

Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida

Werner Stegmaier, Greifswald

„Einen wahrhaftigen Philosophen“, schreibt Levinas* 1973 am Ende eines Essays über Derrida, „auf seinem eigenen Weg zu treffen, ist schon sehr viel, und vermutlich die einzige Art von Begegnung in der Philosophie. Indem wir die erstrangige Bedeutung der von Derrida gestellten Fragen unterstrichen, wollten wir unserer Freude über einen Kontakt im Herzen eines Chiasmus ausdrücken.“¹

„Chiasmus“, zu einem Derrida gesagt, bekommt vielfachen Sinn; ‚Kreuzung‘ wird in dessen Kontext zu ‚Überkreuzung‘, ‚Durchstreichung‘, ‚Tilgung‘. In seinem Kern – in seinem „Herzen“, sagt Levinas – bedeutet ‚Kreuzung‘ Berührung. Berührung in einem Punkt ohne Ausdehnung, ohne Umfang und ohne Inhalt, einem Punkt, der nur durch die einander überkreuzenden Linien selbst bezeichnet und dennoch für beide zum Anhaltspunkt wird. Levinas und Derrida haben über Jahrzehnte hinweg ihre Schriften einander kreuzen lassen, der eine härter, der andere verhaltener, und gaben einander Orientierung für neue Wendungen ihres Denkens. Sie waren einander von Anfang an nahe, „aus mehreren Gründen“.² Sie sind beide Juden, die Juden sein wollen, beide Auschwitz entronnen, suchen beide, nach Auschwitz, im Judentum neue Anfänge des abendländischen Denkens. Sie stammen beide von Rändern Europas – Litauen, Algerien –, traten beide bewußt in die französische Tradition des Philosophierens ein, gingen beide in ihrem eigenen Werk dennoch von Studien über Husserl aus und ließen sich beide zu den neuen Anfängen ihres Denkens durch Heideg-

* Zur Schreibung des Namens, der in zweifacher Schreibweise (mit und ohne Akzent) begegnet, sei grundsätzlich bemerkt, daß Levinas selbst seinen Namen *ohne Akzent* schreibt; vgl. die Bemerkung Ludwig Wenzlers in: *Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. L. Wenzler, Hamburg 1989, XXXIX.

1 *Emmanuel Levinas, Ganz anders – Jacques Derrida*, in: ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold, aus dem Frz. v. F. Miething, München 1988, 76 (frz. Orig.: *Tout autrement (sur la philosophie de Jacques Derrida)*, in: *L'Arc* 54 [1973] 33–37, wiederabgedruckt in: *Levinas, Noms propres*, Montpellier 1976, 81–89)

2 Levinas, *Ganz anders*, 76 Anm. Vgl. *Emmanuel Levinas, Die Substitution*, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hg. und eingeleit. v. W. N. Krawani, Freiburg/München 1983, 295–330, hier 303 (frz. Orig.: *La substitution*, in: *Revue philosophique* [1968] 487–508). – Wir kommen auf die Fußnote zurück (s. u. S. 15f.).

ger bewegen, beide ohne Scheu vor dessen nationalsozialistischem Engagement. Im einzelnen sind sie unterschiedliche Wege gegangen, sie haben keine Art von Schule zusammen gebildet. Levinas ist der Ältere, um eine Generation Ältere, 1906 geboren. Er hatte 1927/28 noch bei Husserl und Heidegger selbst studiert und wesentlich dazu beigetragen, die Phänomenologie in Frankreich bekanntzumachen. Derrida, 1930 geboren, griff in die Philosophie ein, als die Phänomenologie, verflochten in einen neuen Hegelianismus, schon in Frankreich herrschte und ihre Herrschaft sich am Strukturalismus zu brechen begann.³

Levinas und Derrida suchen Berührungen, nicht Übereinstimmungen. Daß es dort, wo man einander im Denken nahe ist, nur Berührungen, nicht Übereinstimmungen geben kann, ist ein Grundzug des Denkens beider. Die Berührungen, soweit sie uns bekanntgemacht wurden, geschehen in Schriften, in der Schrift, sind Fortschreibungen zugleich des Denkens des andern und des eigenen, sind, mit einem Begriff Derridas, Einschreibungen ihres Denkens ineinander. Der Rückgang auf die Schrift ist, wenn auch in unterschiedlicher Weise, ein zweiter Grundzug des Denkens beider. Ein Denken, das neue Anfänge sucht, hat für sie seine Grenze darin, daß es sich in anderes Denken, das vor ihm geschehen ist, einweben muß. Es bekommt dadurch aber auch seine Würde. Ihre neuen Anfänge wollen alte Traditionen nicht ersetzen und überflüssig machen, absolute Anfänge bei einem neuen Absoluten sein, sondern verstehen sich als neue Anfänge in Traditionen, die nur Traditionen sein können, wenn sie zu neuen Zeiten durch neue Anfänge erneuert werden. Jede Zeit aber verlangt neue Anfänge; es ist – und das ist ein dritter Grundzug des Denkens von Levinas und Derrida – ihrer beider Begriff der Zeit (sofern es für die Zeit überhaupt einen Begriff geben kann), daß sie immer neue Anfänge verlangt, daß sie in nichts als immer neuen Anfängen besteht. Ziehen wir die drei genannten Grundzüge ihres Denkens zusammen, so kreisen die Berührungen zwischen Levinas und Derrida darum, Schrift und Zeit aufeinander zuzudenken.⁴ Beide ge-

3 Vgl. Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933–1978*, übers. v. U. Raulff, Frankfurt a.M. 1981 (frz. Orig.: *Le même et l'autre*, Paris 1979), und Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, mit einem Kapitel von Stephan Strasser über Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, Frankfurt a.M. 1983.

4 Zusammenziehungen sind Verkürzungen. Der rasche Durchgang durch die komplexen und sich immer weiter komplizierenden Wechselbeziehungen des Levinasschen und Derridaschen Denkens, zu dem die Kürze eines Aufsatzes zwingt, kann nur eine Reihe von Punkten markieren und durch eine Linie verbinden, die sich, natürlich, unendlich vielfältigen ließen. – In der Literatur ist das Verhältnis von Levinas und Derrida bereits mehrfach behandelt worden. Vgl. besonders die Aufsätze von Robert Bernasconi in: David Wood and

hen vom Begriff der Spur aus, den Heidegger in seiner Abhandlung *Der Spruch des Anaximander* von 1946 vorgegeben hat. Heidegger schlägt dort seinerseits einen Bogen von Anaximander zu Nietzsche, um den in der Metaphysik „verborgenen Zeitcharakter des Seins“⁵ freizulegen, in der Spur eines notwendigen „Vergessens“. Dadurch, daß etwas als etwas, als bestimmtes Seiendes vor- und festgestellt werde, sei auch schon sein Ursprung im Sein als Zeit vergessen gemacht, und statt dessen werde ihm eine Herkunft in einem höchsten Seienden substituiert: „Erst das Unterschiedene, das Anwesende und das Anwesen, entbirgt sich, aber nicht als das Unterschiedene. Vielmehr wird auch die frühe Spur des Unterschiedes dadurch ausgelöscht, daß das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet.“⁶ Das Ergebnis der Reihe von Berührungen im Denken von Levinas und Derrida (sofern es hier überhaupt ein abstrahierbares Ergebnis geben kann) entfernt sich vom Seinsdenken. Es ist, was man eine Ethik, eine Ethik vom Andern oder vom Zeichen her nennen kann.

I

Die in ihren Schriften sichtbaren Berührungen des Denkens von Levinas und Derrida beginnen mit Derridas Essay *Gewalt und Metaphysik*, der 1964 zum ersten Mal erschien.⁷ Derrida antwortet auf Levinas' Werk im ganzen, so wie es damals vorlag: *Le temps et l'autre* (1947), die Husserl und Heidegger gewidmeten Studien, das erste große Hauptwerk *Totalité et Infini*

Robert Bernasconi (Hg.), *Derrida and Différance*, Evanston 1988, und in: John Sallis (Hg.), *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, Chicago 1988, außerdem das Buch des Schülers von Bernasconi, Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Oxford/Cambridge, Mass. 1992. Einen ausgezeichneten Überblick vor allem über die angelsächsische Forschung gibt Hans-Dieter Gondek, *Jacques Derridas Recht auf (Zugehörigkeit zur) Philosophie. Neuere Bestimmungs- und Begründungsversuche*, in: *Philosophische Rundschau* 40 (1993) 161–193. Er macht deutlich, daß die Diskussion vorläufig vor allem eine historische, eine Diskussion um Fragen der Originalität ist: Wer hat welchen Gedanken von wem, und auf wen lassen sich beider Gedanken zurückführen (Husserl, Heidegger, Blanchot)? Doch Levinas und Derrida selbst scheint an Fragen der Originalität weniger gelegen zu sein, und nur dadurch wurde ihr Eingehen aufeinander und ihr Weiterdenken aneinander möglich.

5 Martin Heidegger, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in: ders., Holzwege, Frankfurt a.M. 1950, 296–343, hier 311

6 Ebd., 336

7 Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché, Frankfurt a.M. 1976, 121–235 (frz. Orig. zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 [1964] 322–354, 425–473, wiederabgedruckt in: *Derrida, L'écriture et la différence*, Paris 1967)

(1961), und die Essays über den Judentum, die Levinas unter dem Titel *Difficile liberté* (1963) publizierte,⁸ noch nicht jedoch oder nur noch am Rande auf *La trace de l'autre* (1963) und *La signification et le sens* (1964); er ist selbst auf dem Weg zu seinem grundlegenden Werk, der *Grammatologie* (1967). Levinas hat in *Totalité et Infini* sein Denken der Zeit voll entfaltet, Derrida antwortet mit dem Denken der Schrift. Beide bringen dabei, im Rückgang auf Husserls Vorlesungen über die *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*⁹, die auch schon für Heideggers Denken des Seins und der Zeit ein maßgeblicher Anstoß waren, den Gedanken der Spur in die konkrete Erfahrung zurück. Husserl hatte zeigen können, daß alle Erfahrung, weil sie selbst ein zeitlicher Prozeß ist, nicht nur die Erfahrung von etwas immer schon Vergangenen ist, sondern daß sich das Erfahrene im Prozeß der Erfahrung auch immer schon verändert, auf eine für die Erfahrung unfeststellbare Weise verändert hat. Was wir *als etwas* erfahren, sind nur Ausdeutungen von Spuren, die wir niemals als etwas erfahren können. Was wir erfahren, ist, im zeitlichen Prozeß der Erfahrung, anders, als es ist, ohne daß wir sagen könnten, in welcher Weise es anders ist. Es ist, so Levinas und Derrida, „ganz anders“.

Derrida macht die Frage nach dem Judentum zum Rahmen seines Essays über Levinas.¹⁰ Er stellt sie als Frage nach der Differenz des jüdischen zum griechisch-christlichen Denken, hält sie aber am Rand und verwischt sie am Ende wieder: „Sind wir Juden? Sind wir Griechen? Wir leben im Unterschied des Jüdischen und Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was man Geschichte nennt.“¹¹ Das jüdische Denken hält nach Levinas stets auf den Unterschied in der Einheit und macht diese dadurch zur Geschichte, das griechische Denken dagegen auf eine Einheit, die sich in sich abzuschließen und aus der Zeit zu lösen sucht. Das jüdische Denken kann darum, so Derrida, auch die Grenzen des Denkens „jener beiden Griechen“ zeigen, „die Husserl und Heidegger immer noch sind“.¹² Es will das

8 Derrida hat dagegen „nie vermocht – mangels Befähigung, mangels Kompetenz oder Selbst-Autorisierung –, von dem zu sprechen, was mir, wie man zu sagen pflegt, von meiner Geburt her als das Naheste hätte gegeben sein müssen: Der Jude, der Araber.“ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 123 (frz. Orig.: *Comment ne pas parler. Dénégations*, in: Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*, Paris 1987).

9 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), hg. v. R. Boehm, Haag 1966 (Husserliana, Bd. 10)

10 Vgl. das Motto von Matthew Arnold („Hebraism and Hellenism...“) und 128: „Was bedeute[t] [...] dieses wechselseitige Überborden zweier Ursprünge und zweier historischer Reden, des Hebräismus und des Hellenismus?“

11 Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, 234

12 Ebd., 127

griechische Denken seinerseits nicht ausgrenzen, um es durch sich selbst zu ersetzen, sondern setzt es stets voraus, um sich von dessen Grenzen her in seinem Anderssein und damit das Anderssein selbst zu denken.

Die Vision des Levinasschen Denkens ist, so Derrida, nicht mehr „Gründung“ des Seins, sondern im Gegenteil „Besitzaufgabe“.¹³ Sofern die griechische Vernunft alles, was nicht Vernunft ist, für Gewalt erklärt, ohne sich einzugestehen, daß sie selbst dadurch Gewalt übt, bedeutet „Besitzaufgabe“ ein Ende der Gewalt, der Gewalt einer „ontologischen oder transzendentalen Unterdrückung“, die „Ursprung und Alibi jeder anderen Unterdrückung der Welt“ war.¹⁴ Im griechischen Denken wird das Individuum paradox behandelt. Es ist das, was allein vernünftig sein und doch *als* Individuum, als leibliches Individuum unter seinen besonderen Lebensbedingungen, die Vernunft immer nur trüben und stören kann. Die „Besitzaufgabe“ will nicht das Individuum von der Vernunft befreien – das kann niemand ernsthaft wollen –, sondern setzt es in Differenz zu seiner Vernunft, läßt es zugleich Vernunft und Anderes der Vernunft sein.

Schlüsselerfahrung der Andersheit des Individuums ist für Levinas das Gesicht des Anderen. Ein Gesicht sagt auf einen Blick, mit wem man es zu tun hat, aber es sagt es so, daß man es nur schwer in Aussagen fassen kann, und es sagt immer noch etwas anderes, als man in Aussagen fassen kann. Es entzieht sich der Aussage, der endlichen Bestimmung als solcher; es ist, so Levinas, Ausdruck eines Unendlichen gegen die Totalität, die Totalität der Bestimmungen der Vernunft. An der Unfestlegbarkeit eines Gesichts wird die Gewalt, die die Vernunft durch ihre Festlegungen übt, unmittelbar erfahrbar.

Trotz seiner Distanzierung vom Begriff der Vernunft gibt Levinas den Begriff der Metaphysik nicht auf. Denn auch wenn das Gesicht, anders als die Vernunft, physisch erfahrbar ist, ist es als Ort der Erfahrung von Andersheit dennoch nichts Physisches. Levinas restauriert darum den Begriff der Metaphysik gegen seine Tradition als „Metaphysik der Trennung“, „der radikalen Trennung und Exteriorität“.¹⁵ Die traditionelle Metaphysik bringt er statt dessen auf den Begriff der Ontologie, der Ontologie als einer ‚Egologie‘, die um der eigenen Herrschaft willen die Andersheit des Anderen ausgrenzt und unterdrückt. Im Titel Derridas *Gewalt und Metaphysik* ist also die Gewalt der Egologie einer Metaphysik des Gewaltverzichts gegenübergestellt.

13 Ebd., 126

14 Ebd., 127

15 Zitiert ebd., 134 u. 136

Derrida nun wehrt sich gegen diese Gegenüberstellung. Er weiß, daß er sich, von Levinas her gedacht, damit schon einer „Gewalttätigkeit“ schuldig macht.¹⁶ Er übt Kritik an ihm in zwei Zugängen, zunächst von seinem eigenen Weg her. Danach habe Levinas die Schrift übergangen: „Die Thematik der Spur [...] müßte zu einer gewissen Rehabilitierung der Schrift führen.“¹⁷ Die Schrift besteht aus stehengebliebenen Zeichen, die, weil sie stehenbleiben, immer neu und immer anders gelesen werden können, aber eben deshalb auch immer neu und immer anders gelesen werden müssen. Auch sie ist eine Spur der Andersheit, für Derrida, der in seiner Grammatologie von Peirce und Saussure herkommt, die Schlüsselerfahrung der Andersheit.

So trennen sich Levinas' und Derridas Erfahrung darin, daß für Levinas *der* Andere, für Derrida *das* Andere im Zentrum steht. Die Trennung könnte viele und tiefe Gründe haben, die wir hier offen lassen. Ein einfacher Grund könnte im Generationenunterschied liegen: Während Levinas noch unbefangen vom Menschen ausgeht, verbietet sich das für Derrida, der durch den Strukturalismus gegangen ist. Der jüdische Gott offenbart sich im Gesicht *und* in der Schrift. Man wird einerseits an Jakobs Kampf am Jabbok denken, nach dem er sagt: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen.“¹⁸ Aber er hat ihn nur im Zwielflicht der Morgenröte gesehen, und Gott hat ihm nicht seinen Namen genannt. Mose andererseits offenbart sich Gott in der Schrift, und zu ihm sagt er, als ihm Mose nun auch selbst in seiner Herrlichkeit sehen will: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“¹⁹ Doch Gott gewährt ihm dennoch seine Bitte, indem er, seine Hand vor Moses Augen haltend, an ihm vorübergeht und seine Hand erst zurückzieht, nachdem er vorübergegangen ist, so daß Mose ihn im Rücken, als Spur seiner selbst sehen kann. Gesicht und Schrift sind beide Spuren Gottes, das Gesicht die frühere, die Schrift die spätere, und beide sind nicht seine einzigen Zeichen.

Im zweiten Zugang seiner Kritik an Levinas hält Derrida ihm vor, sein Protest gegen die Begriffe der Vernunft bleibe eine hilflose Geste. Auch er müsse, wenn er spreche, die Sprache des Begriffs sprechen und setze insofern nur „Gewalt gegen Gewalt“.²⁰ Derrida führt den Levinasschen Angriff auf die Gewalt der Vernunft ad absurdum, indem er den Begriff einer „ur-

16 Ebd., 128 Anm.

17 Ebd., 156

18 Genesis (1. Mose) 32, 31

19 Exodus (2. Mose) 33, 20

20 Derrida, Gewalt und Metaphysik, 178

sprünglichen und transzendentalen Gewalt“ einführt, die jedem Sprechen innewohne,²¹ und macht die Grenze zum „griechischen Denken“ Husserls fragwürdig, indem er die Zeit selbst „die Gewalt“ nennt und die Husserlsche „lebendige Gegenwart“ die „absolute Form der Öffnung der Zeit für das Andere an sich“.²² Ferner sei in Heideggers Durchstreichung des Seins „die Andersheit des Andern in seiner ganzen Originalität“ durchaus schon verstanden,²³ und Levinas bringe es zu Unrecht auf den Begriff eines höchsten Allgemeinen zurück: „Das Denken des Seins [...] ist der Gewaltlosigkeit [...] so nahe wie nur möglich.“²⁴ Reine Gewaltlosigkeit im Sprechen sei gar nicht möglich: „Eine Sprache, die sich ohne die geringste Gewalt hervorbrächte, würde nichts de-terminieren, nichts nennen und dem andern nichts bieten; sie wäre [...] im Grenzfall eine Sprache reiner Anrufung, reiner Anbetung, die nur Eigennamen hervorbrächte, um den Andern in der Ferne anzurufen.“²⁵ Was Levinas betreibe, sei eine „Resignation des Begriffs“, die „den philosophischen Fehler“ mache, „sich als eine Philosophie anzubieten“.²⁶ In der Sache könne Levinas Hegel, dem Denker des Begriffs, näher und Hegel schon weiter sein als er. Möglicherweise könnte, schließt Derrida seinen Essay, „der eigentümliche Dialog zwischen dem Jüdischen und dem Griechischen, der Frieden selbst, die Gestalt der absoluten spekulativen Logik Hegels“ haben, einer „lebendigen Logik, die die formale Tautologie und die empirische Heterologie *versöhnt*“.²⁷

II

Die Kritik, die Derrida hier übt, übt er nicht mehr im eigenen Namen, sondern im Namen einer allgemeinen Zulässigkeit und Richtigkeit der Interpretation von Klassikern überhaupt. Sie ist eine Kritik von oben herab, ein regelrechtes Schulmeistern. Seine *Grammatologie*, die drei Jahre später, 1967, erscheint, widerruft die Möglichkeit einer solchen Kritik und setzt an ihre Stelle die Dekonstruktion (*déconstruction*). Man kann sie als methodische Konsequenz aus dem Konzept der Schrift (*écriture*) verstehen: Die stehengebliebenen Zeichen der Schrift gehen nicht im Bezeichnen auf, geben sich nicht zugunsten des Bezeichneten preis, rufen nicht nur, wie Töne der Stimme, Sinn hervor, um in ihm zu verschwinden. Sie behalten

21 Ebd., 190

22 Ebd., 201

23 Ebd., 213

24 Ebd., 224

25 Ebd., 225

26 Ebd., 231

27 Ebd., 234

einen eigenen Sinn, der von sich aus immer wieder andern Sinn hervorrufen kann, man kann ihn den Eigensinn des Zeichens nennen. Einen Text aus eigensinnigen Zeichen kann man sich wiederum nur so verständlich machen, daß man mit seinen eigenen Zeichen in ihn eintritt, die ebenfalls ihren Eigensinn mitbringen. So bildet man im Lesen eines Textes Eigensinn durch Eigensinn fort, in einem Prozeß, den man nur begrenzt beherrscht. Man verfügt nicht über den Sinn des Textes, man kann ihn nur auf seine Weise verschieben. Doch wenn das so ist, kann und muß man es zur Tugend und zur Methode machen, zur Methode, einen Text bewußt zu destruieren, indem man ihn rekonstruiert, oder, in einem Wort, ihn zu „dekonstruieren“. Die Sinnverschiebung hat also keinen Anfang, kein Ende und keine Richtung mehr, die vorbestimmt wären, sie wird zur unabgrenzbaren Sinnzerstreuung (*dissémination*). Aber jede Sinnverschiebung wird so auch zur *Sinnggebung*. Sie schafft eine Sinndifferenz (*différence*) zum stehenbleibenden Zeichen, die wieder nur an stehenbleibenden Zeichen abzulesen ist, eine „*différance*“, die Derrida mit einem ‚a‘ schreibt, dessen Unterschied zum ‚e‘ man nicht hören, sondern nur lesen kann.²⁸ Die *différance* ist also die Verschiebung des Sinns einer Spur im Zuge der Dekonstruktion der Spur. Sofern die *Grammatologie* damit das Thema der Spur entfaltet, werden unter ihren Quellen gelegentlich auch die Schriften von Levinas zitiert.²⁹ Die Methode der Dekonstruktion kommt jedoch zunächst Heidegger zugute. Derrida dekonstruiert in einem Text, den er *Ousia und Gramme* überschreibt und der 1968 erscheint, Heideggers Fußnote zum § 82 von *Sein und Zeit*³⁰ über das „vulgäre“ Zeitverständnis Hegels, der damit Aristoteles’ vulgäres Zeitverständnis noch nivelliere.³¹ Damit aber nimmt er nun seinerseits das Thema der Zeit auf und führt es weiter. Sein Text über einen Text (des frühen Heidegger) über Texte (Hegels und Aristoteles’) ist auf sokratische Weise ironisch: Derrida will nicht besser wissen als Heidegger, was die Zeit ist, aber zeigen, daß Heidegger, der beteuert, Hegel nicht „kritisieren“ zu wollen,³² und es dennoch massiv

28 Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger und H. Zischler, Frankfurt a. M. 1983, 44 (frz. Orig.: *De la grammatologie*, Paris 1967)

29 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 123, wonach Levinas auf „das Verhältnis zur Illeität wie zur Alterität einer Vergangenheit“ aufmerksam gemacht habe, „die in der ursprünglichen oder modifizierten Form der Präsenz nie erlebt worden ist, noch je in ihr erlebt werden kann.“ Derrida zitiert hier seinen kritischen Essay gleich mit.

30 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 10., unveränd. Aufl. Tübingen 1963, 432 Anm.

31 Jacques Derrida, *Ousia und Gramme. Notiz über eine Fußnote in ‚Sein und Zeit‘*, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, hg. v. P. Engelmann, Wien 1988 (frz. Orig.: *Marges de la Philosophie*, Paris 1972)

32 Heidegger, *Sein und Zeit*, 428

tut, es auch nicht besser weiß als Hegel und Aristoteles: „Wir sind uns“, so Derrida, der Art des Zusammenspiels der klassischen Texte „nicht sicher, und unsere Lektüre wird eigentlich aus dieser Ungewißheit selbst resultieren.“³³ Sie hebt alles in den Texten scheinbar Feste und Klare in ein schwebendes Gewebe auf, tilgt alle Positivität, und arbeitet die Zeit selbst als das heraus, was alle Positivität tilgt. „Die Zeit ist bereits in dem Augenblick unterdrückt, wo man die Frage nach ihrem Sinn stellt, wo man sie in Beziehung bringt zu Erscheinen, Wahrheit und Anwesenheit *überhaupt*.“³⁴ Dies aber werde schon bei Aristoteles deutlich, der nicht zu einem festen Begriff der Zeit komme, sondern lediglich ihre Aporie entlang der Linie (*grammé*) entfalte. Er habe damit den Kreis aller späteren Bestimmungen der Zeit schon ausgeschritten. „Die *Zeit* wäre demnach nichts anderes als der Name von Grenzen, darin auf diese Weise die *gramme* und mit ihr auch die Möglichkeit der Spur überhaupt begriffen wird. *Nie wurde etwas anderes* unter dem Namen der *Zeit* gedacht.“³⁵ Heideggers harte Hegel- und Aristoteles-Lektüre dagegen sei nur ein Zeichen, daß er in seinem Versuch eines „Durchbruchs“ durch die Metaphysik irgendwo habe „Halt machen und Schutz und Trutz finden müssen“.³⁶

III

Levinas veröffentlicht 1973, auf dem Weg zu seinem zweiten Hauptwerk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, seinerseits einen kurzen Text über Derrida. Er überschreibt ihn *Tout autrement* und nimmt ihn später in die Sammlung *Eigennamen (Noms propres)* auf. Unser Eingangszitat ist der Schlußsatz dieses Textes.

Levinas' Thematisierung der Eigennamen von Individuen kann man als Aneignung von Derridas Thematisierung des Eigensinns von Zeichen in den eigenen Kontext verstehen. Eigennamen werden nicht gewählt, sie werden gegeben. Sie sind Namen, unter denen man durch andere angeeignet wird. Als Jakob am Ende seines Kampfes am Jabbok nach dem Namen dessen verlangt, mit dem er gerungen hat, ohne ihn zu erfahren, erhält er statt dessen von ihm selbst einen neuen Namen: „Israel“, „Gottesstreiter“. Ist ein Eigenname aber einmal gegeben, so bekommt er Eigensinn durch

33 Derrida, *Ousia und Gramme*, 55

34 Ebd., 71

35 Ebd., 77

36 Derrida, *Ousia und Gramme*, 80. Vgl. Detlef Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*, Freiburg/München 1990, 194–199. Thiel zeichnet hier zugleich Derridas eigene Entfaltung des Themas der Spur gegenüber Levinas nach.

den, der ihn trägt, er bekommt durch ihn, könnte man sagen, ein Gesicht: Jakob prägt „Israel“. Und schließlich ist der Eigenname das, wodurch ein Individuum sich selbst verpflichtet, womit es unterschreibt und damit in der Schrift erscheint: Levinas schließt die Sammlung *Eigennamen* mit einem Text über sich selbst, den er *Unterschrift* (Signature) überschreibt. Derrida wird den Hinweis aufnehmen. Er wird immer wieder von Eigennamen und Unterschriften aus philosophieren, von Eigennamen aus, mit denen philosophische Texte unterschrieben wurden, vor allem dem Eigennamen Nietzsches.³⁷ Levinas spricht mit höchster Achtung von Derrida, in unbefangener Anerkennung seiner Leistung. Er hebt seine „wunderbare Strenge“ und seine „extreme Aufmerksamkeit auf [...] diskrete Gesten“ des Philosophierens hervor.³⁸ Derrida könnte im gegenwärtigen westlichen Denken eine „Demarkationslinie“ gezogen haben, wie sie Kant einmal gegen den Dogmatismus gezogen hatte.³⁹ Aber mehr noch, er habe den „Grenzbegriff“ in einen vorläufigen, den Mangel in eine Quelle, den Abgrund in eine Ausgangslage“ umzuwerten verstanden.⁴⁰ Er eröffnet, so sieht es Levinas, eine neue Positivität.

37 Jacques Derrida, *Nietzsche, Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches*, übers. v. F. A. Kittler in: Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Olten 1980, 64–98 (frz. Orig.: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris 1984), und: *Signatur (Unterschrift) Ereignis Kontext*, in: Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1976, 124–155 (frz. Orig.: *Marges de la philosophie*, Paris 1972). Vgl. dazu Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1988, 130ff. – Nietzsche hat seinerseits in seiner frühen unveröffentlichten Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 1, 793–872) das unhintergebar Persönliche des Philosophierens an den Vorsokratikern herausgestellt und sie dafür hoch geschätzt. Das Philosophieren hat seinen Wert gerade im Persönlichen, und philosophische Systeme sind Versuche, das unvermeidlich Persönliche des Philosophierens zu dissimulieren: „philosophische Systeme sind die bescheidenste Form, in der Jemand von sich selber reden kann – eine undeutliche und stammelnde Form von Memoiren.“ (Nachlaß Sommer – Herbst 1882, VIII 3 [1] 79, KSA 10.62) – Levinas wiederum schreibt in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (s. Anm. 46) 25/61: „Die Philosophie läßt [...] ein Geschehen zwischen Philosophen (un drame entre philosophes) und eine intersubjektive Bewegung entstehen (suscite), die nicht dem Dialog bei der wissenschaftlichen Zusammenarbeit gleicht und nicht einmal dem platonischen Dialog, der eher Erinnerung eines Geschehens (d'un drame) ist als dieses Geschehen selbst.“

38 Levinas, *Ganz anders* (Anm. 1), 68

39 Ebd., 67. Variiert wiederholt in: *Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen*, in: Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1985, 161 (frz. Orig.: *La pensée de l'être et la question de l'Autre*, in: *Critique* 34 [1978] 187–197, wiederabgedruckt in: Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 173–188, hier 181).

40 Levinas, *Ganz anders*, 68

Er erzählt, wie beiher, aus seiner Erinnerung, eine Geschichte. Es ist wieder die Geschichte eines Exodus, des „Exodus von 1940“: „Eine militärische Einheit gelangt auf ihrem Rückzug in einen Ort, der noch nichts ahnt, dessen Cafés geöffnet sind, dessen Damen sich für die ‚Neuigkeiten für Damen‘ interessieren, dessen Frisöre frisieren, dessen Bäcker backen, und dessen Vicomtes andere Vicomtes treffen, um sich Vicomtegeschichten zu erzählen, und wo eine Stunde später darauf alles menschenleer und verlassen ist: die Häuser, zugesperrt oder bei offener Tür im Stich gelassen, sind plötzlich unbewohnt, da die Bewohner von einem Auto- und Fußgängerstrom durch die ihrem ‚tiefen Einst‘ als Straßen wiedergegebenen Straßen gezerzt werden, die in unvordenklicher Vergangenheit einmal von den großen Wanderungen angelegt wurden. In diesen außer der Zeit liegenden Tagen spielt sich eine symbolische Episode ab: irgendwo zwischen Paris und Alençon lud ein halbbetrunkener Frisör die auf der Straße vorbeiziehenden Soldaten – die ‚Bürschelchen‘, ‚les petits gars‘, wie er sie in einer über dem Wasser schwebenden oder auf dem Chaos schwimmenden patriotischen Sprache nannte – zu einer Gratisrasur in sein Lädchen ein. Mit seinen zwei Komparsen rasierte er sie gratis, und das war heute. Das Aufschieben des Wesentlichen, woraus später die ‚différance‘, die Verschiebung oder der Aufschub, werden sollte, ging im Heute unter. Die Zeit war zu Ende mit Frankreichs Ende oder Interim. Wenn nicht sogar der Frisör in dem Sinne berauscht war, wie es jenem vierten Stadium des Deliriums im ‚Phaidros‘ entspricht, in dem sich, seit Platon, der Diskurs der westlichen Metaphysik bewegt.“

Die Zeit ist in großer Dramatik für einen Augenblick stehengeblieben – und dieser Augenblick ist der Gewinn an Leben, der Aufschub vor dem Tod. Levinas ist es selbst, der Derridas Theorem der *différance* eine neue Positivität gibt, und damit gibt er zugleich der metaphysischen Präsenz ihren Wert zurück. Sie hat, jenseits der Ontologie, *epékeina tês ousías*,⁴¹ *autrement qu'être*, ihren Wert im Berauschtsein des Augenblicks, in dem die Schönheit schön und die Wahrheit wahr werden kann, und sei es aufgrund dichterischer Mythen, wie Platon sie im *Phaidros* bietet. Präsenz, so Levinas, ist auch im „metaphysischen Denken“ nicht einfach Eigentum, Besitz, sondern bleibt bewußt als ein „Entwurf ohne mögliche Vollendung“, da diese immer wieder aufgeschoben wird, eine *messianische Zukunft*.⁴² Levinas macht – nicht nur bei Platon, sondern vor allem auch bei Descartes –

41 Vgl. *Platon, Politeia* 509b.

42 Levinas, *Ganz anders*, 70. Vgl. *Platon, Phaidros*, 249c/d: „Indem [ein Mann] nun menschlicher Bestrebungen sich enthält und mit dem Göttlichen umgeht, wird er von den Leuten wohl gescholten als ein Verwirrter, daß er aber begeistert ist, merken die Leute nicht.“

vom Andern der Ontologie her immer wieder auch das Andere *in* der Ontologie sichtbar.⁴³

Demgegenüber aber erscheint nun doch Derridas „Philosophie als Niederschlagung, als Verfinsterung möglicher Präsenz“.⁴⁴ Seine Philosophie des ‚Ganz anders‘ ist darin ganz anders auch gegenüber der Philosophie von Levinas. Es läßt sich nie ganz unterscheiden, wo Levinas Derrida zustimmt und wo er von ihm abweicht. Er geht auf ihn ein, geht mit ihm ein Stück mit und bleibt dann, mit einer Geschichte, wieder zurück, um sich auf sich selbst zu besinnen und ihn in seinem Gang zu beobachten – er tut, was Derrida tut, und doch ganz anders, er dekonstruiert dessen Text. Er macht nun seinerseits, jedoch behutsam, vorsichtig auf die Härte von Derridas Angriffen, auf dessen Behauptungswillen aufmerksam, gewinnt aber auch dieser „Inkonsequenz“ gleich wieder „Bedeutung“ ab: Gerade die Inkonsequenz gebe dem Andern Raum, indem sie auf die „nicht reduzierbare Ungleichzeitigkeit des Sagens und des Gesagten“ zurückführe. Er gesteht Derrida darum jene „Gewalt“ zu, die dieser ihm gegenüber abgemahnt hatte: „Ohne Thematisierung kann man eben nichts sichtbar machen, auch nicht ohne jene schrägen Lichtstrahlen, die von ihr ausgesandt werden, selbst wenn es sich um Nicht-Thematisierbares handelt.“⁴⁵

Dann erst tritt er mit einem eigenen Versuch hervor, von Derrida aus, wegen dieser sich sträuben werde, eine neue „Positivität“ zu denken, eine Positivität, die sich nicht wieder in Ontologie verfängt, nämlich gerade im „Fehlen der Selbstpräsenz“, dem Ausgesetzt-Sein an den Andern, das zugleich ein Gehalten-Werden durch den Andern ist.⁴⁶ Er deutet die *différence* dadurch ethisch, als ethischer wird der „Grenzbegriff“ positiv – wie schon bei Kant. Levinas' Begriff dafür ist *non-indifférence*, Nicht-Indifferenz; er wird der leitende Begriff von *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sein. ‚Nicht-Indifferenz‘ bedeutet eine doppelte Verneinung, die sich logisch nicht aufhebt, sondern ethisch geltend macht, eine Differenz, in der ‚ganz andere‘ Individuen nicht indifferent, gleichgültig gegeneinander bleiben, sondern sich aus ihrem Anderssein einander zuwenden, einander an-

43 Vgl. bes. Emmanuel Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 81–123 (frz. Orig.: *Dieu et la philosophie*, in: *Le Nouveau Commerce* 30/31 [1975] 97–128).

44 Levinas, *Ganz anders*, 69

45 Ebd., 72f.

46 Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Frz. übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/München 1992 (frz. Orig.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, ND Dordrecht/Boston/London 1978 u. ö.) [= AQ], 146/254: „In der unvergleichlichen Beziehung der Verantwortung begrenzt der Andere nicht mehr den Selben; was er begrenzt, das trägt ihn.“

ziehen, einander in Anspruch nehmen, weil sie füreinander nicht gleichgültig bleiben *können*. Sie bedeutet, so Levinas in dem kurzen Text über Derrida, eine „Stellvertretung“, eine „Verantwortung“ für den Andern, die sich auf nichts berufen, durch nichts rechtfertigen kann – und eben darin liege „das Ethische, das dem Sein vorausgeht“. Und hier ist für Levinas nun auch der Ursprung des Zeichens, das der Andere gibt und das der Andere ist, und auf der anderen Seite der Ursprung der Subjektivität dessen, dem es gegeben wird: „Das Zeichen, wie auch das Sagen, ist – gegenläufig zur Präsenz – das außerordentliche Ereignis der Exposition zum Anderen hin, der Subjektion unter den Anderen, d. h. das Ereignis der Subjektivität.“⁴⁷ Man ist Subjekt durch den Andern, im Angesprochen-Sein durch den Andern.

In einer Fußnote am Ende spielt Levinas das Spiel der Eigennamen weiter, mit einer Sinnstreuung, die eines Derrida würdig ist. Im Text weist er eigens darauf hin, daß er nicht „den lächerlichen Ehrgeiz“ habe, „einen wahrhaftigen Philosophen zu ‚verbessern‘“, in der Fußnote merkt er an, daß Kant, mit dem er Derrida zuvor verglichen hatte, dies in einem Brief an Reinhold „sehr boshafterweise“ Salomon Maimon, der ebenfalls aus Litauen stammte, der kritischen Philosophie gegenüber unterstellt habe. Kant schreibt von einer wahrscheinlich altersbedingten und dennoch ihm „nicht wohl erklärlichen Schwierigkeit, [s]ich in die Verkettung der Gedanken *eines Anderen* hineinzudenken [. . .]. Dies ist auch die Ursache, weswegen ich wohl allenfalls Abhandlungen aus meinem eigenen Fonds herausspinnen kann: was aber z. B. ein Maimon mit seiner *Nachbesserung* der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, nie recht fassen können und dessen Zurückweisung ich anderen überlassen muß.“⁴⁸

Wo hier die Bosheit liegt und ob es sich bei Maimon um eine Verbesserung der kritischen Philosophie handelt, ist nicht leicht zu entscheiden. Salomon Maimon war Kant von Markus Herz am 7. April 1789 mit folgenden Worten empfohlen worden: „Herr Salomon Maymon, ehemals einer der rohesten polnischen Juden, hat sich seit Jahren durch sein Genie, seinen Scharfsinn und Fleiß auf eine außerordentliche Weise in fast alle höhere Wissenschaften hineingearbeitet, und vorzüglich in den letzten Zeiten Ihre Philosophie oder wenigstens Ihre Art zu philosophieren so eigen gemacht, daß ich mit Zuverlässigkeit mir zu behaupten getraue, daß er einer von den sehr sehr wenigen von den jetzigen Bewohnern der Erde ist, die Sie so ganz verstanden und gefaßt.“⁴⁹ Kant stimmte dem in seiner Antwort an Herz bein-

47 Levinas, *Ganz anders*, 75

48 Brief Kants an Carl Leonhard Reinhold vom 28. März 1794 (nicht 1789!), in: *Immanuel Kants Werke*, hg. v. E. Cassirer, Bd. 10, Berlin 1923, 235f.

49 Brief von Markus Herz an Kant, in: Ebd., Bd. 9, 385

druckt zu und bat Herz, dies auch Maimon mitzuteilen.⁵⁰ Kurz zuvor setzt er sich in einem Brief an Reinhold ausführlich mit den Angriffen Eberhards in Halle auseinander – ihm, Eberhard, wirft er seinerseits „Hinterlist“ und „eine wirkliche hämische Bosheit“ vor.⁵¹

Maimon wiederum fand, wie er Kant mitteilte, „zwar Herrn Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens in Ansehung ihrer systematischen Form unverbesserlich.“⁵² Dennoch setzt er später hinzu: „Die kritische Philosophie ist, meiner Überzeugung nach (Herr Reinhold mag sagen, was er will) durch Sie, sowohl als eine *reine Wissenschaft* an sich, als eine *angewandte Wissenschaft* (wie weit sich ihr Gebrauch erstreckt) schon *vollendet*.“⁵³ Und er macht dann ausführlich deutlich, *inwiefern* sie ihm schon vollendet scheine. Daß Kant sich entschied, die „Nachbesserung“ dennoch bei ihm und nicht bei Reinhold zu sehen, müßte danach die Bosheit auf seiner Seite gewesen sein. Oder ist es in Levinas' Augen eher der Zusatz über die Juden, den er selbst aber gar nicht erwähnt?

Nun schließt er aber die Fußnote: „In der Tat gleichen sich die beiden Situationen in nichts. Aus mehreren Gründen.“ Aber was ist hier verneint? Gesteht Levinas zu, daß, wenn schon er nicht Derrida, so doch Maimon Kant ‚verbessern‘ wollte? Oder ist die Situation darin anders, daß Levinas hier der Ältere – und also selbst Kant ist? Dann spielte Derrida die Rolle Maimons, und tatsächlich hat die Art, wie Maimon mit Kants Philosophie verfuhr, Ähnlichkeit mit der Dekonstruktion: Maimon versuchte Kants Philosophie so zu rekonstruieren, daß sie ohne das Ding an sich auskam, in ihr also das, was er für ihren metaphysischen Rest hielt, zu destruieren, und er setzte dazu an die Stelle des Satzes vom Widerspruch den ‚Satz der Bestimmbarkeit‘, nach dem Gegenstände nicht nur für Subjekte, sondern Subjekte ihrerseits auch Gegenstände sind und Objekte zu „Differentialen“ des Bewußtseins werden, zu Gegenständen, die nicht in Relation zu Dingen an sich, sondern nur in Relation zueinander bestimmt werden. Darin kann man aber durchaus eine Maimon-Derridasche ‚Nachbesserung‘ an der Kant-Levinasschen Philosophie sehen. Boshafterweise? Derrida könnte seine Freude an diesem „Kontakt im Herzen eines Chiasmus“ gehabt haben.

IV

In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, das ein Jahr später, 1974, erscheint, stellt Levinas selbst Sprache und Zeichen in den Vordergrund, als ethisches Thema. Auch er erwähnt Derrida nur einmal ausdrücklich und ebenfalls eher nebensächlich in einer Fußnote.⁵⁴ Tatsächlich aber gibt Derrida den Rahmen des Buches. Levinas beginnt damit, er habe es „nicht

50 Brief von Kant an Markus Herz vom 26. Mai 1789, in: Ebd., Bd. 9, 415, und Brief an Salomon Maimon vom 24. Mai 1789, in: Ebd., Bd. 9, 414

51 Brief von Kant an Carl Leonhard Reinhold vom 12. Mai 1789, in: Ebd., Bd. 9, 397 u. 403

52 Brief von S. Maimon an Kant vom 20. Sept. 1791, in: Ebd., Bd. 10, 93

53 Brief von S. Maimon an Kant vom 30. Nov. 1792, in: Ebd., Bd. 10, 177

54 Levinas, AQ, 46/91 Anm.

gewagt“, ‚essence‘, das für ‚Sein‘ in Differenz zum ‚Seienden‘ stehen soll, mit ‚a‘, ‚essance‘ zu schreiben,⁵⁵ und er schließt das Buch mit einem Hinweis auf die „unaussprechliche Schrift (*écriture imprononçable*)“.⁵⁶

Derrida arbeitete mit der Differenz Bezeichnendes-Bezeichnetes (*signifiant-signifié*). Sie schließt das bezeichnende Individuum bewußt aus. Levinas wendet sie ethisch, indem er sie, unter dem Begriff der Bezeichnung (*signification*), an das bezeichnende Individuum zurückbindet, für das die Bezeichnung bedeutsam ist. Die Bedeutsamkeit der Bezeichnung (*la signification de la signification*)⁵⁷ ist „meine Bedeutsamkeit als Zeichen (*ma signification de signe*)“⁵⁸ für den Andern, damit aber auch mein „Ausgesetztsein (*exposition*)“ an ihn. Dadurch, daß ich spreche, daß ich im Sprechen Zeichen gebe, die für mich bezeichnend sind, werde ich für den Andern „ganz Zeichen“, Zeichen, das „sich bezeichnet, sich bedeutet (*signe, se signifiant*)“.⁵⁹ In der Beziehung zum Andern hat die Bedeutung einen Halt gegen alle Zerstreuung.⁶⁰ Dieser Halt ist aber zugleich Verpflichtung: Mit dem Sich-zum-Zeichen-für-den-Andern-Machen geht man, so Levinas, eine Verpflichtung ein, ohne es zu wollen, eine Verpflichtung, die allein daraus entspringt, daß man nun für den Andern etwas bedeutet: „Das Subjekt des *Sagens* gibt nicht Zeichen, es macht sich zum Zeichen, es geht auf in Verpflichtung.“⁶¹

Die Bedeutung, auf die Levinas zielt, ist keine nur gnoseologische, sondern eine Lebensbedeutsamkeit, die im „Genuß (*jouissance*)“ des Andern er-

55 Ebd., ix/17

56 Ebd., 233/395

57 Ebd., 6/29

58 Ebd., 17/48

59 Ebd., 18/51

60 Vgl. *Emmanuel Levinas, Ideologie und Idealismus*, in: ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. T. Wiemer, mit einem Vorw. v. B. Casper, Freiburg/München 1985, 22–43 (frz. Orig.: *Idéologie et idéalisme*, in: Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 17–33, zuerst unter dem Titel: *Démythisation et idéologie*, in: *Actes du Colloque organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome*, Paris 1973, 135–145), hier 32/42: „Der Sinnkrise, welche sich in dem In-alle-Richtungen-Zerstreutwerden (*dissémination*) der Wortzeichen bezeugt, über die das in ihnen Bedeutete keine Macht mehr hat (*des signes verbaux que le signifié n'arrive plus à dominer*), denn das Bedeutete wäre nichts anderes als Täuschung und ideologische List des Zeichens, dieser Sinnkrise steht jener Sinn (*sens*) gegenüber, der, vorgängig zu allem Gesagten (*préalable aux ‚dits‘*), die Wörter zurückstößt und der unwiderlegbar (*irrécusable*) ist in der Nacktheit des Antlitzes (*nudité du visage*), in der proletarischen Mittellosigkeit (*dénüment prolétaire*) des Anderen und in der Schmähung, der dieser ausgesetzt ist.“

61 Levinas, AQ 63/118f.: „Le sujet du *Dire* ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance.“ (Die Übersetzung von Th. Wiemer hat ungewöhnlich stark interpretatorischen Charakter – vgl. dazu sein Werk: *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache*

fahren wird und in der „Verletzung (blessure)“, die in diesem Genuß wiederum möglich wird.⁶² Sie ist eine Bedeutung, die aus der Sinnlichkeit kommt, nicht aus der Sinnlichkeit als einem der Vernunft untergeordneten Erkenntnisvermögen, sondern aus der Sinnlichkeit als Sensibilität, als Genußfähigkeit und Verletzlichkeit in allen Lebensvollzügen. Levinas unterläuft mit seinem Bedeutungskonzept den traditionellen Intellektualismus, der die Vernunft über Seele und Leib setzte, um in ihr dem Menschen eine letzte und feste Identität zu geben, durch einen „Psychismus“, in dem die Vernunft in eine Seele eingelassen ist, über die sie niemals ganz verfügt und von der ihre Identitätsstiftungen immer neu zur Disposition gestellt werden: „Der Psychismus ist die Form einer ungewöhnlichen Phasenverschiebung – einer Lockerung oder eines Aufknotens – der Identität: der Selbe wird daran gehindert, mit sich selbst übereinzustimmen, unvollständig gemacht, aus seiner Ruhe gerissen, zwischen Schlaf und Schlaflosigkeit, Keuchen, Schaudern.“⁶³ Kurz, auf eine Sentenz gebracht: „Die Seele ist der Andere in mir.“⁶⁴ Levinas faßt die Gebundenheit der Bedeutung unter ‚ganz anderen‘ Individuen, und zugleich die Unverfügbarkeit dieser Gebundenheit durch die immer wiederkehrende Formel einer „Passivität, die passiver ist als jede Passivität“.⁶⁵ Sie ist eine „Beziehung durch eine absolute Differenz hindurch“,⁶⁶ eine Differenz, die durch keine Identität zusammengehalten und gesichert ist. Sie läßt sich nicht feststellen, aber man kann aus ihr heraus handeln, indem man auf den Andern eingeht und in ihm aufgeht; das Sein des Subjekts, so Levinas, „geht dahin für den Anderen; sein Sein vergeht zu Bedeutung.“⁶⁷ „Das Subjekt ist Geisel.“⁶⁸

bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg/München 1988; wir geben daher zur Verdeutlichung im folgenden den frz. Text mit an.)

62 Vgl. AQ 80f. /148: „Die abendländische Philosophie hat niemals die gnoseologische – und folglich ontologische – Struktur der Bedeutung in Zweifel gezogen. [...] Die Unmittelbarkeit des sinnlich Wahrnehmbaren (du sensible), das sich nicht auf die gnoseologische Funktion der Empfindung (sensation) beschränkt, bedeutet, der Verletzung und dem Genuß ausgesetzt zu sein – der Verletzung im Genuß ausgesetzt zu sein –, was der Verletzung ermöglicht, an die Subjektivität des selbstgefälligen, sich selbst setzenden und nur für sich selbst stehenden Subjekts heranzukommen (sujet se complaisant en soi et se posant pour soi).“

63 Ebd., 86/157: „Le psychisme est la forme d'un déphasage insolite – d'un desserage ou d'une desserre – de l'identité: le même empêché de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement.“

64 Ebd., 86/157, Anm.: „L'Ame est l'autre en moi.“

65 Ebd., 18/51 u. ö.

66 Ebd., 89/161: „relation à travers une différence absolue.“

67 Ebd., 67/126: „Le sujet est pour l'autre; son être s'en va pour l'autre; son être se meurt en signification.“

68 Ebd., 142/248: „Le sujet est otage.“

Levinas' Bedeutungskonzept geht ganz von der unmittelbaren Begegnung, dem Sprechen im face-à-face mit dem Andern aus. Es führt so zu einer ethischen Rehabilitation der Stimme, der Stimme, die in allem, was sie sagt, immer auch sagt: „Hier bin ich (me voici).“⁶⁹ „Das Ethische“ selbst aber besteht in nichts anderem als dem „Zerbersten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption“ in der Begegnung mit dem Andern⁷⁰ und ist insofern eine „gute Gewalt (bonne violence)“.⁷¹ In der Schrift dagegen droht das Ethische zu erstarren, zu erlöschen oder abzudanken.⁷² „Die Schriftzeichen [...] machen [...] die Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen zunichte.“⁷³ Sie vermitteln, schaffen eine „Koinzidenz“ und erzeugen „Synchronie“, machen das „Sagen“ zu einem „Gesagten“, das Sich-Aussetzen zu einem Schon-Festgelegt-Sein.⁷⁴ In der Schrift kehrt ein Verfügen über den Andern zurück, das der ethischen Beziehung zum Andern widerspricht. „Die Philosophie“, schreibt Levinas mit deutlicher Spitze gegen Derrida, „die sich ins *Gesagte* einschreibt, verwandelt das Sich-vom-Sein-Lösen und seine Bedeutung ins *sein* (essence)“.⁷⁵

Doch dies ist nur die eine ethische Perspektive auf die Schrift. Die andere ist die Ermäßigung dieses Ethischen durch die Schrift, unter dessen Verpflichtung niemand bestehen könnte. Die Festlegung des Ethischen und damit die Schrift beginnt nach Levinas mit dem Hinzutreten eines Dritten. Seine Einbeziehung in die Beziehung zum Andern objektiviert diese Beziehung, schafft Verpflichtungen zu Gleichheit und Allgemeinheit. Im ge-

69 Vgl. ebd., 182/313: „Ausspruch des ‚hier, sieh mich‘, das sich mit nichts identifizieren läßt außer ebender Stimme, die so spricht und sich ausliefert, der Stimme, die bedeutet (énoncé du ‚me voici‘ ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie).“ Vgl. auch ebd. 190/327.

70 Ebd., 189/325: „L'éthique c'est l'éclatement de l'unité originaire de l'apperception transcendente.“

71 Ebd., 56/107

72 Vgl. ebd., 11/37, 46/92 u. 56/106.

73 Ebd., 105/186f.: „Les symboles écrits [...] annulent [...] la différence du Même et de l'Autre.“

74 Vgl. ebd., 106/189 u. 149/259 Anm.: „Das Gesagte der Sprache sagt immer das Sein (Le dit du langage, dit toujours l'être).“

75 Ebd., 162/281. Sie bringt, fährt Levinas fort, „– gewiß, indem sie die Sprache mißbraucht – das zum Ausdruck, dem sie als Dienerin untersteht, über das sie sich jedoch zur Herrin aufschwingt, indem sie es zum Ausdruck bringt, um dann seine Ansprüche in einem neuen *Gesagten* zurückzunehmen (La philosophie qui se consigne dans le *Dit*, convertit en essence le désintéressement et sa signification et – par abus de langage, certes – dit ce dont elle n'est que la servante, mais ce dont elle se rend maître en le disant pour réduire d'ailleurs, dans un *dit* nouveau, ses prétentions).“

schriebenen Recht bekommt die Schrift ethischen Sinn: „Das Sagen verfestigt sich zum Gesagten – ja, es läßt sich schreiben, wird Buch, Recht und Wissenschaft.“⁷⁶ So ermöglicht es eine „Ordnung der Gerechtigkeit, die meine *Stellvertretung* für den Anderen mäßigt oder bemißt und die das Sich der Berechnung zurückgibt.“⁷⁷ Dennoch bleibt das verschriftete Recht nur Mittel der Gerechtigkeit, das zur Gefahr wird, wenn es zum Selbstzweck wird. Es ist darum Aufgabe der Philosophie, so Levinas, die immer neue Erstarrung im Gesagten, in der Schrift immer neu zu widerrufen.⁷⁸

Der Schlußsatz von *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* erinnert noch einmal an den namenlosen und namengebenden Gott am Jabbok: „Nach dem Tode eines bestimmten, die Hinterwelten bewohnenden Gottes“ – des „moralischen Gottes“, der nach Nietzsche allein „überwunden“ ist⁷⁹ – „deckt die Stellvertretung der Geiselschaft die Spur – als unaussprechliche Schrift – dessen auf, das, immer schon vergangen, immer schon ‚Er‘, in keine Gegenwart eintritt und zu dem weder die Namen, die Seiende bezeichnen, noch die Verben, in denen ihr *sein* erklingt, mehr passen – das vielmehr, selbst *Pro-nomen*, allem, was einen Namen trägt, sein Siegel einprägt.“⁸⁰ Auch dieser namenlose und namengebende Gott, der nach Levinas aus dem Andern spricht,⁸¹ prägt sein Siegel ein, indem er schreibt, jedoch in einer „unaussprechlichen Schrift“. Er gibt der Schrift einen zweiten ethischen Sinn, den Sinn der Beständigkeit des Ethischen statt der Ermäßigung. Diese Beständigkeit des Ethischen geschieht, so Levinas, durch die

76 Ebd., 202/346: „Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit et science.“

77 Ebd., 202/346: „l'ordre de la justice modérant ou mesurant la *substitution* de moi à l'autre et restituant le soi au calcul.“

78 In der jüdischen Religion ist es der „Appell an den Talmud und zur unaufhörlichen Erneuerung des Wortes Gottes im Kommentieren und im Kommentieren des Kommentierens. [...] Die Tora, die göttliche Unterweisung, spricht sich im Judentum aus, in den weisen Kommentaren der Meister, in denen sie sich erneuert, in den gerechten Gesetzen, ständig kontrolliert von der Liebe, die nie die Einzigartigkeit des Einzelnen vergessen darf.“ (*Emmanuel Levinas, Von der Ethik zur Exegese*, in: Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12: Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hg. v. M. Mayer u. M. Hentschel, Gießen 1990, 15 (frz. Orig.: Vorwort zur ital. Ausgabe von Levinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982).

79 Vgl. Nietzsche, Nachlaß Sommer 1886 – Herbst 1887, VIII 5 [7] 7, KSA 12.213 (das Lenzer-Heide-Fragment): „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“

80 Levinas, AQ 233/395: „après la mort d'un certain dieu habitant les arrières-mondes, la substitution de l'otage découvre la trace – écriture imprononçable – de ce qui, toujours déjà passé – toujours, il' – n'entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur *essence* – mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom.“

81 Vgl. ebd., 68/128 Anm.: „das Individuum vor der Individualität – heißt Gott (l'individu antérieur à l'individualité se nomme Dieu).“

„Einschreibung des Gesetzes ins Gewissen (inscription de la loi dans la conscience)“,⁸² die unausweichlich prägt und dennoch auf keine andern mittelbare Weise spricht. Der dauernde Gehorsam in der Verantwortung ist eine „reine“, „in mich eingeschriebene Spur (en moi inscrite)“.⁸³

V

Vielleicht die erstaunlichste Wendung im Verhältnis von Levinas und Derrida, einem Verhältnis, für das Levinas im Vorwort zur Neuauflage von *Le temps et l'autre* von 1979 den Begriff eines „Verhältnisses ohne Bezugspunkte“ hat oder einer „Distanz, die zugleich Nähe ist“, die „nicht eine verfehlte Übereinstimmung oder Vereinigung“, sondern „den ganzen Überschuß oder das ganze *Gute* einer ursprünglichen Sozialität bedeutet“, – vielleicht die erstaunlichste Wendung in diesem „ethischen Abenteuer des Verhältnisses zum anderen Menschen“⁸⁴ ist die ethische Wendung, die nun auch Derrida in seinem Denken vollzieht. Sie hat zu einer Rechtsphilosophie ausdrücklich von Levinas' Begriff der Gerechtigkeit her geführt, die er 1990 unter dem Titel *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘* veröffentlicht hat. Er entfaltet dort die Dekonstruktion selbst als Gerechtigkeit: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“⁸⁵ Zehn Jahre zuvor, 1980, gibt Derrida an Levinas' Text das Beispiel einer Lektüre, die als solche ein ethisches Geschehen ist. Ihr wenden wir uns abschließend zu.

Der Titel dieses Textes, *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*, setzt sich, was freilich nur im Französischen (*En ce moment même*)

82 Ebd., 189/324

83 Ebd., 192/329

84 *Emmanuel Levinas, Die Zeit und der Andere*, übers. und mit einem Nachwort versehen v. L. Wenzler, Hamburg 1984, Vorwort zur Neuauflage 1979, 10 (Erstdruck des frz. Orig.: *Le temps et l'autre*, in: J. Wahl u. a., *Le Choix – Le Monde – L'Existence* [en collaboration: J. Wahl, A. de Waelhens, J. Hersch, E. Levinas], [Cahiers du Collège Philosophique], Grenoble/Paris 1947, 125–196, Neuauflage mit einem Vorwort Paris 1979).

85 *Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, übers. v. A. G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991, 30 (frz. Orig.: *Force de loi: le ‚fondement mystique de l'autorité‘*, in: *The Cardozo Law Review* 11 [1990] Nr. 5–6: *Deconstruction and the Possibility of Justice*). – Der Band führt auf die „namenlose Sache, die man Endlösung nennt“, hin. Gerechtigkeit als Dekonstruktion kann und darf nur ein Sprechen ohne letzte Rechtfertigung sein. Aber eben darum könne, so Derrida, niemand zugleich eine „mögliche komplizierte Verbindung“ seiner Diskurse mit dem Schlimmsten ausschließen. Dies sich aber bewußt zu halten, ermögliche wiederum die Gerechtigkeit der Dekonstruktion: „Es will mir scheinen, als diktiere das Gedächtnis der Endlösung gerade dieses Denken.“ (125)

dans cet ouvrage me voici) ganz zu erkennen ist,⁸⁶ aus Wendungen von Levinas zusammen. Derrida greift sie nacheinander auf, flicht sich ihnen entlang in Levinas' Text ein und webt ihn von sich aus weiter, unbekümmert um Fragen der Originalität, die ein solches Einweben ausschließen müßten. Ort der Berührung, das bleibt Derridas Voraussetzung, ist das Werk, der Text, die Schrift. Sie stellt den Raum bereit, in den der eine eintreten kann, ohne dem andern zu nahe zu treten. Fluchtpunkt aber ist die „unaussprechliche Schrift“, von der im Schlußsatz von Levinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* die Rede war.

Der Einsatz seiner Lektüre, auf den er immer neu zurückkommt und den er dabei Schritt für Schritt verschiebt, ist eine Formel für das Ethische im Levinasschen Sinn: „Er wird verpflichtet haben.“ Derrida sagt den Satz über Levinas und richtet ihn zugleich an Levinas, doch zunächst, im bloßen Pronomen „Er“, „ohne nennbares Subjekt, ohne Ergänzung, ohne Attribut, ohne identifizierbare Vergangenheit oder Zukunft auf dieser Seite, in diesem Werk eben in diesem Moment, wo du dich gegenwärtig darauf verstehst, sie zu lesen“.⁸⁷ Der Satz steht im Zeitmodus des Ethischen im Levinasschen Sinn, dem Futur II, dem futur antérieur, der Vergangenheit in einer Zukunft.⁸⁸ Auch die Verpflichtung ist die Levinassche: Sie verpflichtet, so Derrida, „zu einer absoluten Dis-lozierung“,⁸⁹ zum rückhaltlosen Sich-Mitnehmen-Lassen vom Andern, ohne daß man Rechtfertigungen in Gründen und Motiven dafür hätte, zur Bereitschaft, sein eigenes Denken durch das Denken des Andern verschieben zu lassen.

Die ethische Antwort auf ein solches Mitgenommen-Werden von einem Werk ist, so Derrida, Dankbarkeit, das ethische Problem dann aber, daß in der Lektüre (und, wie Derrida betont, auch sonst) kein symmetrisches Zurückgeben möglich ist, daß es keinen „Zirkel der Anerkennung und Gegenseitigkeit“ geben kann.⁹⁰ Wie kann man eine „Gabe“ annehmen, ohne undankbar zu sein? „Nun“, antwortet Derrida sich selbst und Levinas vor

86 Jacques Derrida, *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*, übers. v. E. Weber, in: Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12: Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, hg. v. M. Mayer u. M. Hentschel, Gießen 1990, 42–83 (frz. Orig.: *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in: F. Laruelle [Hg.], *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris 1980, 21–60, wiederabgedruckt in: Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, 159–202).

87 Ebd., 44

88 Derrida weist ebd. 69 selbst darauf hin und dabei auch noch einmal auf Levinas' Nähe zu Hegel: „Das Vor(gängige)-Futur könnte – und diese Ähnlichkeit ist unauflösbar – die Zeit der hegelschen Teleologie sein.“

89 Ebd., 66

90 Ebd., 47

dem Leser, „was ich hier ‚tun‘ ‚möchte‘ ist, die Gabe anzunehmen und sie als das, was ich empfangen habe, zu bejahen und wieder zu bejahen.“⁹¹ Er bejaht die Positivität in der Ethik, der Ethik vom Andern her, der Zeichen ist, und er gibt erste Andeutungen der möglichen Feinheit und Vornehmheit dieser Ethik, wenn er versuchen will, Levinas „das Geben selbst des Gebens zu geben“, die Möglichkeit eines Gebens, das nicht mehr dadurch belastet ist und erstickt wird, daß es mit Zurückgeben und Dankbarkeit rechnet, sondern dem Andern allein in dessen Sinn gibt.

Derrida findet dennoch einen Weg, Levinas zu danken. Sein Dank an ihn ist, ihm seinen eigenen Text zum Wiederlesen zu geben, mit den Einwebungen Derridas. Derrida deutet das dadurch an, daß er an der Stelle des „ER“ in dem Satz „Er wird verpflichtet haben“ allmählich und, so Derrida zu Levinas, „unter deinem Diktat“ das „Oeuvre von E. L.“ und schließlich „E. L.“ eindringen läßt, die Paraphe des Eigennamens. Und dann ist in diesem ethischen Abenteuer auf einmal die Grenze der Nähe erreicht, wo Abwehr eintritt. Derrida hält Levinas abrupt erneut einen „Fehler“⁹² vor, seine, wie er meint, verfehlte philosophische Einschätzung der sexuellen Differenz, seine „Vernebensächlichung der geschlechtlichen Andersheit“.⁹³ Levinas hat die sexuelle Differenz in *Le temps et l'autre* und *Totalité et Infini* zwar breit gewürdigt, aber dennoch hinter der Fruchtbarkeit, der Andersheit seiner selbst im Kind, zurücktreten lassen. Für Derrida hingegen ist die sexuelle Differenz, analog zur Schrift, der Ort, der die Andersheit des Anderen am schärfsten erfahrbar macht, weil auch sie zugleich äußerste Nähe, unmittelbares Verstehen ermöglicht und *in* dieser Nähe dennoch die Distanz des unvermeidlichen Andersverstehens nicht überwinden kann. Eine Ethik vom Andern her muß auf dieser letzten Distanz bestehen, der absoluten Differenz, aus der sie auch bei Levinas lebt, und darum hält Derrida sie ihm vor. Aber dies ist nun „Gabe“ und nicht mehr Kritik von oben herab. Derrida weiß und sagt, daß „nicht ohne Gewalt“ ist, was er sagt, und er nimmt, es dennoch sagen zu müssen, als sein eigenes „Trauma“ auf sich, das, nach Levinas, „von dem vorgängigen Vorübergehen des anderen herrührt“,⁹⁴ – in Derridas Fall dem Vorübergehen von Levinas. Zugleich aber kann Derrida, indem er den „Fehler“ auf sich nimmt, „in diesem Moment“ in seinem eigenen Kontext bleiben – und da schreibt er dann zuletzt die Paraphe „E. L.“ als das Pronomen „Elle“.

Das ist jedoch noch nicht das Ende des Levinasschen Abenteuers, das Der-

91 Ebd., 46

92 Ebd., 78

93 Ebd., 74

94 Ebd., 75f. Vgl. Levinas, AQ 18/50, 141/245f. u. ö.

rida hier vorführt. Das Ende ist zunächst Reflexion auf das ethische Geschehen, das sich in Derridas Text abgespielt hat: „Ich gebe,“ heißt es da, „ich spiele die Undankbarkeit gegen die Eifersucht aus. In all dem, wovon ich spreche, geht es um Eifersucht.“ Doch er setzt dann wieder hinzu: „Das Denken der Spur, so wie E.L. es in *Seriat*ur setzt, denkt ein einzigartiges Verhältnis von Gott (dem vom Sein nicht angesteckten) zur Eifersucht.“⁹⁵ Eifersucht ist die Sucht, ganz im Andern aufgehen zu wollen und in ihm für nichts Raum außer für sich selbst zu lassen. Sie ist, als Aufgehen-Wollen-im-Andern, ein ethisches Motiv. Aber als Einnehmen-Wollen-des-Andern ist sie auch Gewalt an ihm. Gesteht wiederum der Andere dem Eifersüchtigen diese Gewalt zu, so kann es dem Eifersüchtigen helfen, gegen seine Eifersucht, die damit wieder auf ihn zurückgefallen ist, die Undankbarkeit auszuspielen. Dies alles, um dem Anderen, gerade wenn er nahe ist, *als Anderem* gerecht zu werden.⁹⁶

Einfache Imperative können solche Abenteuer einer Ethik vom Andern her nicht mehr steuern. Derrida schließt seinen Text mit der Anrufung, fast einem Gebet. Es ist nur noch in Majuskeln geschrieben. Statt Punkten, Satzzeichen, stehen Tilden, Aussprachezeichen. Es scheint nicht mehr Derridasche Schrift, sondern Levinassche Stimme sein zu wollen, die sich in die Stimme von Levinas ‚unaussprechlich einschreibt‘. Derrida schickt der Anrufung voraus: „Ich höre deine Stimme nicht mehr, ich unterscheide sie schlecht von der meinen, von jeder anderen, dein Fehler wird mit einem Schlag unlesbar für mich. Unterbrich mich.“ Und zum Schluß der Anrufung läßt er das Levinassche „me voici“ einklingen in die Derridasche sexuelle Differenz: „NIMM SIEH DA BIN ICH ISS ~ KOMM NÄHER ~ UM IHR/M ZU GEBEN ~ TRINK.“

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Institut für Philosophie, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Kapauenstr. 5–7, D-17487 Greifswald

⁹⁵ Derrida, Eben in diesem Moment, 78

⁹⁶ Vgl. Derridas Text von 1990: *Wenn es Gabe ist – oder, Das falsche Geldstück*, in: M. Wetzel u. J.-M. Rabaté (Hg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993, 93–136 (frz. Orig.: *La fausse monnaie*, in: Derrida, *Donner le temps*. 1. *La fausse monnaie*, Paris 1991), wo, im Zusammenhang der Interpretation eines Textes von Baudelaire, von der „Eifersucht der Gabe“ und dem Versuch eines „désjalouser“, eines Schon-im-vorhinein-Enteifersüchtigen die Rede ist (99 m. Anm.).