

Georg Christoph Tholen

Die Differance und das Politische. Eine Spurenlese zum Früh- und Spätwerk Jacques Derridas¹

„Ich habe das Gefühl“, so bemerkte Derrida, „dass man noch gar nicht begonnen hat, mich zu lesen. Und nichts mehr nach meinem Tod bleiben wird, außer dem, was an Pflichtexemplaren in der Bibliothek aufbewahrt wird“. Natürlich konterkariert Derrida seine skeptische Vermutung, die am Ende der (insgesamt sehr lesenswerten) 772-seitigen Biographie Derridas von Benoit Peeters zitiert wird, mit einer eher zukunftsorientierten Überlegung zum Überleben des philosophischen Denkens, genauer zum Überleben oder Überliefern der immer schon testamentarischen Spur im Denken der Spur.

Und kurz nach seinem Tod (8. Oktober 2004) haben Hans-Joachim Lenger und ich in einem der ersten Bücher ‚zum Andenken Derridas‘ behauptet, dass sein Werk, trotz der weltweiten Verbreitung und Übersetzung seiner Schriften randständig oder zumindest unabgeholten sei. Und im dritten Buch, das zu lesen ich Ihnen zu Beginn meines Vortrags ganz besonders empfehlen möchte, erläutert Derrida in minutiöser Gedankenführung, was es heißt, im Geist der Treue untreu zu sein gegenüber der Philosophie und Metaphysik, indem man die Werke der Tradition (Zitat): „aus dem Innern ihrer selbst, durch ihre Risse, Leerstellen und Ränder ... sprechen lässt“ – und so ihr „Erbe von neuem bejaht“ (S. 12-15). Und es war dieses Buch, nämlich der 2001 (und in deutscher Übersetzung 2006) erschienene „Dialog zwischen Elisabeth Roudinesco und Jacques Derrida“, mit dem Titel „Woraus wird Morgen gemacht sein“, der mich inspirierte, den intrinsischen Zusammenhang zwischen den frühen Texten zur Differance und den späteren Texten zur Philosophie des Politischen nachzuzeichnen - so wie es der gerade erwähnte Dialog selbst schon begonnen hatte.

Natürlich geschieht dies hier nur in einer skizzenhaften Lektüre der Begriffe wie Struktur und Striktur, Anwesenheit und Abwesenheit, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, Gesetz und Gast, Freund und Feind, Zukunft und Im-Kommen-Bleiben usw., deren dekonstruktive Eigenart ich nun an ausgewählten Textpassagen in drei Abschnitten erläutern möchte.

1. Die Differance oder: Time is out of joint.

Gewiss gilt die ‚Zeit‘ als das seit altersher am wenigsten gelöste Rätsel. Von Aristoteles über Augustinus bis Bergson und Husserl kreisen die wiederholten Versuche, die Zeitlichkeit der Zeit selbst zu fassen, um ein Schema der Zeit, das selbst als ein scheinbar *immer schon gegebenes* Schema in seiner eigenen Zeitlichkeit unbefragt blieb. Die vorschnelle Antwort der philosophischen Tradition, so Derrida, dass bereits die Frage *nach* der Zeit immer schon *in* die Zeit falle, in welcher jeder Prozess des Flüchtigen, Vergänglichen usw. *ablaufe*, setzt eben diesen *beständigen Ablauf* der Zeit stillschweigend voraus. Eben diese Aporie einer zeitlosen Beständigkeit des Zeitlichen und Unbeständigen wurde im postmodernen Denken zu einem Problem. Problematisch wurde nämlich mit der Frage nach der *Begründung* von Subjektivität, und von Zeit und Raum, die Denkfigur und Metaphorik des *Grundes* oder *Fundaments* selbst. Die Dekonstruktion der raumzeitlichen Architektonik des eingewohnten Zeitbegriffs zeigt sich, wie, je verschieden, Heidegger und Derrida, Benjamin und Lyotard,

¹ Vortrag im Rahmen des Internationalen Symposiums ‚Die Zukunft gehört den Phantomen. Kunst und Politik (in) der Dekonstruktion‘, Kunstuniversität Linz, Österreich, 30. 9. 2014.

analysiert haben, am Begriff der Zeit selbst: So findet sich beispielsweise die *Allgegenwart* Gottes, in der sich nach Augustinus ‚Ewigkeit‘ und, von dieser gestiftet, ‚Augenblick‘ berühren, in modifizierter Form in dem jeder Zeitmessung vorgängigen Maßstab der reinen Zeitfolge von Jetzt-Punkten wieder.

Beide Zeitbegriffe, also die Modalität der Zeit als Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft und diejenige einer mess- und datierbaren Früher-Jetzt-Später-Relation, setzen einen beständigen Untergrund des Unbeständigen voraus. Noch genauer: Mit der Unter-Stellung eines *Zugrundliegenden* wird die Präsenz eines Zeit-Raums angenommen, der als solcher bereits *da*, also *anwesend* ist. Diese Anwesenheit hat sich als unverrückbarer Rahmen in der Metaphysik der Zeit eingeschrieben, als etwas, was gleichsam immer schon an seinem Platz ist, bevor dieser ihm angewiesen wurde.

Ausgeblendet und vergessen wird also in jedwedem Schematismus der Zeit, sei es derjenige des Kreises (Metapher der zyklischen Zeit) oder der Linie (Metapher der Zeitfolge), der Einschnitt, den das ‚schematisierende Ziehen der Zeitlinie‘ selbst (so präzierte schon I. Kant) voraussetzt, um sich als Lineament des Zeitlichkeit allererst einschreiben zu können. Und hier, mit der Bestimmung des ‚abgründigen Entzugs der Zeit‘, der als Entzug oder Riss im Schema der Zeit nicht vorkommt sondern sich ‚ereignet‘, überraschend oder auch überrasch in seiner jeweiligen Dazwischenkunft, also jeweilig singulär und intensiv, traumatisch und unabgegolten, kristallisierte sich ein Zeit-Denken heraus, welches es erlaubt, die sich verschiebenden und wiederholenden, aber zugleich unvordenklichen Brüche und Interferenzen der Zeit zu ver-orten, sei es in der Geschichte, in der Technik, in der Ästhetik oder in der Politik. So eröffnete die kinematographische Manipulation der Zeitachsen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, um das berühmte Beispiel der Philosophie des Films (G. Deleuze) zu erwähnen, nicht nur eine andere Erzählweise sondern intervenierte in den bisherigen Vorstellungen und Begriffen von Zeitlichkeit überhaupt: Die ‚choc‘-haften Zäsuren der Mediengeschichte (frei nach W. Benjamin) erlauben es, Sprünge und Risse, Wiederholungen und Verschiebungen als in sich selbst heterotope Vielgestaltigkeit zu verstehen, die die das Schema der *Wiederkehr gleicher Ablaufmuster* oder dasjenige des *unaufhörlichen Flusses* dezentrieren.

Von einer solchen Diskontinuität ausgehend lässt sich erst zeigen, wie und warum die Muster der Kontinuität, der verräumlichten und mithin messbaren Zeit, in den eingewohnten Diskursen über die Zeit sich herausbilden und in unserem Denken und Wahrnehmen einbilden konnten.

Es ist dieses Rumoren im Denken der Zeitlichkeit, das Derrida im Jahr 1968 veranlasste, in einem kleinen, dichten, zu wenig gelesenen Text mit dem Titel ‚Ousia und Gramme‘, eine Art ausführlicher ‚Fußnote zu Heidegers ‚Sein und Zeit‘, zu Aristoteles zurückzukehren, um die erwähnte Aporie im bisherigen Zeitdenken aufzuzeigen. Es geht um das ‚Grundproblem der Metaphysik‘, nämlich der Bestimmung des Sinns von Sein als ‚Ousia und Parousia‘, als reine Anwesenheit und Gegenwart, als Selbstgegenwart und Evidenz einer Anwesenheit, von der ausgehend die Abwesenheit und Nichtigkeit der Zeit gedacht wird. Im Kern ist es ein einziger Satz bzw. ein einziges Wort in Aristoteles‘ Bestimmung der Zeit (in Physik IV), an dem sich diese Aporie offenbart: ‚hama kinäseos aistanometa kai chronou‘, übersetzt: ‚Miteinander oder: Zugleich haben wir die Wahrnehmung von Bewegung und Zeit‘. ‚Hama‘, Zugleich, beides zusammen, gleichzeitig, haben wir Zeit und Bewegung, obschon, so die Aporie, Zeit weder Bewegung noch ohne Bewegung *ist*. Zeit wird sodann – als Ko-Existenz oder Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) als

kontinuierliche, sukzessive, andauernde Strecke gedacht, nach Maßgabe der Zahl als Maß des Vorher und Nachher, als vollendete gramme der Linie oder Kreis, als Entelechie oder Eschatologie, in der das Sein als die eigentliche, ursprüngliche Anwesenheit das Ziel der uneigentlichen, bloß abgeleiteten, abwesenden, sich entziehenden Zeitlichkeit ist.

Die im oder vom metaphysischen Text ausgelöschte Spur eben dieses Entzugs, weder anwesend noch abwesend, weder sichtbar noch unsichtbar zu sein, schreibt sich in der Aporie *als solcher* ein, nämlich als unvordenkliche und unvorhersehbare Differance, als Unter-Schied und Aufschub - ohne arché und telos, wie es die bekannteren Texte von Derridas frühen ‚Randgängen der Philosophie‘ wie ‚Die Differance‘, ‚Fines Hominis‘, ‚Signatur, Ereignis, Kontext‘ und nicht zuletzt, wie es Derridas philosophische Zeitgenossen von Foucault bis Blanchot, von Althusser bis Levinas, teilweise zu ihrer eigenen Überraschung, bemerkten, weitere Texte und Vorträge Derridas wie u.a. ‚Die Schrift vor dem Buchstaben‘, ‚Kraft und Bedeutung‘ usw.

Es gilt also, mit und seit ‚ousia und grammé, diesen seltsamen raumzeitlichen und nicht mehr zeiträumlichen Ort des Abwesenden jenseits des bipolaren Gegensatzes von Anwesenheit und Abwesenheit zu situieren. In seiner Hommage an Derrida aus dem Jahr 1975 (Ganz anders - Jacques Derrida, in Ders.: Eigennamen, München 1988, S. 67) fragt Emmanuel Levinas: „Zerteilt Derridas Denken die Entwicklung des westlichen Denkens durch eine Demarkationslinie, wie das Kant'sche Denken die dogmatische Philosophie vom Kritizismus trennte?“ (S. 67) Was wäre diese De-Markation einer neuen Denkweise, so Levinas weiter, die von eben diesem Zwischenraum der De-Markation selbst handelt? Zwischen Ontologie und Phänomenologie hat sich, so die etwas grobschlächtige Einteilung von Levinas, die Frage nach der ‚Zeitdifferenz‘ der Sprache, d.h. die Frage nach der „nicht-reduzierbaren Ungleichzeitigkeit des Sagens und Gesagten“ (S. 72) zugespitzt:

„Das Zeichen wie auch das Sagen ist“, so resümiert Levinas seine Derrida-Lektüre, „das ausserordentliche Ereignis der Exposition zum Anderen hin“. Levinas selbst verleiht diesem Ab-Ort der Differance den Namen „Brüderliches Nicht-Gleichgültigseins“ (S. 75).

Eine solche uneinholbare Ethik der Verantwortung markiert ihm zufolge den Vorrang des Ethischen vor dem Sein. Bei Lacan ist die Möglichkeit einer solchen Ethik die Wirkung der symbolischen Kluft und Offenheit des Begehrens. Bei Derrida wiederum hat diese bei Levinas zu einer Ethik sich verallgemeinernde Differance stets vielgestaltige Namen, die sich aus der dekonstruktiven Lektüre des jeweiligen – philosophischen, literarischen, politischen - Textes erst ergeben: Pharmakon, Hymen, Chora usw.

So zeigt sich beispielsweise eine Signatur der Differance, nämlich ‚Die Wahrheit in der Malerei‘ (wie auch die der Photographie, der Architektur, der Literatur) in einem genuin ästhetischen ‚Nicht-Ohne des Einschnitts‘ in jedem Kunstwerk, verstanden als fragmentarisierende Unterbrechung vor und in allem Sichtbaren, Hörbaren, Zeigbaren, ein undarstellbarer Einschnitt also, welcher bereits bei Kant als ‚Zweckmässigkeit ohne Zweck‘ in seiner Bestimmung des ästhetischen Urteils par-ergonal, als Bei-Werl im Werk, eingeschrieben war. Mit dieser Bemerkung über die jeweilige Singularität des dekonstruktiven Denkens möchte ich Sie darin erinnern, dass Derridas frühe Definition der Differance ihren Einschnitt in der Geschichte des Denkens betont, denn die Differance, so Derrida ist (Zitat) „kein Begriff ... kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lauts

vergegenwärtigen lässt , [sondern] der nicht-volle, nicht einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“ (JD, *Die Differance*, S. 37). M. a. W.: Das an sich selbst an-archivalische Moment der Dissemination metaphysischer Begriffe, das sich in weiteren Worterfindungen Derridas artikuliert, wie etwa in „destinerrance (Irrschickung), *archi-écriture*, *exappropriation*, *stricture*, *mondialatinisation* usw.), zeigt sich in den Einzelanalysen von der Ästhetik bis zur Politik, wie nun im Folgenden exemplarisch gezeigt werden soll.

2. Vor und von dem Gesetz

Derridas eingangs erwähnte Untreue aus Treue gegenüber der philosophischen Tradition, die sogar die zeitgenössischen Werke der engeren Kollegen und Freunde einbezieht, zeigt sich in den philologisch behutsamen Mikrologien am deutlichsten. Zumeist in ihrer doppelten Bewegung der Lektüre: Zum einen wird das zentrale Theorem eines Philosophen aufgenommen und leicht verschoben, zum anderen an einem literarischen Textes so entfaltet, dass dieser Text wiederum anders und genauer entziffert oder übersetzt wird als gemeinhin üblich. Dies gilt für die Poesie Celans (so die Essays ‚*Schibboleth. Für Paul Celan*‘ und ‚*Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*‘) und die kleine, 2-seitige Parabel Kafkas mit dem Titel ‚Vor dem Gesetz‘, deren gespenstische Unheimlichkeit für mich zum ersten Mal lesbar wurde dank ‚*Prejuges. Devant la loi*‘, ein Vortrag Derridas von 1982 im Rahmen der legendären Colloquien von Cérisy.

Der Vortrag umkreiste die Frage des Urteils und Urteilens, des Vor-Urteils und des ‚Vor‘ vor jedem Urteil, das Lyotards paradoxe Pragmatologie in seinem Buch ‚*Der Widerstreit*‘ entfaltet hatte. Der Diskurs über die ‚Differance‘, über die Unentscheidbarkeit, so Derrida am Anfang seiner Kafka-Lektüre, kann verstanden werden als ein Dispositiv des (ich zitiere) „Vorbehalts gegenüber dem Urteil in all seinen prädikativen, präskriptiven, stets entscheidenden Formen“ (S. 26). Und zeigt sich nicht diese Suspendierung der These des Seins, der Existenz, in Kafkas Erzählung ‚Vor dem Gesetz‘? Offenbar darf in das Gesetz, wie der Mann vom Lande erfährt, nicht eingetreten werden bzw. von ihm keine enthüllende Erzählung stattgegeben werden. Und diese Unzugänglichkeit des Gesetzes provoziert gerade dadurch, dass es sich entzieht. Das moralische Gesetz, der kategorische Imperativ, der sich, so bereits Lyotard, in einem ‚*Au juste!*‘, ‚*Seid gerecht!*‘, zur Sprache kam, unterbricht die genealogische Form der Erzählung von seiner eigenen Herkunft, und Ankunft. Derrida schreibt hierzu: „Das Gesetz ist seiner eigenen Geschichte gegenüber unduldsam, es greift ein wie eine Anordnung, die absolut auftaucht, abgelöst und losgelöst von jeder Herkunft, Es erscheint als das, was nicht als solches im Verlauf einer Geschichte erscheint.“ (S. 51)

Das Gesetz vertagt, wie Kafkas Erzählung bezeugt, seine Präsentation und schreibt sich ein als Gesetz der Verzögerung und des Aufschiebs, als Vor-Sprung, die jede Relation, so Derrida, „ana-chronisiert“ (65). Eben deshalb kann es, wie Derrida mit Freud (in diesem Text und auch in den späteren Texten Derridas zur Psychoanalyse) vermerkt, die Gesetztheit aller Gesetze, seien es mythische oder rechtsförmige, bezeugen und dezentrieren. Ähnlich wie in der Benjamin-Lektüre Derridas von 1989, in der die Dekonstruktion des Rechts bzw. des Recht auf Dekonstruktion unter dem Titel *Gesetzeskraft: Der 'mystische Grund der Autorität'* eine erste, wenn sie so wollen, politische Zuspitzung erfährt, lautet also die nunmehr hinzugekommene, psychoanalytisch grundierte Bestimmung der Differance: Das psychoanalytische Gesetz des Symbolischen, das sich als ›Name‹ bzw. ›Nein‹ des Vaters exponiert, ist ein Verbot, das seine eigene Definition als eines *zugrundeliegenden* dekonstruiert: es untersagt sich, so Derrida, als das in sich haltlose Gesetz *vor* dem Gesetz; oder anders: das

jedwede Erfüllung und Übereinstimmung mit sich selbst verbotende und deshalb stets nur gastgeberische Gesetz des Symbolischen bleibt als solches – als höchstes Gut – verboten, sein Zugang verwehrt.

Um diese Haltlosigkeit des Gesetzes als einen sich entziehenden Zwischenraum der *Differance* noch genauer zu verstehen, lohnt es sich, an die mehrfache Platon-Lektüren Derridas zu erinnern, insofern sich schon bei Platon die sogenannte Auto-Dekonstruktion des Logozentrismus auffinden lässt. Und so, wie bereits Derridas Text von 1972, ‚Platons Pharmazie‘ nicht als simple Opposition von Rede und Schrift, Sprache und Sprechen, wie in manchen Derrida-Rezeptionen unterstellt, zu lesen ist, so findet Derrida in seiner Lektüre von Platons ‚Timaios‘ den zentralen Begriff der ‚Chora‘, so der Titel des gleichnamigen Buches von 1987, ein Begriff, der es erlauben wird, den das im Spätwerk konturierte Denken des Politischen neu zu konturieren.

Ich fokussiere auch hier nur den zentralen Gedanken: Die Chora, so Platon, Empfängerin und Amme oder Mutter alles Werdens, gibt allem seinen Ort, ohne sich selbst je auf einen Ort festlegen zu lassen. Als *Tertium datur* gleichsam zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen nimmt sie alle Bestimmungen auf, denen sie eine Statt gibt, *besitzt* diese Bestimmungen aber nicht. Sie prozediert nicht als Kopie eines Urbildes, sondern als ein bodenloses, abgründiges Übereinanderlegen von Eindrücken als Chaos, d.h. als ein eröffnender Chasmus der Politik der Plätze oder Orte. Und wahrst so erst als ana-chronisierender Nichtbezug den Zwischenraum als ein je und jäh unterbrochenes oder unterbrechendes Intervall.

Und es ist dieser Nicht-Bezug oder Entzug, den Derrida für seine dekonstruktive Neubestimmung des Denkens der *Differance* ausarbeiten wird. Und er tut dies in seinen m. E. epistemologisch entscheidenden Texten zum tradierten Verhältnis von Begriff und Metapher, in ‚Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text‘ (1971) und in ‚Der Entzug der Metapher‘ (1978). Auch hier nur die zentrale These, die es uns erlauben wird, die Dekonstruktion der genuin politischen Begriffspaare in den späteren Schriften besser zu situieren:

Der Versuch, unmetaphorisch die Metapher zu bestimmen, geriet, so Derrida, in der Geschichte der Philosophie seit ihren Anfängen in die Verlegenheit, den ‚reinen‘ Begriff von der ‚unreinen‘ Metapher ablösen zu wollen. Die Aristotelische Definition der Metapher (in seiner *Poetik* und *Rhetorik*) lautet: „Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in *uneigentlicher* Bedeutung verwendet wird) von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung, oder von einer Art auf die andere, nach den Regeln der Analogie“ (*Poetik* 1457 b: 1972:85). Der Ursprung der Begriffe, vor allem der jenes Begriffs, der den eigentlichen Sinn aufrechtzuerhalten hat, die Eigentlichkeit des Eigentlichen des Seins, enthält bereits die Metapher des ‚reinen‘ Sinns als einer transparenten Figur, deren hauseigene Metaphorizität freilich, um den Begriff als Nicht-Metapher von der Metapher abzusetzen, ausgeblendet, ja ausgelöscht werden muss. Was ist diese uneigentliche, die Wohnstatt des Begriffs nomadisierend enteignende Ambiguität des Metaphorischen? Was lässt sich aus ihr machen und von ihr her denken?

Der Text der *Metaphysik* über die Metapher, so Derrida, spricht, unbemerkt, über die Metapher metaphorisch. Folglich ist der metaphysische Begriff der Metapher nicht von der Metapher als einer ihr äußerlichen oder gar feindlichen Grenze umgeben, sondern von ihr durchzogen: Der Entzug des ‚Metapherein‘ zersetzt die Opposition *Metaphysik*-*Metaphorik*, die die *Metaphysik* ihrerseits zu *setzen* versuchte. Das Sich-Entziehen des Seins gegenüber

dem bloß Metaphorischen, dem ja kein eigentlicher, ontologischer Status zugesprochen werden darf, enthält ja genau die Merkmale, die eigentlich der Metapher zugeeignet worden waren, nämlich sich vom Sein zurückzuziehen (abzunutzen) bzw. das Sein aufzuschieben.

Will man nun - so Derridas Schlussfolgerung - weder bloß metaphorisch noch metaphysisch über das Sein sprechen, bedarf es einer weiteren "Metaphern-Faltung", eines Entzugs der Metaphysik, das heißt: eines Entzug des Entzug des Seins. In der Bestimmung des Metaphorischen muss ein weiterer Zug, ein Rück-Zug bzw. Entzug (Re-trait) hinzukommen: es gibt das Meta-Phorein als den *auf-reissenden Einschnitt der Übertragung* oder *Übertragbarkeit*, der die jeweilige Nähe von Erscheinungen stiftet, aber *als* Auf-Riß nicht vertraut, heimisch oder anwesend gemacht werden kann.

Dieser Gestalt *verleihende* Riss hat keine ‚eigene‘ Phänomenalität, sondern gibt diese erst von sich frei. Der Entzug der Metapher verortet sich also nicht in der Instanz einer ontologischen Kopula. Das *Es gibt* des Entzugs ist weder eigentlich noch uneigentlich, weder buchstäblich noch bloß bildlich (metaphorisch), sondern - als Auf-Riss - der Aufschub der Differance, die sich, wie wir schon gehört haben, von sich als einer eigenen, eigentlichen Identität unterscheidet. Und so erst lassen sich, wie ich im letzten Abschnitt nun andeuten möchte, Aspekte einer Philosophie des Politischen in Derridas Werk in Bewegung versetzen.

3. Die Konturen des Politischen.

Von der *Differance* zur *Chora*, zum *Entzug* und zum Denken des *Vielleicht*: An einigen mikrologischen Lektüren Derridas, in seinen Büchern ‚*Das andere Kap*‘, *Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (1991), *Marx‘ Gespenster* (1993) und *Marx & Sons* (1999), *Politik der Freundschaft* (1994), und ‚*Schurken*‘ (2003), Bücher, die bisher im deutschsprachigen Raum kaum gründlich gelesen oder zitiert wurden, zeigt sich nun erneut ein temporales Moment der Differance, die das noch Ungedachte in den metaphysischen Begriffen der Politik zur Sprache kommen lässt. Auch hierzu nur einige Aspekte, die mir grundlegend zu sein scheinen.

Beginnend mit einer Lektüre von Paul Valéry's ‚Anmerkungen zur Größe und zum Verfall Europas‘, adressiert an ein im Text Valéry's in KAPITAL-Buchstaben geschriebenes ‚Heute‘ geht es um die Frage eines ‚Neuen Europas‘ heute, die Derrida aufnimmt und verschiebt, seinerseits damit beginnend, das Bedeutungsspektrum von Kap, Kapital und Kapitale, also Kopf, Haupt, Spitze und Ziel, das Äußerste und das Letzte zu analysieren. Es ist ein eschatologisches und teleologisches Bedeutungsspektrum.

Jede Geschichte einer Kultur, so pointiert Derrida seine Valéry-Lektüre, setzt ein wiedererkennbares Kap voraus, ein Telos, auf das hin sich das Gedächtnis und die Identität, und selbst die von sich unterschiedene, ausrichten wollen, erfüllt von Sehnsucht und Sammlung des Eigenen, aber eben durch ein Vorseilen oder Antizipieren des Kap, dass nicht gegeben und nicht ein für allemal identifizierbar ist. Was nun ist Europa, ein Kap der alten Welt, das seinen Vorrang auf allen Gebieten behauptet oder nur ein westlicher Ausläufer Asiens?

Doch Europa ist, so Derrida, nicht nur ein geographisches Kap, das sich selbst die Gestalt eines geistigen Kaps verleihen hat, sondern die Idee einer vorgeschobenen Spitze der Beispielhaftigkeit, ein Eidos in der Form einer arché und eines telos, und rückte zugleich, kapitalistisch, als Vorstoß und ‚Fortschritt‘ vor, da sich Nationalismus und Kosmopolitismus gut zu vertragen schienen. Nicht nur vermehrte sich so das universelle Kapital, wie Valéry

konstatierte, sondern zugleich die Aporie oder Antinomie der Allgemeinheit des Universellen (etwa der Menschenrechte, der Idee der Gerechtigkeit usw.), und zwar insofern der europäische Begriff des Allgemeinen und Universellen an den Begriff eben des Beispielhaften gebunden war, also das Universelle, so Derrida weiter, dem ‚Leib des Singulären, Idiomatischen der Kulturen‘ (S. 55) eingeschrieben worden war. Als Universal- oder Weltmensch galt es, den Sinn für das Universelle und Allgemeine selbst zur Besonderheit haben, womit paradoxerweise eben dieses Kap aufreißt und das Kapital sich ent-identifiziert.

Das Kap und das Kapital, so präzisiert nun Derridas, „bezieht sich auf sich selbst nicht allein, um sich im *Mit-sich-selber*-Differieren, im Differieren mit dem anderen Kap [...] zu sammeln, sondern auch, um sich zu öffnen, so nämlich, dass es sich nicht mehr sammeln kann“ (S. 55). Das ‚Kap‘, so Derrida weiter, hat sich zu öffnen begonnen nicht nur für ein anderes Kap sondern für das Andere jedweden Kaps (S. 56 f.). Und hiermit ist auch die Idee der Demokratie niemals eine vorgegebene, sondern eine Idee, die noch gedacht werden muss als eine, die als Versprechen stets im Kommen bleibt, resistierend gegen jedweden Rassismus, Nationalismus und Fremdenhaß, gegen jedwede Ausbeutung im ‚KAP-illaren‘ System des eben auch tele-technisch sich nunmehr aufspreizenden und neo-evangelisch beschworenen Kapitals, eine Tendenz, die dann in den späteren Texten wie ‚Marx‘ Gespenster‘ und ‚Schurken‘ zum Fokus der dekonstruktiven Analyse wird.

Doch zwischengeschoben wird für die nähere Bestimmung einer solchen künftigen, genauer ‚im Kommen bleibenden Demokratie‘ von Derrida zunächst eine grundlegende Reflexion und Mediation des Politischen und der Politik, wie sie von Aristoteles bis Carl Schmitt in der politischen Philosophie und in den Theorien der Politik in seltsamer Ähnlichkeit ihrer Grundbegriffe, nämlich im feindlichen Gegenüber von Freund und Feind, polemisch oder polemologisch schematisiert bzw. zugespitzt wurden. In mikrologischer Ausführlichkeit referiert Derrida also von zwei Enden her (Aristoteles und Carl Schmitt) die bisherigen Begriffe des Politischen, um sie im Mittelteil des Buches durch eine, wenn sie so wollen, Neu-Lektüre Nietzsches zu verkreuzen und zu dekonstruieren. Die Analyse widmet sich vorderhand zwei Vokativen, nämlich dem Aristoteles (zuerst von Montaigne) zugeschriebenen Satz ‚O Freunde, es gibt keinen Freund‘ und, umkehrend oder gegenstrebig, dem Ausruf Nietzsches ‚Feinde, es gibt keine Feinde‘. Zwei Appelle, an den Freund und an den Feind, deren chiasmatische Aporie für eine Neubestimmung des Politischen zu denken gibt.

Die Aporie hat zwei Gesichter: zum einen geht mit der brüderlich konnotierten Freundschaft eine Konfiguration des Politischen einher, die familiär, fraternalistisch und androzentrisch gedacht wird- so etwa in der Rückbindung des Begriffs des Staates an die Familie, allgemeiner: an den genealogischen Schematismus der Gattung oder des Geschlechts. Und noch die Denkfigur der Brüderlichkeit, die der Vorstellung der Demokratie als ihr ursprüngliches Dispositiv innewohnt, konzipierte eine Christianisierung der Verbrüderung als ihr wesentliches Wesen, in der die Schwester oder die Frau ausgeschlossen bleibt.

Nietzsches Antwort, in ‚Menschliches, Allzumenschliches‘ und ‚Die fröhliche Wissenschaft‘, nämlich der Satz: ‚Freunde, es gibt keine Freunde, so rief der sterbende Weise‘; ‚Feinde, es gibt keine Feinde, ruf ich, der lebende Thor‘, mit dem nach Nietzsche die Vernunft *in Zukunft* zur Vernunft gebracht werden sollte, verspricht die Heraufkunft eines Kommenden, das ‚Vielleicht‘ einer sich ereignen könnenden Freundschaft, die unter dem Zeichen eines Möglichen steht, dessen Ermöglichung aber dem Unmöglichen abgerungen werden muss.

Hier, an dieser Text-Stelle, präzisiert Derrida seinen Begriff der Unmöglichkeit und Unbedingtheit, der in ‚Spectres de Marx‘, im ‚Schurken‘-Buch und in weiteren politischen Texten entfaltet wird. Ich zitiere: „[...] ein bloß Mögliches, ein in seiner Möglichkeit gesichertes und feststehendes, im Voraus zugängliches Mögliches wäre ein Mögliches ohne Zukunft, ein gleichsam schon in Sicherheit gebrachtes, gegen das Leben abgesichertes Mögliches: ein Programm oder eine Kausalität, ein ereignisloses Abspulen oder Ablaufen“ (S. 55). Das gefährliche *Vielleicht* einer anderen Freundschaft, das Nietzsche apostrophierte als eines ohne das Gleichmaß der Reziprozität, als einer Gerechtigkeit ohne die Äquivalenz des Rechts und der Rache, ist in ihrer zukunftsbejahenden Dringlichkeit eine Antizipation, ein Vor-Sprung, der früher ist als die Gegenwart und älter als jede vergangene Gegenwart. Sie spaltet sich und spaltet das Selbst oder die Selbigkeit der Selbstgegenwart (so wie exemplarisch von Derrida in ‚Die Stimme und das Phänomen‘ an Husserls ‚Zeitbewußstein‘ gezeigt).

Der Umweg über Carl Schmitt in der weiteren Argumentation dieses Buches ist jedoch deshalb unumgänglich, da in dessen Begriff des Politischen die eine Seite der aristotelischen Aporie, nämlich dass es keine Freunde gäbe, auf einen einzigen, ausschließlich dezisionistischen Begriff des Politischen überhaupt gebracht wird: Das Politische, das Politisch-Sein des Politischen taucht seiner Möglichkeit nach, so Schmitt in ‚Der Begriff des Politischen‘ und in der ‚Theorie des Partisanen‘, erst mit der Gestalt des Feindes auf, mit der apriori gesetzten Unterscheidung zwischen Freund und Feind, eine Unterscheidung, die der Staat als Souverän fällt, eine Gestalt der Souveränität, die im Kriegsfall bzw. im Kern immer schon kriegerisch wie ein ‚Schurkenstaat‘, über den Ausnahmezustand entscheiden muss, um eben das Phantasma oder Phantom der Souveränität der Politik bzw. des Staates zu re-adjustieren.

Doch die Aporie von Aristoteles ist eine Hyperaporie, insofern der Apell ‚O Freunde‘, der weder nur konstativ noch performativ, sondern affirmativ ist, und der in Kollision mit dem zweiten Konstativ, nämlich dass es keine Freunde gibt, um eine Freundschaft oder Philie gleichsam erst bittet und mithin diese verspricht. Eine solche Freundschaft wäre, so der Nietzsche-Leser Maurice Blanchot, keine Gabe oder generische Generosität, sondern eine inkommensurable Beziehung zum Anderen in seiner Unzugänglichkeit, ein Mit-Sein vor jeglichem Sein, vor jedem Sozium, wie es später Jean-Luc Nancy formulieren wird. Folgerichtig müsste, so Derrida, eine kommende bzw. im Kommen bleibende Demokratie eine Gleichheit zu denken aufgeben, die (ich zitiere) „mit einer bestimmten Asymmetrie, Heterogenität und ... Singularität nicht bloß nicht unvereinbar ist, sondern sie vielmehr einfordert, ... uns zu ihnen aufbrechen lässt, von einem Ort aus, der unsichtbar bleibt und uns doch von fern einen Weg weist“ (443).

Die im Kommen bleibende Demokratie - als ein Weltwerden der Welt und nicht der Globalisierung - ist, wie das Buch über den Schurkenstaat ausführt, keine bloß regulative Idee, und auch keine negative Theologie (siehe dazu Jacques Derrida in seinem Text ‚Wie nicht sprechen?‘) sondern eine unmögliche Idee, so wie sie die Chora und die Différance umschrieben haben; also ein aporetisches Denken des Ereignisses, sich entziehend jedweder Teleologie oder Onto-Theologie; gewiss gebieterisch in seiner Dringlichkeit und doch geduldig, wie es der modale Status des Kommenden in ‚démocratie à venir‘ doppeldeutig formulierte. Das leicht Messianische (ohne Messias) artikuliert sich nur im Raum eines virtuell bleibenden ‚Vielleicht‘, in der unverfügbaren und unverfügbaren Raumzeit der Spektralität, die ihrerseits die Räume der Spekularität und Spektakularität an und in ihnen selber spektralisiert. Dies ist die Lektüre des Satzes: Time is out of joint in ‚Marx‘ Gespenster‘, insofern das unheimliche

und unheimliche Gespenstige (ich zitiere) “weder Substanz noch Essenz noch Existenz, und niemals als solches präsent ist“. Es ist, und so möchte ich mit Derrida enden, ein ,unbedingtes‘ und rätselhaftes ,Mit-Da‘, eine (Zitat) „Politik des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen“. Eben deshalb ist Derrida vielleicht, so die abwertende Mahnung einer Philosophieprofessorin in einem Spiegel-Interview von 1992 ,Gift für den Geist junger Leute‘. Doch da Gift und Heilmittel zugleich das Pharmakon ausmachen, das wir mit Derrida und seiner Analyse von ,Platons Pharmazie‘ kennenlernen durften, lohnt es sich vermutlich für den Geist der Jüngeren wie der Älteren, nicht nur die großen und kleinen Schriften Derridas zu lesen sondern auch vielleicht Derridas Entwürfe und Skizzen, Miscellen und Marginalien, die auf venezianischen Vaporetto-Scheinen zu finden sind, archiviert in Irvine und Paris - eine weitere testamentarische Spur des Denkens der Spur.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.