Ueli Raz

PORTRAIT SUR DERRIDA

Meine Damen und Herren,
Ihr freundliches Herkommen hinterlässt eine fahrlässige Spur, deren Entzifferung Ihnen vorausgegangen ist, die Arbeit an der Herstellung der jetzt folgenden Rede. Sie wird nur in der Vorstellung möglich gewesen sein, dass Sie, als Angesprochene, bereits, und wer weiss wie lange schon, mit sich führen eine mehr oder weniger fixierte Ahnung dessen, auf was Sie sich eingelassen haben. Verschränkt ist solches Ahnen mit der Haltung der Erwartung, mit allen möglichen Zuständen der Erwartung. Von der zur Debatte stehenden Ahnung gibt man gemeinerweise, und das heisst hier nichts anderes als in Zeitungsfeuilltons oder in Anspiegelungen auch seriös gehaltener Texte, die Ihnen begegnet sein mögen, - von dieser Ahnung gibt man den Eindruck wieder, es gälte, sie bestätigend, das monströse Stadium der Embryonalität, Form der absoluten Zukunft, tabuisierend und doch ohne viel Aufhebens im Verborgenen zu halten; der Sicherung würdig sei diese Ahnung und der Sichtung würdig sei dieses Stadium, wenn denn jemals überhaupt, erst ausgereift und in sich selbst genügender Gestalt. Ich werde Ihnen, auf alle Seiten trotzend, unter anderem auf die Ausführungen von J.-C. Wolf, die er in diesem Rahmen vorgetragen hat, auch auf die meiner bescheidenen Fähigkeiten, die die Schule der Geläufigkeit noch vor sich haben, ein Portrait zu zeichnen versuchen von dem französischen Philosophen Jacques Derrida. Dabei verdient besondere Berücksichtigung die verdeckt offizielle Denunziation seiner Werke in gleicher Weise wie der Eindruck, den man vielerorts zu erzeugen strebte, dass diese Werke eine Monstruosität aufweisen würden, die es der ausgebildeten, d.h. der vornehmen und gebildeten philosophischen Vernunft der gegenwärtigen Zeit verunmögliche, mit ihnen Kontakt zu halten. Darin verwoben zu sein hat die Absicht, das unvermittelt und brutal uns Nötigende etwas hinter uns zu lassen, diese leidigen Umstände etwas vergessen zu machen. - Im allgemeinen, in diffuser aber nicht zufälliger Weise wird die Monstruosität der Geburt zugeordnet, der Kehrseite des Ewigen, - es droht die Zukunft dazu mit gelassener Bestätigung. In gleicher Weise allgemein aber ist die Erwartung, und ergänzen Sie im inneren Ohr: die Hoffnung, das Bündel sei monströs nur anfänglich, es tät gewisslich sich späterhin zu einem ansehnlichen Geschöpf entwickeln. Dies ist es also, was ich als Ausgangspunkt an mich gerissen habe: Unter und nach dem problematischen Wort der Einleitung, dessen Problematik auch die letzten Worte noch gewidmet sein werden müssen, haben wir zwei Spuren gleichzeitig und mit der selben Aufmerksamkeit zu folgen, derjenigen Ihres nur allzuberechtigten Wunsches, sich Konkretes unter dem Namen Jacques Derrida vorstellen zu können - und das hier innert kürzester Zeit, nach weniger als ei-

ner Stunde -, und derjenigen Spur, die das Werk von Derrida in seiner verzerrten und blockierten Aufnahme im gesellschaftlichen Ganzen bereits hinterlassen hat. Diese philosophisch-literarische Rezeption als Aufnahme des Werkes ist ähnlich der gesellschaftlichen Aufnahme der Monstruosität der Atomkraftwerke, nur dass die einzelnen Positionen natürlich die Plätze wechseln. Eine Einführung ins Werk von Jacques Derrida hat zwar mit der selben Umständigkeit zu rechnen - und sie gerade ist es, die den Vergleich der Werke seines zufälligen oder beliebigen Charakters entledigt; trotzdem herrscht eine nicht zu umgehende Unstimmigkeit im Bild - und ich insistiere auf seiner Augenfälligkeit -, als sässen Sie hier etwa wie am Rand eines Atomkraftwerkes, und eine neutrale Schleuse, in der ich Ihnen den nötigen Schutzanzug verpassen würde, tät Sie von dem einen in den anderen Sektor führen. Ich möchte präzisieren, dass die Seiten insoweit verschoben und abgetauscht sind, dass der reale Ort der Monstruosität im einen Fall in den Werken selbst liegt, aber hier, bezüglich Jacques Derrida, nur, aber dadurch nicht unheilvoller, in der gesellschaftlichen Aufnahme. Deshalb darf ich, wie immer Sie dazu sich auch verhalten, Ihnen gestehen, dass Ihre persönlichen Ahnungen mir realitätsgerechter erscheinen als die von solchen, die ihre Urteile bereits vorzulegen wagten. - Dieses Verfolgen von zwei Spuren, die aufeinander bezogen sind, und von denen doch nicht die eine (Ihre Wünsche & Erwartungen nach Information) auf die andere einschränkbar wäre (das Werk als neutrales Objekt im Realen), ist eine Vorentscheidung, die zu einem nicht geringen Stück die bereits begonnene Darstellung strukturiert, d.h. den Stil bestimmt einer Darstellung, die die Begrenzung des Feldes nicht respektieren kann, die der Name Derrida als Eigenname in der klassischen Vorstellung der Philosophie suggerieren will. Sodenn sind es nicht zuletzt Ihre mitgebrachten Erwartungen - und halten Sie diese Tatsache wachsam im Auge -, die in die Rechnungen eingegangen sind, welche eine derartige Darstellung ermöglichen.
Es scheint eine Freiheit zu bestehen für eine Wahl, seine einzelne philosophische Arbeit auszurichten nach dem Verschiedensten & Zusammenhanglosesten, was Menschen in der Geschichte je zur Aussage brachten, oder nach dem, was man, etwas tollpatschig vielleicht, die Haupttexte der Philosophie nennen könnte, oder die Schriften der grossen Häupter der Philosophie, um in solchen auf eine gemeinsame Tendenz aufmerksam zu machen, indem man von den Giftigkeiten dieser Charakteren untereinander schweigt. Das ist vielleicht nicht ganz so selbstverständlich wie ich den Anschein gebe, und trotzdem darf ich hoffen, dass bei Ihnen die Meinung wird haften bleiben, das erste wäre eine billige Art zu philosophieren, ohne viel Anstrengung, wenn sicher auch mit viel Fleiss, und zwar, weil zu jeder Aussage, jeweils ohne grosse Verbindlichkeit, aber eklektisch, eine beliebige Schattierung hinzugefügt werden könnte, und weil hinter dieser Art, mit dem philosophischen Wissen umzugehen, im-

mer auch ein Stück unheimeligen autoritären Charakters droht, wenn oft auch nur in der unschuldigen Form des Glaubens. Ohne gross Umstände zu machen, ohne Seitenblick auf die Barrikaden & Verbotstafeln im Wirklichen, folge ich der zweiten Art. Dabei nehme ich Ihnen einen Entscheid vorweg, von dem ich, auf genau diesem Weg, zeigen will, dass er nie ein freier Entscheid gewesen wäre. Sie selber haben auf nichts anderes zu achten als auf den Unterschied des Begriffes der Aussage und desjenigen des Textes. Versuchen Sie sich in Ihren stillen Gedanken eine Vorstellung davon zu geben, auch während meines unbeholfenen Rapportierens; es wird Ihnen davon nichts entgehen, wenn Sie sich nicht ausserhalb der Unterscheidung von Text & Aussage vorwagen. Es wird im nachhinein sich zu zeigen haben - zu weiterem will ich Sie in unserer befristeten Zeit nicht drängen -, dass es um diese Wahl sehr dunkel steht, dass in solcher Düsternis fast Missgriffe nur möglich sind. Aber in Klarheit zeigen, dass Sie befreit würden von der Einsamkeit Ihrer Gedanken, soll sich das erst im Verlaufe, allmählich.
Im 19.Jh. verschärft sich etwas, das man nur in grosser Rüpelhaftigkeit auf den Zeitraum des 19. Jahrhunderts einorten kann, weil es mit einer gewissen Ursprünglichkeit, die in einem exakt geometrischen Sinne das Thema ist aller Schriften von Jacques Derrida, immer schon verwachsen war, und diese Ursprünglichkeit hat sich nie von Sokrates & Platon lösen können. Es bildet sich eine Situation, nicht zuletzt da, wo man den Begriff der Bildung ansetzt, und das hat immer auch schon geheissen: politische Erfahrung, auf welche Situation man das Bild der Kater-Stimmung anwenden muss. Es hat diese Kater-Stimmungen immer gegeben in der Geschichte der Philosophie, und über diese Fälle gibt es eine reiche Bibliothek. Doch hier sind ihre Wirkungen entscheidender, folgenreicher und unwiderruflicher. In dieser Lage, die Namen trägt wie «Götzendämmerung», «Untergang des Abendlandes» oder «Ende des Menschen» zeigen sich die Kosten von einem Spiel, das als ein solches Spiel eben erst in dieser Lage sich enthüllt; und zwar in einer Schärfe, die keinen Zweifel aufkommen lassen konnte, dass die Beteiligten zu riskant sich in ihm vorgewagt hatten, in diesem Spiel, das man, wenn auch nur der Kürze halber, mit grossen Buchstaben Die Geschichte Der Menschheit zu nennen hat.
Die klassische Philosophie, wie man sie kennt als Erkenntnistheorie, als Theorie nach der Möglichkeit und den Grenzen des Wissens, stellt sich und widmet sich mit voller Kraft der Rätselhaftigkeit, wie das Identische in der Erfahrung von Nichtidentischen objektiv bleibt und standhaft, in der Erfahrung der vereinzelten Menschen. Ich formuliere unsere intime Situation: wie kann ich meine Behauptung rechtfertigen und unmittelbar einsichtig machen, ich würde objektiv zu Ihnen über Jacques Derrida berichten; das wäre die eine Seite des Problems, die andere ist die Frage nach dem, was es möglich macht, dass der Transfer einer Erzählung von mir zu Ihnen keinen Schaden nimmt.

Das Rätselhafte in der klassischen Fragestellung war dabei die Spontaneität oder Freiheit der einzelnen Menschen gegenüber den anderen. In der Erkenntnistheorie erhält dieses Rätsel, das man im Alltagsleben ohne weiteres als solches hinnimmt, die gesellschaftliche Form einer Institution durch die gebotene Verbindlichkeit; durch diese Verbindlichkeit steht das zentrale Rätsel der Erkenntnistheorie grundsätzlich in engerem Verhältnis zur brauchbaren Wissenschaft als zur Kunst, deren Werke in ihrer Wirkung von der Gesellschaft immer unter Kontrolle gehalten werden können, die für die Selbsterhaltung der Gesellschaft nicht den entscheidenden Wert einzunehemen imstande sind wie die Wissenschaften.
Während eines mühvollen Lebens heckt sich für dieses Rätsel der Philosoph Immanuel Kant den Begriff aus der Transzendentalen Einheit. In diesem theoretischen Konstrukt, das man nicht fassen soll als die Antwort auf eine Einzelfrage, die man als solche mit den Urteilen richtig oder falsch zu erledigen hätte, sondern als strengen & notwendigen Partikel einer umfassenden und systematischen Erschliessung einer Fragestellung, innerhalb deren Grenzen ganze Bündel von Fragen eingelassen sind, in diesem theoretischen Konstrukt der Transzendentalen Einheit wird die Spontaneität der Subjekte derart beschnitten, und das betrifft die Theorie, nicht die empirische Wirklichkeit, dass der, die und das Einzelne, in der Erscheinungs-Form des Identischen, zur blossen Funktion des Anderen wird. Auf diesen Begriff der Funktion müssen Sie achten, auf das, was er in sich festhält, dass das Spontane und Freiheitliche davon abhängt, dass nicht nur die Dinge der Welt in ihrer Abhängigkeit hierarchisiert sich vorgestellt werden, sondern dass der Begriff der Hierarchie auch die Ordnung der Einzelmenschen systematisch begründet, dass die Hierarchie als ewig & natürliche vorgestellt wird. Bei Hegel dann reduziert sich zur Funktion nicht nur das Erkennbare der Aussenwelt, die einzelnen Subjekte als Phänomene, sondern auch das Imaginäre, d.h. auch etwa die Phantasien und Bilder der Künste. Denken Sie auch an Hegels berühmten Begriff der List der Vernunft, der von Individuen spricht, die, indem sie ihren persönlichen Gelüsten nachgehen, Funktionen ausführen eines höheren & weiteren, von dem sie nichts wissen, dem Drängen des Weltgeistes. - Die philosophisch klassische Frage nach dem Wissen ist die nach der Verbindlichkeit in der Kommunikation. Es lässt sich sagen, dass die klassische Erkenntnistheorie das Verbindliche in der Kommunikation, das als ein klares, einfaches Diktum steht und als Garant der Verständlichkeit, nur entfalten kann in einem Rekurs, Rücklauf und Rückgriff auf ein Erstes, auf ein Ursprüngliches, auf ein theologisch motiviertes Letztes. Es ist dieser Garant des Wissens, ohne den es orientierungslos umherdriften würde, und der doch ausserhalb der Kompetenz des Wissens steht, der macht, dass das Sekundäre Funktion zu sein hat eines Primären. Nur dann ist das Wissen gesichert, verbindlich oder unantastbar, wenn ein neu-

trales Instrument einen ursprünglichen Akt in seiner Ursprünglichkeit wiederholt, den Erkennenden also repräsentiert.
Die philosophische Vorstellung der Repräsentation hat hierbei zwei Bereiche abzudecken; für beide Bereiche hat sie die Garantie abzusichern. Diejenige Erkenntnis, welche die Erfahrungen im Umgang mit der Natur akkumuliert, ist, aufgefächert in den wissenschaftlichen Disziplinen, durch ein gesellschaftlich d.h. auch politisch nicht kritisierbares Instrumentarium gewährleistet; diejenige Erkenntnis, welche die Erfahrungen zwischen den Erfahrenden, den Subjekten, zu einem sicheren Konsens gewährleistet, bedarf einer neutralisierten Sprache, die durch diese Neutralisierung zu einem Instrument wird, und das heisst an dieser Stelle: immer schon gemacht worden ist, das den Sinn repräsentiert. Auf der einen Seite wirkt die Natur als das Ursprüngliche, das durch die Akkumulation der (technischen) Instrumente repräsentiert wird; auf der anderen Seite ist es ein Ursprüngliches der Sprache, man müsste vielleicht sagen der Sprachlichkeit, das durch deren Instrumentalisierung gesichert wird. Die klassische Philosophie als die verdichtete Form sämtlicher Idealismen durchzieht also eine eigentümliche Präponderanz des Instrumentellen. Umgekehrt gilt mit allen Konsequenzen, dass jede instrumentelle Praktik dem Idealismus verhaften ist. Auch gerade dann sind die instrumentellen Praktiken dem Idealismus verhaften, wenn sie den Anschein erwecken, sie hätten mit der Problematik des gesellschaftlichen Konsens nichts zu schaffen. Das ist das Netz der Fragen, würden wir heute konstatieren, in dem sich die Technokratie verfangen hat, - eine Form der Macht ist das allerdings, die sich mit den verschiedensten Fahnen zu umhüllen imstande ist, so dass sie als Gegenstand den Debatten immer entgleitet, somit auch unserer nicht relevant sein kann. Dieser geht es nicht um eine Verdeckung, sondern um die Offenlegung der Problematik des gesellschaftlichen Konsenses, wie er in der klassischen Philosophie vorgestellt wurde. - An diesem Punkt muss ich einen ausserordentlich unphilosophischen Begriff anfügen, den der naiven Erfahrung. Sie werden bemerkt haben, wie ich mich auf eine Sackgasse hinzubewege - ich bin noch nicht an ihrem Ende! -, von der aus nur ein Labyrinth noch Scheinauswege zeigen will. Ich will also nicht mehr so glatt vorrücken, sondern kurz auf dem Begriff der naiven Erfahrung Pause machen, um dann mit frischer Optik die Situation noch einmal auszuleuchten.
Es ist also die naive Erfahrung, die aufmerkt, und dabei aufmuckt, über der Unstimmigkeit im gesellschaftlichen Konsens. Sie spricht es aus wie das Kind im Märchen von des Königs Kleidern, dass man von einem Konsens wohl nie hätte gesprochen haben dürfen, dass die Geste der Philosophie mehr einer Finte, einer Scheintat entspricht als einer ernsthaften Einladung ins Reich des Wahren. In der bürgerlichen Gesellschaft repräsentiert sich nicht die Freiheit, an der sich die philosophische Freiheit und Spontaneität der Einzelmenschen einlösen und rea-

lisieren könnte. Sie ist bestimmt durch eine grundlegende Zerrissenheit, durch eine Selbstdifferenzierung, die die unterschiedenen Teile hierarchisiert und in diesen zugewiesenen Ordnungen reguliert. Die scheinbar kindliche Frage, die keinen Erwachsenen im Alltagsleben zu kümmern braucht: wie es überhaupt komme, dass sich zwei oder mehr Menschen verständigen können - und vergessen Sie nicht, dass die Philosophen als solche nie über etwas anderes debattiert haben werden -, hat die Philosophie in eine Höhe getrieben, wo noch ihr simpelster Satz in den Abgrund zu stürzen droht. Auf der Höhe sich behaupten hätte geheissen, dass sie dem letzten Knechte noch hätte erfahrbar sein müssen, hätte geheissen für sie, die eisigen Höhen der Ideen distanzierter ebenso wie differenzierter zu visieren.
Aber die Philosophie stürzte nicht, gewiss nicht bis in den Abgrund. Im Geröll noch und im Schutt stolperte sie den Knechten entgegen, die sie, absonderlich, in Verwaltung nahmen, um ihr abzutrotzen, wovon denn ihre Versprechungen handeln sollten. Verschwinden soll die Philosophie, auf der einen Seite, oder dann ihren Anspruch offenbaren da, wo das Reale ist, wo sie von den Menschenleben gesellschaftlich zu sprechen hätte, ohne Wenn & Aber. Wir Heutigen zieren uns im vornehmen Wissen, dass der philosophischen Vernunft das nicht gelang. Jedoch, nicht immer können wir einander klar sagen, warum das so ist, - wahrscheinlich werden wir einander das nie in voller Klarheit sagen können, ohne plumpe Bilder.
Und dennoch, man muss weiterfahren. 130 Jahre nach Hegels Tod schreibt der deutsche Philosoph Theodor W. Adorno seine ersten Sätze zum Buch mit dem sonderbaren Titel Negative Dialektik: «Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie (...) sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt misslang.» Da ist nicht viel Zufall im Spiel, dass an entscheidender Stelle in einem Vortrag zu Jacques Derrida sich der Name Adorno einschmuggeln lässt, - als Ersatz, der das Thema aufschiebt und verzögert. Aber der Name Adorno gehört mit zur idealen, unparteiischen und distanzierten Vorstellung des Namens Derrida, auch wenn alles in der Wirklichkeit dagegen zu sprechen scheint, im besonderen Derridas Schweigen dem Werk Adornos gegenüber. In der Gruppe, die Ihnen bekannt sein dürfte unter der Etikette «Frankfurter Schule», hat Adorno sich, in einem voluminösen Werk, von dem nur die Hälfte schon sich auf zwanzig Bände erstreckt, der Frage hingegeben, wie eine nicht-idealistische Theorie der Gesellschaft im 20. Jahrhundert darzulegen wäre, eine Theorie, die dem Schwindel des Idealismus sich hätte entziehen können. Trotz ungeheuerlicher Arbeit hat es zu einer abschliessenden Realisierung nicht kommen können. Die Gründe der Unmöglichkeit sind systematischer Natur. Die Darstellung dieser Gründe macht den Wert aus des theoretischen Werkes von Adorno, und macht

auch seine Parallelität aus zum Werk von Derrida. Das ist nun ein Gedanke, und hier will ich Sie an die Unterscheidung der Begriffe Text und Aussage mahnen, den Sie in seiner Kuriosität kaum auf Anhieb begreifen wollen: Die klassische Philosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung, heute fragt dasjenige Werk, dem wir wohl die grösste Aussagekraft über das gesellschaftliche Leben im 20.Jahrhundert zuschreiben müssen, nach dem Grund seiner eigenen Unmöglichkeit. Die Theorie treibt ihren Wahrheitsanspruch, den sie als Theorie behaupten muss, so weit, dass die Grenze unfasslich wird zwischen der Ebene der Repräsentation und derjenigen dessen, was repräsentiert werden soll. Zwei Fragen stehen im Zentrum: was ist es, das uns sagen lässt, der Idealismus sei falsch - eine kulturelle Tradition, die immerhin sich fast drei Tausende von Jahren behaupten konnte, vorrangig im Abendland -, und was ist los in diesem offensichtlichen Irrtum, dass wir zur Einsicht gelangen müssen, dass wir unfähig sind, über diesen Irrtum hinauszutreten? Uns, hier, steht es nicht an, diese zwei Fragen zu beantworten - wir hätten hier uns auch nicht eingefunden. Gewiss, ich habe Ihnen schon gesprochen davon, dass die Philosophie, wie ein eigentümliches Wesen, von selbst sich zurückgeworfen hatte. Das heisst aber noch lange nicht, dass man sie ihrem Schicksal hätte überlassen dürfen; das verweist nur auf ihre Verschwisterung mit der Geschichte. Gelöst hat sich damit noch nichts. Im Gegenteil, man könnte anfügen: umso schlimmer, ohne zu sagen wofür, schlimmer für die Theorie oder schlimmer für die Geschichte. Was im 19.Jahrhundert eilfertig aufgetreten ist als Ende und als scheinbar absoluter Bruch, als Ende der Philosophie, als Ende der Geschichte, tritt heute uns entgegen in der begrifflichen Form der Geschlossenheit, einer Geschlossenheit, der keine Aufmerksamkeit zu entkommen scheint, als ein Käfig von lauter Idioten. Die Geschlossenheit betrifft in gleicher Weise die Geschichte und das Wissen, die Vernunft, die Theorie. Sie betrifft das alltägliche Bewusstsein, die Sinnesweisen, die Träume, die Künste und die Wissenschaften, aber auch die Politik und die Oekonomie, also die imperialistischen Praktiken, denen wir scheinbar so hilflos zuschauen müssen. Der Begriff der Geschlossenheit vom Wissen und von der Geschichte, betrifft alle Aufmerksamkeiten, vergessen wir darunter nicht die Triebe, aber man kann eine Aufmerksamkeit, wenn auch eine geringe und hoffnungslose, der Geschlossenheit selbst widmen. Und das ist es präzise, was die Werke von Adorno und Derrida auszeichnet, dass sie ihre Arbeit der Erprobung dieses eigentümlichen Begriffs der Geschlossenheit widmen, ein Begriff, der sowohl die Theorie wie die Geschichte umfasst. - Darin aber auch trennen sie sich auf eine Weise, dass ihre Werke nicht imstande sind, sich zu begegnen und sich zu kreuzen. Das heisst, man kann ihre Texte nicht aufeinander reduzieren, als ob das eine grundlegender wäre als das andere, oder Passagen aus ihnen wechselseitig ergänzen. So sehr sie denselben Gegenstand haben,

so sehr trennen sie sich. Das kann nichts anderes bedeuten, als dass ihre Werke nicht Themen im traditionellen Sinne gewidmet sind - und ich versuchte ja schon anzudeuten, dass ihre theoretischen Werke nicht einen in sich ruhenden Gegenstand zu repräsentieren beabsichtigen, sei es auch der Begriff des Wissens oder der Begriff der Geschichte. Aber der Grund der Getrenntheit ihrer Werke ist äusserst diffizil und heikel. Die klassische Philosophie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens; sie setzt den Grund zum Wissen ins Subjekt selbst: ins Bewusstsein. Sie bagatellisiert dabei die Sprache, das, was den Transfer oder die Uebermittlung leistet, zu einem neutralisierten Instrument. Diese Theorie, die man heute Bewusstseinsphilosophie nennt, und die nicht eine einzelne Theorie eines einzelnen Philosophen ist, auch nicht ein paar vereinzelter, sondern ein Name ist für die ganze klassische Philosophie, zerfällt, und zwar zerfällt sie in genau zwei Praktiken. In beiden geht es um die Falschheit der Konzeption des Bewusstseins. Ihre Gesichtspunkte sind, wenn Sie mir den verkürzten Ausdruck erlauben - es handelt sich nicht um die Art von Gesichtspunkten, von denen aus man eine einzelne Aussage argumentativ beurteilen könnte -, miteinander nicht mischbar, weil ihre Ausgangsebenen das sind, was die bürokratische Philosophie Referenz nennt, Ebenen, die selber als solche hingenommen werden müssen.
Aus der subjektzentrierten Bewusstseinsphilosophie entwickelt sich im 19.Jahrhindert auf der einen Seite die Kritik der Ideologie und die Gesellschaftskritik, auf der anderen Seite die Sprach- oder Zeichentheorie und die Kritik des Zeichens. Die eine Seite überprüft angebliches Wissen derart auf seine Allgemeinheit, indem sie fragt, ob es herrschaftsgebunden sei - und beachten Sie, wie schwierig solche Kritiken zu realisieren sind, heute, wo jede Meinung am Werbefernsehen gehandelt wird -, die zeichenbezogene Seite untersucht, ob den Zeichen ein Wert vorgelagert sei, der diese Zeichen beherrsche und reguliere. Sie entnehmen den Ausdrücken, mit denen ich beide Seiten charakterisieren möchte, dass in beiden es um die Ueberprüfung von Wissensansprüchen geht, also um Theorie, Wissen oder Philosophie. Desgleichen gilt für beide, dass das Hierarchische und Geschichtliche problematisiert wird.
Was ich nun als das Vorgehen von Jacques Derrida zu beschreiben versuche, gilt auch für Adorno, nur dass bei ihm als Referent oder als das Referentielle nicht das Zeichen steht, sondern das bei ihm in besonderer Weise fixierte Leiden der Menschen. Und denken Sie nicht, das sei eine Banalität, an die man ohne weiteres und allzeitig erinnern könne, - weil die Aussagen der klassischen Philosophie übers Leid immer ausserhalb ihrer Theoretischen Konstruktion mitgeführt werden, als pathetische Ecke der Moral oder der Ethik. Adorno zeigt, was sich in der Konstruktion verändern würde, wenn das Leiden von ihr nicht ausgeschlossen würde. Ich sage nicht, was sich in der theoretischen Konstruktion verändert, sondern verändern würde, weil es gerade

die Fixierung des Leides ist, als aktivste Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, die die Geschlossenheit der der Theorie stört, - nicht zuletzt mit der Absicht, die Ausdrucksfähigkeit des Vernünftigen zu retten.
Ich wiederhole, in der geläufigen Absicht, von da wegzukommen. Ich muss hierzu bemerken, dass es eine allgemeine Einsicht ist, dass man einander nicht erinnert, um sich in der Erinnerung gefangennehmen zu lassen, sondern, im Gegenteil, um sich von ihrem Druck zu lösen. Das scheint eine sonderbare Haltung zu sein, praktiziert wird sie aber schon in der Ermahnung von Kleinkindern, in der Ermahnung, welche Schuld und Strafe zuvorkommen will, sie unterlaufen will, in freundschaftlicher Form.
Ich wiederhole also, um vorwärts zu kommen: Das abendländische Denken zeichnet sich durch eine eigentümliche Perversion aus, eine ursprüngliche Perversion, auf die es selber nur reagieren kann, der gegenüber es sich nur verhalten kann, indem es darüber in besonderen Stolz gerät, in eine eigentümliche Einbildung. Der Begriff der Perversion ist dabei aufs engste verknotet mit den Begriffen Ethnozentrismus, Imperialismus, Selbstaffektion der Stimme, Metaphysik und Verdrängung. Wichtiger als die fixe Bedeutung dieser Ausdrücke zu verstehen ist hier, für Sie, ihren systematischen Verweis auf einander im Auge zu behalten. Was in der philosophischen Form des Wissens verdrängt wird, ist das Zeichen, insbesondere seine Materialität, das also, was die Zeichen untereinander unterscheidet, noch bevor man von ihrer Bedeutung zu sprechen hätte. Dabei gibt doch das klassische Wissen immer vor, das Differente zu seiner Grundlage zu haben. Das Wissen wird definiert als Etwas-vom-Alltag-Abgehobenes, das in sich klar strukturiert und in seinen Teilen also differenziert sei und das die differentesten Subjekte einander zuschicken könnten, ohne dass das Wissen dabei Schaden zu nehmen bräuchte. Aber die Differenz, die angeblich das Wissen begründet, schafft in der klassischen Form der Philosophie Hierarchien, weil sie, die Differenz, in noch etwas Tieferem gründet, durch welches Gründeln sie ausser Selbstkontrolle gerät und ihre Spur verwischt. Dasjenige, in dem die Differenz gründet, muss man, von heute her, kennzeichnen als das metaphysische Bedürfnis, die Bewegung des abendländischen Ethnozentrismus oder Logozentrismus. Als Metaphysik wehrt sich das Wissen mit aller Kraft gegen die Differenz, auch wenn sie ihr ein eigenes Recht zuspricht. Dieses Recht ist aber nur vorgeschoben, - und die Täuschung gelingt solange, als die Metaphysik es schafft, dass man von ihr, der Metaphysik, nur spricht als einer besonderen Disziplin, die nicht einzugreifen gedenkt in die anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Und das ist nun die besondere und heikle Position von Jacques Derrida, dass er dieser Täuschung nachspürt, indem er den Rechtsspruch ernst nimmt, das profane Wissen gründe nicht in einer Fiktion, sondern in der Differenziertheit des Materiellen selbst. Unerbittlich muss also die Differenz als Ausgangspunkt einer The-

orie des Wissens verteidigt werden, die nicht metaphysisch zu sein braucht. Es ist diese Unerbittlichkeit, die das Besondere ausmacht der Texte von Derrida. Er will nicht glauben an das Recht, das der Differenz angeblich zugesprochen wurde; und weil den Philosophen von alters her das Recht auf Einsicht nicht verwehrt werden kann, in keinen Bereich, gilt seine revisionäre Aufmerksamkeit allen Bereichen der Schrift, der Geschichte und des Materiellen, z.B. also auch den politischen Theorien oder den ästhetischen, den sexuellen oder psychologischen. Sein Vorgehen, das Sie nicht als eine Technik auffassen dürfen, die man isolieren, verallgemeinern und einander schrittweise lehren könnte, besteht darin, in den theoretischen Texten Begriffshierarchien offenzulegen und über den Haufen zu werfen. Das klingt ziemlich chaotisch und willkürlich, dient aber dazu, die willkürlichen und verdeckten Hierarchien wahrnehmbar zu machen. Im Alltag tät es uns auch nur zu oft gut, es würd uns ein Aussenstehender darauf aufmerksam machen, welchen Idioten wir eher Glauben schenken als anderen, ohne dass diese Gefolgschaft Vernunft ausweisen könnte. Die zweite Aktivität, die von der ersten nicht zu isolieren ist, nennt Derrida die dekonstruktive Lektüre. Es ist wichtig zu beachten, dass dies eine aktive Lektüre ist, also kein stummes Aufnehmen, vernehmen lassen des Textes. Die Dekonstruktion zeigt, macht also uns Lesenden der Texte von Derrida wahrnehmbar, dass das ganze Konstrukt einer Theorie, ihre Architektur, darin besteht, dass eine Basis privilegiert wird. Die Aktivität oder Arbeit der Dekonstruktion besteht darin, dieser Basis, die da selbst-genügsam kampiert, den Boden unter den Füssen heiss zu machen, d.h. sie, als Basis, zu verschieben, zu deplazieren. Die Philosophie zu dekonstruieren heisst also, in einer strengen Lektüre, die nur philosophisch denkbar ist (das Wort Derridadaismus wäre reine Blasphemie), die Fiktion der Konstruktion, ihre Willkürlichkeit (inadaequatio) zu offenbaren. Nicht zufällig sprech ich hier, riskant genug, von Offenbarung, - in einem Satz noch, dem gar ein zweiter theologischer Term aufsitzen will, Blasphemie. Denn die Begriffe von Derrida umschreiben ein eigentümliches Schicksal, wie wir es in Deutlichkeit wohl nur kennen vom Freudschen Begriff der Verdrängung. Derridas Begriffe, von denen er als Marken/Markierungen spricht, müssen die scheinbar profanen Theorien in die Nähe der Metaphysik bringen, um, und das scheint dubios, sie derem Bedürfnis entreissen zu können. Verdeutlichen will ich das am ominösen Kunstwort der Différance. Da es offenkundig ist, dass die klassische Philosophie mit der Differenz nicht zurande kommt, dass diese ihr immer entgleitet zugunsten eines autoritären Wertes, muss es etwas anderes sein, das den Begriff der Differenz ersetzt, der der Philosophie zugrunde liegt; ganz anders darf er nicht sein, da die Menschheit dieser Täuschung zu leicht auf die Schliche gekommen wäre. Diese Differenz nennt Derrida Différance, laut-identisch mit Différence. Das kleine a zeigt dabei die besondere Aktivität dieser Dif-

ferenz an, dass sie nämlich nicht nur Unterscheidungen macht, sondern diese unterschiedenen Teile/Bereiche im gleichen Akt des Differierens noch hierarchisiert. Wenn Sie sich ein wenig abwenden von der Philosophie, so sehen Sie das Problem leicht: es ist uns kaum möglich im Alltag, vom Unterschied zweier Menschen zum Beispiel zu sprechen, ohne, wenigstens still für uns, daran zu denken, welcher davon uns mehr passt. In den Texten von Derrida selber nun ist es nicht leicht, die Bedeutung der Différance zu fassen, gerade dann nicht, wenn er von der zukünftigen Epoche der Différance spricht, wenn er uns also sagen will, die Differenz, welche hierarchisiert, sei nicht mehr metaphysisch. Ich erinnere an den Begriff der Verdrängung: Unheil geschieht in der persönlichen Biographie, wenn das Verdrängte zurückschlägt. Psychoanalytische Aufklärung hiesse, aufmerksam zu machen auf die Verdrängung, im Bewusstsein, dass es kein identifizierbares Objekt gibt, das man so fassen könnte, dass man es nicht verdrängen müsste. Trotzdem kann es im persönlichen Leben helfen, kann es aktiv von Nutzen sein, wenn man weiss, dass es wesentlich zum Leben gehört, dass man verdrängen muss, - und dass dieses Verdrängen katastrophale Folgen haben kann. In derselben Ordnung steht der philosophische Begriff der Differenz. Die klassische Philosophie hat vertuscht, dass der Begriff der Differenz stillschweigend auch hierarchisiert. Diese Täuschung offenzulegen, an allen Textstellen, wo sie bislang funktionierte, heisst nicht zu glauben, naiv, man könnte die Differenz theoretisch erfassen ohne Hierarchisierung; die Hierarchisierung aber kann, wenn man ihr gefassten Auges entgegenblickt, gemildert werden. Deshalb betrifft Derridas Kunstwort der Différance beides: die katastrophale Form der Differenz im abendländischen Denken ebenso wie ein zukünftiges Denken, das befreit wäre von der metaphysischen Absicherung, mit allen Konsequenzen.

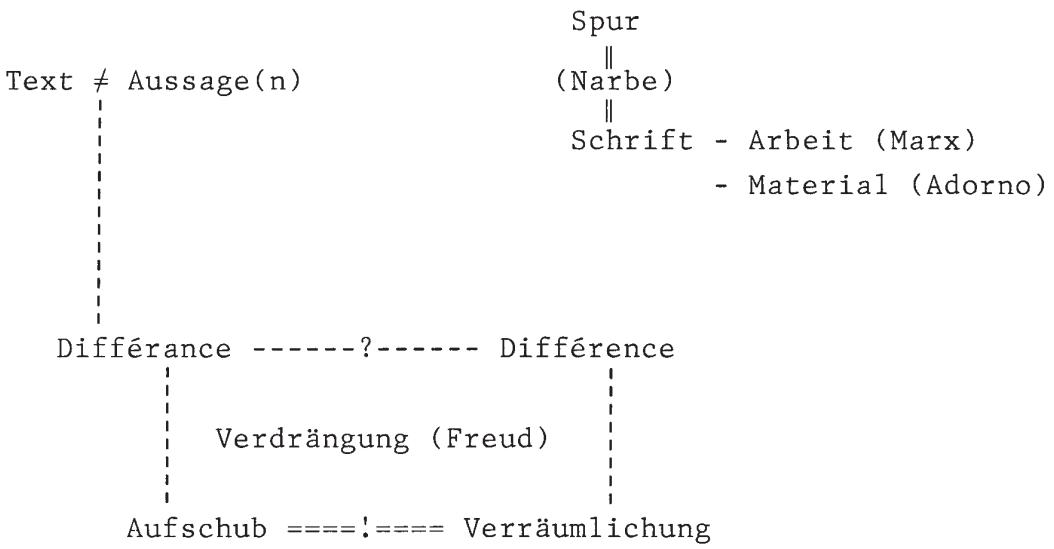
Vielleicht ist Ihnen der Eindruck gewachsen, dass Derrida vor allem das Christliche unserer Kultur angreifen möchte, indem er den jeweiligen Rückgriff auf ein Erstes, auf das Erste, in der Theorie denunziert. Es wäre aber die hinterste Absicht von Derrida, den Gefühlen der Einzelmenschen zu nahe treten zu wollen. Weder ist er ein Religionskritiker, noch, was in der verwirrten Rezeption grösseren Schaden bereits angerichtet hat, ein negativer Theologe. Seine Kritik, in der man das Affirmative im Ausdruck Dekonstruktion nicht unterschätzen soll, betrifft nur die Form des Wissens, - weder den Gehalt des Wissens, noch das Gewissen, auch keine Schattierungen der Moral. Man darf nicht vergessen, dass es nicht nur die rohe Gewalt ist, die die Geschichte erzeugt. Die geschichtlichen Bewegungen basieren zu einem grossen Stück, besonders die gegenwärtigen, auf der Legitimation im Wissen.

Ich gelange ans Ende mit einer Notiz zu Derridas Verhältnis zu Heidegger, - auch diesbezüglich wollen die Irrungen kein Ende nehmen. Im deutschen Sprachraum konstatiert man den ideolo-

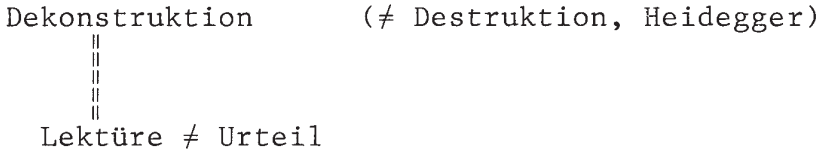
gischen Rahmen, dessen Heidegger sich zeit seines Lebens nie entledigte, seine Verwurzelung in der Blut-und-Boden-Paranoia; im zweiten Schritt gibt man einzelne, isolierte Einwände gegen Heidegger an. Danach hat man sich Heidegger entledigt. - Derrida macht dasselbe, beharrt aber darauf, dass es jenseits der Einwände eine Lektüre von Heidegger gäbe, die man fruchtbar machen könne, und die zu tun habe mit Heideggers Lektüre der Tradition. In Sein und Zeit legt Heidegger ein Werk vor, in dem er, als Philosoph, ausspricht, wie die Menschen sich zu verhalten hätten, wenn sie der Verdinglichung der Welt entkommen wollten, dessen, was er Seinsvergessenheit nennt. In den Jahren danach, gegen Ende der Zwanziger Jahre, dämmert ihm etwas, das er dann seine eigene Kehre nennt. Die Heideggersche Kehre ist viel älter als seine zaghafte Distanzierung vom Faschismus, sie hängt im Innersten auch mit seinem Hauptwerk zusammen, bedeutet also nicht einen absoluten Bruch. Wenn er vor der Kehre sagte, die Menschen hätten auf den Philosophen zu hören, bedingungslos, weil in ihm das Sein zur Sprache käme, so meint er nach der Kehre, der Philosoph hätte auf das zu hören, was in den Menschen spreche. Dieses Hören nun nennt Heidegger destruktiv, indem es alle Vertuschungen demontiert, die verhindern, dass das Selbe in der Geschichte, das Sein, zur Sprache kommt. Es ist der Sinn der Destruktion, das Sein so freizulegen, dass der Mensch die Möglichkeit wieder hätte, diesem hörig zu sein. Sie sehen, die Heideggersche Lektüre ist zutiefst passiv, ursprünglicher noch als die Ursprungsphilosophie, die sie destruieren will, über alle Massen autoritär noch in grosser Distanz. Umgekehrt die dekonstruktive Lektüre von Derrida. Hier ist kein Funke mehr zu spüren von einer Affirmation der imperialistischen Bewegungen, auch wenn der Hinweis wichtig ist, dass Derrida, gleich wie Heidegger, keine Aussagen macht über die Wirklichkeit. Das, was den Imperialismus erzeugt, was uns so belämmert ihm zuschauen macht, legt er auf, wie es die Spieler verlangen, um es besser wahrnehmen zu können. Die Dekonstruktion ist also in doppelter Hinsicht aktiv: sie strebt nicht nach einem Selben in den Texten, um bei diesem zu Ruhe zu kommen, sondern um dessen Ruhe, die Ruhe des Seins, zu irritieren; zudem praktiziert sie dem Lesenden vor, wie diese Irritation, in konstruktiver Hinsicht, fruchtbar gemacht werden kann, in allen gesellschaftlichen Praktiken. Er liest die Texte der Metaphysik, indem er sich dem Problem der Verbindlichkeit entlangtastet. Das hat dann etwas komische Züge, und sie machen die Hauptakte aus der Denunziation in der Aufnahme des Werkes von Derrida, wenn man aus Distanz, in der wir uns hier befinden, einem Autor unterschiebt und ihm entgegenhält, was gerade seine grösste Aufmerksamkeit geniesst, den Mangel an Verbindlichkeit.

Bern, Januar 1987

Bildplan zu: PORTRAIT SUR DERRIDA



Impe
ria -------Geschlossenheit (clôture) ≠ Ende (fin)
lismus



(c) Raz

Volkshochschule Bern, Winter 1987:

Literaturverzeichnis zu Jacques DERRIDA, unkomplett

(Die Jahreszahlen betreffen ausschliesslich die französischen Originalausgaben.)

1962 Uebersetzung ins Französische und Einführung von Edmund Husserl: «Der Ursprung der Geometrie», Paris.

1967 «Grammatologie», Frankfurt/M (franz.: «De la grammatologie») 541 Seiten. Der Ethnozentrismus des Abendlandes (als seine kulturelle Selbstbezüglichkeit) findet seinen philosophischen Ausdruck im Logozentrismus, das ist in der Vorstellung der Eigennähe des Sinnes in solch eigentümlicher Weise, dass die Verfahren der Präsentation bagatellisiert werden müssen. Die eigentümlich katastrophische Form der philosophischen Vernunft, das, was nicht nur das Wissen, sondern das ganze Kulturelle und Geschichtliche konstituiert, lässt ihre Selbstkritik scheitern; sie stärkt das Katastrophische, das Selbstzerstörerische, entgegen jedem guten Willen. Derrida liest (und macht dadurch uns aufmerksam lesen) die Schriften von solch gutwilligen Kritikern des Ethnozentrismus, vor allem solche von J.-J. Rousseau und C. Lévi-Strauss, und zeigt (in seiner dekonstruktiven Lektüre), wie diese Kritik immer scheitern muss am selben: an der Verdrängung des Schriftlichen, d.h. des Materiellen der Instrumente.

1967 «Die Stimme und das Phänomen», Frankfurt/M 174 Seiten. Der Text gehört unmittelbar zur Grammatologie, ist aber auf Husserl eingeschränkt; das macht ihn um einiges schwieriger als die Lektüren von Rousseau oder Lévi-Strauss. Hingegen ist er das, was die Bürokraten «stringenter» zu nennen belieben. Der Text verlangt, wie alles von und über Husserl, eine geduldige Lektüre, die aber, hier, einiges abwirft.

1967 «Die Schrift und die Differenz», Frankfurt/M 450 Seiten. Gesammelte Aufsätze und Vorträge von 1959 bis 1967, zu Descartes, Heidegger, Edmond Jabès, Emmanuel Levinas, Husserl, Freud, Nietzsche, Bataille, Artaud, Hegel, Lévi-Strauss. Man muss sagen, dass die Stücke, die vor der Grammatologie geschrieben wurden, fast bis zum Ersticken dunkel sind, dass, im nachhinein, die Grammatologie sich als (erstes) Hauptwerk zeigt.

1972 «La Dissémination», Paris 407 Seiten, nicht übersetzt. (Der Titel bedeutet, dass man von Sinn nur sprechen kann als einem immer schon zerstreuten.) Die einzelnen Texte sind zur metaphysischen Umständigkeit von Einleitungen und Vorworten (die ein eigentliches Aussagezentrum der Texte suggerieren), zu Platon, zu Stephane Mallarmé und zu Philippe Sollers. Weil der Logozentrismus nicht eine Angelegenheit ist der bloss akademischen Philosophie, ist er (und die Spuren seiner Kritik, seiner Verschiebung) auch in der Literatur zu verfolgen (wie, späterhin, nach genügender Uebung, in allen kultur-geschichtlichen Praktiken, einschliesslich der Politischen Oekonomie). Paradigmatisch (wenn ich dieses deplazierte Wort hier verwenden darf) dabei sind die Bemühungen des Dichters Mallarmé im (unvollendeten) Projekt «Le Livre», wo er die Inszenierung (Darstellung) einer nicht auf ein Zentrum fixierten Poetik anstrebte.

1972 «Randgänge der Philosophie», Frankfurt/M-Berlin-Wien, 155 Seiten. Wie wohl alles Uebersetzte im Ullstein Verlag ist auch dieses Buch verantwortungslos redigiert, zudem sind nur die Hälfte aller Aufsätze des Originals übersetzt (franz.: «Marges de la philosophie»). Die übersetzten Stücke sind zum ersten über den Unterschied von différence und différance, das ist ein Text also über die stumme Aktivität des Buchstabens a (nirgends ist diese von Derrida inszenierte Problematik so unklar wie hier, wo ein Text sich eigens um sie kümmern will), dann über Heidegger & Aristoteles, über Nietzsche & Heidegger, und schliesslich ein erster über die amerikanische Art zu philosophieren, d.h. über Austins Sprechakttheorie; dieser Text veranlasste Austins Gefolgsmann Searle, Derrida öffentlich zur Rede zu stellen. Searles unverständige Art macht, unter Ausnützung seines öffentlichen Prestiges, aus diesem Ereignis eine offene Denunziation. (Die gescheiterte Diskussion ist nicht übersetzt, wird aber von Manfred Frank - siehe Rückseite unten - genau dargestellt.)

1972 «Positionen», Graz - Wien 184 Seiten. Interviews, die nicht den klärenden Stellenwert einnehmen, wie der deutsche Herausgeber glauben will - sie sind heimtückischer.

1974 «Glas - Que reste-t-il du savoir absolu?», Paris 365 Doppelseiten. Es ist äusserst bedauerlich, dass dieses Monumental-Werk nicht übersetzt wird. Der Titel könnte heissen: Totenglocke - Was bleibt vom absoluten Wissen? - Die linke Hälfte der Doppelseiten ist jeweilen Hegel gewidmet, die rechte Jean Genet.

1976 «L›archeologie du frivole: Lire Condillac», Paris. Von solchen Themen halt ich mich fern (es ist nicht gut, von allem zu wissen). Ein eher kurzer Text jedenfalls.

1976 «Sporen. Die Stile Nietzsches», Venedig 130 Seiten, viersprachig. Der Aufsatz ist neu zugänglich in W. Hamacher (Hrsg.): «Nietzsche aus Frankreich», Frankfurt/M-Berlin (dieses Buch hat die besagten Mängel aller Ullstein Uebersetzungen). Spor ist ein etwas seltsames Mittelwort zwischen dem der Vorgezeichnetheit der (Schrift-)Spur und den samenähnlichen Sporen im Worte Dissemination. Der Aufsatz im ganzen hingegen ist - auch für Nichtakademiker - vergnüglich zu lesen (das gilt nicht für die Aufsätze der anderen französischen Autoren in der Hamacher-Ausgabe).
1976 «Fors» (50 Seiten), Vorwort zu Abraham/Torok: «Kryptonymie - Das Verbarium des Wolfsmanns», Frankfurt-Berlin-Wien. Eine Ullstein Uebersetzung, ungeniessbar. Kryptisch sind die Worte, die die Bedeutung verbergen, verdunkeln.
1977 «L'âge de Hegel» (37 Seiten) in GREPH: «Qui a peur de la philosophie?», Paris 476 Seiten. Diese Gruppe (groupe de recherche sur 1'enseignement philosophique) wendet sich gegen den Abbau des Philosophieunterrichts an den Mittelschulen Frankreichs.
1978 «La vérité en peinture», Paris 440 Seiten, nicht übersetzt. Aufsätze zu Kant, Valerio Adami (ein wichtiger Künstler), Gerard Titus-Carmel, Van Gogh & Heidegger. Das ist ein unbeachtetes, aber umso lieblicheres Buch gegen Alpträume.
1980 «Die Postkarte - Von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung», Berlin 335 Seiten (die 2. Lieferung sollte in diesen Tagen auf deutsch vorliegen). Es ist das schönste Buch, das es gibt, und es wird nie ein schöneres gegeben haben.
1980 «Titel (noch zu bestimmen)» (20 Seiten) in F.A. Kittler (Hrsg.): «Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften», Paderborn-München-Wien-Zürich. Vortrag über den Gleichklang «Le titre y est» und «Le titrier» (Der Klosterbibliothekar).
1980 «Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie», Graz-Wien, zusammen mit dem späteren Vortrag: «No Apocalypse, not now (full speed ahead seven missiles, seven missives)»; 132 Seiten. Diese zwei Reden, wundervoll übersetzt (niemand übersetzte bislang mehr als ein Buch von Derrida...), geben auf kleinstem Raum grössten und leichtesten Einblick ins Werk von Derrida. Dieses Büchlein, die Grammatologie und die Postkarte ins Büchergestell: das Universum tät sich anders mutieren.
1981 «Telepathie», Berlin 48 Seiten. Nachträge zur Postkarte.
1984 «Guter Wille zur Macht I & II» (19 Seiten) in Ph.Forget (Hrsg.): «Text und Interpretation», München. Unklar editierte Diskussion von H.-G.Gadamer und Derrida, wo Gadamer glauben machen will, er hätte dieselbe Intention wie Derrida. Das erinnert an die «Davoser Diskussion» Cassirer-Heidegger, wo es Heidegger kaum gelingt, Cassirer auf Distanz zu halten. Eine fade Angelegenheit, ein Schritt nur vor der Langeweile.
1985 «Recht auf Einsicht», Graz-Wien 39 Seiten. Ich wage nichts zu sagen, nur mit rotem Kopf, 's ist schöne Pornosophie.
1986 «Schibboleth - Für Paul Celan», Graz - Wien 149 Seiten. Ist okay, für Paul Celan.

Kommentare
Manfred Frank: «Was ist Neostrukturalismus», Frankfurt/M 1983, 615 Seiten. Analytisch ist dieses Buch präzis & geduldig, verlangt vom Leser aber ebenso viel Geduld. Auch wenn die Position mit Frank nicht zu teilen ist, darf seiner Derrida-Vermittlung ohne Einschränkung gefolgt werden.
Horst Werner: «Metaphysik - Zeichen - mimesis - Kastration», Pfaffenweiler, 342 Seiten. Wahrscheinlich ist das eine Dissertation, jedenfalls ein braves und informatives Buch, durch die Wissenschaftlichkeit bedingt vielleicht etwas Derrida-fremd.
Michael Ryan: «Marxism and Deconstruction», Baltimore & London 1982, 230 Seiten. Das beste Buch zu Derrida, ein wichtiges zur Politik. Hiesigen Richtern ist's geschwätzig.
Geoffrey H.Hartman: «Saving the text - Literature Derrida Philosophy», Baltimore & London 1981, 180 Seiten. In seiner Schönheit an der Grenze des Verständlichen.
Sarah Kofman: «Lectures de Derrida», Paris 1973 / 1984, 190 Seiten. Intime Texte zur Philosophie Derridas, die sie besser zu kennen scheint als was er kritisiert.
Jürgen Habermas: «Der philosophische Diskurs der Moderne», Frankfurt/M, 450 Seiten. Das ist die unheimlichste Darstellung von Derrida, die eine Diskussion mit seinem Werk am meisten sabotiert. Habermas hat nie Derrida gelesen, das Vertrauen in seine amerikanischen Freunde um Searle herum scheint aber grenzenlos zu sein. Hände weg!
Laufend erscheint weitere kommentierende Literatur zu Derrida, derart aber in Territorien der Subkultur, dass sie an dieser Stelle hier zurückgehalten werden muss.
Ueli Raz