

Joseph Just (149), Zeitgenössische französische Denker.  
Erne Bilanz, Freiburg i. Br. (Rombach) 1998, 163-185.

WERNER STEGMAIER

### »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«: Jacques Derrida

Dieser Beitrag reiht sich ein in den Versuch, eine Bilanz zu erstellen, eine Bilanz des Denkens zeitgenössischer französischer Denker. Bilanzen gehören der Ökonomie an; ihr Hauptzweck ist, erkennen zu lassen, ob mit Gewinn oder Verlust gewirtschaftet wurde. Was bedeutet das für das Denken? Was können Gewinn und Verlust im Denken sein? Wenn sich bei einer ökonomischen Bilanz herausstellt, daß mit Verlust gewirtschaftet wird, versucht man, die Geschäfte anders zu führen, oder wechselt die Geschäftsführung aus. Kann man das auch im Denken? Kann man anders denken, als man denkt, und kann man andere für sich denken lassen, andere, die man dann austauschen kann? Was würde das über das Denken selbst aussagen? Wäre Denken, das andere für mich übernehmen, noch Denken, wie wir es zu denken pflegen, also Selbst-Denken, Wagnis und Pflicht, sich seines »eigenen Verstandes zu bedienen«?<sup>1</sup> Andererseits: Niemand fängt ohne Vorgaben anderer zu denken an; man kann gar nicht anders, als sich anderem Denken anzuschließen. Heißt sich seines »eigenen Verstandes zu bedienen« dann eben dies, daß man Bilanzen anderen Denkens zieht?

Die Frage hat, wie sich zeigen wird, unmittelbar mit Dekonstruktion und Gerechtigkeit, mit dem Denken Jacques Derridas zu tun. In seinem Fall ist eine Bilanz jedoch zugleich besonders heikel. Es geht da um einen Denker, der in atemberaubend rascher Folge bis zu diesem Augenblick immer neue Schriften erscheinen läßt, mit jeder dieser Schriften neu überrascht und nicht nur mit seinen Schriften: 1930 geboren, in Algerien, am Rand des damaligen Frankreich, Jude, ohne zunächst mehr darauf aufmerksam zu sein, als äußere Zwänge dazu nötigten,<sup>2</sup> als Junge darauf versessen, professioneller Fußballer zu werden, zunächst durchs »baccalauréat« gefallen, aber begierig nach Rousseau, Gide, Nietzsche, Valéry, Camus, wollte er nun Lehrer für Literatur werden, wendete sich

<sup>1</sup> Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: I. Kant., Werke in zehn Bänden, W. Weischedel (ed.), Darmstadt 1968, Bd. 9, p. 53.

<sup>2</sup> Zur Biographie Derridas cf. Geoffrey Bennington und Jacques Derrida: Jacques Derrida, Paris 1991, deutsch: Jacques Derrida. Ein Porträt, aus dem Französischen übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt/M. 1994, und darin: »Curriculum Vitae«, p. 331-341.

jedoch, nach der Lektüre Kierkegaards und Heideggers, der Philosophie zu, schaffte den Einzug ins *Lycée Louis-le-Grand* in Paris, nach neuerlichen Rückschlägen auch in die *Ecole normale supérieure*, erlangte schließlich die *agrégation*, wurde Lehrer in Le Mans, Assistent an der Sorbonne – um dann, nach der Übersetzung und preisgekrönten Darstellung eines Textes von Husserl zum Ursprung der Geometrie,<sup>3</sup> 1967 mit drei Werken zugleich zu erscheinen: einer Problematisierung des Zeichens in der Phänomenologie Husserls, die deren Grundvoraussetzungen trifft, unter dem Titel *Die Stimme und das Phänomen*,<sup>4</sup> einem eigenen Ansatz zu einer Philosophie des Zeichens, der sich auf die Schrift beruft, unter dem Titel *Grammatologie*,<sup>5</sup> und einer – ja – Bilanz vor allem des zeitgenössischen französischen Denkens unter dem Generaltitel *Die Schrift und die Differenz*.<sup>6</sup> Seit 1964 Professor für Philosophie an *Grandes Ecoles* in Paris, außerhalb der klassischen Universitätslaufbahn, beteiligte er sich maßgeblich an der Gründung einer neuen akademischen Institution, des *Collège International de Philosophie*, das mit der pyramidalen Ordnung des Wissens – die Philosophie an der Spitze über den Wissenschaften und den Künsten – brechen sollte und 1983 seine Arbeit aufnahm. Spätestens mit Titeln wie *La dissémination*, *Marges de la philosophie* und *Positions*, mit denen er 1972 herauskam,<sup>7</sup> wurde sein Name zu einem Markenzeichen, das zunächst vor allem in den USA, dann mehr und mehr auch in Europa Anklang fand. Bald schon eine Fülle internationaler Verpflichtungen und Ehrungen. In Frankreich wurde ihm dennoch ein Universitätslehrstuhl vorenthalten. Auch in Deutschland stieß sein Denken unter professionellen Philosophen bisher weithin auf Ablehnung. Man bilanzierte es, zumal als Titel

<sup>3</sup> Edmund Husserl: *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris 1962, deutsch: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«, aus dem Französischen v. Rüdiger Hentschel und Andreas Knop, mit einer Einleitung von Rudolf Bernet, München 1987.

<sup>4</sup> *La voix et le phénomène*. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1967, deutsch: *Die Stimme und das Phänomen*. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls, aus dem Französischen übers. und mit einem Vorwort versehen von Jochen Hörisch, Frankfurt/M. 1979.

<sup>5</sup> *De la Grammatologie*, Paris 1967, deutsch: *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt/M. 1974.

<sup>6</sup> *L'écriture et la différence*, Paris 1967, deutsch: *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt/M. 1972.

<sup>7</sup> *La dissémination*, Paris 1972, deutsch: *Dissemination*, Peter Engelmann (ed.), übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 1995; *Marges de la philosophie*, Paris 1972, deutsch: *Randgänge der Philosophie*, Peter Engelmann (ed.), Wien 1988; *Positions*, Paris 1972, deutsch: *Positionen*, übers. v. Dorothea Schmidt unter Mitarbeit von Astrid Wintersberger, Graz/Wien 1986.

wie *Glas*, *L'archéologie du frivole*, *Eperons*, *La carte postale* folgten,<sup>8</sup> vorwiegend unter »postmoderner Beliebigkeit«. Denn es hält sich offenbar an keinerlei Ordnung. Nicht nur schließen die Schriften Derridas selten aneinander an, bauen kaum aufeinander auf, erscheinen vielfach zerstreut, in unterschiedlichen Sprachen und in verschobenen Chronologien – die Übersetzung mitunter vor dem Original, das dann keines mehr ist<sup>9</sup> –, Derrida liebt es auch, sehr grundlegende Erörterungen an sehr zufällige Anlässe zu knüpfen.<sup>10</sup> In langen Text-Interpretationen, die er »Mikro-Lektüren« nennt, pflegt er ermüdend kleinschrittig und umständlich vorzugehen, dabei oft labyrinthisch auszuschweifen, selten zum Ziel und oft kaum zum Anfang zu kommen, um sich dann plötzlich doch zu den kühnsten philosophischen Thesen aufzuschwingen.

Auf »normale« Wissenschaft, Debatten zu anstehenden Themen unter feststehenden Voraussetzungen, hat er sich kaum eingelassen. Er versucht statt dessen, die Voraussetzungen des Denkens selbst in Bewegung zu bringen, vorzugsweise dort, wo sie kaum jemand vermutet hat: insbesondere in der Schrift und dem Eigensinn ihrer Zeichen, dem Raum der Einschreibung, den sie eröffnet, aber auch in der Verschiebung und Zer-

<sup>8</sup> *Glas*, Paris 1974 (dtsh: Totenglocke, bisher nicht übersetzt); *L'archéologie du frivole*, zuerst als Einführung zur Neuausgabe von Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Charles Porset (ed.) et précédés de »L'archéologie du frivole« par Jacques Derrida, Paris 1973, Einzelausgabe Paris 1990, deutsch: *Die Archäologie des Frivolens*, aus dem Französischen v. Joachim Wilke, Berlin 1993; *Eperons*, *Les styles de Nietzsche*, Venedig 1976 (viersprachige Ausgabe), Paris 1978, deutsch: *Sporen. Die Stile Nietzsches*, übers. v. Richard Schwaderer, überarbeitet v. Werner Hamacher. In: Werner Hamacher (ed.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1986, p. 129-186; *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980, deutsch: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, 1. und 2. Lieferung, Berlin 1982/1987.

<sup>9</sup> Cf. Jacques Derrida: *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege* (Erste, zweisprachige Fassung in: Joseph Graham (ed.), *Difference in translation*, Ithaca 1985, und in: *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Paris 1985, übers. v. Alexander García Düttmann. In: Alfred Hirsch (ed.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, p. 145: »Die Übersetzung ist in Wahrheit ein Moment im Wachstum des Originals; das Original vervollständigt sich in der Übersetzung, es ergänzt sich selber und vervollständigt sich, indem es sich vergrößert.«

<sup>10</sup> Cf. etwa Jacques Derrida: »Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«/Force of Law: The »Mystical Foundation of Authority««. In: *Cardozo Law Review* 11, 5-6 (1990) p. 920-1045 (bilingual presentation, engl. transl. Mary Quaintance), deutsch: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, aus dem Französischen übers. von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1991, französisches »Original« Paris 1994. Derrida knüpft in dieser Schrift, aus der der Satz »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit« stammt, das Problem der Gerechtigkeit an den Umstand an, daß er von seinem (amerikanischen) Gastgeber genötigt wurde, in der Sprache des Gastlandes zu sprechen. In »Le mot d'accueil«, in: J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris 1997, p. 37-211, legt er, anknüpfend an seine Pflicht, die Gäste eines Symposiums zum Gedanken an Emmanuel Levinas willkommen zu heißen, dessen Philosophie als Philosophie der Gastlichkeit dar (s.u.).

streuung des Sinns, den sie bewirkt, in der Zeit, die auf diese Weise gegeben wird, und im Tod, durch den diese Zeit begrenzt wird, insgesamt in »Rändern« des Denkens, wie er sie nannte, die es in Paradoxien und Aporien »erfährt«. <sup>11</sup>

Derrida hat selbst einmal eine »Bilanz« seines Denkens gezogen, aus Anlaß der »soutenance d'une thèse de doctorat d'Etat« an der Sorbonne, die er 1980 schließlich doch versuchte. <sup>12</sup> An erster Stelle, sagt er dort, seien für ihn nicht »philosophische Inhalte, Themen oder Thesen, Philosophie, Poeme, Theologeme, Ideologeme« gestanden, »sondern vor allem und untrennbar davon signifikante Rahmen (*cadres*), institutionelle Strukturen, pädagogische oder rhetorische Normen, die Möglichkeiten des Rechts, der Autorität, der Bewertung, der Repräsentation auf ihrem tatsächlichen Markt«, Bedingungen also des philosophischen Denkens überhaupt. <sup>13</sup> Solche Bedingungen hätten schon der »Idee einer thetischen Darstellung« entgegengestanden. <sup>14</sup> »Um schnell zu machen«, faßt er sein Denken statt dessen unter dem Wort »Dekonstruktion« zusammen. »Dekonstruktion« ist sein Wort, ein Kunstwort, das er – neben einer ganzen Reihe anderer – selbst geprägt hat, von dem er aber zugleich sagt, daß er es »niemals gemocht« und daß sein »Schicksal« ihn »unangenehm überrascht« habe. <sup>15</sup> Denn es beschied seinem Denken das »Schicksal«, zu einem »-ismus« zu werden, zum »Dekonstruktivismus«, und mit diesem »-ismus« wird ihm wieder ein Streben nach einer Ordnung, einer einheitlichen, damit aber auch begrenzten Ordnung unterstellt.

Als »-ismus« bilanziert zu werden, wird keinem wirklich philosophischen Denken gerecht. Jeder philosophische »Entwurf«, so Derrida, »wird strukturiert, konstruiert, entworfen, um von allen anderen Entwürfen (vergangenen, gegenwärtigen und sogar zukünftigen) Rechenschaft abzugeben und aufzuzeigen, worin sie gründen.« Kein philosophischer Ent-

<sup>11</sup> Cf. Jacques Derrida: *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Paris 1996, p. 35.

<sup>12</sup> Zunächst auf Englisch und Spanisch erschienen, dann auf Französisch unter dem Titel »Ponctuations: le temps de la thèse«. In: Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris 1990, p. 439-459, deutsch: »Punktierungen – die Zeit der These«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (ed.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/M. 1997, p. 19-39. Derrida holte damit nach, was im deutschen Hochschulsystem der Habilitation entspricht. Zum französischen Hochschulsystem cf. Bernd Schwibs: »Kurze Erläuterung zum französischen Hochschul- und Forschungssystem«. In: Didier Eribon, Michel Foucault. *Eine Biographie*, aus dem Französischen v. Hans-Horst Henschen, Frankfurt/M. 1991, p. 499-509.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 32.

wurf kann sich gleichgültig neben andere stellen, er muß, könnte man sagen, alle übrigen bilanzieren, um ein philosophischer Entwurf zu sein. Das aber heißt dann auch, so Derrida, daß »er sie überbietet, sie überschreitet, sie in sich einschreibt«, <sup>16</sup> – und damit hat man einen ersten Begriff der »Dekonstruktion«: indem ein Entwurf andere Entwürfe auf seine Weise rekonstruiert, destruiert er sie zugleich – er dekonstruiert sie.

Philosophisches Denken könnte also immer auch heißen, anderes Denken zu bilanzieren, und anderes Denken zu bilanzieren wiederum, es zu dekonstruieren. Aber kann man anderem Denken gerecht werden, wenn man es dekonstruiert? In der Ökonomie gibt es unterschiedliche Bilanzen, »ordentliche« wie die Jahresbilanz und »außerordentliche« wie die »Auseinandersetzung-«, »Fusions-«, »Sanierungs-« und »Liquidationsbilanz«. Sie können unterschiedlichen Zwecken dienen (es gibt »Erfolgs-« und »Vermögensbilanzen«), unterschiedlichen Vorschriften gehorchen (z.B. als »Handels-« und als »Steuerbilanz«) und sich nach Wirtschaftszweigen und Unternehmensformen unterscheiden. Sie folgen darin unterschiedlichen Vorgaben – Derrida hat dafür den Namen »Strategien«. Vorgaben oder »Strategien« einer Bilanz machen dadurch, daß sie etwas sichtbar machen, zugleich anderes unsichtbar. Auch dies gehört nach Derrida zur Dekonstruktion: Sie destruiert so, daß das, was destruiert wird, gar nicht mehr sichtbar ist, gar nicht mehr bemerkt wird.

Das schließt Gerechtigkeit jedoch nicht aus; das Wort »Bilanz« selbst, das von lat. »bi-lanx«, »doppelte Waagschale« kommt, steht für Gerechtigkeit. Die ökonomische Bilanz ist das rechtlich vorgeschriebene Verfahren, die Gerechtigkeit in der Führung der Geschäfte erkennbar zu machen, Gerechtigkeit im Sinn richtiger, ordentlicher Geschäftsführung. Dafür wird aber auch schon Gerechtigkeit vorausgesetzt, Gerechtigkeit dann als Wille zur Richtigkeit, Klarheit und Vollständigkeit der Bilanz. Die Bilanz ist also ein Unternehmen der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit tritt doppelt in ihr auf: einerseits als richtige Ordnung, andererseits als Wille zu einer richtigen Ordnung. So aber tritt sie auch im philosophischen Denken auf – nur daß es hier um die richtige Ordnung des Denkens selbst geht.

<sup>16</sup> Jacques Derrida: »Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms«, in englischer Übersetzung (unter Rückgriff auf das französische handschriftliche Originalmanuskript und eine französische Tonbandaufnahme von 1986). In: David Caroll (ed.), *The states of ›theory‹. History, art and critical discourse*, New York 1990, aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt von Susanne Lüdemann unter dem Titel: *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen*, Berlin 1997, p. 9.

So liegt auch schon ein erster Schluß nahe: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.« Es handelt sich um einen Satz von Derrida selbst, einen für ihn ungewöhnlich unumwundenen, ungewöhnlich thetischen Satz, den er 1990, zehn Jahre nach der Bilanz seines Denkens zur (vergeblichen) »soutenance« seiner »thèse«, in einer Schrift zur »Möglichkeit der Gerechtigkeit« formuliert hat.<sup>17</sup> Mit seinen bestimmten Artikeln – »die« Dekonstruktion, »die« Gerechtigkeit – wirkt er wie ein definitives Ergebnis seines bisherigen Denkens, wie ein Bilanzgewinn. Er bietet sich darum zu einer – selbstredend in jeder Hinsicht vorläufigen – Bilanzierung seines Denkens besonders an.

## II.

Wo aber soll eine Bilanz seines Denkens ansetzen, was muß man in Rechnung stellen?

Die Dekonstruktion ist nach Derrida nicht die Gerechtigkeit, wie man erwarten könnte, weil sie ohne Strategie, sondern weil sie Strategie ist. Derrida hebt auch an seiner eigenen Bilanz seines Denkens hervor, daß er sie strategisch angelegt hat: damit seine Schriften der Ordnung der »thèse« entsprächen, habe er die von ihnen ausgeschlossen, die sich ihr nicht fügten. Doch am Ende seiner Bilanz sagt er dann von ihr, sie sei »allzu kodierte, allzu narrativ« gewesen, dazu »armselig wie ein Interpunktionszeichen«, »wie ein Apostroph in einem unabgeschlossenen Text«, und es sei »darin allzuviel von Strategien die Rede« gewesen. Er zieht sich, nachdem er sich offen zu einer Strategie bekannt hat, zugleich von den Strategien zurück. Er habe, fügt er hinzu, mit dem Wort »Strategie« »früher vielleicht Mißbrauch getrieben«, so daß sein Denken als »kriegstreiberische Operation« und »kriegstreiberischer Diskurs« erscheinen konnte.<sup>18</sup> Doch sei es ihm »um Strategie ohne Zweckmäßigkeit« gegangen,<sup>19</sup> an ihr halte er fest und sie halte ihn fest.

Eine »Strategie ohne Zweckmäßigkeit« ist offenbar ein Widerspruch in sich, eine Paradoxie. Derrida versteht darunter eine Strategie des Denkens, die nur den Zweck hat, Strategien im Denken sichtbar zu machen, eine Strategie zur Entdeckung von Strategien, die, indem sie etwas sicht-

<sup>17</sup> Jacques Derrida: Force de loi/Gesetzeskraft, p. 35/30: »La déconstruction est la justice«.

<sup>18</sup> Jacques Derrida: Punctuations, p. 459/39: »opération de guerre« – »discours de la belligérance«.

<sup>19</sup> Ibid.: »stratégie sans finalité«.

bar machen, anderes unsichtbar machen. Seine »Mikro-Lektüren«, so Derrida, seien insgesamt darauf angelegt, »die Transformationen, die Deformationen, die Makro- und Mikro-Strategien« offenzulegen, mit denen ein Entwurf sich andere Entwürfe integriere und sich dadurch selbst stabilisiere.<sup>20</sup> So wäre die Strategie ohne Zweckmäßigkeit die paradoxe Strategie der Dekonstruktion. Sie ist eine Strategie und keine Strategie – Strategie nur so weit, wie sie andere Strategien offenlegt. Jenseits dessen kann und muß sie eingestehen, so Derrida, »nicht zu wissen, wohin es geht«. Sie will darin gern, so schließt Derrida seine Bilanz, »ein heiterer Selbstwiderspruch, ein entwaffneter Wunsch [sein], das heißt eine sehr alte und sehr listige Sache [...], die dennoch ebenfalls gerade erst geboren wurde und die es genießt, ohne Verteidigung zu sein.«<sup>21</sup>

Man wird sich an Nietzsche erinnern, der so stark auf das zeitgenössische französische Denken wirkte. Vor allem in seiner *Genealogie der Moral* versuchte er den »Willen zur Wahrheit« des europäischen Denkens, der über jeden »Willen zur Macht« erhaben sein wollte, so zu rekonstruieren, daß er sich selbst als Willen zur Macht erkannte und sich damit selbst aufhob, sich selbst destruierte – im Sinne Derridas sich also selbst dekonstruierte.<sup>22</sup> Nietzsche war dabei seinerseits strategisch vorgegangen, mit »aggressivem Pathos«, wie er sagt.<sup>23</sup> Und er hatte ebenfalls offen die *Genealogie der Moral* als »Streitschrift« deklariert und erklärt, daß auch seine »Kriegs-Praxis« nur ein heiterer Selbstwiderspruch sein wollte.<sup>24</sup>

Noch mehr als an Nietzsche aber wird der heitere Selbstwiderspruch von Derridas Dekonstruktion an Sokrates erinnern, wie ihn Platon in seinen Dialogen dargestellt hat, an Sokrates' sehr listige Strategien, die dennoch

<sup>20</sup> Jacques Derrida: Einige Statements, 11.

<sup>21</sup> Derrida: Punctuations, p. 459/39: »une joyeuse contradiction de soi, un désir désarmé, c'est-à-dire une chose très vieille et très rusée mais qui vient aussi de naître, et qui jouit d'être sans défense.«

<sup>22</sup> Cf. Werner Stegmaier: Nietzsches »Genealogie der Moral«. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, p. 54 sqq.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche: Ecce homo, »Warum ich so weise bin«, 7.

<sup>24</sup> Ibid. – Nietzsche faßt seine »Kriegs-Praxis« »in vier Sätzen«, die sich zugleich als Grundsätze guter wissenschaftlicher Argumentationspraxis lesen lassen: »Erstens: ich greife nur Sachen an, die siegreich sind, – ich warte unter Umständen, bis sie siegreich sind. Zweitens: ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, – wo ich mich allein compromittire [...] Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns. Drittens: ich greife nie Personen an, – ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann. [...] Viertens: ich greife nur Dinge an, wo jedwede Personen-Differenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt.« – Zu Derridas Bezug zu Nietzsche im ganzen cf. Ernst Behler: Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida, München/Paderborn/Wien/Zürich 1988.

darauf pochten, ohne Zweckmäßigkeit zu sein und nicht zu wissen, wohin es geht, die aber gleichwohl so kriegstreiberisch wirkten, daß die Athener sich genötigt sahen, ihn zum Tod zu verurteilen, – an Sokrates, der es auch dann noch genoß, ohne Verteidigung zu sein. Auf Sokrates bezieht sich auch das Motto, das Derrida dem ersten Kapitel seiner *Grammatologie* vorangestellt hat, »Sokrates, derjenige, der nicht schreibt«, und das er wiederum Nietzsche zuschreibt.<sup>25</sup> Man wird also, denke ich, auf Sokrates und seine Begründung des europäischen Denkens zurückgehen müssen, um den – immer vorläufigen – Bilanzgewinn von Derridas Denken abzuschätzen.<sup>26</sup>

### III.

Was ist die Dekonstruktion, wenn sie die Gerechtigkeit ist, und was ist die Gerechtigkeit, wenn sie die Dekonstruktion ist?

Nach Sokrates hätte man zu fragen: Was ist die Definition beider Begriffe?<sup>27</sup> und hätte dann weiterzufragen: Gibt es einen Begriff, der beiden gemeinsam ist und der ihr Oberbegriff sein könnte, so daß man sie als seine Unterbegriffe unterscheiden könnte?<sup>28</sup> Derrida nennt solche Antworten mit Hilfe eines übergeordneten tertium comparationis »Komparatismus«.<sup>29</sup> Der Komparatismus ermöglicht durch systematische Über- und Unterordnung eine geschlossene, pyramidale Ordnung von Begriffen, eine Ordnung, in der sie rein »logisch« definiert sind und dadurch unabhängig werden von ihrem Gebrauch im jeweiligen Kontext. Denken, sofern es Begriffe in einer solchen Ordnung denkt, gilt dann als »logisches« Denken. Es ist das Denken, das sich seinerseits von den jeweiligen Umständen unabhängig macht.

So selbstverständlich dieser Begriff des Denkens geworden ist, er war nicht selbstverständlich. Sokrates, der ihn aufbrachte, wird von Platon

<sup>25</sup> Cf. dazu Werner Stegmaier: »Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida«. In: Josef Simon (ed.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt/M. 1995, p. 213-238.

<sup>26</sup> Ich brauche nicht zu betonen, daß dabei alle Feinheiten, die für Derrida so außerordentlich wichtig sind, beiseite bleiben müssen.

<sup>27</sup> Cf. Aristoteles: *Met.* XIII, 4, 1078 b 17-25.

<sup>28</sup> Cf. zur Definition der Definition (*definitio fiat per genus proximum et differentias specificas*) Aristoteles: *Topik*, I, 8, 103 b 15 sq.; Thomas von Aquin: *Summa theol.*, I, qu. 3, art. 5, concl.

<sup>29</sup> Jacques Derrida: »Interpretations at war. Kant, der Jude, der Deutsche«. In: Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen (ed.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien 1997, p. 94.

selbst als átopos, abseitig, merkwürdig, eingeführt.<sup>30</sup> Denn Sokrates bestand auf Definitionen gerade dort, wo die jeweiligen Umstände am stärksten ins Gewicht fallen, beim Handeln und seinen Tugenden,<sup>31</sup> – insbesondere bei der Gerechtigkeit. Und er denkt, nach Platons Darstellung in der *Politeia*, seine Idee des Denkens von einer Idee der Gerechtigkeit, der Gerechtigkeit der Polis, und die Idee der Gerechtigkeit wiederum von seiner Idee des Denkens her. Er denkt so das Denken von Anfang an politisch, als das, was die Gerechtigkeit im Gemeinwesen ermöglicht. Derrida wird daran anschließen.

Soll die Gerechtigkeit, so läßt Platon Sokrates vortragen, die Ordnung des Gemeinwesens sein, so müssen alle im Gemeinwesen sie wollen, muß sie die Tugend aller im Gemeinwesen sein. Nun hat aber jeder im Gemeinwesen andere Aufgaben, und so fordert die Gerechtigkeit von jedem etwas anderes. Wie kann es dann ein Wissen von der Gerechtigkeit, der logisch-politischen Ordnung des Gemeinwesens geben? Ein solches Wissen müßte einerseits ein für alle gleich gültiges Wissen sein und also von den Umständen aller Einzelnen absehen, andererseits jedoch gerade die Umstände jedes Einzelnen berücksichtigen, müßte also zugleich von den Umständen aller Einzelnen absehen und sie berücksichtigen.

Der platonische Sokrates stellt, wie man weiß, ein solches Wissen nicht bereit. Im Gegenteil: er, von dem das Delphische Orakel sagte, daß keiner weiser sei als er, beharrt auch und gerade in ethischen und politischen Dingen darauf, zu wissen, daß er nichts weiß. Das ist wiederum paradox, denn damit sagt er ja doch auch, daß er etwas weiß. Was weiß er also? Er weiß zum einen, was Wissen ist oder sein müßte, er hat ein allgemeines Kriterium des Wissens, und er weiß zum andern, daß bisher kein konkretes Wissen dieses Kriterium erfüllt hat. Er konzipiert also – oder sagen wir nun: konstruiert – ein Kriterium des Wissens, nach dem er alles Wissen destruiert, das bisher dafür galt, er dekonstruiert alles bisher gültige Wissen. Danach begänne das europäische Denken schon bei Sokrates mit einer Dekonstruktion, einer Dekonstruktion alles bisherigen Wissens, mit Ausnahme des einen Wissens vom Nicht-Wissen – nennen wir es das dekonstruktive Wissen.

Dieses dekonstruktive Wissen, so paradox es sein mag, wirkte gleichwohl produktiv. Sokrates bringt in Platons Dialogen viele seiner Gesprächspartner (nicht alle) dazu, sich von nun an um ein für alle gleich gültiges,

<sup>30</sup> Cf. etwa Platon: *Phaidros*, 229 c (átopos) und 230 c (atopóotatos).

<sup>31</sup> Cf. Aristoteles: *Met.*, op. cit.

ein allgemeingültiges Wissen und möglichst um nichts anderes mehr zu bemühen. Er verpflichtet sie auf ein Ideal, dem das europäische Denken bis heute unermüdlich folgt, die Bemühung um ein vollkommen allgemeingültiges Wissen, von dem man weiß, daß es nie erreichbar ist. Nietzsche hat es das »asketische Ideal« des europäischen Denkens genannt,<sup>32</sup> in Begriffen Derridas wurde es zum »signifikanten Rahmen«, zur »institutionellen Struktur«, in der Wissenschaft dauerhaft arbeiten konnte. Allgemeingültiges Wissen wurde das, worum man sich allein um seiner selbst willen, ohne Zweckmäßigkeit im übrigen, bemühte. Es wurde zum Gewinn schlechthin, zu einem Gewinn, für den jeder Verlust in Kauf genommen und gutgeheißen werden konnte, demgegenüber er gar nicht als Verlust in Betracht kam – wir könnten sagen: als Verlust vergessen wurde.

Der Satz »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit« läßt sich so schon für den platonischen Sokrates geltend machen: Das dekonstruktive Wissen, das Wissen vom Nichtwissen, ist für ihn das einzig zu Gebote stehende Wissen von der Gerechtigkeit, der Ordnung des Gemeinwesens. Auf diese Dekonstruktion des Sokrates müßte sich nun die Dekonstruktion Derridas beziehen. Deutlich ist schon, daß es dabei nicht einfach um Destruktion, Zerstörung geht. Lat. »struere«, das Simplex von »destruere« und »construere«, bedeutet »schichten, ordnen«, z.B. Baumaterial aufschichten, ein Gebäude errichten, aber auch ein Heer aufstellen und Worte ordnen und von da aus dann Böses anstiften. Das »con«- in »construere« betont das Plan-, Absichts-, Kunstvolle darin, und so heißt auch »de-struere« nicht nur »zerstören, vernichten«, sondern zunächst ebenfalls geordnet »abtragen, abbauen«. »Dekonstruieren« wäre danach Aufbauen und Abbauen, Aufschichten und Abtragen in einem Akt, also ein Umschichten, nur daß es nicht um Baumaterial, sondern um Sinn geht, den man nicht in vergleichbarer Weise in der Hand hat.<sup>33</sup>

Derrida will das Denken, wie es Sokrates konstruiert hat, wiederum so weit destruieren, daß sichtbar wird, was dieser Begriff des Denkens unsichtbar gemacht hat, so unsichtbar, daß gar nicht mehr bemerkt wird,

<sup>32</sup> Friedrich Nietzsche: Genealogie der Moral, III. Abhandlung.

<sup>33</sup> Derrida führt den Begriff in der »Grammatologie«, p. 21/23, ausdrücklich als »Desedimentierung« von Sinn ein, von Sinn, der seine Quelle im Sinn des Logos hat: »non pas la démolition mais la désédimentation, la dé-construction de toutes les significations que ont leur source dans celle de logos«/wörtlich: »nicht der Abbruch, sondern die Abtragung, die De-konstruktion aller Bedeutungen, die ihre Quelle in der [Bedeutung] des Logos haben«. Cf. dazu den Begriff der sedimentierten Geschichte bei Husserl: Elisabeth Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie, Frankfurt/M. 1987, p. 170sq.

daß er etwas unsichtbar gemacht hat. Er setzt dazu bei der Schrift an – die *Grammatologie* ist eigens dem gramma, dem Buchstaben, dem Schriftzeichen, und eine kurz darauf folgende Arbeit, *Ousia und grammé*,<sup>34</sup> der grammé, der Linie, dem Strich gewidmet. Er kann dabei wiederum unmittelbar an den platonischen Sokrates anschließen. Sokrates hat, in der berühmten Schriftkritik, die ihn Platon im Dialog *Phaidros*<sup>35</sup> vortragen läßt, in seine Konstruktion eines allgemeingültigen Wissens ausdrücklich eine Destruktion der Schrift eingeschlossen.<sup>36</sup> Denn die Schrift biete sich zwar an, Wissen für alle und für immer festzuhalten, weil sie für alle und für immer stehenbleibt. Tatsächlich aber könne sie auf diese Weise von jedem, der sie in die Hand bekommt, wieder anders verstanden werden, ohne daß sie sich vor Mißverständnissen schützen könne. Darum dürfe ihr die Wahrheit nicht anvertraut werden. Sie müsse statt dessen dem Gespräch vorbehalten bleiben, in dem man dem, was man mitteilen wolle, immer dann, wenn es mißverstanden werde, unmittelbar »zu Hilfe kommen« könne.

Danach liegt die Wahrheit, so Derrida, letztlich in ihrem unmittelbaren Ausgesprochen-Werden, in der Stimme, aber auch in der Stimme nur, weil die Stimme, indem sie erklingt, auch schon verklingt. Während die Schrift, indem sie stehenbleibt, sich jedermann preisgibt, verklingt die Stimme im Aussprechen der Wahrheit und läßt nur die Wahrheit selbst in unmittelbarer Gegenwart stehen,<sup>37</sup> eine Wahrheit, die sich jenseits von allem Physischen, durch das sie zum Ausdruck kommt, der Schrift ebenso wie der Stimme, »meta-physisch« als reiner »logos« zeigt. Derrida spricht vom »Phonozentrismus« und vom »Logozentrismus« dieser Konstruktion des Denkens, des Wissens und seiner Wahrheit und von der Metaphysik der Präsenz, die sie beherrscht.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Jacques Derrida: »ousia et grammé. note sur une note de Sein und Zeit (1968)«. In: Marges, p. 31-78, deutsch: »Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in Sein und Zeit« (1968). In: Randgänge, p. 53-85 u. 319-324.

<sup>35</sup> Platon: Phaidros, 274 b-278 b.

<sup>36</sup> Derrida befaßt sich ausführlich mit ihr in: »La pharmacie de Platon (1968)«. In: La Dissémination, p. 77-213, deutsch: »Platons Pharmazie«. In: Dissemination, p. 69-190.

<sup>37</sup> Derrida verdeutlicht die Zusammenhänge zunächst an Husserl. Cf. Die Stimme und das Phänomen.

<sup>38</sup> Derrida unterscheidet jedoch auch zwischen Logozentrismus und Phonozentrismus. Cf. »Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida« (1990). In: Arne Ackermann, Harry Raiser, Dirk Uffelman (ed.), Orte des Denkens. Neue russische Philosophie, Wien 1995, p. 188sq.: »Logozentrismus ist eine europäische, westliche Denkformation, die mit Philosophie, Metaphysik, Wissenschaft und Sprache zusammen- und vom Logos abhängt. Es ist eine Genealogie des Logos. Es ist nicht nur ein Verfahren, den Logos und seine Übersetzungen (Verstand, Diskurs und so weiter) im Zentrum von allem zu lokalisieren, sondern auch eine Methode, den Logos selbst als zentrierende, vereinigende Kraft zu definieren.

Sie ist durch Aristoteles kanonisch geworden. Aristoteles, der selbst vom Dialog zur Lehrschrift übergang, gibt der Schrift wieder in der Konstruktion einen Platz, jedoch am äußersten Rand. Er denkt das Denken so, daß Gedanken (*noémata*) in der Seele Sachen oder Sachverhalte (*prágmata*) abbilden, repräsentieren, diese Repräsentationen in der Stimme ausgesprochen und die Laute der Stimme schließlich in der Schrift festgehalten werden.<sup>39</sup> Das Ausgesprochen-Werden als solches spielt auch für ihn eine wesentliche Rolle. Denn nicht schon ein bloßer Gedanke, z.B. der Gedanke eines Bockhirschs, könne wahr oder falsch sein, sondern erst eine Aussage, z.B. die, daß es ihn gibt oder nicht gibt. Erst die Verbindung (*synthesis*) von *Nomen* und *Verbum*, *Subjekt* und *Prädikat* in der Aussage sei Zeichen (*saemeíon*) für das Bestehen einer Sache oder eines Sachverhalts (*prágma*), und diese Verbindung komme im Denken zustande. Aristoteles versteht dieses Zustandekommen ganz wörtlich so, daß jemand, der die Aussage ausspricht, sein Denken »zum Stehen bringt« (*hístaei*), und daß das Denken dessen, der sie hört, »zum Stillstand kommt« (*aerémaesen*).<sup>40</sup> Es kommt ihm allein auf dieses Zum-Stehen-Kommen des Denkens an und nicht darauf, in welchen Lauten die Aussage dann artikuliert und in welchen Schriftzeichen wiederum die Laute festgehalten werden; sie sollen für das Denken gleichgültig sein. Denn genau dann, wenn die Laut- und die Schriftzeichen für das Denken gleichgültig sind, kann das Denken allgemeingültig sein.

Derrida zeigt dagegen ausführlich, daß die Zeichen nicht gleichgültig sind, daß sie einen eigenen Sinn, sagen wir: einen Eigensinn haben und daß es kein Mittel gibt, den Sinn, den sie artikulieren, von ihrem Eigensinn hinreichend zu unterscheiden. Wir sprechen und denken in Zeichen; wir können zwar Zeichen durch andere Zeichen ersetzen und dadurch den Eigensinn der Zeichen kenntlich machen, aber wir können nicht Zeichen durch Bedeutungen ohne Zeichen ersetzen. Damit bricht die Konstruktion eines allgemeingültigen Wissens zusammen. Wir stehen vor einer neuen Paradoxie: Es sind die Zeichen, nicht Gedanken, die stehenbleiben, und so sind sie es auch, die allgemeingültiges, stehenbleibendes

[...] Logozentrismus ist eine Methode, alles zu vereinigen und zu versammeln. Und dies ist eine europäische, ihrer Herkunft nach griechische Methode. [...] Der Phonozentrismus aber ist, wie ich sagen würde, universeller, und ich mache einen Unterschied zwischen Logozentrismus und Phonozentrismus. Letzteren kann man sogar in der chinesischen Kultur entdecken, wo es niemals Logos gab und wo die Schrift dem Typ nach nicht phonetisch ist. Nichtsdestoweniger ist auch dort eine Autorität der Stimme merklich.»

<sup>39</sup> Aristoteles: *de int.* 1, 16 a 3-18, von Derrida zitiert in: *Grammatologie*, p. 21/24.

<sup>40</sup> Aristoteles: *de int.* 3, 16b19-25. Aristoteles sagt das letztere von den *Nomina*. Es gilt um so mehr von Aussagen.

Wissen erst möglich machen. Aber weil die Zeichen, indem sie stehenbleiben, einen immer anderen Sinn annehmen können, machen sie allgemeingültiges Wissen zugleich unmöglich. Dies ist die Start-Paradoxie von Derridas Dekonstruktion.

Derrida will also nicht einfach die Schrift gegenüber der Stimme rehabilitieren.<sup>41</sup> An der Schrift läßt sich lediglich das Zurückbleiben der Zeichen leichter deutlich machen. Derrida konzipiert (konstruiert) darum eine Urschrift (*archi-écriture*), eine Schrift vor aller Schrift, die dennoch nicht als Schrift zu fassen ist. Er denkt sie als das, was Sprache überhaupt, auch im Gespräch, ermöglicht. Das hat wiederum schon Sokrates vorgeführt, Sokrates, der nicht schreibt: Er pflegt seine Partner am Anfang des Gesprächs auf Definitionen ihrer Begriffe festzulegen, um dann selbst die Begriffe so lange neuen Kontexten auszusetzen und dadurch zu verschieben, bis sie den anfänglichen Definitionen widersprechen und damit unhaltbar werden. Er hält die Zeichen fest und verschiebt den Sinn; so nutzt er strategisch das Zurückbleiben der Zeichen, um das Wissen seiner Gesprächspartner zu destruieren. Man kann dann auch nicht mehr einfach zum anfänglichen Sinn zurückkehren; denn auch er ist durch die Verschiebung nun verwischt. Er bleibt nur, so Derrida, als Spur zurück, als Spur, die auffordert, ihren Sinn zu finden, und dadurch Ursprung von Sinn ist, deren ursprünglichen Sinn man aber niemals zurückgewinnen kann. Der Ursprung von Sinn läßt sich selbst nicht als ursprünglicher Sinn fassen, und so verliert sich die Ursprünglichkeit als solche. Man hat es stets mit einer zeitlichen Verschiebung von Sinn zu tun, die Derrida »différance« nennt, und einer räumlichen Zerstreung, die er »dissémination« nennt.<sup>42</sup>

#### IV.

»Dekonstruktion ist im Gange,« sagte Derrida in einem Gespräch, »ob Sie das wollen oder nicht.«<sup>43</sup> Abzuschreiben hat man danach eine Kon-

<sup>41</sup> Cf. Jacques Derrida: *Grammatologie*, p. 82/98.

<sup>42</sup> Cf. Jacques Derrida: »La différence«. In: *Marges de la philosophie*, p. 1-29/29-52, und »La dissémination«. In: *La Dissémination*, p. 349-445/323-414. – Derrida handelt von der *archi-écriture* nur während einer kurzen Zeitspanne, von 1966 bis 1968, um sie dann selbst in andere Figuren zu zerstreuen. Cf. dazu Detlef Thiel: »Urschrift. Systematische und historische Bemerkungen zu Derridas Motiv der *archi-écriture*«. In: *Gondek/Waldenfels* (ed.), *Einsätze des Denkens*, p. 60-98.

<sup>43</sup> Cf. Jacques Derrida: *Philosophie und Literatur*, p. 184.

struktion des Denkens, die sich von Sokrates bis zu Husserl durchgehalten und die europäische Philosophie und Wissenschaft im ganzen bestimmt hat. Sie war angelegt auf Beständigkeit, Geschlossenheit und Unbedingtheit des Wissens und machte es notwendig, Allgemeines von Einzelem, Notwendiges von Zufälligem, Zeitloses von Zeitlichem, Transzendentes von Empirischem zu unterscheiden. Aufgrund solcher Unterscheidungen ließ sich das Denken selbst als reines, für sich selbst bestehendes, sich selbst durchsichtiges und sich selbst genügendes denken. Die Konstruktion gestaltete sich mit der Zeit zu einer Ontologie an sich bestehender Gegenstände, einer Teleologie sich selbst schließender Systeme und einer Theologie aus, die beide in einem höchsten, unbedingten Wesen begründete.

Diese Onto-Theologie, wie sie zunächst Kant, dann Feuerbach und schließlich Heidegger nannte,<sup>44</sup> war stets auch von Kritik begleitet, am schärfsten jedoch von Kant, dann von Nietzsche und schließlich von Husserl getroffen worden. Derrida betrachtet es seinerseits als »Pflicht«, »die Tugend der *kritischen Tradition* zu pflegen, sie allerdings auch, jenseits der Kritik und der Frage, zum Gegenstand einer dekonstruktiven Genealogie zu machen, die ihr Wesen denkt und über sie hinausgeht, ohne sie aufs Spiel zu setzen.«<sup>45</sup> Woran Kant und Husserl – nicht Nietzsche – noch festgehalten hatten, war die Möglichkeit reinen Denkens überhaupt, auf die sie noch eigene konstruktive Entwürfe, die Transzendentalphilosophie bzw. die Transzendente Phänomenologie, stützen konnten. Sie macht Derrida mit seinem Theorem der Urschrift nun ebenfalls zum Gegenstand einer »dekonstruktiven Genealogie«. Er setzt die Reinheit und damit auch die Einheit des Denkens nicht mehr voraus, verzichtet auf einen konstruktiven Entwurf und schreibt sein Denken bewußt in anderes, vorgegebenes Denken ein, beschränkt sich darauf, anderes Denken zu bilanzieren.

Es ist dem Denken der Dekonstruktion darum nicht äußerlich, in einem ungeordneten, sich Zufällen anvertrauenden und dabei sich weit zerstreuten Corpus von Texten über Texte voranzugehen, ohne »zu wis-

<sup>44</sup> Cf. Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, A 632/B 660; Ludwig Feuerbach: »Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie«. In: L.F.s Sämtliche Werke, Friedrich Jodl (ed.), Bd. 4, Stuttgart 1910, p. 212; I. Kant: Das Wesen des Christentums. In: L.F., Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (ed.), Bd. 5, Berlin 1973, p. 82; Martin Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1961, Bd. 2, p. 321 u. p. 348sq.

<sup>45</sup> Jacques Derrida: *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Paris 1991, p. 76, deutsch: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, aus dem Französischen v. Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1992, p. 57, wieder zit. in: *Apories*, p. 41.

sen, wohin es geht«. Es kann nach seiner Konstruktion des Denkens nicht anders vorgehen.<sup>46</sup> Derrida spricht von seinen Texten als von »Paraphrasen«,<sup>47</sup> die Texte »umschreiben« unter Gesichtspunkten, die die Texte selbst vorschlagen, aber nicht verfolgen, um sichtbar zu machen, was sie strategisch ausschließen, um zur Geschlossenheit und zum Schluß zu kommen. Die Interpretation, die sich als Dekonstruktion bewußt geworden ist, behauptet keinen festen Standpunkt mehr außer oder über dem, was sie dekonstruiert, und sie kann und will auch nicht zu definitiven Schlüssen kommen. Die Dekonstruktion ist darum auch nicht eine, sondern viele, so viele, wie sie Gegenstände hat.<sup>48</sup> Sie hat, so Derrida, »notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. Die Dekonstruktion wird immer auf bestimmte Weise durch ihre eigene Arbeit vorangetrieben.«<sup>49</sup>

Sie widerlegt dabei das andere Denken nicht, nimmt ihm lediglich seine Selbstverständlichkeit. Sie macht Vorentscheidungen im Denken als Entscheidungen und Entscheidungen als Unentscheidbarkeiten sichtbar. Philosophie wird so »Aporetologie oder Aporetographie«.<sup>50</sup> Sie treibt das ehemals seiner selbst so gewisse Denken in Aporien, die es als unauflösbar erfährt, und nimmt ihm auf diese Weise seine Gewißheiten.<sup>51</sup> Sie

<sup>46</sup> Cf. Jacques Derrida: *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris 1991, deutsch: Falschgeld. Zeit geben I, aus dem Französischen v. Andreas Knopp u. Michael Wetzel, München 1993, p. 133sq.: »Wir sind nicht mehr so leichtgläubig zu meinen, daß wir von den Dingen selbst ausgehen, indem wir die ›Texte‹ umgehen, einfach indem wir vermeiden, zu zitieren oder den Anschein des ›Kommentierens‹ zu erwecken. Die scheinbar direktesten, auf direkteste Weise konkreten, persönlichen und angeblich unmittelbaren Zugriff auf die ›Sache selbst‹ habenden Schriften sind ›auf Kredit: der Autorität eines Kommentars oder einer Wiederaufnahme unterworfen, die sie selbst unfähig sind zu lesen.«

<sup>47</sup> Jacques Derrida: *Interpretations at war*, p. 115.

<sup>48</sup> Cf. *Philosophie und Literatur*, 183 sq.: »Ich beharre darauf, daß die eine und einzige Dekonstruktion nicht existiert. [...] Dekonstruktionen werden überall vollzogen, und sie hängen von besonderen, lokalen und idiomatischen Bedingungen ab. [...] ich weiß und erinnere meine Leser oft daran [...], daß Dekonstruktion je individuell sein muß und von verschiedenen konkreten Bedingungen abhängt, in denen sie auftritt.« Zur Vielfalt der »Dekonstruktionen« und »Dekonstruktivismen« cf. auch Derrida: *Einige Statements*, 27sq.

<sup>49</sup> Jacques Derrida: *Grammatologie*, p. 39/45 (»Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion, les lui empruntant structurellement, c'est-à-dire sans pouvoir en isoler des éléments et des atomes, l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail«).

<sup>50</sup> Jacques Derrida: *Apories*, p. 35.

<sup>51</sup> Cf. Jacques Derrida: *Force de loi/Gesetzeskraft*, p. 48/44: »Im allgemeinen folgt die Ausübung der Dekonstruktion zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen, die sie meistens aufeinander aufpropft. Der eine Stil ist von begründender und dem Anschein nach ungeschichtli-

bringt es so in die Situation Hamlets, dem der Geist als Gespenst erscheint, ohne daß er ein hinreichendes Kriterium hätte, beide voneinander zu unterscheiden.<sup>52</sup> Nietzsche hat die Dämmerung dieser Unentscheidbarkeit als »europäischen Nihilismus« beschrieben.<sup>53</sup> Sie macht Angst, zumal wenn man sich erinnert, wie Hamlets Geschichte endete und welche Katastrophen Nietzsche den kommenden Jahrhunderten prophezeite.

## V.

Es ist jedoch auch nicht eindeutig zu entscheiden, was man hier als Verlust und was als Gewinn zu verbuchen hat. Ein Verlust ungewisser Gewissheiten ist wohl auch ein Gewinn. Ein Gewinn der Dekonstruktion – oder sagen wir nun besser: der Aufmerksamkeit auf die Dekonstruktion, die vielleicht immer schon »im Gange« war, – liegt für Derrida jedoch sicher auf dem Feld der Ethik. Er erkannte hier mehr und mehr die Möglichkeit einer »affirmation«, eines »Ja« der Dekonstruktion.<sup>54</sup> Doch auch da ist Vorsicht geboten: Das Ja ist dann nicht einfach »positiv«,<sup>55</sup> und die Ethik ist dann nicht *die* Ethik, die sich in der onto-theologischen Konstruktion des Denkens ausgebildet hat und auf allgemeingültige Normen und Werte angelegt ist. Sie muß für das Denken der Dekonstruktion ebenfalls abgeschrieben werden. Das Denken der Dekonstruktion eröffnet die Ethik auf eine ganz andere Weise, eine Weise, die Derrida schließlich sagen läßt: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.« Er schließt hier eng an Emmanuel Levinas an.<sup>56</sup>

cher Art: vorgetragen, vorgeführt werden logisch-formale Paradoxien. Der andere, geschichtlicher und anamnestischer, scheint der eines Lesens von Texten zu sein, einer sorgfältigen Interpretation und eines genealogischen Verfahrens.«

<sup>52</sup> Cf. Jacques Derrida: *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, p. 17, p. 19 u.ö., deutsch: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, aus dem Französischen v. Susanne Lüdemann, Frankfurt/M. 1995, p. 13, p. 15 u.ö. Cf. auch J. Derrida: *Donner le temps/Falschgeld*, deutsch p. 130.

<sup>53</sup> Cf. Friedrich Nietzsche: »Der europäische Nihilismus«. *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887* (datiert Lenzer Heide, den 10. Juni 1887), KGW, Bd. VIII<sub>1</sub>, 5 [71] / KSA, Bd. 12, p. 211-217.

<sup>54</sup> Cf. Jacques Derrida: *Philosophie und Literatur*, p. 189sq.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> So sehr, daß an Levinas' Denken die Dekonstruktion ihre destruktive Seite nahezu verliert: »Angesichts eines Denkens wie dem von Levinas habe ich niemals einen Einwand. Ich bin bereit, alles zu unterschreiben, was er sagt.« (Jacques Derrida: »Questions«. In: J. Derrida, Pierre-Jean Labarriere (ed.), *Altérités*, Paris 1986, p. 29-33 u. p. 70-94, hier p. 74, zitiert von

Es ist der Verlust der Reinheit und Einheit des Denkens selbst, der das Ethische neu denkbar macht. Wenn mein Denken mich nicht mehr a priori mit dem Andern verbindet, ist er der »ganz Andere«, anders, als mein Denken es erfassen kann, jenseits meiner Begriffe.<sup>57</sup> Ich muß mich dann darauf einstellen, daß auch mein Denken nur *mein* Denken ist und so unvermeidlich in einem dekonstruktiven Verhältnis zum Denken des Andern steht. Unterstelle ich dagegen, daß mein Denken »nur logisch« sei, setze ich mich über das möglicherweise andere Denken des Andern hinweg und unterwerfe es dem eigenen.

So aber wäre das Denken von Anfang an ethisch von Belang. Es schlosse von Anfang an die »Pflicht« ein, so Derrida, »nicht nur, den Fremden aufzunehmen, um ihn einzugliedern, sondern auch ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen«.<sup>58</sup> Es wäre dann ein Denken der »Gastlichkeit« (*hospitalité*) – die Pflicht zur Gastlichkeit, zur Offenheit des Denkens für anderes Denken, wäre nicht mehr nur eine Region am Rand des Ethischen, sondern, wie Derrida in bezug auf Levinas sagt, »die Ethizität, das Ganze und das Prinzip des Ethischen«.<sup>59</sup> Sie wäre, wenn sich hier von »Prinzipien« sprechen ließe, auch das ethische Prinzip der Dekonstruktion – von unmittelbar politischer Aktualität angesichts immer neuer Flucht und Vertreibung unter den Nationen. Es nötigte zu mehr als Toleranz, zu mehr als einem »Ertragen« der Andersheit des Andern.<sup>60</sup> Es verlangte, sich dem Denken des Andern so auszu-

Simon Critchley, »Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion«, in: Gondek/Waldenfels (ed.), *Einsätze des Denkens*, p. 308, übers. von Stefan Knoche.) In seinem Beitrag zum Gedenken an Levinas ein Jahr nach dessen Tod (»Le mot d'accueil«, in: J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*) nimmt Derrida die Dekonstruktion auf eine unterstreichende Interpretation zurück. – Zur Auseinandersetzung und zum Austausch zwischen Levinas und Derrida cf. die Texte, die Critchley *ibid.*, p. 311sq., Anm. 5, zusammenstellt, die Beiträge von Robert Bernasconi, *ibid.*, die Monographie von Simon Critchley selbst (*The Ethics of Deconstruction*, Oxford 1992) und vom Verf., »Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida«. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21.1 (1996) p. 3-24, wiederabgedruckt in: Thomas Freyer, Richard Schenk (ed.), *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien 1996, p. 51-72.

<sup>57</sup> Als Leitsatz von »Donner la mort/Den Tod geben« »tout autre est tout autre« (p. 395, 404sq., 408, cf. auch *Apories*, p. 49) in der Bedeutung sowohl »Jeder andere ist ganz anders« als auch »Jeder andere ist jeder andere«.

<sup>58</sup> Jacques Derrida: *L'autre cap*, p. 75/56 (»non seulement d'accueillir l'étranger pour l'intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité«).

<sup>59</sup> »Car l'hospitalité n'est pas davantage une région de l'éthique, voire [...] le nom d'un problème de droit ou de politique: elle est l'éthicité de l'éthique même, le tout et le principe de l'éthique.« (Jacques Derrida: *Adieu*, p. 94). Derrida legt Levinas' Denken im ganzen als Denken der Gastlichkeit aus (cf. *Adieu*, Teil IV). Levinas seinerseits verankert die Offenheit für den Fremden tief im Judentum (*ibid.*).

<sup>60</sup> Cf. Jacques Derrida: *Adieu*, p. 133, aber auch schon Kant: »Was ist Aufklärung?«, p. 60, der Toleranz einen »hochmütigen Namen« nennt, dem der »Geist der Freiheit« noch fehle.

setzen, daß das eigene Denken dabei verschoben, zerstreut, dekonstruiert werden könnte.

Derrida hat diese Aussetzung an die Andersheit des Anderen mehr und mehr am Problem der Gabe (don) verfolgt<sup>61</sup> und dabei dem Ethischen überhaupt auf die Spur zu kommen versucht. Gabe im ethischen Sinn wäre die, die nur dem Andern zugute kommt, bei der keine Rückgabe und keine Gegengabe, keinerlei Gegenseitigkeit und noch nicht einmal Dank und Anerkennung erwartet wird, bei der sich der Gebende vielmehr selbst vergessen zu machen sucht in »unendlich selbstvergessener Güte«.<sup>62</sup> Auch sie begänne dann mit einem »Paradox«: Denn wenn eine Gabe, auf die der Gebende stolz, deren er sich auch nur als Gabe bewußt ist, schon keine Gabe mehr ist, so ist doch eine Gabe, deren er sich nicht bewußt ist und die nur aus Zufall zustandekommt, auch keine Gabe. Gabe, »wenn es sie gibt«, wie Derrida darum unermüdlich hinzufügt,<sup>63</sup> könnte es also nur geben in dem »knappen Spielraum zwischen dem Unmöglichen und dem Denkbaren«,<sup>64</sup> nur als Spur eines Vergessens, wie sie das Denken der Dekonstruktion zu denken versucht.<sup>65</sup> Sie wird ethisch hoch geachtet als Opfer, am höchsten als Opfer des Gebenden selbst. Im Sterben einerseits des Sokrates, andererseits Christi wurde sie zum Horizont des europäischen ethischen Denkens überhaupt.

Ein solches Opfer, eine solche Gabe kann man nicht von jedem fordern.<sup>66</sup> Die herkömmliche Ethik war darum bemüht, das Ethische so zu ermäßigen und zu restringieren, daß man es von jedem in gleicher Weise und damit auch einer vom andern fordern kann. So entstanden Entwürfe einer Moral auf Gegenseitigkeit. Das dabei am breitesten anerkannte

<sup>61</sup> Cf. Jacques Derrida: Philosophie und Literatur, p. 189: »Im Zentrum meiner Arbeit der letzten zehn oder fünfzehn Jahre steht die Struktur ›Gabe-Gift‹.«

<sup>62</sup> Cf. Jacques Derrida: Falschgeld, p. 24sq., 161, und Jacques Derrida: »Donner la mort«. In: Jean-Michel Rabaté, Michael Wetzel (ed.), *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont, décembre 1990, Paris 1992, p. 11-108, deutsch: »Den Tod geben«, aus dem Französischen v. Hans-Dieter Gondek. In: Anselm Haverkamp (ed.), *Gewalt und Gerechtigkeit*. Derrida – Benjamin, Frankfurt/M. 1994, p. 331-445, hier p. 53/377 (»bonté qui s'oublie infiniment«). Cf. p. 54/378: »Unter welcher Bedingung gibt es Güte, jenseits des Kalküls? Unter der Bedingung, daß die Güte sich selbst vergißt, daß die Regung einer auf sich selbst verzichtenden Gabe sei, also Regung unendlicher Liebe.«

<sup>63</sup> Jacques Derrida: Falschgeld, p. 16.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>66</sup> Es galt in der herkömmlichen Ethik darum als »supererogatorisch«, als gut über das Maß hinaus, das gefordert werden kann. Cf. David Heyd: *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge/London 1982.

Prinzip ist das »wie du mir, so ich dir« der Goldenen Regel.<sup>67</sup> Doch eine Moral auf Gegenseitigkeit ist eine Sache des gegenseitigen Nutzens, der Ökonomie. Die Moral wird dabei zu dem, was sie ihrem Selbstverständnis nach gerade nicht sein will, zu einer ökonomischen Moral, und das Ethische wird darin so einfach wie das Logische, dem es dann in seiner Allgemeingültigkeit entspricht.

Jenseits der Allgemeingültigkeit, der Gegenseitigkeit, des Tauschs, der Ökonomie, wo das Ethische »nicht dem Vernunftprinzip« gehorcht,<sup>68</sup> wo es kein Maß und keine Grenze hat, wo es sich in seinem Aufwand und seinen Wirkungen nicht berechnen läßt, wo der Gebende sich verausgaben kann bis zur »absoluten Dissemination«,<sup>69</sup> aber ist die Gabe nicht ohne weiteres gut, im Gegenteil, nach »vernünftigen« Maßstäben von Gut und Böse äußerst fragwürdig. Der Diskurs über sie scheint, so Derrida, »álogos und átopos« zu werden,<sup>70</sup> »átopos«, wie Platon Sokrates genannt hat.

Derrida beginnt denn auch den Diskurs über die Gabe wieder bei den platonischen Dialogen, erkundet ihre Unberechenbarkeiten und Zweideutigkeiten an den »phármaka«, die in der »Pharmacie de Platon«, wie er sie nennt,<sup>71</sup> verabreicht werden. Später testet er ihre Paradoxien an einer Geschichte Baudelaires aus, in der einem Bettler ein »falsches Geldstück« gegeben wird und die sich, in Derridas Dekonstruktion, selbst als fal-

<sup>67</sup> Wieweit das etwa auch auf Kants kategorischen Imperativ zutrifft, lassen wir hier offen. Kant wies es ausdrücklich zurück, den kategorischen Imperativ mit der Goldenen Regel zu identifizieren. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6, p. 62 Anm. (Akademie-Ausgabe, Bd. 4, 430 Anm.).

<sup>68</sup> Jacques Derrida: Falschgeld, p. 200.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 135; cf. p. 67, p. 68, p. 76. – p. 37sq. tritt Derrida in die Auseinandersetzung mit Marcel Mauss: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925), Paris 1950, deutsch: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, mit einem Vorwort von E.E. Evans-Pritchard, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1990, und den »Podatsch« nordamerikanischer Indianerstämme ein, die bis heute einen breiten Raum in der französischen Literatur einnimmt. Cf. zuletzt Maurice Godelier: *L'énigme du don*, Paris 1996, und Vincent Descombes: *Les institutions du sens*, Paris 1996. – Zu einer Ethik der Gabe im Anschluß an Levinas cf. zuletzt Catherine Chaliel: *L'inspiration du philosophe. L'amour de la sagesse et sa source philosophique*, Paris 1996, zu einer Ethik der Gabe im Anschluß an Derrida cf. Jean-Michel Rabaté, Michael Wetzel (ed.): *L'éthique du don*, deutsch (z.T.): *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993, und die (teils darstellenden, teils kritischen) Beiträge von Hans-Dieter Gondek, »Zeit und Gabe«, und Bernhard Waldenfels, »Das Un- Ding der Gabe«. In: Gondek/Waldenfels (ed.), *Einsätze des Denkens*, p. 183-225 bzw. p. 385-409.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>71</sup> Jacques Derrida: »La pharmacie de Platon«. In: *La Dissémination*, p. 77-213, deutsch: »Platons Pharmazie«, in: *Dissemination*, p. 69-190. Eines der phármaka ist danach die Schrift, ein anderes Sokrates selbst.

sches Geldstück erweist.<sup>72</sup> Am weitestgehenden, überraschendsten und für die Ethik am gewinnbringendsten interpretiert er sie jedoch als Gabe des Todes im Horizont des Denkens von Levinas und anhand von Texten Jan Patockas, Heideggers und Kierkegaards.<sup>73</sup>

»Den Tod geben«, eine irritierende Formel, heißt ebenso »jemandem den Tod geben« wie »eine Deutung, ein Verständnis des Todes geben«, ein Verständnis, das es möglich macht, mit dem Tod zu leben. Derrida hält sich auch hier, im Anschluß an Patocka, zunächst an Sokrates. Sokrates kann nach Platons *Phaidon*<sup>74</sup> gelassen sterben, weil er sich eine neue Deutung des Todes gibt, die Deutung, daß sein Denken erst im Tod rein werden könnte, weil es dann aus dem Gefängnis des Körpers entlassen würde, der Tod also die Befreiung des Denkens sei.<sup>75</sup> Philosophieren heißt für ihn Sterbenwollen; seine Dekonstruktion des Wissens ist mit einer Gabe des Todes verknüpft.

Sokrates deutet den Tod dabei so, daß er vom Denkenden selbst übernommen, in die Verantwortung des Denkens aufgenommen wird, des reinen Denkens, auf das allgemeine ethische Prinzipien begründet werden können. Hier setzt wiederum Derridas Dekonstruktion an, mit dem Argument, daß »die Allgemeinheit des Ethischen, weitab davon, die Verantwortung sicherzustellen, in die Unverantwortlichkeit treibt. Sie verführt dazu zu sprechen, zu antworten, Rechenschaft zu geben und somit meine Einzigartigkeit in das Element des Begriffs aufzulösen.«<sup>76</sup> Verantwortung wäre danach erst dort, wo sie ohne die Allgemeinheit des Ethischen, ohne die Möglichkeit einer Rechtfertigung nach allgemeinen Maßstäben, wo sie allein die Verantwortung des Einzelnen ist. Sie wäre »absolute Verantwortung«.<sup>77</sup> Eine solch absolute Verantwortung aber übernimmt Abraham, der bereit ist, auf die Stimme seines Gottes zu hören, die er durch nichts und niemandem gegenüber rechtfertigen kann und die ihm befiehlt, seinem Sohn den Tod zu geben. Sie befiehlt ihm damit, so schon Kierkegaard in *Furcht und Zittern*, etwas zu tun, was für jede allgemeingültige Ethik völlig »unverantwortlich«,<sup>78</sup> »Haß und Mord«

<sup>72</sup> Jacques Derrida: Falschgeld.

<sup>73</sup> Jacques Derrida: Donner la mort/Den Tod geben.

<sup>74</sup> Zu den Ambiguitäten der Gabe in Platons *Phaidon* cf. Catherine Malabou, »A quoi bon économiser la vie lorsqu'il n'en reste presque plus«. In: Rabaté/Wetzel (ed.), *Ethique du don*, p. 109-113.

<sup>75</sup> Cf. Jacques Derrida: Donner la mort/Den Tod geben, p. 19sq./p. 340sqq.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 62/p. 387.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 66/p. 393: »responsabilité absolue«.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 62/p. 388.

wäre.<sup>79</sup> Und doch wurde die absolute Verantwortung, die er übernahm, zum Ursprung von drei Religionen, die unser Leben bis heute prägen, der jüdischen, christlichen und islamischen, und durch sie zum Ursprung des Ethischen und der Verantwortung überhaupt, so wie wir sie kennen. Derrida unterwirft wie Kierkegaard die Verantwortung nicht einem Allgemeinen. Anders als Kierkegaard löst er sie aber auch nicht vom Allgemeinen. Die Dekonstruktion setzt als Dekonstruktion des Allgemeinen bei diesem an und setzt es darum stets voraus. Dies gilt auch für die Gerechtigkeit, und damit kommen wir zum engeren Kontext des Satzes »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit« und damit auch zum Schluß.<sup>80</sup> Derrida setzt mit ihm Recht und Gerechtigkeit ins Verhältnis. Gerechtigkeit als Dekonstruktion setzt das Recht als allgemeine Ordnung des Zusammenlebens und Institution der Gegenseitigkeit voraus. Es ist auch bei der absoluten Verantwortung, der Verantwortung des Einzelnen gegenüber jedem andern Einzelnen, von Anfang an im Spiel, nämlich immer dann, wenn weitere Andere, wenn Dritte hinzutreten. Die Gerechtigkeit muß dann außer dem Einzelnen auch dem Allgemeinen gerecht werden, muß den Einzelnen in ein gerechtes Verhältnis zum Allgemeinen setzen. Blicken wir auch hier noch einmal auf Sokrates. Seine Verurteilung zum Tod scheint ungerecht, auch ihm selbst. Dennoch stellt er das Recht als solches nicht in Frage. Er anerkennt das Vorrecht der Richter, über die Gerechtigkeit auch dann zu befinden, wenn ihr ungerechter Richterspruch ihn das Leben kostet. Seine vielgerühmte Gerechtigkeit erfüllt sich darin, daß er auch in seinem Fall kein übergeordnetes Wissen beansprucht.

Aber sein Fall macht zugleich auf die »aporetischen Erfahrungen« mit der Gerechtigkeit aufmerksam, auf einer »jener Augenblicke«, so Derrida, »da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.«<sup>81</sup> Derrida unterstreicht »Entscheidung«.<sup>82</sup> Die Gerechtigkeit ist die Dekonstruktion, weil sie immer neue Entscheidung sein muß zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten, ohne eine allgemeine Regel, ein allgemeines Kriterium, ei-

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 65/p. 391.

<sup>80</sup> Es gilt auch für die Gabe. Derrida versteht sie so, daß sie alle Maßstäbe der Ökonomie »überbordet«, also dekonstruiert, dabei aber zugleich stets voraussetzt. Cf. Jacques Derrida: Falschgeld, p. 45.

<sup>81</sup> Derrida: *Force de loi/Gesetzeskraft*, p. 38/p. 34: »les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle.«

<sup>82</sup> Die Unterstreichung fehlt in der Übersetzung.

nen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit als Grund des Rechts voraussetzen zu können. Und das gilt auch für die alltägliche Praxis der Rechtsprechung. Richter sind dazu bestellt, in jedem einzelnen Fall eine verantwortliche Entscheidung darüber <sup>L 7u</sup> treffen, was für einen »Fall« dieser einzelne Fall darstellt und unter welches Gesetz er darum fallen soll; sie müssen jedes Mal neu über das Verhältnis von Einzelfem und Allgemeinem entscheiden, das niemals feststeht. Anders, als die »rechtliche Ideologie«<sup>83</sup> glauben machen will, bleibt der Grund der »Autorität« des Rechts und der Gewalt, die in seinem Namen ausgeübt wird, »mystisch«, wie Derrida mit Montaigne und Pascal sagt.<sup>84</sup> Ist dies so, dann ist die Dekonstruktion die Gerechtigkeit: weil sie zugleich das Recht als das »Element der Berechnung« voraussetzt und »mit dem Unberechenbaren rechnet«.<sup>85</sup>

## VI.

Man wird von einer so weitgespannten Philosophie keine engen Handlungsanweisungen erwarten, sei es für die Geschäfte des philosophischen Denkens, sei es für die Politik. Derrida hat gleichwohl Fragen einer philosophischen Politik wachsende Aufmerksamkeit geschenkt, einerseits Beispielen philosophischer Politik, wie sie etwa Heidegger, aber auch Benjamin und Hermann Cohen gegeben haben,<sup>86</sup> andererseits aber dem europäischen Denken selbst als politischem Denken. Das europäische Denken war, schon vor Sokrates, immer auch ein politisches Denken; in jüngster Zeit hat es ebenso den Liberalismus wie den Sozialismus, den Kapitalismus wie den Kommunismus, den Nationalismus wie den Globalismus auf den Weg gebracht, und es ist nicht auszuschließen, daß auch der Antisemitismus in ihm wurzelt. Die »Frage Europas und der europäischen Grenzen« neu zu stellen, der Art von Grenzen, die das europäische

<sup>83</sup> Ibid., p. 32/p. 27.

<sup>84</sup> Ibid., p. 29sq./p. 24sq. – Derrida entdeckt so auch bei ihnen Dekonstruktion: »eine Freilegung, eine Loslösung, eine Abtragung der Sedimente des rechtlichen Überbaus, dessen Strukturen die ökonomischen und politischen Interessen der herrschenden gesellschaftlichen Kräfte verbergen und zugleich spiegeln« (p. 32/p. 27).

<sup>85</sup> Ibid., p. 38/p. 33sq.: »Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable«.

<sup>86</sup> Cf. Jacques Derrida: De l'esprit. Heidegger et la question, Paris 1987, deutsch: Vom Geist. Heidegger und die Frage, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1988; Force de loi/Gesetzeskraft, Teil II; Interpretations at war.

Denken zu ziehen gelehrt hat,<sup>87</sup> ist darum, so Derrida, eine »Pflicht«. Es ist die Pflicht, »erneut zu identifizieren, was sich unter dem Namen Europa als Versprechen ankündigte,« Europa dabei »auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird«, aber auch »das – »ausschließlich« – europäische Erbe der demokratischen Idee anzunehmen«, nicht als etwas, was wohlbegründet wäre, sondern als »etwas, was noch gedacht werden muß und was noch *im Kommen bleibt*«, »die Differenz, das Idiom, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts, den Wunsch nach Übertragung, die Übereinkunft, die Eindeutigkeit, den Widerstand gegen Rassismus, Nationalismus, Fremdenhaß«, in alldem aber »alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt. Dabei kann es sich etwa um den Glauben, um verschiedene Glaubensformen handeln. Oder auch um Gestalten des Denkens, die fragend vorgehen und den Versuch unternehmen, sich auf die Vernunft und ihre Geschichte zu besinnen, die sich also zwangsläufig über die Ordnung der Vernunft hinausbewegen, ohne darum bereits unvernünftig zu sein oder gar dem Irrationalismus zu verfallen.«<sup>88</sup>

In der jüngsten Bilanz der »Aporien«, die er im Denken erfuhr, hat Derrida diese Sätze wiederholt.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Jacques Derrida: Apories, 39: »la question de l'Europe et des frontières européennes«.

<sup>88</sup> Jacques Derrida: L'autre cap/Das andere Kap, p. 75-77/p. 56-58.

<sup>89</sup> Jacques Derrida: Apories, p. 40sqq.