein Programm, und ist vielmehr als eine „*immanente Metaphysikkritik*“<sup>38</sup> innerhalb der philosophischen Texte angelegt, die von Derrida *gelesen* werden. Deshalb führt diese in den Lektüren dargestellte Kritik zu keinem Theorieentwurf im klassischen Sinne. Derrida will eher zeigen, wie die metaphysischen Denkbewegungen ihre eigenen Prämissen untergraben. Er richtet seine Kritik an ein präsenzfixiertes, totalitäres Denken bzw. an den unproblematisierten Wert der Präsenz. In dieser Angelegenheit geht es darum, die Bestimmung des Sinns von Sein als Präsenz in Frage zu stellen.<sup>39</sup> Die Metaphysikkritik Derridas darf weder als Ausrufen des „Endes der Metaphysik“ noch als „Überwindung“ derselben begriffen werden, da er von einer *Geschlossenheit (clôture)* der Metaphysik ausgeht, die nicht das *Ende* der Metaphysik heißt. Ihm geht es nicht darum, dass die Metaphysik bzw. Metaphysik der Präsenz zu einem Ende kommt. Ein solcher Anspruch hätte sich dem gefügt, was er in Frage stellen möchte. „Ein ‚Jenseits der Metaphysik‘“, so Peter Zeillinger, „lässt sich per definitionem nicht ‚denken‘ ohne sofort wieder dieser zu verfallen.“<sup>40</sup> Ihm geht es vielmehr darum, die Metaphysik als „präsenzgebundene Form des Denkens“ zu erkennen, „die sich als ‚Wissenschaft und Herrschaft‘ vollzieht.“<sup>41</sup>

In einer Anmerkung in seinem Werk *Schurken* aus dem Jahr 2003 führt Derrida die wichtige Stelle<sup>42</sup> in der *Grammatologie* noch einmal vor Augen:

„Nicht zufällig habe ich – seit der *Grammatologie* (1965) – ausdrücklich erklärt, daß es nicht um ein Ende der Metaphysik geht und vor allem daß Geschlossenheit [*clôture*] nicht Ende heißt. Ich habe mich beeilt zu erläutern, daß Geschlossenheit nicht gleichsam wie eine kontinuierliche Linie *die* Metaphysik im allgemeinen und im besonderen umschließt, sondern deren heterogenen Raum gemäß einem Raster komplexer und nicht kreisförmiger Begrenzungen durchläuft.“<sup>43</sup>

---

erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik – die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre.“

<sup>37</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse“: in: ders.: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Hg. v. Peter Engelmann. Graz/Wien/Böhlau: Passagen Verlag 1986, S.37ff.

<sup>38</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016, S.30.

<sup>39</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse“: in: ders.: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Hg. v. Peter Engelmann. Graz/Wien/Böhlau: Passagen Verlag 1986, S.39.

<sup>40</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 27.

<sup>41</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S. 68.

<sup>42</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 14: „Wir sagen nicht Ende (fin).“

<sup>43</sup> Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, S. 203.

Hinweisend auf den Vorgang, der innerhalb der Metaphysik geschieht, zieht Johannes-Georg Schülein die Übersetzung von *clôture* eher mit „Schließung“ als mit „Geschlossenheit“ vor, weil die *Schließung* die Andeutung einer Bewegung des noch nicht abgeschlossenen Schließens impliziert, während die „[...] ‚Geschlossenheit‘ doch gerade den Abschluss und die Abgrenzung eines Ensembles gegenüber Anderem nahe [legt].“<sup>44</sup> Derrida versteht unter Schließung [*clôture*] keine geschlossene Totalität bzw. „keine kreisförmige, ein homogenes Feld umschließende Grenze“<sup>45</sup>, die das Innen von dem Außen unterscheiden würde, sondern vielmehr im Anschluss an Heidegger eine *Erschöpfung*. Die Metaphysik kann zu seiner Schließung im Sinne der Schließung der Geschichte der Metaphysik erst dann kommen, wenn die Metaphysik anfängt, ein eigenes Charakteristikum anzugreifen und das Sein als Präsenz fragwürdig wird. In ihrer Schließung besteht die Metaphysik nur in ihrem erschöpften Zustand fort. Im Anschluss an Heidegger ist Derrida durch die Hinterfragung des herrschaftlichen totalitären Zuges der Metaphysik der Präsenz motiviert, der darin besteht, dass sie das Sein des Seienden als *Präsenz* bzw. *Gegenwart* und das Seiende als *anwesend* versteht, und darüber hinaus zu einer Zentrierung des rechnenden Menschen führt, der sich als Herr des verobjektivierten Seienden betrachtet. Derrida richtet seine Kritik direkt an die grundlegenden Begriffe der Metaphysik, zugleich aber operiert die Dekonstruktion von innerhalb der Metaphysik, um sie als Ganze in ihre Einzelteile zu zerteilen. „Die Bewegungen dieser Dekonstruktion rühren nicht von außen an die Strukturen.“<sup>46</sup> In diesem Sinne greift Derrida die Metaphysik nicht von einem Außen her an und geht keinen Schritt über sie hinaus.

Die Metaphysik hat sich erschöpft, und zwar genau an dem Punkt, „an dem *das absolute Wissen* als Einheit von Subjekt und Objekt oder – allgemeiner – *die Bestimmung des Seins als Präsenz* aus der Metaphysik selbst heraus unterminiert und infrage gestellt werden“<sup>47</sup>, und gerade dort, wo sie diese selbst angreift. Diese Erschöpfung stellt einen der Aspekte der Schließung der Metaphysik dar. „Exemplarisch wird sie an der Figur des absoluten Wissens deutlich, in der Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Gegenstand als eine vollkommene und insofern *geschlossene* Einheit gedacht werden.“<sup>48</sup> Was Derrida versucht, fasst Schülein als *Entgrenzung* [*outré-clôture*] zusammen, die aber nicht nach, jenseits oder neben der *Schließung* [*clôture*] kommt, weil die Dekonstruktion sich in der Metaphysik einnistet. Deshalb geht es

---

<sup>44</sup> Schülein, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.41.

<sup>45</sup> Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 293.

<sup>46</sup> Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 45.

<sup>47</sup> Schülein, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.53.

<sup>48</sup> Schülein, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.62.

ihm „um eine Entgrenzung der Schließung der Metaphysik“<sup>49</sup> und um einen Schritt von einem geschlossenen, totalitären Denken zu einer Öffnung. Das paradoxe Problem besteht aber darin, dass die Entgrenzung auf das zielt, was die Metaphysik zu ihrer Erschöpfung bringt, nämlich, die Unterminierung, „in der die innermetaphysische Schließung des absoluten Wissens und der Präsenz sich selbst angreift.“<sup>50</sup> Die Bearbeitung dieses Problems übersteigt den Rahmen dieses Abschnittes. Wenn man aber doch im Blick hat, dass Derrida mit Bezug auf die klassische Sprachauffassung in *Die Stimme und das Phänomen* „die Schließung der Metaphysik auf eine vermeintlich geschlossene Präsenzerfahrung in der Stimme“<sup>51</sup> zurückführt, und in der *Grammatologie* die der Präsenzerfahrung entzogene Schrift mit der Entgrenzung der Schließung der Metaphysik verknüpft, wird der Einsatz Derridas konkreter: „Auf die *Schließung der Metaphysik in der Stimme* antwortet Derrida mit einer *Entgrenzung der Metaphysik in der Schrift*.“<sup>52</sup>

Zusammenfassend kann man sagen, dass Derrida fordert, dass die Metaphysik sich selbst fragwürdig bzw. infrage gestellt sieht, und zeigt „dass jene Präsenz, auf die Metaphysik sich gründet, nicht gegeben ist und von Metaphysik selbst unterminiert wird.“<sup>53</sup> Ihm geht es aber nicht nur um eine Metaphysikkritik, sondern historisch gesehen, auch um die Kritik des Phono- und Logozentrismus, die auf einem Eurozentrismus basieren. Systematisch ist die Kritik Derridas nach Susanne Lüdemann insofern, als „sie die in Frage stehenden phono-, logo- und eurozentristischen Wert-Gegensätze umzukehren und deren Leitbegriffe so zu verschieben versucht, dass sie sich dem in sich selbst schon metaphysischen Schema des (Wert-)Gegensatzes nicht mehr fügen.“<sup>54</sup> In diesem Sinne wird die *Schrift (écriture)* als Entgrenzung der Schließung der Metaphysik nicht mehr als Gegensatz des gesprochenen Wortes angesehen, sondern sie wird in eine Kette der Begrifflichkeiten (wie *différance* und *Spur*) eingereiht, „die allesamt älter (,ursprünglicher‘) sein sollen als der metaphysische Ursprung, als der Ursprung der Metaphysik.“<sup>55</sup> Diese „Begrifflichkeiten“ dienen Derrida, um innere Selbstwidersprüchlichkeiten und immanente Infragestellungen eines Denkentwurfs zu

---

<sup>49</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.60.

<sup>50</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.60f.

<sup>51</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.13.

<sup>52</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.135f.

<sup>53</sup> Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, S.134.

<sup>54</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, S.70.

<sup>55</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 28; vgl. auch Derrida, Jacques: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“:in: ders.: *Positionen*, S. 71: „An dem Punkt, wo der Begriff der *différance*, – und alles, was mit ihm verkettet ist – ins Spiel kommt, werden alle begrifflichen Gegensätze der Metaphysik, weil sie letzten Endes immer auf die Präsenz eines Gegenwärtigen bezugnehmen [...], werden also alle diese metaphysischen Gegensätze (wie Signifikant/Signifikat, sinnlich wahrnehmbar/intelligibel, Schrift/Sprechen, Sprechen/Sprache, Diachronie/Synchronie, Raum/Zeit, Passivität/Aktivität usw.) unwesentlich.“



verfolgen, der auf einen Wert der Präsenz basiert, von einer Idee des Zentrums ausgeht, um die Bedeutungen zu garantieren und hierarchisierte Wertgegensätze zu bilden. Als Folge dieser Hierarchisierung wird der nicht-bevorzugte Teil ausgeschlossen, marginalisiert, unterdrückt. Deshalb versucht die Dekonstruktion stets die Hierarchien umzustürzen, die sich immer wieder herstellen.<sup>56</sup> Über die Gegensätze hinaus wird die Metaphysik nicht nur zu einem *moralischen* Wertsystem, sondern auch zu einem „System affektiver Besetzungen“, das auch mit einem Begehren konnotiert ist: „Begehren nach Präsenz (des Sinns oder der ‚Sache‘), Begehren nach Wahrheit und Erkenntnis, aber auch Begehren nach Identität, ‚Eigentlichkeit‘, Zugehörigkeit, Selbstmächtigkeit und Herrschaft. In diesem Sinne ist auch unsere Alltagssprache, wie Derrida sagt, „weder harmlos noch neutral. Sie *ist* die Sprache der abendländischen Metaphysik und schleppt eine Reihe von Voraussetzungen mit [...]“<sup>57</sup>

Wie oben bereits angedeutet wurde, betrachtet Derrida das Verkünden des Endes auch als eine Grenzziehung und als das Begehren der Philosophie, den Endzweck zu zeigen. Die Tendenz eines identifizierenden Denkens kommt einem „apokalyptischen Verlangen“ gleich, insofern es ein Verlangen nach dem Totalisieren ist. In diesem Sinne wird diese Arbeit versuchen, mit Derrida zu zeigen, um die (Un-)Möglichkeiten eines auf die Zukunft bzw. auf eine Öffnung gerichteten philosophischen Entwurfs zu suchen. Es wird um eine Bewegung an der *Grenze* zwischen dem Philosophischen und Nicht-Philosophischen bzw. an den Rändern der Philosophie gehen, um die Frage zu stellen, ob das Draußen nicht Drinnen zu treffen ist. Geoffrey Bennington weist darauf hin, dass die Schließung bzw. Geschlossenheit der Metaphysik der Präsenz „in einer invaginierten Form gedacht werden“ kann, „die das Außen ins Innen wiedereintreten lässt.“<sup>58</sup> Die Heterogenität der Räume (Innen-Außen) sollen nicht mehr als gefährliche Überschreitung der Grenzen oder als Grund eines Endes angesehen werden. Diese fundamentale Heterogenität soll vielleicht als eine Gelegenheit betrachtet werden, mit der Unterdrückung, der Verleugnung, der abschreckenden Rhetorik, der Gewalt der Sprache und mit dem Anspruch, der Gegenwart Herr zu werden, aufzuhören; oder als eine Chance für Institutionskritik, für eine Öffnung für das *Andere*, für die Affirmation des Nichtidentischen, für ein zukünftiges Denken und die Wahrnehmung unserer philosophischen Verantwortung.

---

<sup>56</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta“:in: ders.: *Positionen*, S. 88: „[...] [D]er Augenblick des Umsturzes [stellt] keine tote Zeit dar.“

<sup>57</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, S. 95.

<sup>58</sup> Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*, S. 294.

## I. Kapitel: Von dem apokalyptischen Ton in der Philosophie

Der in diesem Kapitel bearbeitete Vortrag, der von Jacques Derrida auf dem von Philipp Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy vom 23. Juli bis zum 2. August 1980 in Cerisy-la-Salle unter dem Titel „Les fins de l’homme. A partir du travail de Jacques Derrida“ veranstalteten Kolloquium gehalten wurde, trägt den Titel *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*<sup>59</sup>, der eine zitathafte Imitation des Titels einer kaum bekannten Schrift von Kant (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*<sup>60</sup>) ist. Derrida wollte diesen Titel der kantischen Schrift nicht nur imitieren, sondern auch in eine andere Gattung verwandeln, verschieben, deformieren und parodieren (vgl. A 17). Andererseits liest Derrida die Offenbarung des Johannes, und legt anhand Kants Schrift und der Offenbarung des Johannes eine „Relektüre“ dar. Er bringt einen Text des apokalyptischen Genres mit einem des philosophischen zusammen und versucht diese Texte ineinander zu übersetzen, ineinanderzufügen, *aufeinanderzupropfen*, ohne die Unterschiede einzubüßen. Der Vortrag wird zu einem Anlass, einerseits den *apokalyptischen Ton* in der Philosophie und die Grenzen der Entmystifizierung dessen als eine Aufgabe der Aufklärung zu hinterfragen und andererseits – wie John D. Caputo aufweist<sup>61</sup> – zu einer Stellungsannahme zur Kritik an Derridas eigene Philosophie bzw. an der Dekonstruktion.

Dieses Kapitel soll mit Hilfe anderer Texte Derridas darstellen, wie Derrida im Apokalypse-Vortrag, uns „die alte Verbundenheit dieser Antagonisten oder Protagonisten“ zeigt, ohne Partei „zwischen der Metapher und dem Begriff, der literarischen Mystagogie und der wahren Philosophie“ (A 38) zu ergreifen. In diesem Sinne wird im Folgenden versucht, zu zeigen, wie sich die herkömmlichen Spaltungen der abendländischen Philosophie wie Vernunft und Orakel, Metapher und Begriff, Philosophie und Literatur, Rationalität und Irrationalität, Aufklärer und Anti-Aufklärer, das Eigene und Andere, aus sich selbst heraus infrage gestellt finden. Darüber hinaus soll diese Infragestellung zu einer Erschütterung der Voraussetzungen der jeweiligen Diskurse bzw. Texte führen, die von Derrida im Namen der Öffnung, im Namen eines zukünftigen Diskurses dekonstruiert wurden.

---

<sup>59</sup> Derrida, Jacques: „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“: in: ders.: *Apokalypse*. Übers. von Michael Wetzl. Hg. v. Peter Engelmann. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2012, 11-75 (=A)

<sup>60</sup> Kant, Immanuel: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796): in: Kant’s Werke VIII: *Abhandlungen nach 1781*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1923, S. 387-406 (=VT)

<sup>61</sup> Vgl. Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1997, S.88.

## I.1 Kants Streit mit den *Mystagogen*

In der Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, die im Jahr 1796 in der *Berliner Monatsschrift* erschien, richtet Kant seine scharfe Kritik auf Johann Georg Schlosser, der seine Kommentare zu der deutschen Übersetzung der Briefe Platons (1795) über die gescheiterte Syrakus-Revolution publiziert hat.<sup>62</sup> Johann Georg Schlosser, der der Schwager von Goethe und ein politisch Konservativer war, hat diese Briefe ausgenutzt, um zu zeigen, dass eine revolutionäre Politik eine Vergebliche sei.<sup>63</sup> In diesem Sinne kann Kants Kritik auch als eine Entgegensetzung von Aristokratie bzw. demagogischer Oligarchie und vernünftiger Demokratie gelesen werden (vgl. A 26).

Schlosser begreift in seinem Kommentar zu den platonischen Briefen die Ideen als etwas Unveränderliches, Ewiges, Gleichbleibendes, das man nur durch die Seele erkennen könne, und behauptet, dass „das Heiligthum der Wahrheit“ nur nach so einem Erkenntnisprozess durch die Seele erreicht werden kann.<sup>64</sup> Die Ideen lassen sich nur durch die Seele anschauen, die den konflikthaften Dualismus zwischen Verstand und Gefühl beseitigen kann, weil beide in der Seele eine Einheit bilden, und die Seele das eigentliche Erkenntnisvermögen und nicht der Verstand sei.<sup>65</sup> Schlosser erklärt, dass der kantische Kritizismus die Wahrheit zum Verschwinden bringt und die Art, wie Kant philosophiert, die Wahrheit vollkommen verberge, so dass keiner nach ihr mehr suche. Er schreibt:

„Ich gehe in dem System herum, und rufe der Weisheit, wie Orlandino in dem Zauberpalast der Lirina seiner Geliebten ruft; ich glaube sie zu sehen, aber wenn ich sie ergreifen will, so entschlüpft immer die Erscheinung, die mich täuschte, meiner Hand, und spottet noch unfreundlich meines Wahns. In Plato's System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen, aber, wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann, so fühle ich wenigstens, daß Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin ahnden kann. Macht uns die neue deutsche Philosophie glücklicher, wahrer, besser, macht sie uns nur gewisser, wenn sie neue Schleyer auf die alten wirft, oder wenn sie

---

<sup>62</sup> Platon: *Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser*. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795.

<sup>63</sup> Vgl. Sherwood, Yvonne: „‘Napalm Falling like Prostitutes’. Occidental Apocalypse as Managed Volatility“: in: Feik, C./ Schlöndorff L./ Wieser, V./Zolles, C./Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik*. Kompendium zur Genealogie der Endzeit. Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 66.

<sup>64</sup> Vgl. Schlosser, Johann Georg: „Kommentar“: in: Platon: *Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser*. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795, S. 180f.

<sup>65</sup> Vgl. Follak, Andrea: *Der „Aufblick zur Idee“ : eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher*, Paul Natorp und Werner Jaeger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 152.

vielmehr gar die Göttin so verschwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?“<sup>66</sup>

Die von Kant stark kritisierten bildlichen Beschreibungen verwendet Schlosser – in Anlehnung an das Sonnengleichnis von Platon – weiter bei seinen Erörterungen über die menschliche Wahrheitssuche und das menschliche Streben nach der Erkenntnis:

„Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahnt werden. Diejenigen Philosophen, welche die Sonne selber mahlen wollen, haben sicher nur eine Theatersonne gegeben; - und viele haben, weil sie diese billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahndeten, sich begünstigt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr sehen zu wollen.“<sup>67</sup>

Nach Schlosser kann der Mensch die Erkenntnis von der Sonne bzw. die eigentliche Wahrheit nicht erlangen und nur die „Morgenröthe“ erkennen. Weil die Philosophie nicht vermag, die Ideen zu erkennen, sieht Schlosser das „Ahnen“ als eine Möglichkeit, um etwas von der Wahrheit zu erfassen. Das, was man durch Ahnung erlangt, „verweist auf eine Innerlichkeit, die sich nicht mit Logik und der begrifflichen Klärung befassen möchte.“<sup>68</sup>

Kant richtet seine Kritik in seiner nach einem Jahr nach der Übersetzung von Schlosser erschienen Schrift an Schlosser, ohne seinen Namen zu erwähnen. Laut Kant kann die Philosophie von Platon für begriffliche Klarheit und Rationalität gebraucht werden, jedoch sei er gleichzeitig ohne seine Absicht und wegen den bestimmten Neoplatonikern der Vater aller Schwärmerei in der Philosophie geworden (vgl. VT 398). Kant zufolge hat Platon seine intellektuellen Anschauungen nur „zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses a priori“ gebraucht, und nicht „um es durch jene im göttlichen Verstande lesbare Ideen zu erweitern“ (VT 398). Durch diese Worte macht Kant in seiner Schrift deutlich, dass er Schlossers Übersetzung nicht als Platons Werk sieht.

Kant zieht in seiner Schrift klare Grenzen, und bestimmt was Philosophie und die philosophische Arbeit sein sollten, und wie jene Platon-Interpreten diese Aufgabe nicht erfüllen können. Die Schrift scheint eine Vergleichung zu sein zwischen denjenigen, die arbeiten müssen bzw. den Philosophen und denjenigen, die vornehm tun bzw. der Dichtertalente, die

---

<sup>66</sup> Schlosser, Johann Georg: „Kommentar“: in: Platon: Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795, S. 183f.

<sup>67</sup> Schlosser, Johann Georg: „Kommentar“: in: Platon: *Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser*. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795, S. 191f.

<sup>68</sup> Follak, Andrea: *Der „Aufblick zur Idee“*, S. 153.

„im Gefühl und Genuß [...] schwärmen [...]“ (VT 393), und ihren Adepten von dem Volke bzw. Ungeweihten unterscheiden. Kant setzt die Philosophie als die wissenschaftliche Lebensweisheit der Enthüllung des Geheimnisses entgegen, die „eine vorgebliche Philosophie“ sei, „bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen [...].“ (VT 390) Der *Mystagoge*, der von Kant hauptsächlich angeklagt ist bzw. Johann Georg Schlosser, versuche, die ganze Weisheit, die die Philosophie mit Fleiß verschafft, mit einem Blick auf Inneres zu leisten. Die *Mystagogen* erfüllen die Funktion eines Menschenführers, der ins Mysterium führt, und ein *Geheimnis*, das niemals in der geläufigen Sprache, sondern nur durch Initiation und Inspiration mitgeteilt werden kann, als Privatbesitz innehat (vgl. A 25). Kants Kritik stellt eine Szene der Entgegensetzung von Gabe und Arbeit bzw. Anschauung und Begriff dar, die für Derrida *hierarchisierend* zu sein scheint (vgl. A 26).

In dem Augenblick, in dem die Philosophie *seine erste Bedeutung* verliert, beginnen jene Nicht-Philosophierenden die Mysteriösen zu spielen, denen man auf gar keinen Fall nachsehen könne, „weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen“ (VT 394), indem sie die Stimme der Vernunft mit der Stimme des Orakels vermischen. Im Gegenteil zum Philosophieren geschehe der Anspruch, „Philosophen sein zu wollen“ in einem *vornehmen Ton*, und das ist eher „ein Philosophieren durch Obscuriren“ (VT 394) bzw. durch den Einfluss eines höheren Gefühls, so als hätte die Philosophie ihre fühlbaren Geheimnisse (vgl. VT 395).

„Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandnis. – Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit gehört: dem Wissen, Glauben, Meinen. Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. Ahnung des Übersinnlichen.“ (VT 396f.)

Kant zufolge wollen *die Mystagogen* sich und die Adepten durch die bloß subjektiven Gefühle und Ahnung täuschen. Durch ihre neue mystisch-platonische Sprache versuchen sie bildliche Ausdrücke verständlich zu machen: „In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisierende Gefühlsphilosoph unerschöpflich: z.B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, daß man das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preisung der Kunst der Afterplato, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin ahnen

kann.“[...]“(VT 399). Kant als Fortschrittsdenker, der an die entmystifizierte Zukunft der Philosophie glaubt, sieht die Gefahr und warnt uns vor dem Tod aller Philosophie:

„Das hierin [in der Ahnung des Übersinnlichen; C.S] nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transcendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.“ (VT 398)

Kant zufolge überdeckt, entgleist und trübt die Stimme des Orakels die Stimme der Vernunft; verstimmt die Köpfe zur Schwärmerei, indem sie ihnen Geheimnisse einflüstert. Die Kritik wird bis zu der Erörterung geführt, dass die Vernunft die gemeinsame Grundlage für das Erlangen der Erkenntnisse ist, weil die Stimme der Vernunft zu jedermann deutlich redet. Die innere Erfahrung und das Gefühl werden durch die Stimme der Vernunft aufgeregt (vgl. VT 402), können die allgemein gültigen Gesetze der praktischen Vernunft aber nicht durch bloßes Gefühl erlangen. Die Stimme der praktischen Vernunft, die nichts beschreibt aber diktiert (*dictamen rationis*), ist das Prinzip, das bessere Menschen machen könne<sup>69</sup>: „Nun findet jeder in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen.“ (VT 402) Jeder Mensch findet in sich die Idee der Pflicht, weil diese „eherne Stimme“ für jeden Menschen hörbar ist. Wenn diese erhabene Stimme *diktirt*, sei der Mensch bereit, seine innigsten Lockungen der Triebe und Wünsche aufzugeben, obwohl diese Stimme nichts anzubieten hat bzw. nichts ersetzt. Durch solche Qualitäten führt die Stimme der Vernunft einen dazu, zu fragen:

„Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehere, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit und zugleich die

---

<sup>69</sup> Vgl. Kant: *Vornehmen Ton*, S. 402; vgl. Platon: *Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795, S. 184: Kant beantwortet hier die Frage Schlossers, ob die neue deutsche Philosophie uns glücklicher, wahrer und besser macht.*

Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt [denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniß selbst ausmacht), die ganze Seele auf.“ (VT 402f.)

## **I.2 Heimgesucht von einem ausgeschlossenen *Unzulässigen***

Derrida zufolge geht es in der Schrift von Kant um eine zentrale Form einer metaphysischen Debatte, insofern sie auf eine Idee eines Zentrums gegründet ist und versucht, durch dieses Zentrum die Bedeutung bzw. den Endzweck der Philosophie zu garantieren, bzw. durch konstitutive Gegensätze wie Überleben/Tod der Philosophie bzw. Poesie/Prosa operiert. Die Debatte ist für Derrida deshalb anziehend, weil die Philosophie auch der *Mystagogen* zufolge am Ende sei, und „nicht erst zufolge der kantischen Begrenzung oder der dem metaphysischen Reich gesetzten Grenzen“ (A 41), sondern seit zweitausend Jahren, „weil ‚der Stagirit für die Wissenschaft soviel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat‘.“ (VT 394) Kant richtet in seiner Schrift seine Kritik nicht nur an Schlosser, sondern auch an Jacobi, der einer von den Zeitgenossen Kants ist, die den Verlust der poetischen Seite des philosophischen Denkens beklagen und auch wegen diesem Verlust das Ende der Philosophie verkünden.<sup>70</sup> Es geht um das Ende bzw. den Endzweck der Philosophie, und die Debatte verwandelt sich in einen Kampf um die Nachtwache der Philosophie unter deren Behütern. Kants Projekt, das im Schützen des nüchternen neutralen Charakters des philosophischen Diskurses besteht, ist ein fortdauerndes Projekt. Derrida zweifelt nicht an Kants Intention, jedoch hebt er hervor, dass die Debatte zwischen dem *Aufklärer* und dem *Mystagogen* – der Erste kämpfe gegen die strategischen Interessen, Verlockungen, rhetorisch-poetische Tendenz etc. und der Zweite strebe auch nach Anerkennung und Wachsamkeit – immer noch weitergeführt wird, und die Philosophiegeschichte durch eine ständige Verschiebung des Endes der Philosophie gekennzeichnet ist. Was Derrida noch hervorzuheben versucht, ist, dass Kant selbst von dem heimgesucht wird, was er in dieser Debatte als Unzulässiges für die Zukunft der Philosophie ausschließt (vgl. A 42).

Nach Derrida nimmt Kant an der Debatte um die Metaphysik, am Streit um den Tod bzw. die Zukunft der Philosophie teil und fordert die Befreiung von der verschleierte Göttin, damit das moralische Gesetz als das Unbedingte jenseits jeder Personifizierung vernommen werden kann, er schlägt den *Mystagogen* – mit den Wörtern von Derrida – eine Art „Konkordat“ (A

---

<sup>70</sup> Vgl. De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 372f.; vgl. Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalypik II“: in: *Theologie der Gegenwart* 45 (1). 2002, S. 109.

42) für die Zukunft der Philosophie vor, dessen Voraussetzung ein Ausschluss eines Unzulässigen ist:

„Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschungen gar zu überheben; da sie bloß spekulativ ist, und, was uns zu tun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen eigentlichen allein *philosophisch*, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, [...] eine *ästhetische* Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist.“(VT 405)

Nun empfiehlt Kant, auf die Personifizierung und Ästhetisierung der sinnlichen Stimme zu verzichten, den mystagogischen Pathos zu vermeiden, die Philosophie von der verschleierten Isis frei zu machen, um rein das moralische Gesetz, die Stimme der Vernunft, das Unbedingte und Absolute zu vernehmen. Die bildliche Darstellung des weiblichen Körpers der verschleierten Isis soll als Unzulässiges ausgeschlossen werden, weil das, was wir in seiner unverletzlichen Majestät vernehmen, nicht die verschleierte Göttin, sondern das moralische Gesetz in uns ist. Auf dieses ausgeschlossene Unzulässige macht Derrida uns aufmerksam, welches heute für das Denken des Gesetzes und der Ethik nicht unbedeutend ist.<sup>71</sup> Andererseits kommt die Entmystifizierung, nach der Kant strebt, zu ihrer eigenen Grenze wo Kant die verpflichtende Stimme vernimmt aber nicht beweisen kann, woher diese Stimme kommt. Insofern eine unmögliche Antwort auf die Frage „Woher?“ die Grenzen des Verstandes überschreitet<sup>72</sup>, käme sie „letztlich immer einer ästhetischen Personifizierung gleich.“<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 44: „Waffenstillstand setzt einen gewissen Ausschluss voraus. Er setzt etwas *Unzulässiges* voraus. Es gibt einen ausgeschlossenen Dritten [...]“

<sup>72</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Aporien. Sterben – Auf die ‚Grenzen der Wahrheit‘ gefaßt sein*, Übers. v. Michael Wetzell. München: Fink 1998, S. 23: „Was also bedeutet das Überschreiten dieser Grenze des Allerletzten? [...] Das „ich trete ein“ beim Überschreiten der Schwelle, das „ich überschreite“ (paraô) setzt uns so gewissermaßen auf die Spur des aporos oder der Aporie: das Schwierige oder Nichtvollziehbare, hier das unmögliche, verweigerte, verneinte oder verbotene Überschreiten, ja sogar das, was noch etwas anderes sein kann, das Nicht-Überschreiten, ein Ereignis des Kommens oder der Zukunft [...]“

<sup>73</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 183.



## I.2.1 Die Stimme der Vernunft und die des Orakels

„Kant is terrified of the agogic/apocalyptic function that stretches time and exits standard time signatures. The verb used by Kant is *verstimmen*: to put out of tune. [...] The problem is not just a rising hysterical tone, but a jumbled ton: a ‘derangement, an out-of-tune-ness’. The particular crime is ‘perverting the voice of reason, by *mixing the two voices of the other in us, the voice of reason and the voice of oracle*.’”<sup>74</sup>

Kant betont, dass es das Einzige ist, was der *Schwärmer* hoffen kann, dass er der Göttin so nah kommt, damit man das Rauschen ihres Gewandes vernimmt (vgl. VT 399). Der Mystagoge hebt den Schleier nicht auf, sondern versucht vielmehr hinter dem Schleier etwas zu erahnen. Wie dünn der Schleier ist, wird nicht gesagt. Dazu meint Kant *sarkastisch*: „vermuthlich doch noch so dicht, daß man aus dem Gespenst machen kann, was man will, denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.“ (VT 399) In diesem Sinne ist der Schleier attraktiver als das, was hinter dem Schleier ist. Diese relativierte Anwesenheit entfesselt nach Derrida das, was Freud *Bemächtigungstrieb* nennt. Hent De Vries erklärt wie folgt:

„This drive is evoked by a relative absence or, rather, presence-absence, that the veil, playing *around* the figure or imagined body – which is nothing determinable or, at least, nothing that we could bear to see – symbolizes, allegorizes, supplements in a suggestive metonymy, for as long as it last. For the desire cannot conquer its object without destroying its – fatal – attraction, without liquidating what it strives for: the figure of Isis is constituted and constructed from within as that which eludes and excludes all vision, all touching, and every conceptual or poetical appropriation.”<sup>75</sup>

Was beide Parteien, Kant und der Schwärmer in eigener Art und Weise *ausschließen*, ist der weibliche Körper hinter dem Schleier. Der Mystagoge will es nur erahnen und den Adepten nicht so einfach sagen, was er ahnt. Kant will aber auch den weiblichen Körper ausschließen, weil er vor der femininen Figur Angst hat, die eventuell die Stimme der Vernunft durcheinanderbringt. Nach Kant braucht man weniger einen weiblichen Körper hinter einem Schleier und vielmehr einen Probiereisen für unsere Gefühle, der den Unterschied ans Licht bringen kann, was moralisch bzw. pathologisch ist: „Diejenige Lust (oder Unlust), die

---

<sup>74</sup> Sherwood, Yvonne: „Napalm Falling like Prostitutes’. Occidental Apocalypse as Managed Volatility“, S. 68f.

<sup>75</sup> De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 378.

nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muß, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muß, ist moralisch.“ (VT 395) Die apriorische Form des Gesetzes sollte jeder Willensbestimmung vorstehen, und alles Begehren wird vor dem ihr vorausgehenden Gesetz beschworen. Kant zufolge wird der Mystagoge durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet, insofern er jene Göttin ahnen kann (vgl. VT 405). Das eigentliche Geschäft der Philosophie sei vernachlässigt, so dass die Stimme der Vernunft und die des Orakels sich vermischen. Alles, was aus Gefühl gesagt oder getan wird, wird von Kant für Schwärmerei gehalten.<sup>76</sup>

Die kantische Pflicht als moralisches Gesetz ist bis auf die *Achtung* von jedem Gefühl unabhängig. Sie bedeutet das Ende aller Bindungen an das Göttliche, und weist auf das Gebot hin, das innere Orakel zu kappen.<sup>77</sup> Kant betrachtet die praktische Vernunft als Triebfeder des freien Handelns des Menschen, der sich von den Sinneseindrücken und Gefühlen eventuell distanzieren und als freies Wesen nach Gesetzen handeln kann. Darin liegt die Autonomie des Menschen, durch die sich der freie Wille als Voraussetzung des verantwortlichen Handelns zeigt. Die Moral kann laut Kant nicht auf Gefühlen basieren, sondern soll sich nur aus der Vernunft herleiten und nur in der Autonomie liegen. Sowohl als eine intime als auch als eine universale Stimme, die Stimme der Vernunft erklingt in jedem Menschen gleich: „[...] Jeder Mensch findet in sich die Idee der Pflicht, die in ihm derart stark erklingt, ihn im Innersten derart durchdringend und nachwirkend, ja sogar wie ein Donnerschlag trifft, dass der Mensch zittert, wenn er diese eherne Stimme hört, die aus der Höhe ihrer Majestät ihm gebietet, seine Triebe aufzuopfern, den Verlockungen zu widerstehen, auf seine Wünsche zu verzichten.“ (A 31)

Obwohl das moralische Gesetz das Ende aller Bindungen an das Göttliche bedeutet, ist die Stimme der Vernunft mit einer göttlichen Stimme gesegnet: „Bedient er [Kant; *Anm. C.S.*] sich nur ‚unschuldig‘ einer gebräuchlichen, von der Tradition überlieferten Metapher, oder benennt er eine spezielle Instanz, die für den Vernunftgebrauch entscheidend ist? [...] Ist dies der blinde Fleck der kantischen Vernunft?“<sup>78</sup> Die Pflicht als die Stimme des moralischen Gesetzes droht nicht, sondern verlangt eine Unterwerfung des Willens unter die Vernunft und den kategorischen Imperativ. Die Stimme der Vernunft ist insofern eine mysteriöse Kraft, als dass sie uns ganz stumm fordert, der Vernunft zu folgen. Mladen Dolar weist darauf hin, dass

---

<sup>76</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, Hg. v. Wilhelm Weischedel. 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 208f.; Vgl. Kant: *Vornehmen Ton*, S. 405.

<sup>77</sup> Vgl. Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 120.

<sup>78</sup> Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*, S. 121.

die Stimme alleine die Macht der Vernunft ist.<sup>79</sup> Auch wenn die Stimme des moralischen Gesetzes depersonifiziert ist, bleibt sie geheimnisvoll und mystisch. Auch wenn Kant es didaktisch oder strategisch meint, setzt er das moralische Gesetz für einen Moment mit der verschleierte Göttin Isis und ihrer Erhabenheit gleich:

„Das ist das *wahre* Mysterium. Kant nennt es ebenfalls ‚*Geheimnis*‘, aber es ist nicht mehr das Geheimnis der Mystagogen. Es ist das zugleich vertraute [*domestique*], intime und transzendente Geheimnis, das ‚*Geheimnis*‘ der praktischen Vernunft, der Erhabenheit des Gesetzes und der moralischen Stimme. Die Mystagogen verkennen dieses *Geheimnis*, sie vermengen es mit einem Geheimnis der Vision und der Berührung, während das moralische Gesetz sich niemals sehen oder anfassen lässt. In diesem Sinne ist das *Geheimnis* des moralischen Gesetzes mehr dem Wesen der Stimme verbunden, die gehört aber nicht berührt oder erblickt wird und die sich so jeder äußeren Anschauung zu entziehen scheint. Aber selbst in seiner Transzendenz ist die moralische Stimme näher und folglich selbst affizierender, autonomer. Das moralische Gesetz ist also akustischer [*auditive*], hörbarer [*audible*] als das mystagogische Orakel, das noch von Gefühl, Erleuchtung oder anschauer Vision, von Kontakt und einem ‚*mystischen Takt*‘ beherrscht ist. Der vornehme Ton klingt falsch, weil er dem Wesen der Stimme fremd ist.“ (A 32)

In der kantischen Moralphilosophie verbietet die Universalität des Gesetzes eine Geheimsprache, und spricht jedem gleich. Jedoch ist sie auch mit Unklarheiten verbunden. Das moralische Gesetz spricht mit einer Autorität, aber trotzdem fehlt ihm die Macht, um unmittelbar den Willen zu bestimmen, weil die Vernunft – wie Mladen Dolar darauf hinweist – an sich machtlos ist. In diesem Moment gewinnt das Gefühl der *Achtung* – fürs moralische Gesetz – unter allen Gefühlen ein Privileg. Das Gefühl der *Achtung* ist nicht pathologisch, sondern *apriori*, insofern es als die treibende Kraft der Vernunft vom moralischen Gesetz selbst hervorgebracht wird.<sup>80</sup> Mladen Dolar deutet darauf hin, dass „die Achtung für das moralische Gesetz in der kantischen Argumentation strukturell denselben Ort einnimmt wie die Stimme der Vernunft.“<sup>81</sup>

Wie garantiert die Stimme der Vernunft aber den Unterschied zu der Stimme des Orakels? Besetzt die Stimme des moralischen Gesetzes den verlassen Platz der göttlichen Gesetze? Das Problem bleibt insofern bewahrt, als das Vernunftgesetz und der kategorische Imperativ in ihrer Unbegreiflichkeit begriffen werden. Der Ursprung der Moral liegt in der Autonomie und gründet im Subjekt. Das Vernunftgesetz ist aber unbegründbar, und wird in seiner

---

<sup>79</sup> Vgl. Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*, S. 122.

<sup>80</sup> Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, Hg. v. Wilhelm Weischedel. 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 191ff. [127]. Im Folgenden zitiert als: Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Seite [Seiten der Originalausgabe].

<sup>81</sup> Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, Anm.5, S.122.

Unbegründbarkeit vernommen bzw. begriffen, und die Stimme der Vernunft bleibt „mit dem Rätsel des Subjekts der Äußerung des moralischen Gesetzes verbunden“<sup>82</sup>. Aus dem unbegründbaren Vernunftgesetz folgt der kategorische Imperativ, der als Autorität sich an alle per „Du“ wendet. Die Stimme des moralischen Gesetzes erregt das größte Erstaunen vielleicht auch deshalb, weil wir nicht wissen, wer uns in der zweiten Person anspricht und sagt „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>83</sup> Es redet mit uns auch aus einem unerreichbaren Ort. „Der innerste Bereich des Bewußtseins kommt von einem Ort jenseits des Bewußtseins, er ist eine atopische Stimme, der sich von innen her an uns wendet, der innere *atopos*.“<sup>84</sup>

### **I.2.2 Die Fiktion im Herzen des moralischen Gesetzes?**

Um die Problematik, die bisher zu behandeln versucht wurde, deutlicher zu machen, erlaube ich mir, die folgende Textstelle aus *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* von John D. Caputo in voller Länge zu zitieren:

„Kant is doing combat with ‘mystagogues’, purveyors of secret, supernatural visions who dispense with the necessity for public argumentation and use their private visions to establish their ‘gogic’, ‘ductive’, seductive power over others. The mystagogues are upstarts (*parvenus*) who give themselves airs, a lordly (*vornehmen, grand seigneur*) and undemocratic tone that would ring in the death of philosophy. To these spirit-seers Kant opposes not only the unforced force of reason but also a powerful counterforce, the counter-tone of sarcasm and satire, which he otherwise claims has no place in philosophical argumentation. These *Führers* claim to possess a secret (*Geheimnis*) that authorizes them to lead the rest of us around. But the mystagogues are ‘cracked’, *verstimmt*, deranged, delirious, derailed, and out of tune. They march to the tune of their own private voices, which they alone are authorized to interpret, instead of heeding the voice of reason, which speaks in publicly adjudicable and democratic tones. [...] These mystagogues have mystified philosophy, turning it into a kind of cryptopoetics, in which metaphors are substituted for arguments, and philosophy is confused with literature.“<sup>85</sup>

Dazu muss Kants Strategie nochmal unterstrichen werden: Kant zufolge führt die Art und Weise, wie Schlosser Philosophie zu treiben versucht, die Philosophie zu ihrem Tod. In einer aufklärerischen Intention betont Kant, dass die Mystagogen die Philosophie in Poesie

---

<sup>82</sup> Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 122.

<sup>83</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 140 [54]; vgl. dazu Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 121 ff.

<sup>84</sup> Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 123.

<sup>85</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, S.89.

umdichten und die bildlichen Ausdrücke und Metaphern missbrauchen, weil sie ohne Trug und Nachäffen keine symbolische Macht usurpieren können, und die Adepten nicht empfänglich für die Ahnungen machen können. Um die Zukunft der Philosophie zu retten, erlaubt Kant sich selbst, die neutrale Sprache der Philosophie außer Kraft zu setzen, in dem er rhetorisch vor dem Tod der Philosophie erschrecken lässt. Andererseits erscheint „das Ausschließen eines Unzulässigen“ um des Konsens willen als das zweite Moment, das auch für heutige ethische und politische Diskussionen bedeutsam ist. Inwiefern kann dieses Vorhersehen des Todes der Philosophie als ein Moment des Außerkraftsetzens der philosophischen Argumentation bzw. ein Verzicht auf den nüchternen Charakter der Philosophie betrachtet werden? Inwiefern setzt dieser beliebige Verzicht um der Zukunft der Philosophie willen eine Vorherrschaft seitens Kant voraus?

Berücksichtigt man den Vorwurf Derridas Philosophie gegenüber, dass er die Philosophie in Poesie umdichtet und die philosophische Argumentation mit der Literatur vermischt, kann man vielleicht einen Anhaltspunkt unter anderen finden, warum Derrida der Streitschrift von Kant Aufmerksamkeit schenkt. Nun ist alle Philosophie für Kant prosaisch, und nur die *Kaufmänner* schlagen vor, poetisch zu philosophieren, indem sie einen literarischen Platonismus durch die poetischen Gefühle treiben (vgl. VT 405). Vorläufig werden Literatur, Dichtung und Poesie auf derselben Ebene eingeordnet, um auf eine Spaltung zwischen dieser und der Philosophie hinzuweisen, die die Philosophiegeschichte bis Nietzsche mitbestimmt hat. Sogar Platon halte die Dichtung für einen Feind der Philosophie und wollte die Dichter aus dem idealen Staat verbannen, obwohl seine Dialoge selber einen künstlerischen Anspruch hatten.<sup>86</sup> Seitdem die ersten griechischen Philosophen des 6. Jhd. v. Chr. die Philosophie als wissenschaftliche Methode unternahmen und auf die mythisch-poetische Welterklärung verzichteten, hat die Philosophie als „wissenschaftliche Lebensweisheit“ (VT 389) einen Vorrang gegenüber der Poesie bzw. Dichtung. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* wird insofern zu einem „Pamphlet“, als Kant aus einer Position eines Hüters der neutralen Sprache der Philosophie schreibt und die anderen denunziert, weil er die Philosophie von den bildlichen Darstellungen, Metaphern und Synekdochen gefährdet sieht, die zum Genre der Poesie gehören.

Enthält aber Kants Schrift nicht doch eine Schicht, die der Rhetorik bzw. Fiktion zugeordnet werden kann, insofern er vor dem Tod der Philosophie abzuschrecken versucht?

---

<sup>86</sup> Vgl. Böhler, Arno: „Philosophie ALS künstlerische Forschung. Philosophy on Stage“: in: Böhler, Arno/ Herzog, Christian/ Pechriggl, Alice (Hg.): *Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag 2013, S. 227f.

Und inwiefern ist die Voraussetzung angemessen, dass der philosophische Diskurs komplett unliterarisch ist? Sollen die sarkastische Art und Weise, in der Kant sein Pamphlet geschrieben hat, und die Rhetorik vom Tod der Philosophie als ein Unfall oder Verfall angesehen werden? Mit Derrida, dem vorgeworfen wird, die Grenze zwischen Literatur und Philosophie zu verwischen, wird nicht nur die Grenze zwischen Philosophie und Literatur, sondern die Literatur selbst in Frage gestellt, weil „es [...] Fiktionen, Allegorien, Mythen, Symbole oder Parabeln [gibt], die nichts eigentlich Literarisches haben.“<sup>87</sup> Die Literatur muss auch von der Poetik bzw. Dichtung, Belletristik und reinen Fiktion unterschieden werden, da sie eine durch Gesetze und Konventionen fixierte, relativ junge Erfindung ist.<sup>88</sup> Andererseits geht es nicht nur um die Infragestellung der Grenze zwischen Philosophie und Literatur, die zu einer Detotalisierung führen soll, sondern auch um die Frage, wie die Literatur bisher unter dem Einfluss der klassischen philosophischen Annahmen und Oppositionen theorisiert, kategorisiert und kritisiert wurde.<sup>89</sup> Derridas *Schreiben* über die literarischen Texte und sein *Lesen* basieren auf einer *Verantwortung*, die nicht übernommen werden und zugleich eine Chance oder ein Risiko sein kann. Es geht um eine ethisch-politische Dimension, falls dieses Streben sich um die Zukunft, das Andere und die Chance der Öffnung dreht. Deshalb wird die Frage, die die herkömmliche Opposition und Hierarchie zwischen Philosophie und Literatur hinterfragt, für uns wichtiger: Was soll das genau heißen, dass Literatur „einer der möglichen Anderen der Philosophie“<sup>90</sup> ist. Wie im Folgenden deutlicher werden soll, lautet eine weitere wichtige Frage: was kann uns die Literatur durch ihren speziellen Bezug zum Gesetz über das Gesetz lehren,

---

<sup>87</sup> Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Unveränderte Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 36 (=P)

<sup>88</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „This Strange Institution Called Literature“. *Interview by Attridge Derek*. trans. Bennington Geoffrey and Bowlby Rachel.: in: *Acts of Literature*. Ed. by Attridge Derek, New York: Routledge, 1992, S. 40.

<sup>89</sup> Vgl. Attridge, Derek: „Derrida and the Questioning of Literature“: in: Derrida, Jacques: *Act of Literature*. Ed. by Derek Attridge. New York: Routledge 1992, S. 3: „Literary theory, or poetics, has always consciously worked under the sign of philosophy. But literary criticism, too, has operated for the most part within the bounds established by classical Greek thought, taking for granted the rules of syllogistic reason, the ultimate priority of meaning over its mode of articulation, and such fundamental and absolute oppositions as the intelligible and the sensible, form and matter, subject and object, nature and culture, presence and absence. Literature has often been read in terms of a dominant meaning or of a dominant form; although a given critical tradition may emphasize one of these at the expense of the other, or insist on their interdependence, this does not diminish the determining force of the philosophical categories themselves. Or it has been read as understandable in terms of an origin (biographical, historical, socioeconomic, psychoanalytic) or a goal (aesthetic, moral, spiritual, political), or as fundamentally mimetic and therefore answerable to a classical notion of truth. The result has been a representation of literature as itself governed by these oppositions and assumptions, a representation which one cannot simply call “inaccurate” since it responds to a marked tendency in a large part of Western literary writing.“

<sup>90</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«“: in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 260.

wenn die Gesetze der Literatur dazu tendieren, dem Gesetz zu widerstehen oder es aufzuheben, oder wenn die Literatur als Institution dazu tendiert, die Institution zu unterlaufen?<sup>91</sup>

Der von Derrida 1982 auf einem Jean-François Lyotard und seinem Werk gewidmeten Kolloquium in Cerisy-la-Salle gehaltene Vortrag *Préjugés* befasst sich anhand der (Re-)Lektüre von Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz* mit den Fragen, wie man entscheidet, ob eine Erzählung zur Literatur gehört, bzw. warum es nicht so einfach ist, zu sagen, was zur Literatur gehört; ob die Erzählung von Kafka der Literatur angehört. Dadurch werden nicht nur gewisse Überzeugungen – wie Identität, Autorschaft, Gattungszugehörigkeit, Singularität etc. –, die in der abendländischen Kultur den Zugang zur Literatur prädeternieren, in Frage gestellt, sondern auch das Gesetz, das über einen Konsens hinaus zu bestimmen versucht, was der Unterschied zwischen Philosophie und Literatur wäre.<sup>92</sup> Derrida zufolge stellt Kafkas Parabel eine Frage dar, die gleichzeitig eine Frage der Literatur und des Gesetzes ist. Auf der anderen Seite wird die Frage der Literatur als die Frage nach dem Ort der Literatur gestellt. Der Titel der Parabel ist selbst eine Positionierung der Literatur vor dem Gesetz, und die Literatur betitelt sich selbst, indem sie auf das Gesetz antwortet, während sie ein eigenes Gesetz vor dem Gesetz verkündet (vgl. P 33ff.) Gleichzeitig gilt die Frage nach dem Ort der Literatur auch für das Gesetz. In diesem Sinne lädt *Préjugés* uns ein, die Frage nach dem Ort des Gesetzes in der kantischen Moralphilosophie, die interessanterweise unbeantwortet bleibt, noch einmal zu überdenken.

Wie bekannt ist, erzählt Kafka in *Vor dem Gesetz*<sup>93</sup> aus dem Jahr 1914 von einem „Mann vom Lande“, der um Eintritt in das Gesetz bittet. Der Hüter vor dem Tor des Gesetzes lässt ihn aber nicht eintreten. Im Laufe der Erzählung lesen wir, dass der Mann vom Lande für den Eintritt versucht, sich mit dem Hüter zu unterhalten, oder dass er kindisch wird, und trotzdem keinen Einlass bekommt. Nach sehr vielen Jahren vergisst der Mann vom Lande, dass dieser Hüter, den er seit Jahren beobachtet, nicht der einzige ist und es viele Türhüter nach diesem gibt. Gleich vor seinem Tod fällt dem Mann vom Lande auf, dass niemand außer ihm zum Hüter der Pforte kam, um Einlass zu verlangen. „Der Türhüter erkennt, daß der Mann schon an seinem Ende ist, und um sein vergehendes Gehör noch zu erreichen, brüllt er ihn an: ‚Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe

---

<sup>91</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „This Strange Institution Called Literature“. Interview by Attridge Derek. trans. Bennington Geoffrey and Bowlby Rachel.: in: *Acts of Literature*. Ed. by Attridge Derek, New York: Routledge, 1992, S. 36.

<sup>92</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«, S. 265.

<sup>93</sup> Kafka, Franz: „Vor dem Gesetz“: in: *Die großen Erzählungen*. Hg. v. Peter Höfle. 1. Auflage. Frankfurt a.M: Suhrkamp 2004, S. 82-84.

jetzt und schließe ihn.“<sup>94</sup> Derrida zufolge erzählt Kafka hier von einem Gesetz, „von dem wir weder wissen, *wer* noch *was* es ist.“<sup>95</sup> Deshalb kann man in erster Linie sagen, dass diese Erzählung kein Text der Philosophie, Geschichte oder Wissenschaft ist, insofern man zu dem Gesetz, das hier dargestellt wird, keinen Wissensbezug hat.<sup>96</sup> Fängt die Fiktion dort an, wo man trotz Erzählung nicht weiß, was oder wer dieses Gesetz ist?

Zwischen der Position von Kant in *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* und der des Mannes vom Lande kann eine Analogie betrachtet werden, da beide erwarten, dass das Gesetz von jedermann und für jeden immer zugänglich ist.<sup>97</sup> Im Hinblick auf die Erzählung Kafkas als Nicht-Erzählung, die uns erzählt, dass nichts stattfindet, da die Schwelle zum Gesetz nie übertreten und der Eintritt zum Gesetz ständig aufgeschoben wird und dadurch der Nicht-Ursprung des Gesetzes erklärt wird, kann über den Moment in *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* noch einmal nachgedacht werden, wobei Kant empfiehlt, auf die Nachforschung dessen zu verzichten, woher die Stimme des moralischen Gesetzes in uns kommt.

In Bezug auf die angeblich strenge Grenze zwischen Philosophie und den bildnerischen Darstellungen bzw. Metaphern, die laut Kant nicht zur Philosophie gehören, kann den letzten Sätzen der *Kritik der Praktischen Vernunft* Aufmerksamkeit geschenkt werden:

„[...] Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß [...]“<sup>98</sup>

Kant erklärt, dass das moralische Gesetz in mir vom Selbst her anfängt und mich in einer Welt darstellt, die „wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher [...] ich [...] in allgemeiner und notwendiger Verknüpfung“<sup>99</sup> erkenne. Das moralische Gesetz in mir offenbart, dass es „ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben“<sup>100</sup> gibt. Die Bewunderung und Achtung gegenüber der Moral, die „mit

---

<sup>94</sup>Kafka, Franz: „Vor dem Gesetz“: in: *Die großen Erzählungen*. Hg. v. Peter Höfle. 1. Auflage. Frankfurt a.M: Suhrkamp 2004, S. 83; vgl. Derrida, Jacques: Préjugés, S. 32f.

<sup>95</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«“, S. 284.

<sup>96</sup> Vgl. ebd.

<sup>97</sup> Vgl. De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 381.

<sup>98</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S.302 [292].

<sup>99</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S.300 [290].

<sup>100</sup> Ebd.



der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur<sup>101</sup> anfängt, können uns zur Nachforschung motivieren, die Kant zufolge auch zur Schwärmerei und Aberglaube führen kann. Sobald man eine überdachte Methode und die Schritte zur Nachforschung hat, die die Vernunft zu tun vorhat, endigt die Nachforschung des bewunderten bestirnten Himmels nicht mit der Sterndeutung. Das gilt auch für die Behandlung der moralischen Anlagen. In diesem Sinne ist die Philosophie *die Aufbewahrerin* der reinen moralischen Wissenschaft, die als *enge Pforte* zur Weisheit führt.

Indem Derrida Kant angesichts Kafkas Erzählung – und umgekehrt – *liest*, macht er einige Probleme sichtbar: Das erste Problem bezieht sich auf die Universalität des moralischen Gesetzes in der kantischen Moralphilosophie, welches für *jeden* und *immer* zugänglich ist und als kategorischer Imperativ das Subjekt absolut und unbedingt verpflichtet, „aus Pflicht“ autonom zu handeln. Darüber hinaus beruht das zweite Problem darauf, dass der Zugang zum Gesetz nicht ein Gegenstand des Konsenses ist, und sich der Möglichkeitsraum der Autonomie deshalb immer angesichts der Antinomie öffnet. Das dritte Problem führt uns auf den Ort des moralischen Gesetzes, der auch im Apokalypse-Vortrag thematisiert wird, und dessen Autorität und Vorschrift als kategorischer Imperativ zurück. Diese Probleme sollen im Folgenden angesichts der *Singularität* genauer erläutert werden.

Wie in oben genannter Stelle der *Kritik der praktischen Vernunft* betrachtet werden kann, an der Kant die Wissenschaft als *enge Pforte* und die Philosophie als ihre *Aufbewahrerin* beschrieben hat, wird die Unterscheidung zwischen Begriff und Metapher, Logik und Rhetorik, zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sprechen für einen Moment beliebig ungültig gemacht (vgl. P 44; Anm. 35).<sup>102</sup> Andererseits wird durch die Diskussion um den Ort des

---

<sup>101</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S.301 [291].

<sup>102</sup> Ein anderes Problem neben dem des Ortes der Stimme der Vernunft ist die Metapherhaftigkeit der Stimme der Vernunft selbst. Wie oben bereits gesagt wurde, waren die bildlichen Ausdrücke und Metaphern die Gründe, warum Kant den Mystagogen anklagt. Gibt es aber eine Metapher im philosophischen Text? Diese Frage, die von Derrida in seinem der Metapher gewidmeten Text *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* (in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 229-290) gestellt wird, kann man auch in Bezug auf Kants Schrift stellen. Inwiefern ist Kants Schrift frei von Metaphern? Wie definiert die Philosophie die Metapher? Wie schließt die Philosophie die Metapher wieder aus, nachdem sie sie als ihr Anderes aus sich hervorbracht hat? Was ist der ontologische Wert der Unterscheidung zwischen der Metapher und dem Begriff? In ihrem Aufsatz Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher (in: Kauark-Leite, Patricia (Hg.): *Kant and the metaphors of reason*. Hildesheim: Olms, S. 195-204) thematisiert Margit Ruffing Kants metaphorische Rede von der „Stimme der Vernunft“. Ihre Analyse führt sogar zu der Frage, inwiefern der Begriff der „Vernunft“ selbst einen metaphorischen Gehalt hat. Ruffing legt dar, dass die Vernunft nicht nur das oberste Erkenntnisvermögen bezeichnet, sondern auch als der letzte Zweck steht. Das Erkenntnisvermögen kann diesen Zweck nur anhand der mit der Moralitätsfähigkeit des Menschen verbundenen Weisheit aufzeigen. In ihrer Untersuchung geht Ruffing der frühesten Verwendung des Begriffes „Vernunft“ nach, und entdeckt, dass der Begriff als „Verständnis“, „tiefere Auffassung“, „richtige Einsicht“ etc. immer ein passives und aktives Moment beinhaltet hat. Bei der kantischen Verwendung des Begriffes „Vernunft“ wird der Akzent eher auf das Aktive und die Spontaneität gelegt. Die Vernunft hat eine Stimme, spricht als Gewissen zu uns, hilft bei der Entdeckung der Moralität, verlangt

moralischen Gesetzes und in Bezug auf die oben ausführlicher behandelte Unbegründbarkeit des moralischen Imperativs bzw. das im kategorischen Imperativ beinhaltete *als ob*<sup>103</sup> deutlicher, das eine gewisse „virtuelle Narrativität und Fiktion ins Herz selbst des Denkens des Gesetzes“ (P 43) einführt. Die entscheidende Frage wird lauten, was es heißen würde, wenn das Gesetz, von Literatur durchgedrungen oder nicht, „seine Möglichkeitsbedingungen mit der Sache der Literatur (*la chose littéraire*) teilte“ (P 44), eine Sache aber, „die sich jedesmal in einer singulären Weise (und daher als Signatur) ereignet und deren Gesetz darum [...], strenggenommen kein Gesetz mehr ist.“<sup>104</sup>

Bekanntlich steht die Möglichkeit der moralischen Autonomie im Zentrum der kantischen Moral. In der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant die Handlungen *aus Pflicht*, die als autonom gelten, und *pflichtmäßige* Handlungen, die von Gefühlen oder äußerlichen Motiven beeinflusst worden sein können.<sup>105</sup> Der Mensch soll sowohl seiner aber auch allgemeiner Gesetzgebung unterworfen sein. Dem eigenen aber dennoch allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln, scheint das Prinzip der Autonomie des Willens zu sein, das wiederum der kategorische Imperativ ist: „Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“<sup>106</sup> Dagegen kommt die Heteronomie heraus, „[w]enn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll [...]“.<sup>107</sup> Das Gesetz muss unabhängig von dem Kontext und der Situation oder subjektiven Bedeutungsintention wiederholbar sein. Dafür scheint die kantische Forderung unvollständig zu sein, wenn man sich an „den von Derrida erarbeiteten Voraussetzungen erfolgreichen

---

Totalität, bestimmt mit ihrer fordernden und gebietenden Stimme unser Bewusstsein. Der Gesamtumfang des Vernunftvermögens wird durch die Metaphern verstärkt.

<sup>103</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Préjugés*, S. 43: „Es ging um das „als ob“ in der zweiten Formulierung des Kategorischen Imperativs: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“

<sup>104</sup> Bennington, Geoffrey: „Derridabase“, S. 194.

<sup>105</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S.203 [145]: „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d.i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d.i. bloß um des Gesetzes willen geschehe.“

<sup>106</sup> Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII, Hg. v. Wilhelm Weischedel. 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 74f. [BA 87]. Im Folgenden zitiert als: Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Seite [Seiten der Originalausgabe].

<sup>107</sup> Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.75 [BA 88]

Zeichengebrauchs“<sup>108</sup>orientiert. Das Zeichen muss iterierbar bzw. wiederholbar sein, aber in jeder Wiederholung entsteht eine Differenz, da jeder Zeichengebrauch gewisse subjektive Intuition bzw. Intention, die nicht mehr letztgültige Instanz und selbst von der Iterabilität strukturiert ist, beinhaltet bzw. die verräumlichende Kraft innehat, sonst wäre er ein toter Mechanismus. Wenn man aber diesen mechanischen Gesetzesgehorsam ausschließen will, bricht das Paradox auf, dass „die um der Reinheit des Gesetzes willen geforderte Unterwerfung unter eine universalisierbare (und d.h. nach Derrida ‚mechanisch‘ wiederholbare) Regel [...] nicht mehr von einer bloßen pflichtmäßigen Handlung zu unterscheiden“<sup>109</sup> ist. Laut Kant kommt die Autorität dem Gesetz nur zu, „wenn es ohne Geschichte, ohne Genese, ohne mögliche Ableitung ist.“ (P 45) Anders gesagt verfügt das Gesetz über eine kategoriale Autorität nur dann, wenn es ohne Geschichte ist. Das ist das Gesetz des Gesetzes, dass es keine innerliche Geschichte hat, unableitbar, unerreichbar und unsichtbar ist. Wenn man versucht, eine Geschichte über die reine Moralität zu erzählen, sich durch narrative Berichte dem Gesetz zu nähern, erzählt man nur das, was der Erzählung entgeht. Mit dem Gesetz der Gesetze zu tun zu haben, setzt die Frage voraus, woher das Gesetz kommt und wo es stattfindet. Darüber schweigt aber das Gesetz: „Mit dem Gesetz, demjenigen, das sagt „Du sollst“ und „Du sollst nicht“, in Beziehung zu treten, heißt zugleich, so zu tun, als ob es keine Geschichte hätte oder jedenfalls nicht mehr von seiner historischen Präsentation abhinge, und zugleich sich von der Geschichte dieser Nicht-Geschichte faszinieren, provozieren, ansprechen (*apostropher*) zu lassen.“ (P 46) Eine Theorie des Ursprungs des moralischen Gesetzes wäre dann ein unmöglicher Versuch, weil er sich stets aufschiebt (vgl. dazu P 62). Wenn das Gesetz angesichts des Wiederholungsprinzips das oben erklärte Paradox verrät, und wenn es von sich nicht in verallgemeinerbaren Formeln sprechen lässt, wie soll man von ihm sprechen? Anders gefragt, wie kann man mit dem Gesetz zu tun haben, ohne zu fragen, wo eigentlich das Gesetz stattfindet, woher es kommt? Die Erzählung dessen wäre dann die Erzählung des Nicht-Ereignisses bzw. eine reine Fiktion, in der nichts erzählt wird: „So ist die Erzählung eines Ereignisses beschaffen, das *dazu* kommt, nicht einzutreffen.“ (P 73)

Auch wenn Fiktion und Imagination der Autorität und Rationalität des Gesetzes komplett fremd erscheinen, gewährt das Denken des Gesetzes diesen Parasiten noch Gastfreundschaft (vgl. P 44), oder vielmehr wohnt dem reinen moralischen Gesetz vielleicht nicht direkt

---

<sup>108</sup> Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II“: in: Theologie der Gegenwart 45 (1). 2002, S. 110.

<sup>109</sup> Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II“, S. 110.

Narration oder Fiktion aber deren virtuelle Möglichkeit inne. Wie das Gesetz und die Narration sich einander nähern, fasst Hent de Vries im Folgenden zusammen:

„At stake in Derrida’s reading of Kant in light of Kafka [...] is first of all the suggestion that moral law must be thought of as parasitic on the contingent, phenomenal world of tropes and figures, that is to say, on all those a posteriori [...] carriers of experience from which Kantian notion of the law has to set itself apart in order to sustain its decidedly philosophical and nonempirical, intelligible, noumenal, and therefore universal character. The Kantian law, Derrida suggest, cannot proclaim its authority or articulate even the most formal of its prescriptions, in particular its categorical imperative, without a minimal narrative wording.”<sup>110</sup>

Derrida lässt uns durch seine (Re-)Lektüre, in der er geläufig als literarisch bzw. philosophisch gesehene Texte ineinander übersetzen bzw. sich *aufeinanderpropfen* lässt und uns dadurch die Implikationen der Grenzen zwischen Literatur und Philosophie zeigt, „im Vorzimmer der Literatur oder der Fiktion auf eine eigentlich philosophische Behandlung der Frage des Gesetzes, der Achtung vor dem Gesetz oder des Kategorischen Imperativs warten“ (P 51). Dieses Wartezimmer ist ein Raum, in dem es schwierig zu entscheiden ist, „ob die Erzählung Kafkas eine mächtige philosophische Ellipse vorbringt oder ob die reine praktische Vernunft in sich etwas von einer Phantastik oder von einer narrativen Fiktion bewahrt.“ (P 44) Es geht nicht darum, die Nicht-Fiktion oder den Standard-Diskurs mit der Fiktion, Rhetorik oder Literatur gleichzusetzen. Es geht vielmehr darum, die Differenz zwischen den Differenzen und den Oppositionen zu erkennen.<sup>111</sup> „Die Philosophie muß sich in der Gestalt des Denkens des Moralischen mit einer in seinem Herzen eingezeichneten Möglichkeit des Anderen verbinden – das heißt hier mit dem Literarischen, wenn das Denken des Moralischen überhaupt möglich sein soll“<sup>112</sup>, insofern das Gesetz im Hinblick auf die Konzeption von Universalität und Singularität abhängig von der virtuellen Möglichkeit der Fiktion und Narration bleibt. In einer als „normal“, „normativ“, „zentral“, „ideal“ beschriebenen Struktur muss immer eine Möglichkeit der Überschreitung integriert sein, die nicht als Zufall oder Unfall bzw. Parasit behandelt und ausgeschlossen werden kann.<sup>113</sup>

„Die richtige Frage, jedenfalls eine in meinen Augen unentbehrliche Frage, würde dann zu: Was ist der ‚nicht-fiktionale Standard-Diskurs‘, was muß er sein und was bezeichnet man mit diesem Namen, da seine

---

<sup>110</sup> De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 381.

<sup>111</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Limited Inc.* Übers. v. Werner Rapp. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 2001, S. 256. Anm. 11

<sup>112</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«, S. 265.

<sup>113</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, S. 205.

Fiktionalität oder seine Fiktionalisierung, seine überschreitende „Parasitierung“ immer möglich ist [...]: Diese Frage ist umso unentbehrlicher, als die Regeln, ja sogar die Aussagen der Regeln, die die Beziehungen zwischen dem ‚nicht-fiktionalen Standard-Diskurs‘ und seinen ‚Parasiten‘ regieren, nicht in einer Natur vorgefundene Dinge sind, sondern Gesetze, Erfindungen oder symbolische Konventionen, Institutionen, die selbst in ihrer Normalität etwas Fiktionales mit sich bringen. Nicht daß ich alle Formen von Fiktion gleichsetze, nicht daß ich die Gesetze, die Konstitutionen, die Menschenrechtserklärung, die Grammatik oder das Strafgesetzbuch als Romane betrachte. Ich erinnere nur daran, daß dies keine „natürliche Realitäten“ sind und daß sie sich derselben strukturellen Verfügungsgewalt verdanken, die Roman-Fiktionen oder lügnerische Erfindungen entstehen läßt. Das ist einer der Gründe, weshalb die Literatur und das Studium der Literatur uns viel über das Recht und das Gesetz lehren können.“<sup>114</sup>

Was lehrt uns aber die Erzählung von Kafka über das Gesetz? Was kann die Erzählung uns über die „literariness and quasi-fictionality of the law“<sup>115</sup> sagen? Kafkas *Vor dem Gesetz* ist eine Erzählung der Unzugänglichkeit des Gesetzes. Der Mann vom Lande kann den Ort nicht erreichen, wo das Ereignis des Gesetzes *stattfindet*. *Vor dem Gesetz* wird zu der Erzählung dessen, dass das Gesetz immer vor uns ist und sich ereignet, indem es jede mögliche Repräsentation übersteigt. „[I]n dem jahrelangen Studium des Türhüters“<sup>116</sup> wird der Mann vom Land zum Beobachter des Beobachters. Seine Frage wird zur Frage nach der Zugänglichkeit des Gesetzes: Ist das Gesetz nicht für alle und immer zugänglich?

„Hier ließe sich das Problem der Beispielhaftigkeit entfalten, insbesondere das Kantische Denken der „Achtung“: Diese ist nur die *Wirkung* des Gesetzes, hebt Kant hervor, sie wird nur dem Gesetz geschuldet und erscheint von Rechts wegen nur *vor dem Gesetz*; sie ist nur auf Personen gerichtet, insofern diese das Beispiel dafür geben, daß ein Gesetz geachtet werden kann. Man hat also niemals *direkt* zum Gesetz oder zu den Personen Zugang, man ist niemals *unmittelbar* vor einer dieser Instanzen – und der Umweg kann endlos sein. Die Universalität selbst des Gesetzes geht über jede Endlichkeit hinaus und bringt also dieses Wagnis mit sich.“ (P 52)

Kafkas Text berichtet den „Konflikt im Nicht-Begegnen vom Gesetz und Singularität, dieses *Paradox* oder dieses *Rätsel (énigme)* des Vor-dem-Gesetz-Seins; und das *ainigma* ist im Griechischen oft ein Bericht, eine Erzählung, die dunkle Rede einer Fabel (*apologue*) [...]“. (P 38) Dieser Konflikt besteht darin, dass das Begegnen zwischen der Ordnung der Singularität und des Universalen möglich und zugleich unmöglich ist. „Es ist, kurz gesagt, ein Gesetz, daß

---

<sup>114</sup> Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, S. 206f.

<sup>115</sup> De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*, S. 385.

<sup>116</sup> Kafka, Franz: „Vor dem Gesetz“: in: *Die großen Erzählungen*. Hg. v. Peter Höfle. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 83.

das Gesetz sowohl ein universales als auch ein singuläres Gesetz zu sein hat, daß das universale Gesetz ein singuläres Gesetz und das Gesetz für eine Singularität zu sein hat.“<sup>117</sup>

Obwohl die Tür immer offensteht, ist das Gesetz unzugänglich. Auf der Suche nach dem Ort, wo das Gesetz stattfindet, taucht das Gesetz als Verbot auf: „Von einer Suche, um zu ihm zu gelangen, sich ihm gegenüber und in Achtung vor ihm zu halten, oder um sich Zugang zu verschaffen zu ihm oder in es, wird die Erzählung zur unmöglichen Erzählung des Unmöglichen.“ (P 57) Der Mann vom Lande entscheidet, lieber zu warten und nicht zu versuchen, hineinzugehen, und sein Warten lässt die Erzählung dauern. Wird er nicht zum Subjekt des Gesetzes in dem Moment, wo er durch seine Entscheidung das unzugängliche Gesetz zugänglich macht aber in seiner Entscheidung sich selbst verbietet, hineinzugehen? Sein Einlass wird in der Zeit der Erzählung, in der nichts erzählt wird, immer verzögert: „Alles ist eine Frage der Zeit, und das heißt der Zeit der Erzählung, aber die Zeit selbst erscheint nur dank dieser Vertagung der Präsentation, dank dem Gesetz der Verzögerung und dem Vorsprung des Gesetzes, gemäß dieser Anachronie der *relatio*.“ (P 61) Derrida betrachtet dieses Verbot, die Verzögerung bzw. Vertagung nicht als imperativen Zwang, sondern als eine *différance*. Die offenstehende Tür als Grenze präsentiert kein Hindernis; sie ist nur zu unterbrechen oder aufzuschieben. „Der Mann verfügt über die natürliche oder physische Freiheit, in die Orte, wenn nicht in das Gesetz, einzudringen.“ (P 62) Sein Gehorsam hat nicht direkt mit dem Gesetz zu tun, sondern er verpflichtet sich selbst, keinen Zugang zum Gesetz zu finden. Das Gesetz, in welches man nicht eintreten kann, wird zu einem verbotenen Ort und der Mann vom Lande wird erst zu einem Subjekt des Gesetzes, indem er sich selbst verbietet, zum Gesetz zu gehen, so dass das Subjekt des Gesetzes keine Beziehung durch Achtung zu ihm haben wird und immer *vor ihm* bzw. *außerhalb des Gesetzes* bleibt. Man wird aber trotzdem vorverurteilt, weil man sich *vor dem Gesetz* befindet, sich vorbereitet, auf das Gesetz wartet, das sich stets aufschiebt. „Dies wäre der erschreckende *double-bind* seines eigentlichen Statthabens.“ (P 62) Kafkas Erzählung wird zu einer reinen Erzählung oder Fiktion einer Narration, „die ein Ereignis erzählt, in dem nichts stattfindet, bereits den Keim des philosophischen Denkens des Gesetzes in sich trägt.“<sup>118</sup> Die reine Fiktion als transzendente Narrativität der reinen Erzählung, in der nichts erzählt wird und die uns jedes Ereignis entzieht, wird nicht nur zur Bedingung der Möglichkeit, die die Literatur mit der Philosophie als Moralphilosophie teilt. (vgl. P 43f.) Die reine Erzählung, in der nichts erzählt wird, ist als Narrativität „die Bedingung für die

---

<sup>117</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«, S. 273.

<sup>118</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 285.

Idiomatisierung dessen, was im Prinzip von Singularität abgeschnitten ist, nämlich des Kategorialen.“<sup>119</sup>

Im Hinblick auf das eigentliche und ursprüngliche Statthaben des Gesetzes findet das Gesetz niemals statt und beruht auf ständigem Aufschub. Der Eintritt des Mannes zum Gesetz wird bis zu seinem Tod verschoben. Der Türhüter sagt, dass das Eintreten ins Gesetz möglich ist, „jetzt aber nicht.“<sup>120</sup> Er sagt nicht „nein“, nur, das Eintreten ist „noch nicht“ möglich und auf eine unbestimmte Zeit verzögert:

„Das, was verzögert wird, ist nicht diese oder jene Erfahrung, der Zugang zu einem Genuß, zu irgendeinem Gut, und wäre es das höchste, der Besitz von oder das Eindringen in etwas oder jemanden. Was für immer aufgeschoben ist, bis zum Tod, ist der Eintritt in das Gesetz selbst, das nichts anderes ist als eben das, was Verzögerung diktiert. Das Gesetz untersagt, indem es die *férance*, die Beziehung, die *relatio*, die Referenz interferiert und differenziert (*en différent*, aufschiebt). Der Ursprung der *différance* ist das, dem man sich *nicht* nähern, das man sich *nicht* präsentieren, sich *nicht* repräsentieren und in das man vor allem *nicht* eindringen *darf* oder kann. Dies ist das Gesetz des Gesetzes, der Prozeß eines Gesetzes, in Ansehung dessen man niemals sagen kann ‚da ist es‘, hier oder da ist es.“ (P 64)

Insofern das Gesetz immer kryptisch und als Geheimnis bleibt, kann es von einer bestimmten Gruppe vorgetäuscht werden, zum Beispiel von den Hauptangeklagten von Kant bzw. den Mystagogen, die einweihende Priester bzw. Elitewesen spielen, indem sie behaupten, dass sie *das Geheimnis* innehaben und mit einer Geheimsprache Adepten zu ihrer Sekte zusammenschließen. Die Mystagogen teilen dieses Geheimnis nur durch Initiation oder Inspiration mit, während die Universalität des Gesetzes die Geheimsprache verbietet. Wie Derrida aufzeigt, entsteht in Kants Anklage eine hierarchisierende „Entgegensetzung von Gabe und Arbeit, von Anschauung und Begriff, *geniemäßiger und schulmäßiger Weise*“ und diesem Gegensatz „entspricht homolog der Gegensatz zwischen einer Aristokratie und einer Demokratie, eventuell zwischen einer demagogischen Oligarchie und einer authentischen, vernünftigen Demokratie.“ (A 26) Letztendlich machen die Mystagogen aus dem moralischen Gesetz in uns eine Göttin, die nur hinter einem Schleier geahnt werden kann, Kant aber kann auch nicht auf den ursprünglichen Ort des moralischen Gesetzes hinweisen. Der kantische Versuch der Demokratisierung des Zugangs zum Gesetz scheitert insofern, als das Gesetz uns ihm nicht nähern lässt, indem es ein *Geheimnis* der praktischen Vernunft bleibt, indem es sich

---

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Kafka, Franz: „Vor dem Gesetz“: in: *Die großen Erzählungen*. Hg. v. Peter Höfle. 1. Auflage. Frankfurt a.M: Suhrkamp 2004, S. 82.

stets aufschiebt. Man kann sich dem Gesetz nicht weiter nähern, weil es kein Wesen hat und zu uns von einem unerreichbaren Ort redet.

„Es entzieht sich jenem Wesen des Seins, das die Präsenz wäre. Seine ‚Wahrheit‘ ist jene Unwahrheit, von der Heidegger sagt, daß sie die Wahrheit der Wahrheit ist. Als solche, als Wahrheit ohne Wahrheit, bewahrt es sich, es bewahrt sich, ohne sich zu bewahren, bewacht von einem Wächter, der nichts bewacht, da die Tür offenbleibt, geöffnet auf nichts. Wie die Wahrheit wäre das Gesetz die Wache selbst, nur Wache.“ (P 66)

Das Gesetz, das stets den Zugang zu sich aufschiebt, erscheint im Raum des Nicht-Wissens, wo das Gesetz sich den objektivierbaren Aussagen und der universellen Allgemeinheit entzieht. Das Gesetz ist immer ein Idiom, insofern die Tür des Gesetzes nur *für mich* bestimmt ist (vgl. P 72). Das heißt, dass das Gesetz mich nach einer verantwortenden Antwort ruft. Der Mann vom Lande, der vor dem Gesetz ein freies Subjekt ist und als freies Subjekt gegenüber dem unzugänglichen Gesetz sich selbst das Gesetz gibt, gibt seine verantwortende Antwort als Selbst-Verbietung.<sup>121</sup>

### **I.2.3 Die Möglichkeit des Anderen**

Die Frage kann ein weiteres Mal lauten: „Und wenn das Gesetz, ohne selbst von Literatur durchdrungen zu sein, seine Möglichkeitsbedingungen mit der Sache der Literatur (*la chose litteraire*) teilte?“ (P 44) Mit dieser Frage versucht Derrida die Chance zu bekommen, die Diskussion von den einschränkenden Fragen wie, ob Derrida die Philosophie in die Literatur umdichte, ob Derrida Philosophie als Literatur auffasst, zu retten, und eher auf dem Feld dessen, was die Philosophie unter dem Begriff der „Bedingungen der Möglichkeit“ versteht, weiterzuführen. Im Zusammenhang mit einem Denken des (Un-)Möglichen, welches im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit angesichts des Ereignisdenkens ausführlicher behandelt wird, wird hier versucht, eine Ökonomie des Parasitären und die Unmöglichkeit einer reinen Unterscheidung der Gattungen darzulegen. Diese Unmöglichkeit erweist sich als eine Chance des Anderen.

In Derridas Ausarbeitung der Unterscheidung zwischen Philosophie und Literatur betrachtet man, dass „‘Bedingung der Möglichkeit‘ nicht länger die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis benennt, sondern die Möglichkeit und die Grenzen [...] von Unterscheidung,

---

<sup>121</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 281.



Teilung und Differenz betrifft.“<sup>122</sup> Daher erscheinen die Bedingungen in einem strengen Sinne auch als die Bedingungen der Unmöglichkeit. Eine Untersuchung des Dreiecks von Gesetz, Philosophie (vor allem als moralisches Denken) und Literatur scheint für die vorliegende Arbeit notwendig zu sein, um „der Philosophie aufgrund ihrer bloß *selbst-versicherten* ‚Beherrschung‘ der eigenen Grenzen ‚das Trommelfell zu gerben‘ und sie auf das Hören der ganz *anderen* Stimme zu verpflichten.“<sup>123</sup>

Eine der wichtigen Fragen von Derrida in *Préjugés* lautet, welche konstituierende und differenzierende Funktion gewisse Überzeugungen und Konventionen in Hinblick auf die herkömmlichen Unterscheidungen zwischen Philosophie und Literatur bzw. Gesetz und Literatur haben. Die Notwendigkeit selbst, dass Philosophie und Literatur verschieden sein sollen, taucht vor allen diskursiven Unterscheidungen auf. Die Rechtfertigung dieser Unterscheidung wird erst nachträglich gemacht. Es wird nachträglich ein Gesetz gemacht, das verlangt, dass es zwischen Philosophie und Literatur eine Differenz geben soll, bevor die spezifischen Kriterien zur Verfügung stehen.<sup>124</sup> Das Gesetz verlangt eine Differenz auch dort, wo es sie prinzipiell nicht gibt. Wenn die Bedingung der Möglichkeit ihrer jeweiligen Identität bzw. die Differenz in einem juristischen Performativ verwurzelt werden, dann nimmt die Konzeption der Identität eine neue Form an.<sup>125</sup> Laut dieser umgeformten Konzeption sollen die Eigentümlichkeit bzw. Identität der Philosophie oder Literatur eine Ent(an)eignung erleben.<sup>126</sup> Ein fiktionierendes Gesetz wird dort ins Werk gesetzt, wo es keine spezifische und generische Differenzierung gibt.<sup>127</sup> Die Bedingung der Möglichkeit der Identität und Differenz hat mit „einer quasi-transzendentalen (Rechts-)Fiktion“<sup>128</sup> zu tun. Die Ausdrücke wie „quasi-“, „als ob“ und „vielleicht“ erweisen sich für ein Denken, das nicht der Frage der Bedingung der Möglichkeit sondern der Bedingung des Unmöglichen nachgeht, als glücklich, weil sie jede Institution oder jede Instanz der letzten Entscheidung bzw. des letzten Wortes erschüttern.<sup>129</sup>

---

<sup>122</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 261f.

<sup>123</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 122.

<sup>124</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 260: „[D]ie Dekonstruktion betrachtet die Differenz zwischen Philosophie und Literatur nicht als eine etablierte und positiv gegebene Differenz. Im Gegenteil – was die Philosophie zur Philosophie und die Literatur zur Literatur macht, findet in einem konstituierenden ‚Prozess‘ statt, in dem sich die Philosophie auf Literatur als ein Anderes (und nicht als *ihr* Anderes) beruft, um so in der Lage zu sein, sich selbst abzugrenzen und das zu sein, was sie im Unterschied von so etwas wie der Literatur ist.“

<sup>125</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 267.

<sup>126</sup> Vgl. ebd.

<sup>127</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 268.

<sup>128</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 268.

<sup>129</sup> Vgl. dazu Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2). 2010, S. 262-285.

In diesem Sinne kann man die Frage, wer oder was urteilt, was zur Literatur gehört, nicht mehr so leicht beantworten. Die Unterscheidung hängt von der vom Gesetz zugelassenen Vorurteilung ab. Die Frage, wer oder was urteilt essentialisiert das Gesetz, „das im voraus das Gesetz jeglicher Erkenntnis und Unterscheidung ist.“<sup>130</sup> Die Fragestellung muss man über eine andere Form als diejenige einer Frage, die eine Antwort erfordert, durchführen. Die Frage danach, wer über die Zugehörigkeiten eines Textes zur Literatur entscheidet, nach welchen Kriterien diese Entscheidung getroffen wird, wird zu einer verformten Frage, weil das bedeutet, „das Recht zu unterscheiden vor das Gesetz zu ziehen, das solche Unterscheidung möglich macht.“<sup>131</sup> Die Frage wendet sich an das Gesetz, während die Zuspitzung der Frage genau dem Gesetz entstammt.

Wenn man sich an Habermas' Interpretation<sup>132</sup> der Dekonstruktion erinnert, dass die Dekonstruktion die gewohnten Gattungsunterschiede zwischen Philosophie und Literatur in Frage stellt aber diese Unterschiede einebnet, muss man feststellen, dass in der Befassung Derridas mit Kafkas Erzählung die Unterscheidung zwischen beiden unbeschädigt bleibt, da er Literatur nicht – auch im Essai *Préjugés* nicht – gegen Philosophie ausspielt. Wie Rodolphe Gasché erläutert, lässt Derrida die Frage, wer über den literarischen Charakter entscheidet, *Vor dem Gesetz* erscheinen, und diese Frage ist eigentlich „eine Frage nach den Grenzen zwischen dem Literarischen und dem Philosophischen.“<sup>133</sup> Diese Grenze bleibt deshalb immer bewahrt, weil jedes Apriori die Möglichkeit des Anderen immer in sich trägt. Deshalb kann man behaupten, dass Derridas Ziel nicht die Einebnung des Philosophischen und Literarischen ist. Er geht vielmehr der Frage nach, ob die Philosophie, die als Denken des Moralischen auftritt, nicht mit der Möglichkeit des Anderen zu tun haben soll. Diese Möglichkeit des Anderen ist ihr schon eingeschrieben.

In diesem Sinne betrachtet er diese Möglichkeit des Anderen im literarischen Text Kafkas, der „eine mächtige philosophische Ellipse“ (P 44) entfaltet. Und gerade deshalb, weil diese, kaum mehr als eine Krypta identifizierbare Möglichkeit des Philosophischen diesem literarischen Text innewohnt, wird das Literarische erzeugt.<sup>134</sup> Die Erzählung in seiner

---

<sup>130</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 268.

<sup>131</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 269.

<sup>132</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: „Überbietung der temposilierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus. Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“: in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 191-247.

<sup>133</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 274.

<sup>134</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 273: „Die Unterscheidung zwischen dem Literarischen und dem Philosophischen bleibt intakt, doch schimmert durch, daß der sogenannte literarische Text von Kafka in sich wie eine Krypta eingelassen die Möglichkeit eines Anderen enthält, nicht jedoch die Wirklichkeit der philosophischen Rechtdenkens macht daraus einen ‚literarischen Text‘, der sich von der Philosophie unterscheidet.“

Narration beinhaltet die virtuelle Möglichkeit eines Anderen bzw. eines philosophischen Denkens des moralischen Gesetzes und bezieht sich als literarischer Text mit der virtuellen Möglichkeit eines Denkens des moralischen Gesetzes auf ein Anderes.<sup>135</sup> Das Andere bzw. die Möglichkeit des Anderen ist sowohl im Philosophischen als auch im Literarischen versteckt. Dieses Andere ist nicht als das Andere *der* Philosophie oder *der* Literatur, sondern als virtuelle Präsenz einer Möglichkeit des Anderen zu verstehen.

Wenn wir zurück zu der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesetz und Literatur kommen, kann hervorgehoben werden, dass diese Bedingungen der Ordnung der Erschreibung einer lediglich virtuellen Präsenz angehören. Das Gesetz des Gesetzes, das unableitbar und unerreichbar sein muss, damit es mit einer kategorischen Autorität ausgestattet ist, bleibt sogar in den partikularen bzw. moralischen, politischen, natürlichen, juristischen Gesetzen unsichtbar (vgl. P 45). Das Gesetz in seiner Unerreichbarkeit lässt jeden zu einem Vorverurteilten werden, solange dieses Gesetz sich nur aufschiebt. „Das undarstellbare und unzugängliche Gesetz ist ein solches Gesetz nur, wenn es das Gesetz für etwas oder für jemanden ist. Daher ruft und verlangt das Gesetz nach einer Antwort, und zwar einer verantwortlichen Antwort.“<sup>136</sup> Die Frage, was die Literatur ist, lässt die Literatur vor dem Gesetz erscheinen. Das heißt, dass das Gesetz auch von der Literatur eine verantwortliche Antwort verlangt. Wie gibt die Literatur diese Antwort? Was kann die Philosophie als Moralphilosophie von dieser Antwort der Literatur auf das Verlangen des Gesetzes lernen?

Einerseits ist die Literatur in ihrer Beziehung auf das Gesetz ein Gegenstand eines juristischen Performativs, insofern sie als Gegenstand durch die Gesetze konstituiert und vor das Gesetz vorgeladen ist.<sup>137</sup> Andererseits bezieht die Literatur sich auf das Gesetz, indem sie vor dem Gesetz erscheint, weil sie ihre Identität nur vor dem Gesetz konstituieren kann, da dieses Gesetz sagt, was sie ist. Die Literatur macht aber gleichzeitig das Gesetz geltend, indem sie dort auftaucht, wo das Gesetz geschieht. In diesem Sinne hat die Literatur zum Gesetz eine ähnliche Beziehung wie der Mann vom Lande, der vor dem Gesetz zum Subjekt des Gesetzes wird, indem er auf den Anruf des unzugänglichen Gesetzes verantwortlich antwortet, aber nicht auf das Gesetz zugeht und sich vor der offenen Tür des Gesetzes selbst den Zugang verbietet, auch wenn diese Entscheidung die Freiheit ungültig macht. Die Literatur gewinnt und gefährdet ihre Identität und Spezifität in ähnlicher Weise:

---

<sup>135</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 273.

<sup>136</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 279.

<sup>137</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung“, S. 280.

„Die Literatur hat vielleicht, unter historischen Bedingungen [...] einen Platz eingenommen, der immer einer Art von subversiver Gesetzmäßigkeit offenstand. Sie hätte ihn für eine gewisse Zeit besetzt, ohne selbst ganz und gar subversiv zu sein, manchmal sogar ganz im Gegenteil. Diese subversive Rechtmäßigkeit setzt voraus, daß die Selbstidentität niemals gesichert oder beruhigend ist. Sie setzt überdies eine Macht voraus, performativ die Aussagen des Gesetzes hervorzubringen, des Gesetzes, das die Literatur sein kann, und nicht nur des Gesetzes, dem sie sich unterwirft. Sie gibt also das Gesetz, sie taucht an dem Ort auf, wo das Gesetz sich gibt. Aber unter bestimmten Bedingungen kann sie gesetzgebende Macht der linguistischen Performanz benutzen, um die bestehenden Gesetze umzuwenden, denen sie gleichwohl ihre Garantien und die Bedingungen ihres Auftauchens verdankt. Dies dank der referenziellen Mehrdeutigkeit gewisser linguistischer Strukturen. Unter diesen Bedingungen kann die Literatur *das Gesetz spielen*, es wiederholen, indem sie es ablenkt oder es nachzeichnet.“ (P 82)

Wenn man einem literarischen Text alle möglichen Elemente entzieht, die nicht notwendig mit der Literatur verwandt sind, sieht man *vielleicht*, was in diesem literarischen Text wirkt: Eine Art von Erschütterung oder Verwirrung wird in das normale System der Referenzialität eingeführt, während die Literatur „die wesentliche Struktur der Referenzialität offenbart. Eine dunkle Offenbarung der Referenzialität, die keine Referenz mehr abgibt, die ebensowenig referiert wie die Ereignishaftigkeit des Ereignisses ein Ereignis ist.“ (P 77) Die Literatur wird dann zu einem kategorialen, universalen Gesetz, weil sie die Wesensstruktur der Referenzialität offenbart. Da sie aber gleichzeitig ein *Werk* darlegt bzw. diese Offenbarung ein Werk ausmacht, nimmt das Kategorische das Idiomatische in Dienst, „wie es eine Literatur stets tun muß.“<sup>138</sup> Gibt es eine Linie, die das Gesetz und das Außerhalb-des-Gesetzes trennt, befindet sich die Literatur an diesem unwahrscheinlichen Ort, und zwar auf beiden Seiten dieser Linie, und so teilt sie das Vor-dem-Gesetz-Sein (vgl. P 83). Wo die Literatur das Gesetz spielt, passiert für Derrida eine Literatur die Literatur. Das Verdienst der Untersuchung der Beziehung zwischen Literatur und Gesetz zeigt sich anhand der Singularität. Damit ein Gesetz, sogar in seiner Reinheit und Unzugänglichkeit ein Gesetz wird, muss es unter der Bedingung der Singularität erscheinen. Kafkas *Vor dem Gesetz* lässt das Singularitätsgesetz nachspüren.<sup>139</sup>

Vom bisher Gesagten her kann zusammengefasst werden, dass die Literatur in einem nicht-kognitiven Bezug zum Gesetz und die Philosophie in einem kognitiven Bezug zum Gesetz die Modalitäten des Gesetzes bilden, und dass Derrida in seinem *Préjugés* das Gesetz all dieser partikularen Gesetze offenzulegen versucht, indem er gemeinsame Bedingungen der

---

<sup>138</sup> Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Unveränderte Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S.78; vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«“, S. 282.

<sup>139</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«“, S. 272.

Möglichkeit der Literatur und des Gesetzes untersucht.<sup>140</sup> Den Ursprung des Gesetzes und der Literatur bildet eine fiktive Narration, die ein Simulacrum einer Narration ist und die sich im Herzen des kategorialen Denkens als Idiomatisierung befindet bzw. als Bedingung der Idiomatisierung des Kategorischen auftaucht. Die reine Fiktion, die das Kategorische beschwört, wird als Bedingung der Möglichkeit bzw. Möglichkeit des Anderen vom philosophischen Denken des Gesetzes und von der Literatur geteilt, ohne dass das Gesetz von der Literatur durchgedrungen sein muss:

„Schon deshalb nicht, weil diese Bedingung der Möglichkeit noch keine Literatur ist, sondern nur deren Möglichkeit. Andererseits kann Literatur im eigentlichen Sinne diese reine Fiktion nur inszenieren, indem sie in ihrem Innern gleichzeitig die Richtung auf das Gesetz hin anpeilt. Statt selbst diese reine Fiktion in Reinheit zu sein, muß die Literatur während sie diese Fiktion aufführt, einen Kompromiß mit dem möglichen Denken von etwas, das kategorial ohne Ursprung ist, eingehen.“<sup>141</sup>

Bisher wurde versucht, zu zeigen, wie Derrida darlegt, inwiefern die Narrativität und Fiktion ins Herz des Denkens des Gesetzes einführt, und wie die Rationalität der Instanz des Gesetzes der Fiktion und Einbildungskraft als Parasiten Gastfreundschaft gewährt (vgl. P 43f.). Außerdem sollte die von der Philosophie lange Zeit verleugnete Tatsache, dass die Philosophie sich in einem Idiom schreibt und sich nicht außerhalb der natürlichen Sprache befindet, und deshalb ihre Begriffe mit der Geschichte gewisser Sprachen verbunden sind, in diesem Kapitel dargelegt worden sein.<sup>142</sup> Darüber hinaus wurde mit Derrida die Wechselbeziehung zwischen der Singularität der Erzählung und der Kategorialität des Gesetzes aufgedeckt. Man kann die Frage stellen, ob Derridas Verständnis vom Gesetz nicht zu einem ewigen Warten vor dem Gesetz und auf die Gerechtigkeit führt. Wie es aber im dritten Kapitel dieser Arbeit ausführlicher dargestellt wird, versteht diese Arbeit Derridas „Vor dem Gesetz“-Sein nicht als passives Warten auf etwas, das nicht kommt. Es handelt sich vielmehr darum, die Gerechtigkeit von dem Horizont des gegebenen Gesetzes zu befreien. Die gerechte Entscheidung muss trotzdem hier und jetzt getroffen werden. Dafür darf man nicht sicher sein, ob die getroffene Entscheidung gerecht war, oder nicht. Das letzte Wort muss immer „*vielleicht*“ sein. *Vielleicht* hätte die schon getroffene Entscheidung gerecht sein können. Derrida versucht uns daran zu

---

<sup>140</sup> Vgl. Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«, S. 283.

<sup>141</sup> Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«, S. 283f.

<sup>142</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1998, S. 378f.

erinnern, dass jedes Gerichtsurteil durch Subsumtion gestalten wird, die ein Prozess des Gleichsetzens der Singulären, der Einzelfälle, des Nichtidentischen, der Erzählungen ist.

Im nächsten Abschnitt soll nachgezeichnet werden, wie es Derrida gelungen ist, die Grenze zwischen *Rationalem und Irrationalem* zu überschreiten. Obwohl seine Kritik an der Vernunft als Irrationalismus interpretiert wurde, muss dargestellt werden, dass seine Kritik eher darauf abzielt, die negative und überschattete Seite der Vernunft und ihre Symptome ins Licht zu rücken und ein Verständnis für eine Pluralität der Wahrheiten zu gewinnen. Wie erörtert werden soll, ist Derrida kein Gegner der Werte der Aufklärung. Vielmehr ist er für eine verantwortungsvolle Übernahme des Erbes der Aufklärung. Diese Verantwortung besteht darin, es im Namen der Aufklärung auszuhalten, die Aufklärung, die Vernunft und die *eine* Wahrheit in Frage zu stellen.

### I.3 Anspruch auf homogene Ordnung und die Parasiten

“Apocalyptic is the *bête-noire* of the kinds of politics and epistemologies that we call (and calling into being as) ‘Western’ and ‘modern’. Apocalyptic is worse than prophecy. It is hyper-prophecy: prophecy taken to the end, the nth degree. Unlike prophecy [...] it is encrypted, secret, *veiled*. Apocalyptic contains all that the Enlightenment hate: secrecy, whispers, sectarianism, fanaticism, fundamentalism, human and divine vengeance, sulphurous vengeful streams of apocalyptic hate.”<sup>143</sup>

Wie oben bereits erwähnt wurde, imitiert Derrida den Titel der Schrift Kants, und entschließt, von *einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie* zu sprechen, ohne unter dem *Apokalyptischen* eine fürchterliche Katastrophe zu verstehen. In erster Linie begreift er das erste Wort der Offenbarung des Johannes „ἀποκάλυψις“ als eine Übersetzung der Wörter, die aus dem hebräischen Verb *gala*’ stammen:

„*Apokalypso* war sicherlich ein gutes Wort für *gala*’. *Apokalypso*, ich entdecke [*decouvre*], ich enthülle [*dévoile*], ich offenbare [*révèle*] die Sache, die ein Körperteil, der Kopf oder die Augen, sein kann, ein geheimer Teil, das Geschlecht, oder was auch immer da verborgen zu halten ist, ein Geheimnis, die zu

---

<sup>143</sup> Sherwood, Yvonne: „‘Napalm Falling like Prostitutes’. Occidental Apocalypse as Managed Volatility“: in: Feik, C./ Schlöndorff L./ Wieser, V./ Zolles, C./ Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 53f.

verbergende Sache, eine Sache, die weder gezeigt noch gesagt, die vielleicht bedeutet wird, aber zunächst nicht dem Augenschein preisgegeben werden kann oder darf.“ (A 13)

Auf diese Weise macht Derrida uns auf eine enthüllende Absicht und die visionäre Haltung aufmerksam, die sowohl den *apokalyptischen*<sup>144</sup> Diskursen, aber auch den Diskursen, die um Wahrheit ringen, eigen ist. „Apokalypsis heißt [...] Offenbarung, Enthüllung, Aufdeckung der Wahrheit. Das schließt ein: die Wahrheit ist verborgen, sie ist da, aber nicht am Tage, ihr Status ist Geheimnis, nicht Öffentlichkeit.“<sup>145</sup> Der apokalyptische Ton bedeutet „das Ende beginnt“, und gleichzeitig beansprucht er, eine Wahrheit zu enthüllen. Diese Verheißung, die auch verführerisch, warnend, anziehend sein will, bleibt immer mit der eschatologischen Botschaft verbunden. Die Apokalyptik will in eine *dunkle* Welt ihr Licht tragen bzw. das Licht der Aufklärung. Worauf Derrida hindeuten will, ist, dass die Apokalypse nicht nur mit den Vorstellungen von der Katastrophe zu tun haben soll, sondern sie auch von einer Lichtmetaphorik her zu verstehen ist. Jede apokalyptische Eschatologie verkündet sich im Namen einer Vision, eines Hellsehens bzw. eines Lichts, das noch strahlender ist als alle anderen.<sup>146</sup> Die spannende Wende nimmt Derridas Vortrag, wenn er darauf hinweist, dass *Aufklärung* mit ihrem Anspruch auf die Klarheit, Wahrheit und Geltung nicht in seiner „Apokalypse-Freiheit zu finden sei, sondern vielmehr selbst als lichtmetaphernreiche Transformation apokalyptischer Haltung zu interpretieren sei.“<sup>147</sup> Die Apokalypse, mit einer gewissen Obskürität, die sie in sich trägt, ist gleichzeitig gegen die Sprache der Aufklärung, liegt aber auch in ihr, während die Aufklärung voraussetzt, sich von jeder Art von Obskürität bzw. Offenbarung zu distanzieren und sie zu denunzieren. Die Sprache der Vernunft ist aber auch von einem gewissen apokalyptischen Ton affiziert, „als sie immer auch gegen und für etwas eintritt und ihre aufklärerische Bestimmung gegebenenfalls mit Sprachgewalt zu erfüllen

---

<sup>144</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 45: Im Sinne von Derrida impliziert die *apokalyptische* Haltung ein gewisses Verlangen nach der Wahrheit. Andererseits hebt Derrida hervor, dass die Prophezeiung und das Verkünden des Endes die charakteristischen Züge einer apokalyptischen Schrift sind.

<sup>145</sup> Böhme, Hartmut: „Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. Der vornehme apokalyptische Ton“: in: ders: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. S.383.

<sup>146</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 49f: „Die Apokalypse Johannes, die alle abendländische Apokalypsevorstellungen beherrscht, erleuchtet im Lichte des El, des Elohim[...]“

<sup>147</sup> Vgl. Zolles, Christian; Zolles, Martin; Wieser, Veronika: „Einleitung. Auf den Spuren abendländischer Apokalyptik“, in: Feik, C./Schlöndorff L./Wieser, V./Zolles, C./Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Compendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 19.

hat.“<sup>148</sup> Andererseits spricht jede Verurteilung falscher Propheten immer schon im prophetischen Modus, anstatt ihn zu überwinden.<sup>149</sup>

Kant eröffnet einen weiteren eschatologischen Diskurs, indem er den *Tod der Philosophie* ankündigt, den Endzweck bzw. das Ziel der Philosophie bestimmt. Der Erfolg von diesem Distanzierungsversuch wird von Derrida hinterfragt: „Sein Fortschrittgeist, sein Glaube an die Zukunft einer bestimmten Philosophie, das heißt einer anderen Metaphysik, widerspricht nicht jener Verkündung der Endziele und des Endes.“ (A 46) Um die apokalyptische Gestimmtheit in der Philosophie, die gerade im Namen der Aufklärung ins Werk gesetzt ist, in Betracht zu ziehen, geht Derrida der Frage nach, ob es Kant überhaupt gelingt im Namen der *Aufklärung*, die „sich als das rätselhafte Verlangen nach Wachsamkeit, nach helllichtiger Aufmerksamkeit, nach Erhellung, nach Kritik und Wahrheit stellt“ (A 50), den apokalyptischen Ton zu entmystifizieren? Oder bleibt unter der aufklärerischen Intention immer ein Verlangen nach Licht, nach einer einzigen Wahrheit verborgen, das eine Zitation des apokalyptischen Verlangens ist?

Derrida merkt daraufhin an, dass ein Philosoph wie Kant „zum ersten Mal so weit geht, vom Ton anderer sogenannter Philosophen zu sprechen, [...] um vor dem Tod der Philosophie zurückzuschrecken und sich über ihn zu entrüsten.“ (A 50) In seiner Schrift untersucht Kant nicht explizit das Phänomen der Tonalität, sondern denunziert den Verlust des neutralen Tons in der Philosophie durch einen gewissen Manierismus und die Abweichung der Normen der Philosophie (vgl. A 18f.). Derrida untersucht hingegen das Phänomen der Tonalität und weist auf denjenigen Ton hin, der in der Schrift von Kant einen satirischen Schwung nimmt und an dem Kant seine Absicht zeigt: „Aber wenn er einen Ton“, so Derrida, „der den Tod aller Philosophie ankündigt, ins Lächerliche zieht, so ist es nicht der Ton selbst, der sich verspottet findet.“ (A 20) Ist das wirklich ein Ton, der für Kant der Grund der Feststellung des Todes der Philosophie war? Und welchen Ton nimmt Kant selber, während er einen gewissen Ton denunziert? Die andere wichtige Frage, die von Derrida gestellt wird, lautet, inwiefern ist es möglich „den Ton eines Philosophen oder vielmehr [...] des sich als Philosoph Bezeichnenden oder Wähnenden herauszuhören oder herauszuspüren [*détecter*]?“ (A 19) Es ist für Derrida nicht unbedeutend, dass ein Philosoph anfängt, vom Ton anderer Philosophen zu sprechen und zu versuchen, vor dem Tod der Philosophie zu warnen, während er seinen eigenen Ton für neutral

---

<sup>148</sup> Vgl. Zolles, Christian: *Die symbolische Macht der Apokalypse. Eine kritisch-materialistische Kulturgeschichte politischer Endzeit*. Berlin/ Boston: De Gruyter Oldenbourg 2016, S. 25.

<sup>149</sup> Vgl. De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*, S.392: „There is nothing that could bring to an end this perennial process of demystification, that is to say, of negation and denegation, denial and sublimation, elevation and relief.“



hält. Wenn der neutrale Ton nicht aufrechtgehalten werden soll, dann bedeute das den Tod der Philosophie. Derrida erkennt hier nicht einen *vornehmen* Ton, sondern einen apokalyptischen Ton, „der selbst in enthüllender Absicht von einem Ende spricht.“<sup>150</sup> Handelt es sich um die Philosophie, die zur Wahrheit und dem Allgemeinen ein unerschütterliches Verhältnis haben sollte, scheint die Aufgabe der Untersuchung der Tonalität schwieriger. Jedenfalls besitzt der Mystagoge auf apokalyptische Eschatologie kein Monopol, Kant bedient sich auch eines gewissen Tons.

### I.3.1 „Aber es gibt Licht [*lumière*] und es gibt die Aufklärung [*les lumières*]“<sup>151</sup>

Anhand von Kants Schrift und der Offenbarung des Johannes legt Derridas Vortrag eine „Relektüre“ dar, die einerseits zu einem Anlass wird, den *apokalyptischen Ton* in der Philosophie zu hinterfragen und andererseits – wie John D. Caputo aufzeigt<sup>152</sup> – zu einer Stellungnahme zur Kritik an Derridas eigener Philosophie bzw. an der Dekonstruktion. Es ist nicht unbedeutend, dass Derrida als meist denunzierter Philosoph anmerkt, dass ein Philosoph wie Kant, der als Verfechter für einen neutralen Ton in der Philosophie, einen denunzierenden bzw. apokalyptischen Ton annimmt. Und welchen Ton nehmen diejenigen an, die Derrida denunzieren?

In Bezug auf die Kritik an Derridas Philosophie als Vernunftkritik stellt Oliver Marchart die Frage: „Wie kommt es, daß ein bestimmter theoretischer oder denkerischer Gestus, wie ihn die Dekonstruktion darstellt, als direkter Angriff auf die Wahrheit, die moralischen Werte und eigentlichen Fundamente der westlichen Zivilisation erfahren wird?“<sup>153</sup> Wie kommt es, dass der ehemalige Papst Joseph Ratzinger – damals als Präfekt der Glaubenskongregation – am 6. Juni 2004 in seiner Rede (zum 60. Jahrestag der Landung der alliierten Truppen<sup>154</sup>) eine an Dekonstruktion „erkrankte Vernunft“ der „Pathologie der von Gott gänzlich losgelösten Vernunft“ angleicht? „Ratzinger wirft Derrida [...] vor, die Aufklärung, bzw. den aufklärerischen Vernunftbegriff pathologisch überdehnt zu haben. Doch Ratzinger versteht

---

<sup>150</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 180.

<sup>151</sup> Derrida: *Apokalyptischer Ton*, S. 49.

<sup>152</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, S.88.

<sup>153</sup> Marchart, Oliver: „Ein unbedingter Rationalismus. Derrida, die kommende Aufklärung und der Antisemitismus“: in: Lenger, Hans-Joachim/ Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*. Bielefeld: transcript 2007, S. 137.

<sup>154</sup> Vgl. Ratzinger, Josef Kardinal: „Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion“. Gekürzte Wiedergabe in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11 Juni 2004, Nr. 133. S. 39; zitiert nach: Marchart, Oliver: „Ein unbedingter Rationalismus. Derrida, die kommende Aufklärung und der Antisemitismus“: in: Lenger, Hans-Joachim/ Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*. Bielefeld: transcript 2007, S. 139.

Derrida nicht einfach als Anti-Aufklärer, sondern das angeblich Werte-Zersetzende der Dekonstruktion – für Ratzinger durchaus Zeichen eines neuen Irrationalismus – wird gerade als Konsequenz eines allzu freizügigen Gebrauchs der Vernunft angeprangert.<sup>155</sup>

Wie bekannt haben die sogenannten „postmodernen“ Philosophen und Philosophinnen versucht, „vor allem die *Absolutheit* und *Universalität* der Vernunft, den neuzeitlich-*linearen* Geschichtsbegriff und die Tendenz zur *Zentralisierung* in den großen (deutschen) philosophischen Systemen [...] auf ihre Konsistenz hin<sup>156</sup> zu überprüfen und einige Legitimationen dessen, wie die Machtkumulation, den Eurozentrismus, subtile Ausschließmechanismen, Gewalt und Unterdrückungen verdächtig zu machen. Wie Joachim Valentin erwähnt, versucht die Dekonstruktion auch in Form der Kritik des totalisierenden und hierarchisierenden metaphysischen Denkens unter anderem die Schattenseite der Aufklärung zu zeigen, die einen geheimen Drang zur Totalisierung hat, insofern sie sich die Vernunft als das der Vergänglichkeit, dem Zufall und der Kritik entzogene Prinzip der Ordnung vorstellt: „Die Vernunft stellt mit ihrer Forderung nach Allgemeingültigkeit aller Aussagen das Zentrum eines Systems der Welterfassung dar, in dem ‚Unvernünftiges‘, Kinder, Wahnsinnige, Andersdenkende, ‚unterentwickelte‘ Kulturen (und immer wieder und vor allem Frauen) – kurz: nach Maßgabe des Systems Heterogenes – für minderwertig gehalten und mit dieser Begründung ausgegrenzt, unterdrückt und verfolgt werden konnte und kann.“<sup>157</sup> Heißt die Vernunftkritik aber gleich, dass die Dekonstruktion der Tradition der Aufklärung widersteht? John D. Caputo fasst den Anspruch der Dekonstruktion wie im Folgenden zusammen:

“As a work of delimitation, of understanding the limits under which we labor, deconstruction is a ‘new Enlightenment’ [...], which raises our level of vigilance about what calls itself meaning or reference, subjectivity or objectivity – or ‘truth’, ‘tradition’, or ‘ethics’. [...] The point of deconstruction is to loosen and unlock structures, to let the shock of alterity set them in motion, to allow them to function more freely and inventively, to produce new forms, and above all to say yes, *oui, oui*, to something whose coming eye hath not seen nor ear heard. Deconstruction gives old texts new readings, old tradition new twists. It urges that regularizing structures and normalizing institutions – everything from literature to democracy – function more freely, more open-endedly. [...] Deconstruction warns against letting a discursive tradition close over or shut down, silence or exclude. [...] The watchword of deconstruction, one of them at least, is the open-ended call *viens!* Come, let something new come.”<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Marchart, Oliver: „Ein unbedingter Rationalismus“, S. 139f.

<sup>156</sup> Valentin, Joachim: „Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung“: in: Lesch, Walter/Schwind, Georg (Hg.): *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1993, S. 13.

<sup>157</sup> Valentin, Joachim: „Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung“, S. 14.

<sup>158</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.17f.

Einer der Gründe allgemeinen Ärgers gegenüber Derrida kann darin bestehen, dass er – wie Michael Wetzels in dem Nachwort zu Derridas Aufsatz hervorhebt – „eine der bestgehütetsten Grenzen des abendländischen Denkens“<sup>159</sup> sprengt, nämlich die Grenze zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen. Unter anderem operiert Derrida in seiner Apokalypse-Schrift, indem er zeigt, dass jeder von uns *Mystagoge* und *Aufklärer* eines anderen ist, und das macht er, ohne Partei zu ergreifen bzw. an Kants Intention oder an den Zielen der Aufklärung zu verzweifeln (vgl. A 43). Ganz im Gegenteil zu einem vermeintlichen Gegensatz identifiziert er sich auch in seinem Vortrag mit dem Aufklärungsprojekt im kantischen Sinne. „Wir heute können uns“, so Derrida, „dem Erbe dieser Aufklärung nicht entziehen, wir können und dürfen nicht – so lautet unser Gesetz und unser Geschick – auf die *Aufklärung* verzichten [...].“ (A 50) Ihm zufolge müssen wir die Leidenschaft für die Entmystifizierung lebendig halten, indem wir vielleicht im dekonstruktivistisch-strategischen Sinne das Aufklärungsprojekt in Frage stellen. Derrida schließt sich weder aus dem Diskurs über das Ende, noch aus der Tradition der Aufklärung aus, er fügt sich ihr. Das hindert ihn aber nicht daran, die Aufklärung und ihre Vernunft in Frage zu stellen, um ihre inneren Widersprüche, widersprüchlichen Voraussetzungen, Konsequenzen und die Grenze der im Namen der Aufklärung laufenden Entmystifizierung herauszustellen.

In Bezug auf die Diskurse über das Ende, stellt Derrida die Frage, zu welchem Zweck im Namen der *Aufklärung* ein Ende nach dem anderen, von diesem oder jenem verkündet wird. Welche Effekte will ein *Aufklärer* als *Visionär* produzieren, indem er das Ende verkündet? Ist die Distanz des *Aufklärers* zu den *Mystagogen*, *Irrationalismen* oder zum *Obskurantismus* immer so weit, wie es behauptet wird? Sind *Rationalismus* und *Irrationalismus* nicht gleichursprünglich? Letztendlich lautet die wichtige Frage, ob die *Aufklärung* ohne ihre Parasiten überhaupt existieren kann? Kants Befürchtung ist für die Zukunft der Philosophie unverzichtbar, aber weil er nur das Ende einer *bestimmten* Philosophie bzw. einer determinierten Form der Aufklärung befürchtet, und die Vielstimmigkeit der Aufklärung ignoriert, braucht die kantische Kritik nach Derrida eine Öffnung, um zukunftsgerichtet zu sein:

“Deconstruction inhabits the space that separates the light of Kant’s pure reason from the visions of the spirit-seers. Derrida, who distrusts both visions, does not advocate either light, but little blindness; he does not take either side but explores the space that separates the two, looking there for the chance of an opening,

---

<sup>159</sup> Wetzels, Michael: “Nachwort des Übersetzers: „Apokalypse now“. Der Wahrheitsbegriff der Postmoderne“, in Derrida, Jacques: *Apokalypse*, S. 114.

for the opening of the *viens*, which is much more a Jewish or Jewgreek opening for justice than are the lights of the *Lumières* or the *spirit-seers*.”<sup>160</sup>

Derrida geht es um die Zukunft [avenir] der Aufklärung und eine Form von Aufklärungskritik, die im Namen einer ereignishaften *kommenden Aufklärung* als endloses Versprechen, die eine *andere* Vernunft als die berechnende oder teleologische voraussetzt, ins Werk gesetzt ist.<sup>161</sup> Die Unvorhersehbarkeit eines horizontlosen, elliptischen Ereignisses bleibt immer gewahrt. Die kommende [à venir] Aufklärung ist nicht etwas, was mit sich selbst identisch ist bzw. sie stimmt nicht mehr mit sich selbst überein. Das Motiv *à venir* setzt eine andere Konzeption der Zeitlichkeit voraus, so dass die Zukunft nicht mehr eine Modifikation der Gegenwart ist. Die *kommende* Aufklärung ist nicht der Zukunft der Aufklärung gleichzusetzen, weil es weder um eine zukünftige Gegenwart noch eine zukünftige und vorhersehbare Präsenz geht. „Im Kommen bleiben“ stellt als die Möglichkeitsbedingung des Ereignishaften und eine temporale Struktur ein Hindernis dar, das Kommen des Anderen als die Modifikation der Präsenz zu betrachten und sich darauf vorzubereiten.<sup>162</sup> In diesem Sinne soll die den Grundgedanken von Derridas Ereignis-Denken in sich tragende Aufklärung als *Zukunft* der Aufklärung eine sein, die „Komm!“ sagen kann, ohne vorherzusehen und zu kalkulieren, wer kommt: „„Come’ is said to another, to others who are not yet defined as persons, as subjects, as equals (at least in the sense of calculable equality).“<sup>163</sup>

Derrida geht nicht „von einer beliebigen Verstreuung von Aufklärungsdiskursen im Plural“, sondern von *der einen Aufklärung* aus, „die in sich immer schon ihr anderes trägt.“<sup>164</sup> Er beabsichtigt, „die Struktur der Öffnung zum Anderen herauszuarbeiten“<sup>165</sup> und der Alterität Aufmerksamkeit zu schenken, die sonst fehlt. „Aber es gibt Licht [*lumière*] und es gibt die Aufklärung [*les lumières*].“ (A 49) Das *Pluraletantum* weist gerade auf diese Heterogenität

---

<sup>160</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.89.

<sup>161</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 191: „Denn die Dekonstruktion, wenn es so etwas gibt, bleibt in meinen Augen ein unbedingter Rationalismus, der, gerade im Namen der kommenden Aufklärung, niemals davon abgeht, in dem zu eröffnenden Raum einer kommenden Demokratie argumentativ, durch rationale Diskussion, sämtliche Bedingungen, Hypothesen, Konventionen und Vorannahmen zu suspendieren, ohne Vorbedingung sämtliche Bedingtheiten zu kritisieren, einschließlich derer, die noch der kritischen Idee zugrunde liegen, nämlich der des Krinein, der Krisis, der Entscheidung und des binären oder dialektischen Urteils.“

<sup>162</sup> Vgl. Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2). 2010, S. 273.

<sup>163</sup> Derrida, Jacques: „The Deconstruction of Actuality“, in: Rottenberg, Elisabeth (Hg.) *Negotiations. Interventions&Interviews. 1971-2001*. Stanford University Press 2002, S. 94, zitiert nach: Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2), 2010, S. 274.

<sup>164</sup> Marchart, Oliver: „Ein unbedingter Rationalismus“, S. 143.

<sup>165</sup> Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“, S. 276.

bzw. den anti-totalisierenden, ereignishaften Gestus hin, der durch das teleologische Denken bzw. durch das Denken zwischen zwei Eschatologien stets zu neutralisieren versucht wird.

### I.3.2 Die Rettung der Vernunft

Wie oben behandelt wurde, schwärme der Mystagoge Kant zufolge im Gegensatz zu dem echten Philosophen. Bei derartiger Begegnung mit dem Absoluten gehe es nur um Privatinteressen, und der Mystagoge, der nicht einfach sagt, was er sieht und ahnt, sei „ein Klubbist“ (VT 398). Er spreche zu seinen Adepten und nicht dem Volke, und tue mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm. Nehmen die Berufsphilosophen den vornehmen Ton an; zitieren sie Platon aber *ahnen die Sonne*; tauschen die Evidenzen durch die „Analogien“, ist es für Kant ein Verbrechen, das der Zuständigkeit der „Polizei im Reiche der Wissenschaften“ (VT 404) unterliegt. Es ist gleichzeitig aber auch *die Entmannung der Vernunft* (vgl. VT 400). Die Rede von der *Entmannung der Vernunft*, die nicht unbedingt neutral bzw. prosaisch klingt, übernimmt Kant von Schlosser und nützt sie einfach gegen ihn. Nach Schlosser besteht diese Entmannung in der metaphysischen Sublimation, durch die die Vernunft ihre quasi-göttliche Natur verliert und *feinnervig* wird. Diese Argumentation ist für Kant eine unzulässige Analogie bzw. ein Mangel an der Beweisstelle. Laut Kant wird die Vernunft vielmehr durchs untergeschobene Empirische entmannt und gelähmt (vgl. VT 399f.).

In seinem Apokalypse-Vortrag lenkt Derrida unsere Aufmerksamkeit genau auf diese Entmannung bzw. Kastration der Vernunft bzw. phallogozentristische Debatte: „Vielleicht würde er von einem *phallischen Stadium der Vernunft* reden. ‚Der Gegensatz lautet hier‘, sagt Freud gegen Ende von *Die infantile Genitalorganisation*: ‚männliches Genital oder kastriert. Es gibt keine sexuelle Differenz als Entgegensetzung, sondern nur eine solche des Männlichen!‘“ (A 40) Es gibt nur männliche Vernunft, männlich oder kastriert. Beide Parteien haben – auch wenn es verschieden ist – den Grund, warum die Vernunft *kastriert* ist und wie es zum Ende der Vernunft bzw. Philosophie kommt. In diesem Sinne hängt die Zukunft der Philosophie von der Zukunft der Vernunft ab. Wie ist es aber möglich, die Zukunft der Vernunft zu retten? Wie ist es möglich, einen Organismus zu retten, wenn er in seinem Verlauf den eigenen Immunschutzmechanismus anzugreifen beginnt?

In seiner Apokalypse-Schrift wiederholt Derrida mehrmals, dass das Verkünden des Endes gleichzeitig ein Hinweis auf den Endzweck ist. Wie im Folgenden gesehen werden kann, thematisiert Derrida nicht nur die Konzeption der Teleologie in der kantischen Philosophie,

sondern auch die Auffassung der Teleologie bei Husserl. Die „teleologische Illusion“<sup>166</sup> wird laut Derrida in verschiedenen Formen ausgelebt, seien sie logozentristisch, präsensmetaphysisch, phallogozentristisch etc. Das teleologische Denken ist wie ein „Traum nach einer erfüllten und unmittelbaren Präsenz, die die Geschichte abschließt. Transparenz und Unmittelbarkeit einer Parusie, Aufhebung des Widerspruchs und der Differenz.“<sup>167</sup> Diesen Traum grenzt Derrida mit seinem Ereignisdenken ab.

Um später zu zeigen, wie Derrida sich mit der Auffassung der Teleologie bei Husserl und mit der Frage nach der Aufgabe der Philosophie auseinandersetzt, kommen wir zu dem Jahr 1935/36, in dem Husserl in seinen Krisen-Schriften uns vor der Krankheit der Vernunft warnt. Edmund Husserl versucht in einer der *Krisis*-Schriften bzw. dem Wiener Vortrag von 1935, der später den Titel „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“ bekam, uns an die *unendliche Aufgabe* der Philosophie zu erinnern, und warnt uns vor der *Krankheit der Vernunft*, deren Ehre zu retten ist.<sup>168</sup> Husserls Auffassung des Telos ist stark an den Verlauf der Geschichte gebunden, der von einer mit der griechischen Philosophie angefangenen teleologischen Idee geleitet wird. Husserl zufolge hat das europäische Menschentum das Ziel bzw. die Aufgabe, aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und zu können, und dieser Zweck ist schon seit der griechischen Philosophie angeboren.<sup>169</sup> Die geschichtliche Entwicklung des europäischen Menschentums hängt von der unendlichen Verwirklichung dieses Ideals ab.

Wie Derrida in seinem Vortrag *Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)*<sup>170</sup>, den er 2002 in einem Kongress in Nizza zum Thema „Die Zukunft der Vernunft und das Werden der Rationalitäten“ hielt, vermittelt, dehnt Husserl die Unterscheidung zwischen Gesundheit und Krankheit auf Gemeinschaften und Staaten aus, und fragt nach einer Bedeutungsdimension von „retten“, die wiederum auf Heilen, Heiligen, Verschonen oder das Unversehrte hindeutet.<sup>171</sup> Husserl richtet seine Kritik einerseits auf das transzendente Übel des vorgeblich rationalistischen Objektivismus. Das Übel, das als Objektivismus hervorgerufen wird, entsteht daraus, dass die regionalen Wissenschaften eigene Rationalitäten zu besitzen scheinen, und die universale wissenschaftliche Vernunft durch innere

---

<sup>166</sup> Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 145.

<sup>167</sup> Derrida, Jacques: *Grammatologie*, S. 202.

<sup>168</sup> Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“: in: ders: *Husserliana*, Bd. 6, Hg. v. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff 1954, S. 314- 348.

<sup>169</sup> Vgl. Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“, S. 321.

<sup>170</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“: in: ders: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 159-219.

<sup>171</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“, S.169.

Sekretion eine eigene Endlichkeit erlebt und die unendliche Aufgabe der reinen Rationalität blockiert wird.<sup>172</sup> Die spezialisierte bzw. „[...] einseitige Rationalität [kann] allerdings zum Übel werden“<sup>173</sup>, und die philosophische Vernunft kann gegen sich selbst arbeiten. Das aber, was Husserl inkriminiert, wird von Derrida als transzendente Autoimmunität und Pathologie verstanden; „die Husserlsche Diagnose inkriminiert ein Übel, das [...] der europäischen Menschheit als geistiges *telos* die unendliche Idee (im kantischen Sinne) einer unendlichen Aufgabe als *theoria* [...] eingegeben und vorgegeben hat.“<sup>174</sup>

Husserls Objektivismus-Kritik scheint in die Kritik eines Irrationalismus eingebettet zu sein, der Seite an Seite mit einer Naivität eines Rationalismus steht, der für die philosophische Rationalität gehalten und mit dem wirklichen, universalen Rationalismus verwechselt wird. Diese objektivistische Naivität ist weder ein Zufall noch ein Unfall, sondern aus dem Verlauf des Fortschritts der Wissenschaften entstanden:

„Ich sagte: der Weg der Philosophie geht über die Naivität. Hier ist nun die Stelle der Kritik des so hoch gerühmten Irrationalismus, bzw. die Stelle, die Naivität desjenigen Rationalismus zu enthüllen, der für die philosophische Rationalität schlechthin genommen wird, aber freilich für die Philosophie der gesamten Neuzeit seit der Renaissance charakteristisch ist und sich für den wirklichen, also universalen Rationalismus hält. In dieser als Anfang unvermeidlichen Naivität also stecken alle und in den Anfängen schon im Altertum zur Entwicklung gekommenen Wissenschaften. Genauer gesprochen: Der allgemeinste Titel dieser Naivität heißt *Objektivismus*, ausgestaltet in den verschiedenen Typen des Naturalismus, der Naturalisierung des Geistes. Alte und neue Philosophien waren und bleiben naiv objektivistisch. Gerechterweise muß aber beigefügt werden, daß der von Kant ausgehende Deutsche Idealismus schon leidenschaftlich bemüht war, die schon sehr empfindlich gewordene Naivität zu überwinden, ohne daß er wirklich die für die neue Gestalt der Philosophie und des europäischen Menschentums entscheidende Stufe der höheren Reflexivität zu erreichen vermochte.“<sup>175</sup>

Worauf uns Derrida in seinem Aufsatz aufmerksam macht, ist, dass die Vernunft in autonomer und autoimmunitärer Weise im Verlauf ihres Fortschritts diese Krise selber erzeugt:

„Husserls *Kritik* richtet sich gegen das, was für sie verantwortlich ist: den modischen Irrationalismus, den objektivistischen Irrationalismus, den aus dem Inneren der Vernunft selbst geborenen Irrationalismus, die Gefahr einer gewissen verkehrten und vergeßlichen Verwendung der Vernunft, die [...] auf die

---

<sup>172</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“, S. 170.

<sup>173</sup> Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“, S. 338.

<sup>174</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“, S. 170.

<sup>175</sup> Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“, S. 339.

Spezialisierung der vielfältigen Wissensformen beziehungsweise der regionalen Ontologien zurückzuführen ist.“<sup>176</sup>

Derrida zufolge ähnelt das Werden der Vernunft als der irrationalistische Effekt dem Werden pluraler Logiken und Rationalitäten. Eine derartige Zukunft der Vernunft leistet der teleologischen Einheit der Vernunft, einer Idee der unendlichen Aufgabe im Sinne einer organisierten Totalisierung der Wahrheiten Widerstand. Wie oben bereits erwähnt wurde, ist die rationale Aufgabe des europäischen Menschentums nach Husserl die Erfüllung des *Telos*, die schon seit der griechischen Philosophie angeboren ist. Die Geschichte hängt von der Verwirklichung von diesem Ideal ab, d.h., dass „sich der Ursprung und *Telos* gegenseitig bestimmen bzw. wonach die Zweckidee der Philosophie aus der Reaktivierung ihres Ursprungs entspringt, tritt hier als die progressive Entfaltung einer eingeborenen *Ratio* auf. Genau gegen diese *Tendenz zur Ratio* erhebt sich Derridas Ereignis-Konzept.“<sup>177</sup>

„Das teleologische Denken“, so lautet Derridas Kritik an selbigem, „scheint stets die Ereignishaftigkeit des Kommenden zu hemmen, zu verhindern [...]“<sup>178</sup>. Durch die Totalisierung der Wahrheiten und die widerspruchlose Einstimmigkeit widersteht das teleologische Denken einer *Erfahrung der Aporie*, die auch ein treibendes Prinzip sein kann<sup>179</sup>, und der wissenschaftlichen *ereignishaften* Erfindung, die es nur unter der Bedingung ihrer Unmöglichkeit gibt, unkalkulierbar und unvorhersehbar bleiben muss. „Diese Erfahrung des Unmöglichen ist Bedingung für die Ereignishaftigkeit des Ereignisses.“<sup>180</sup> Das teleologische Denken programmiert aber diese wissenschaftliche Erfindung durch Erwartungs- und Antizipationsstruktur, indem sie die Erfindung vorhersehbar und möglich macht, und neutralisiert „den unvorhersehbaren und unberechenbaren Einbruch, die einzigartige und exzeptionelle Andersheit dessen, *was* kommt (oder dessen, *der* kommt), und ohne das (ohne den) sich nichts mehr ereignet.“<sup>181</sup>

Es geht um die Frage des *telos* und des Horizonts des Kommen-Sehens; es geht aber auch um die Frage nach der Aufklärung der Vernunft. Husserl prangert den objektivistischen Irrationalismus kritisch an, der „aus dem Vergessen der subjektiven Ursprünge und der

---

<sup>176</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“, S. 173.

<sup>177</sup> Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2), 2010. S. 267f.

<sup>178</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül, Souveränität)“, S. 173.

<sup>179</sup> Vgl. Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2). 2010, S. 268.

<sup>180</sup> Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Übers. v. Susanne Lüdemann. Berlin: Merve Verlag 2003, S. 33.

<sup>181</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 174.



Spezialisierung der Technowissenschaften geboren wird [...]“<sup>182</sup>. Derrida hebt hervor, dass Husserl in seiner Schrift nicht der Reaktionär sein will, sondern nur gegenüber dem bestimmten Rationalismus, der in eine Verwirrung geraten ist, und der bestimmten „billigen“ Aufklärung Distanz nehmen will. Derrida zufolge versucht Husserl „die Ehre eines Rationalismus zu retten, der sich in der Affäre der Aufklärerei kompromittiert hat“<sup>183</sup>, und das sieht er als seine philosophische Verantwortung, die darin besteht, auf die europäische Krisis, die er in einem verirrten Rationalismus verwurzelt sieht, in der Zeit zwischen beiden Weltkriegen revolutionär zu reagieren.<sup>184</sup> Husserl schreibt, dass er gerne zugibt, dass „die Entwicklungsgestalt der *ratio* als Rationalismus der Aufklärungsperiode eine Verirrung, obschon immerhin eine begreifliche Verirrung war.“<sup>185</sup> Dadurch werden ein bestimmter Rationalismus aber auch ein bestimmter Irrationalismus gleichzeitig in Frage gestellt.

Dazu kann hinzugefügt werden, dass die Rationalität und Unbezweifelbarkeit der Erkenntnis Derrida zufolge durch den Verzicht auf die Berechenbarkeit nicht verloren wird. Die Möglichkeit eines Unberechenbaren ist weder irrational noch bezweifelbar: „Die Rationalität des Rationalen hat sich, auch wenn man versucht hat, uns vom Gegenteil zu überzeugen, niemals auf Kalkulierbarkeit, auf die Vernunft als Kalkül, als *ratio* – berechnen, Rechenschaft geben, Bericht erstatten – beschränkt.“<sup>186</sup> Derrida weist darauf hin, dass Husserl uns an das politische Klima der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und den steigenden Faschismus erinnert und sich seiner Verantwortung bewusst macht. In Bezug auf unsere heutige, eine andere aber analoge Verantwortung erinnert Derrida uns auf die Spannung zwischen den Interessen souveräner Nationalstaaten und Menschenrechediskursen bzw. den modernen rechtlichen Bestimmungen und der menschlichen Würde:

„Die Rolle, die zum Beispiel die ‚Würde‘ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* spielt, gehört zur Ordnung der Unberechenbaren. [...] Die Würde eines vernünftigen Wesens [...] ist als Zweck an sich unkalkulierbar. [...] Wie ließe sich diese gerechte Unberechenbarkeit der Würde mit dem unentbehrlichen Kalkül des Rechts verknüpfen? Wie eine rationale Gerechtigkeit und ein gleichermaßen rationales Recht miteinander zu verbinden wären, das ist eine der zahlreichen Fragen, die uns erwarten. [...] Die Welt der vernünftigen Wesen, der *mundes intelligibilis* als Reich der Zwecke, das Kant als ‚mögliches‘ bezeichnet – nun, es ist nach Kants eigenen Worten in doppelter Weise abhängig von einem ‚Als ob‘ und dem *logos* einer Analogie, das heißt einem *logos* als Proportion. *Einerseits* lautet das formale Prinzip der Maximen für jedes vernünftige Wesen, das handelt, ‚als ob‘ es Gesetzgeber wäre: ‚handle so, als ob die Maxime

---

<sup>182</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 174.

<sup>183</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 175.

<sup>184</sup> Vgl. Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“, S. 337.

<sup>185</sup> Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“, S. 337.

<sup>186</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 179.

zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.‘ *Andererseits* ist das Reich der Zwecke und mithin der unberechenbaren Würde nur möglich ‚nach der Analogie mit einem Reiche der Natur‘, das nun aber gerade ‚als Maschine angesehen wird‘, das heißt den Zwängen kalkulierbarer Gesetze unterworfen ist.“<sup>187</sup>

Derrida stellt noch das Motiv der Unbedingtheit heraus. Einerseits weist das Motiv der Unbedingtheit auf das absolute Prinzip hin, auf das sich die reine Vernunft beruft, und andererseits wird die Unbedingtheit zu demjenigen Punkt, an dem die praktische Vernunft mit der theoretischen verbunden ist, insofern das Interesse der praktischen und theoretischen Vernunft im Gegensatz zur spekulativen Vernunft unbedingt ist, und die Unbedingtheit die letzte Wahrheit eines Interesses der Vernunft ist.<sup>188</sup> Nach Husserl soll der Philosoph insofern die Rolle eines Gesetzgebers für die Menschheit spielen, als er nur die unbedingte Wahrheit beansprucht. Derrida versucht, den Ausdruck „die Ehre der Vernunft retten“ anders aufzufassen und wendet sich der Quelle des „*unbedingten Rationalismus des Unbedingten*“ zu, „die ferner liegt als jene Gestalt, die er in den großen, anspruchsvollen, ehrwürdigen und einzigartigen Formen des transzendentalen Idealismus Kants oder Husserls angenommen hat.“<sup>189</sup> Der verantwortungsvolle Umgang mit dem Erbe bedingt es, „im Horizont einer unendlichen *Idee* als unendlicher Aufgabe der praktischen Vernunft, eine machtvolle *Teleologie* wiederzuerkennen“<sup>190</sup>, sich aber die Frage nach dem Ereignis [*événement*] zu stellen.

### **I.3.3 Das Ende des Horizonts und Vorhersehens**

In seinem Vortrag „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, den er auf einem Kongress hielt, dessen Thema die Zukunft der Vernunft und das Werden der Rationalitäten war, lenkt Derrida die Aufmerksamkeit auf das *Ereignis*, das einerseits zum ersten Mal, auf einmalige und einzigartige, unvorhersehbare, unberechenbare Weise geschieht, und andererseits, dessen Kommen nicht am Horizont auftaucht.<sup>191</sup> Innerhalb des semantischen Netzes im Lateinischen des Ereignisses ist die Frage nach dem Ereignis gleichzeitig die nach der Ankunft [*avènement*], Zukunft [*avenir*], dem Kommen [*venir*], nach der Erfindung [*invention*] des Ankommenden [*ce*

---

<sup>187</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 179f.

<sup>188</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 181.

<sup>189</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 182.

<sup>190</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 182.

<sup>191</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 183.

*qui arrive*], dafür ist das Ereignis unvorhersehbar und unpräsentierbar, kündigt sich ohne Erwartungshorizont an.<sup>192</sup> Es erscheint nicht *als solches*, entzieht sich jeder Präsenz.

Der Horizont-Begriff, wie Maxime Doyon ihn beschreibt, wird als eines der wichtigsten Probleme der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt, „um die spezifische Methode der Kritik zu erläutern und die Grenzen des Vernunftvermögens sichtbar zu machen. Der bloß mit seinem empirischen Gebrauch beschäftigte Verstand kann ‚nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht‘, aber eine Kritik der Vernunft erkennt, dass ihr Objekt sich auf ‚das Feld der Erfahrung‘ beschränkt.“<sup>193</sup> Dafür beschäftigt Derrida sich in verschiedenen Werken mit der Frage, wie man die Erfahrung von dem teleologischen Denken und den erkenntnistheoretischen Beschränkungen befreien kann. Andererseits entzieht das Ereignis sich im Denken Derridas dem phänomenologischen Horizont, da es nie erscheint.<sup>194</sup> Das Ereignis, das im Modus des *vielleicht* aller Versicherung und Souveränität beraubt, kann man nicht im Voraus erkennen.<sup>195</sup> Das jeder Erwartung widersprechende Ereignis weist auf eine Öffnung hin, die „für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz“<sup>196</sup> freihalten wird. Wenn Derrida von einer *kommenden Aufklärung* redet, und wenn wir annehmen dürfen, dass alles, was für die *kommende Demokratie* gelten soll, auch für die *kommende Aufklärung* gelten kann, dann können wir von einem unendlichen Versprechen der Aufklärung reden, das „den eschatologischen Bezug auf die Zu-kunft eines Ereignisses *und* einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit“<sup>197</sup> im Herzen tragen muss.

Dementsprechend geht Derrida der Frage nach, „ob eine Chance besteht, den Gedanken des unbedingten Ereignisses einer Vernunft zuzuweisen, die eine andere wäre als jene klassische Vernunft, von der wir eben sprachen und die sich als *eidōs*, *idea*, Ideal, regulative Idee oder, was nicht dasselbe ist, aber hier auf das gleiche hinausläuft, als *telos* präsentiert oder dessen Erscheinen [présentation] ankündigt.“<sup>198</sup> Das, was in einer Geschichtlichkeit die Ereignishaftigkeit des Ereignisses erfordert, wird aber in seinem Hereinbrechen vom Horizont der Idealität neutralisiert.<sup>199</sup> Wenn die teleologische Vernunft die Ereignishaftigkeit des

---

<sup>192</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 182.

<sup>193</sup> Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2). 2010, S. 269.

<sup>194</sup> Vgl. . Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: Philosophisches Jahrbuch 117 (2). 2010, S. 269.

<sup>195</sup> Vgl. zur Struktur des *vielleicht* Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 134-150.

<sup>196</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 97.

<sup>197</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 96.

<sup>198</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 183.

<sup>199</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 192.

Ereignisses, das Ereignis als das Un-mögliche, Unvorhersehbare, Nichtvorzeigbare neutralisiert, um sich zu immunisieren, dann ist es nicht vernunftwidrig oder *irrational*, diesen Teleologismus im Namen der Unbedingtheit ohne Souveränität, des unendlichen Respekts vor der Singularität und Heterogenität, der vorbehaltlosen Gastfreundschaft und unserer heutigen philosophischen Verantwortung in Frage zu stellen. Es ist sogar die einzigartige Chance, „rational so etwas wie eine Zukunft und ein Werden der Vernunft zu denken.“<sup>200</sup>

Derrida betrachtet zwischen der Unbedingtheit als die letzte Wahrheit eines Interesses der Vernunft und als Prinzip, dem die kalkulierende Vernunft sich unterwirft, und der Souveränitätsforderung eine Unzertrennlichkeit, und versucht, die Souveränität im Namen der Unbedingtheit zu dekonstruieren.<sup>201</sup> Ihm zufolge muss dieses Bündnis sowohl im Namen der Vernunft als auch deren Zukunft, des Ereignisses und Kommens und letztendlich im Namen einer Unbedingtheit ohne Souveränität aufgelöst werden, damit sowohl das Denken als auch die wissenschaftliche Forschung und die Erkenntnis vor der staatlichen Kontrolle, Überwachung und Konditionierung durch die politischen, militärischen, kapitalistischen Machtinstanzen und Institutionen befreit werden können:

„Es geht darum, die Vernunft zu denken, das Kommen ihrer Zukunft und ihres Werdens als Erfahrung dessen, *was* (und dessen, *der*) kommt oder ankommt – offenkundig als anderes oder anderer, als Ausnahme oder absolute Singularität einer Andersheit, die von der Selbstheit einer souveränen Macht und eines kalkulierbaren Wissens nicht wieder angeeignet werden kann.“<sup>202</sup>

Derrida versucht, in der Unvorhersehbarkeit eines horizontlosen Ereignisses die Souveränität und die Unbedingtheit zu trennen. Es geht hier um eine Kraft, die nicht souverän, sondern gegenüber dem *Kommenden* schutzlos ist. Das Denken des Ereignisses gibt „die Unbedingtheit des Unberechenbaren“<sup>203</sup> als Ankunft oder Kommen des *anderen* zu denken, die mit dem Wert der unvorhersehbaren Unmöglichkeit verknüpft ist. Es handelt sich hier um eine Unbedingtheit ohne Souveränität, die auf eine unbeschränkte, nicht bedingte Öffnung für das Kommen des *anderen* und auf die Überschreitung des Kalküls verweist. Wohin die Unbedingtheit führt, wenn man sie bis zur letzten Konsequenz verfolgt, zeigt sich bei dem Ereignis, bzw. bei dem, was jenseits der Berechnung und dem Kalkül der Berechnung geschieht, ohne sich identifizieren zu lassen.<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 193.

<sup>201</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 189ff.

<sup>202</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 198.

<sup>203</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 198.

<sup>204</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S, 201.

Das Ereignis, das den Horizont der Idealität zu neutralisieren scheint, wird von Derrida in unterschiedlichen Werken nur im Zusammenhang mit den anderen Themen wie Gabe bzw. Vergebung, Gastfreundschaft, Erfindung des Anderen, Gerechtigkeit et cetera erörtert.<sup>205</sup> Diese unvollständig aufgezählten Themen scheinen die Figuren der Unbedingtheit ohne Souveränität zu sein. Beispielsweise öffnet sich *die unbedingte Gastfreundschaft* dem Kommen des Anderen jenseits des Asyl- und Einwanderungsrechts und der Staatsbürgerschaft unbeschränkt, ohne sich erschöpfen zu lassen; *eine Gabe*, die ihren Namen verdient, lässt sich nur jenseits des Kreislaufes der ökonomischen Wiederaneignung und des kalkulierbaren Austausches begreifen; und *die Gerechtigkeit* überschreitet stets das Recht, gleichzeitig aber appelliert das Werden des Rechts an eine Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit motiviert die Beziehung des Rechts zur Vernunft.<sup>206</sup> Dadurch entsteht zwischen der Gerechtigkeit und dem Recht eine Heterogenität und die Gerechtigkeit lässt sich nicht auf die berechnende Vernunft reduzieren, deshalb genügt es nicht, „die *dike* der Legalität des römischen *jus* zu entziehen“<sup>207</sup>, um zu der Heterogenität der Gerechtigkeit gegenüber dem Recht zu gelangen. Man muss auch

„die Heideggersche Deutung der *dike* als Einklang oder Versammlung, letztlich als *logos*, in Frage stellen. Die Unterbrechung einer gewissen Ablösung [délaision] öffnet den freien Raum des Verhältnisses zur unberechenbaren Singularität des anderen.“<sup>208</sup>

Die Heterogenität und die Unzertrennlichkeit zwischen der Gerechtigkeit und dem Recht zeigen uns, dass es immer um die Singularität und Universalität gleichzeitig geht. Die Vernunft fordert nach Berechnung und will durch das Kalkül über alles Herr sein, doch gleichzeitig ist es eine Autolimitation, weil sie auch des Unkalkulierbaren bedarf.<sup>209</sup> Das Kalkül und das Unkalkulierbare scheinen beide, wenn auch unvereinbare, Forderungen der Vernunft zu sein. Die Verantwortung der Vernunft besteht einerseits darin, sich zu bewahren, jedoch ergibt diese Verantwortung sich in einer autoimmunitären Aporie, die auf dem Anspruch des Unkalkulierbaren, unbedingten Unberechenbaren basiert: „Ohne Autoimmunität, mit absoluter

---

<sup>205</sup> Vgl. Khurana, Thomas: „,...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“: in: Rölli, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Wilhelm Fink Verlag: 2004, S. 235-257; Zeillinger, Peter: „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“: in: Zeillinger, Peter/ Portune, Dominik (Hg.): nach Derrida. *Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Verlag Turia+Kant 2006, S. 173-199.

<sup>206</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 199ff.

<sup>207</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 202.

<sup>208</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 202f.

<sup>209</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 204.

Immunität, würde nichts mehr eintreffen. Man würde nicht mehr warten, man würde nichts mehr erwarten, man würde weder einander noch irgendein Ereignis erwarten.<sup>210</sup>

Das bisher Gesagte lässt sich so zusammenfassen: Husserls Kritik an der Krise der Vernunft bezieht sich auf den modischen Irrationalismus, der – wie Derrida erörtert – aus der Vernunft selbst geboren ist, und aus diesem Grund dem Werden pluraler Logiken, Rationalitäten und der Zukunft der Vernunft ähnelt, die der teleologischen Einheit der Vernunft, der unendlichen Aufgabe, der organisierten Totalisierung der Wahrheiten Widerstand leisten. Das teleologische Denken versucht durch das Berechnen und Vorhersehen die Ereignishaftigkeit des Kommens des *Anderen* zu hemmen und den unberechenbaren Einbruch des *Anderen* zu neutralisieren.<sup>211</sup> Es erzeugt aber auch gleichzeitig das Problem der Ununterscheidbarkeit „zwischen dem referentiellen und fiktionalen Diskurs, zwischen vernünftiger Argumentation und rhetorischen Strategien des Überzeugens bzw. Abschreckens, zwischen vorsichtiger Berechnung und absurdem Zufall [...]“<sup>212</sup>. Wie ist dieses Problem zu überwinden? Unsere heutige Krise besteht vielleicht darin, dass diese Unentscheidbarkeit und eine Inkompetenz sich offenbaren, deren Anerkennung wiederum der Ausweg aus der Krise sein kann. Abschließend kann man sich an den Aufruf zu unserer heutigen philosophischen Verantwortung erinnern. Eine von seiner Souveränität befreite Unbedingtheit, ein Ruf nach einem Ereignisdenken, einer *kommenden Vernunft*. Worauf Derrida abzielt, ist nicht die Disqualifizierung der Vernunft, sondern eine Infragestellung von deren Absolutheitsanspruch: „Auf diese Weise steht Derrida in der Tradition derjenigen, die Denken als Verantwortung praktizieren.“<sup>213</sup> Wie Rudolf Bernet erklärt, „[ist] der Philosoph [...] weniger dazu berufen, die gegenwärtige Krise der Vernunft zu überwinden als zu lernen, sie zu denken. Dieses Denken der Krise und ihrer Gründe führt notwendig zu einer Dekonstruktion des begründend-berechnenden Denkens, dessen Bodenlosigkeit sich gerade in der gegenwärtigen Krise der wissenschaftlichen Vernunft deutlich offenbart. Eine solche Dekonstruktion fraglich gewordener Denkweisen kann nicht ohne praktische Folgen bleiben, doch auch hier gilt, daß der Philosoph das Berechnen, Vorhersagen und Besserwissen erst noch verlernen muß.“<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 207.

<sup>211</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 198f.

<sup>212</sup> Bernet, Rudolf: „Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität“: in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Beiträge von E.W. Orth, P. Ricoeur, B. Waldenfelds, R. Bernet, H. J. Silvermann, S. Strasser. Band 18, Freiburg/München: Alber 1986, S. 110.

<sup>213</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 384.

<sup>214</sup> Bernet, Rudolf: „Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität“: in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): Studien zur neueren

Dieses Verlernen scheint auch für die Zukunft und das Werden der Vernunft sowie für eine Hyper-Ethik bzw. Hyper-Politik notwendig zu sein, die die Grenzen von Recht, Schuld, Pflicht, Aufgabe und die Beschränkung des programmatischen Wissens übersteigen.<sup>215</sup> Es geht hier weder um Hoffnung, noch um Verzweiflung. Vielmehr geht es um einen Ruf, der „jeder Teleologie, jeder Hoffnung und jedem Erlösungs*heil* [salut de salvation]“<sup>216</sup> fremd ist. „Nicht fremd hingegen dem *Gruß* [salut] an den anderen, dem Lebewohl oder der Gerechtigkeit, doch widerspenstig gegen die Ökonomie der Erlösung.“<sup>217</sup>

#### **I.4 Wo der apokalyptische Ton hörbar wird...**

„Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschungen gar zu überheben[...]“ (VT 405)

„[...] jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, [...] um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist.“ (VT 405)

„Das Ende beginnt, bedeutet der apokalyptische Ton.“ (A 54) Er will wirken, anziehen, verführen. Er wird zum Instrument im Dienst politischer Interessen und Herrschaftsstrategien. Derjenige, der den apokalyptischen Ton annimmt, hat gerade die Absicht, die Geschichte im eigenen Licht des Heils zu rekonstruieren, und zu verführen, unterwerfen, erschrecken oder zu erfreuen. Jedoch entstammt „der Ton selbst nicht originär der Absicht einer einzelnen Person [...], sondern wird in der ständigen Übernahme und Wiedergabe durch viele andere geschaffen.“<sup>218</sup> Vorläufig kann man die Prophezeiung, eschatologische Ermahnung, Vorhersage des Endes und der letzten Grenze als charakteristische Züge einer apokalyptischen Schrift herausstellen. Geht es um ein Interesse und ein Kalkül, dann mag es sein, dass sie unter

---

französischen Phänomenologie. Beiträge von E.W. Orth, P. Ricoeur, B. Waldenfelds, R. Bernet, H. J. Silvermann, S. Strasser. Band 18, Freiburg/München: Alber 1986, S. 111.

<sup>215</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Die «Welt» der kommenden Aufklärung“, S. 207.

<sup>216</sup> Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003. S. 219.

<sup>217</sup> Ebd.

<sup>218</sup> Till, Sabine: *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze*. Bielefeld: transcript Verlag 2014, S. 116f.

dem Verlangen nach Offenbarung versteckt sind. So könnte man sich eine fundamentale Szene für die apokalyptischen Strategien vorstellen.

Wäre es eine andere Möglichkeit, den apokalyptischen Ton nicht als vorhersagend, sondern als Effekt einer verallgemeinerten Entgleisung, einer *Verstimmung* zu denken, die die Stimmen vervielfältigt, die vertraute Harmonie unterbrechen lässt? Derjenige, der den apokalyptischen Ton annimmt, will etwas sagen, aber was? Derrida unterscheidet den Ton von dem diskursiven Inhalt. „Das bedeutet, dass der Ton nicht gezwungenermaßen das ist, was der Diskurs sagt, und der eine kann immer dem anderen widersprechen, ihn verneinen, abgleiten oder entgleiten lassen.“ (A 53) Diesen Ton vernimmt Derrida in den oben zitierten Stellen der kantischen Schrift, wo Kant den Grund der verpflichtenden Stimme des moralischen Gesetzes selber nicht beherrscht, und empfiehlt, nicht nachzuforschen. Er bringt das Entmystifizierungsprogramm selber aus der Fassung und wird einen Ton anschlagen. Der Verzicht auf die ästhetische Personifizierung wird zu einer Bedingung, die Kants Diskurs selber nicht erfüllen kann, und dadurch bleibt der apokalyptische Ton im entmystifizierenden Diskurs immer hörbar. Der apokalyptische Ton ist „[...] überall dort hörbar, wo nicht mehr eindeutig geklärt werden kann, wer das ursprüngliche Subjekt einer Aussage oder Botschaft ist, wo sein Sprechen, wie das der Stimme des moralischen Gesetzes in uns, in einem eigenen Diskurs letztlich *bezeugt* wird.“<sup>219</sup>

Derrida kommt ab der zweiten Hälfte seines Vortrags auf die apokalyptische Sprechweise zurück und weist wieder auf den Ausdruck „ἀποκάλυψις“ aus dem ersten Kapitel der Offenbarung des Johannes (Off 1,1) hin, der diesmal als Beschreibung einer „Form von ‚postalischem‘ Verkehr zwischen Gott und Menschen“<sup>220</sup> aufgefasst wird. Er deutet auf die in der Offenbarung 1,1 dargestellte engelhafte Struktur dieser Schrift hin<sup>221</sup> und lenkt unsere Aufmerksamkeit auf diese Verflechtung der Stimmen und Sendungen in der diktierten Schrift. Johannes ist nicht der Empfänger der Sendungen, die durch den Engel übertragen wurde, und bezeugt ein Zeugnis von Jesus, das noch das Zeugnis eines anderen Zeugnisses sein wird. Die Logik der *Erzählstimme*, die im Sinne Blanchots, von der *Erzählerstimme* zu unterscheiden ist, entfaltet sich in dieser apokalyptischen bzw. mehrfach diktierten Schrift.<sup>222</sup> Ein

---

<sup>219</sup>Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 183.

<sup>220</sup>Böhme, Hartmut: „Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. Der vornehme apokalyptische Ton“: in: ders.: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. S.384.

<sup>221</sup>„Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat, damit er seinen Knechten zeigt, was bald geschehen muss; und er hat es durch einen Engel, den er sandte, seinem Knecht Johannes gezeigt. Dieser hat das Wort Gottes und das Zeugnis Jesu Christi bezeugt: alles, was er geschaut hat.“ (Offb 1,1)

<sup>222</sup> Derrida bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen der Erzähl- und Erzählerstimme nicht nur im Apokalypse-Vortrag, sondern auch in: Derrida, Jacques: „Überleben“: in: ders.: *Gestade*. Wien: Passagen Verlag 1994, S.151f. „[Ich] beziehe mich auf das Beispiel der oben genannten ‚Erzählung‘, die den Titel *L'arrêt de mort*



identifizierbares Subjekt hinter der Erzählung bzw. der Absender fehlt, und es handelt sich um Zitationen, und darum, ein Zeugnis abzulegen. Die ortlose aber hypertopische *Erzählstimme*, die nicht auf einen bestimmten Autor hinweist und kein „Ich“ herausbildet, der aber auch keine absolute Transzendenz eingeschrieben ist, kommt in der Offenbarung des Johannes von „hinten“ und lässt Johannes die Apokalypse niederschreiben, ohne vorhersehbar zu sein.<sup>223</sup> „Man weiß nicht (weil es nicht mehr der Ordnung des Wissens unterliegt), wem die apokalyptische Sendung zukommt, sie springt von einem Sende-Ort zum anderen [...], sie geht von einer Bestimmung, von einem Namen und einem Ton zum anderen [...]. Von dem Augenblick an, wo man nicht mehr weiß, wer spricht oder wer schreibt, wird der Text apokalyptisch.“ (A 59f.) In dem Sinne begreift Derrida den apokalyptischen Ton als eine Selbstenthüllung einer verallgemeinerten Entgleisung, einer Verstimmung, die die Stimmen vervielfältigt, die die Töne von Ort zu Ort springen lässt (vgl. A 52f.). Was aber durch diesen Ton enthüllt wird, ist nicht (nur) die Botschaft, dass ein Ende kommt, sondern dass nach Derrida gerade in diesem Faktum des Sagens der apokalyptische Ton sich selbst als die transzendente Bedingung jeder Sprache, Erfahrung und Markierung enthüllt. Der apokalyptische Ton bezeichnet nicht nur das Verkündete, sondern die Verkündung selbst, insofern er auf die Unmöglichkeit hinweist, den ursprünglichen Sende-Ort zu definieren. Bei der Entmystifizierung bzw. bei der Demaskierung dieses apokalyptischen Tons muss man anfangen, das Apokalyptische als eine Entgleisung im Sinne der transzendentalen Bedingung jedes Diskurses zu beachten. Und wenn die Apokalypse mit ihren verkündeten Inhalten eine Inspiration für jedes Verlangen nach Licht, nach Wahrheit, nach Wachsamkeit ist, dann ist in diesem Verlangen ein zweiter Ton zu vernehmen.

---

trägt. Man wird dort jene „Erzählstimme“ (*voix narrative*) wiedererkennen, die Blanchot in *L'entreiten infini* von der „Erzählerstimme“ (*voix narratrice*) unterscheidet. Die Erzählstimme, so führt er aus, ist ‚eine neutrale Stimme, die das Werk ausgehend von jenem Ort ohne Ort äußert, an dem das Werk schweigt: eine schweigende Stimme also, zurückgezogen in ihre ‚Aphonie‘ [...]. Diese ‚Aphonie‘ unterscheidet sie von der ‚Erzählerstimme‘, die Literaturwissenschaft, Poetik und Erzählforschung im System der Erzählung, des Romans und der narrativen Prosa (*narration*) zu situieren bemüht sind. Die Erzählerstimme gehört einem Subjekt, das etwas erzählt, indem es sich an ein Ereignis oder an einen historischen Ablauf erinnert, und dabei weiß es, wer es ist, wo es ist und wovon es spricht. Sie antwortet einer ‚Polizei‘, einer Ordnung- oder Gesetzesmacht [...]. Die Erzählstimme dagegen würde, wenn das möglich wäre, die polizeiliche Ausforschung übersteigen. [...] Nun hat die Erzählstimme [...] hat keinen Stand-Ort. Sie hat statt ohne Stätte, ist zugleich *a-topisch*, verrückt, extravagant und *hypertopisch*. [...] Atopie, Hypertopie, Ort *ohne* Ort – die Erzählstimme beruft sich auf diese Syntax des *ohne* [...]“ – Der Abschnitt III.1 (Apokalypse *ohne* Apokalypse) vorliegender Arbeit analysiert diese Syntax des *ohne*.

<sup>223</sup>Vgl. Till, Sabine: *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz*, S. 118f.

#### I.4.1 Die krisenhafte Struktur der Sprache

Wie oben behandelt wurde, verkündet sogar Kant in seiner polemischen Schrift das Ende der Philosophie im Namen einer bestimmten Art des *Philosophierens*. Kant nimmt den apokalyptischen Ton an, um abzuschrecken, nachdem er die Philosophie gefährdet sieht, als *wissenschaftliche Lebensweisheit* die *erste Bedeutung* ihres Namens zu verlieren. Er hat aber eine gewisse Hoffnung auf eine Rückkehr zu der eigentlichen Arbeit der Philosophie, zu ihrem richtigen Weg. Dieses Verkünden eines Endes der Philosophie scheint gleichzeitig ein Hinweis auf einen Anspruch auf die Bestimmung zu sein, wie Innen und Außen der Philosophie voneinander abgehoben bzw. was der Endzweck und das Wesen, die Mission, die Pflicht oder Aufgabe der Philosophie sein sollen. Wie Markus Mittmansgruber im Bezug auf Jean-Luc Nancy erklärt, stützt diese Hoffnung sich auf den Willen zu einem authentischen bzw. eigentlichen Sinn und auf eine „Obsession der Totalität“<sup>224</sup>.

„[...] bewegt sich nach Jean-Luc Nancy ein Wille, der das gesamte Denken des Abendlandes beherrscht: *Der Wille zur Wiederkehr und zur ‚eigentlichen‘ Bedeutung*. Beseelt von einem Ordnungszwang und dem Wunsch nach einer schematischen Aufteilung der Sinnzusammenhänge, äußert er sein umgreifendes Diktat. Nichts widersteht ihm, nichts entgeht ihm – selbst seine eigene ‚Krise‘ nicht [...]. Das qualitative Telos seines Strebens: Die Anwesenheit, die Präsenz. [...] Der fremde Körper muss zur Gänze bezeichnet werden, um zu bedeuten; die Leere muss vollständig verfügt und verfügbar gemacht werden; die Abwesenheit muss zur Präsenz [...].“<sup>225</sup>

Diejenigen, die den Verlust des eigentlichen „Sinns“, „Wesens“, der „Aufgabe“ und „Mission“ der Philosophie als Bedrohung gegenüber der fortschreitenden Entwicklung der Philosophie sehen, nennen sie vielleicht auch Dekonstruktion im Sinne der Abweichung vom Pfad und warten auf eine andere Rückkehr zu dem richtigen Weg bzw. zu den vergangenen Orten, Zeiten und Texten, „wo ‚Sinn‘ noch rein, unzweideutig, unverfälscht gegeben war.“<sup>226</sup> In Kants Schrift ist zu beobachten, dass die Gefahr des Todes der Philosophie Kant zufolge darin besteht, dass die Philosophie ihre erste Bedeutung verliert und in eine Krise geraten wird.

Nun nimmt die Frage, die in der exegetischen Literatur zur Offenbarung des Johannes häufig diskutiert wird, ob und inwiefern die Gerichtsvisionen auf einer Krisenerfahrung beruhen, durch die Relektüre Derridas eine andere Dimension an. Johannes Hoff weist in

---

<sup>224</sup>Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*. Wien: Passagen Verlag 2012, S. 39.

<sup>225</sup>Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse*, S. 27f.

<sup>226</sup>Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse*, S. 21.

seinem Aufsatz *Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik* darauf hin, dass die Apokalyptik in erster Linie nicht als eine Reaktion auf eine „außersprachliche“ Krise zu deuten, sondern mit Derrida als eine Selbstdarstellung bzw. als eine *exemplarische* Offenbarung eines Krisen-Apriori der Sprache zu denken ist.<sup>227</sup> Derrida bestimmt diese Struktur der johanneischen Apokalypse als die transzendente Bedingung, die Struktur jedes Sprechens, jeder Erfahrung der Präsenz im Allgemeinen. Was die Apokalypse durch ihre engelhaftige Struktur offenbart, ist die allgemeine Struktur jeder „teilbaren Sendung, für die es weder gesichert Selbst-Darstellung noch Bestimmung gibt.“ (A 60) Die angenommene Sicherheit von Bestimmungen, Bedeutungen, Bezügen, Sender-Empfänger-Beziehungen eines identifizierenden Denkens wird erschüttert. „Das Subjekt als Mittelpunkt, d.h. als Sender und Empfänger von Nachrichten, wird in der Apokalypse, in der sich nicht nur unzählige Stimmen vermischen, sondern ebenso weitergegeben und ausgetauscht werden, radikal ersetzt.“<sup>228</sup> Das Apokalyptische markiert das Ereignis, dass der Name einer Sache (bzw. der Philosophie) ohne seinen ursprünglichen Bezug [*référence*], ohne seine *erste* Bedeutung zirkulieren kann, und „das ereignishafte ‚Erwachen der Sprache‘ inszeniert, indem sie eine befremdliche ‚Abweichung‘ (ein semiotisches ‚Ent-eignis‘) in Szene setzt.“<sup>229</sup> Sobald so etwas wie *Philosophie* in Umlauf kam, verlor sie ihre eindeutige Bedeutung: „Kant’s uneasiness with regard to the reappearance of the superior or apocalyptic tone [...] is therefore fully understandable and, indeed, justified.”<sup>230</sup>

In diesem Sinne ist zu betrachten, wie Derrida sein Projekt der Umkehrung – wenn man es so benennen darf – der Transzendentalphilosophie auch im Apokalypse-Vortrag durchführt. Die Differenzierung und Aufschiebung der *différance* können in allen wiederholten (Re-)Markierungen als quasi-transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung betrachtet werden: „A real appeal or event, then, is only possible on the basis of the – properly speaking impossible – experience of the arbitrariness of the categories of all experience.”<sup>231</sup> Wenn die Heteronomie der Autonomie vorausliegt, und wenn die erstere die Bedingung der zweiten ist, dann müssen wir vielleicht für ein zukünftiges Denken von einer heteronomischen, vielstimmigen Unbedingtheit als quasi-transzendente Bedingung ausgehen.<sup>232</sup> Die *Verstimmung* würde die Philosophie nicht zu ihrem Tod führen, wie Kant meinte, sondern:

---

<sup>227</sup>Vgl. Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I“: in: *Theologie der Gegenwart* 45 (1). 2002, S. 49.

<sup>228</sup>Till, Sabine: *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz*, S. 120.

<sup>229</sup>Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I“: in: *Theologie der Gegenwart* 45 (1). 2002, S. 49.

<sup>230</sup>De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 400.

<sup>231</sup>De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*, S. 390.

<sup>232</sup>Vgl. De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*, S. 391.

„Die verallgemeinerte *Verstimmung* gibt dem anderen Ton oder dem Ton eines anderen die Möglichkeit, zu jedem beliebigen Augenblick eine vertraute Harmonie zu unterbrechen [...]. Die *Verstimmung*, wenn man die Entgleisung fortan so nennt, der Wechsel des Tons, so wie man von einem Stimmungswechsel spricht, ist die Unordnung oder das Delirium der *Bestimmung*, aber auch die Möglichkeit jeder Sendung. Die Einheit des Tons, wenn es sie gäbe, wäre zwar die Garantie der Bestimmung, aber auch der Tod, eine andere Apokalypse.“ (A 53)

In diesem Sinne versucht Derrida *die Textualität* bzw. die Ereignishaftigkeit der Offenbarung des Johannes hervorzuheben. Ihre Struktur, die etwas enthüllt, indem sie wieder kryptisch wird, wird zunächst zu der fundamentalen Struktur der Sprache und der Grundlage eines Denkens der Sendung.<sup>233</sup> Derrida sieht die Offenbarung des Johannes als einen Ausdruck dessen, dass die Sprache kein zureichendes Repräsentationssystem ist. Es wird durch die Betrachtung dessen deutlicher, dass das Apokalyptische versucht, das Ende der chronologischen Zeit zu beschreiben, das das Nicht-Repräsentierbare ist.<sup>234</sup> Indem Derrida die Offenbarung des Johannes zur Grenze der Repräsentation führt und zeigt, wie die Offenbarung des Johannes zu einem Ausdruck der Krise der Repräsentation wird, fordert er eine bestimmte Lesart des Apokalyptischen heraus. Anhand der Hervorhebung des Interventionscharakters und der Schriftlichkeit der Offenbarung des Johannes führt diese Herausforderung – wie im letzten Kapitel dieser Arbeit dargestellt - von der apokalyptischen Vision eines Endes zu einem Denken des Ereignisses bzw. des Messianischen. Wie Peter Zeillinger in seinem Text *Offenbarung als Ereignis* verdeutlicht, nähern die Textualität der „Offenbarung“ und das Ereignisdenken in der Philosophie sich insofern, als es sich dabei um ein Bezeugen eines Abwesenden ohne Identifizierung bzw. die Lesbarkeit eines Abwesenden im Anwesenden, um die Nachträglichkeit (*différance*) und einen Antwortcharakter handelt.<sup>235</sup> In den nächsten Unterabschnitten soll verständlicher gemacht werden, warum Derrida die Struktur der Johannitischen Apokalypse als transzendente Struktur jeder Sprache, Schrift und Erfahrung betrachtet. Ausgehend von Derridas Texten wie „Der Ursprung der Geometrie“ und „Signatur Ereignis Kontext“ fokussieren die nächsten Unterabschnitten sich auf Derridas Überlegungen zu Sprache und Schriftlichkeit.

---

<sup>233</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“: in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 84ff.

<sup>234</sup> Vgl. Zolles, Christian: „Die Zeit apokalyptischer Repräsentation und ihre Aufhebung in Lars von Triers Film *Melancholia*“: in: Appel, Kurt/Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit*. Freiburg: Herder 2016, S. 288ff.

<sup>235</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“: in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 96ff.

#### I.4.2 Die fundamentale Aporie als Chance

Durch seine philosophische und literarische (Re-)Lektüre versucht Derrida, eine Aporie bzw. einen im abendländischen Denken wurzelten Bruch aufzudecken. „Der Bruch“, so Peter Zeillinger in seinem Werk *Nachträgliches Denken*, „trägt von Anfang an nur einen Namen: die Uneinlösbarkeit des historisch-metaphysischen Anspruchs, von einem Ursprung, einer Evidenz oder Unmittelbarkeit, einem höchsten Seienden oder einem Gott, einem Logos oder einer αρχή, einem Ding an sich oder einem Subjekt, einem Ego, einem ersten Signifikat bzw. einem Ersten überhaupt ausgehen zu können.“<sup>236</sup>

Die Frage nach dem Ursprung wird in Derridas Kommentar zur *Beilage III* („Der Ursprung der Geometrie“) zu Husserls *Krisis*-Schrift<sup>237</sup> angesichts der Frage Husserls nach der Möglichkeit der „idealen Objektivität“ thematisiert. Solange ein transzendentaler Diskurs sich in der Sprache äußern muss, erweist sich ideale Objektivität als unmöglich, weil die Sprache selbst transzendente Qualitäten besitzt und mitkonstitutiv ist für die Welt, die wir als wirkliche Welt erfahren (vgl. HG 88ff). Husserl zufolge ist „[d]ie ideale Objektivität der Geometrie absolut“ (HG 95) und frei von Kontingenz. Die geometrische Evidenz bleibt immer gleich, jedoch wird sie von einem Geometer entdeckt, der diese Evidenz in der Sprache ausdrücken muss, „damit sie als zunächst egologische subjektive Evidenz (HG 83) tatsächlich ideale Objektivität beanspruchen kann [...]“<sup>238</sup> Die Konstitution der absolut idealen Gegenstände der Geometrie kann nur mittels der Sprache bzw. mit einer objektiven, weltumfassenden Wissenschaftssprache möglich sein (vgl. HG 109). Die Idealität kommt zu ihrer Objektivität nur mittels dieser Sprache. Die ideale Objektivität ist nach Husserl mittels *mundaner* Sprache nicht zu sichern und deshalb müssen die Schwierigkeiten und Mehrdeutigkeiten der gesprochenen Sprache bzw. die Intentionalität des Sprechenden überwunden werden.<sup>239</sup> Nur die Schrift erlaubt die endgültige Objektivierung (vgl. HG 117). Hier entsteht der Bruch mit der Identität der abendländischen Philosophie, der von Derrida aufzudecken versucht wird. Peter Zeillinger deutet an, dass

---

<sup>236</sup>Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 121.

<sup>237</sup>Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*. Übers. v. Hentschel, Rüdiger; Knop Andreas. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet. München: Wilhelm Fink 1987. (=HG)

<sup>238</sup>Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter 2008, S.12.

<sup>239</sup>Vgl. Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*. München: Beck 1999, S. 48.

„sich Husserl genötigt sieht, die ideale Objektivität nicht in einer ursprünglichen Evidenz verankert zu sehen, sondern in dem in der philosophischen Tradition fast durchgängig als sekundär betrachteten Medium der Schrift. Sprache vermag den Sprecher nur als Schrift zu überdauern, daß heißt aber auch, daß die Konstitution ‚allzeitlich‘ gültiger *absoluter idealer Objektivität* letztlich nicht an den Sprachlaut, sondern an das Sprachzeichen, an die Schrift gebunden ist. Die Schrift wird zur »Bedingung« für die Rede von Wahrheit überhaupt.“<sup>240</sup>

Diese Bedingung der Möglichkeit der idealen Objektivität ergibt sich aber bald als die Bedingung der Unmöglichkeit der idealen Objektivität, insofern die Schrift „den Sinn von seinem Ursprungsort und seiner Ursprungszeit“<sup>241</sup> lösen kann und die Intentionalität ihrer Verfasser überleben wird. „[...]Alles, was Husserl als *Krisis der europäischen Wissenschaften* analysiert, gilt als ein Indiz dafür, daß die befreiende und idealitätssichernde Funktion der Schrift in ein Vergessen der Ursprünge verschlungen ist, mithin also ein Indiz dafür, daß die Verschiebung, Veränderung und Umgestaltung ursprünglichen Sinns immer schon stattgefunden hat.“<sup>242</sup> Da alle lebendige Intentionalität radikal sterblich ist, entsteht so etwas wie Schrift, die den Tod der Quelle allen Sinns und aller Bedeutung überleben kann:

„Das Schweigen prähistorischer Arkana und versunkener Zivilisationen, das Begrabensein verlorengegangener Intentionen und gehüteter Geheimnisse, die Unlesbarkeit der steinernen Inschriften verraten den transzendentalen Sinn des Todes: das, was ihn mit der Absolutheit intentionalen Rechts mitten im Augenblick ihres Scheiterns vereint.“ (HG 118)

Die Gefahr besteht darin, dass die Schrift sich nicht einer ursprünglichen Intention unterstellen lässt, weil sie „ein Name für ein *Vergessen erster, sinnbildender Aktivitäten*“<sup>243</sup> ist.

Die leibliche Schrift, die die absolute Objektivität begründet, ist für die Wahrheit konstitutiv bzw. die „intentionale Ursprünglichkeit eines Hier-Jetzt der Wahrheit [...]“. (HG 129). Die Abhängigkeit der Wahrheit von der Schrift gefährdet aber die Wahrheit und führt sie zu ihrem Verschwinden (vgl. HG 123), welches nicht gleich einem „Verlust jedes Seinssinns“<sup>244</sup> zu verstehen ist. Die Wahrheit bleibt „von der reinen Möglichkeit des Sagens und Schreibens“ (HG 123) abhängig, während sie vom Gesagten und Geschriebenen unabhängig ist. Was Derrida aufzudecken versucht, wird deutlicher: „[D]ie Identität und

---

<sup>240</sup>Zeillinger, Peter: „How to avoid theology. Jacques Derrida an den Grenzen abendländischen Denkens“: in: Nagl, Ludwig (Hg.): *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt a.M.: Lang 2001, S. 74.

<sup>241</sup>Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*, S. 57.

<sup>242</sup>Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*, S. 57.

<sup>243</sup>Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*, S. 58.

<sup>244</sup>Zeillinger, Peter: „How to avoid theology. Jacques Derrida an den Grenzen abendländischen Denkens“: in: Nagl, Ludwig (Hg.): *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt a.M.: Lang 2001, S. 75.

Kontinuität der abendländischen Ursprungsphilosophie [ist] von einer ursprünglichen (man könnte mit derselben Plausibilität auch sagen *nicht-ursprünglichen*) Zerrissenheit gekennzeichnet [...], von einer ursprünglichen Differenz, die den Ursprung, die Wahrheit, letztlich jede Idealität [...] mit einer endlichen (Vor-)Bedingung verknüpft.“<sup>245</sup>

Die Wahrheit könnte gerettet werden, wenn die Weitergabe der mittels der Schrift transportierten Inhalte vom Ursprung her kontrolliert werden könnte. Die Reaktivierung der *niedergeschriebenen* Evidenz ohne Kontingenz, wie Husserls sich vorstellt, könnte nur in einer *einheitlichen* Sprache möglich sein. Keine Intention vermag aber „die Bedeutungsverschiebungen und Sinnkonstitution“<sup>246</sup> in diesem Sinne zu beherrschen. Die Möglichkeit der idealen Objektivität wird insofern gefährdet, als die wissenschaftlichen Aussagen nicht *identisch* wiederholbar sind bzw. nicht von der ursprünglichen Intention aus reaktiviert werden können. In diesem Sinne ist jeder Versuch der Wahrheitssicherung durch eine immanente Aporie gefährdet: „Die berechtigte Forderung nach Wiederholbarkeit wird so zur Anfrage an die Möglichkeit selbstidentischer Wahrheit.“<sup>247</sup>

Das Geschehen, für das Derrida später den Terminus *Iteration* verwendet, wird von Uwe Dreisholtkamp wie folgt zusammengefasst: „Die Rettung des lebendigen Sinns vor dem Tod geschieht, indem mit dem Verschwinden ursprünglicher Intentionen der Tod in das Innerste der rettenden Instanz entzieht, deren Name Schrift ist. Und die absolute Eindeutigkeit des Sinns, von welcher die Vergemeinschaftung der Menschheit so entscheidend abhängt, sieht sich von einer Wiederholbarkeit bedroht, die die Schrift nur gestattet, indem sie die Wiederholung mit der Veränderung vermengt.“<sup>248</sup>

Die Veränderung, die die Wiederholung immer begleitet, und die „Alterität des absoluten Ursprungs“ (HG 202) haben einige „Konsequenzen für die Tätigkeit des Philosophen“<sup>249</sup>, die zugleich eine Gefahr aber auch eine Chance für das Denken als Diskurs darstellen. Die Gefahr für das Ursprungsdenken besteht darin, dass „jedes Denken [...] bereits zu spät [kommt], um den Ursprung noch in seiner Ursprünglichkeit denken zu können.“<sup>250</sup> Derrida zufolge erweist die Verspätung sich als das philosophisch Absolute, das sich stets aufschiebt. Das Denken dieser Verspätung ist ein reines Denken, „sofern es sich philosophisch auf sich selbst als Verspätung besinnt.“ (HG 202) Für Derrida wird die Differenz zum Transzendental, und das

---

<sup>245</sup>Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 36.

<sup>246</sup>Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*, S. 59.

<sup>247</sup>Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren*, S.15.

<sup>248</sup>Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*, S. 59.

<sup>249</sup>Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 36.

<sup>250</sup>Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 36.

Transzendente selber wird zu einer Unruhe für ein Denken, das stets nach einer Reduzierung der Differenz strebt:

“Und transzendental wäre die reine Gewißheit eines Denkens, das, weil es dem sich schon bekundenden Telos nur entgegensehen kann, indem es sich auf den sich unbegrenzt entziehenden Ursprung hinbewegt, immer schon weiß, daß es stets zukünftig ist.“ (HG 203)

### **I.4.3 Iterabilität: Ein Krisenszenario**

In dem 1971 in Montreal gehaltenen Vortrag *Signatur Ereignis Kontext*<sup>251</sup> setzt Derrida sich mit dem Kommunikationsbegriff in John Austins Sprechakttheorie auseinander und hinterfragt die Möglichkeiten der als ungebrochene Übertragung der Botschaften, Intentionen und des Sinns verstandenen *Kommunikation* und des absolut bestimmbar eindeutigen *Kontextes*. Dazu wird der zweite Rang der *Schrift* auch in Frage gestellt, die in der abendländischen Tradition als Supplement der mündlichen Kommunikation bzw. des gesprochenen Wortes gedacht wird. Eine andere wichtige Frage lautet, ob es eine ursprüngliche, eigentliche *Bedeutung* geben kann, die jeder semantischen oder metaphorischen Verschiebung, Mehrdeutigkeit, Polysemie vorausgeht. In Bezug auf die Fragestellung der Metaphysik der Präsenz, der erfüllten Anwesenheit und Gegenwart wird das Feld sinnhafter *Erfahrung* neu beschrieben als etwas, das die Struktur von *Schrift* hat.<sup>252</sup> Der Schrift-Begriff von Derrida versteht „alles Sagen und Schreiben als Supplement einer vorgängigen, jedoch der Präsenz entzogenen, abwesenden Ursprungs [...]“.<sup>253</sup> In diesem Unterabschnitt wird dargestellt, inwiefern die Iterabilität und der Schriftcharakter für das herkömmliche Verständnis von der Konstituierung der Identität bzw. des Eigenen ein Krisenszenario ist.

In seinem Vortrag wendet sich Derrida in erster Linie gegen die Bedeutungstheorien, die die Abwesenheit lediglich als Supplement bzw. Modifikation der Anwesenheit beachten, weil sie von einer Repräsentationstheorie ausgehen, in der die Repräsentation die Anwesenheit supplementiert. Dadurch wird die Anwesenheit in der Repräsentation kontinuierlich wiederhergestellt und nur modifiziert (vgl. SEK 330f.). Eine gewisse Traditionskritik wird hier spürbar, weil die philosophische mächtige Tradition von der Evidenz die *Idee* (*eidōs*, *idea*) beherrscht wird, die selbst wiederum die wahrgenommene Sache repräsentiert, und weil die

---

<sup>251</sup> Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“ (=SEK): in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 325-351.

<sup>252</sup> Vgl. Khurana, Thomas: „,... besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“: in: Rölly, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Wilhelm Fink Verlag: 2004, S. 236.

<sup>253</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 121.



Theorie des Zeichens als Repräsentation einer Idee gedacht wird (vgl. SEK 332). Da in der abendländischen philosophischen Tradition die Abwesenheit als Abart der Anwesenheit gedacht wird, hatte die *Schrift* immer den zweiten Rang. Die Schrift kann in Abwesenheit des Empfängers und Senders funktionieren und hat dadurch ihren Wert, aber das Verhältnis zur Schrift ist auch deshalb „von einem Misstrauen geprägt, da die Schrift nicht mehr den Anspruch auf Authentizität und Unmittelbarkeit des Verstehens garantieren konnte.“<sup>254</sup> Seitdem Platon in *Phaidros*<sup>255</sup> das gesprochene Wort gegenüber der Schrift, die wie die Malerei täuschend sei, privilegiert hat, wird die unmittelbare Rede traditionellerweise als direkter Zugang zum Sinn angesehen und auf die ungebrochene reine Gegenwärtigkeit ein Akzent gesetzt. Wie Derrida in seinem Werk *Die Stimme und das Phänomen* mittels seiner Auseinandersetzung mit der Husserlschen Phänomenologie bzw. Unterscheidung zwischen „Ausdruck“ und „Anzeichen“ darlegt<sup>256</sup>, kündigt sich die phänomenologische Kritik der Metaphysik auch innerhalb der metaphysischen Absicherung an, insofern sie innerhalb des metaphysischen Vorhabens – wie das lebendige Subjekt, die Unmittelbarkeit der Rede, Eigentlichkeit des gesprochenen Wortes, die Idealität des Sinnes etc. – operiert.<sup>257</sup> Derrida geht von dem Ausdruckswert von einem Zeichen aus, der „[...] nicht *synchron* als ein *Nebeneinander* verallgemeinbarer Einzelfälle, sondern *diachron* als *Wiederholbarkeit (Iteration)* beschrieben [wird].“<sup>258</sup>

Derrida hebt die konstitutive Funktion der Abwesenheit für die Schrift hervor, die auch unter der Bedingung des Verschwindens eines jeden bestimmten Empfängers lesbar bleiben muss, damit sie überhaupt *Schrift* genannt werden kann. „Sie muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – ‚iterierbar‘ sein.“ (SEK 333) Die Abwesenheit, die nicht mehr als Modifikation der Anwesenheit zu denken ist, ist als konstitutives Element eine Unterbrechung der Anwesenheit und als Möglichkeit des „Todes“ des Empfängers in die Struktur des Zeichens eingeschrieben.

---

<sup>254</sup> Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“: in: Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (Hg.): *Leib und Sprache zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück 2013, S. 116.

<sup>255</sup> Vgl. Platon: „Phaidros“: in: *Sämtliche Werke 4*. Übers. v. Schleiermacher, Friedrich. 14. Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1981, 274e-275a: „O kunstreichster Theuth, einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein anderer zu beurteilen, wieviel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden. So hast auch du jetzt als Vater der Buchstaben aus Liebe das Gegenteil dessen gesagt, was sie bewirken. Denn diese Erfindung wird der Lernenden Seelen vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für die Erinnerung, sondern nur für das Erinnern hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst. Denn indem sie nun vieles gehört haben ohne Unterricht, werden sie sich auch vielwissend zu sein dünken, obwohl sie größtenteils unwissend sind, und schwer zu behandeln, nachdem sie dunkelweise geworden statt weise.“

<sup>256</sup> Vgl. dazu Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*. München: Beck 1999, S. 64-98.

<sup>257</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt: Suhrkamp 2003, S.103; vgl. Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“, S. 114f.

<sup>258</sup> Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I“, S. 47.

(vgl. SEK 333) Das Zeichen ist dann nur ein Zeichen, wenn es wiederholbar ist: „Ein Phonem oder ein Graphem ist in einem gewissen Maße jedesmal, wenn es sich in einer Operation oder einer Wahrnehmung gegenwärtigt, notwendig immer anders, aber als Zeichen und Sprache im Allgemeinen kann es nur fungieren, wenn eine formale Identität erlaubt, es wieder in Umlauf zu bringen und es wiederzuerkennen.“<sup>259</sup> Die Identität wird nur aus Wiederholungszusammenhängen hervorgebracht. Das Gegebensein von etwas ist nur unter diesen Zusammenhängen begreiflich.

In diesem postalischen Verkehr ist die Schicksalhaftigkeit eines „Geschicks“ mitzurechnen. Das, was für den Empfänger gilt, gilt auch für denjenigen, der schreibt, sendet und ein Zeichen (*marque*) produziert. Die produzierende Maschine läuft auch in „meinem“ Verschwinden, außerhalb der Bedeutungsintention und des Mitteilen-Wollens des Senders. Jedes Zeichen trägt deshalb den Charakter eines Gramma, weil es ohne Bedeutungsintention, ohne Zeichengebrauch eines Subjektes mechanisch rezitierbar ist. „Diese Radikalisierung des Gedankens der Abwesenheit betrifft nun auch die Funktion, die die Intention des Senders im Kommunikationsgeschehen einnimmt, genauer, die sie *nicht* einnehmen kann: Da es nicht so sein darf, dass das Bewusstsein und die Absicht des Senders im Augenblick des Vollzugs der Mitteilung verfügbar sein *müssen*.“<sup>260</sup> Die Schrift als iterative Struktur ist „von jeder absoluten Verantwortung, von dem *Bewußtsein* als Autorität in letzter Instanz abgeschnitten“ (SEK 334).

Die *Iterabilität* ist aber nicht nur eine einfache Wiederholung, sondern sie umfasst auch das Moment der Veränderung. Die Chance, dass dem Zeichen eine Bedeutungsintention entsprechen könnte, muss gewahrt bleiben. Ein Zeichen kann von einem Kontext abgelöst und in einem neuen Kontext verwendet werden. Die konstitutive Dimension der Andersheit fungiert in der Wiederholung. „Die jeder Wiederholung notwendig mitgegebene Differenz erweist sich dabei nicht mehr als defizitärer Modus, den es zu überwinden oder zumindest von einer anvisierten Reinheit abzugrenzen gilt.“<sup>261</sup> Das schriftliche Zeichen (*signe*) ist also ein Zeichen (*marque*), bietet eine Gelegenheit zu einer Iteration und bleibt in Abwesenheit eines empirisch festlegbaren Subjektes (vgl. SEK 335). Es hat die Kraft eines Bruches mit seinem Kontext, mit der Gesamtheit der Anwesenheiten.

„Was nun den semiotischen und internen Kontext betrifft, so ist die Kraft des Bruches keineswegs geringer: aufgrund seiner wesentlichen Iterierbarkeit kann man ein schriftliches Syntagma aus der Verkettung, in der

---

<sup>259</sup> Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt: Suhrkamp 2003, S.69f.

<sup>260</sup> Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren*, S. 17f.

<sup>261</sup> Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“, S. 115.

es gegeben oder eingefäßt ist, immer herauslösen, ohne daß ihm dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens, wenn nicht eben alle Möglichkeiten von ‚Kommunikation‘, verloren gehen. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder ihnen *auffropft*.“ (SEK, 335)

In diesem Sinne macht die Wiederholbarkeit die Identität möglich, aber zugleich unmöglich, weil die Wiederholung eine Spaltung des Zeichens benötigt. Das Funktionieren des Zeichens ist abhängig von der Ablösung von der Bedeutungsintention, damit das Zeichen auch in Abwesenheit eines bestimmten Signifikats oder Kommunikationsintention funktionieren kann, während es iterierbar sein muss. Die Iterierbarkeit eines Zeichens in Abwesenheit einer bestimmten Kommunikationsintention ist eine strukturelle Möglichkeit, die jedes Zeichen „zu einem Graphem, das heißt, [...] zur nicht-anwesenden *Übriggebliebenheit* [...] eines von seinem Ursprung abgeschnittenen Zeichens (*marque*)“ (SEK 337) macht. Jedes Zeichen, sprachlich oder nicht, geschrieben oder gesprochen kann *zitiert* werden, und dadurch wird der gegebene Kontext gebrochen. Ein Zeichen kann unendlich viele Kontexte erzeugen. „Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen (*marque*) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.“ (SEK 339) In diesem Sinne heißt die Wiederholbarkeit nicht, dass etwas ohne Veränderung, ohne den Aspekt der Alteration und differenzlos wiederholt wird und immer eine ursprüngliche Intention vergegenwärtigt. Die Wiederholung ist nur dann eine Wiederholung, wenn es eine – auch wenn sie minimal ist – Differenz gibt. „In der Wiederholung manifestiert sich folglich unausweichlich eine Kluft, die den Rückgriff auf eine fugenlose Allgegenwart verwehrt, da sich dasselbe nie abermals ereignen kann.“<sup>262</sup> Jedes Zeichen ist innerhalb dieses Wiederholungszusammenhanges sowohl an Vergangenheit als auch an Zukunft bzw. Neues angeknüpft. Die *Iterabilität*, was ein Zeichen zum Zeichen macht, besteht darin, dass innerhalb der ständigen Relektüre jedem Zeichen die Kraft innewohnt, mit dem Sender als Urheber, dem mit seiner Intention angeknüpften bzw. vorgesehenen Kontext und dem Empfänger zu brechen.<sup>263</sup> Das Zeichen braucht das artikulierende Subjekt nur deshalb, um es zu transzendieren. „Wenn eine Marke iterabel ist, dann impliziert dies, dass sie mit dem Kontext, in dem sie artikuliert wurde, brechen kann, ohne ihre Bedeutsamkeit zu verlieren.“<sup>264</sup> Dafür kann ein Zeichen die *Bedeutung* tragen, solange diese Bedeutung nicht absolut stabil, sondern alterierbar ist. Diese Struktur der *Schrift* unterläuft jede Idee einer erfüllten Gegenwart, Unmittelbarkeit bzw. eines Hier-und-Jetzt. Die

---

<sup>262</sup> Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“, S. 118.

<sup>263</sup> Vgl. Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“, S. 118.

<sup>264</sup> Khurana, Thomas: „,...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“: in: Rölli, Marc (Hg.): Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. München: Wilhelm Fink Verlag: 2004, S. 238.

Identität des Zeichens ist auch in Zusammenhang der Iterabilität anders zu denken. Die in den Wiederholungszusammenhängen hervorgebrachte Differenz spielt eine konstitutive Rolle für Derridas Denken der Identität. „Das Bemerkenswerte am Begriff der Iterabilität ist somit, dass er Idealität und Allgemeinheit einerseits sowie Situiertheit und Singularität andererseits zu kombinieren und *als Syndrom* in der Struktur jeder sinnhaften Marke aufzuweisen versucht.“<sup>265</sup> Die Differentialität einerseits und Wiederholbarkeit des Zeichens andererseits lassen die (nicht-)ursprüngliche, verzeitlichende und verräumlichende Bewegung der *différance* an Stelle der stabilen Identitäten, Eigentlichkeiten, Originaritäten treten. „Nicht wird eine vorgegebene Identität in unterschiedliche Weise iteriert, wobei eine gesicherte Essenz als gegeben vorausgesetzt und die Iterabilität einen bloß akzidentiellen Charakter besitzt, sondern erst aus den Wiederholungspraktiken konstituiert sich eine Einheit, die nie eine endgültige Identität erlangen wird.“<sup>266</sup>

Zusammenfassend entsteht wegen der zwei Bedingungen des Zeichengebrauchs ein Krisenszenario für das souveräne Subjekt und das Eigene, das niemals restlos identifizierbar ist: Einerseits muss ein Zeichen ohne Bedeutungsintention rezitiert und reproduziert werden können. Andererseits bleibt das Zeichen für eine Bedeutungsintention offen, und jeder Zeichengebrauch ist deshalb mit einem Moment der Differenz verbunden, weil sonst das Ganze zu einer Bedeutungslosigkeit und Maschinerie führen würde. Diese zweite Bedingung weist auf die Heterogenität hin, die jeder Einheit innewohnt. Diese Struktur des Zeichens „lässt die konstitutive subjektive Bedeutsamkeit von Zeichen als gefährdet erscheinen.“<sup>267</sup> Während ein Zeichen wie ein Zeichen funktioniert bzw. gegenüber meiner subjektiven Intuition sich verselbstständigt, führt es meine virtuelle Abwesenheit vor Augen.<sup>268</sup> Eine klare Grenzziehung zwischen dem Eigenen und Anderen wird schwieriger, weil das Eigene nicht restlos identifizierbar und sicher ist, weil keine Entität differenzlos bei sich und mit sich selbst identisch sein kann: Iterabilität ist die Bedingung der Möglichkeit der Identität und zugleich deren Unmöglichkeit, weil sich die Differenzialität in jeder Wiederholung manifestiert. Das Parasitäre kann nicht mehr ausgeschlossen werden, das mit der Differenzierung schon in der Struktur der Identität eingeschrieben ist.

„Ist das Apokalyptische nicht eine transzendente Bedingung eines jeden Diskurses, selbst jeder Erfahrung, jeder Markierung oder jeder Spur?“ (A 60) Derrida stellt diese Frage ausgehend von der zitathaften Struktur der Offenbarung des Johannes, weil diese offenbarte

---

<sup>265</sup> Khurana, Thomas: „,... besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“, S. 238.

<sup>266</sup> Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“, S. 119.

<sup>267</sup> Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalypitk I“, S. 47.

<sup>268</sup> Vgl. Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalypitk I“, S. 48.

Struktur die jeder Markierung ist, die sich immer im Iterationsprozess befindet und aber immer von dem ursprünglichen Kontext abgeschnitten sein. Die apokalyptische Sprache offenbart die Möglichkeitsbedingung der Sprache überhaupt, die in der parasitären Zitierung besteht.<sup>269</sup> „Von dem Augenblick an, wo man nicht mehr weiß, wer spricht oder wer schreibt, wird der Text apokalyptisch.“ (A 60) Dadurch werden das *Scheitern* und eine *mögliche Abwesenheit* als strukturelle Elemente in die Betrachtung mit eingezogen. Die „transzendente Bedingung“, von der Derrida spricht, kann nicht mehr innerhalb der klassischen Transzendentalphilosophie verstanden werden. Durch die mit der Differenzierung verbundenen Wiederholungszusammenhänge fallen für die Struktur der Identität die Möglichkeitsbedingungen mit den Unmöglichkeitsbedingungen zusammen. Das Apokalyptische stellt eine Szene dar, in der die Tatsache deutlicher wird, dass die Intention immer „nach Erfüllung und Ganzheit strebt, doch diese Erfüllung [...] aufgrund der Iterabilität, der Spur, der Markierung etc. wesentliche unzugänglich [ist].“<sup>270</sup>

## II. Kapitel: Zu einem Denken der Verantwortung

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit wurde versucht zu zeigen, inwiefern die Dekonstruktion, die nicht an der kantischen Intention der Entmystifizierung zweifelt, von der fortschrittsbetonten Entmystifizierung der Aufklärung zu unterscheiden ist, und inwiefern der apokalyptische Ton, der in einem nach Wahrheit verlangenden Diskurs hörbar ist, zu einer Offenbarung einer transzendentalen Struktur jedes Diskurses bzw. zu einem Ausdruck einer fundamentalen Aporie wird. Diese fundamentale Aporie besteht in der *Wiederholbarkeit* als Bedingung der Möglichkeit der Identität, die wiederum zur Bedingung der Unmöglichkeit der Identität wird, weil jeder Wiederholbarkeit die Differenz innewohnt. Diese Differenz beruht darauf, dass jede Markierung für die weiteren, von der ursprünglichen bzw. kontextuellen und subjektiven Intention unabhängigen Wiederholungen offen ist. Jede Markierung hat die Kraft, mit dem gegebenen Kontext zu brechen. Genau diese Differenz in jeder Wiederholung soll aber nicht nur als eine Gefahr für jede Identität, sondern auch als eine Chance angesehen werden, auch wenn diese Chance in den zerstörten Sicherheiten besteht. Die Wiederholungszusammenhänge weisen nicht nur auf eine Wiederholung des Vergangenen hin,

---

<sup>269</sup> Vgl. Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004, S. 134.

<sup>270</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004, S. 145.

sondern auch auf die Zukunft gerichtete Verpflichtung, in der die Chance für ein zukünftiges Denken besteht. Durch die Wiederholungszusammenhänge wird auf die zeitliche Dimension ein Akzent gesetzt, der darauf hinweist, dass ereignishafte Vollzüge den Wiederholungsakten eingeschrieben sind, die nicht nur Spuren von Vergangenen beinhalten, sondern auch als Aufforderung, Versprechen, Verpflichtung auf die Zukunft gelten.<sup>271</sup>

In diesem Sinne konzentriert dieses Kapitel sich auf diese vorgängige Verpflichtung, auf die Derrida uns in *How to Avoid Speaking* in Bezug auf den Vortrag *La Différance* und den „Begriff“ *Spur* aufmerksam macht. Im Folgenden wird versucht, nachzuzeichnen, inwiefern man auf ein vorgängiges Müssen angewiesen ist und in seinem eigenen Diskurs eine Antwort geben muss, und inwiefern es wichtig ist, diesem vorgängigen Anspruch verpflichtet zu sein und ihn im eigenen Diskurs zu bewahren. Dies stellt ein positives Kriterium für einen Diskurs dar, der sich für das Kommen des Anderen und für die Zukunft öffnet.

Über das *Versprechen*, das jedem Sprechen vorausgeht, hinaus, soll das Verständnis von *Verantwortung* bei Derrida nachgezeichnet werden. Dieses Thema durchquert Derridas Werk, und wird in verschiedenen Stellen anhand verschiedener Aspekte behandelt. Deshalb beansprucht dieses Kapitel nicht, auf Derridas Verständnis von Verantwortung in seiner Gesamtheit einzugehen.<sup>272</sup> Trotzdem soll dieses Kapitel einen Anhaltspunkt liefern, auf welche Weise Derridas Verständnis von Verantwortung sich von den traditionellen Verantwortungskonzepten – im Konnex von Begriffen wie Subjekt, Freiheit, Bewusstsein, Autonomie – bzw. von den herrkömmlichen moralischen Grundannahmen unterscheidet. Wenn *Ethik* sich an der Universalität eines Gesetzes, Autorität der Norm oder Vorgabe, der Gegenseitigkeit und Autonomie orientiert, dann könnte man sagen, dass Derridas Verantwortung in Bezug auf die Singularität der Ankunft des Anderen nicht innerhalb der Grenzen einer *solchen* Ethik verstanden werden kann. Wir brauchen eine Ethik, die *keine Ethik mehr* ist, weil sie die oben aufgezählten Bedingungen nicht erfüllen kann. Beziehungsweise brauchen wir eine Ethik, die *mehr als eine Ethik* ist, weil Derrida die Verantwortung als Antwort auf den Ruf des Anderen bzw. als Empfang des Anderen in seiner Singularität versteht.<sup>273</sup>

In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, inwiefern es möglich (oder *unmöglich*) ist, den vorausgehenden Anspruch des *Anderen* in dem *eigenen* Diskurs zu bezeugen. Wenn

---

<sup>271</sup> Vgl. Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“: in: Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (Hg.): *Leib und Sprache zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück 2013, S. 121.

<sup>272</sup> Zur ausführlichen Ausarbeitung Derridas Verständnisses von Verantwortung vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 342-578.

<sup>273</sup> Vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 378.

wir heute eine Verantwortung haben, wenn eine Verantwortung zu uns kommt, wenn wir sie auf uns nehmen und auf sie antworten müssen, ist es vielleicht *verantwortlicher*, erst das zu verändern, was wir unter Verantwortung verstehen. In diesem Kapitel werden die Bedingungen der (Un-) Möglichkeit einer Verantwortung untersucht. Einer Verantwortung, die unseren Antwortmöglichkeiten immer vorausliegt und nicht auf unsere Antwortmöglichkeiten stößt.

## II.1 Von einer vorgängigen Verpflichtung

Wie im ersten Kapitel dargelegt wurde, geht es in Kants Schrift *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* um eine Anklage. Die Anklage lautet, dass der *Mystagoge* die Philosophie zu ihrem Tod führt, indem er poetisch philosophiert, um seine Adepten zu verlocken. Seine Schrift stellt aber bereits eine Antwort auf die Anklage von Johann Georg Schlosser dar, der als Platoniker diese Karte gegen Kant ausspielt, welche meint, dass die Philosophie „nicht erst zufolge der kantischen Begrenzung oder der dem metaphysischen Reich gesetzten Grenzen, sondern „bereits seit zweitausend Jahren“ (A 41) am Ende ist. Fokussiert man sich nicht auf die eschatologische Botschaft bzw. Verkündung des Endes, sondern auf die Anklagekette, kann die Situation des Antworten-Müssens bzw. des Geboten-Seins für eine Antwort auf eine Anklage klarer betrachtet werden:

„Wenn uns nun die Eschatologie beim ersten Wort überrascht, beim ersten wie beim letzten, das immer das vorletzte ist, was sollen wir da sagen? Was tun? [...] Denn die Frage ist diejenige der Antwort und diejenige eines Anrufes, der vor der Frage verspricht oder antwortet.“ (A 49)

Wenn ein Ende nach dem anderen angekündigt wird, wenn eine Eschatologie mit einer anderen widerlegt werden kann, dann stellt jede Kritik, Überwindung, Destruktion und Dekonstruktion im Sinne von Derrida immer schon eine Antwort auf einen vorgängigen Ruf dar. Darin besteht die ursprüngliche Katastrophe für jede Sicherheit und jeden Diskurs, die zugleich eine Chance ist. In Bezug auf Derridas Jerusalemer Vortrag *Wie nicht sprechen. Verneinungen*<sup>274</sup>, der eine Antwort auf die gegen Derrida erhobene Anklage – er wiederhole die Strategien der negativen Theologie – ist, fasst Peter Zeillinger die grundlegende Motivation des Apokalypse-Vortrags wie folgt zusammen:

---

<sup>274</sup> Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. 3. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2014. (=WNS) – Dieser Vortrag wurde von Derrida im Jahr 1986 zur Eröffnung des Kolloquiums in Jerusalem über „Abwesenheit und Negativität“ unter dem Titel *How to avoid speaking. Denials*. gehalten.

„Der apokalyptische Ton, der mit der eschatologischen Botschaft verbunden ist, hat gerade insofern diese einer radikalen Entmystifizierung verpflichtet bleibt nicht mehr die ‚agogische Funktion‘ eines subjektiv bleibenden (mystagogischen oder pädagogischen) ‚philosophischen Entwurfs‘, sondern den Charakter einer Antwort auf eine vorgängige Verpflichtung, einer Antwort auf einen verpflichtenden Anruf. Dieser Antwort-Charakter jedes Sprechens, das von einem Ende kündigt, bildet den unmittelbaren Bezug für die Rede von einem Sprechen *im* Versprechen, wie sie in *How to avoid speaking* ausdrücklich wird.“<sup>275</sup>

Der apokalyptische Ton wird zu einer Enthüllung aller Vor-Anfänge, Nicht-Ursprünge und des Antwort-Charakters des *eigenen* Diskurses. Jeder Diskurs ist bereits ein antwortender Diskurs, und der apokalyptische Ton ist eine Offenbarung dieser Verstimmung, die aus einem Nicht-Wissen oder *vor allem* aufgrund eines Wunsches, genauer gesagt, aus der *vorgängigen Verpflichtung* entsteht. Derrida eröffnet seinen Jerusalemer Vortrag mit dem Satz: „Noch bevor ich begann, diesen Vortrag vorzubereiten, wußte ich, daß ich über die ‚Spur‘ zu sprechen wünschte in ihrem Bezug zu dem, was man, mitunter mißbräuchlich, die ‚negative Theologie‘ nennt. Genauer, ich wußte, daß in Jerusalem ich es *würde* tun *müssen*.“ (WNS 13) Seine Antwort auf diese Anklage ist „einem Versprechen/einer Verheißung gleich“ (WNS 25). Das hatte Derrida versprochen, bevor er sprach. Nur ein solches Versprechen kann den Raum eröffnen, der von einem diskursiven Ereignis vorausgesetzt ist (vgl. WNS 28). Und von der negativen Theologie zu sprechen, hat Derrida bereits in dem Moment angefangen, in welchem er es/ihn versprochen hat (vgl. WNS 28), wobei es hier um ein Versprechen geht, dessen Erfüllung sich immer aufschiebt.

Derrida wiederhole die Strategien der negativen Theologie. Wie kann man aber von einer negativen Theologie angemessen sprechen? „Gibt es eine solche? eine einzige? Ein regulatives Modell für weitere? Kann man daran eine Rede ausrichten? Gibt es eine Rede nach ihrer Maßgabe? [...] Gibt es je anderes als eine ‚negative Theologie‘ der ‚negativen Theologie?‘“ (WNS 28) Zu Beginn des Vortrags beschreibt Derrida die negative Theologie als „eine bestimmte Sprachform“ (WNS 13). Die negative Theologie „bestehe darin anzunehmen, jedes Prädikat, ja alle prädikative Sprache, bleibe dem Wesen, in Wahrheit der Überwesentlichkeit Gottes, inadäquat, und infolgedessen könne allein eine negative (‚apophatische‘) Attribution den Anspruch erheben, sich Gott anzunähern, uns auf eine schweigend erfahrene Anschauung Gottes vorzubereiten [...]“. (WNS 14) Die negative Theologie als eine solche bestimmte Sprachform lässt „die Familienähnlichkeiten“ (WNS 14) mit einem Diskurs wiedererkennen,

---

<sup>275</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida; Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*. Münster: LIT Verlag, 2002, S. 184.



„der prädikative Bestimmungen konsequent vermeidet.“<sup>276</sup> Die Dekonstruktion nähert sich mit ihren Nicht-Begriffen wie *différance*, die Spur, die Schrift, der Text, das Pharmakon dieser bestimmten Sprachform, die sich der prädikativen Bestimmungen entzieht, und kommt mit der Logik des Sprechens der negativen Theologie in Verbindung. Bevor man aber eine Identifizierung von Dekonstruktion und negativer Theologie generiert, bevor man anklagt, dass die Dekonstruktion die Techniken oder Strategien negativer Theologie wiederhole, muss man fragen, ob eine negative Theologie möglich ist, während „sie eine vorschnelle Identifizierung ihrer selbst vermeiden“<sup>277</sup> muss.

Im Laufe seines Vortrags beschreibt Derrida verschiedene Kritiken, deren Beschreibung sich „in eine Beschreibung der Negativen Theologie bzw. der Dekonstruktion *als* Affirmation“<sup>278</sup> verwandelt. Die Affirmation bzw. die Bejahung wird die Gemeinsamkeit der Dekonstruktion und der negativen Theologie gewesen sein. Deshalb wird die *erste* Kritik, dass die Dekonstruktion der negativen Theologie ähnelt, weil sie beide *nichts* bejahen, von Derrida nur kurz geschildert und nicht weiter kommentiert (vgl. WNS 16). Die *zweite* Kritik bezieht sich auf die „Technik“ negativer Theologie, die von Derrida missbraucht würde. Er missbrauche die Technik, um letztendlich nichts zu sagen:

„Dieses läuft darauf hinaus, daß man spricht, um nichts zu sagen. Sie sprechen allein, um zu sprechen, um die Erfahrung des Sprechens zu machen. Oder, schwerwiegender noch, Sie sprechen so in der Absicht zu schreiben, denn das, was Sie schreiben, nun, das verdient es nicht einmal, gesagt zu werden.“ (WNS 17)

Derrida setzt einen Akzent auf die Schrift bzw. darauf, „dass ein von der Schrift unabhängiges Sagen *so* nicht existiert [...]“<sup>279</sup>. Keinem Sprechen wohnt ein unmittelbares Sagen inne. Jedes Sprechen trägt den Charakter der Schrift, aber das heißt nicht, dass es nichts sagt. Diese Kritik ist für Derrida interessanter als die erste Kritik, weil ihm zufolge jedem Sprechen die Erfahrung der Möglichkeit des Sprechens innewohnt. Andererseits richtet dieses Sprechen, – „Sprechen um *nicht* zu sagen“ – sich auch an *jemanden* (vgl. WNS 17). „Diese positive Erfahrung, die im Sprechen selbst liegt – also auch im Sprechen *um des Sprechens willen* (vielleicht dort sogar „explizit!) –, muss schließlich auch derjenige noch unterstellen und zugeben, der seine Kritik in der genannten Weise formuliert. Sie kann niemandem prinzipiell abgesprochen werden.“<sup>280</sup>

Die *dritte* Kritik bezieht sich nicht auf das leere Sprechen, sondern

---

<sup>276</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 161.

<sup>277</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 161.

<sup>278</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 163.

<sup>279</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 165.

<sup>280</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 165.

„Der Verdacht nimmt hier eine Form an, die imstande ist, den Vorgang der Anklage umzukehren: wenn sie nicht einfach nur unfruchtbar, wiederholend, verdunkelnd, mechanisch ist, so gibt uns die apophatische Rede – ist sie erst einmal in ihrem logisch-grammatischen Typus analysiert – vielleicht das Theologisch-Werden einer jeden Rede zu denken. Sobald eine Proposition eine negative Form annimmt, genügt es, die sich darin bekundende Negativität bis an ihre Grenze zu treiben, derart, dass sie einer theologischen Apophatik zumindest ähnelt. Jedes Mal wenn ich sage: X ist nicht dieses noch jenes, noch das Gegenteil von diesem oder jenem, noch die einfache Neutralisierung von diesem oder jenem, mit denen es *nichts gemeinsam hat*, denen gegenüber es absolut heterogen oder inkommensurabel ist, würde ich schließlich anfangen, von Gott zu sprechen – unter diesem Namen oder unter einem anderen. Der Name Gottes wäre dann der hyperbolische Effekt dieser Negativität beziehungsweise aller in ihrem Diskurs sich daran anschließenden Negativität.“ (WNS 17f.)

Genau an der Bewegung der Verneinung (*dénégation*) als „hyperbolischer Effekt“ des apophatischen Sprechens ist Derrida interessiert, und beginnt die Anklage zu affirmieren. In erster Linie ist das Wort „Gott“ als philosophischer Gottesbegriff von einer religiösen Gottesrede zu unterscheiden.<sup>281</sup> Die Unterscheidung zwischen Gott und dem Namen Gottes eröffnet einen Raum, welcher der eines Rätsels ist (vgl. WNS 18). „Mit dem Wort ‚Gott‘ ist hier jedoch nicht ein *Gottesbegriff*, sondern im Unterschied zum ‚Namen Gottes‘ *Gott selbst* gemeint.“<sup>282</sup> *Gott selbst* fungiert vielleicht auch nur noch als Name, jedoch ist es hier für uns wichtiger, dass diese Unterscheidung einen Raum des Rätsels (*enigme*) eröffnet. Dieser ist analog zu jener die *différance* auszeichnenden Verräumlichung zu betrachten, und lässt zugleich die Autorität des Namens hinterfragen.<sup>283</sup>

„The paradox of negative theology – how to speak of the unspeakable transcendence of God – is at best provocatively analogous to the difficulty in which deconstruction finds itself – how to name *différance*, that word or concept that is neither word nor concept. So it is for substantively different albeit strategically analogous reasons that deconstruction, like negative theology, finds itself constantly writing under erasure, saying something without saying it, even deforming and misspelling it (*différance* being the most famous misspelling in contemporary philosophy.)”<sup>284</sup>

Nachdem Derrida die verschiedenen Typen der Kritik nachzeichnet, legt er seine Antwort in zwei Schritten dar. Im ersten Schritt weist Derrida schroff zurück, dass die Dekonstruktion

---

<sup>281</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 166.

<sup>282</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 166.

<sup>283</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 168ff.

<sup>284</sup> Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1997, S.2.

der negativen Theologie angehöre.<sup>285</sup> Wie wir aber sehen werden, wird er mit dieser schroffen Zurückweisung nicht zufrieden sein. Da die Dekonstruktion eigentlich ein zutiefst affirmativer Diskurs ist, sollte sie überhaupt einer sein, welcher gegenüber einer Blockierung der Öffnungen misstrauisch ist. Und wie wir auch sehen werden, wird diese Auseinandersetzung mit negativer Theologie in eine Bejahung einer Unmöglichkeit münden. Die Faszination von Derrida besteht auch darin, dass die negative Theologie so wie die Dekonstruktion von dem *absoluten Anderen überrascht* wird. Für die Dekonstruktion ist der absolute Andere, der für negative Theologie *Gott* ist, jeder Andere, „dem ich *nicht* den Status der Unvorhersehbarkeit nehmen kann, mithin jeder Andere, der sich von mir nicht auf ein berechenbares Ding reduzieren lässt.“<sup>286</sup>

Es gibt mindestens zwei Gründe, warum die Dekonstruktion der negativen Theologie nicht gleichzusetzen ist: Der erste Grund dafür ist, dass sowohl die Ausgangspunkte negativer Theologie als auch die von der negativen Theologie privilegierte „unzerstörbare Einheit des Wortes“ und „die Autorität des Namens“ (WNS 20) selbst von der Dekonstruktion überprüft werden müssen. Der zweite Grund dafür ist, dass die negative Theologie „jenseits aller positiven Prädikation, jenseits jeglicher Verneinung, jenseits gar noch des Seins, irgendeine Überwesentlichkeit, ein Sein jenseits des Seins zurückzubehalten scheint.“ (WNS 20) Um auf diese Hyperessentialität der negativen Theologie zu verweisen, nennt Derrida das Wort *hyperousios*, das von Dionysios Areopagita verwendet wird: „Dies ist das Wort, von dem Dionysios so oft Gebrauch macht in den *Göttlichen Namen: hyperousios* [...]. Gott als Sein jenseits des Seins oder genauso auch Gott *ohne* das Sein/Gott *ohne* es zu sein [...].“ (WNS 20) Gegen dieses hyperessentialistische Denken, das man auch bei Meister Eckehart am Werk finden kann, will Derrida sich verwahren:

„Dies, was die ‚*différance*‘, die ‚Spur‘ und so weiter ‚sagen-will‘ – was von nun an *nichts sagen will* –, dies wäre ‚vor‘ dem Begriff, dem Namen, dem Wort, ‚etwas‘, das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal mehr der Abwesenheit und noch weniger irgendeiner Hyperessentialität angehörte.“ (WNS 22)

Derrida zufolge ist die negative Theologie darum bemüht, „über die endlichen Kategorien von Wesen und Existenz, das heißt von Gegenwart, hinaus, eine Supraessentialität herauszustellen und daran zu erinnern, daß Gott das Prädikat der Existenz nur verweigert wird, um ihm einen

---

<sup>285</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, S. 20: „Nein, das, was ich schreibe, gehört nicht der ‚negativen Theologie‘ an.“

<sup>286</sup> Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*. München: Beck 1999, S. 167.

Modus höheren, unbegreiflichen, unaussprechlichen Seins zuzuerkennen.“<sup>287</sup> Die Bewegung der *différance* ist nicht eine solche, da sie sich nicht auf eine onto-theologische Wiederaneignung zurückführen lässt. Die Bewegung der *différance* eröffnet vielmehr einen Raum, „in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfaßt sie diese, schreibt sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“<sup>288</sup>

Obwohl Derrida „die Angleichung eines Denkens der Spur oder der *différance* an irgendeine negative Theologie“ (WNS 27) zurückgewiesen hat, geht er der Anklage noch einmal nach, weil die Frage der onto-theologischen Wiederaneignung „im Herzen eines Denkens der *différance* oder einer Schrift über Schrift“ (WNS 23) bestehen bleiben wird. Zugleich ist er auch von der *unmöglichen* Situation der negativen Theologie fasziniert.<sup>289</sup> Trotz des grundsätzlichen Unterschieds der *différance* zur Hyperessentialität der negativen Theologie<sup>290</sup>, geht Derrida durch diese Faszination der Frage weiter nach, weil es um die Betrachtung dessen geht, wie die negative Theologie sich angesichts der Aufforderung des absoluten Anderen verhält. Andererseits ist die negative Theologie weit davon entfernt, die Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz zu unterstützen, weil die negative Theologie die Repräsentationen der Metaphysik der Präsenz mit der puren Präsenz zu krönen versucht.<sup>291</sup> Die negative Theologie ist aber ein Ereignis in der Sprache; sie bringt die Sprache zum Schwanken.

„Ansatz für eine dekonstruktive Kritik ist dabei stets die Präsenz, die bei der Rede von einer mystischen Vereinigung selbst dort noch verheißen wird, wo sie mit einem *Nichtwissen* und einer Nichterkenntnis verbunden ist. Wo der mystischen Erhebung die reine Anschauung des Unaussprechlichen verheißen wird, ist diese Gegenwart bereits zur Sprache gebracht – selbst wenn sie wie in der Vorstellung des Dionysios Areopagita von einem letzten Verstummen begleitet sein wird.“<sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> Derrida, Jacques: „Die *différance*“: in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 34f.

<sup>288</sup> Derrida, Jacques: „Die *différance*“, S. 35.

<sup>289</sup> Zur Derridas Faszination vgl. Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1997, S. 1f.: „Derrida was understandably fascinated with the syntactical strategies and discursive resources of negative theology, with a deployment of signs intent on the “rarefaction of signs”, with a play of traces aimed at effacing the trace, with a language that is “more or less than a language [...], with a “wounded” language, where “scar” of the “impossible” has left its mark [...]. He has long been fascinated by the “experience of the impossible”, the possibility of this impossibility, by the absolute heterogeneity that the hyper introduces into the order of the same, interrupting the complacent regime of the possible. Derrida has always been interested in hyperbolic movements, in the whole family of hyper, über, epekeina, au-delà, and in movements of denegation, like pas and sans, which try to speak of not speaking.”

<sup>290</sup> Vgl. Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 2f: „*Différance*, [...] is less than real, not quite real, never gets as far as being or entity or presence, which is why it is emblemized by insubstantial quasi-beings like ashes and ghosts which flutter between existence and nonexistence [...]. *Différance* is [...] a quasi-transcendental anteriority, not a supereminent, transcendent ulteriority.

<sup>291</sup> Vgl. Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 11.

<sup>292</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 171.

Die Apophatik scheint am *Telos* der Anschauung, an der Erfahrung des Unaussprechlichen und an einem stummen Sehen ausgerichtet zu sein. Derrida bringt diesen teleologischen Aspekt der Apophatik, zu dem „das Denken der *différance* folglich wenig Affinität hätte“ (WNS 25), mit den bekannten Aussagen von Wittgenstein aus dem *Tractatus logico-philosophicus* zum Ausdruck: „6. 522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“ und „7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ (WNS 26) Wovon man schweigen muss, das bleibt auch als *Telos* bestehen.

Für Derrida scheint aber Wittgensteins Ausdruck „es ist geboten/man muss“ („*il faut*“) wichtig zu sein:

„es schreibt das Geheiß des Schweigens ein in die Anordnung oder die Verheißung eines ‚man muß/es ist geboten (zu) sprechen‘ (*il faut parler*‘), ‚es ist geboten/man darf – nicht (zu) vermeiden zu sprechen‘ (*il faut – ne pas éviter de parler*‘), - oder eher noch ‚es ist geboten, daß es Spur gebe‘ (*il faut qu’il y ait de la trace*‘). Nein, ‚es ist geboten, daß es Spur *gegeben* habe‘ (*il faut qu’il y ait eu de la trace*‘), ein Satz den man gleichzeitig auf eine Vergangenheit *und* auf eine Zukunft, beide noch nicht darstellbar, hin wenden muß: es ist eben (jetzt) geboten, daß es Spur *gegeben habe* (in einer unandenklichen Vergangenheit, und genau aufgrund dieser Amnesie ist das ‚es ist geboten‘/‚man muß‘ (*il faut*‘) der Spur geboten); doch desgleichen ist es geboten (von jetzt an wird es geboten sein, das ‚es ist geboten“ / ‚man muß‘ (*il faut*‘) gilt immer auch für das zukünftig Kommende), daß es in der Zukunft Spur gegeben habe.“ (WNS 26)

Bereits am Anfang von seinem Vortrag äußerte Derrida, dass er über die „Spur“ zu sprechen wünschte (WNS 13). Sein Anspruch bestand nicht in der Stellungnahme gegenüber der Anklage, auch nicht in der Verteidigung der negativen Theologie. Er beschäftigt sich eher mit der Frage, was die Spur fordert, was sie von uns verlangt. Die Antwort auf die gegen ihn vorgebrachte Anklage verwandelt sich nun in eine Betrachtung einer „aus einer bestimmten Vorgängigkeit heraus verpflichtende[n] Bewegung“<sup>293</sup> bzw. eines dem Schweigen vorgängigen Versprechens. Nicht mehr die teleologisch interpretierbare Sprachbewegung wird als *Spur* gekennzeichnet. Die Spur, die auf einen nicht benennbaren aber positiven Gehalt eines elliptischen Schweigens hinweist,

„liegt dem nicht zu vermeidenden, gleichwohl im Schweigen mündenden Sprechen als Geheiß (Befehl) oder Verheißung (Versprechen) voraus. Das Sprechen/Schweigen spricht *als* Sprechen aus dem Befehl (*injonction*) der Spur heraus. Es antwortet – nicht mit seinem benennbaren Gehalt, sondern *als* Sprechen selbst. Gerade dort, wo jedes Prädikat in der absprechenden Verneinung negiert wird, wo das Sprechen dem Verdacht ausgesetzt ist, nur noch ‚um des Sprechens willen‘ aufrecht erhalten zu werden, käme der

---

<sup>293</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 172.

Charakter des Sprechens als Antwort auf die Spur des vorgängig Ansprechenden zum Ausdruck. Die absprechende Verneinung (*dénégation*) wäre eine bestimmte Negation, nicht die Verneinung eines Bestimmten, sondern nur in der elliptischen Verneinung positive Darstellung des Vorgängigen.<sup>294</sup>

Die Spur wird zu einer Forderung, anzuerkennen, dass es immer schon eine Spur gegeben hat, und das Sprechen immer schon einen Antwort-Charakter hat. Das Sprechen drückt immer diese Anerkennung aus. „Das Bindeglied zwischen der Situation des Vortrags und der negativen Theologie ist die Situation eines vorgängigen Müssens [...].“<sup>295</sup> Peter Zeillinger weist deshalb darauf hin, dass die Dekonstruktion selbst an eine ihr vorausliegende Grenze gestoßen ist. Diese Grenze zur negativen Theologie ist keine Einschränkung, und dieses Stoßen zeigt sich eher als der Dekonstruktion innewohnendes Versprechen. Diese Affirmation der Vorgängigkeit der Spur in jedem Sprechen stellt das Selbstverständnis der Dekonstruktion dar. Der positive Gehalt besteht in der „Anerkennung und Verantwortung dessen, was als Spur sich zeigt.“<sup>296</sup>

### II.1.1 Bejahung des Versprechens

Diesem Versprechen, im *Gelobten Land* Jerusalem über die Beziehung der Dekonstruktion zur negativen Theologie zu sprechen, ist Derrida bereits gefolgt. Kann Derrida eine adäquate Antwort auf diese Anklagen geben? Kann er dieses Versprechen überhaupt einlösen oder halten? Oder geht es um ein Versprechen, dessen Erfüllung unendlich aufgeschoben wird? (vgl. WNS 29) Die Erfahrung der Vorgängigkeit dieses Versprechens wird „in das Verständnis und Gedächtnis der *différance* eingetragen“<sup>297</sup>, insofern die *différance* einer vorgängigen Abwesenheit zugewandt ist.

„Ich werde also von einem Versprechen, aber auch im Versprechen sprechen. Die Erfahrung der negativen Theologie hängt vielleicht an einem Versprechen, dem des anderen, das ich halten muß, weil es mich verpflichtet, da zu sprechen, wo die Negativität die Rede in ihre absolute Verknappung führen müßte. Denn warum soll ich *in der Absicht* sprechen zu erklären, zu unterrichten, zu führen – auf den Bahnen einer Psychagogie oder einer Pädagogie – hin zum Schweigen, zur Vereinigung mit dem Unaussprechlichen, zum stummen Sehen? Warum kann ich nicht vermeiden zu sprechen, wenn nicht aus dem einzigen Grunde, daß ein Versprechen mich verpflichtet hat, noch bevor ich damit beginne, auch nur die kleinste Rede zu halten? Wenn folglich ich vom Versprechen spreche, werde ich ihm gegenüber keine meta-sprachliche

---

<sup>294</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 172f.

<sup>295</sup> Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter 2008, S. 31f.

<sup>296</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 173.

<sup>297</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 175.

Distanz einhalten können. Die Rede über das Versprechen ist im voraus ein Versprechen: *im* Versprechen. Ich werde also nicht von diesem oder jenem Versprechen sprechen, sondern von genau dem, das uns so notwendig wie unmöglich mit seiner Spur in die Sprache einschreibt – vor der Sprache. Sobald ich den Mund öffne, habe ich bereits versprochen, oder eher noch (*plutôt*), früher noch (*plus tôt*), das Versprechen hat das *ich* ergriffen, welches verspricht, zum anderen zu sprechen, etwas zu sagen, durch das Sprechen zu bejahen oder zu bestätigen – an der äußersten Grenze zumindest dies: daß man schweigen müsse, und zwar schweigen von dem, was man nicht sagen kann. Man könnte es im voraus wissen. Dieses Versprechen ist älter als ich.“ (WNS 30f.)

„Ich werde *also* von [...] sprechen.“ Dieser Formulierung begegnet man in verschiedenen Texten Derridas als Eröffnungssatz. „*La différance*“ beginnt mit: „Je parlerai, donc, d’une lettre. - Ich werde *also* von einem Buchstaben sprechen.“<sup>298</sup> Der Apokalypse-Vortrag beginnt aber auch mit dieser *Ankündigung*: „Je parlerai, donc, d’un ton apocalyptique en philosophie. – Ich werde also von einem apokalyptischen Ton in der Philosophie sprechen.“<sup>299</sup> Wie Peter Zeillinger erwähnt, stellt dieses *donc* den Text von Anfang an als etwas Nachträgliches dar.<sup>300</sup> *Donc* lässt einen anderen Ursprung für das Sprechen denken, welcher als das *Andere* nicht identifizierbar ist bzw. als etwas Vorangegangenes bzw. als etwas, das dem Gesagten vorausliegt, abwesend ist.<sup>301</sup> Das *coup de donc*<sup>302</sup> inszeniert eine Verräumlichung und Temporisation „im Sinne eines im Modus der Nachträglichkeit erkennbaren vorgängigen Versprechens einer Zukunft.“<sup>303</sup> Das *nachträgliche* Sagen Derridas ist das einer Konsequenz, die von einer *vorgängigen* Eröffnung ermöglicht wurde. Durch sein Sagen kündigt Derrida an, dass er versuchen wird, einem Anspruch zu entsprechen. Diese Ankündigung lässt „als *Versprechen* die unmögliche, vielleicht unendlich aufzuschiebende Erfüllung des vorgängigen Anspruchs zumindest in einem durch die eigene Identität bezeugten Wagnis *spurhaft bereits hier und jetzt anwesend sein* [...]“. <sup>304</sup>

---

<sup>298</sup> Derrida, Jacques: „Die différance“, S.31.

<sup>299</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 11.

<sup>300</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““: in: Schmidt, Matthias (Hg.): *Rücksendungen zu Jacques Derridas «Die Postkarte». Ein essayistisches Glossar*. Wien: Verlag Turia + Kant 2015, S. 16.

<sup>301</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, S. 117. Mit einem solchen Anfang versucht Derrida auf das Abwesende zu verweisen und darzustellen, dass das Gesagte bzw. Geschriebene immer als Vorwort des Ungesagten bzw. Ungeschriebenen zu verstehen sind. Das Gesagte/Geschriebene hat immer schon mit dem Ungesagten/ Ungeschriebenen zu tun. Wie schon im Abschnitt 1.4 dargestellt wurde, können die Bedeutungen des Gesagten/Geschriebenen nicht gesichert werden.

<sup>302</sup> Vgl. dazu Derrida, Jacques: „Die différance“, S.29: „Dieser schon erschöpfte Wiederhall eines Typs, der noch nicht erklungen ist, diese timbrierte Zeit zwischen Schrift und der Sprache heißen (erheischen) ein(en) *coup de donc*.“

<sup>303</sup> Zeillinger, Peter, *Nachträgliches Denken*, S. 119.

<sup>304</sup> Zeillinger, Peter, *Nachträgliches Denken*, S. 117.

Jedes aktuelle Sagen-Wollen wird von dem Paradox heimgesucht, dass auf die vorgängige, ursprüngliche bzw. unmittelbare Gewissheit nicht zurückzugreifen ist. Trotzdem kann das Bewahren der Spur des Älteren einen Grund des Sprechens darstellen. Und *vielleicht* kann man die negative Theologie, deren Erfahrung *vielleicht* auch an einem Versprechen hängt, aus Sicht des vorgängigen Versprechens verstehen und nicht mehr aus Sicht des Telos, denn „[d]ie apophatische Rede, die [...] in eine nur noch schweigend zu vollziehende Vereinigung mit dem Unaussprechlichen zu münden scheint [...], würde auf diese Weise einen positiven Gehalt umschließen, den sie nicht erst anzielt, sondern der sie bereits ‚ist‘, insofern sie *spricht*.“<sup>305</sup> Die Gemeinsamkeit zwischen Dekonstruktion und negativer Theologie ist dann, dass beide anerkennen, dass das Sprechen vor seinem Akt bereits anfängt bzw. angefangen hat, und dadurch im Sprechen die Spur eines vorgängigen Anspruchs bewahrt werden müsste.

Derrida wusste schon, was er tun *müssen würde*. Er hatte versprochen, eines Tages direkt von der negativen Theologie zu sprechen, und bevor er davon sprach, wusste er sich verpflichtet, es zu tun. Aber stellen diese Fragen sich: „Wie sprechen?“ oder „Wie nicht sprechen?“, wenn man schon angefangen hat zu sprechen oder wenn man bereits versprochen hat, zu sprechen. Oder besser gefragt: „Wie sprechen, und es tun, *wie es sein muß/wie es sich gehört, wie man muß/wie es richtig ist* (comme il se doit, comme il faut), um die Verantwortung für ein Versprechen zu übernehmen?“ (WNS 33) Das ur-ursprüngliche Versprechen setzt uns a priori als für das Sprechen Verantwortliche ein (vgl. WNS 33). Diese ursprüngliche Bejahung ist mit der Sprache selbst gegeben. Wie aber auch über das Wesen der negativen Theologie sprechen, deren Erfahrung *an* einem Versprechen hängt, dem des anderen, das Derrida halten muss, weil es ihn verpflichtet, da zu sprechen, „wo die Negativität die Rede in ihre absolute Verknappung führen müßte.“ (WNS 30) Aber das Versprechen ist älter als wir, älter als Derrida und die negative Theologie. Dieses Versprechen fordert auf, überhaupt zu sprechen. Nicht nur Derrida, der in Jerusalem den Vortrag halten musste, sondern wir alle sind in dieses Versprechen, in die Sprache und in die Spur immer schon eingeschrieben. Dieses Versprechen steht vor jedem bewussten Sprechakt, und ist älter als die Anwesenheit des Versprechenden.

Wie Derrida auch in *Signatur Ereignis Kontext* zeigen will, wird hier nochmal sichtbar, dass die Subjekte, die zu sprechen bzw. versprechen beabsichtigten, der *Performativität* der Sprache unterstehen.<sup>306</sup> Das Versprechen im Gegensatz zu einem Sprechen, das *konstativ* ist, ist *performativ*, insofern man verspricht, indem man spricht.<sup>307</sup> Dieses Versprechen funktioniert

---

<sup>305</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 178.

<sup>306</sup> Vgl. Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 127.

<sup>307</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 20.



einerseits nur, weil es eine Kontextualität gibt bzw. weil es iterierbar ist. Andererseits aber ist es ein Sprech-Ereignis, insofern „es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.“ (SEK, 339) Deshalb ist die Erfüllung des Versprechens nicht versichert. Die Möglichkeit des Scheiterns des Versprechens als konstitutiver Moment ist im Versprechen impliziert. Die Ereignishaftigkeit des Versprechens ist nur insofern bewahrt, als dass die Erfüllung nicht sicher ist. Diese Unsicherheit beruht nicht nur auf einem zukünftigen Moment, sondern auch auf dem Ursprung des Versprechens. Dieses Versprechen ist

„[...] immer schon eine *Antwort* auf den Anspruch des anderen *in einer bestimmten Situation*. Die Möglichkeit, ein Versprechen zu geben, hat ihren Ursprung nicht in mir, sie kommt mir (als Gabe) vom anderen her zu – und zwar einerseits von dem konkreten Anderen, der mir in einer singulären, einzigartigen Situation die Möglichkeit gibt, ihm mit einem Versprechen zu antworten, andererseits aber von dem Anderen her, das die Sprache selbst ist und das mich und den anderen in die Möglichkeit des Versprechens stellt.“<sup>308</sup>

„Das Versprechen ist älter als ich“, und zwar unabhängig von einem Ursprung, jedem Inhalt und jeder Instanz. Das messianische Apriori bzw. die ursprüngliche Bejahung als ein Vertrag liegt jedem besonderen Sprechakt voraus.<sup>309</sup>

„Das Versprechen, von dem ich sprechen werde, wird stets dieser Inanspruchnahme einer Gegenwärtigkeit entgangen sein. Es ist älter als ich oder als wir. Es macht im Gegenteil jegliche gegenwärtige Rede über die Gegenwärtigkeit selbst. Selbst wenn ich entscheide zu schweigen, selbst wenn ich entscheide, nichts zu versprechen, mich nicht zu verpflichten, etwas zu sagen, das noch die Schickung *des* Sprechens, die Schickung *ins* Sprechen bekräftigte, bleibt dieses Schweigen noch eine Modalität des Sprechens: Gedächtnis von Versprechen und Versprechen von Gedächtnis.“ (WNS 31)

Die Ver-Antwortung wird durch die Gabe der Sprache gegeben. Von der *Gabe* aber, die stets als Versprechen besteht, kann man nur sagen, dass *es* (sie) *gibt*, weil weder die Gabe noch das Versprechen noch das Gedächtnis „[...] sich in der Gegenwart einer Versammlung erfassen [lässt.] Die Versammlung des Seins wird umgekehrt erst von der Aporie der Gabe und der Aporie des Versprechens eröffnet.“<sup>310</sup>

In diesem Sinne wird die Frage nach einem Kriterium eines *positiven* Diskurses lauten, „inwiefern jener Diskurs dieses „Gedächtnis“ tatsächlich wahr, das heißt: inwiefern er „mehr

---

<sup>308</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 129.

<sup>309</sup> Vgl. Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 130.

<sup>310</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004, S. 228.

sagt als er sagt.<sup>311</sup> Welche Kriterien sind für einen *positiven* Diskurs entscheidend, unter den Bedingungen, dass das Sprechen eine unbestreitbare Notwendigkeit ist, dass man immer schon angewiesen ist von dem *Anderen* aufs Sprechen und jede Antwort immer schon verspätet ist?

## II.1.2 Antworten auf den Ruf des Anderen

Wie oben (siehe Abschnitt I.4.3) erklärt, verpflichtet die Sprache uns immer schon auf die Zukunft. “But if language is a promise to speak to one another of the things themselves, to give one another meaning and truth, that is a promise that cannot be kept. Thus speaking is a mis-speaking (*ver-sprechen*), a *Sprache* that is unable to deliver the things themselves.”<sup>312</sup> Anders als die Sprachkonzepte, die die Sprache als Mittel für Repräsentation betrachten und als etwas, das stets zur Verfügung des Subjekts steht für die gesicherte Sinnübertragung, ist die Sprache bei Derrida immer schon die Sprache des Anderen.<sup>313</sup> „Sprechen ist, ob ich das will oder nicht, Ver-Antwortung, Überantwortung an den An-Spruch des anderen und an die messianische Struktur der Sprache, die mich und den anderen in das Geschehen der Ver-Antwortung stellt.“<sup>314</sup> Das Versprechen den Anderen gegenüber geht jedem Sprechen voraus, und daraus entfaltet sich das Denken der Unmöglichkeit der Einlösung des Versprechens bzw. einer genügenden Antwort. Derrida war angeklagt und dadurch zur Antwort auf den Ruf des Anderen herausgefordert, jedoch wird diese Antwort immer verspätet bleiben. Sie wird von der Unmöglichkeit heimgesucht, weil dieser Ruf immer vorursprünglich und die Antwort immer nachträglich bleibt. „Der Sprechende spricht immer bereits im Rückruf an den in der Antwort nicht einholbaren Ruf des Anderen. Gegenwärtig ist der Andere nur als Spur, daher muss nun die Spur des Anderen die ständig vom Verlust bedroht ist, unbedingt bewahrt werden.“<sup>315</sup> Dieses Bewahren hat aber immer mit den Anderen zu tun, und ist immer ihm anvertraut. Etwas im Ruf des Anderen bleibt immer unidentifizierbar und nicht anzueignen.<sup>316</sup> Das Bewahren der Spur des Anderen muss wiederum auf das Andere gerichtet sein: „[W]enn man alles in sich bewahren will, so ist das in diesem Moment der Tod, die Vergiftung, die Intoxikation, es ist die Aufblähung. Bewahren bedeutet geben und anvertrauen: dem

---

<sup>311</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 174.

<sup>312</sup> Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 30.

<sup>313</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Einsprachigkeit des Anderen. Oder die ursprüngliche Prothese*. Übers. v. Michael Wetzell. München: Wilhelm Fink Verlag 2003, S.46: „Ein jeder muß fortan unter Eid erklären können: ich habe nur eine Sprache, und das ist nicht die meinige, meine ‚eigentliche‘ Sprache ist eine Sprache, die ich mir nicht aneignen kann. Meine Sprache, die einzige, die ich zu sprechen verstehe, ist die Sprache des anderen.“

<sup>314</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, S. 130.

<sup>315</sup> Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren*, S. 34f.

<sup>316</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1998, S. 287.

Anderen.<sup>317</sup> Andererseits kann der *Ruf* sowohl als Ins-Gedächtnis-Rufen bzw. als ein *rappel*, als auch als Anrufung, Aufruf bzw. als *appel* gedacht werden.<sup>318</sup> Die Verantwortung ist einerseits der *Vergangenheit* bzw. einem zwangsläufig Vorausgesetzten zugewandt, aber als Aufrufung öffnet sie sich der Zukunft.

Das Verständnis von Verantwortung der Dekonstruktion soll mit dem alteritätsethischen Ansatz Emmanuel Levinas' gemeinsam betrachtet werden, auf den hier nur ganz kurz eingegangen werden kann. Ein paar Punkte können für ein besseres Verständnis von Derridas Verantwortungsdenken zusammengefasst und hervorgehoben werden: Das Ethische lässt sich aus Levinas' subjektkonstitutiver Perspektive betrachten.<sup>319</sup> Die Grundlegende Struktur der Subjektivität konstituiert sich gegenüber den *Dritten* und in der Verantwortung gegenüber dem Anderen. Das heißt, dass das autonome Subjekt nicht vorgängig, sondern erst nachträglich bzw. im Geschehen des Antwortens auf den Ruf des Anderen entsteht.

„Das Andere usurpiert das Subjekt noch bevor dieses in der Lage ist, sich auf sich selbst und die Welt zu beziehen. In unterschiedlichen Anläufen macht Levinas auf den Umstand aufmerksam, dass das Andere niemals in der Zeit und im Raum auftritt, indem er von einer ‚vor-ursprünglichen‘ oder ‚an-archischen‘ Vergangenheit spricht, die nicht nur niemals gegenwärtig und daher nicht erinnerbar, sondern auch niemals einholbar und damit in die präsentische Erfahrung zu überführen ist. Das Andere erweist sich jedem Versuch der Aneignung oder Eingliederung in den eigenen Verstehens- und Deutungshorizont als widerständig, sodass es nicht innerhalb von ontologischen Ordnungsstrukturen lokalisierbar ist. Mit anderen Worten: Der Anspruch des Anderen entpuppt sich nicht als ein Etwas, das in einer herkömmlichen Weise dingfest zu machen und in den eigenen Verstehenshorizont einzugliedern wäre; das Andere ist auch nicht der jeweilige Mitmensch im Sinne eines dem Ich gegenüberstehenden Du und auch keine (onto-)theologische Figur. Vielmehr muss die Adressierung noch vor jeder möglichen Identifizierung als ‚Störung‘ oder ‚Entzug‘ umschrieben werden, ohne dass ersichtlich wird, ‚wer‘ stört oder ‚was‘ sich entzieht, da dies bereits eine Identifizierungsleistung voraussetzen würde.“<sup>320</sup>

Das führt zu einem anderen Verständnis als einem traditionellen. Nicht nur das Subjekt und das Eigene, sondern das Andere und die Andersheit müssen revidiert werden. Die Verantwortung

---

<sup>317</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 160.

<sup>318</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 315.

<sup>319</sup> Vgl. Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. unveränderte Neuauflage. Wien: Passagen Verlag 1996, S. 72: „In diesem Buch [Jenseits des Seins, Anm. MS] spreche ich von der Verantwortung als der wesentlichen, primären und grundlegenden Struktur der Subjektivität. Denn ich beschreibe die Subjektivität mithilfe ethischer Begriffe. Die Ethik scheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft.“

<sup>320</sup> Flatscher, Matthias: „Was heißt Verantwortung?“ Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“: in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1). 2016, S. 135. Der Artikel ist online verfügbar unter: <https://www.praktische-philosophie.org/flatscher-2016.html> [Zugriff 02.09.2018]

besteht nicht in der nachträglichen Übernahme aus freiem Willen eines Subjekts, sondern in der vorursprünglichen, unweigerlichen und unidentifizierbaren Auseinandersetzung mit dem Anderen: „Der unausweichliche Response auf diesen vorgängigen Appell erweist sich daher nicht als souveränes Vermögen des Subjekts, sondern als Akt der Nachträglichkeit.“<sup>321</sup> Das Subjekt, das nicht jünger als das Andere ist, ist der Verantwortung unterstellt, für die es „keinen Ausgangs- und Endpunkt, keine Ökonomie und keinen Ausgleich“<sup>322</sup> gibt.

In seinem Werk *Politik der Freundschaft* wendet Derrida sich dem französischen Verb *répondre* zu, um auf die enge aber unterdrückte Verbindung zwischen Verantwortung und Antwort(en) hinzuweisen. „*répondre de*“ heißt, dass man eine Verantwortung trägt oder übernimmt; „*répondre à*“ heißt, dass man auf etwas oder jemandem antwortet; und „*répondre devant*“ heißt, etwas oder sich für etwas zu verantworten vor-. In *Politik der Freundschaft* heißt es:

„Man trägt oder übernimmt Verantwortung *für* sich selbst oder für etwas (für jemanden, eine Handlung, einen Gedanken, einen Diskurs), indem man sich *vor* einem anderen, vor einer Gemeinschaft von anderen, vor einer Institution, vor einem Tribunal, vor dem Gesetz verantwortet. Und stets trägt oder übernimmt man Verantwortung *für*- (sich selbst, seine Handlungen, seinen Diskurs) und verantwortet sich *vor*-, indem man zunächst antwortet (jemanden *auf*-). Diese letzte Modalität scheint demnach eine ursprünglichere, fundamentalere und also unbedingte zu sein.“<sup>323</sup>

Bevor man *für* etwas oder *für* jemanden verantwortlich wird, antwortet man auf den Ruf des Anderen. Analog zu Levinas' Ansatz erfährt das Subjekt sich bei Derrida auch angesichts des unerbittlicheren Anspruches des Anderen. Die Verantwortung kommt auch vor der Universalität des Gesetzes. Das heißt, dass es nicht mehr um ein autonomes bzw. handelndes und zurechenbares Subjekt geht, welches eine Verantwortung übernimmt bzw. für etwas verantwortlich ist. Es geht nicht mehr um die Idee der Aufklärung, „dass das Sein des Menschen von und durch die Verantwortung (oder die Pflicht) bestimmt ist.“<sup>324</sup> Vielmehr geht es um ein Denken als Verantwortung, das unter anderem auch darin besteht, den traditionellen Begriff der Verantwortung zu untersuchen, die Konsequenzen der Übernahme eines solchen Erbes in Frage zu stellen. Unsere heutige *Verantwortung* besteht darin, mit dem verantwortlich umzugehen, was verantwortlich zu sein heißt.

---

<sup>321</sup> Flatscher, Matthias: „Derridas „Politik der Alterität“. Zur normativen Dimension des Kommenden“: in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): »Die Zukunft gehört den Phantomen«. *Kunst und Politik nach Derrida*. Bielefeld: transcript Verlag 2018, S. 318.

<sup>322</sup> Flatscher, Matthias: „Was heißt Verantwortung?“, S. 138. Der Artikel ist online verfügbar unter: <https://www.praktische-philosophie.org/flatscher-2016.html> [Zugriff 02.09.2018]

<sup>323</sup> Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, S. 338.

<sup>324</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S.380.

Auf die Aufschiebung bzw. Temporalisierung der Verantwortung in Hinblick auf die Konstitution des Subjekts verweist Derrida in *Politik der Freundschaft*:

„Das (*Ver-*)Antworten setzt stets den Anderen im Selbstbezug voraus; und diese asymmetrische ‚Vorgängigkeit‘ haftet ihm noch in der allem Anschein nach innersten und einsamsten Autonomie dessen an, ‚was mich betrifft‘, noch in den innersten Höfen eines Gewissens und moralischen Bewußtseins, das eifersüchtig über seine Unabhängigkeit, anders gesagt: über seine Freiheit wacht. Diese asymmetrische Vorgängigkeit prägt auch die Temporalisierung als Struktur der Verantwortung.“<sup>325</sup>

Die Übernahme einer Verantwortung benötigt kein freies Subjekt, „sondern Freiheit und Zurechenbarkeit zeigen sich allererst im (Er-)Finden des Umgangs mit dem (Ver-)Antwortenmüssen und liegen nicht unabhängig davon.“<sup>326</sup> Wie Matthias Flatscher festhält, kann man die Einheit der angenommenen Identität des Subjekts nicht mehr versichern.<sup>327</sup> Deshalb muss man die „Wer?“ Frage anders denken, sowie die „Was?“ Frage.

Macht es überhaupt noch Sinn von Verantwortung zu sprechen, wenn sich Fragen wie „Wer ist verantwortlich?“, „Wofür?“ oder „Was ist überhaupt Verantwortung?“ nicht beantworten lassen? Wie sollen wir uns einen Diskurs vorstellen, der anders als ein reaktionärer Diskurs über das Ende bzw. eine apokalyptische Zukunftsvision die Zukunft zu gestalten vermag?<sup>328</sup> Dieser sich auf die Zukunft öffnende Diskurs steht dem traditionell ontologischen und phänomenologischen Diskurs des begrenzten oder unbegrenzten Horizontes entgegen, dem die Bedingung des Ereignisses fehlt, und dem die Verantwortung, Entscheidung und Gerechtigkeit nicht unterstehen. Die folgende Textpassage aus dem Werk *Nachträgliches Denken* von Peter Zeillinger fasst das bisher Gesagte zusammen, und zeichnet das Kriterium für die Wahrnehmung der genannten Verantwortung eines Diskurses nach:

„Wenn das Sprechen stets einem vorgängigen Anspruch verpflichtet ist, wenn sich keine Rede, keine Praxis diesem sprachlich nicht restlos einholbaren Appell entziehen kann, so lässt sich dennoch ein, zwar ‚negatives‘, selbst nicht auf eine Regel reduzierbares, gleichwohl in seiner Anwendbarkeit *positives* Kriterium für die Wahrnehmung dieser Verantwortung erkennen: Insofern der gewagte positive Diskurs (im Bereich der Ethik, der Politik, der Religion etc.) über seine Dekonstruierbarkeit hinausweist, insofern *anderes* in ihm zur Sprache kommt, insofern das *Andere* im Kontext dieses Diskurses sich ereignen,

---

<sup>325</sup> Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, S.340.

<sup>326</sup> Flatscher, Matthias: „Was heißt Verantwortung?“, S. 143.

<sup>327</sup> Flatscher, Matthias: „Was heißt Verantwortung?“, S. 143

<sup>328</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 121.

*Ereignis werden* kann, - insofern das Andere ins Kommen gerufen wird ohne selbst schon vollständig identifizierbar zu sein, bleibt der vorausliegende Anspruch gewahrt.<sup>329</sup>

In diesem Sinne wird im folgenden Abschnitt versucht, einen Weg „von einem Denken der Vorgängigkeit zu einem dieser Vorgängigkeit entsprechenden *gewagten* Zukunftsentwurf“<sup>330</sup> zu bahnen.

## **II.2 Wege zu der Wahrnehmung der Verantwortung bahnen<sup>331</sup>**

In diesem Abschnitt wird darauf fokussiert, was Derrida unter „das Andere kommen zu lassen“ versteht. Wie oben bereits gesagt wurde, überschreitet eine Analyse aller Bezüge auf Verantwortung in Derridas Werk den Rahmen dieser Arbeit. Deshalb werden nur drei Momente innerhalb seines Verantwortungsdenkens hervorgehoben. Erstens soll *die Erfahrung des Unmöglichen* (II.2.1) als Ausgangspunkt jedes zukünftigen Diskurses ohne Horizont dargelegt werden. Zweitens wird erörtert, was Derrida unter dem *Anderen* angesichts der *Erfindung des Anderen* (II.2.2) auffasst. Und im dritten Unterabschnitt soll auf das Motiv „Komm!“ (II.2.3) anhand Derridas Apokalypse-Lektüre und in Bezug auf „das Kommen-Lassen des Anderen“ als Erkennungsmerkmal eines *ver-*antwortenden und sich-selbst-riskierenden Diskurses fokussiert werden.

### **II.2.1 Die Erfahrung des Unmöglichen**

Sobald Derrida die herkömmlichen Voraussetzungen der Verantwortung wie Subjekt, Ego, Freiheit, Bewusstsein etc. erschüttert, stellt sich die Frage, was die Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung ist. Die Möglichkeit der Verantwortung als *Antworten auf den Ruf des Anderen* war in der abendländischen Tradition überschattet. Nun wird mit Derrida deutlich, dass in der Tradition „nicht die Verantwortung selbst als das tatsächliche Antworten

---

<sup>329</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 188.

<sup>330</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 134.

<sup>331</sup> In seinem Werk *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion* bietet Stefan A. Seeger einen sehr umfangreichen Überblick auf die *Wege zu der Verantwortung* bei Jacques Derrida: vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S.394ff. Im Rahmen dieser Arbeit wird nur auf die Erfahrung des Unmöglichen, die Erfindung des Anderen und auf die Nichtidentifizierbarkeit des Rufes „Komm!“ als Momente, in denen sich das Ereignisdenken und Derridas Verständnis der Verantwortung einander annähern, fokussiert. Vgl. zu dieser Annäherung auch: Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 188.

auf den Ruf des Anderen, sondern dass die Möglichkeit überhaupt der so verstandenen Antwort verhüllt war.<sup>332</sup>

In diesem Sinne muss unterstrichen werden, dass Derridas Verantwortungsdenken sich eigentlich mit der Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung beschäftigt. *Antworten auf den Ruf des Anderen* wird zunächst zu der Bedingung der Möglichkeit einer Verantwortung. Diese Bedingung ist aber insofern eine der Unmöglichkeit, als eine Verantwortung als Antwort auf den Ruf des Anderen nicht erfüllt werden kann. Dieses Versprechen bzw. die Verantwortung erschöpfen sich nicht, weil sie nicht durch eine von einem Horizont gelieferten Vorgabe unterstellt bzw. begrenzt werden können.<sup>333</sup> Damit die Verantwortung kein Programm für Regeln liefert, muss die Verantwortung sich jeder Identifikation, jeder begrifflichen Fixierung entziehen: „Das Eigene der absoluten Verantwortung kann am ehesten durch dieses Paradoxon bestimmt werden, in dem das Denken in eine Aporie gerät. [...] Die Möglichkeit von Verantwortung kann nur im Unbestimmbaren bestehen. Wir können nicht wissen, ob sie da ist oder da war, ob sie geschehen ist oder nicht, um sie im Nachhinein wenigstens zu benennen, da wir in dem Moment, in welchem wir sie bestimmen und auf sie zeigen, um sie vorzuzeigen, Merkmale liefern, sie begrenzen und kategorisieren.“<sup>334</sup> Eine solche *absolute* Verantwortung unterscheidet sich von der *dekonstruierbaren* Verantwortung. Die *dekonstruierbare* Verantwortung ist nur ein Ausdruck meiner Möglichkeiten. Wenn eine Verantwortung ein Ereignis sein soll, dann muss sie in gewisser Weise unmöglich erscheinen.<sup>335</sup>

In Bezug auf die Verantwortung tritt das Unmögliche als vorgängige Verpflichtung auf, als etwas, was schon begonnen hat. Peter Zeillinger betrachtet den Anspruch des Unmöglichen als mit dem Schrift-Begriff verbunden: „Nach der Heraufkunft eines allgemeinen (,grammatologischen‘) Schrift-Begriffs der alles Sagen und Schreiben als Supplement eines vorgängigen, jedoch der Präsenz entzogenen, abwesenden Ursprungs versteht, beansprucht die Rede von ‚Unmöglichkeiten‘ einen neuen ursprünglicheren und in gewisser Weise auch

---

<sup>332</sup> Vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S.378f.

<sup>333</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 297: „Ich wiederhole: die Verantwortung ist entweder exzessiv oder sie ist keine Verantwortung. Eine beschränkte, bemessene, berechenbare, rationell verteilbare Verantwortung bedeutet bereits, daß die Moral zum Recht wird; dies ist zuweilen auch der Traum aller guten Gewissen – im besten Fall – oder der kleinen und großen Inquisitoren – im schlimmsten Fall.“

<sup>334</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S.387f.

<sup>335</sup> Vgl. zur undekonstruierbaren Verantwortung Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S.388f.

„positiven“ Status.“<sup>336</sup> Derrida beschäftigt sich mit dem Unmöglichen<sup>337</sup> und dem, was sich bisher als Undenkbar angekündigt hat, nicht deshalb, weil er das, was bisher als unmöglich oder undenkbar betrachtet wurde, möglich oder denkbar machen will, sondern weil er das Denken des Möglichen zu transformieren beansprucht. Das Unmögliche ist nicht einfach der Gegensatz des Möglichen. Vielmehr liegt das Unmögliche dem Möglichen voraus.<sup>338</sup>

Als vorgängiger Grund bezeichnet das Unmögliche den „Ausgangspunkt jedes zukünftige[n] Diskurses“<sup>339</sup>. Dementsprechend denkt die Dekonstruktion nach dem Maß des Unmöglichen und des Undenkbaren, um für das *absolute* Andere einen Platz zu schaffen, was wiederum unmöglich ist oder sein soll. Das ist zugleich eine Einladung, „den Wert der *Möglichkeit*, der die philosophische Tradition des Abendlands kennzeichnet, neu denken.“<sup>340</sup>

Das Unmögliche und das Undenkbare sind nicht gleichzustellen, jedoch treiben sie einander an. Was sich als Undenkbar ankündigt, wird im Kontext der *différance* bzw. des Denkens des Aufschubs und der ursprünglichen Vertagung des Ursprungs sichtbar:

„Die *différance* ist vor der Trennung zwischen dem Differieren als Aufschub und dem Differieren als aktiver Arbeit der Differenz zu denken. Selbstverständlich ist das vom Bewußtsein, das heißt von der Gegenwärtigkeit, oder schlichtweg von ihrem Gegenteil, der Abwesenheit oder dem Nicht-Bewußtsein, her undenkbar. Genauso undenkbar ist sie als die einfache *homogene* Komplikation eines Diagramms oder einer Linie der Zeit, als komplexe ‚Sukzession‘. Die supplementäre Differenz vertritt die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen.“<sup>341</sup>

Die ursprüngliche Verspätung ist nicht auf ein Verhältnis zweier Gegenwart zurückzuführen und unter der Logik der Identität und dem konventionellen Begriff der Zeit zu denken. Die Gegenwart ist vielmehr nachträglich bzw. *supplementär* rekonstruiert, und das Supplement in seiner befremdlichen Struktur, in seiner Sekundarität ursprünglich.<sup>342</sup> Angesichts der Struktur des Supplements wird nicht nur das Verhältnis von dem „ersten Mal“ zur Wiederholung in Frage gestellt, sondern auch die Unterscheidung zwischen *Zeit* und *Gegenwart* dargelegt:

---

<sup>336</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 121.

<sup>337</sup> Mit dem *Unmöglichen* beschäftigt Derrida sich in verschiedenen Werken und Kontexten. Hier kann nicht auf alle Beispiele, die dies verdeutlichen mögen, eingegangen werden.

<sup>338</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Berlin: Merve Verlag 2003, S. 16ff.

<sup>339</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 121.

<sup>340</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 40.

<sup>341</sup> Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 118.

<sup>342</sup> Vgl. Ciaramelli, Fabio: „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“: in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 125f.



„Was die *Zeit* von der *Gegenwart* unterscheidet, was letztere zu etwas anderem macht als zu einem Zeitatom, was die Irreduzibilität der Zeitlichkeit der Zeit auf die verschwindende Augenblicklichkeit des gegenwärtigen Augenblicks bestimmt, ist, um es in den Worten von Levinas zum Ausdruck zu bringen, nicht ein ‚bloßes Sich-Entfernen der Gegenwart, sondern gerade Ver-gegenwärtigung ...‘, das heißt Wiederbeginnen der Gegenwart, die in ihrem ersten Mal zum zweiten Mal ist ...“<sup>343</sup>

Das Wirken der Ver-gegenwärtigung bzw. die supplementäre Sekundarität sind ursprünglicher als die reine Präsenz des Ursprungs, dafür ist aber diese ursprüngliche Nachträglichkeit nicht in der Gegenwart zu erfassen. Diese ursprüngliche Nachträglichkeit entwirft vielmehr eine Struktur der Zeit, die nicht linear ist, „die in der unumgänglichen Bezugnahme auf eine ursprüngliche Vergangenheit verwurzelt ist, einer ‚Vergangenheit, die niemals Gegenwart war‘ und die aus diesem Grunde undarstellbar bleibt.“<sup>344</sup>

Wie ist die Form eines Begriffs des Unmöglichen, das dem Möglichen *vorausliegt*, im Hinblick auf die befremdliche Struktur des Supplements zu denken? Derrida lässt in *Die Stimme und das Phänomen* eine Form des Begriffs des Möglichen bzw. auf indirekte Weise des Unmöglichen ausmachen:

„Die merkwürdige Struktur des Supplements wird hieran sichtbar: Eine Möglichkeit bringt mit Verzug (*à retardement*) erst das hervor, von dem es heißt, sie schließe sich ihm an.“<sup>345</sup>

Die Supplementarität impliziert „nicht nur die Nicht-Fülle der Gegenwärtigkeit [...], sondern auch jene Funktion einer ersetzenden Supplierung, im allgemeinen [...], die Struktur des ‚für etwas‘, die zu jedem Zeichen schlechthin gehört.“<sup>346</sup> Das *für-sich* der Selbstgegenwart als *An-stelle-seiner-selbst* entsteht wiederum in der Bewegung der Supplementarität. Das heißt, dass die nachträgliche Möglichkeit bzw. die Möglichkeit des Supplements nachträglich das Vorgängige erzeugt, und insofern das Vorgängige nicht mit dem Supplement identifizierbar ist, bleibt die Möglichkeit als das Unmögliche.<sup>347</sup> Das *vorgängige* Unmögliche liegt als Ermöglichung [...] der Möglichkeit voraus, als „die Bedingung oder die Chance des Möglichen.“<sup>348</sup>

---

<sup>343</sup> Ciaramelli, Fabio: „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“, S. 127.

<sup>344</sup> Ciaramelli, Fabio: „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“, S. 127f.

<sup>345</sup> Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 119; vgl. dazu die Übersetzung in: Ciaramelli, Fabio: „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“, S. 124: „Die befremdliche Struktur des Supplements wird hieran deutlich: eine Möglichkeit bringt nachträglich erst das hervor, dem sie sich angeblich nur hinzufügen soll.“

<sup>346</sup> Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 118.

<sup>347</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 125.

<sup>348</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 41.

Angesichts der Nachträglichkeit des Zeichens, der Struktur des Supplements, Nicht-Ursprünglichkeit und Bewegung der *différance* wurde angedeutet, dass Derrida die Dekonstruktion selbst als *Erfahrung des Unmöglichen* im Zwischenraum ansiedelt.<sup>349</sup> Dieser Zwischenraum muss im Zusammenhang mit der aufschiebenden Bewegung der *différance* in Verbindung gedacht werden.<sup>350</sup> Dieser Raum trennt „das undekonstruierbare ‚Es gibt‘ (der Gerechtigkeit, der Gabe, des Versprechens) vom Dekonstruierbaren (des Rechts, der Ökonomie, der Metaphysik).“<sup>351</sup> Dadurch verpflichtet Derrida die Dekonstruktion dazu, „von jenen Figuren des Unmöglichen, des Exzessiven, Überbordenden und Inkommensurablen Zeugnis abzulegen.“<sup>352</sup>

Die exemplarischen Formen des *Ereignisses* wie Versprechen, Gabe, Gerechtigkeit, Gastfreundschaft, Invention, Vergebung, Geständnis lassen unter anderen einen Bestimmungsmoment des Ereignisses sichtbar machen, dass „ein echtes Ereignis [...] sich nicht darauf beschränken [darf], ein Mögliches auszubeuten oder zu explizieren, eine Potentialität, die bereits präsent ist, zu realisieren.“<sup>353</sup> Das ist für ein Ereignis kennzeichnend, dass das Ereignis mit dem Erwartungshorizont bricht und nicht der Kalkulierbarkeit unterliegt. Das Ereignis ist auch nicht „ein bloßes Vorkommnis im Raum des Wirklichen“<sup>354</sup>, und es modifiziert vielmehr den Raum des Möglichen. Das Ereignis ist etwas, was nur möglich ist, solange es unmöglich ist. Was hier anhand des Ereignisses geschieht, ist die Modifizierung der Beziehung des Möglichen und Unmöglichen:

„Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des Nachdenkens über das, was *möglich* heißen kann, des Nachdenkens über die Frage des *Seins* und des *Möglichseins*. Die große Tradition der *dynamis*, der Potenzialität, von Aristoteles bis Bergson, die transzendentalphilosophische Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit, wird durch die Erfahrung des Ereignisses affiziert, insofern diese die Unterscheidung und den Gegensatz zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen untergräbt. Man muss hier vom un-möglichen Ereignis sprechen.“<sup>355</sup>

Wie oben bereits erwähnt wurde, sind das Mögliche und das Unmögliche kein Gegensatzpaar. Es geht um das Mögliche, das von dem Unmöglichen heimgesucht wird. Es geht um eine Verantwortung ohne Versicherung; um ein Unverzeihliches, das in der Verzeihung

---

<sup>349</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 129.

<sup>350</sup> Vgl. ebd.

<sup>351</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 131.

<sup>352</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 131.

<sup>353</sup> Khurana, Thomas: „...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“, S. 249.

<sup>354</sup> Khurana, Thomas: „...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“, S. 249.

<sup>355</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 41.

unverzeihlich bleibt; um eine Unmöglichkeit, die Vergebung heimsucht. Es geht um die Bedingungen der reinen Gabe, die die Ökonomie des Tausches überwindet. „Diese Heimsuchung ist die gespenstische Struktur der Erfahrung des Ereignisses, und sie ist absolut wesentlich.“<sup>356</sup> Deshalb kann man von einem Ereignis nur im *futur anterieur* und als Bekenntnis sprechen:

„Das futur anterieur spricht also von einem Geschehen, das bereits hier und jetzt wirksam wird, dessen Bewährung aber noch aussteht. Im Sinne eines Bekenntnisses bringt es zudem nicht einfach eine konstative Aussage hervor, sondern vielmehr ein Engagement zum Ausdruck. Darin liegt letztlich der Kern der Rede vom Ereignis bei Derrida: es ist ein affirmatives Bekenntnis zu einem Nicht-Deduzierbaren in der Verantwortung seiner ausstehenden Bewahrheitung. – Das engagierte Versprechen des Unmöglichen im futur anterieur wäre demnach der Grundmodus allen Sprechens vom Ereignis. Propositionale Versprechen von der Art wie ‚Dies wird ein Akt der Vergebung gewesen sein‘ / ‚Dies wird eine Gabe, ein Bekenntnis, ein Akt der Gastlichkeit gegenüber dem Fremden gewesen sein‘ bedeuten dann zugleich auch: ‚Dies wird ein Ereignis gewesen sein‘ – vielleicht –, ohne Sicherheit, ohne Wissen, aber in der engagierten Verantwortung für das Kommen dieses Ereignisses.“<sup>357</sup>

Das Ereignis, das mit dem Erwartungshorizont bricht und nur im Kommen begriffen bleibt, ist nur *vielleicht* ein Ereignis.<sup>358</sup> Auch wenn jedes Ereignis mit einer Entscheidung im Hier und Jetzt in Verbindung steht, wird die Entscheidung immer schon von einem Unentscheidbaren heimgesucht. Die Entscheidungen im politisch-ethischen Bereich müssen immer von einer Aporie der Unentscheidbarkeit ausgehen, weil sie im Hinblick auf den Anderen getroffen werden und das, was für den/die Entscheidende(n) *möglich* ist, überschreiten müssen.<sup>359</sup> Die Gerechtigkeit als eine Form des Ereignisses stellt ein gutes Beispiel dar. Derrida setzt sich in seinem Vortrag *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*<sup>360</sup> mit dem Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht auseinander. Durch diese Auseinandersetzung beansprucht Derrida auch die gesellschaftspolitische Relevanz der Dekonstruktion zu zeigen.

---

<sup>356</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 38.

<sup>357</sup> Zeillinger, Peter: „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“: in: Zeillinger, Peter/Portune, Dominik (Hg.): *nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Verlag Turia+Kant 2006, S. 193.

<sup>358</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“, S. 192.

<sup>359</sup> Vgl. Flatscher, Matthias: „Derridas „Politik der Alterität“. Zur normativen Dimension des Kommenden“: in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): *»Die Zukunft gehört den Phantomen«. Kunst und Politik nach Derrida*. Bielefeld: transcript Verlag 2018, S. 317: „Der normative Maßstab besteht darin, dass Entscheidungen nicht im eigenen Namen, sondern stets im Namen des Anderen zu fällen sein werden.“

<sup>360</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. v. Alexander Garcia Düttmann. 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017. – Dieser Essay geht auf einen Vortrag zurück, den Derrida 1989 in New York während des Kolloquiums an der Cardozo Law School unter dem Titel *Deconstruction and the Possibility of Justice* vor den Juristen gehalten hat.

Das Recht, das seine Wurzeln in der staatlichen und polizeilichen Gewalt hat, schließt „*in sich selbst, a priori, in der analytischen Struktur seines Begriffs die Möglichkeit*“ ein, „mit oder aufgrund von Gewalt angewendet zu werden.“<sup>361</sup> Eben dieses recht-lose Gründungsmoment des Rechts bzw. die Quelle des Rechts als Gewalt kann *dekonstruiert* werden: „Daß sich das Recht dekonstruieren läßt, ist kein Unglück. Man kann darin auch die politische Chance historischen Fortschritts erblicken.“<sup>362</sup> Die Gerechtigkeit aber läßt sich nicht dekonstruieren, da sie außerhalb oder jenseits des Rechts ist, und keine gründende Grenze hat. „Das Recht ist das Element der Berechnung, es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet.“<sup>363</sup> Die aporetischen Erfahrungen, die im Modus des *vielleicht* ausgedrückt werden können, sind die notwendigen Erfahrungen der Gerechtigkeit, die der Zukunft geweiht ist. Im Gegensatz zum Recht übersteigt die Gerechtigkeit alle Berechnungen, Regeln und Programme und schafft dadurch *vielleicht* zukünftig Offenheit, indem sie immer *im Kommen* bleibt:

„Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen. Ein Gerechtigkeitswille, ein Gerechtigkeitswunsch, ein Gerechtigkeitsanspruch, eine Gerechtigkeitsforderung, deren Struktur nicht in einer Erfahrung der Aporie bestünden, hätten keine Chance jenes zu sein, was sie sein wollen: ein gerechter, angemessener Ruf nach Gerechtigkeit.“<sup>364</sup>

Sie kommt *vielleicht* auf uns zu. Und vielleicht besteht gerade darin der Wunsch, ohne Erwartung zu sein, dass die Gerechtigkeit die „Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zukunft“<sup>365</sup> öffnet. Die Gerechtigkeit als das Undekonstruierbare wird das, was die Dekonstruktion in Gang bringt.<sup>366</sup> Die Dekonstruktion verdankt ihren Antrieb dem Undekonstruierbaren, somit unterstellt Derrida „die eigene Arbeit einem ethischen Imperativ, einem X (der Gerechtigkeit), in dessen Namen so etwas wie Dekonstruktion geschieht, als Versuch, den Dingen (seien es Personen oder Texte oder Denksysteme) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen [...]“<sup>367</sup> Die Gerechtigkeit, die Gabe, die Verzeihung, die Gastfreundschaft – all diese Formen des Ereignisses eröffnen einen Raum, in dem die Beziehung zwischen Möglichem und Unmöglichem verändert wurde; in dem man das

---

<sup>361</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 12.

<sup>362</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 30.

<sup>363</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 33f.

<sup>364</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 33.

<sup>365</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 56.

<sup>366</sup> Vgl. zur Erfahrung des Unmöglichen, Gerechtigkeit und Dekonstruktion: Zeillinger, Peter, *Nachträgliches Denken*, S. 129f.

<sup>367</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 107f.

Unmögliche erfährt, aber durch diese Erfahrung kann begonnen werden, ein neues Denken des Möglichen zu suchen. Dieser Raum für die Wahrnehmung der Verantwortung bzw. der Gerechtigkeit kann nicht „ohne den dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin“<sup>368</sup> geöffnet werden. Das Denken des Unmöglichen ist insofern ein Kriterium für einen Zukunftsentwurf bzw. eine intervenierende Praxis, als sie einen Raum für die Kritik an bestehenden Verhältnissen und für eine fruchtbare Diskussion über die Notwendigkeit der Veränderung der totalisierten Ordnungen öffnet.<sup>369</sup>

## II.2.2 Die Erfindung des Anderen

Von dem bisher Gesagten kann zusammengefasst werden, dass es für die Wahrnehmung unserer Verantwortung und den Zukunftsentwurf entscheidend ist, zu erkennen, dass jedem Sprechen bzw. jedem Diskurs ein vorgängiger Anspruch innewohnt; jeder Diskurs schon eine Antwort auf den Ruf des Anderen ist; eine adäquate Antwort zu geben trotzdem unmöglich ist; aber gerade in dieser Unmöglichkeit unsere *Aufgabe* sich spüren lässt. Das ist zugleich die einzige Chance für die Öffnung zur Zukunft: “[...] a necessary but impossible opening to the future, *structurally* open to the future, the very structure of openness to the future, a word given in advance, to the other, to the future, to what is coming.”<sup>370</sup> Wie oben bereits gesagt wurde, ist ein Diskurs insofern ein gewagter *positiver* Diskurs, als er das Andere kommen lässt, ohne dass es vollständig identifiziert wird.<sup>371</sup> In diesem Abschnitt soll nachgezeichnet werden, wie Derrida „das Andere kommen zu lassen“ anhand der *Erfindung des Anderen* denkt.

Eine andere Form von Ereignis, dessen Ereignishaftigkeit das Unmögliche bedingt, ist die *Erfindung*, die zugleich stark nicht nur mit der absoluten Überraschung, sondern auch mit dem *Kommen* (*venir*) und der Ankunft (*avènement, venue*), der Zukunft (*avenir*) verbunden ist. „Damit es ein Erfindungsereignis gibt“, so Derrida, „muss die Erfindung zunächst unmöglich erscheinen; das Unmögliche muss möglich werden. [...] Diese Erfahrung des Unmöglichen ist Bedingung für die Ereignishaftigkeit des Ereignisses. Was als Ereignis eintritt, kann nur da eintreten, wo es unmöglich ist. Wenn es möglich oder vorhersehbar wäre, könnte es nicht

---

<sup>368</sup> Derrida, Jacques: „Den Tod geben“: in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 356.

<sup>369</sup> Vgl. Flatscher, Matthias: „Derridas „Politik der Alterität“. Zur normativen Dimension des Kommenden“: in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): »Die Zukunft gehört den Phantomen«. *Kunst und Politik nach Derrida*. Bielefeld: transcript Verlag 2018, S. 313.

<sup>370</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 30.

<sup>371</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 188.

eintreten.<sup>372</sup> In seinem Aufsatz, der unter dem Titel *Psyché. Invention de l'autre*<sup>373</sup> im gleichnamigen Sammelband *Psyché. Inventions de l'autre* 1987 erschienen ist, geht Derrida der Frage nach, wie eine nicht-programmierte, ereignishaft erfundene Erfindung zu denken ist, und unterstreicht, dass das Interesse der Dekonstruktion in der Erfahrung des Anderen als Erfindung des Unmöglichen besteht. Wie sollen aber die Erfahrung bzw. die Erfindung des Anderen gedacht werden, damit sie mit dem Denken der Verantwortung in Verbindung kommen?<sup>374</sup> Wie ist es möglich, von einer Erfindung des Anderen zu sprechen, ohne von *meiner* Erfindung oder von einer Erfindung, die von dem Anderen unternommen wird, zu sprechen?<sup>375</sup> Wie sollen wir die einzige wahre Erfindung, die eine Erfindung des Anderen sein soll, verstehen?

Wenn wir heute von Erfindung reden, reden wir beispielsweise von einem Erfindungspatent, welches „Vertrag, Versprechen, Verpflichtung, Institution, Recht, Legalität, Legitimation“ (PSY 17) voraussetzt. Andererseits muss auch von „Originalität, Ursprünglichkeit, Generation, Zeugung, Genealogie“ (PSY 17) die Rede sein. Seeger weist darauf hin, dass die Erfindung, insofern sie im semantischen Netz des *Kommens* (*venir*) und des Ereignisses (*événement*) bleibt, verweist immer auf eine Neuheit, für deren überraschende Ankunft es kein vorbereitetes Statut geben soll.<sup>376</sup> Jedoch kommt die Erfindung immer zu den Menschen bzw. wirkt auf das menschliche Subjekt. Die Erfindung ist immer verbunden mit der techno-epistemischen Innovation und „[d]iese technisch-epistemisch-anthropozentrische Dimension schreibt den Wert ‚Erfindung‘ [...] in die Gesamtheit jener Strukturen ein, die auf differenzierte Weise Technik und metaphysischen Humanismus miteinander verbinden. Wenn wir heute die Erfindung neu erfinden müssen, wird dies durch dekonstruktive Fragen und Performanzen geschehen, die sich auf diesen dominierenden Wert der Erfindung, ihren Status und ihre rätselhafte Geschichte beziehen, die in einem System von Konventionen eine Metaphysik mit der Technowissenschaft und dem Humanismus verbindet.“ (PSY 48f) Die Erfindung steht auch mit dem Wort „*statut*“ (Statut/Status) im Zusammenhang, da es keine

---

<sup>372</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, S. 32f.

<sup>373</sup> Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien: Passagen Verlag 2011 (=PSY)

<sup>374</sup> Auch Stefan A. Seeger bezieht sich auf die *Erfindung des Anderen*, um einen Weg zum Verantwortungsdenken Derridas zu bahnen: vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 394-428.

<sup>375</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*, S. 71f.: „Die *invention de l'autre*/Erfindung des Anderen, vom Anderen gekommen, das wird gewiß nicht wie ein Genitivus subjectivus *konstruiert*, genausowenig, aber wie ein Genitivus objectivus, selbst wenn die Erfindung von Anderen kommt. Denn dieses/dieser ist von nun an weder Subjekt noch Objekt, noch ein Ich, weder ein Bewußtsein noch ein Unbewußtes.“; vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 395: „Doch beide Lesarten des Genitivs gehen von einer Einheit aus, folgen einem identifizierenden Denken, das den Anderen in Bezug zu mir, zu meinem, dem einen System stellt.“

<sup>376</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 396f.

Erfindung ohne Statut gibt. „Statut“ bezeichnet „das Stehen (*stance*) oder den Stand (*station*) dessen, was, stabil aufgerichtet, aufrecht steht, stabilisiert oder sich stabilisiert. In diesem Sinne ist es wesentlich *institutionell*.“ (PSY 50) Der Status wird durch eine bestimmte soziale und symbolische Ordnung bestimmt, und in einem institutionalisierbaren Code fixiert und legitimiert (vgl. PSY 50). Unter anderen kann *Statut* als *Patent* verstanden werden, dessen Verleihung von bestimmten Autoritäten durchgeführt wird. Nicht nur die Erfindungen von heute sind technowissenschaftlich, politisch und wirtschaftlich durchprogrammiert und überdeteminiert, sondern auch ihre Wirkungen. Andererseits setzt eine solche Erfindung eine Anerkennung des Ursprungs bzw. einer Originalität voraus. Das heißt, dass es sich hier um einen institutionellen Horizont handelt, der gegenüber der Ereignishaftigkeit steht.

Dagegen träumt Derrida von einer anderen, ereignishaften Erfindung, die nicht eine geplante, vorhersehbare, gelenkte, auf einen Horizont fixierte Erfindung ist. Er träumt von einer Erfindung, die nicht von den Institutionen, Universitäten, Regierungs-, Wissenschafts- und Kulturprogrammen bzw. von der Politik überwacht wird. Die Erfindung, die der Berechnung und den Ordnungen homogen bleibt, ist eine Erfindung des Selben.<sup>377</sup> Das/der Andere kommt durch die Erfindung des Selben nur auf das Selbe zurück. Man erfindet nichts, wenn das/der Andere nicht auf das/der Andere zurückkommt (vgl. PSY 79). Die Erfindung des Anderen gehört nicht der Ordnung des Möglichen an; sie ist unmöglich. Wie Stefan Seeger hervorhebt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfindung des Anderen zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit.<sup>378</sup> Es ist auch bemerkenswert, dass Derrida die Erfindung des Anderen nicht der Erfindung des Selben entgegensetzt. Eine Erfindung des Anderen, die der Erfindung des Selben entgegengesetzt ist, gehört noch der Ordnung des Selben, des Kalkulierbaren, Möglichen, Erwartbaren an.<sup>379</sup>

„Ihre Differenz gibt einen Wink in Richtung einer anderen, die plötzlich aufgekommen ist (*une autre survenue*), in Richtung jener anderen Erfindung, von der wir träumen, jener des ganz Anderen, jener, die

---

<sup>377</sup> Vgl. zur zwei Typen der Erfindung: Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 399f.

<sup>378</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010, S. 401.

<sup>379</sup> Vgl. Derrida: Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*, S.71.; vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 399: „Hinsichtlich der Erfindung des Selben gibt es keine absolute Überraschung, nur einen im Kalkül einbezogenen zufallsbedingten Rand – ein Würfelwurf in einem streng programmierten Vorgang. Das beste Beispiel dafür wäre ohne Zweifel die wissenschaftliche Forschung mit ihren Protokollen, wo jede Geste, selbst die unberechenbare, kalkuliert wird. H. Jonas' sogenannte *Futurologie*, ein neuer Wissenschaftszweig zur Erforschung von Spätfolgen und globalen Auswirkungen neuer Technologien, dürfte im Bereich dieses Unberechenbaren operieren, indem selbst das Unberechenbare in den Kalkulationen der Futurologen berücksichtigt wird.“

eine Andersheit kommen läßt, die noch nicht vorhersehbar ist und für die noch kein Erwartungshorizont bereit, disponiert, disponibel zu sein scheint.“ (PSY 71)

Man muss das Andere kommen lassen bzw. sich für dessen Ankunft vorbereiten, ohne die Ankunft des Anderen zu programmieren zu versuchen. Die Ankunft des Anderen muss zufällig bleiben. „Dieses Zufällige des Anderen muß jedoch gegenüber jenem Zufälligen, das in ein Kalkül integrierbar ist, heterogen bleiben, wie auch gegenüber jener Form des Unentscheidbaren, an der die Theorien formaler Systeme gemessen werden.“ (PSY 71) Es wird herkömmlich von dem Begriff der Passivität gedacht, dass er jedes kalkulierende, berechnende, strategische Verhalten ausschließt. Wenn Derrida davon spricht „das/den ganz Andere/n kommen zu lassen“, geht es nicht um eine Passivität, die das Gegenteil der Aktivität bzw. keine Trägheit ist, „die zum Beliebigen bereit ist.“ (PSY 71) Es geht vielmehr um einen Hinweis darauf, dass das Ereignis bzw. die Erfindung als Ereignis als die Ankunft des Anderen in einem ethisch-politischen Raum platziert ist. Die Verantwortung als Antwort wird hier in Erinnerung gerufen. Derrida zufolge kann eine solche Erfindung wie die des Anderen immer noch Erfindung genannt werden, „weil man sich darauf vorbereitet, weil man diesen Schritt tut, der dazu bestimmt ist, das/den Anderen kommen (*venir*), *hereinkommen* und *begegnend zustoßen* (*invenir*) zu lassen.“ (PSY 71) Diese Vorbereitung auf die Ankunft des Anderen ist die Dekonstruktion selbst, weil diese Vorbereitung den doppelten Genitiv (Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus) dekonstruiert: „*Inventer*/Erfinden, das hieße nun: ‚wissen‘, ‚komm‘ zu sagen (‚*savoir*‘, ‚*dire*‘, ‚*viens*‘) und auf das ‚komm‘ des Anderen zu antworten.“ (PSY 72) Die Dekonstruktion heißt „Komm!“ zu dem *absolut* Anderen, zur *absoluten* Überraschung, zur Zukunft sagen. Man muss sich für die Ankunft des Anderen vorbereiten, jedoch ist es unmöglich, *vorbereitet* zu sein. Ist es überhaupt möglich?

„Divested of a ‘horizon a waiting’, one must still prepare for it. Even if we cannot, like heroic subjective agents, invent the wholly other, even if the invention of the other is the wholly other’s own in-coming, still we must allow the wholly other to come, which is not a simple impassivity or inertia. For however incalculable and unprogrammable, however aleatory and heterogeneous to calculation the incoming of the wholly other may be, one must get ready, one must be prepared, in order to let the other in.”<sup>380</sup>

Diese Vorbereitung bzw. dieses Kommen lassen sind unmöglich, weil das Andere insofern es das absolut Andere ist, als es ohne Statut, ohne Horizont der Programme kommt. Die Idee der Erfindung des Anderen aber hält einen Raum für das Andere offen, das zum Selben nicht

---

<sup>380</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 73.



homogen ist. Diese Öffnung des Weges für das Andere, wie das Andere selbst, darf nur nicht-identifizierbar, nicht-berechenbar bleiben. Sie ist *vielleicht* die Öffnung, in der man eine Chance hätte, dem Anderen zu antworten. Die Verantwortung, das Antworten auf den Ruf des Anderen kann es sich nur in der Erfindung des Anderen geben.

„Wenn wir versuchen, die Erfindung selbst neu zu erfinden, dann nicht gegen sie, sondern jenseits von ihr, eine andere Erfindung, oder vielmehr eine Erfindung des Anderen, die, durch die Ökonomie des Selben hindurch, das heißt sie mimend oder wiederholend [...], käme, um dem Anderen Statt zu geben, das/den Andere/n kommen zu lassen. Ich sage wohlweislich *kommen lassen*, denn wenn das/der Andere eben das ist, was nicht erfunden werden wird, dann kann die dekonstruktive Initiative oder Findigkeit (*inventivité*) nur darin bestehen, Strukturen der Einschließung zu öffnen, aufzuschließen oder zu destabilisieren, um das/den Andere/n passieren zu lassen. Das/Den Andere/n heißt man nicht kommen, man läßt es/ihn kommen, indem man sich auf seine Ankunft vorbereitet. [...] Um sich darauf vorzubereiten, den Zufall einer Begegnung zu bejahen, die nicht nur nicht mehr kalkulierbar wäre, sondern nicht einmal mehr ein diesem Kalkulierbaren gegenüber homogenes Unkalkulierbares, ein Unentscheidbares, das sich noch im Arbeitsgang der Entscheidung befindet. Ist das möglich? Natürlich nicht, und genau deshalb ist dies die einzig mögliche Erfindung (*invention*)“ (PSY 80)

### II.2.3 „Komm!“

Im Laufe seiner Apokalypse-Schrift lenkt Derrida die Aufmerksamkeit auf den Ruf „Komm!“, der als Motiv in der Offenbarung des Johannes wahrgenommen werden kann und den Derrida erst einige Jahre vor diesem Vortrag am Werk Maurice Blanchots entdeckt hat. Das Motiv „Komm“ hat die Blanchot und Levinas gewidmeten Texte von Derrida, wie *Pas*, *Survivre* und *En ce moment même dans cet ouvrage me voici* beherrscht. Es war ihm „die zitathafte Resonanz dieses „Komm!“ nicht sogleich bewusst, oder wenigsten nicht dessen, dass seine Zitieren [...] auch ein Verweis auf die Apokalypse des Johannes war.“(A 67)

Derrida geht auf den Antwort-Charakter jedes Sprechens und das Antworten-Müssen auf den Ruf den Anderen bzw. auf das Passieren-Lassen der Ankunft des Anderen noch einmal angesichts des Rufes „Komm!“ bzw. in seiner Ereignishaftigkeit und seinem affirmativen Ton ein. John D. Caputo betrachtet dieses Interesse Derridas für den Ruf „Komm!“ als einen wichtigen Moment auf dem Weg von der Apophatik zum Messianischen:

“The transition from the apophatic to the messianic, from Derrida’s several confrontations with the negative theology of Christian Neoplatonism to the more Jewish and prophetic strains of the later works, is best made by following his analysis of *venir* and *à venir*, of something ‘coming’, something, I know not what, that comes over us like an absolute surprise. If Derrida’s apophaticism is deeply messianic, as I hope to

show, that is because it is not a little apocalyptic. Over the years, deconstruction has become, with increasing insistence and urgency, more and more a discourse and a meditation, and no less a politics of and even a prayer for what is coming. Everything in deconstruction turns on the constellation of *venir* and *à venir*, *viens* and invention, *l'avenir* and *événement*.<sup>381</sup>

Wie im Abschnitt I.2 erwähnt wurde, verbindet eine Gemeinsamkeit die Aufklärung mit der apokalyptischen Haltung: Beide erheben den Anspruch auf Klarheit, Wahrheit und Geltung. Beide verfügen eine Sprachgewalt, teilen das gleiche Pathos. Derrida verzweifelt an der kantischen Intention nicht, und versucht, die Aufgabe der Entmystifizierung zu übernehmen, indem er aber auch die Grenze der Entmystifizierung in Frage stellt. Derrida zufolge unterscheidet der apokalyptische Diskurs sich nicht nur durch den Ton, der die fundamentale, engelhaftige Struktur jedes Diskurses, jeder Erfahrung, jedes Sprechens offenbart, sondern auch dank seiner Gattung und seiner kryptischen Kunstgriffe:

„Nichts ist weniger konservativ als die apokalyptische Gattung. Und da es eine apokalyptische, apokryphe, maskierte, chiffrierte Gattung ist, kann sie Umwege aufweisen, um eine andere Wachsamkeit, die der Zensur, zu täuschen. Man weiß, dass sich die apokalyptischen Schriften in dem Augenblick vermehrt haben, als die staatliche Zensur im römischen Reich sehr mächtig war, und zwar genau, um diese zu überlisten. [...] Durch seinen Ton selbst, durch die Vermischung, der Stimmen, Gattungen und Codes, vermag er auch den herrschenden Vertrag oder das herrschende Konkordat aus der Fassung zu bringen, indem er die Bestimmungen verwirrt. Er ist eine Herausforderung für die etablierte Ordnung der Botschaften und für die Polizei der Bestimmung, kurz für die postalische Polizei oder das Postmonopol.“ (A 63f.)

Für Kant ist das Verbrechen von den Mystagogen eigentlich politischer Natur und unterliegt der Zuständigkeit der „*Polizei im Reiche der Wissenschaften*“ (VT 404). Alles aber, was die etablierten Ordnungen verwirrt, was durch die etablierten Codes nicht identifizierbar ist, und jede Verstimmung und tonale Unordnung gelten als obskurantistisch, mystagogisch und apokalyptisch? *Vielleicht* lädt uns die Offenbarung des Johannes als apokalyptische Schrift nicht so sehr ein, zu entmystifizieren, zu entziffern, sondern *lesen* zu lernen, wie die anderen Texte, unter anderen auch die Texte Derridas, die kryptisch wirken, weil sie die oben bereits erklärte fundamentale Struktur inszenieren.<sup>382</sup> Diese Inszenierung verweist darauf, dass jedes Verkünden des Endes bzw. die eschatologische Botschaft, die mit dem apokalyptischen Ton verbunden ist, bereits eine Antwort auf einen Ruf ist, und „nicht mehr die ‚agogische Funktion‘

---

<sup>381</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.69.

<sup>382</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, S. 22ff.

eines subjektiv bleibenden (*mystagogischen* oder *pädagogischen*) ‚philosophischen Entwurfs‘, sondern den Charakter einer Antwort auf eine vorgängige Verpflichtung<sup>383</sup> hat. Nicht nur der eschatologischen Botschaft, sondern auch der philosophischen Reflexion wohnt der Schrift-Charakter inne, „den auch die philosophische Reflexion nicht auf einen unmittelbar zugänglichen Ursprung übersteigen kann [...]“.<sup>384</sup> Derrida bringt das Denken in die Position einer ursprünglichen Nachträglichkeit, während er anhand der temporalisierenden, verräumlichenden Bewegung der *différance* den vorgängigen Anspruch, die vorgängige Verpflichtung sichtbar und den aus einer unvordenklichen Vergangenheit kommenden Ruf ohne vergangene Gegenwart in allen Diskursen, auch in den Diskursen über das Ende, wahrnehmbar macht.<sup>385</sup> In Bezug auf den Ruf „Komm!“, wie er auch in der Offenbarung des Johannes dargestellt ist<sup>386</sup>, wird diese Beziehung nochmal entfaltet.

„‚Komm!‘ *serkhou, veni*“, so Derrida in seinem Apokalypse-Vortrag, „dieser Aufruf hallt ‚im Herzen der Vision‘ wider [...]“ (A 67) „Komm!“ als der ereignishafte affirmative Ton hallt „in einem Wechsel von Anrufen und Antworten [...]“ (A 68). „Die Stimmen, die Orte, die Wege des „Komm“ durchlaufen den Wandschirm eines Gesangs, einen Raum voll zitierender und rezitierender Echos, als ob am Anfang die Antwort wäre; und in diesem Durchlaufen oder dieser Übertragung finden die Stimmen ihre Verräumlichung, den Raum ihrer Bewegung[...]“ (A 68) Das Ereignis von „Komm!“ ist ein Aufruf für die Öffnung für das Andere, eine Erschütterung des Horizontes der Gegenwart und etwas Neues, das kommt, im Kommen bleibt, und von dem man nicht weiß, was kommt. „The blind eye of *viens* is set on what is coming in all of its indeterminable ‘a-venticity’ and ‘e-venticity’, ‘event-uality’, which are the elemental categories of messianic time.“<sup>387</sup> Das Ereignis des „Komm!“ geht dem Ereignis voraus und beruft es, weil das Ereignis in der messianischen Zeit immer im Kommen bleibt. Das *Ereignis* des „Komm!“, wie es von Derrida verstanden wird, lässt sich nicht durch die Metaphysik oder Onto-Eschatologie-Theologie fassen oder überprüfen.

„*Viens* does not let itself be brought before the court of reason (*arrisonner*) by any “onto-theo-eschatology” or by any “logic of events”. Both teleology and eschatology, however much they may differ, are guided by a logic: the *logos* of the *telos* toward which each moment strains in a rational process of ongoing development; the *logos* of the *eschaton*, of the extreme end point which things reach in which death and judgment rain down on us.“<sup>388</sup>

<sup>383</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 184.

<sup>384</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 220.

<sup>385</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 220f.

<sup>386</sup> Vgl. Offb 6,1; 6,3; 6,5; 6,7; 22,17.

<sup>387</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.95.

<sup>388</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.96.

Das „Komm“ als das vom Anderen kommende und metalinguistisch zitierbare „Zitat ohne vergangene Gegenwart“ (A 71) kann nur vielleicht durch eine „Spektographie des Tons und Tonwechsels“ (A 70) nachgezeichnet werden, weil es nicht um einen eindeutigen, einstimmigen, ersten oder letzten, universalen oder singulären, oder performativen Ruf geht: „Not only are the tone(s) divided in themselves, the difference between the ‘Come!’s“ can, in turn, only be tonal. This difference is that of a breath, an accent, a timbre, or gesture that supports none of the classifications that we know from speech-act theory, not even that of the performative.”<sup>389</sup> Das „Komm“ kann nicht als Begehren, Befehl, Forderung oder Bitte repräsentiert werden, deren grammatikalische, linguistische, semantische Kategorien schon von diesem Ruf durchzogen sind (vgl. A 71). Der Raum der Ontologie bzw. des grammatikalischen, linguistischen semantischen Wissens, in dem die Frage „Was ist das?“ gestellt wird, wird auch durch ein vom anderen herkommendes „Komm“ geöffnet (vgl. A 71). „Komm!“ ist nicht einmal auf die Kategorien des *Ereignisses* reduzierbar, weil es selber als Affirmation älter als alle anderen Kategorien ist. Es kann insofern nicht negiert oder verleugnet werden, als es als Aufruf von dem Anderen herkommend ist. Das „Komm“ ist der „*nicht nicht-beantwortbare Anruf*“<sup>390</sup>.

„Komm‘ kann nicht von einer Stimme oder zumindest nicht von einem Ton kommen, der ‚ich‘ [*moi*] bedeutet, einen solchen oder eine solche in meiner *Bestimmung*: Berufung zur Bestimmung von *ich/mir*[*moi*]. ‚Komm‘ richtet sich nicht an eine im Voraus bestimmbare Identität. Es ist eine Ableitung, die nicht mehr abgeleitet werden kann, wenn es die Identität einer Bestimmung gibt. ‚Komm‘ ist *allein* ableitbar, absolut ableitbar, aber nur vom anderen, das heißt von nichts, das einen Ursprung oder eine verifizierbare, entscheidbare, vorstellbare, aneigenbare Identität hätte, von nichts, das nicht wieder ableitbar und uferlos erreichbar wäre.“ (A 72f.)

Die Verantwortung lässt sich nicht mehr von einem souveränen Ich ausgehend bzw. nicht mehr in Hinblick auf ein „*ich bin verantwortlich*“ denken. Wie Stefan Seeger darauf hinweist, ist der Ruf des „Komm!“ und *meine* Antwort als Verantwortung „als dialogisches Geschehen“<sup>391</sup> zu verstehen. Das „Komm!“ ruft das Andere für sein Kommen; „Komm!“ beruft, den Ruf des Anderen zu antworten; das auf den anderen gerufene „Komm!“ öffnet den Raum für das Andere. Das „Komm!“ ist „ein Imperativ, das ist eine Modalität der Anordnung“ (A 71), ohne einen Befehl auszudrücken, und „die erste Form und minimale Forderung der

<sup>389</sup> De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S.395f.

<sup>390</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 221.

<sup>391</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 431.

Verantwortung.<sup>392</sup> Dieser Imperativ kommt immer vom Anderen. Deshalb antwortet man immer dem Anderen, auch wenn man ihn ablehnen oder zurückweisen will: „[D]ie Struktur dieses Appells an die Verantwortung ist dergestalt – sie geht jeder möglichen Antwort derart voraus, ist derart unabhängig, derart asymmetrisch, weil vom Anderen in uns kommend –, dass sich auch die Nicht-Antwort a priori mit Verantwortung auflädt.“<sup>393</sup>

Wenn die Identität selbst bei Derrida in einem Wechselspiel mit einem Anderen, mit den Ansprüchen des Anderen und angesichts des Antwortens auf das Komm zu denken ist, *wer soll auf das Komm bzw. auf den Ruf des Anderen antworten?* Wie Derrida in seinem Gespräch mit Jean-Luc Nancy ‚*Man muss wohl essen*‘ oder *die Berechnung des Subjekts*<sup>394</sup> meint, wird diese Frage *Wer?* von der *différance*-Bewegung und der *Spur* schon heimgesucht und bedrängt. Mit dieser Frage eröffnen sich unterschiedliche Möglichkeiten und unter anderen interessiert eine Derrida besonders: „sie geht über die Frage hinaus und schreib diese wieder in die Erfahrung einer ‚Affirmation‘, eines ‚ja‘, oder einer ‚Zusage‘ (*en-gage*) ein [...]; dieses ‚Ja, ja‘, das antwortet, ohne vorher eine Frage bilden zu können, das ohne Autonomie verantwortlich ist, vor jeglicher und in Hinblick auf jegliche mögliche Autonomie des Wer-Subjekts und so weiter. Der Selbstbezug kann in dieser Situation nur *différance*, das heißt Anderssein oder Spur sein.“<sup>395</sup> *Ja* als absolute Affirmation steht mit dem Ruf „Komm!“ stark in Verbindung, da mein *Ja* als Antwort an die Andersheit des Anderen gerichtet ist. Wenn die *Sprache* jeder *Frage* vorausliegt, wenn wir *vor* der Frage in die Sprache einsteigen müssen, und um die *Frage* zu stellen, wenn wir an das Andere adressieren müssen, ist die Affirmation des *Ja* älter als alle Verträge und Einverständnisse. Das ist ein Versprechen, das dem Anderen, dem Fremden und der Sprache gegeben wird. Dieses Versprechen, die Affirmation des Anderen und die Verantwortung sind unverweigerlich, sobald ich meinen Mund öffne.<sup>396</sup>

*Wer* soll auf das Komm antworten? Derrida deutet hin, dass diese Singularität des „Wer“ „kein Atom“ ist, sondern sammelt sich erst, um dem Anderen zu antworten.<sup>397</sup> Der Ruf des Anderen eilt der Singularität dieses „Wer“, der Selbst-Identifikation voraus, sowie die Antwort auf den Anderen, der Frage nach dem „Wer“ vorausgeht. Diese Singularität des „Wer“ impliziert eine gewisse Alterität bzw. das Subjekt als Ich, das zu sich selbst immer einen

---

<sup>392</sup> Derrida, Jacques: *Mochlos oder Das Auge der Universität. Vom Recht auf Philosophie II*. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien: Passagen Verlag 2004, S. 11.

<sup>393</sup> Derrida, Jacques: *Mochlos oder Das Auge der Universität*, S. 11.

<sup>394</sup> Derrida, Jacques: „‚Man muss wohl essen‘ oder die Berechnung des Subjekts“: in: Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1998, S. 267-298.

<sup>395</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 273.

<sup>396</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, S. 31; vgl. Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 440.

<sup>397</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 273.

*différance*-Bezug hat, ist niemals eine Einheit, „ein Fixpunkt, sondern in einem immer fortschreitenden unaufhaltsamen Vorgang des gleichzeitigen Sammelns und Auseinanderbrechens, welchen ich jedoch nicht aus mir selbst heraus unternehmen und bewirken kann.“<sup>398</sup> Die Singularität selbst als Geschehen des Sammelns und Auseinanderbrechens ist älter als die Frage des „Wer?“.

Die Frage des „Wer?“ kann auch in Bezug auf das Andere gestellt werden. Wer sagt „Komm!“? Derrida zufolge bezeichnet das Subjekt „nicht den absoluten Ursprung, den reinen Willen, die Selbstidentität oder Selbstpräsenz eines Bewußtseins, sondern gerade diese Nicht-Koinzidenz mit sich selbst.“<sup>399</sup> Für das Subjekt ist „die Erfahrung der Interpallation“<sup>400</sup> unabwendbar, weil sie vom Anderen kommt. Aber wer ruft uns? Auch dem Anderen entzieht sich jegliche Identität. Dieses nicht-identifizierbare, nicht-subjektivierbare, gewissermaßen nicht identifizierbar bleibende Andere bleibt immer im Kommen.<sup>401</sup> Als Folge dieser Unbestimmtheit und dessen, dass man nicht wissen kann, ob das Andere schon angekommen ist oder nicht, konstituiert das Ich sich „entsprechend notwendigerweise als verantwortlich, als dem Anderen antwortend, noch bevor gefragt werden kann [...]“.<sup>402</sup>

Wenn das Andere „weder Subjekt noch Objekt, noch ein Ich, weder ein Bewußtsein noch ein Unbewußtes“ (PSY 71) ist, kann man sich auf das Kommen des Anderen vorbereiten? Wenn das Andere *kommt*, dann überrascht und schockiert bzw. erschüttert es einen durch die Heterogenität. Das Andere, auf dessen Kommen man sich vorbereiten kann, ist nicht das absolut Andere. Vielleicht kann man die Dekonstruktion als Vorbereitung für das absolute Andere betrachten.<sup>403</sup> Ist es aber möglich? Natürlich nicht, dafür muss sie genau in dieser Unmöglichkeit betrachtet werden. Der Andere ist das Zu-kommende bzw. Zukunft, die notwendig monströs ist:

„[D]ie Gestalt der Zukunft, das heißt, dasjenige, das nicht anders als überraschen kann, dasjenige, worauf wir nicht vorbereitet sind, nicht wahr, kündigt sich in den Umrissen des Monstrums an. Eine Zukunft, die nicht monströs wäre, wäre keine Zukunft, sondern ein vorhersehbares, berechenbares, programmierbares Morgen. Jede für die Zukunft offene Erfahrung ist darauf gefaßt oder bereitet sich darauf vor, das *ankommende* Monströse zu empfangen, es zu empfangen, was heißt, dem absolut Fremden Gastfreundschaft zu bieten, was aber auch heißt, vergessen wir es nicht, es zu zähmen zu versuchen, es ins

---

<sup>398</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 434.

<sup>399</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 277.

<sup>400</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 277.

<sup>401</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 287.

<sup>402</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 437.

<sup>403</sup> Vgl. Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 21: “[...] and deconstruction is the preparation for the *tout autre*.”

Haus hinein zu manövrieren, ihm Gewohnheiten beizubringen und uns neue Gewohnheiten beizubringen – das ist die Bewegung der Kultur. Die Texte und Diskurse, die zunächst Abwehrreaktionen hervorrufen und als anormal oder monströs verunglimpft werden, sind oft Texte, die bevor sie ihrerseits angeeignet, assimiliert, akkulturiert werden, die Beschaffenheit des Rezeptionsfeldes, die Beschaffenheit der sozialen, historischen und kulturellen Erfahrung transformieren. Die Geschichte hat gezeigt, daß jedesmal, wenn etwa in der Philosophie oder der Dichtung ein *Ereignis* stattgefunden hat, es die Form des Inakzeptablen, ja des Unerträglichen, des Unverständlichen annahm, das heißt die Form einer gewissen Monstrosität.<sup>404</sup>

Die Vorbereitung auf das absolut Andere ist auch un-*möglich*, weil es immer unerwartet bleiben muss; weil sein Kommen vor unseren Augen geschehen wird. Diese Vorbereitung besteht deshalb in der Bejahung des Unmöglichen, und dieser Bejahung folgt die Öffnung eines Raumes.<sup>405</sup> Die Vorbereitung ist im geläufigen Sinne aber auch deshalb unmöglich, weil alles nicht mit der Frage, sondern mit der Antwort „Ja, ja“ anfängt und das „Komm!“ und „Ja“ sich nicht in einer chronologischen Linearität denken lassen: Das *Ja* bildet ein *elliptisches Paradoxon* einer *ursprünglichen Antwort*, einer Antwort, der nichts vorausgeht und die doch immer zu spät kommt. Nur in dieser Anachronie ist das *Ja* zu denken.<sup>406</sup>

### III. Kapitel: Die Erfahrung des Gespenstischen

Im ersten Kapitel dieser Arbeit (I.4) wurde dargestellt, wie Derrida auf die engelhaftige Sprechweise bzw. den Briefcharakter der Offenbarung des Johannes hinweist, die der Ausdruck einer fundamentalen Struktur jedes Sprechens bzw. jedes Diskurses wird (vgl. A 60). Die Offenbarung des Johannes als eine Inspirationsquelle der Endzeitvisionen wird von Derrida dargestellt als die Offenbarung dessen, dass „alles Sagen und Schreiben als Supplement einer vorgängigen, jedoch der Präsenz entzogenen, abwesenden Ursprungs [...]“<sup>407</sup> ist, und jede eschatologische Botschaft bzw. jedes Verkünden des Endes auch diesen supplementären Antwortcharakter hat. Die souveräne Stelle des Verkünders des Endes wird dadurch erschüttert, indem gezeigt wird, dass jedes Sprechen Spuren von Vergangenen beinhaltet, den Vorherigen antwortet, während es als auf die Zukunft verpflichtet gilt. Dieses elementare Versprechen wohnt jedem Diskurs inne, der sich an den Anderen richtet. Wie im zweiten Kapitel (II.) dieser

---

<sup>404</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S. 391.

<sup>405</sup> Vgl. Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S.98: “The apocalyptic tone recently adapted in deconstruction is upbeat and affirmative, expectant and hopeful, positively dreamy, dreaming of the impossible.”

<sup>406</sup> Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*, S. 440.

<sup>407</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 29.

Arbeit gezeigt wurde, ist dieses Versprechen bzw. diese Ver-Antwortung unerfüllbar, und der Ruf vom *Anderen* „nicht nicht-beantwortbar[...]“<sup>408</sup>. Diese an sich negative Voraussetzung wird aber nachträglich positiv anerkannt und für einen Diskurs affirmiert, der einen „der Vorgängigkeit entsprechend gewagten Zukunftsentwurf“<sup>409</sup> darstellt, der nicht nur passiv das Kommen des Anderen erwartet, sondern *das Andere* aktiv bekennt und bezeugt.<sup>410</sup>

Nun wird zwischen der Struktur jedes Diskurses als die Antwort auf die gespenstische Aufforderung, die weder aus einer *lebendigen Gegenwart* noch aus einer *Abwesenheit* herkommt, deren Verantwortlichkeit „den Boden jener *als Ontologie verstandener Philosophie* bzw. jener Ontologie als Diskurs über die Wirklichkeit des *Gegenwärtigseins*“<sup>411</sup> verlassen hat, und der „Apokalypse *ohne Apokalypse*“, die zu einer *anderen Zeit* gehört, und die sich immer verspätet oder verfrüht, ein Bogen in Bezug auf die Zeit gespannt. Die Apokalypse *ohne Apokalypse*, die sich in einer Art Anachronie ihrer selbst befindet, und dadurch eine Identitätsstörung erlebt, ist eine Apokalypse, die nicht pünktlich zu ihrer Stunde und nicht mit einer benennbaren Enthüllung zum Finale kommt. Sie ist eine Apokalypse, die von ihrem Horizont losgelöst ist. Sie ist nicht mehr durch die ständigen Ausrufungen eines Endes in der Gegenwart zu befestigen und zu kontrollieren: „[D]as Ende ist nah, doch die Apokalypse von langer Dauer.“ (A 62) Diese Apokalypse kann nur von dem Messianischen her verstanden werden, das immer undeterminiert bleibt, um mit dem Versprechen des absolut Anderen den Horizont des Identischen zu erschüttern.

### III.1 Apokalypse *ohne Apokalypse*

Wie bereits oben erklärt wurde, ist das „Komm!“ nicht der Ruf für das, was identifizierbar oder fixierbar ist. Es hat kein vorgesehenes bestimmtes Ziel.<sup>412</sup> In diesem Sinne versucht der apokalyptische Ton als das „Komm!“ nicht anzuführen, sondern nimmt eine nicht-führende

---

<sup>408</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 221.

<sup>409</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 134.

<sup>410</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 221: „Die Messianizität zeigt sich jedoch nicht nur in der (passiven) Erwartung eines Kommenden, sondern auch in ihrer *aktiven* Dimension als Bekenntnis, als Zeugnis, als Verantwortlichsein-für. Auf diese Weise wird in Derridas Denken der Schrift die in die Praxis rufende Universalität nicht vorausgesetzt, sondern in einer negativen Argumentationsfigur als vorauszusetzende und damit positiv affirmierende *nachträglich* erkannt.“

<sup>411</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*. Übers. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 16.

<sup>412</sup> Vgl. Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 98: „*Viens* is „an-agogic“; it „does not try to lead“; it is not an over-lordly, aristocratic, high-flying tone, not ductive, seductive, gogic, but anagogically open to the (im)possibility of what is to come. But it is not, of course, foolproof and absolutely safe. There is nothing to protect it, absolutely, from ductive violence, nothing to say that *viens* cannot be co-opted into the rallying call of the worst violence, nothing to stop *viens* from being used to lead the charge in which innocents are slaughtered, as the name in whose name the most extreme dogmatic and doctrinal, apocalyptic and eschatological violence, is perpetrated.“



Funktion, so dass ein solcher apokalyptischer Ton „zunächst nicht mehr zu einer bestimmten Erwartung (ver-)führende Apokalypse“<sup>413</sup> wird. Weder das „Komm!“ noch diese Apokalypse, die ohne benennbare Enthüllung bleibt, können *als solches* zur Sprache gebracht werden. Wie Derrida in *Pas* hervorhebt, hat die Zitation des „Komm!“ nicht so sehr mit einem in der zitathaften Schrift verschwendeten authentischen Sprechakt zu tun, „sondern vielmehr mit der Kraft affirmativer Wiederholung, mit der Affirmation, die sich affirmiert, die sich als einmaliger Anruf des Zu-kommenden (*l'à-venir*) nur ereignet als Wille, sich zu wiederholen, und im Bejahen – ewig – mit sich selbst einen Bund einzugehen.“<sup>414</sup> Diese Affirmation sagt nicht *ja* „zu einem Seienden, zu einem Subjekt oder Objekt, zum Zustand oder zur Bestimmung irgendeiner Sache [...], sondern zu dem(jenigen), das/der *noch* kommen wird, *obwohl* die ewige Wiederholung stets von einem Schon-,ist-sie-da‘ aus gerufen haben wird.“<sup>415</sup>

„Komm!“ lässt sich nicht auf das Wissen zurückführen oder vom Wissen aus konstituieren. Das Geheimnis ist eine Voraussetzung des „Komm!“, da wir nicht wissen, was kommt oder ob es kommt. Die *Unbestimmtheit* gefährdet aber das „Komm!“, weil es sich zur anführenden Gewalt bzw. zum autoritären Führungsstil übersteigert und es von der anführenden, irreführenden Sprachgewalt immer bedroht werden kann: „Dieses Risiko ist unabwendbar, und es bedroht den Ton wie ein Doppelgänger.“ (A 72) Für das „Komm!“ besteht die Gefahr darin, dass es keinen Schutz vor der anführenden, verführenden Sprachgewalt gibt. Die Gefahr, dass eine Bewegung der Aneignung stattfindet, gibt es immer.

Dagegen droht aber das apokalyptische „Komm!“ auch, indem es aus dem Jenseits des Seins kommt und jenseits des Seins ruft; indem es die *Katastrophe* als die in der Apokalypse erwartete Wendung ankündigt, die diesmal aber eine Apokalypse *ohne* Apokalypse ist:

„[...] eine Apokalypse ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Offenbarung, das heißt Sendungen (denn das „Komm“ steht an sich im Plural), Adressen ohne Botschaft und ohne Bestimmungsort, ohne entscheidbaren Absender oder Empfänger, ohne jüngstes Gericht, ohne eine andere Eschatologie als den Ton des ‚Komm‘, seine *différance* selbst, eine Apokalypse jenseits von Gut und Böse. ‚Komm‘ kündigt nicht diese oder jene Apokalypse an: In ihm hallt bereits ein gewisser Ton wider, es ist an sich selbst die Apokalypse der Apokalypse, *Komm* ist apokalyptisch.“ (A 73)

Es geht nicht mehr um *eine* Sammlung der verschiedenen Töne, sondern um „a thinking of the mistaking of all destinations“<sup>416</sup>. Anhand des a-apokalyptischen „Komm!“ und analog zu *Die*

<sup>413</sup> Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 186.

<sup>414</sup> Derrida, Jacques: „Pas“: in: ders.: *Gestade*. Übers. v. Monika Buchgeister und Hans-Walter Schmidt. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1994, S. 25.

<sup>415</sup> Derrida, Jacques: „Pas“: in: ders.: *Gestade*. S. 26.

<sup>416</sup> De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999, S. 397.

*Postkarte*<sup>417</sup> ist der Adressat der Sendungen nicht eindeutig zu bestimmen. Von den Sendungen und Botschaften kann man nur im Plural reden. „Die Aussagen sind zum Teil mehrdeutig und kryptisch – so wie jede sprachliche Äußerung stets auf vielfältige Art und Weise gehört werden kann, nur niemals mit letzter Sicherheit offenbart, was sie sagt.“<sup>418</sup> Obwohl jegliche Kommunikation davon ausgeht, dass eine vollständige Zusendung versprochen ist, kommt das „absolute Wissen“ nirgends an.<sup>419</sup> „Keine Chance mehr außer per Zufall [...]“. (A 73) Neben dem Gesagten und Geschriebenen gibt es immer ein Ungesagtes/Unsagbares bzw. Ungeschriebenes/Unschreibbares. Deshalb fängt jedes Sprechen mit einer Affirmation an, die nicht den positiven Gehalt des Gesagten bejaht, sondern die Affirmation als ur-ursprüngliche Antwort bestätigt auch das Ungesagte bzw., dass Asche von dem Unbewussten überbleibt.<sup>420</sup> Im Hinblick auf das Unausagbare, Nichtrepräsentierbare, Nicht-Sagbare und in Bezug auf die *différance*-Bewegung kann man noch einmal darauf hinweisen, dass jedes Sprechen und jeder Diskurs seinen Ausgang in einer Wunde hat, insofern *nachträglich* ein Bekenntnis zu einem *Vorgängigen* dargestellt wird.<sup>421</sup> Das Außerhalb jedes Textes bzw. das Andere wird durch die Bewegung der *différance* bezeugt, und das Innerhalb des Textes wird in Bezug auf den verantwortenden Gehalt bestimmt.<sup>422</sup> Wie Peter Zeillinger erklärt, kann die Negativität der Apokalypse *ohne* Apokalypse in ihrer Anwendbarkeit als positives Kriterium nur in einem affirmativen Diskurs bezeugt werden.<sup>423</sup>

Und *vielleicht* ist die eigentliche *Katastrophe* die, dass es nur die Apokalypse *ohne* Apokalypse gibt:

„Das Wort *ohne* spreche ich hier gemäß der so notwendigen Syntax von Blanchot aus, der oft sagt: X *ohne* X. Das *ohne* kennzeichnet eine interne und externe Katastrophe der Apokalypse, eine Umkehrung des Sinns, der nicht mit der verkündeten oder in den apokalyptischen Schriften beschriebenen Katastrophe zusammenfällt, ohne ihr jedoch fremd zu sein. Die Katastrophe wäre hier vielleicht *die der* Apokalypse selbst, ihre Einfaltung und ihr Ende, eine Geschlossenheit ohne Ende, ein Ende ohne Ende.“ (A 74)

---

<sup>417</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““: in: Schmidt, Matthias (Hg.): *Rücksendungen zu Jacques Derridas «Die Postkarte»*. Ein essayistisches Glossar. Wien: Verlag Turia + Kant 2015, S. 24ff.

<sup>418</sup> Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, S. 24.

<sup>419</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, S. 26.

<sup>420</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, S. 27.

<sup>421</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““, 34ff.

<sup>422</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 184; vgl. Derrida, Jacques: *Apokalypse*, S. 74: „Und wenn dieses Draußen der Apokalypse *in* der Apokalypse anzutreffen wäre? Wenn es die Apokalypse selbst wäre, das heißt das, was in das „Komm“ einbricht? Was ist „innerhalb“ und was ist „außerhalb“ eines Textes, *dieses* Textes und innerhalb und außerhalb jener Bände, von denen man nicht weiß, ob sie offen oder geschlossen sind?“

<sup>423</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 186.

Die Apokalypse *ohne* Apokalypse lässt die Logik des Identischen und des Widerspruchs aus den Fugen geraten, und dadurch wird der Bewegungsraum für das Andere geöffnet, das „[...] sich *als Anderes*, in seiner Phänomenalität als Anderes, nur nähern [kann], indem es sich entfernt, und in seiner Ferne unendlicher Andersheit nur *erscheinen*, indem es sich wieder nähert.“<sup>424</sup> Zwischen zwei identischen Wörtern bewegt „*ohne*“ sich spielerisch:

„Ohne es zu annullieren, bezeichnet es das gleiche X (X ohne X) von ganz anderer Art, das es mit sich selbst entzweit. Und zwar in absoluter Weise, bis es schließlich jegliche Erinnerung an sich selbst verliert, jegliches Verhältnis zu sich selbst (,Ich ohne Ich‘), jegliche Rücksicht auf sich selbst: bis zum Vergessen ohne Erinnerung, anders gesagt, bis zur Gabe ohne Wissen, dem einzig Möglichen, dem Unmöglichen. Es neutralisiert ohne Negativität, indem es auf das Neutrum mit einer absoluten Heterogenität einwirkt, und vor allem durch Bezugnahme auf das, was es in der so neutralisierten Sprache mit einem Negativen des ‚weder das eine noch das andere‘ hätte verschweißen können.“<sup>425</sup>

Das Gleiche wird unter dem Einfluss der absoluten Heterogenität gezeigt. Das heißt, dass die *Apocalypse now* wäre, dass es keine Chance mehr für ein *Telos* gibt, für *eine* Sammlung der Wahrheit und Botschaften, eine legendäre Enthüllung und die Bestimmung des „Komm!“ (vgl. A 73). Im Anschluss an das „Komm!“, das der Ausdruck dessen ist, was immer im Kommen bleibt, offenbart die Apokalypse *ohne* Apokalypse ein Geheimnis, „the secret *sans vérité* that nobody has or knows the secret. For just as the revelation that nobody has the Apocalyptic Word from On High means that no one can lord it over the rest of us and keep us all in line, so letting the secret out, the absolute secret that no one knows the secret, keeps the future open.“<sup>426</sup> Dieses Geheimnis bleibt im Kommen, hält den Raum für die nicht-determinierbare, unvorhersehbare, nicht-programmierbare, unbeherrschbare Zukunft offen.

Diese Öffnung kann nur dann bewahrt bleiben, wenn die Apokalypse ihre Ereignishaftigkeit nicht verliert. Wie bereits im ersten Kapitel (I.4) gezeigt wurde, hängt die Ereignishaftigkeit der Offenbarung mit der Veränderung des Modus des Sprechens zusammen. Die Offenbarung des Johannes bricht mit den gewöhnlichen Sprechweisen und Sprachregeln, setzt den identifizierenden Charakter der Sprache außer Kraft. Wie Kurt Appel in seinem Aufsatz zu der Apokalypse des Johannes betont, enthält diese apokalyptische Schrift massive Grammatikfehler und entsteht aus einer Zitatenkollage:

---

<sup>424</sup> Derrida, Jacques: „Pas“: in: ders.: *Gestade*, S. 39.

<sup>425</sup> Derrida, Jacques: „Pas“: in: ders.: *Gestade*, S. 93.

<sup>426</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 102.

„Die Offenbarung zitiert in einer Fülle wie kein anderes Buch der Bibel die anderen Teile dieser Bibliothek. Sie bildet eine Zitatenkollage, die nicht nur inhaltlich am Ende der Bibel steht, sondern den gesamten Kanon auch rekapituliert. Allerdings zitiert sie im Gegensatz zu den anderen biblischen (und neutestamentlichen) Schriften, welche auf einander verweisen, niemals direkt. Vielmehr treten alle Zitate in einer eigenartigen Gebrochenheit und Verschiebung auf, so als ob ein direkter Zugang zu Geschichte nicht möglich wäre.“<sup>427</sup>

Hier kann man noch auf die Bewegung der *Iterabilität* hinweisen, die nicht auf eine mechanische, identische Wiederholung, sondern eine konstitutive, notwendige Wiederholbarkeit hindeutet, die immer einen Aspekt der Veränderung impliziert. Die *Iterabilität* zeigt, dass die Bedeutungen nicht mit sich selbst ident sind, sondern mit minimalen Veränderungen nur als eine Variation ihrer selbst in singulärer Weise getragen werden können. In diesem Sinne kann die Apokalypse *ohne* Apokalypse nochmals in der Ansicht der Iterabilität gelesen werden:

„Begrift man Ereignisse mit einer Art Vorbegriff als das, was *Neuheit* (Bruch, Überraschung etc.), *Singularität* (Besonderheit, Einmaligkeit, Erst- und Letztmaligkeit etc.) und *Punktualität* (die besondere Bindung an ein *Hier-und-Jetzt*, die Unablösbarkeit, ja Identität des Ereignisses mit seiner datierten Faktizität) besitzt, wird die *kritische, relativierende Note* von Iterabilität leicht deutlich: Ein Ereignis, das in einem absoluten Sinne *neu*, *singulär* und *punktuell* ist, scheint im Konflikt mit der Forderung zu stehen, es müsse wesentlich und innerlich wiederholbar sein – also gerade nicht absolut neu, nicht absolut singulär und nicht absolut identisch mit einem einzigen punktuellen Moment.“<sup>428</sup>

„[D]as Ende ist nah, doch die Apokalypse von langer Dauer.“ (A 62) Es ist Zeit, die „metaphysische Brille“<sup>429</sup> abzulegen. Es handelt sich nicht mehr um ein punktuell vorhersagbares Ende, sondern es handelt sich um etwas, das im Kommen bleibt. Das Ende kann repräsentiert bzw. unter Kontrolle gehalten werden, solange es nicht stattfindet. Das Ereignishafte aber, das sich nicht repräsentieren lässt bzw. nicht einer Ordnung zur Verfügung stellt, ist katastrophal. Es ist *noch nicht* da. Es hat aber *jetzt schon* begonnen, die Gegenwart, die stabilen Ordnungen und den Raum des Möglichen zu verändern. Es findet in einem Hier

---

<sup>427</sup> Appel, Kurt: *The Testament of Time – Die Apokalypse des Johannes und recapitulatio der Zeit in der Sicht Agambens*, S. 25f. – Dieser Artikel ist eine überarbeitete Version des Artikels: Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“: in: Appel, Kurt/Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit*. Freiburg: Herder 2016, S. 77-111.

<sup>428</sup> Khurana, Thomas: „,...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“, S. 238f.

<sup>429</sup> Appel, Kurt: *The Testament of Time – Die Apokalypse des Johannes und recapitulatio der Zeit in der Sicht Agambens*, S. 25. – Diese Artikel ist eine überarbeitete Version des Artikels: Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“: in: Appel, Kurt/Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit*. Freiburg: Herder 2016, S. 77-111.

und Jetzt statt, weil es Derrida zufolge ein Hier und Jetzt ohne Gegenwart/Präsenz geben kann.<sup>430</sup> Das ist die Zeit, die Blanchot „andere Zeit“ nennt:

„a time without the present, an exceedingly un-Husserlian time, to be sure, without retention or protention, which for Husserl would be time *sans* time. The familiar notion of time, phenomenology’s ‘lived time’, is synthetically formed out of the present, past-present, and future present, a schema which, as Heidegger points out, stretches all the way from the Greeks to Husserl. In this ‘other’ time – which would be un-phenomenal, un-lived, non-experiential, extraordinary – the past is always already past, a past that was never present, never lived through, a *tout autre* past that did not pass through conscious life and experience only then to assume its irrevocable place in the flowing off of past nows. By the same token, the future, no less *tout autre*, is not a future present, a not-yet-present toward which consciousness can stretch out, pretend, foresee, anticipate living through, as it gradually comes about, but rather a future that will never be present, that is prohibited in principle from ever being actualized at some future point in time.”<sup>431</sup>

Was in der Apokalypse *ohne* Apokalypse als *Katastrophe* geschieht, ist die Unterbrechung der lebendigen Präsenz und des Bewusstseins. In dieser *anderen* Zeit geschieht ein *anderes* Ereignis, ein *inavénement* bzw. „nonoccurrence“<sup>432</sup>. Es kann mit einer *messianischen* Wendung zusammengedacht werden. Dieses Messianische aber bleibt ohne einen partikularen Messianismus, da der Messias niemals kommt, immer *im Kommen* bleibt, da dessen *Kommen* (*venue*) immer von der Ordnung der metaphysischen Zeit geschützt werden soll, zu der eine andere Zeit und andere Sprache gehört.<sup>433</sup>

### III.1.1 Das Messianische *ohne* Messianismus

Können die Metaphysiker die Erfahrung des *vielleicht* aushalten? Kann man die Zukunft überhaupt ohne Kategorie des *vielleicht* denken? Kann ein metaphysisches Denken, das die Erfahrung des *vielleicht* noch nicht zu denken gewagt hat, sich dem Kommen des Kommenden öffnen? Die Philosophen der Zukunft werden eine *Verantwortung* tragen:

„Nicht, weil sie, wenn sie denn kommen, in der Zukunft kommen werden, sondern weil diese Philosophen der Zukunft bereits Philosophen sind, die die Zukunft (zu denken) vermögen, Philosophen, die fähig sind, die Zukunft zu tragen und zu ertragen, also das auszuhalten, was dem Metaphysiker und seiner Allergie

---

<sup>430</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“: in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag 1999, 184.

<sup>431</sup> Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 77.

<sup>432</sup> Ebd.

<sup>433</sup> Vgl. zum Übergang vom Apokalyptischen zum Messianischen: Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 96.

gegen vielleicht das Unzulässige, Unentscheidbare, Erschreckende ist. Sie sind diese Philosophen schon jetzt – ein wenig wie jener Messias [...], an den einer jetzt und hier die Frage richtet, wann er kommen werde.“<sup>434</sup>

Das Kommen des Messias in seiner Ereignishaftigkeit bricht mit der gewöhnlichen Ordnung, weil es in dieser herkömmlichen Ordnung der Zeit und der Sprache nicht benennbar sein kann. Weil seine Anwesenheit keine Garantie ist, wird der Messias vor den Toren Roms gefragt: „Wann wirst du kommen?“<sup>435</sup> Auch wenn ein Messias da ist, gilt seine Anwesenheit nicht für sein Kommen. Sein Kommen gehört der messianischen Ordnung an. Er wird nochmals gefragt: „Wann ist der Tag deiner Ankunft?“ Er antwortet: „Heute“. Man muss auf ihn nicht warten, obwohl das Warten eine Pflicht ist. „Heute“ gehört aber auch nicht der gewöhnlichen Zeit an. „There is a way of waiting for the future that is going on right now, that begins here and now, and places an urgent demand upon us at this moment.“<sup>436</sup> Diese Struktur des Messianischen nähert sich Derridas Auffassung der Gerechtigkeit. „Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, unmittelbar erforderlich [...]“<sup>437</sup> Wenn es aber um die Gerechtigkeit geht, muss man immer *vielleicht* sagen, weil sie immer im Kommen bleibt und sich nicht auf den Horizont des Rechts, der Institutionen bzw. auf das Kalkül beschränken lässt.

“*That future*, that messianic future to come, is more futural than any future-present, even as it cannot wait.”<sup>438</sup> Die Philosophen der Zukunft lassen mit der Struktur des *vielleicht* nicht eine Unsicherheit ausdrücken, sondern „in ihrem Sprechen etwas Künftiges ankommen [...]“<sup>439</sup> Die Struktur des *vielleicht* als eine neue Modalität des Sprechens eröffnet eine Möglichkeit, die Ereignishaftigkeit zur Sprache zu bringen:

„Es handelt sich um eine Art Bekenntnis zum Kommen eines Künftiges, jedoch nicht im Sinne einer Gewissheit, die sich objektiv aus dem Gegebenen ableiten ließe, sondern im Sinne der subjektiv offengelegten Erwartung einer Veränderung der Gegenwart, des An-kommens von etwas, das in seiner Gestalt nicht kausal vorhersehbar ist. Diese Differenz zwischen objektiv erwartbarer Zukunft und der gespannten Ausrichtung auf ein kommendes Ereignis sieht Derrida in den beiden englischen Formen des *Vielleicht* ausgedrückt. Das ‚Sein-Können‘ des englischen *maybe* korrespondiert dabei der in ihrer Möglichkeit bestimmbaren Zukunft (eng. *future*), während *perhaps* mit seiner Konnotation des plötzlichen

---

<sup>434</sup> Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, S. 66.

<sup>435</sup> Vgl. dazu die Anspielung Derridas auf Maurice Blanchots Erzählung: Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 66, Anm. 12.

<sup>436</sup> Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 80.

<sup>437</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 54.

<sup>438</sup> Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, S. 81.

<sup>439</sup> Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“. in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 69.

Geschehens (*happening, to happen*) auf ein ereignishaftes Kommen (eng. to-come, lat. Ad-ventus) ausgerichtet ist.“<sup>440</sup>

Die Veränderung von der Zukunft aus ist nicht eine, die vorhersehbar, berechenbar ist, jedoch bestimmt sie das Sprechen *jetzt schon*. Das Künftige ist *noch nicht* da, jedoch interessiert es Derrida schon deshalb, weil es die Gegenwart im Kommen *schon* geändert hat. Diese *Anachronie* nennt Derrida die *messianische Struktur*, die in Hinblick auf die *Iterabilität* und das *Versprechen* jeder Sprache innewohnt und mit der performativen Dimension des Versprechens zusammengedacht wird.<sup>441</sup> Die Struktur des Messianischen, die mit dem Sprechakt als Versprechen in Verbindung gebracht wird, setzt die Zukunft und das Kommen voraus. Der messianischen Struktur bzw. dem Messianischen ohne Messianismus geht es um eine „*allgemeine Struktur der Erfahrung*“.<sup>442</sup> Diese Erfahrung, wie oben (Abschnitt I.4) bereits erklärt wurde, soll im Hinblick auf die Wiederholbarkeit verstanden werden, die durch die in ihr implizierte Alterität mit einer zukünftigen Verpflichtung in Verbindung kommt. Diese universale Struktur der Erfahrung, die von Derrida für das Messianische gehalten wird, kann nicht auf einen religiösen Messianismus reduziert werden.<sup>443</sup> Mit dem Messianischen ohne Messianismus ist eine Öffnung genannt „*auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit, ohne Erwartungshorizont, ohne prophetisches Vorbild, ohne prophetische Vorausdehnung und Voraussicht*“.<sup>444</sup> Das Messianische ohne Messianismus kommt mit dem Kommen des Anderen in Verbindung, dessen Kommen nur dann seine Ereignishaftigkeit bewahren kann, wenn es nicht vorhergesehen wird, oder wenn die (Un-)Möglichkeit da ist, den gewöhnlichen Lauf der Geschichte zu unterbrechen.

Derrida bringt die Iterabilität und das vorgängige Versprechen, die jeder Sprache innewohnen, ins Spiel, sodass er in der gewöhnlichen Sprache von der messianischen Erfahrung oder von etwas Ereignishaftem sprechen kann, ohne das Ereignis in der Gegenwart anzusiedeln. Er versucht, das Ereignis, das die eigene Sprache *schon* zu bestimmen begonnen hat, in der unvorhersehbaren Zukunft anzusiedeln. Das ist aber nur dann möglich, wenn die Rede von

---

<sup>440</sup> Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“. in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 69.

<sup>441</sup> Vgl. Derrida, Jacques: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“: in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag 1999, 183.

<sup>442</sup> Derrida, Jacques: „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft“: in: Derrida, Jacques/ Vattimo, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S.32.

<sup>443</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 78.

<sup>444</sup> Derrida, Jacques: „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft“, S.32.

Ereignishaftem versucht, der Struktur des *Vielleicht*<sup>445</sup> bzw. dem Messianischen zu entsprechen. Das Messianische ohne Messianismus berücksichtigt *einerseits* die Erfahrung des Charakters des vorgängigen Versprechens, „die *jeden Sprechakt*, jedes andere Performativum und sogar jede vorsprachliche Erfahrung der Beziehung zum anderen formt [...].“<sup>446</sup> *Andererseits* berücksichtigt das Messianische den Erwartungshorizont, der unser Zeitverständnis formt. Es berücksichtigt diesen Horizont aber nur von einer Erwartung her, die eine als Erwartung *ohne* Erwartung, „eines Ereignisses, eines ‚Ankünftigen‘, das, um ‚anzukommen‘, jede bestimmte Antizipation übersteigen und überraschen muss. Anders gibt es keine Zukunft, kein Zukünftiges, kein Anderes: kein Ereignis, das diesen Namen verdient, keine Revolution. Keine Gerechtigkeit.“<sup>447</sup>

Derridas Messianisches ohne Messianismus wird sehr oft als Utopismus interpretiert, weil es sich auf das Kommende richtet. Der Utopie fehlt aber „die unauflöslich heterogenste Andersheit.“<sup>448</sup> Das Messianische beinhaltet eine *Sorge*, die sich auf das Andere bzw. das Kommende richtet, auf das Ereignis des Kommenden. Diese Sorge ist eine Erwartung *ohne* Erwartung, „eine aktive Vorbereitung, eine Vorwegnahme auf dem Hintergrund eines Horizonts, aber auch eine Zurschaustellung ohne Horizont und somit eine unauflöbliche Verbindung aus Verlangen und Angst, aus Bekräftigung und aus Furcht, aus Versprechen und Bedrohung.“<sup>449</sup> Weil das Ereignis, das Kommende und die Zukunft, von denen Derrida spricht, unabhängig von den Kategorien der Ontologie sind, wird an Derridas Messianischem kritisiert, dass seine Formulierungen für den politischen und ethischen Raum viel zu abstrakt sind. *Einerseits* aber geht die Dekonstruktion über die Kritik hinaus und wird fortgeschrieben, indem sie gesicherte Dichotomien der Ontologie erschüttert. *Andererseits* liegt in diesem unbedingten

---

<sup>445</sup> Vgl. zur Struktur des *Vielleicht*: Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S.134-150; Khurana, Thomas: „.....besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“: in: Rölli, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Wilhelm Fink Verlag: 2004, S. 248-250.

<sup>446</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 82.

<sup>447</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 82; Das Messianische verheißt die sich vom Recht unterscheidende, den Erwartungshorizont überschreitende, immer im Kommen bleibende Gerechtigkeit. Vgl. dazu Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. v. Alexander Garcia Düttmann. 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 56: „Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen*, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zukunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist. Diese Zukunft wird immer die ihre (gewesen) sein. In dem Maße, in dem sie nicht einfach ein juridischer oder ein politischer Begriff ist, schafft darum *vielleicht* die Gerechtigkeit zu-künftig Offenheit für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik -öffnet sie *vielleicht* diese Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zu-kunft. „Vielleicht“ - wenn es um (die) Gerechtigkeit geht, muß man immer „vielleicht“ sagen. Die Gerechtigkeit ist der Zu-kunft geweiht, es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt. Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte.“

<sup>448</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 78.

<sup>449</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 79.



Messianischen die „konkreteste und revolutionärste“ Dringlichkeit. Diese Dringlichkeit fordert „hier und jetzt die Unterbrechung des gewöhnlichen Laufs der Dinge, der Zeit und der Geschichte; sie ist von einer Bestätigung der Andersheit und der Gerechtigkeit nicht zu trennen.“<sup>450</sup>

### III.2 Die Zukunft der Gespenster

„Wohin morgen?“ Kann man diese Frage, die auf die Zukunft gerichtet ist, ohne die Frage nach der Verantwortung und Gerechtigkeit stellen?

Vom bisher gesagten kann man den Schluss ziehen, dass ein Diskurs, um ein Diskurs zu sein, der sich auf die Zukunft bzw. Öffnung richtet und den eigenen Antwort-Charakter erkennen kann, „den Boden jener als Ontologie verstandenen Philosophie bzw. jener Ontologie als Diskurs über die Wirklichkeit des Gegenwärtigseins“<sup>451</sup> verlassen soll. Den Diskursen über das Ende, die diesen Boden nicht verlassen können, fehlt das Denken des Ereignisses. Die Diskurse, die Katastrophen verkünden, haben vielleicht in dem einen Punkt Recht, dass es zwischen Idealität und Wirklichkeit einen Unterschied gibt. Jedoch bleibt eine Angelegenheit in allen Diskursen, auch in denjenigen, die nicht eine Katastrophe verkünden, sondern von der Erlösung träumen, gleich: Sie gehen von einer linearen, ununterbrochenen, teleologischen Entwicklung und von einem homogenen Raum aus. Dagegen schlägt Derrida einen anderen Zukunftsentwurf bzw. ein anderes Denken der Zukunft angesichts des Ankommens des Anderen und der unbedingten Gerechtigkeit vor.

In diesem Sinne wird das *Gespenst*, mit dem der Zukunftsphilosoph leben und sprechen lernen muss, zum Zentralpunkt des letzten Abschnitts. Die Gespenster lehren uns die „*Ungleichzeitigkeit der lebendigen Gegenwart mit sich selbst*“<sup>452</sup>. Die Perspektive dieser Ungleichzeitigkeit ist der einzige Weg, um die unerschöpfliche Verantwortlichkeit und die unbedingte Gerechtigkeit zu verstehen. Die Gerechtigkeit kann nur und *vielleicht* in Bezug auf jene geschehen, „die *nicht da sind*, die nicht mehr oder noch nicht *gegenwärtig und lebendig sind*“<sup>453</sup>. Deshalb sucht dieser Abschnitt nach einer Möglichkeit eines Zukunftsentwurfs, der über die Trennungen der Ontologie wie das Reale und Nicht-Reale, Anwesenheit und

---

<sup>450</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 79.

<sup>451</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 16.

<sup>452</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 11.

<sup>453</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 11.

Abwesenheit, Leben und Tod hinausgeht und sich im Namen der Gerechtigkeit im *Unentscheidbaren* ansiedelt.

### III.2.1 Die Erfahrung des *Unentscheidbaren*

Wie oben bereits erwähnt wurde, sind die konkreten Formen der Gerechtigkeit immer unangemessen, obwohl eine Entscheidung im Namen der Gerechtigkeit konkret getroffen werden muss. Das Maß ist aber immer das messianische, irreduzible *Versprechen*, das sich nicht in der Erfüllung erschöpft und sich in der Gegenwart einer Versammlung erfassen lässt.<sup>454</sup> Dieses messianische Apriori ist Derrida zufolge Basis für jede Emanzipation und Ethik und „notwendige und enttotalisierende Bedingung der Gerechtigkeit.“<sup>455</sup> Das Messianische bedeutet, das Kommende zu denken. Wer das Kommende denkt, fragt sich immer, was noch zu tun sei. Dieser apriorischen Struktur wohnt aber eine Aporie inne, weil die Entscheidung bzw. Verantwortung einerseits verlangt, verantwortlich zu sein, andererseits aber eine radikale Unterbrechung.

Die Tatsache, dass keine regulative Idee als Horizont gewünscht ist, führt zu einer Erfahrung der Aporie, weil es unentscheidbar bleiben muss und keinen positiven Gehalt bekommen darf, ob die Gerechtigkeit, Gabe, Gastfreundschaft, das Versprechen als Ereignis geschehen sind. Die Dekonstruktion geht von der Idee einer unendlichen Gerechtigkeit aus, weil sie dem Anderen gebührt, von dem Anderen gekommen und an den Anderen gerichtet ist.<sup>456</sup> Das heißt, dass die Gerechtigkeit *einerseits* etwas ist, von dem wir insofern keine Erfahrung machen können, als sie immer eine *Erfahrung der Aporie* verlangt. *Andererseits* ist die Gerechtigkeit in dieser Idee der Unendlichkeit „aufgrund ihres bejahenden Wesens irreduktibel, aufgrund ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens“<sup>457</sup> unberechenbar, und führt zu einer Erfahrung des Unmöglichen. Noch eine Aporie erstreckt sich zwischen der Gerechtigkeit und dem Recht, da die Gerechtigkeit sich an den Anderen immer auf eine singuläre und idiomatische Art und Weise richtet, „während sich die Gerechtigkeit in

---

<sup>454</sup> Vgl. Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004, S. 228.

<sup>455</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft*, S. 228.

<sup>456</sup> Vgl. zu den Aporien der Gerechtigkeit: Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft*, S. 187ff.

<sup>457</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 51f.

ihrer Rechtsform (*justice comme droit*) jedoch an der Allgemeinheit einer Regel, einer Norm oder eines Imperativs orientieren muss.<sup>458</sup>

Eine andere Aporie besteht darin, dass für eine Entscheidung nicht gesagt werden kann, dass sie *gerecht* ist. Eine Entscheidung, die vielleicht nur legitim, rechtens oder gesetzmäßig sein kann, wird immer von einer *Unentscheidbarkeit* heimgesucht. Diese Unentscheidbarkeit ist für die Dekonstruktion keine Schwankung zwischen zwei Entscheidungen, sondern „es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann [...]“.<sup>459</sup> Ohne die Prüfung des Unentscheidbaren kann es nur „eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen“<sup>460</sup>, aber keine freie Entscheidung geben. *In der Gegenwart* kann man nicht sagen, dass eine Entscheidung jetzt gerecht ist. Eine solche Entscheidung wurde entweder noch nicht getroffen, oder weil sie eine Regel befolgt hat, hat sie sich in ein Kalkulierbares verwandelt:

„Jeder Entscheidung, jeder sich ereignenden Entscheidung, jedem Entscheidungs-Ereignis wohnt das Unentscheidbare wie ein Gespenst inne, wie ein wesentliches Gespenst. Seine Gespensterhaftigkeit dekonstruiert im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Krieteriologie, welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (eines Entscheidungs-Ereignisses) (ver-)sichert, ja welche das Entscheidungs-Ereignis selbst sicherstellt. Wer wird jemals (ver)sichern können, daß sich eine Entscheidung als solche ereignet hat? Daß sie nicht auf diesem oder jenem Umweg einem Grund, einem Zweck, einem Rechtshandel, einer Berechnung, einer Regel gefolgt ist – ohne diese kaum wahrnehmbare Suspension, die jede freie Entscheidung auszeichnet, im Augenblick, da eine Regel angewendet oder nicht angewendet wird?“<sup>461</sup>

Man kann auch nicht sagen, ob die Entscheidung *verantwortlich* war oder ist, weil man von ihr nur im *futur antérieur*<sup>462</sup> sprechen kann. Die paradoxe Struktur der Iterabilität bzw. die Verantwortung als die Antwort auf eine gespenstische Aufforderung, deren Ort weder von einer lebendigen Gegenwart her noch in der Abwesenheit des Toten charakterisiert werden kann, lassen die Verantwortung auch nur im Angesicht des Unentscheidbaren erkennbar werden.<sup>463</sup> Heute beherrscht eine „subjektale Axiomatik der Verantwortung, des Bewußtseins, der Intentionalität, der Eigenschaft und des Eigenen, Eigentümlichen“<sup>464</sup> unseren

---

<sup>458</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft*, S. 188.

<sup>459</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 49.

<sup>460</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 50.

<sup>461</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 50f.

<sup>462</sup> Vgl. zum Verhältnis von der Futur II und dem Ereignis: Zeillinger, Peter: „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“: in: Zeillinger, Peter; Portune, Dominik (Hg.): *nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Verlag Turia+Kant 2006, S. 191

<sup>463</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 16.

<sup>464</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 51.

gegenwärtigen juristischen Diskurs und die Kategorie der gerechten Entscheidung. Hier wird ein Merkmal für die Wahrnehmung der ereignishaften Verantwortung erkennbar: Die Verantwortung muss sich immer der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen, damit sie von den präsenzmetaphysischen Prämissen losgelassen wird. Die Verantwortung muss immer als eine Antwort auf den Ruf des Anderen verstanden werden, sowie die Entscheidung nur im Einbruch des Anderen verantwortlich sein kann: „[D]er Andere wird entscheiden, was ‚komm‘ bedeutet; dort liegt die Antwort.“<sup>465</sup>

Das heißt, dass eine Entscheidung oder eine Verantwortung nicht von einer vorhandenen, a priori bestimmten Regel widerspruchlos gerechtfertigt werden kann. Die Entscheidung kann nur im Namen eines Anderen getroffen werden, und das Subjekt wird erst erfunden, wenn es entscheidet. Für Derrida ist das Andere der Ursprung der Verantwortlichkeit, der nicht in Begriffen der Identifikation bestimmbar ist. Die Entscheidung wird immer durch die Perspektive einer radikalen Andersheit angekündigt.<sup>466</sup> Die einzige Antwort auf die Frage nach der Verantwortung bindet sich „jedes Mal einzigartig an das einzigartige Ereignis einer Entscheidung ohne Regeln [...]“.<sup>467</sup> Deshalb liegt die Prüfung des Unentscheidbaren bei Derrida zentral. Sascha Bischof weist darauf hin, dass man für Derrida immer das Recht haben soll, „einem bestimmten Erwartungshorizont *nicht* zu entsprechen und einer bestimmten Institution der Verantwortung die Berechtigung zum letztinstanzlichen Urteil zu bestreiten.“<sup>468</sup> Derrida versucht die Verantwortung, Gerechtigkeit, Gabe und Gastfreundschaft von den jeglichen institutionell, *pfllichtmäßig*, oder für ein gutes Gewissen bestimmten Regeln zu befreien, weil sie immer von endlosen Konflikten heimgesucht werden müssen. Für die ereignishaftige Verantwortung wird die Erfindung des Anderen zum einzigen Prinzip, weil man nie weiß, ob man verantwortlich oder gerecht genug war. In diesem Sinne dauert die Unentscheidbarkeit in jeder Entscheidung an, ohne das Gegenteil der Entscheidung zu sein und ohne die Entscheidung in Schweben zu halten. Derrida versucht vielmehr, die Entscheidung von der Prägung des willensbestimmten Subjekts zu entkoppeln, und für die Entscheidung einen neuen Raum zu öffnen, in dem der herrschende Diskurs nicht mehr urteilen oder entscheiden kann, damit die Entscheidung eine Beziehung zu den Anderen und zur Zukunft hat.

---

<sup>465</sup> Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte*, S.159.

<sup>466</sup> Derrida, Jacques: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“: in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag 1999, 187f.

<sup>467</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004, S. 63.

<sup>468</sup> Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft*, S. 63.

### III.2.2 „*The time is out of joint*“

Die Idee des Messianischen und einer dem Recht heterogen bleibenden Gerechtigkeit werden von Derrida unter dem Zeichen der *Gespenschtigkeit* noch einmal in *Marx' Gespenster*<sup>469</sup> angesichts der Frage nach der Zukunft zusammengebracht.

„Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.“ heißt es im Manifest der Kommunistischen Partei. Das Gespenst, wie es im Manifest steht und von Derrida in *Marx' Gespenster* konzeptualisiert wird, ist nicht bloß ein „rhetorisches Ornament“ (MG 191), sondern steht bei Derrida stark für die Figur der Heimsuchung. Diese Heimsuchung hat kein Datum. Die Erfahrung des Spuks bezieht sich nicht auf einen Moment, der sich in die Kette der Gegenwart fügen würde. Wie bei Hamlet beginnt alles mit dem Warten auf das Erscheinen eines Gespenstes. Begleitet von Freuds Überlegungen zu dem Gefühl des Unheimlichen und Heideggers Theorie des Unheimlichen zielt Derrida durch die Logik der Spektralität aus dem Manifest auf eine Beunruhigung und Erschütterung im ethisch-politischen Bereich ab. Die Gespenster brechen mit den Repräsentationen, die stets eine Sicherheit versprechen. Die Gespenster werden zum Ausdruck dessen, dass dieses Sicherheitsversprechen der Repräsentationen sich niemals einlösen kann. In dem Satz von Hamlet „*The time is out of joint*“ -, der als Formel von *einer Zeit* spricht, erkennt Derrida einen Anspruch auf Gerechtigkeit. Die Dekonstruktion ist mit dem Gespenst insofern nahe verwandt, als das Gespenst „im Inneren jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Kriteriologie“<sup>470</sup> dekonstruiert. In den nächsten drei Unterabschnitten werden anhand der Figur des Gespenstes und das Problem des ständigen Ausrufens eines Endes den folgenden Fragen nachgegangen: Wie soll man mit dem Vergangenen bzw. der Erbschaft umgehen? Was soll uns im Hier-und-Jetzt bewegen? Wie stellt man sich die Zukunft vor, die dem Gespenst gehört?

#### III.2.2.1 Die Erbschaft

Was *ist* ein Gespenst? Dem Gespenst wohnt ein Leib-Werden inne, insofern der Leib oder die Phänomenalität einem Geist eine gespenstische Erscheinung verleiht. Gleichzeitig aber ist dieser Leib, der „in der Erscheinung verschwindet, im Kommen selbst des Wiedergängers oder der Wiederkehr des Gespenstes.“ (MG 19) Dieser Nicht-Gegenstand, das Anwesende ohne

---

<sup>469</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016 (=MG)

<sup>470</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität*, S. 51.

Anwesenheit untersteht keinem Wissen. Wir wissen nicht, was das ist, ob das etwas ist, ob es existiert. Von dem Gespenst wissen wir nicht, ob es lebendig oder tot ist. Gegen das Begehren der Identifikation bringt das Gespenst Unterscheidungen zwischen dem Realen-Nicht-Realen, Faktischen-Nicht-Faktischen, Lebenden-Nicht-Lebenden, Sein-Nicht-Sein durcheinander. Es gehört zur *Trauerarbeit*, dass man die Toten zu lokalisieren versucht, damit man *weiß*, wer wo begraben ist. Man möchte feststellen, dass der Tote an seinem Platz bleibt. Die Gespenster, deren mit der Wiederkehr beginnendes Kommen nicht kontrollierbar ist, bringen Verwirrung und Zweifel in die Trauerarbeit: „Noch einmal kehrt hier das, was vor uns zu liegen scheint, die Zukunft, im vorhinein wieder: aus der Vergangenheit, von hinten.“ (MG 24)

Es geht um eine „gespenstische Dissymmetrie“ (MG 21), die desynchronisiert und an Anachronie erinnert. Das Erscheinen des Gespenstes gehört nicht der linear verstandenen Zeit an. Derrida nennt das den „*Visier-Effekt*“ (MG 21). Es geht um eine „paradoxe Phänomenalität, die flüchtige und ungreifbare Sichtbarkeit des Unsichtbaren oder die Unsichtbarkeit eines sichtbaren X, [...] unsinnliche Sichtlichkeit [...]“ (MG 21) Das gespenstische Andere, das nicht als Subjekt, Ich, Bewusstsein, Person oder Geist zu bestimmen ist, erblickt uns in einer absoluten, zeitlichen Dissymmetrie. Das Gespenst kann uns erblicken, ohne gesehen zu werden; darin besteht die erschreckende Macht des Gespenstes. Derrida bringt diesen Visier-Effekt bzw. das Erblickt-Werden gemäß der Vorzeitigkeit mit der Ordnung der Generationen in Verbindung. Das Gesetz, das wir erben, ohne dessen Herkunft identifizieren zu können, wird „gemäß einem absolut unbeherrschbaren Mißverhältnis“ (MG 21) gemacht. Diese Ordnung der Generationen weist insofern auf die Erbschaft hin, als das Gesetz der Erbschaft als Geheimnis auch gemäß dem Visier-Effekt entsteht.

„Man erbt immer ein Geheimnis“ (MG 32), so Derrida. Das heißt, dass das Erbe niemals eindeutig, transparent und natürlich ist. Man erbt das Erbe in seiner Heterogenität. „Ein Erbe versammelt sich niemals, es ist niemals eins mit sich selbst.“ (MG 32) Man erbt immer ein Geheimnis, das man *lesen* muss. Dieses *Lesen* ist eine Reaffirmation eines Erbes, während dessen man kritisieren, filtern, sieben und paradoxerweise unter den verschiedenen Möglichkeiten aussuchen muss, die einem Erbe innewohnen. Dieser Prozess der kritischen Wahl ist zugleich „die Bedingung der Endlichkeit.“ (MG 33) „Das Unendliche erbt nicht, und es vererbt sich nicht.“ (MG 33) Nur das Erbe, das sich nicht versammelt, besteht in der *Verfügung*, durch Wählen zu reaffirmieren. Diese Verfügung kann selbst aber nur eins sein, „indem sie sich teilt, sich zerreißt, sich in sich selbst differenziert und aufschiebt (*se différent elle-même*), indem sie gleichzeitig mehrfach spricht – und mit mehreren Stimmen.“ (MG 33) In diesem Sinne stellt sich die Frage, was es bedeutet, beispielsweise das Ende der Philosophie

oder der Aufklärung zu verkünden? Wie kann man die Kritik an die Erbe in Form vom Verkünden eines Endes führen, wenn man den Boden des Erbes niemals verlassen kann oder auf das Erbe antworten muss, indem man es wiederholt? Kann das Erbe der Philosophie wie die Philosophiegeschichte angeeignet werden? Wenn sich die Philosophie unter bestimmten Bedingungen ihrem Ende nähert, ist es anzunehmen, dass die Philosophie unter *perfekten* Bedingungen unendlich sein kann? Derrida zufolge verursacht jede Affirmation der Erbschaft notwendigerweise eine Aufschiebung, weil es nicht nur um eine passive Übernahme oder ein Affiziert-Werden von einer Ursache geht. Besser gesagt, schiebt man das Erbe auf oder differiert es, um zu bejahen, „um das Kommen des Ereignisses, seine Zu-kunft selbst, affirmieren zu können [...].“ (MG 34) Das Erbe geht uns voraus, und lässt sich aus der Vergangenheit her als absolute Zukunft, aus einem Nicht-Geschehen eines Ereignisses her denken, da es immer zukünftig bleibt.

Und man muss *verantwortlich* mit dem Erbe umgehen. Wie bereits im zweiten Kapitel dieser Arbeit ausführlicher erläutert wurde, verlangt die Verantwortung gegenüber diesem Erbe eine Differenz bzw. eine kritische Bejahung. In *Woraus wird Morgen gemacht sein?* erklärt Derrida die starke Verbindung zwischen Erbschaft und Verantwortung:

„Der Begriff Verantwortung hat außerhalb einer Erfahrung des Erbes nicht mehr den geringsten Sinn. Noch bevor man sagt, daß man für ein solches Erbe verantwortlich ist, muß man wissen, daß die Verantwortung im allgemeinen (das »etwas Verantworten«, das »Antworten auf«, das »(Ver-)Antworten in seinem Namen«) uns zunächst und durchgehend als ein Erbe zugewiesen ist. Man ist verantwortlich vor dem, was vor einem selbst kommt, aber auch vor dem, was zukünftig und als noch *vor einem selbst* ist. Zweimal *vor*, *vor* [*devant*] dem, was er ein für alle Mal muß – der Erbe ist zweifach verschuldet. Es handelt sich stets um eine Anachronie: zuvor kommen [*devancer*] im Namen dessen, was uns zuvorkommt, und dem Namen selbst zuvorkommen! Seinen Namen erfinden, anders signieren, auf eine jedesmal einmalige Weise, doch im Namen des vererbten Namens, sofern das möglich ist!“<sup>471</sup>

Das Erbe verschließt sich nicht in sich, und verpflichtet uns bei der Übernahme, es zu differieren, damit es für das Andere offenbleibt. Dadurch kommt die Wiederholung mit dem Ereignis zusammen: „Wiederholung *und* erstes Mal, aber auch Wiederholung *und* letztes Mal. Jedesmal ist ein erstes Mal ein letztes Mal, das ist das Ereignis selbst. Jedesmal anderes.“ (MG 25) Derrida nennt das eine *Hantologie*. Diese Logik der Heimsuchung übersteigt nicht nur jedes ontologische Denken bzw. das Denken des Seins, sondern stellt auch die Frage: „Wie sollte

---

<sup>471</sup> Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Übers.v. Hans-Dieter Gondek. Stuttgart: Klett-Cotta 2006, S. 18.

man auch den Diskurs des Endes oder den Diskurs über das Ende (*ein*)begreifen“ (MG 25), wenn die erwartete Wiederkehr des Gespenstes sich immer aufs Neue wiederholt. Zu der Logik der Heimsuchung gehört, dass man das Gespenst endlich als eine Möglichkeit denkt. Diese Möglichkeit ermöglicht das Andere jenseits der Oppositionen zu denken.

### III.2.2.2 Gerechtigkeit als messianisches Versprechen

Das Gespenst, das weder Begriff noch Metapher ist, stellt *jene* dar, „die *nicht da sind*, die nicht mehr oder noch nicht *gegenwärtig und lebendig* sind“ (MG 11). Ohne die Achtung für dieses absolute Andere und für eine solche Verantwortlichkeit, die über die lebendige Gegenwart hinausgeht, macht weder die Frage nach der Zukunft noch nach der Gerechtigkeit einen Sinn. Für einen neuen politischen und ethischen Ansatz im Sinne Derridas muss man lernen, mit den Gespenster zu leben. Dieses *Mitsein* mit den Gespenstern ist nicht nur auf Zukunft geweiht, sondern ist „eine *Politik* des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen.“ (MG 10) Im Namen der Gerechtigkeit mit den *anderen* zusammen zu sein, die gegenwärtig nicht da sind, geschieht nach dem Gesetz der *Anachronie*. Die Gerechtigkeit nimmt an der Gespenstigkeit Maß, die den gewohnten Ablauf der Zeit fragwürdig erscheinen lässt. „Ohne diese *Ungleichzeitigkeit der lebendigen Gegenwart mit sich selbst*“ (MG 11), würde es keinen Sinn machen, nach Gerechtigkeit und Zukunft zu fragen.

In Hinblick auf die Zeit, die aus den Fugen geraten ist, hat die Gerechtigkeit dieselbe Struktur wie die Erbschaft. Die Erbschaft und die Gerechtigkeit können nur angesichts der Gespenstigkeit gedacht werden, die auf eine Zeit hinweist, die uneins mit sich, gestört, aus dem Takt gebracht, verrückt, aus der Bahn geraten ist. Wir sind wie Hamlet von einem vorgängigen, gespenstischen Verbrechen heimgesucht (vgl. MG 38). Hamlet, der auf die Welt für das Recht gekommen ist, verflucht sein Geschick, weil er wie das Recht selbst erst nach dem Verbrechen auftritt. Hamlets Erfahrung ist wiederum die allgemeine Erfahrung mit dem Gespenstischen als die Wunde der Geburt. Da das Recht sich verspätet, unterscheidet Derrida die Gerechtigkeit als technisch-ontologische Gerechtigkeit, die das Kalkül der Genugtuung und die Ökonomie der Rache und Strafe nicht übersteigen kann, von der Gerechtigkeit, die eine „Unkalkulierbarkeit der Gabe und Singularität des anökonomischen Aus-setzens an den anderen“ (MG 41) ist. Der Gerechtigkeit wie der Dekonstruktion selbst werden die Figuren der Gabe, des Anderen, der Gastfreundschaft angeschlossen. Die Dekonstruktion fühlt sich genau dort, wo die Untersuchung im Problemfeld der Gerechtigkeit anfängt, zu Hause:



„Ein dekonstruktives Fragen, das [...] damit anhebt, den Gegensatz zwischen *nomos* und *physis* oder zwischen *thesis* und *physis* aus dem Gleichgewicht zu bringen und komplizierter zu gestalten, das also den Gegensatz zwischen dem Gesetz, der Konvention, der Institution einerseits und der Natur andererseits sowie all die Gegensätze, die davon abhängen [...], destabilisiert (die *différance* verschiebt, verlagert, verlegt diese oppositionelle Logik), ein dekonstruktives Fragen, das [...] damit anhebt, bestimmte Werte aus dem Gleichgewicht zu bringen, komplizierter und paradoxer zu fassen, etwa die Werte des Eigenen und des Eigentums [...], oder die Werte des Subjekts (des verantwortlichen Subjekts, des Rechtssubjekts, des moralischen Subjekts, der Rechtsperson) und der Intentionalität, die Werte endlich, die mit den aufgezählten zusammenhängen, ein solches dekonstruktives Fragen ist in seiner ganzen Spannweite ein Fragen, welches das Recht und die Gerechtigkeit betrifft.“<sup>472</sup>

Das diesen Fragen untergezogene Eigene kann in Bezug auf das Eigene bzw. Andere der Wissenschaft, des Nationalstaats oder Abendlandes gedacht werden. Diese Relevanz deutet auf die ethisch-politische Funktion der Dekonstruktion hin. Die schnelle (und sogar metaphysische und selbstwidersprüchliche) Identifizierung der Gerechtigkeit mit der Dekonstruktion, wie Derrida sie in *Gesetzeskraft* vornimmt<sup>473</sup>, weist auf die Voraussetzung hin, dass das Geschehen der Dekonstruktion das Geschehen der Gerechtigkeit ist, weil die Dekonstruktion erst eine nachmetaphysische Ethik sowie das Denken der undekonstruierbaren Gerechtigkeit möglich macht.<sup>474</sup>

Derridas Metaphysikkritik steht stark in Verbindung mit der Kritik der Urteilsform bzw. im Fall der Gerechtigkeit mit der Form des Gerichtsurteils. Derrida thematisiert im Hinblick auf die Singularität die Tatsache, dass jedes Urteil unterschiedliche Erscheinungen unter einen Begriff subsumiert. Die Natur des Urteils funktioniert wie die Natur des Begriffs selbst, und „die Subsumtion erfolgt stets aufgrund der Vergleichbarkeit des konkreten Einzelfalls mit anderen Fällen [...]“<sup>475</sup> In diesem Sinne wird in jedem Urteil die Singularität automatisch übersehen, und im Sinne Derridas wird jedes Urteil ungerecht sein: „*Kein Urteil über den Anderen ist möglich, in dem der Andere in seiner Singularität nicht schon durch die Form des Urteils verfehlt würde und ihm in diesem Sinne Unrecht geschähe.*“<sup>476</sup> Die Erfahrung der

---

<sup>472</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 17.

<sup>473</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 30: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“ Diese bewusste Identifizierung erklärt Derrida wie im Folgenden: „Die Dekonstruktion ereignet sich in dem Zwischenraum, der die Unmöglichkeit einer Dekonstruktion der Gerechtigkeit von der Möglichkeit der Dekonstruktion des Rechts, von der legitimierenden oder legitimierten Autorität trennt. Als Erfahrung des Unmöglichen ist sie, selbst wenn es sie (noch) oder nie gibt, dort mögliche, wo es Gerechtigkeit gibt. Überall dort, wo man X der Gerechtigkeit ersetzen, übersetzen, festsetzen kann, sollte man sagen. Die Dekonstruktion ist in dem Maße /dort als unmögliche mögliche, in dem / wo es X (Undekonstruierbares) gibt; sie ist also in dem Maße /dort möglich, in dem / wo es gibt (dies ist das Undekonstruierbare).“, S.30f.

<sup>474</sup> Vgl. Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 103ff.

<sup>475</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 110.

<sup>476</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 111.

Gerechtigkeit, die dem Recht und den Entscheidungszwängen unangemessen bleibt, ist nur in aporetischer Form möglich.

Da das Recht den Anspruch einer Ausübung enthält und die Gerechtigkeit erfordert, „enforced“ zu werden, besteht eine von den Aporien darin, dass das Gesetz bei jeder Entscheidung neu erfunden und gerechtfertigt werden muss.<sup>477</sup> Die zweite Aporie, die bei jeder Entscheidung, die versucht, gerecht zu sein, ausgehalten werden soll, ist, dass die Gerechtigkeit keiner Regel zugeordnet werden kann und dass jede Entscheidung gleich ungerecht ist.<sup>478</sup> Die dritte Aporie besteht darin, dass die Entscheidung niemals über unendliches Wissen verfügt, oder dass die Entscheidung als eine endliche in jedem Fall „die Möglichkeit einer zukünftigen Wendung der Dinge“<sup>479</sup> ausschließt. Eine Gerechtigkeit, die in der Beziehung zum Anderen verstanden werden kann, die in der nicht antizipierbaren Singularität und in der Anachronie besteht, bleibt immer im *Kommen*. Eine solche undekonstruierbare Gerechtigkeit kann nur mit einer Zeit zusammengedacht werden, die aus den Fugen geraten ist. „The time is out of joint“ wird für Derrida von Hamlet in der Eröffnung mit „dem Anruf der Gabe, der Singularität, des Kommens des Ereignisses“ (MG 41) ausgesprochen.<sup>480</sup> Der Bezug der Dekonstruktion zur Möglichkeit der Gerechtigkeit zeigt sich in dieser Zeit, die aus den Fugen geraten ist. Da dieser Bezug der Dekonstruktion zur Möglichkeit der Gerechtigkeit zugleich der Bezug der Dekonstruktion zu dem ist, „was sich (ohne Schuld und ohne Pflicht) der Singularität des anderen ergeben muß, seiner absoluten *Vorgängigkeit* (*précédence*) oder seinem absoluten *Zuvorgekommensein* (*prévenance*), der Heterogenität eines *vor* (*pré*) – das sicher das bedeutet, was vor mir kommt, vor jeder Gegenwart, also vor jeder vergangenen Gegenwart (*présent passé*), aber auch das, was gerade dadurch aus der Zukunft oder als die Zukunft kommt: das *Kommen* des Ereignisses selbst.“ (MG 47) Das ist eben „die de-totalisierende Bedingung der Gerechtigkeit.“ (MG 47) Eine solche Gerechtigkeit, die niemals hier und jetzt, in der erfüllten Gegenwart gegeben sein wird; diese bestimmte Erfahrung der Verheißung wird für Derrida ein „messianisches Versprechen“ bzw. eine Chance der Zukunft heißen:

„[D]as ist vielleicht sogar die Formalität eines strukturellen Messianismus, eines Messianismus ohne Religion, eines Messianischen ohne Messianismus sogar, einer Idee der Gerechtigkeit – die wir immer noch vom Recht und selbst von den Menschenrechten unterscheiden – und einer Idee der Demokratie [...].“ (MG 88f.)

---

<sup>477</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 46ff.

<sup>478</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, S. 49ff.

<sup>479</sup> Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*, S. 113.

<sup>480</sup> Vgl. dazu Derridas Lektüre von Heideggers Aufsatz „Der Spruch des Anaximander“ im Hinblick auf ein Denken der Gerechtigkeit jenseits des Rechts in *Marx' Gespenster*, S. 44ff.

### III.2.2.3 Dem Gespenst gehört die Zukunft

„[D]em Kommen des anderen, der absoluten und nicht antizipierbaren Singularität des Ankünftigen als Gerechtigkeit“ (MG 48) bzw. der Erfahrung des Unmöglichen gibt Derrida den Beinamen des Messianischen, das zugleich „ein Kennzeichen des Erbens, der Erfahrung des Erbens“ (MG 48) ist. Dieses weder jüdisch-christlich, noch marxistisch, noch hegelianisch bestimmte Messianische ergibt sich als die Bewegung der Gerechtigkeit und Dekonstruktion, die nicht als Schwächerwerden eines Messianismus verstanden werden soll, sondern als das Messianische *ohne* Messianismus. Dieses öffnet einen Raum zwischen der Erbschaft und der Erfahrung des Versprechens, die „*jeden Sprechakt*, jedes andere Performativum und sogar jede vorsprachliche Erfahrung der Beziehung zum anderen formt“<sup>481</sup> und das Verhältnis zur Zeit, zum Ereignis, zum kommenden Anderen umwandelt. Dieses Verhältnis wird immer noch von einem Erwartungshorizont bestimmt. Jedoch wird Derrida zufolge dieses Verhältnis zum Messianischen eher durch die „Erwartung *ohne* Erwartung“ bzw. als erwartungslose Erwartung eines Ereignisses, das jede bestimmte Antizipation übersteigt, gestaltet.<sup>482</sup>

Es wurde bereits erwähnt, dass sich das Gespenst, von dem Derrida spricht, auf die ersten Worte des *Manifest der kommunistischen Partei* von 1848 bezieht: „Das Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus.“ Dieses Gespenst erscheint Derrida als das Versprechen des Kommunismus, das immer zukünftig bleibt. Diese gespenstische Bewegung von der Zukunft ausgehend lässt nicht unterscheiden, ob es um die Zukunft oder Wiederkunft des Gespenstes geht. In Bezug auf diese beunruhigende Bewegung des Gespenstes führt Derrida die Reaktion des doppelten Exorzierens vor Augen. Einerseits muss das Gespenst, gegen das „[a]lle Mächte des alten Europas [...] sich zu einer heiligen Hetzjagd verbündet [haben]“, exorziert werden, weil es für diese Mächte auf etwas Zukünftiges und Gefährliches hinweist. Dieses Übel muss ausgetrieben werden. Bevor der Kommunismus tatsächlich die Realität wird, wollten die Mächte Europas „*sich versichern*.“ (MG 60) „Sicher und gewiß, daß die Grenze zwischen einem Gespenst und einer tatsächlich präsenten Realität, zwischen einem Geist und einer *Wirklichkeit*, gesichert sei.“ (MG 60) Andererseits wollte aber Marx selbst durch die Verwirklichung bzw. Revolution die Grenze zwischen Gespenst und Wirklichkeit überschreiten (vgl. MG 60). Derrida deutet darauf hin, dass für Marx Tod und Leben, leerer Schein des Simulakrums und die reale Präsenz immer voneinander zu unterscheiden sind. „Er

---

<sup>481</sup> Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 82.

<sup>482</sup> Vgl. ebd.

glaubt hinlänglich an die Grenze dieser Opposition, um die Gespenster denunzieren, verjagen oder exorzieren zu wollen, aber nicht durch irgendeinen Gegenzauber, sondern durch kritische Analyse.“ (MG 71)

Neben dem Gespenst, von dem man annimmt, dass es zur Zukunft gehört, weist Derrida auf eine andere bzw. aktuelle Überzeugung hin, nämlich: dass das Gespenst des Kommunismus zur Vergangenheit gehört, „daß es sich dabei nur um Gespenst ohne Fleisch und Blut, ohne gegenwärtige Realität, ohne Wirklichkeit, ohne Aktualität handelt, [...] um ein Gespenst, das angeblich der Vergangenheit angehört.“ (MG 61) Da die Mächte Europas Derrida zufolge immer noch Angst davor haben, dass das Gespenst des Kommunismus (re-)inkarniert wird, gehört das Gespenst immer der Zukunft. Das Gespenst bringt die „beruhigende Ordnung der Gegenwart“ (MG 61) durcheinander, sobald nicht versucht wird, das Gespenst in die reale Präsenz überführen zu lassen. Egal ob es – wie oben dargestellt wurde – der Zukunft oder der Vergangenheit angehört, ist das Gespenst eine Figur, welches die Gleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich selbst bezweifeln lässt. Die Unruhe hat im Hier-und-Jetzt angefangen, und sie wird die Zukunft zur Unruhe gebracht haben. Es setzt die Opposition „zwischen der wirklichen Anwesenheit und ihrem anderen außer Kraft“ (MG 62). Die Gespenstigkeit des Gespensts ist nur „in der Zeitform eines aus den Fugen gegangenen Präsens, in der Fügung einer radikalen unverfugten Zeit ohne die Sicherheit einer Konjunktion“ (MG 34) aufzufassen.

Um sich der Tatsache des Verbündens gegen die Gespenster zu nähern, spielt Derrida mit dem französischen Wort „*conjurat*“, das auf Deutsch *Beschwörung* und zugleich *Verschwörung* heißt. „*Conjurat*“ heißt *Verschwörung*, in diesem Sinne geht es um einen geheimgehaltenen Kampf gegen eine überlegene Macht bzw. selbstsichere Hegemonie. „Eine Verschwörung ist zunächst eine Allianz, gewiß, manchmal auch eine politische, mehr oder weniger geheime, wenn nicht stillschweigende, ein Komplott oder eine Konspiration. Es geht darum, eine Hegemonie zu neutralisieren oder eine Macht stürzen.“ (MG 72) „*Conjurat*“ heißt aber auch *Beschwörung* in seiner magischen Bedeutung, die das Herbeirufen eines Geistes bzw. einen Appel, der durch die Stimme zum Kommen veranlasst (vgl. MG 63), fordert. „*Conjurat*“ heißt aber auch „*conjurement*“, *Beschwörung* im Sinne eines magischen Exorzismus. Es geht um einen Versuch, den bösen Geist, das dämonisierte Gespenst bzw. die diabolisierte Kraft zu zerstören und zu verleugnen. Dieser Exorzismus besteht darin, „in Form einer Zauberformel zu wiederholen, daß der Tote wirklich tot ist“ (MG 72) und damit nicht als Gespenst, als eine Art Phantom, post mortem wiederkehrt.

„Diese Taktik“, so Derrida, „kennt man.“ (MG 72) Man möchte den Tod wie ein Gerichtsmediziner wirksam feststellen, weil nichts weniger sicher ist, als „dass das, dessen Tod

man wollte, auch tatsächlich tot ist [...]“ (MG 72f.) Dieser Anspruch wohnt auch den Diskursen über das Ende inne. Der Verschwörung folgt die Beschwörung, oder umgekehrt. Um gegen den Kommunismus zu verschwören, ist es notwendig, ihn zu beschwören, ihn immer wieder mobilzumachen, um ihn zu exorzieren. Der Verschwörer hat, so Derrida, keine Angst mehr vor seinem Feind, solange der zu beschwörende Feind eine schon identifizierte Form annimmt. Nur das, was ins Tageslicht kommt und repräsentierbar ist, kann vernichtet werden. „Vielleicht hat man keine Angst mehr vor den Marxisten, wohl aber hat man noch Angst vor gewissen Nicht-Marxisten, die auf das Marxsche Erbe nicht verzichtet haben, Krypto-Marxisten, Pseudo- oder ‚Para-Marxisten‘.“ (MG 76)

In diesem Sinne bringt Derrida in den Begriffen von *conjuración* (*Verschwörung* und *Beschwörung*) eine andere Bedeutung in Anschlag, nämlich zu *schwören*, eine *Verantwortung* zu übernehmen, indem man nicht auf die Erbschaft verzichtet, sich aber auf performative Weise verpflichtet (vgl. MG 76). Die verantwortliche Übernahme des Erbes beinhaltet eine gewisse Veränderung, weil man es siebt, filtert, kritisiert, während man es (re-)affiziert. Jeder Übernahme des Erbes wohnt eine Abweichungsmöglichkeit inne, sodass man eventuell die Grenzen der Berechenbarkeit überschreitet. „Ein Erbe versammelt sich niemals, es ist niemals eins mit sich selbst.“ (MG 32) Hinter dem Erbe ist nur eine undarstellbare Differenz anzutreffen. Wenn es um die Repräsentation geht, und wenn es immer noch eine Versammlung gibt, ist die Differenz bzw. Teilung Derrida zufolge immer stärker als die Einheit. Die gespenstische Bewegung des Erbes lässt nicht einen Ursprung vom Erbe definieren, höchstens die Rückverweise, die schon von Anfang an geteilt und nicht darstellbar sind. Die kritische Übernahme des Erbes kann deshalb nicht darin bestehen, das Ende des Erbes auszurufen, weil das Erbe, das sich nicht in einem Punkt versammeln lässt, das Verkünden seines Endes unmöglich macht.

Dieser Moment, in dem Zukunft und Vergangenheit ununterscheidbar werden, ist die Erfahrung des Gespenstischen bzw. der Unterscheidung zwischen der messianischen Erfahrung und jeder Form der Teleologie. In der unendlichen Arbeit dieser Unterscheidung besteht das Messianische, das sich von jeder Vollendung distanziert. Diese Distanzierung stellt eine Öffnung dar, die eine Öffnung „zur Zeit einer geistererzeugenden Messianizität jenseits allen Messianismus“<sup>483</sup> ist, und nur unter der Voraussetzung eines *Spuks* bzw. durch die *Gastfreundschaft* gegenüber den die strikten Ordnungen erschütternden *Gespensern* verstanden werden kann.

---

<sup>483</sup> Derrida, Jacques: „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft“: in: Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S.85.

In diesem Sinne versucht Derrida, mit der *Hantologie* die Grenzen der Ontologie, Theologie bzw. Onto-Theologie zu überschreiten. Durch die Spuklehre des Gespenstes bzw. die Logik der Heimsuchung schafft es Derrida die strikte Unterscheidung zwischen Anwesenheit und Abwesenheit zu bezweifeln. Das Gespenst beschränkt sich nicht auf das Erscheinen, sodass es den ganzen Raum besetzt (vgl. MG 184). In dem Moment, in dem wir das Gespenst aus unseren Augen verlieren, vervielfältigt es sich. Das Gespenst, das sich *weder* im Modus der Anwesenheit *noch* im Modus der Abwesenheit befindet, kann nur durch die *Hantologie* verstanden werden, der sich die Ontologie nur in einer Bewegung des Exorzismus gegenüberstellt. *Hantologie* steht der Ontologie aber nicht gegenüber, sondern lässt Derrida diese von ihr selbst bestimmen: „Von der anwesenden Abwesenheit, vom Paradoxon, dem Dissens, der Dissonanz, vom Scheitern intentionaler Akte, der Unentscheidbarkeit, vom A-Chiasmischen und der Aporie.“<sup>484</sup> Nur durch Hantologie kann die Unzeitigkeit der Gegenwart des Spuks verstanden werden: „Spuken heißt nicht gegenwärtig sein [...].“ (MG 219) Beim Gespenst, das weder ein Begriff im wissenschaftlichen Sinne noch eine richtige Metapher ist, handelt es sich um das Parasitäre bzw. Virtuelle, das „nicht auf die Opposition von Akt und Potenz reduzierbar ist“ (MG 94), das [u]ndialektisierbar, heterogen, beweglich und dynamisch durch die widerständigen Bewegungen der Ent-eignung, die ihm, dem Anderen, eigen ist.“<sup>485</sup> Das Gespenst, das die binäre oder dialektische Logik überschreitet, deutet für Derrida notwendig auf das Ereignisdenken hin (vgl. MG 93). Das ist zugleich die Überschreitung der Logik, die „*Wirklichkeit* (präsent, aktuell, empirisch, lebendig – oder nicht) und *Idealität* (regulative oder absolute Nicht-Präsenz) unterscheidet oder einander gegenüberstellt.“ (MG 94) Die Logik des Gespenstes scheint heute für Derrida immer mehr durch das erwiesen, „was in der wissenschaftlichen, also technisch-medialen, also öffentlichen oder politischen Ordnung an Phantastischem, Phantomatischem, ‚Synthetischem‘, ‚Prothetischem‘ und Virtuellem vor sich geht.“ (MG 94) Es erinnert uns an die nicht lokalisierbaren Stimmen, die genauso in dergleichen fiktiven Gegenwart verwurzelt sind, unrepräsentierbar in dem geschlossenen System verbleiben und jegliche Rede, die eindeutig sein will, gefährden.

Derrida erinnert uns mit den Gespenstern an das Leben, das stets von dem Tod heimgesucht wird, und daran, noch nicht geboren zu sein. Er erinnert uns an jene, die nicht da, noch nicht gegenwärtig und lebendig sind. Diese sind die Fragen von Leben-und-Tod jenseits jeglicher Opposition. Obwohl die Themen des Endes und all diese Diskurse schon ein

---

<sup>484</sup> Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*. Wien: Passagen Verlag 2012, S. 189.

<sup>485</sup> Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*, S. 189.

Bestandteil unserer Kultur geworden sind, sind wir „nicht dazu verurteilt, sie einfach nur starr zu wiederholen.“ (MG 102) Mit der Spuklehre stellt sich die Frage, was die Wiederholung, was das erste und letzte Mal heißen würde. Wie lassen sich die Diskurse über das Ende aus der Perspektive der *Hantologie*, die das Denken des Seins übersteigt, denken? Beispielsweise war schon so oft von dem Tod der Philosophie die Rede. Was bedeutet es zum Beispiel, wenn die Philosophie immer wieder zu ihrem eigenen Wiedergänger geworden ist, immer ihre Auferstehung begehrt hat?

„Wiedergeburt (*Re-naissance*) oder Wiederkehr von Totem (*re-venance*)? Bei Einbruch der Nacht weiß man nicht, ob das unmittelbare Bevorstehen bedeutet, daß das Erwartete schon zurückgekehrt ist. Hat es sich schon angekündigt? Und sich ankündigen, ist das übrigens nicht schon in gewisser Weise da sein? Man weiß nicht, ob das Warten das Kommen der Zukunft vorbereitet oder ob es nach der Wiederholung des Selben, der Sache selbst als Phantom ruft [...]. Dieses Nichtwissen ist keine bloße Lücke. Kein Fortschritt der Erkenntnis könnte eine Öffnung schließen, die nicht mit dem Wissen zu tun haben darf. Also auch nicht mit der Unwissenheit. Diese Öffnung muss die Heterogenität als die einzige Chance einer affirmierten oder vielmehr reaffirmierten Zukunft bewahren. Sie ist die Zukunft selbst, sie kommt von ihr.“ (MG 58)

Den Diskursen über das Ende wohnt ein spezifisches Begehren inne, sodass das zu-künftige Kommende schon in der Gegenwart Kontur annimmt und seinen prädestinierten Platz einnimmt.<sup>486</sup> Solche totalisierenden Diskurse gehen von einer Wiederkehr der eigentlichen Bedeutung aus. Der Ordnungszwang dieser Diskurse verwandelt sich zu einer Xenophobie, aus der es jeder Diskussion um die richtigere und falsche Position geht. Was diese Diskurse nicht aushalten können, sind die Spuren, die auf die Spuren des Anderen im Eigenen verweisen. Gegen die xenophobische Tendenz der Diskurse des Endes schreibt das dekonstruktive Denken „die Möglichkeit der radikalen Alterität und Heterogenität, der *différance*“ (MG 109) ein.

Wie oben bereits erwähnt wurde, erschüttert die Logik des Gespenstes jene Logik, die die Wirklichkeit und Idealität voneinander trennt. Ganz am Anfang der Arbeit wurde erklärt, dass die Diskurse über das Ende die Tendenz haben, alarmierend erst dann aufzutreten, wenn die Wirklichkeit nicht zur Idealität passt. Die *Demokratie* stellt als eine der Themen solcher Diskurse ein gutes Beispiel dar. Nach Derrida kann die Demokratie nur aus einem Abstand, Scheitern, einer Trennung, Disjunktion oder Unangemessenheit hervorgehen (vgl. MG 96). Statt vom Ende der Demokratie wegen einem Scheitern in der Verwirklichung des Demokratieideals zu reden, oder von einem Ideal der liberalen Demokratie zu träumen, das

---

<sup>486</sup> Vgl. Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*, S. 28.

angeblich nicht verbesserungsbedürftig sei, schlägt Derrida vor, „von kommender Demokratie zu sprechen (*démocratie à-venir*) [...], und noch nicht einmal von einer regulativen Idee im Kantischen Sinne oder von einer Utopie.“ (MG 96) Die *kommende* Demokratie soll immer das kommen lassen, was sich niemals in Form der Präsenz präsentieren wird. Die Wirklichkeit des Versprechens, das nicht ein onto-theologisches oder teleo-eschatologisches Programm ist, soll die messianische Hoffnung immer im Herzen tragen, sowie

„den eschatologischen Bezug auf die Zu-kunft eines Ereignisses *und* einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit. [...] Erwartung ohne Erwartungshorizont, Erwartung dessen, was man noch nicht oder nicht mehr erwartet, vorbehaltlose Gastfreundschaft und Willkommensgruß, die der absoluten Überraschung des *Ankommenden* im vorhinein gewährt werden, ohne das Verlangen einer Gegenleistung oder einer Verpflichtung gemäß den Hausverträgen irgendeiner Empfangsmacht [Familie, Staat, Nation, Territorium, Boden oder Blut, Sprache, Kultur im allgemeinen, selbst Menschheit], *gerechte* Öffnung, die auf jedes Recht auf Eigentum verzichtet, auf jedes Recht im allgemeinen, messianische Öffnung für das, was kommt, das heißt für das Ereignis, das man nicht *als solches* erwarten und also auch nicht im voraus erkennen kann, für das Ereignis als das Fremde selbst, für jemanden [ihn oder sie], für den man im Eingedenken der Hoffnung immer einen Platz freihalten muß – und das ist der Ort der Spektralität oder der Gespenstigkeit selbst.“ (MG 96f.)

Die Ereignishaftigkeit als Basis für ein Zukunftsdenken fordert, auf die Opposition zwischen der realen Präsenz und ihrem gespenstischen Simulakrum, Wirklichkeit und Ideal und auf die chronologische Zeit als Verkettung der Gegenwart nicht mehr zu vertrauen. „Das dekonstruktive Denken der Spur, der Iterabilität, der prothetischen Synthese, der Supplementarität usw. führt über diese Opposition, führt über die Ontologie, die sie voraussetzt.“ (MG 109) Sie fordert mit den Gespenstern zu leben. Die Diskurse über das Ende als Ergebnisse eines identifizierenden, totalisierenden, den „Tod als *Mangel* an Leben“<sup>487</sup> interpretierenden Denkens, scheitern, wenn etwas nach seinem „Tod“ wiederkehrt, zu seinem eigenen Wiedergänger wird und die Ordnungen störend heimsucht. Wie sind die Diskurse des Endes angesichts des Gespenstes zu begreifen, das nur mehrere Zeiten kennt? Hat man nicht am meisten mit den Gespenstern zu tun, nachdem man ein Ende verkündet? Oder war das, dessen Tod verkündet wurde, immer ein Phantom, das niemals stirbt und immer wieder-künftig bleibt? „Das Eigene eines Gespenstes“, so Derrida, „besteht darin, daß man nicht weiß, ob es, wiederkehrend, von einem ehemals Lebenden oder von einem künftig Lebenden zeugt, denn

---

<sup>487</sup> Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*, S. 50.



der Wiedergänger kann bereits die Wiederkehr des Gespenstes eines verheißenen Lebendigen bedeuten.“ (MG 139)

Auf diesem Topos und aus der Perspektive einer in seiner aus den Fugen geratenen Zeit ermöglicht das Gespenst eine Erfahrung der messianischen Öffnung. Diese Öffnung erzeugt das Gespenst, indem es die Ordnungen der Präsenz, den Bereich der Sichtbarkeit, die Logik des Wirklichen, den Erwartungshorizont, die homogene Chronologie durcheinanderbringt. In diesem Sinne wird das Gespenst insofern zu einer wichtigen Figur für das Zukunftsdenken, als es sich ohne Erbschaft und messianische Hoffnung, ohne absolute Gastfreundschaft und Gerechtigkeit, ohne die Verantwortung und das Versprechen, ohne „Ja“ zu dem/der Ankommenden und „Komm!“ zu der nicht antizipierbaren Zukunft nicht denken lässt. Für ein Zukunftsdenken muss man lernen, mit Gespenstern zu leben.

## **Zusammenfassung und Ausblick**

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit ist von einem breiten Thema der Diskurse des Endes ausgegangen worden. Nach der kritischen Annäherung an diese Diskurse folgte die zu der These der Arbeit führende Frage, inwiefern Jacques Derridas Philosophie für ein Denken der offenen Zukunft fruchtbar gemacht werden kann. In diesem Sinne hat die Arbeit versucht, Jacques Derridas Philosophie als einem die Zukunft affirmierenden Diskurs Gehör zu schenken. Er verzichtet auf den totalisierenden Horizont eines katastrophalen oder utopischen Finales und dessen Repräsentationen und sucht eine andere Möglichkeit für die Zukunftsgestaltung. Wie sich gezeigt hat, bietet Jacques Derrida in seinem philosophischen Werk einen nicht-programmatischen Entwurf für ein Verständnis der Zukunft.

Im Mittelpunkt der Kritik stand ein gewisser Wahrheits- und Geltungsanspruch, der den Diskursen über das Ende innewohnt. Die stets ein Ende verkündende Haltung hat nicht nur mit der Annahme zu tun, dass man das Zukünftige bzw. Kommende kalkulieren oder vorhersehen kann, sondern auch mit dem Anspruch, einen Endzweck zu bestimmen, die Grenzen zwischen dem Eigenen und Anderen festzulegen, die Gegenwart mit einer Bedrohung einer zukünftigen Katastrophe zu verschatten. Die Szenarien, die einen utopischen oder widerspruchslosen Zustand verheißen, sind nicht weniger totalisierend für die Zukunft. Die gewaltsame Sprache dieser Diskurse weist eine innere Verbindung der Metaphysik zur Gewalt auf. Auch wenn die Diskurse über das Ende von einer Katastrophe reden, haben sie eine beruhigende Funktion für die etablierten Ordnungen der Gegenwart, die sich auf identitätsstiftende Grenzziehung, Gegensatzpaare, Ausschlüsse und Kategorisierungen stützen. Obwohl ein kompletter Verzicht

auf diese Mechanismen nicht möglich ist, zeigt der Verdienst Derridas Denkens sich dort, wo die dekonstruktive Lektüre sichtbar macht, dass die Identität nie restlos gebildet und die Institutionen immer destabilisiert werden können. Die dekonstruktive Lektüre ermöglicht, dass die Selbstwidersprüchlichkeiten bzw. die Kontingenzmomente sichtbar werden, die dann gegen den gesicherten Sinn arbeiten. Je mehr die jeder Sinnproduktion innewohnende Heteronomie spürbar wird, desto mehr wird das immer mehr hörbar, was sich „heute“ ankündigt: die Zukunft dessen, was kommt.

Anhand Derridas Vortrag *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie* versuchte diese Arbeit mit Derrida zu diagnostizieren, dass das Verkünden eines Endes in der Philosophie eine längere Tradition hat. Die Rede vom Ende erweist sich somit nicht nur als Symptom des Paradigmenwechsels im 20. Jahrhundert. Wie sich zeigte, war öfter die Rede von dem Tod der Philosophie, sobald sie ihre „erste Bedeutung“ verloren hat oder sie der anderen Stimme Gehör zu schenken verpflichtet war. Wie oft wurde das Ende der Philosophie verkündet? Wie oft ist sie zum eigenen Wiedergänger geworden? Hat der höchst umstrittene Philosoph Jacques Derrida die Gattungsunterschiede zwischen Philosophie und Literatur eingeebnet, weil er die Frage gestellt hat, was die Philosophie von der Literatur über Gesetz und Singularität lernen kann? Wie dargelegt wurde, handelt es sich weniger um die Einebnung der Gattungsunterschiede zwischen der Literatur und Philosophie als um die Anerkennung dessen, dass die Philosophie eher harte Hierarchien als ein Nebeneinandersein auf gleicher Augenhöhe bildet. Es geht um die Fragestellungen, die von der Literatur erlaubt und in der Philosophiegeschichte unterdrückt worden sind. Oder war Derrida ein Anti-Aufklärer, weil er die teleologische Vernunft, die sich gegenüber dem Ereignis als das Unentscheidbare, Unvorhersehbare, Nichtvorzeigbare zu immunisieren versucht, im Namen einer kommenden Aufklärung, der vorbehaltlosen Gastfreundschaft, Singularität, Heterogenität und undekonstruierbaren Gerechtigkeit in Frage gestellt hat?

Diese Fragestellung darf nicht dem Verzicht auf das Erbe der Aufklärung gleichgestellt werden, wie das Interesse an Fiktionalität in der Philosophie nicht das Nivellieren der Unterschiede, sondern das Verfeinern der Differenzen bedeutet. Diese Hinterfragung erweist sich eher als eine Voraussetzung für ein auf die Zukunft gerichtetes Denken, und in dem Fall für eine kommende Aufklärung. Die Zukunft kann nur im Rahmen des Werdens des Erbes gedacht werden. Einerseits kann man auf das Erbe nicht verzichten, beispielsweise auf das Erbe der Metaphysik oder Aufklärung. Andererseits aber versammelt sich das Erbe niemals, weil jede verantwortliche Übernahme durch Filter, Kritik und Aussuchen der verschiedenen Möglichkeiten stattfindet. Der richtige Tod der Philosophie wäre, wenn es für sie eine

maschinell weitergegebene Bestimmung gäbe, wenn ihr Erbe sich nicht zwischen der heterogenen Gabe und der kritischen Wahl bewegen würde. Es handelt sich hier um eine Spektralität bzw. notwendige Heterogenität des Erbes. Das zeigt sich im eigenen Denken Derridas, das sich immer schon an ein Vorgängiges, das selber keine feste Einheit bildet, annähert, indem es darauf *verantwortlich* und der Zukunft geweiht antwortet.

Bereits der von Derrida zitierte Titel der Arbeit „Apokalypse *ohne* Apokalypse“<sup>488</sup> weist seinen Rückgriff auf das religiöse Erbe auf. Ausgehend von dem „apokalyptischen Ton in der Philosophie“ bzw. der apokalyptischen Stimmung, die nicht nur als ein einflussreiches Programm die Philosophiegeschichte beherrscht, sondern auch den politischen und gesellschaftlichen Bereich – und vor allem in den 80er Jahren, in denen er den Apokalypse-Vortrag gehalten hat – immer noch prägt, fokussiert er sich auf die rhetorische Kraft der apokalyptischen Rede, die eine zukünftige Katastrophe verkündet. Die spannende Wende nimmt sein Vortrag dort, wo er hervorhebt, dass *Apokalypso* bzw. das erste Wort der Offenbarung des Johannes gar nicht die Bedeutung einer furchterlichen Katastrophe hat, sondern vielmehr ein gutes Wort für „ich enthülle“ oder „ich offenbare“ ist. In diesem Sinne stellt Derridas Vortrag keine Reflexion darüber dar, inwiefern die Johannes-Apokalypse als eine inspirierende Quelle für die Rhetorik der Endzeitphantasien zu betrachten ist. Vielmehr handelt es sich um eine Kritik am onto-theo-teleo-logischen bzw. griechisch-metaphysischen Zugang, und die damit verbundene Eschatologie und die bestimmte Lesart der Schriften der apokalyptischen Gattung.<sup>489</sup> Anschließend werden zwei Fragen aufgeworfen: Zum einen, ob nicht genau dieser Zugang der Grund der *apokalyptischen* Stimmung sein kann? Zum anderen nähert man sich der apokalyptischen Sprechweise an, um die kryptischen Botschaften mit einem Verlangen nach Kritik und Wahrheit zu entmystifizieren und zu entziffern. Wie ist es aber zu interpretieren, wenn diese maskierte und chiffrierte Schrift der apokalyptischen Gattung, sich eigentlich nicht entziffern lässt und nicht nur *eine bestimmte* Strategie hat?<sup>490</sup>

Die Johannes-Apokalypse bringt mit ihrer zitathaften Struktur alle Bestimmungen – auch die Bestimmungen des Senders und Empfängers, durcheinander. Sie ist nicht restlos zu dekodieren, weil sie die Stimmen, Gattungen und Codes vermischt. Aufmerksam macht Derrida uns darauf deshalb, weil die Offenbarung des Johannes ihm zufolge die Struktur der Sprache

---

<sup>488</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 73.

<sup>489</sup> Es handelt sich hier um keine destruktive, sondern eine immanente Metaphysikkritik. Wie im Einführungskapitel der vorliegenden Arbeit „*Wir sagen nicht Ende*.“ gezeigt wurde, schließt Derrida sich nicht von diesem Gesamtkonzert des Endes aus, insofern wir über keine andere Sprache verfügen, außer die metaphysische. Über die Tatsache hinaus, dass wir auf das metaphysische Erbe nicht verzichten können und das Verkünden des Endes der Metaphysik sich wiederum der Metaphysik einfügen würde, versucht Derrida eher eine Kritik der Metaphysik, nach der die Metaphysik und ihre Zugangsart sich in Frage gestellt sieht.

<sup>490</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Apokalyotischer Ton*, S. 63.

selbst bzw. deren Schriftlichkeit offenbart – und damit jeder Erfahrung, jeder Spur, jedes Diskurses. Die Johannes-Apokalypse enthüllt mit der engel- und zitathaften Struktur, dass der Aufschub bzw. die Verspätung (*différance*) ursprünglich ist. Anstatt ohnmächtiger Zuschauer einer apokalyptischen Vision des zukünftigen Endes zu werden, kann man am Ende der Bibel einen anderen Ansatzpunkt für eine alternative Zukunftsgestaltung finden. *Vielleicht* kann genau diese „Schriftlichkeit“ bzw. „Textualität“ insofern eine Grundlage für ein Zukunftsdenken, das sich mit der „beruhigende[n] Ordnung der Gegenwart“<sup>491</sup> nicht zufrieden gibt, bilden, als die fundamentale *Verstimmung* „den herrschenden Vertrag oder herrschenden Konkordat aus der Fassung zu bringen“<sup>492</sup> vermag. Die Schriftlichkeit der Johannes-Apokalypse, die Derrida zufolge „Selbst-Darstellung [*autoprésentation*] der apokalyptischen Sprache“<sup>493</sup> ist, lässt sich nicht mittels der Identitätslogik und dem chronologischen Zeitverständnis denken.

Der Text wird apokalyptisch in dem Moment, wo man nicht mehr weiß, wer spricht, wer der Sender oder Empfänger ist, wer sich an wen richtet, „wer seine Stimme oder seinen Ton dem anderen leiht [...]“<sup>494</sup>. Die Unbestimmtheit der Sendungen und Botschaften verlangen, gelesen – nicht entziffert – zu werden.<sup>495</sup> Das heißt, dass es sich um dasjenige handelt, das sich immer dem absoluten Wissen entzieht, und nicht um eine letzte Wahrheit, eine gesicherte, eindeutige Mitteilung oder eine gegenwärtige Repräsentation, die enthüllend ist. Auf dem Feld der Textualität bzw. des „allgemeinen Textes“, zu dem Derrida die apokalyptischen Diskurse zu ziehen versucht, werden jegliche strukturbedingte Illusion bezüglich des Sinnes, Wesens, Bewusstseins, der Wahrheit oder Bedeutung zerstört. Durch diese Überschreitung wird die angenommene Autorität beraubt. Die Schriftlichkeit hebt die Nachträglichkeit hervor, und diese weist auf die Ausstreichung des Mythos des anwesenden Ursprungs und den Antwortcharakter jedes Diskurses hin.<sup>496</sup> Auch den Diskursen, die das Ende verkünden, den Endzweck zeigen, eine Grenze ziehen, geht die Frage bzw. der Ruf von dem unidentifizierbaren Anderen voraus. Auch die Diskurse über das Ende müssen sich in diesen spektralen

---

<sup>491</sup> Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 61.

<sup>492</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 64.

<sup>493</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 60.

<sup>494</sup> Derrida, Jacques: *Apokalyptischer Ton*, S. 60.

<sup>495</sup> Vgl. zur Unterscheidung zwischen dem Akt des Lesen und des Entziffern Zeillinger, Peter: „...“ (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen““: in: Schmidt, Matthias (Hg.): *Rücksendungen zu Jacques Derridas «Die Postkarte»*. Ein essayistisches Glossar. Wien: Verlag Turia + Kant 2015, S. 24f.

<sup>496</sup> Vgl. zur Textualität und Offenbarung als Ereignis Zeillinger, Peter: „Repräsentation einer Leerstelle, oder: Auszug ins Reale. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch nicht stattgefunden hat“: in: Appel, Kurt/Raschke, Carl (Hg.): *The Crisis of Representation. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Band 4/2. Göttingen: V&R Unipress 2018, S. 212-282.

Wiederholungszusammenhängen befinden. Diesen Verweis bzw. dieses nicht ausgesprochene Geheimnis, dass jeder Diskurs seinen Ursprung in einer nicht heilbaren Wunde hat, im eigenen Diskurs zu bezeugen, wird somit zu einem Schritt in Richtung eines offenen Diskurses. Die Syntax *ohne* im Zitat „Apokalypse ohne Apokalypse“, die jeder Logik der Identität und des Widerspruchs entgegensteht, weist noch die Ereignishaftigkeit auf. Diese, mit der Textualität zusammenstehende Ereignishaftigkeit verlangt, einen anderen Zugang als einen metaphysischen. Aus dieser Sicht steht am Ende der Bibel nicht mehr eine Schrift, die eine apokalyptische Vision des Endes verbreitet. Es handelt sich nicht mehr um ein punktuell vorhersagbares Ende und großes Finale oder einen Traum der Erlösung, sondern um eine Affirmation des mit dem apokalyptischen Ruf des „Komm!“ zum Ausdruck gebrachten Kommenden. Der Inhalt von diesem Ruf wird wiederum von dem Anderen bestimmt. Das Ereignishaft sprengt den Gegenwartshorizont und unterbricht den erwartbaren, normalen Lauf der Dinge. Dieses Kommende, weil es nicht identifizierbar und repräsentierbar ist, hat in seiner Singularität die Kraft, *hier und jetzt* die Ordnungen der Gegenwart und den Raum des Möglichen zu verändern. Im derridianischen Sinne ergibt dieses Hier-und-Jetzt sich unabhängig von der Gegenwart und Präsenz. Auf diese Weise kommt man von den Vorstellungen des Endes zu den Fragen des Messianischen.

Wie im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit anlehnend an Zeillingers Hinweise auf dem Apokalypse-Vortrag in seinem Werk *Nachträgliches Denken*<sup>497</sup> dargestellt wurde, steht der Antwortcharakter jedes Diskurses bzw. die Tatsache, dass jeder Diskurs auf einen vorgängigen Ruf verpflichtet ist. Dieser Antwortcharakter wurde in dieser Arbeit stark mit Derridas *Denken der Verantwortung* in Verbindung gebracht. Allein das semantische Netz der *Verantwortung* besonders im Französischen und Englischen verweist auf die Verwandtschaft der Antwort und Verantwortung. Die unvermeidliche Situation des Antworten-Müssens auf die *Spur* des *Anderen* in jedem Diskurs bzw. Sprechen führt zu einer Betrachtung des Versprechens. Dieses Versprechen wird von der Dekonstruktion insofern bejaht und bezeugt, als sie als affirmativer Diskurs dieses Versprechen als etwas betrachtet, das schon vor dem eigenen Sprechen angefangen hat und als etwas Vorangegangenes dem Gesagtem vorausliegt. Die Anerkennung dessen, dass der Anspruch des Anderen dem eigenen Diskurs vorausliegt, dass dieses Versprechen deshalb unerfüllbar ist, wird zunächst eine Voraussetzung für einen nicht programmatischen Entwurf eines Zukunftsdenkens. Ein weiteres Merkmal zeigt sich als das Bezeugen des Rufes bzw. das Bewahren der Spur des Anderen im eigenen Diskurs. Damit es

---

<sup>497</sup> Vgl. Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken*, S. 184.

sich aber nicht in einen Aneignungsprozess verwandelt, muss dieses Bewahren immer auf die Unberechenbarkeit des Anderen gerichtet bleiben. Eine nicht-programmierte, ereignishaft erfindung des Anderen, die Bejahung dieses Unentscheidbaren und das Kommen-Lassen des absoluten Anderen, ohne es zu kalkulieren, zeigt sich als einzige Chance für die Öffnung auf die Zukunft.

Wie bekannt ist, hängt die Verantwortung in der abendländischen Tradition immer mit dem handelnden, autonomen Subjekt, Bewusstsein und Freiheit etc. zusammen. Derrida bringt dagegen das im Schatten gebliebene Andere, das beim Antworten auf den Ruf des Anderen nachträglich entstehende Subjekt und die unerschöpfliche Verantwortung ins Spiel. Eine solche Verantwortung, deren Übernahme keine Entscheidung eines freien Subjekts ist, wird immer von der Erfahrung des Unmöglichen heimgesucht. Die undekonstruierbare Verantwortung übersteigt die Grenzen des Möglichen, kennt keinen institutionellen Horizont oder einen des guten oder schlechten Gewissens. Es handelt sich aber nicht um das Unmögliche, das dem Möglichen entgegengestellt ist. Wichtig ist die Frage, wie ein solches Verständnis der Verantwortung in ihrer Ereignishaftigkeit den Bereich des Möglichen für ein Denken der Zukunft transformieren kann. Nun geht es um die Verantwortung, deren Erfüllung stets scheitert; um eine Gabe, die die Ökonomie des Tausches überwindet; um die Gerechtigkeit, die die Grenzen des Rechts überschreitet. Im ethisch-politischen Bereich wird es zu einem Kriterium für jeden Entwurf, das Unmögliche zu wollen.

Die Frage der Zukunft kann nicht ohne die Frage der Verantwortung gestellt werden. Die Aufgabe besteht aber darin, wie man die Verantwortung neu denken kann. Es zeigt sich mit Derrida, dass man weder die Frage der Zukunft, noch die Frage der Verantwortung ohne den Bezug auf diejenigen stellen kann, die nicht da, noch nicht da, nicht mehr gegenwärtig, lebendig, repräsentiert oder repräsentierbar sind.<sup>498</sup> Man wird von einem Ort zu dieser ereignishaften Verantwortung gerufen, der sich innerhalb der Grenzen einer lebendigen Gegenwart und der Abwesenheit eines Toten nicht charakterisieren lässt. Derridas Verständnis der Verantwortung kann nicht mehr auf dem Boden der als Metaphysik der Präsenz verstandenen Philosophie verstanden werden. Wie im dritten Kapitel gezeigt wurde, braucht es den Boden der *Erfahrung des Gespenstischen*.

Diese von dem Unmöglichen und von einem „Vielleicht“ heimgesuchte Erfahrung hat keinen definierbaren Inhalt, weil das Kommende in seiner Unbestimmtheit kommt. Diese Erfahrung, die eine der heterogensten Andersheit ist, nähert sich dem Denken des

---

<sup>498</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster*, S. 11; Derrida, Jacques: *Marx&Sons*, S. 16.

Messianischen an. In diesem unbedingten Messianischen ohne Inhalt liegt die „konkreteste und revolutionärste“ Dringlichkeit eines Hier-und-Jetzt, das von der Gegenwart und Präsenz entkoppelt ist. Diese Dringlichkeit fordert im Hier-und-Jetzt eine Unterbrechung des normalen Laufs der Dinge und der Zeit. Das Messianische bleibt immer auf das Ereignis des Kommenden gerichtet, das heißt, dass es um eine nie abschließbare Zukunftsöffnung geht. Diese dem Messianischen innewohnende Dringlichkeit für Veränderung der etablierten Ordnungen kann insofern am besten in der Zeitform *futur antérieur* verstanden werden, als das, was für die Zukunft verlangt wird, jetzt schon angefangen hat, die Gegenwart zu transformieren und dort zu intervenieren.<sup>499</sup>

In diesem Sinne heißt „mit den Gespenstern zu leben lernen“<sup>500</sup> die Verantwortung der offenen Zukunft zu tragen und deren Effekt auf die etablierten Ordnungen zu bekennen. Die erste Bedingung wäre dann, die Zukunft, die nicht mehr eine Modalität der Gegenwart ist, selbst mit ihrem Unzulässigen, Unentscheidbaren und Erschreckenden auszuhalten. Damit wird der Ort, der selbst der Ort des Gespenstes ist, für das Ereignis, für einen Willkommensgruß an einen Fremden offengehalten. Die Wichtigkeit der Figur des Gespenstes für das Zukunftsdenken besteht nicht nur darin, dass das Gespenst uns an diejenigen erinnert, die nicht gegenwärtig, lebendig sind oder nicht repräsentiert worden sind. Auf seinem Topos macht die Ungleichzeitigkeit der lebendigen Gegenwarten mit sich selbst bzw. die Anachronie das Gesetz. Die Logik des Gespenstes, von dem man nicht weiß, ob es lebendig oder tot, anwesend oder abwesend ist, ob es aus der Vergangenheit oder Zukunft kommt, beunruhigt das stets nach der Identifikation begehrende Denken. Eine Zukunft jenseits jeder Teleologie zu denken, ohne sie im Vorhinein abzuleiten, ist nur mit den Gespenstern möglich, die einen Raum des Nichtwissens öffnen, um den dezentrierten Stimmen Gehör zu schenken. Diese Öffnung raubt alle Versicherungen und gefährdet die totalisierenden Zukunftsorientierungen wie die Diskurse über das Ende. Sie erweist sich aber als einzige Chance für die Affirmation der Heterogenität und der Zukunft selbst.

Der Verdienst eines Denkens des Gespenstischen besteht darin, dass es einen Raum öffnet, in dem dem Nichtpräsentierten und Nichtrepräsentierten auch ein Ausdruck verliehen werden kann. Ein Raum wird für das Phantomische, Virtuelle und Singuläre geöffnet, die immer schon den politischen und öffentlichen Raum besetzen aber überblendet werden. Sie bleiben immer noch gegenüber jeder Exorzismusgefahr so wenig identifizierbar wie das

---

<sup>499</sup> Vgl. dazu Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“: in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 25-101.

<sup>500</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Marx ' Gespenster*, S. 13: „Und man *muß* mit ihnen rechnen. Man kann nicht nicht mit ihnen rechnen können, die sie mehr als als einer sind: das sind *mehr als Eine*.“

Gespens selbst, das sich stets vervielfältigt. Die Gespenster werden kommen lassen, niemals aber in Form voller Präsenz, und nur unter der Bedingung des unbedingten Respektes vor der Singularität und Heterogenität. Sie laden einerseits uns ein, die Widerstandsrituale und das, wie man den ethisch-politischen Raum neugestalten kann, neuzudenken. Andererseits wird die Wichtigkeit der Erfahrung des Gespenstischen für die Gerechtigkeit unübersehbar. Die Gerechtigkeit hängt insofern immer mit der gespenstischen Unentscheidbarkeit zusammen, als die Unentscheidbarkeit in jeder Entscheidung, ohne das Gegenteil der Entscheidung zu sein und ohne die Entscheidung in Schwebelage zu halten, andauert. Die Unentscheidbarkeit ist ein Verweis, dass die gerechte Entscheidung immer hier-und-jetzt mit großer Dringlichkeit getroffen werden muss, aber dass die Gerechtigkeit niemals auf das Recht reduziert werden kann. Die Gerechtigkeit bleibt immer das messianische Versprechen und wird angesichts der Singularität immer von der Unentscheidbarkeit heimgesucht.

Von dem bisher Gesagten kann herausgestellt werden, dass Derridas Denken eine andere Zukunftsorientierung als einen Horizont eines katastrophalen oder utopischen Endes ermöglicht. Die vorliegende Arbeit hat dabei weniger eine Suche nach einem Programm für ein auf die Zukunft gerichtetes Denken dargestellt. Vielmehr beansprucht sie, auf Derridas *Sorge* einzugehen. Dafür diene sein Denken dieser Arbeit als Ausgangspunkt für die Hinterfragung der Grundlage der Diskurse über das Ende und darüber hinaus für die Frage der Zukunft. Wie diese Arbeit dargelegt hat, macht Derrida in der Betonung der Singularität, der Unbedingtheit ohne Souveränität, in der Hervorhebung der Kontingenzmomente im sprachlichen Geschehen; durch das Denken der unerschöpflichen Verantwortung, Gerechtigkeit und die die totalisierenden Ordnungen beunruhigenden Gespenster einen konstitutiven und intervenierenden Vorschlag. Dieser Vorschlag ist nicht nur auf die Zukunft gerichtet, sondern zielt auf die Transformationen, die vielleicht leise aber in der Gegenwart anfangen sollen.

Dieser Themenkomplex kann in verschiedene Richtungen erweitert werden. Zum einen würde die Auseinandersetzung Derridas mit dem Erbe Marx' und den konkreten Problemen der Weltordnung in Marx' Gespenster, die in dieser Arbeit nicht behandelt werden konnten, größere Aufmerksamkeit verdienen. Zum anderen kann über die alle Sinnbildungen destabilisierende Bewegung der *différance* hinaus eine Analyse der institutionellen Sinnstrukturen und Institutionalität selbst durchgeführt werden. Ein weiterer Fragehorizont könnte sich auf die Utopien, von denen auch schon ein Ende verkündet worden ist, und die Frage beziehen, inwiefern Derridas Philosophie dem Denken der Utopie eine Aktualisierung für heute liefern kann.



## Bibliographie

### Siglen

- A Derrida, J.: „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“: in: ders: *Apokalypse*. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2012.
- HG Derrida, J.: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der «Krisis»*. München: Fink, 1987.
- MG Derrida, J.: *Marx' Gespenster*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- P Derrida, J.: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Wien: Passagen Verlag 1999.
- PSY Derrida, J.: *Psyche. Erfindung des Anderen*. Wien: Passagen Verlag 2011
- SEK Derrida, J.: „Signatur Ereignis Kontext“: in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1999, S. 325-351.
- VT Kant, I.: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796): in: *Kant's Werke VIII: Abhandlungen nach 1781*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1923, S. 387-406.
- WNS Derrida, J.: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien: Passagen Verlag 2014.

### Literatur

- Attridge, Derek: „Derrida and the Questioning of Literature“: in: Derrida, Jacques: *Act of Literature*. Ed. by Derek Attridge. New York: Routledge 1992, S. 1-29.
- Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“: in: Appel, Kurt/Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption*. Freiburg: Herder 2016, S. 77-111
- Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Bernet, Rudolf: „Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität“: in: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Beiträge von E.W. Orth, P. Ricoeur, B. Waldenfelds, R. Bernet, H. J. Silvermann, S. Strasser*. Band 18, Freiburg/München: Alber 1986, S. 51-113.
- Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit-Verantwortung-Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg/Schweiz: Academic Press Fribourg/Herder 2004.

- Böhler, Arno: „Philosophie ALS künstlerische Forschung. Philosophy on Stage“: in: Böhler, Arno/ Herzog, Christian/ Pechriggl, Alice (Hg.): *Korporale Performanz. Zur bedeutungsgenerierenden Dimension des Leibes*. Bielefeld: transcript Verlag 2013, S. 227-241.
- Böhme, Hartmut: „Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse. Der vornehme apokalyptische Ton“: in: Böhme, Hartmut: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. S. 380-398.
- Caputo John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1997.
- Ciaramelli, Fabio: „Jacques Derrida und das Supplement des Ursprungs“: in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 124-153.
- De Vries, Hent: *Philosophy and the turn to religion*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press 1999.
- Deibl, Jakob Helmut: *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo. Mit einem Vorwort von Gianni Vattimo* (in: Religion and Transformation in Contemporary European Society 5), Göttingen: V&R unipress 2013.
- Derrida, Jacques: *Apokalypse*. Übers. v. Michael Wetzell. Hg. v. Peter Engelmann. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2012.
- Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1998.
- Derrida, Jacques: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“: in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag 1999, 171-195.
- Derrida, Jacques: „Den Tod geben“: in: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 331-445.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rudolphe Gasché. 12. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Übers. v. Susanne Lüdemann. Berlin: Merve Verlag 2003.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. v. Alexander Garcia Düttmann. 8. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Derrida, Jacques: „Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der »Religion« an den Grenzen der bloßen Vernunft“: in: Derrida, Jacques/ Vattimo, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*. Übers. v. Hentschel, Rüdiger; Knop Andreas. Mit einem Vorwort von Rudolf Bernet. München: Wilhelm Fink 1987.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*. Übers. v. Werner Rappl. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 2001.
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. v. Susanne Lüdemann. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Derrida, Jacques: *Marx&Sons*. Übers. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- Derrida, Jacques: *Mochlos oder Das Auge der Universität. Vom Recht auf Philosophie II*. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien: Passagen Verlag 2004.
- Derrida, Jacques: *Gestade*. Übers. v. Monika Buchgeister und Hans-Walter Schmidt. Hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag 1994, S. 21-118.
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Hg. v. Peter Engelmann. Graz/Wien/Böhlau: Passagen Verlag 1986.
- Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Hg. v. Peter Engelmann. 2. Unveränderte Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999.
- Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*. Übers. v. Markus Sedlaczek. Wien: Passagen Verlag 2011.
- Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag 1999.
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques: "This Strange Institution Called Literature". Interview by Attridge Derek. trans. Bennington Geoffrey and Bowlby Rachel.: in: *Acts of Literature*. Ed. by Attridge Derek, New York: Routledge, 1992, 33-75.
- Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. 3. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2014.
- Derrida, Jacques; Roudinesco, Elisabeth: *Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Stuttgart: Klett-Cotta 2006.

- Dolar, Mladen: *His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- Doyon, Maxime: „Der quasi transzendente Status des Ereignisses bei Derrida“: in: *Philosophisches Jahrbuch* 117 (2). 2010, S. 262-285.
- Dreisholtkamp, Uwe: *Jacques Derrida*. München: Beck 1999.
- Flatscher, Matthias: „Derrida – oder die Wiederkehr der Stimme“: in: Alloa, Emmanuel/Fischer, Miriam (Hg.): *Leib und Sprache zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück 2013, S. 111-132.
- Flatscher, Matthias: „Derridas „Politik der Alterität“. Zur normativen Dimension des Kommenden“: in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): *»Die Zukunft gehört den Phantomen«*. Kunst und Politik nach Derrida. Bielefeld: transcript Verlag 2018, S. 305-334.
- Follak, Andrea: *Der „Aufblick zur Idee“: eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.
- Gasché, Rodolphe: „Eine sogenannte »literarische« Erzählung. Derrida über Kafkas »Vor dem Gesetz«“: in: Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. 1. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 256-286.
- Habermas, Jürgen: „Überbietung der temposilierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus. Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“: in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 5. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 191-247.
- Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I“: in: *Theologie der Gegenwart* 45 (1). 2002, S. 42-51.
- Hoff, Johannes: „Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II“: in: *Theologie der Gegenwart* 45 (1). 2002, S. 107-120.
- Husserl, Edmund: „Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie“: in: ders.: *Husserliana*, Bd. 6, Hg. v. Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff 1954, S. 314- 348.
- Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Hg. v. Peter Engelmann. 2. unveränderte Neuauflage. Wien: Passagen Verlag 1996.
- Lüdemann, Susanne: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011.
- Kafka, Franz: „Vor dem Gesetz“: in: *Die großen Erzählungen*. Hg. v. Peter Höfle. 1. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 82-84.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VII*, Hg. v. Wilhelm Weischedel. 14. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.
- Kant, Immanuel: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796): in: *Kant's Werke VIII: Abhandlungen nach 1781*, Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co 1923, S. 387-406.

- Khurana, Thomas: „,...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“: in: Rölli, Marc (Hg.): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München: Wilhelm Fink Verlag: 2004, S. 235-257.
- Marchart, Oliver: „Ein unbedingter Rationalismus. Derrida, die kommende Aufklärung und der Antisemitismus“: in: Lenger, Hans-Joachim/ Tholen, Georg Christoph (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*. Bielefeld: transcript 2007, S. 135-156.
- Mittmansgruber, Markus: *Das „Gespenst“ und seine Apokalypse. Von Jacques Derridas Körper*. Wien: Passagen Verlag 2012.
- Platon: *Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen von J.G. Schlosser*. Übers. v. Johann Georg Schlosser. Vg. v. Friedrich Nicolovus. Königsberg: bey Friedrich Nikolovius 1795.
- Platon: „Phaidros“: in: *Sämtliche Werke 4*. Übers. v. Schleiermacher, Friedrich. 14. Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1981.
- Ruffing, Margit: „Kants „Stimme der Vernunft“ – Analyse einer unauffälligen Metapher“: in: Kauark-Leite, Patricia (Hg.): *Kant and the metaphors of reason*. Hildesheim: Olms, S. 195-204.
- Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter 2008.
- Schüle, Johannes-Georg: *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2016.
- Seeger, Stefan A.: *Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2010.
- Sherwood, Yvonne: „‘Napalm Falling like Prostitutes’. Occidental Apocalypse as Managed Volatility“: in: Feik, C./ Schlöndorff L./ Wieser, V./ Zolles, C./ Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*. Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 39-74.
- Till, Sabine: *Die Stimme zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles Deleuze*. Bielefeld: transcript Verlag 2014.
- Valentin, Joachim: „Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung“: in: Lesch, Walter/Schwind, Georg (Hg.): *Das Ende der alten Gewißheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1993, S.13-26.
- Wetzel, Michael: „Nachwort des Übersetzers: „Apokalypse now“. Der Wahrheitsbegriff der Postmoderne“: in Derrida, Jacques: *Apokalypse*. Übers. v. Michael Wetzel. Hg. v. Peter Engelmann. 4. Aufl. Wien: Passagen Verlag 2012, S. 113-118.

- Zeillinger, Peter: „, (52) Leerstellen, die gelesen werden müssen“: in: Schmidt, Matthias (Hg.): *Rücksendungen zu Jacques Derridas «Die Postkarte». Ein essayistisches Glossar.* Wien: Verlag Turia + Kant 2015, S. 13-38.
- Zeillinger, Peter: „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“: in: Zeillinger, Peter; Portune, Dominik (Hg.): *nach Derrida. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen*, Wien: Verlag Turia+Kant 2006, S. 173-199.
- Zeillinger, Peter: „How to avoid theology. Jacques Derrida an den Grenzen abendländischen Denkens“: in: Nagl, Ludwig (Hg.): *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo, Religion.* Frankfurt a.M.: Lang 2001, S. 69-107.
- Zeillinger, Peter: *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida; Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida.* Münster: LIT Verlag 2002.
- Zeillinger, Peter: „Offenbarung als Ereignis. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel“: in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 21/1, 2017, S. 25-101.
- Zeillinger, Peter: „Repräsentation einer Leerstelle, oder: Auszug ins Reale. Zur politischen Bedeutung des biblischen Exodus, der historisch nicht stattgefunden hat“: in: Appel, Kurt/Raschke, Carl (Hg.): *The Crisis of Representation. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Band 4/2. Göttingen: V&R Unipress 2018, S. 212-282.
- Zolles, Christian: *Die symbolische Macht der Apokalypse. Eine kritisch-materialistische Kulturgeschichte politischer Endzeit.* Berlin/ Boston: De Gruyter Oldenbourg 2016.
- Zolles, Christian: „Die Zeit apokalyptischer Repräsentation und ihre Aufhebung in Lars von Triers Film *Melancholia*“: in: Appel, Kurt/Dirscherl, Erwin (Hg.): *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption.* Freiburg: Herder 2016, S. 282-304.
- Zolles, Christian; Zolles, Martin; Wieser, Veronika: „Einleitung. Auf den Spuren abendländischer Apokalyptik“: in: Feik, C./ Schlöndorff L./ Wieser, V./ Zolles, C./ Zolles, M. (Hg.): *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit.* Berlin: Akademie Verlag 2013, S. 11-38.

## Internetquellen

- Flatscher, Matthias: „Was heißt Verantwortung?“ Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“: in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1). 2016, S. 125-164. Der Artikel ist online verfügbar unter: <https://www.praktische-philosophie.org/flatscher-2016.html> [Zugriff 02.09.2018]

## Abstract (Deutsch)

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den Diskursen über das Ende. Diese Diskurse werden in dieser Arbeit insofern für problematisch gehalten, als sie die für unser ethisch-politisches Leben bedeutsamen Selbstwidersprüchlichkeiten, Konsequenzen oder Annahmen überdecken; einen Wahrheits- und Geltungsanspruch auf den heterogenen Räumen erheben. Die Arbeit untersucht dabei Möglichkeiten eines Zukunftsdenkens, das die Gegenwart nicht vom Ende her betrachtet, sondern sich an eine offene Zukunft richtet, die „*hier und jetzt*“ die totalisierenden Ordnungen zu stören beginnt. Ausgehend von seiner immanenten Metaphysikkritik wird als die These der Arbeit dargestellt, dass Jacques Derridas Philosophie eine Grundlage für ein solches Denken bildet, das sich auf die Zukunft richtet. Im Zentrum der Arbeit steht Derridas Vortrag *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*, in dem er sich auf die apokalyptischen Sprechweisen, die mit ihrer zitathaften Struktur als Selbst-Darstellung der Struktur der Sprache selbst zu betrachten sind. Auf der Hauptachse legt diese Arbeit dar, wie Derrida zwischen dieser Schriftlichkeit der Offenbarung des Johannes und dem Ereignisdenken einen Bogen spannt. Dadurch fordert Derrida die metaphysische Leseart der Apokalypse heraus und führt zu einer „Apokalypse ohne Apokalypse“, die weniger mit einer apokalyptischen Vision eines Finales und mehr mit dem messianischen Ereignis zu tun hat. Dieses messianische Ereignis, das nur im Modus des *vielleicht* stattfindet, bricht mit der gewöhnlichen Ordnung der chronologischen Zeit bzw. führt die Unentscheidbarkeit der Anwesen- und Abwesenheit ein. Diese Störung und Unentscheidbarkeit – überhaupt die Zukunft – aushalten zu können, erweist sich als das Vermögen der Zukunftsphilosophen. Über die Schriftlichkeit hinaus ermöglichen die sprachphilosophischen Überlegungen Derridas dieser Arbeit die Bewegung der *différance*, den Antwortcharakter jedes Diskurses bzw. das Bezeugen-Müssen eines abwesenden Anderen im eigenen Sprechen als Ansatzpunkte für Derridas Denken der Verantwortung im zweiten Kapitel hervorzuheben. Die Erfüllung dieser Verantwortung wird stets von dem immer ihr vorausliegenden, dennoch nicht identifizierbaren Ruf des Anderen und von der Erfahrung des Unmöglichen heimgesucht. Die entscheidende Frage für diese Arbeit lautet, inwiefern Derrida in der biblischen Schrift eine Grundlage für eine Zukunftsorientierung entdeckt, der die etablierten Ordnungen stört und den herrschenden Vertrag aus der Fassung bringt. Im dritten Kapitel macht die Arbeit anhand der Figur des Gespenstes deutlich, dass die Frage der Zukunft weder ohne die eines solchen störenden Entwurfs (nicht als ein Programm, sondern als ein Versprechen), noch ohne die der Verantwortung in Bezug auf diejenigen, die nicht gegenwärtig oder noch nicht da sind, die nicht (re-)präsentiert werden, gestellt werden darf.

## **Abstract (English)**

This thesis is focused on the discourses about the end. In this work, these discourses are considered problematic in so far as they cover the self-contradictions, consequences or assumptions which are important for our ethical-political life; they claim truth and validity in heterogeneous spaces. The work deals with the possibilities of thinking about a future that does not view the present from the end but addresses an open future that begins to disturb the totalizing orders "here and now". Originating from his immanent critique of metaphysics the thesis of the work shows that Jacques Derrida's philosophy offers a basis for such thought of the future. Derrida's lecture *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy* is at the center of the work. Therein he refers to the apocalyptic modes of speech, which with their citation-like structure are to be regarded as self-representations of the structure of language itself. On its main axis, this work explains how Derrida links this textuality of John's Revelation with the thinking of the event. Thus Derrida challenges the metaphysical reading of the apocalypse and leads to an "apocalypse without apocalypse", which deals less with an apocalyptic vision of a finale but more with a messianic event. This messianic event, which takes place only in the mode of the *perhaps*, breaks with the usual order of chronological time. To be able to endure this disturbance and undecidability - the future in general - seems to be the capability of the philosophers of the future. In addition to the textuality, Derrida's linguistic-philosophical reflections allow this work to emphasize the responsiveness of each discourse, the fundamental supplementarity and the testimony of an absence in one's own speech as starting points for Derrida's thinking of responsibility in the second chapter. The fulfillment of this responsibility is always haunted by the call of the "other", which is always ahead of it and yet not identifiable, and by the experience of the impossible. The deciding question for this work was to what extent Derrida discovered a draft for a future orientation in the biblical script that disturbs the established orders and destabilizes the ruling treaty. In this sense, the work makes it clear, through the hauntology and the figure of the ghost in the third chapter, that the question of the future cannot be posed without the question of such a destabilizing plan, nor without the question of responsibility in relation to those who are not present or not yet there, who are not (re-)presented.