Heinz Kimmerle

Jacques Derrida interkulturell gelesen

Interkulturelle Bibliothek

Heinz Kimmerle

—

Jacques Derrida interkulturell gelesen

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 18

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Horst Dräger
PD. Dr. Mir A. Ferdowsi
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdsen
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Wolfgang Klooß
Prof. Dr. Peter Kühn
Dr. habil. Jürgen Maes
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

Jacques Derrida
interkulturell gelesen

von
Heinz Kimmerle

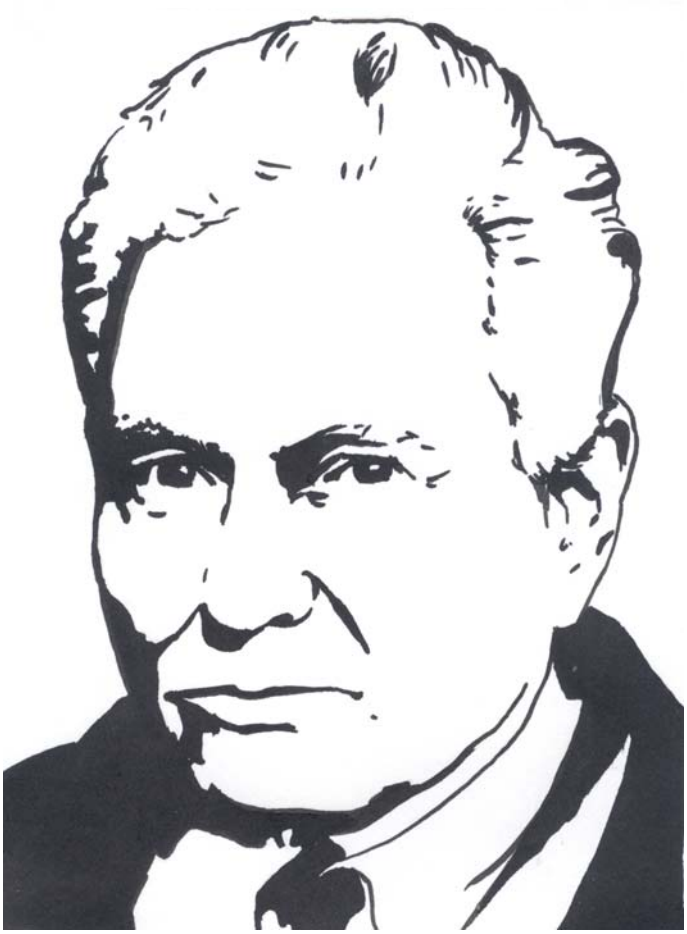
Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Zeichnung von Birgit Hill
Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2005
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetztes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 3-88309-178-2
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml



Jacques Derrida

Inhaltsübersicht

Einleitung:
Jacques Derridas interkulturelle Existenz
und die interkulturelle Dimension der ›*différance*‹ 9

1. Dekonstruktion des Phonozentrismus
der europäisch-westlichen Philosophie
und das Ende der ›Epoche Rousseaus‹
durch einen neuen Begriff der Schrift..... 19

2. Unterdrückung der Liebe der Schwester
und die Grundlagen
der europäischen Kultur bei Hegel 38

3. Interkulturelles Ethik-Verständnis
und die Ethik der Dekonstruktion..... 48

4. Demokratie ›im Kommen‹
und Europa als Versprechen 77

5. Das Projekt einer ›neuen Spektrologie‹
und seine Ausdehnung auf den Animismus..... 86

6. Der *potlatsch* der Indianer
und Nelson Mandelas ›Gesetze der Reflexion‹ 105

Schluß:
Kosmopolitisches Denken 113

Der Autor und das Buch 131

Einleitung:
Jacques Derridas interkulturelle Existenz und die interkulturelle Dimension der ›*différance*‹

Dem äußeren Anschein nach war Jacques Derrida ein in Paris lebender französischer Intellektueller. Anfänglich findet er mit seinen philosophischen Arbeiten in den offiziellen Universitätskreisen wenig Anerkennung. Er ist kritisch, teilweise auch kryptisch und bedient sich einer unkonventionellen Arbeitsweise. Spätestens seit seiner Habilitation (*Doctorat d'État ès Lettres*) im Jahr 1980 wird er zunehmend geachtet und schließlich berühmt. Dazu haben auch seine Erfolge in den Vereinigten Staaten von Amerika beigetragen. Die Dekonstruktion von Texten, die in der europäisch-westlichen Tradition eine Schlüsselrolle gespielt haben, ihre kritische Prüfung von innen heraus, findet besonders in den *Departments of Literary Criticism* starke Beachtung. Schon seit 1967 erhält Derrida zahlreiche Einladungen und Gastprofessuren an ›Dutzenden von Universitäten‹ in den USA und in Kanada, aber auch in anderen Ländern: Belgien und den Niederlanden, Deutschland und Tschechien und mehrfach auch Israel sowie Ländern des Fernen Ostens, Lateinamerikas und Afrikas. Die Mitgliedschaft in ›mehreren Akademien‹ sowie viele Preise und Ehrendoktorate haben zu seiner Berühmtheit beigetragen. Als Mitbegründer und erster Direktor des *Collège International de Philosophie* und als Professor an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* in Paris nimmt er auch in Frankreich eine renommierte Stellung ein.[1] Als er 2004 stirbt, gibt es eine

---

[1] Geoffrey Bennington, Derridabase und Jacques Derrida, Circonfession, Paris 1991, 303-304.

große Anzahl ehrender Nachrufe von höchsten akademischen und politischen Würdenträgern.

Seiner Geburt und seiner Herkunft nach ist Derrida indessen auch ganz anders geprägt. Er wird 1930 in El-Biar in Algerien als Kind arabisch-jüdischer Eltern geboren. Eine spannungsvollere Kombination läßt sich kaum denken. Die Darstellung des ›allgemeinen Systems‹ seines Denkens von Geoffrey Bennington: *Derridabase* begleitet Derrida mit autobiographischen Kommentaren, für die er den Titel wählt: *Circonfession.* Damit gibt er zu erkennen, daß seine Beschneidung nach den Vorschriften des jüdischen Glaubens, die *circoncission*, sein Leben entscheidend bestimmt hat. Zugleich ist dieser Titel die Bezeugung einer Geistesverwandtschaft mit dem großen christlichen Theologen Augustin. Derrida nennt ihn seinen Landsmann (*compatriote*). Denn Augustin stammt aus derselben Region Nordafrikas, die heute Algerien heißt, dem antiken Karthago, und er hat die Selbstzeugnisse seines Lebens und seines Glaubens als *Confessiones* niedergeschrieben und bekannt gemacht.[2]

Während seiner Kindheit hat Derrida als ›Muttersprache‹ arabisch gelernt und gebraucht. In den Schulen in El-Biar und Algier, die er besucht, wird französisch gesprochen. Als er, etwas später als seine beiden Geschwister, wegen seiner jüdischen Abstammung 1940-41 als Folge der Besetzung Frankreichs durch die deutschen Truppen vom Schulunterricht ausgeschlossen wird, wird das Arabische wieder mehr im Vordergrund gestanden haben. Nach einem ersten Aufenthalt in der ›Metropole‹ in den Jahren 1949-50 übersiedelt Derrida 1952 endgültig nach Paris. Obwohl er viel reist, wird dies seine geistige Heimat.[3]

Aus dem Buch *Einsprachigkeit* wissen wir, daß Derrida sich als ›Franko-Maghrebiner‹ versteht, der zwar arabisch

---

2 Ebenda 3, 5, 8, 11 f.

3 Ebenda, 299-302.

spricht, aber seiner Wurzeln im Maghreb-Volk der Berber hat. Sein Freund und Gesprächspartner Abdelkebir Khabiti erklärt auf dem amerikanisch-französischen Kolloquium ›*Echoes from Elsewhere*‹ (Echos von anderswoher) bzw. ›*Renvois d'ailleurs*‹ (Verweisungen nach anderswohin) an der Universität in Baton Rouge (USA), auf dem Derrida den Inhalt des genannten Buches vorgetragen hat, daß er seine Muttersprache ›verloren‹ hat. Das drückt er auch in recht dramatischer Weise aus, indem er sagt: ›Ja, meine Muttersprache hat mich verlorengehen lassen‹.[4]

Mehr oder weniger gilt das auch für Derrida. Er faßt seine interkulturelle Existenz, die wörtlich eine Existenz *zwischen* verschiedenen Kulturen ist, in dem Satz zusammen: ›*Ja, ich habe nur eine Sprache (die französische), und die ist nicht die meinige*‹. Und er wendet diese einzigartige Situation ins Allgemeine, indem er die darin enthaltene ›Antinomie‹ formuliert:

›*1. Man spricht immer nur eine einzige Sprache.*
2. Man spricht niemals eine einzige Sprache.‹

Die Auflösung dieser Antinomie, wenn es eine solche gibt, liegt in der inneren Vielfalt jeder Sprache: ›*es gibt kein reines Idiom*‹. Jede Sprechweise, auch wenn sie einzigartig zu sein scheint, ist ein Konglomerat eigener und fremder Sprechweisen.[5] Auf die politische Bedeutung dieses Sachverhalts komme ich im 3. Kapitel noch einmal zurück.

Es ist nicht verwunderlich, daß ein Philosoph, dessen eigene Existenz so tiefgreifend interkulturell bestimmt ist, auch in seinem Denken in entscheidender Hinsicht von der Differenz ausgeht. Derrida konzipiert eine verschärfte Form der Differenz, die er als substantiviertes Tätigkeitswort im Partizip Präsenz, das heißt als Ausdruck einer andauernden Tätigkeit, formuliert. Ich spreche von der ›*différance*‹ (mit a

---

4 Derrida, Einsprachigkeit, München 2003, 31-32, 63.

5 Ebenda, 13-21. (Einfügung in Klammern im Zitat von mir, HK.)

statt mit e geschrieben). Daß der Unterschied zur *différence* nur in der Schrift und nicht in der gesprochenen Sprache erkennbar ist, hängt mit der Aufwertung der Schrift gegenüber der Stimme oder dem mündlichen Wort zusammen, auf die unten im 1. Kapitel ausführlich eingegangen wird.

Diesen Ausgangspunkt seines Denkens: die *différance* wird man nicht als ›Ursprung‹ im Sinn eines ersten Prinzips oder eines alles tragenden Fundaments auffassen dürfen, obwohl er zum Beispiel von Jürgen Habermas in dieser Weise mißverstanden worden ist.[6] Die zusammenfassende Umschreibung dessen, was in und mit der *différance* gedacht ist, ist in der deutschen Übersetzung, die Habermas benutzt, nicht korrekt und nicht vollständig wiedergegeben. Sie lautet: ›Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache »Ursprung«, der strukturierte und differenzierende Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name »Ursprung« nicht mehr zu.‹[7]

Die andauernde Tätigkeit des Hervorbringens von Differenzen geschieht als ›*différer*‹, als ein Unterscheiden und als

---

6 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, 191-218, s. bes. 213-214. Die Darstellung des Derridaschen Denkens bei Habermas habe ich in einem früheren Artikel ausführlich kritisiert; s. H. Kimmerle, ›Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen »Postmoderne«‹, in: Manfred Frank, Gérard Raulet und Willem van Reijen (Hrsg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt/M. 1988, 267-282.

7 Derrida, ›La différance‹, in: ders., Marges. De la philosophie, Paris 1972, 2-27, s. 12 (Übersetzung von mir, HK); vgl. die Übersetzungen: Derrida, ›Die différance‹, übers. von Eva Pfaffenberger-Brückner, in: Randgänge der Philosophie, Frankfurt/M. u. a. 1976, 6-37, S. 17 und ders., ›Die différance‹, in: Randgänge der Philosophie, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988, 31-56, S. 40. (Der Hrsg. übernimmt die Übersetzung aus der hiervor genannten Ausgabe.)

ein Aufschieben, das keine bleibende Anwesenheit mehr zugesteht, in der ein Wesen oder eine Idee als gültige Wahrheit konstatiert werden kann. Dieses Unterscheiden und Aufschieben ist als ›Verräumlichung‹ und ›Verzeitlichung‹ zu denken. Dabei ist Verzeitlichung (*temporisation*) von Zeitigung (*temporalisation*) im Sinne der Darstellung Martin Heideggers in *Sein und Zeit* (1927) zu unterscheiden.[8] Bei der Verzeitlichung geht es nicht – wie bei Heidegger – darum, daß Zeit keine vorfindliche Größe ist, sondern immer nur ist, indem sie im Übernehmen und Beziehen eines offenen Bezugsrahmens durch das menschliche Dasein ›gezeitigt‹ wird. Dieser Gedanke liegt Derrida durchaus nahe. In Anlehnung an Ferdinand de Saussures *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (erste französische Ausgabe 1916) formuliert er Ähnliches für die Sprache. Einerseits ist sie als Regelsystem und als Wortschatz vor den menschlichen Sprechern, andererseits wird sie nur im Sein erhalten, indem sie von Menschen gesprochen wird.

Verzeitlichung meint indessen in dem hier besprochenen Kontext bei Derrida etwas anderes. Das in sich doppelte Geschehen von Verräumlichung und Verzeitlichung relativiert, unterhöhlt jede feststehende Bedeutung; es macht sie ungreifbar. Was ist, ist immer anders, als es hier und jetzt zu sein scheint. Es bleibt lediglich eine ›Spur‹ von dem, was ist, da es nur ist, indem es sich entzieht. Sofern eine solche Spur lesbar, die darin enthaltene Verweisung nach einer sich immer entziehenden Wahrheit erfaßbar ist, spricht Derrida auch von ›Schrift‹. An die Stelle eines zu benennenden und bleibenden Ursprungs, einer *archè*, tritt darum die ›Ur-spur‹

---

8 Die Übersetzerin läßt die französischen Wörter ›temporisation‹ und ›temporalisation‹ einfach stehen. So bleibt die Abgrenzung von Heideggers Begriff der Zeitigung undeutlich.

(*archi-trace*), die für jene, die sie lesen und ihr folgen wollen oder können, eine ›Ur-schrift‹ (*archi-écriture*) ist.[9]

Obwohl Derrida Heideggers Begriff der Zeitigung nicht verwendet, stimmt er doch mit diesem überein, daß gegenüber der gesamten Tradition der europäisch-westlichen Philosophie ein neues Denken notwendig ist, in dem die Anwesenheit nicht länger als Ort bleibender Wahrheit aufgefaßt wird. Heidegger verweist in diesem Zusammenhang auf die ›ontologische Differenz‹, die nicht nur das Anwesende, Seiende kennt und beachtet, sondern auch das Sein als ein Geschehen, das sich in den Seienden kundtut, in ihnen gewissermaßen vorübergehend anwesend ist. In der europäisch-westlichen Geschichte der Philosophie von Platon bis Hegel wird nach Heidegger Seiendes als Anwesendes verstanden und von einem höchsten Seienden aus erklärt, sei dieses nun die Idee wie bei Platon, der christliche Gott wie im Mittelalter, das *Ego cogito* wie bei Descartes oder der Geist wie bei Hegel. Demgegenüber will Heidegger das Anwesen verbal denken, als das Geschehen des Heran-, An- und wieder Abwesens. In kritischer Anknüpfung an diese Grundposition Heideggers sieht Derrida in der *différance*, wie sie soeben umschrieben worden ist, einen Neuansatz des Denkens, der das Seinsgeschehen konkreter und in sich vielgestaltiger auffaßt.

Im Fortgang des Artikels *La différance* zeigt sich, daß Derrida der Konzeption Heideggers noch ein weiteres Stück folgen kann. Er bezieht sich auf Heideggers Interpretation des *Spruchs des Anaximander*, wie dieser sie in dem Buch *Holzwege* (1950) vorgelegt hat. In der Übersetzung von Wilhelm Capelle heißt dieser Spruch: ›Woraus die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße

---

9 Derrida, ›la différance‹, a.a.O., 8 und 11-14; deutsch in: Randgänge der Philosophie, Frankfurt/M. u. a. 1976, 12 und 17-19.

für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.‹[10] Heideggers Übersetzung sucht der frühen Periode dieses Denkens, 150 Jahre vor Platon, gerecht zu werden. Sie ist historisch und philologisch strenger und sie ist dem Nachdenken des Spruches geschuldet. Weil nach der Überlieferungslage genau genommen ›vom ersten Satz nur die letzten drei Wörter erhalten sind‹, beginnt Heidegger mit diesem Ende des ersten Satzes: ›[...] entlang dem Brauch;‹ und er extrapoliert für den voraufgehenden Text dieses ersten Satzes, daß darin von den ›je-weilig Anwesenden‹ gesprochen wird. Der zweite Satz sagt von diesen: ›gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem andern (im Verwinden) des Un-Fugs.‹ Besonders ungewohnt sind dabei die Übersetzungen von *dike* – Recht, Gerechtigkeit mit ›Fug‹, von *tisis* – Buße, Strafe mit ›Ruch‹ und von *adikia* – Unrecht, Ungerechtigkeit mit Un-Fuge (was aus der Fuge ist), ›Un-Fug‹.

Was die Heideggersche Übersetzung im einzelnen bedeutet, kann hier nicht ausgeführt werden. Im gegenwärtigen Zusammenhang weise ich lediglich darauf hin, daß in diesem Fragment offenbar noch anderes im Spiel ist als die Seienden, die als ›je-weilig Anwesende‹ gedacht werden. Sie sind in ein Spiel einbezogen, in dem sie keine aktive Rolle haben, sondern etwas geschehen lassen. Darin ist nach Heidegger eine ›frühe Spur‹ des Unterschieds von Sein und Seienden erkennbar, obwohl bereits als ›ausgelöscht‹. Nach Derrida kommt auf diese Weise etwas zum Ausdruck, das die Spur im allgemeinen kennzeichnet, gerade auch die Spur des sich Entziehenden. Das Erlöschen ›gehört zu ihrer Struktur‹. Das sagt auch Heidegger in der lapidaren Formulierung: ›Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende

---

[10] Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte 1953[4], 82.

entbirgt.‹[11] Wenn das aber so ist, bezieht sich die ›frühe Spur‹ des Unterschieds von Sein und Seienden, die Heidegger bei Anaximander ausmacht, auf ›eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war‹. Das Sein und die Seinsvergessenheit sind unauflöslich miteinander verbunden. Und die Seinsvergessenheit in der europäisch-westlichen Philosophie ist dann nur eine spezifische Form dieses Phänomens.

Mit der Formel von der ›Vergangenheit‹, in der die Menschen des Seins eingedenk waren, die aber als solche ›nie gegenwärtig war‹, schließt Derrida auch bei Emmanuel Levinas an, der darin nicht das wahre Verhältnis zum Sein, sondern das ›Rätsel [...] des Anderen‹, seiner ›absoluten Andersheit‹ zu erfassen sucht.[12] Was wir vom Anderen wissen können, wenn wir seine Andersheit in einem absoluten Sinn ernst nehmen, war und ist nie endgültig, sondern immer nur eine verlöschende Spur. Deshalb ist Ehrfurcht vor dem Anderen angesagt. Wir können nicht über ihn verfügen. Und er verlangt etwas von uns, das jeder zu benennenden und zu begründenden Forderung vorausgeht. Diese ethische Beziehung ist nach Levinas wichtiger, entscheidender als alle ontologischen Bestimmungen und Unterscheidungen. Sie entsteht, indem das ›nackte Antlitz‹ des Anderen mir begegnet, das von ihm nichts weiter zu erkennen gibt als sein Menschsein, das auf meine Mitmenschlichkeit Anspruch erhebt.

Den Anderen ernst nehmen, nicht über ihn verfügen können und wollen, auf den Anspruch hören, der von ihm ausgeht, gilt *a fortiori*, wenn der Andere ein Fremder ist, wenn

---

[11] Ebenda, 24-25; deutsch 32; s. Martin Heidegger, ›Der Spruch des Anaximander‹, in: ders., Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 296-343, bes. 310, 326-327, 334, 342 und 336.

[12] Ebenda, 22; deutsch 29; vgl. Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983, 226-230, auch zum folgenden.

er aus einer anderen, mir fremden Kultur kommt. Die interkulturelle Dimension des Andersseins steht für eine Differenz, die von der *différance* mit umfaßt wird. Bei Levinas ist die ›absolute Andersheit‹ des Anderen theologisch begründet. Im Anderen begegnet mir letztendlich Gott. In der sich selbst auslöschenden Spur des Anderen kündigt sich die Transzendenz, die absolute und deshalb ›rückkehrlose‹ Abwesenheit Gottes an. Bei aller Wertschätzung des Levinas'schen Denkens hat Derrida Schwierigkeiten mit der ›Transhistorizität‹, die in dieser Konzeption von Transzendenz enthalten ist. In dieser Hinsicht steht er näher bei Heidegger, dessen Seinsdenken, das Levinas zu Unrecht der Ontologie zurechnet, auf die Geschichte bezogen ist.[13] Die *différance* hat es demgemäß nicht mit einer absoluten Andersheit zu tun, sondern mit einer tiefgreifenden, aber konkret bestimmbaren geschichtlichen Andersheit. Der Andere und das Andere, die nicht auf das Selbst und das Selbe zu reduzieren sind, der Andere, der als Anderer zu achten ist, sind nicht im Rahmen des Geschichtsverständnisses der Metaphysik im Sinne der Tradition des europäisch-westlichen Denkens von Parmenides und Platon bis zu Hegel und Nietzsche, wohl aber im Rahmen einer Geschichte als offenem Geschehen zu denken. Dabei ist Derrida sich bewußt, daß der ›Begriff der Geschichte‹ sich ›nur sehr mühsam‹, wenn überhaupt, ›aus seinem teleologischen oder eschatologischen Horizont herausnehmen‹ läßt. Wir sind durch das wie immer säkularisierte christlich geprägte Geschichtsdenken zu sehr geneigt, eine Zielrichtung oder ein dem Eingriff einer höheren Macht geschuldetes, wenn auch möglicherweise fernes Ende der Geschichte anzunehmen.

---

[13] Derrida, ›Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas‹, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1972, 121-235, s. bes. 156, 206-29 und 226-227, auch zum folgenden.

Sofern der Andere ein Fremder ist, so möchte ich ergänzend zu Derridas These formulieren, begegnet er nicht nur in dem konkreten geschichtlichen Horizont der eigenen Kultur, sondern auch in dem Feld gegenwärtiger interkultureller Kommunikation, das diesen Horizont mit bestimmt. Dieses ergänzende Argument zu Derridas Kritik an Levinas liegt parallel zu einer prinzipiellen von mir für notwendig gehaltenen Ausweitung der Hermeneutik, wie sie von Hans-Georg Gadamer konzipiert wird. Das Verstehen eines Du ist nicht nur auf die (eigene) Geschichte bezogen, auf Texte in dieser Geschichte, mit denen ich einen Dialog führe[14], sondern auch auf andere Kulturen, auf sinnhafte Strukturen in diesen Kulturen. Die Aufforderung konkret geschichtlich zu denken, indem ich Dialoge mit der Geschichte führe, soll sich nicht nur auf die eigene Geschichte beziehen, sondern die geographische Dimension mit einschließen, die sich in Dialogen mit Überlieferungen und heutigen Vertretern anderer Kulturen konkretisiert.

---

[14] Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 351-360.